

Januar – März

1/2016

65. Jahrgang



# Ökumenische Rundschau

## **Ost-West-Transformationen**

mit Beiträgen von Ruth Albrecht, Heta Hurskainen,  
Martin Illert, Annegret Jacobs, Elpidophorus  
Lambriniadis, Evgeny Morozov, Andriy Mykhaleyko,  
Natallia Vasilevich, Irena Zeltner Pavlović

**Osten** (Ost|ten) *Восток*

**Запад** (Západ) *Westen*



# Inhalt

Zu diesem Heft . . . . .	3
<b>Elpidophoros Lambriniadis</b> , Luther aus orthodoxer Sicht unter besonderer Berücksichtigung seiner <i>95 Thesen</i> . . . . .	6
<b>Martin Illert</b> , Zur Konstruktion einer nationalreligiösen Identität. Östliche und westliche Sichtweisen auf den Bogomilismus . . . . .	30
<b>Evgeny Morozov</b> , Metropolit Nikodim (Rotow) und sein Beitrag zum Dialog zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland . . . . .	42
<b>Irena Zeltner Pavlović</b> , Methodologische Implikationen der interpretativen Zugänge zur Erforschung des religiösen Wandels in den postsozialistischen Ländern . . . . .	52
<b>Martin Illert</b> , „Europa“ als Thema in den bilateralen theologischen Dialogen zwischen orthodoxen Patriarchaten und der EKD . . . . .	67
<b>Heta Hurskainen</b> , Warum der Dialog zu einem Ende kam. Der Abbruch des ökumenischen Dialogs zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Finnland im Jahr 2014 . . . . .	77
<b>Andriy Mykhaleyko</b> , Ukrainische Ökumene während und nach dem Majdan: neue Chancen und neue Herausforderungen . . . . .	99
<b>Natallia Vasilevich</b> und <b>Annegret Jacobs</b> , Die belarussisch-orthodoxe Kirche: ganz nah an Moskau und doch anders. Der Glaube, die Gläubigen, die Strukturen und die ganz besondere Verbindung zum Staat . . . . .	113
<b>Zur Diskussion</b>	
Für uns gestorben? Zum Grundlagentext des Rates der EKD über die Bedeutung von Leiden und Sterben Christi ( <b>Jürgen Werbick</b> ) . . . . .	124

## **Dokumente und Berichte**

„Martin Luther und die Juden – Notwendige Erinnerung  
zum Reformationsjubiläum“ (**Synode der EKD und  
Bischofskonferenz der VELKD**) . . . . . 132

Bonhoeffer als Brücke. Zum Dialog zwischen der Evangelischen  
Kirche in Deutschland und der Russischen Orthodoxen Kirche  
in München (**Brigitte Lehnhoff**) . . . . . 136

## **Ökumenische Persönlichkeiten**

Fairy von Lilienfelds Verständnis des Mönchtums als Kennzeichen der  
Kirche in Ost und West (**Ruth Albrecht**) . . . . . 139

Gottes Liebe und die Hoffnung der Menschen. In memoriam  
Theodor Ahrens (1940–2015) (**Amélé Adamavi-Aho Ekué**) . . . . . 146

**Gestern – heute – morgen, Zeitschriften und Dokumentationen,  
Neue Bücher** . . . . . 149

## Zu diesem Heft



Liebe Leserinnen und Leser,

die vorliegende Ausgabe der Ökumenischen Rundschau widmet sich dem Thema „Ost und West“. Der Russischen Orthodoxen Kirche und der evangelisch-orthodoxen Begegnung wird dabei ein besonderer Platz eingeräumt. In den Beiträgen unseres Bandes werden die Bilder, die sich die Kirchen in Ost und West voneinander gemacht haben, ebenso in den Blick genommen wie die politischen und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen für die osteuropäischen Kirchen oder der Beitrag einzelner Persönlichkeiten zum ökumenischen Gespräch.

Eingangs zeichnet mit *Metropolit Elpidophoros* ein hochrangiger Vertreter des Ökumenischen Patriarchates ein zeitgenössisches Bild Luthers aus orthodoxer Sicht. Metropolit Elpidophoros nimmt damit eine zentrale Figur in den Blick, deren Werk und Wirken nicht nur für den Anfang der Gespräche zwischen Reformation und Orthodoxie von Bedeutung war, sondern die auch einen zentralen Referenzpunkt für die 2017 anstehenden Feierlichkeiten bietet. Die Beschreibung der Theologie Luthers aus orthodoxer Sicht ist deshalb nichts Geringeres als ein orthodoxes Bild vom Protestantismus „in nuce“.

Dass die Bilder – und vielfach auch die Stereotypen – die die Christen in Ost und West voneinander produzierten (und noch immer produzieren), meistens ost-westliche „Koproduktionen“ waren, zeigt der zweite Beitrag am Beispiel der Bewertung des Bogomilismus in Ost und West zwischen 1850 und 2015. Zugleich wird deutlich, wie rasch Kirchenbilder für politische und ideologische Programme funktionalisierbar waren und sind.

Mit Metropolit Nikodim Rotov betrachtet *Evgeny Morozov*, theologischer Mitarbeiter des Moskauer Patriarchen Kirills I., eine ökumenische Persönlichkeit, die sich einer ideologischen Funktionalisierung von Kirche immer wieder zu erwehren hatte. Der Bericht lässt erahnen, dass Nikodim dies nicht

aus einer Position der Defensive heraus zu tun gewillt war, denn zugleich prägte der Metropolit das ökumenische Engagement seiner Kirche nachhaltig und beeinflusste über die Russische Orthodoxe Kirche hinaus auch die ökumenische Bewegung.

Die politischen Veränderungen seit dem Jahr 1989 führten vielfach zum Entstehen neuer ost-westlicher Stereotypen – auch und gerade im ökumenischen Gebiet. Die Erlanger Wissenschaftlerin *Irena Zeltner Pavlović* durchleuchtet in ihrem Beitrag kritisch eine Reihe von Ansätzen, die vielfach unreflektiert zum Verstehen des Wandels verwendet werden.

In den Dialogen zwischen Protestantismus und Orthodoxie war nach 1989 die Vorstellung einer Modernisierungspartnerschaft leitend, wie aus dem Bericht zur Europa-Thematik in den bilateralen Gesprächen zwischen der EKD und den orthodoxen Kirchen nach 1989 deutlich wird. Am Beispiel der Europa-Thematik lässt sich freilich zugleich nicht nur ein sehr unterschiedlicher Verlauf der einzelnen Gespräche, sondern auch ein je eigenes Profil der am Dialog beteiligten orthodoxen Kirchen konstatieren.

*Heta Hurskainen*, Wissenschaftlerin an der Universität Joensuu, beschreibt in ihrem Beitrag, wie es zum Abbruch der Gespräche zwischen der Lutherischen Kirche in Finnland und der Russischen Orthodoxen Kirche kam. Viele der im vorausgehenden Artikel erwähnten Themen kehren auch im finnischen Beispiel wieder. Hurskainens sorgfältige Rekonstruktion der Vorgänge warnt freilich auch davor, einseitige Schuldzuweisungen für die Entwicklung vorzunehmen.

Mit der Ukraine im Beitrag des griechisch-katholischen Theologen *Andriy Mykhaleyko* kommt eine Region in den Blick, der aufgrund der politischen Ereignisse in jüngster Zeit eine ganz besondere Aufmerksamkeit zuteil geworden ist. Mykhaleykos Beitrag berichtet, wie unter den spezifischen Bedingungen der Ukraine eine besondere ökumenische Gemeinschaft entstand und erfahrbar wurde.

Abschließend beschreiben *Natallia Vasilevich* und *Annegret Jacobs* mit der Russischen Orthodoxen Kirche in Weißrussland eine kirchliche gesellschaftliche Realität, die in den westlichen Medien nur selten Beachtung findet. Durch die sehr differenzierte Herausarbeitung von Gemeinsamkeiten und Unterschieden zur Situation in Russland leistet der Aufsatz einen wichtigen Beitrag zur Auflösung von Klischees und Stereotypen und erfüllt damit eine wichtige Aufgabe ökumenischer Kommunikation.

Zur Diskussion stellt *Jürgen Werbick* den Grundlagentext der Evangelischen Kirche in Deutschland „Für uns gestorben“, die das Leiden und Sterben Jesu Christi theologisch einordnen möchte.

Unter „Dokumente und Berichte“ beschreibt die freie Journalistin *Bri-gitte Lehnhoff* ihre Eindrücke von der jüngsten Begegnung der Russischen

Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland im Dezember 2015 in München, an der sie als Beobachterin teilnehmen konnte.

*Ruth Albrecht* erinnert unter der Rubrik „Ökumenische Persönlichkeiten“ an Fairy von Lilienfeld, die 1966 an den neu eingerichteten Lehrstuhl für Geschichte und Theologie des christlichen Ostens der Theologischen Fakultät der Universität Erlangen berufen wurde. Damit war sie die erste Frau, die in Westdeutschland einen theologischen Lehrstuhl erhielt und die später die erste Dekanin wurde. Fairy von Lilienfeld prägte über fast drei Jahrzehnte den ökumenischen Austausch zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland. *Amélé Adamavi-Aho Ekué* gedenkt des im September 2015 verstorbenen Missions- und Ökumenewissenschaftlers Theodor Ahrens.

*Im Namen des Redaktionsteams  
Martin Illert*

# Luther aus orthodoxer Sicht unter besonderer Berücksichtigung seiner *95 Thesen*<sup>1</sup>



Elpidophoros Lambriniadis<sup>2</sup>

Ereignisse, die die Einheit der Kirche verletzen, sind Aspekte des kirchlichen Lebens, die in besonderer Weise untersucht werden müssen. Damit soll auf keinen Fall eine Erinnerung kultiviert werden, die die schmerzlichen Entwicklungen gleichsam auf ewig festschreibt. Auch gilt es keineswegs, die Spaltung zu rechtfertigen. Vielmehr geht es darum zu erkennen, wie wir Fehler vermeiden können. Außerdem soll durch die Untersuchung eine Selbsterkenntnis gefördert werden, die die Liebe und Nachsicht mit den christlichen Brüdern im Einflussbereich Roms, aber auch mit allen anderen Menschen fördert.

Die bessere Kenntnis der Schwierigkeiten und Probleme des Gegenübers hilft uns, dem anderen in Liebe und mit Verständnis zu begegnen.

Mein Interesse richtet sich an dieser Stelle auf die Erforschung der geschichtlichen Anfänge der Spaltung der westlichen Christenheit und insbesondere auf den Zeitraum von 1517–1521, der, wie sich aus den Texten und der zeitgenössischen Bibliographie ergibt, der „schwebende“ Schritt für beide Lager – schließlich für uns alle – ist. In diesen Jahren bemühte sich Luther, sich innerhalb der römisch-katholischen Kirche zu halten und doch von seinen persönlichen Überzeugungen nicht abzulassen. Mein Interesse ist also in höchstem Maße ein kirchliches. In Luthers „Hier stehe ich“ und in seiner Forderung nach Einberufung eines ökumenischen Konzils befinden wir uns heute tatsächlich vor einer unverhüllten Ökumene.

<sup>1</sup> Vortrag in Hamburg am 25. September 2013.

<sup>2</sup> Elpidophoros Lambriniadis ist Metropolit von Bursa/Türkei und Exarch von Bithynien sowie Professor für Dogmatik an der Theologischen Fakultät der Aristoteles Universität von Thessaloniki.

Doch lassen Sie uns den historischen Rahmen der Reformation betrachten, so wie ihn ein orthodoxer Theologe sieht.

### 1. Am Beginn einer neuen Epoche

Das Spätmittelalter ab ca. 1300 ist von besonderem Interesse wegen der Gärungen, die auf allen Ebenen stattfanden und die Neuzeit ab ca. 1500 vorbereiteten. Das Mittelalter wird als Epoche durch die „*Una civitas Christiana*“<sup>3</sup>, die eine christliche Gesellschaft, gekennzeichnet. Das Streben nach dieser Einheit und ihre Verwirklichung war im Westen fast immer kriegerisch und bestand für viele in Unterdrückung. Die streng hierarchische Struktur der römisch-katholischen Kirche und die Unterwerfung von Königen und Völkern unter die Macht des Papstes war eine grundlegende Garantie für die Erhaltung dieser Einheit.

Darüber hinaus stellte Rom für die westliche Welt den sichtbaren Mittelpunkt der wirklichen Einheit der Kirche dar, und das gab ihm Möglichkeiten zur sozialen und politischen Durchsetzung gegenüber den Völkern des Westens (theokratische Ideen der Päpste, die zu einer Art Totalitarismus führten).<sup>4</sup> Es gab zwar Perioden mit Neuordnungen, Zusammenstößen und Gärungen, aber sie wurden für gewöhnlich erstickt. Bekannt ist der Satz, der vor der Reformation zu hören war: *reformatio ecclesiae in capite et in membris*, und der die Forderung nach einer Erneuerung der Leitungsstrukturen der Kirche, aber auch des Lebens der Christen zum Ausdruck bringt.<sup>5</sup> Jedenfalls leitet das Spätmittelalter die Neuzeit ein.<sup>6</sup> Die Regeln, die Prinzipien und die Formen, die das Mittelalter gesteuert hat-

<sup>3</sup> *Joseph Lortz*: Die Reformation in Deutschland, Bd. 1, Freiburg i. Br. 1939, 7.

<sup>4</sup> *Christos Yannaras*: Wahrheit und Einheit der Kirche (*Αλήθεια και ενότητα της Έκκλησίας*), Athen 1977, 136–142. Es steht ganz außer Frage, dass die enge Zusammenarbeit zwischen der weltlichen Macht und dem Papst oder den jeweils höchsten kirchlichen Behörden vor Ort, dem *imperium* und dem *sacerdotium*, die römisch-katholische Kirche zu einer weltlichen Denkweise und zu einer institutionellen Auffassung der Kirche geführt haben, sodass sie in den Augen der Reformatoren nicht das Bild der Mutter, sondern das der Königin und Gesetzgeberin bot, siehe *Robert E. McNally*: The Ninety-Five Theses of Martin Luther: 1517–1967; in: *Theological Studies* 28 (1967), H. 3, 440.

<sup>5</sup> Siehe *McNally*, a. a. O. (wie Anm. 4), 441.

<sup>6</sup> *Waldemar Voisé/James H. Labadie*: The Renaissance and the Sources of the Modern Social Sciences; in: *Diogenes* 6 (1958), 41–63.

ten, werden nach und nach heftig in Frage gestellt<sup>7</sup> und schließlich aufgehoben, insbesondere durch die Reformation.<sup>8</sup>

Betrachten wir im Folgenden die Gründe für die Reformation aus orthodoxer Perspektive.

Die Reformation des 16. Jahrhunderts<sup>9</sup> war das Ergebnis und die Folge einer schwerwiegenden geistlichen Krise in der Kirche des Westens. Die Erschütterung der scholastischen Theologie, der totalitäre Zentralismus und die rationalistische Autorität der römisch-katholischen Kirche führten diese in eine institutionalisierte Verweltlichung, welche die individuelle Unterwerfung unter eine sichtbare Gewalt nach sich zog.<sup>10</sup> Schließlich zementierte die Reformation als aus dem Schoß der römisch-katholischen Kirche hervorgegangene Antwort die absolute Geltung der unpersönlichen Autorität der Heiligen Schrift, die zur unumschränkten Autonomie des Individuums führt.<sup>11</sup> Zugleich aber empfahl sie, das Leben und die Kultur der Menschen zu christianisieren.<sup>12</sup>

Beweise für die Auflösung der christlichen Einheit im europäischen Westen bzw. Elemente, die ihr Verschwinden anzeigen, sind zahlreich. Sie erschütterten vor allen Dingen die damals als unzweifelhaft geltende päpstliche Autorität.<sup>13</sup>

Wir führen folgende charakteristische Punkte auf:

1) Avignon. Der zuvor mit geradezu weltumspannender Macht ausgestattete Papst wird fast zu einem einfachen Bischof des französischen Königshofes herabgestuft (Babylonische Gefangenschaft des Papsttums 1309–1377). Das Große Abendländische Schisma 1378–1417 führte zur kirchlichen Spaltung des Westens in zwei einander bekämpfende Lager. Die Re-

<sup>7</sup> *Yannaras*, a. a. O. (wie Anm. 4), 6–7; *Quirinus Breen*: The Terms ‚Loci Communes‘ and ‚Loci‘ in Melanchthon; in: *Church History* 16 (1947), 202.

<sup>8</sup> *Joseph Lortz*: *Geschichte der Kirche*, Münster 1941, 46.

<sup>9</sup> Die Lutheraner sehen den 31. Oktober 1517, den Reformationstag, als Beginn der Reformation an – den Tag, an dem Luther seine 95 Thesen an die Tür schlug.

<sup>10</sup> Siehe *Wilhelm Pauck*: The Nature of Protestantism; in: *Church History* 6:1 (1937), 3–23, besonders 4f. Vgl. *Gordon Leff*: The Fourteenth Century and the Decline of Scholasticism, in: *Past and Present* 9 (1956), 30–41.

<sup>11</sup> *Yannaras*, a. a. O. (wie Anm. 4), 156–157.

<sup>12</sup> Siehe *Scott Hendrix*: *Rerooting the Faith: The Reformation as Re-Christianization*; in: *Church History* 69 (2000), 558–577, besonders 561.

<sup>13</sup> *Nikos A. Matsoukas*: Der Protestantismus (*Ο Προτεσταντισμός Φιλοσοφική και Θεολογική Βιβλιοθήκη* 31, im Folgenden: *ΦΘΒ/PhthB*), Thessaloniki 1995, 25. Vgl. auch *Dimitrios I. Tselengidis*: Die Soteriologie Luthers. Ein Beitrag zum Studium der Theologie Luthers aus orthodoxer Sicht, *PhthB* 22 (*Η σωτηριολογία του Λουθήρου. Συμβολή στη μελέτη της Θεολογίας του Λουθήρου από όρθόδοξη άποψη* [ΦΘΒ 22], έκδ. Π. Πουρναρά), Thessaloniki 1995, 17f.

formkonzilien (Pisa 1409, Konstanz 1414–1418 und Basel 1431), die einen nationalen Charakter hatten und von einem unvollkommenen konziliaren Geist beseelt waren, zielten auf die Neugestaltung der Machtfaktoren ab.<sup>14</sup> Das Gesamtklima wurde durch das Wirken der Renaissancepäpste belastet, die sich wie italienische Feudalherren verhielten.<sup>15</sup>

Im Gegensatz zur Verhaftung an die Idee des mittelalterlichen Universalismus bedeutet das Auftreten der soeben genannten Entwicklungen den Ausdruck eines stetig wachsenden kirchlichen Nationalismus.<sup>16</sup>

2) Die nationalpolitische Zerstückelung Westeuropas durch den Aufstieg großer nationaler Königreiche bringt auch das Auftreten von Kirchen mit Nationalcharakter mit sich. Ein charakteristisches Beispiel hierfür ist die Tendenz zur Bildung starker lokaler Kirchenverwaltungen in Deutschland.<sup>17</sup>

3) Die Ablehnung des Westens gegenüber den Aufrufen der Päpste zum Krieg gegen die Feinde des Christentums (moslemische Araber und Osmanen). Diese Ablehnung wird stärker, als zwei Päpste für ökonomische Gegenleistungen Sultansbrüder als Geiseln an ihrem Hof aufnehmen. Der Fall Konstantinopels zeigt die Unfähigkeit des zerrissenen Europas, gemeinsame Ziele zu verfolgen.<sup>18</sup> Schon seit dem 14. Jahrhundert hatte die Tendenz zur Emanzipation der Staaten des Westens aus der Abhängigkeit vom Papst sich zu zeigen begonnen. Könige und Fürsten stimmten nicht mit der Lehre vom einen und einheitlichen Europa mit dem Papst als Oberhaupt überein.<sup>19</sup>

4) Die Abspaltung des häretischen Böhmen.<sup>20</sup> Die reformatorischen Bewegungen und Ideen des John Wyclif († 1374)<sup>21</sup> beeinflussten den Böh-

<sup>14</sup> Ebd.

<sup>15</sup> *Lortz*, Die Reformation in Deutschland (wie Anm. 3), 8.

<sup>16</sup> *Matsoukas*, Der Protestantismus (wie Anm. 13), 24–25. Das Nationalbewusstsein zeigt sich bei der Konfrontation Luthers mit Rom, in deren Verlauf seine Überstellung nach Rom nicht möglich war, weil Luther unter dem Schutz Kurfürst Friedrichs des Weisen stand. Siehe *McNally*, The Ninety-Five Theses (wie Anm. 4), 471.

<sup>17</sup> Ebd. Die starken lokalen Kirchenverwaltungen in Deutschland entstanden auch durch das Erstarren gewisser Herrscherhäuser, wie z. B. der Hohenzollern, denen Erzbischof Albrecht von Magdeburg und Mainz angehörte, oder der Herzöge Georg und Friedrich von Sachsen, die bei den Ereignissen nach der Veröffentlichung der 95 Thesen durch Luther Hauptrollen spielen sollten. Siehe *McNally*, The Ninety-Five Theses (wie Anm. 4), 447–448.

<sup>18</sup> *Matsoukas*, Der Protestantismus (wie Anm. 13), 8.

<sup>19</sup> Ebd., 26.

<sup>20</sup> *Lortz*, Die Reformation in Deutschland (wie Anm. 3), 8. Zur geistlichen Bewegung in Böhmen vgl. *Reginald Robert Betts*: The Influence of Realist Philosophy on Jan Hus and His Predecessors in Bohemia, *The Slavonic and East European Review* 29 (1951), 402–419.

<sup>21</sup> *Matsoukas*, Der Protestantismus (wie Anm. 13), 222 f.

men Jan Hus († 1415), der der Anführer der reformatorischen Bewegung Böhmens und Professor der Universität Prag war.

An der Universität Prag wurden schon seit dem 14. Jahrhundert reformatorische Bewegungen gepflegt und Kritik an der verweltlichten Kirche geübt, und zwar nicht nur von Laienpredigern (Johannes Milic, Matthias von Janov), sondern auch von Bischöfen, Priestern und Mönchsorden und mit der Unterstützung staatlicher Kräfte. Die Ansicht, die Reformation sei ein Auslöser für die Verweltlichung der Kirche im Westen gewesen, ist reichlich oberflächlich, weil die Reformatoren genau das entgegengesetzte Ziel hatten, nämlich die Verweltlichung der Kirche seitens der römischen Päpste durch die Rückkehr zum urchristlichen Leben abzuwenden.<sup>22</sup>

Zu erwähnen ist auch das Abendländische Schisma von 1378 bis 1417, in dessen Folge es zu einer zunehmenden territorialen Aufspaltung der abendländischen Gesellschaft kam. Diese hatte sogar das Aufkommen territorialer oder gar „nationaler“ kirchlicher Verwaltungseinheiten zur Folge.

Die heftige Kritik führte zu einer religiösen Verinnerlichung<sup>23</sup>, – was sicher mit den mystischen Theologen des Mittelalters zu tun hat, – aus der die „*Devotio moderna*“<sup>24</sup> und das Bemühen um eine *Freie Kirche*<sup>25</sup> (*Libertas Ecclesiae*<sup>26</sup>) hervorgegangen sind.

<sup>22</sup> Betts, The Influence (wie Anm. 20), 402.

<sup>23</sup> *Regnarus R. Post: The Modern Devotion*, Leiden 1968. *Georgette Épiney-Burgard: Gérard Grote (1340–1384) et le débuts de la Dévotion moderne*, Wiesbaden 1970. *Nikolaus Staubach: Pragmatische Schriftlichkeit im Bereich der Devotio moderna*, Berlin 1991, 418–461.

<sup>24</sup> *Devotio moderna*, Brüder und Schwestern vom gemeinsamen Leben: Reformbewegung (1375–1550), die mit Geert Groote in Deventer beginnt und ihre Wurzeln in der religiösen Frauenbewegung hat, in Frauengemeinschaften seit dem 11. Jahrhundert, die vom Geist der Rückkehr zur apostolischen und urchristlichen Tradition nach den Regeln der Einfachheit, des sozialen Dienstes, vor allem aber der missionarischen Aktivität in den unteren Volksschichten geleitet waren. Die *Devotio moderna* förderte die Vervielfältigung von Büchern und die Schaffung von Bibliotheken, die Verbreitung des christlichen Erbes (Kirchenväter, monastische Literatur), die Entwicklung der Volks- und Nationalsprachen, der Literatur (Übersetzung von Heiligenleben und liturgischen Büchern), trieb das Aufleben von Bibelkreisen, die Reform der Mönchsorden und des christlichen Erziehungssystems voran. Sie beschäftigte sich intensiv mit der Jugendpflege und übte Kritik an der Kirche, die sie der Verweltlichung und der Gleichgültigkeit anklagte. In späteren Jahren bildeten viele Gedanken und Prinzipien dieser Bewegung, die in verschiedenen Orden überlebt hatte, eine Grundlage für die Bildung der evangelisch-lutherischen Gemeinschaften. Vgl. *Bernard Cottret: Histoire de la réforme protestante*. Luther, Calvin, Wesley XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle, Perrin 2001, 36 f.

<sup>25</sup> Theologische Realenzyklopädie, Band 6, 754–70.

<sup>26</sup> Der Begriff wird von *Gerd Tellenbach* verwendet und bezeichnet die geistlichen Ziele der Gregorianischen Reform (begonnen von Papst Gregor VII. im 11. Jahrhundert als Reform des Mönchtums und fortgeführt bis zum Anfang des 12. Jahrhunderts) und ist allge-

Jan Hus<sup>27</sup> wurde 1415 von der römisch-katholischen Kirche verurteilt und nach einem Beschluss des Konzils von Konstanz auf dem Scheiterhaufen verbrannt.<sup>28</sup>

Vereint mit den südböhmischen Waldensern<sup>29</sup> gelangten seine Anhänger, die Hussiten, zur Reformation und 1419, nachdem sie sich von der römisch-katholischen Kirche getrennt hatten, zum Aufstand gegen die Kirche und den Kaiser<sup>30</sup>.

mein der Unterwerfung und Unterdrückung der Kirche entgegengesetzt, in erster Linie bezeichnet er die Befreiung der Papstkirche von denjenigen Laien, die die Unterordnung der Kirche verlangten. *Gerd Tellenbach: Libertas. Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreites*, Stuttgart <sup>2</sup>1996, 25–34.

<sup>27</sup> Jan Hus wurde 1370 im südböhmischen Husinec geboren. Er stand an der Spitze der böhmischen Reformbewegung. Obwohl seine Anhänger unbarmherzig verfolgt und viele von ihnen getötet wurden, gelang es ihnen, einen organisierten Kern zu bilden, der den Charakter einer verfolgten Kirche besaß. Ihre Gläubigen wurden Utraquisten genannt, weil sie bei der Eucharistie an Brot und Wein kommunizierten (utraque = beides), im Gegensatz zu den römischen Katholiken, die nur am Brot kommunizierten. Durch diese Gottesdienstform wurde nicht nur eine neue theologische Betrachtungsweise des Sakramentes der heiligen Eucharistie vorgetragen, sondern es kam auch zu einem direkten Angriff auf die hierokratische Macht der offiziellen römisch-katholischen Kirche. Bemerkenswert ist auf jeden Fall, dass viele Hussiten sich später dem Luthertum, einige auch der orthodoxen Kirche anschlossen. Viele heutige orthodoxe Tschechen sind aus Hussiten hervorgegangen. Ein gemeinsames Grundelement von Jan Hus, John Wyclif und Luther ist die einzigartige Autorität der Heiligen Schrift. Vgl. *Tim Chodan: The Use and Abuse of Jan Hus as an Historical Figure in Czech Culture or Cooking Your Own Goose: Three Czech Recipes*. Department of History and Classics, Edmonton, Alberta 1999, 29 f.

<sup>28</sup> *Christopher Robert Cheney: The Punishment of Felonous Clerks*; in: *The English Historical Review* 51 (1936), 215–236, und *Louise R. Loomis: Nationality at the Council of Constance: An Anglo-French Dispute*; in: *The American Historical Review* 44 (1939), 508–527. Es wird sogar angenommen, das Konstanzer Konzil sei für das Leben der Kirche ein Konzil der Erneuerung gewesen. Vgl. *McNally, The Ninety-Five Theses* (wie Anm. 4), 441.

<sup>29</sup> Die Waldenser sind die älteste abgespaltene Gemeinschaft der Westkirche mit evangelischem Charakter, die trotz aller Verfolgungen, die bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts anhielten, bis heute überlebt hat. Das Vierte Laterankonzil verurteilte sie 1215 als Häretiker. Die Waldenser vermischten sich mit anderen häretischen und reformatorischen Bewegungen wie den Katharern, den Arnoldisten und den Hussiten und schlossen sich nach inneren Unstimmigkeiten schließlich dem Protestantismus an (1532). Vgl. *Jarold Knox Zeman: Restitution and Dissent in the Late Medieval Renewal Movements: the Waldensians, the Hussites and the Bohemian Brethren*; in: *Journal of the American Academy of Religion* 44 (1976), 7–27. Ihre Theologie verwirft die Sakramente unwürdiger Kleriker, betrachtet die Gnade des Priestertums nicht als lebenslang, akzeptiert selbstverständlich kein Fegefeuer, keine Totengottesdienste und keine Ablässe. Sie bezweifeln die Zentralgewalt der Kirchenverfassung. Vgl. *Matsoukas, Der Protestantismus* (wie Anm. 13), 22.

<sup>30</sup> *Heward Kaminsky: Chiliasm and the Hussite Revolution*; in: *Church History* 26 (1957), 43–71.

Das Ergebnis war die Stärkung der politischen Kräfte (unter Ausschluss des Klerus von der Einmischung in die politischen Abläufe) und die Verpflichtung zur gleichrangigen Koexistenz der beiden Kirchen (Katholiken und Utraquisten<sup>31</sup>) mit je eigenen Vertretern in der Regierung und mit gleichrangigen Kirchenräten.<sup>32</sup>

Nach neuerlichen Auseinandersetzungen wurde schließlich 1485 im Kuttenberger Religionsfrieden die Gleichheit der beiden Glaubensrichtungen bestätigt.<sup>33</sup>

Zur internen Schwächung der Kirche trug vor allen Dingen der Nominalismus des Franziskanertheologen Wilhelm von Ockham (1290–1349)<sup>34</sup> bei, der mit seiner *Via moderna*<sup>35</sup> die theologische Methode des Scholastikers Thomas von Aquin († 1274) und seiner *Via antiqua*<sup>36</sup> verwarf. Den inneren Zusammenhang der Natur mit Gott (natürlicher Gottesbeweis), den Thomas von Aquin überall in der Schöpfung erblickte und den er unter Bezugnahme auf das Prinzip der *analogia entis* zu beweisen versuchte, hat Ockham verworfen.<sup>37</sup> Die Bedeutung der Lehre Ockhams<sup>38</sup> für die Entwicklung der Reformation ist enorm.<sup>39</sup>

<sup>31</sup> *David V. Zdeněk*: Utraquists, Lutherans, and the Bohemian Confession of 1575; in: *Church History* 68 (1999), 294–336. *Frederick G. Heymann*: John Rokycana: Church Reformer between Hus and Luther; in: *Church History* 28 (1959), 240–280.

<sup>32</sup> *Winfried Eberhard*: Der Weg zur Koexistenz. Kaiser Sigmund und das Ende der hussitischen Revolution; in: *Bohemia* 33 (1992), 1–43.

<sup>33</sup> *Egon Boshof*: Böhmen und das Reich im Früh- und Hochmittelalter; in: *Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte* 50 (1998), 1–40.

<sup>34</sup> Siehe die ausgezeichnete Dissertation von *Sharon Kaye*: William of Ockham's theory of conscience, University of Toronto, Toronto 1997, besonders 6–33. *Gustav Bergmann*: Some Remarks on the Ontology of Ockham; in: *The Philosophical Review* 63 (1954), 560–571. *Charles Zuckerman*: The Relationship of Theories of Universals to Theories of Church Government in the Middle Ages: A Critique of Previous Views; in: *Journal of the History of Ideas* 36 (1975), 579–594. Vgl. auch *Lodi Nauta*: William of Ockham and Lorenzo Valla: False Friends. Semantics and Ontological Reduction; in: *Renaissance Quarterly* 56 (2003), 613–651.

<sup>35</sup> *Heiko A. Oberman*: Luther and the Via Moderna: The Philosophical Backdrop of the Reformation Breakthrough; in: *Journal of Ecclesiastical History* 54 (2003), 641–670, und *ders.*: Via Antiqua and Via Moderna: Late Medieval Prolegomena to Early Reformation Thought; in: *Journal of the History of Ideas* 48 (1987), 23–40.

<sup>36</sup> Die *Via moderna* wurde vom Konzil von Trient (1545–1563) verurteilt. Vgl. *Marcia L. Colish*: St. Thomas Aquinas in Historical Perspective: The Modern Period; in: *Church History* 44 (1975), 444. *L. F. Bungener*: History of the Council of Trent, New York 1855, 21 f.

<sup>37</sup> *Heiko A. Oberman*: Some Notes on the Theology of Nominalism: With Attention to Its Relation to the Renaissance; in: *The Harvard Theological Review* 53 (1960), 47–76. Vgl. auch *Nauta*, William of Ockham and Lorenzo Valla (wie Anm. 34), 613–651.

<sup>38</sup> Die Ansichten Ockhams werden in seinen Hauptwerken „Quaestiones et decisiones“ und „Centiloquium“ dargelegt.

<sup>39</sup> *August Franzen*: Kleine Kirchengeschichte, Freiburg/Basel/Wien, 2000, 243–49. Vgl. auch *George H. Tavard*: Holy Church or Holy Writ: A Dilemma of the Fourteenth Cen-

Nun wollen wir uns auch dem gesellschaftlichen Wandel der Epoche zuwenden.

Im 16. Jahrhundert wird die Gesellschaft zugleich offener und vielstimmiger. Das ist dem Auftreten neuer geschichtlicher Faktoren zu verdanken, die den Status der römisch-katholischen Kirche und ihre Beziehung zu den Gesellschaften des Westens umkehrten.<sup>40</sup>

Unter anderen Bedingungen wäre Luther mit seiner Konfrontation und Infragestellung nicht nur der politischen Macht der Kirche, wie sie von dem feudalen Geist der päpstlichen Kurie verstanden wurde, zur Buße gezwungen und in ein Kloster oder ins Gefängnis gesperrt worden. Doch hatte sich die Position der römisch-katholischen Kirche in der Welt auf Grund der oben erwähnten Faktoren grundlegend geändert. Und ihre weiter fortschreitende sichtbare Entmachtung vollzog sich unter dem Einfluss folgender Faktoren:

- a) Der Gebrauch des Schwarzpulvers bei Kriegszügen hatte unmittelbare Folgen für die Organisation der Feudalstaaten. Die Bedeutung der Burgen sank, weil sie den neuen Waffen nicht standhielten. Die persönliche Sicherheit der Fürsten garantierten Söldner („Soldaten“). Infolgedessen wurde der Reichtum unter die Massen verteilt, und daraus resultiert der Beginn des späteren ökonomischen Wandels und der gesellschaftlichen Umschichtungen.
- b) Das Auftreten von Epidemien, besonders der Pest, führte zu einer weitgehenden moralischen Erschütterung, denn die Menschen wurden sich der grundlegenden Gleichheit von Armen und Reichen, Gerechten und Sündern bewusst, was latente religiöse Zweifel sichtbar werden ließ.<sup>41</sup>
- c) Eine Folge der Massenproduktion von gedruckten Büchern war die starke Verbreitung von Gedanken und die Ausweitung der Kommunikation.<sup>42</sup> Um 1500 waren neun Millionen Bücher in Umlauf ge-

tury; in: Church History 23 (1954), 195–206. *David C. Steinmetz*: The Catholic Luther. A Critical Reappraisal; in: Theology Today 61 (2004), 187–188.

<sup>40</sup> Siehe *Voisé/Labadie*, The Renaissance (wie Anm. 6), 41–43.

<sup>41</sup> *Carter Lindberg*: The European Reformations, Oxford 2003, 25 f.

<sup>42</sup> *Lyndsay Bennion*: The functional print within the print market of the late fifteenth and early sixteenth century in Northern Europe and Italy. A Thesis, Graduate College of Bowling Green State University 2006. Die Publikation von Büchern, insbesondere lutherischen, verzeichnete nach dem Wormser Reichstag eine Verzehnfachung, während aus Frankreich der Antrag an den Kaiser gestellt wird, die „teuflische Kunst des Druckens“ ganz und gar zu verbieten, offensichtlich damit die Ansichten der Reformatoren keine Verbreitung finden sollten. Siehe *Alpheus Hyatt Mayor*: Renaissance Pamphleteers Savonarola and Luther; in: Metropolitan Museum of Art Bulletin, New Series, 6 (1947), 66–72, besonders 70 f. Vgl. *Louise W. Holborn*: Printing and the Growth of a Protestant

setzt worden.<sup>43</sup> Infolge dessen wuchs das Interesse der einfachen Menschen an Bildung und die traditionellen Überzeugungen wurden in Frage gestellt, da die Kirche aufhörte, der einzige Träger von Bildung und Literatur zu sein,<sup>44</sup> eine Betrachtungsweise, die in den weiteren Grenzen der Renaissance angelegt war.

- d) Der Fall Konstantinopels führte viele griechische Intellektuelle in den Westen, die dank ihrer Kenntnis der klassischen Überlieferung und ihrer Handschriften den Westen wieder mit den Quellen seines Denkens verbanden und die genuine geistliche Bewegung verstärkten.<sup>45</sup> Im selben Zusammenhang muss auch die Entfaltung der europäischen Universitäten erwähnt werden, die Gründung neuer Universitäten und die Revision der Studiengänge, in vielen Fällen ohne die Erlaubnis der römisch-katholischen Kirche.<sup>46</sup>
- e) Auf politischer Ebene misslang eine gemeinsame Initiative der Christen des Westens trotz der Versuche Kaiser Karls V. (1519–1558),<sup>47</sup> der das Heilige Römische Reich nicht nur durch Suleiman den Prächtigen (1520–1566),<sup>48</sup> sondern auch durch die innere Spaltung bedroht sah. Denn das Reich war nicht mehr römisch, d. h. römisch-katholisch. Luther hatte im östlichen Reichsteil und in der deutschen Provinz<sup>49</sup> ein ernst zu nehmendes Schisma verursacht.

Movement in Germany from 1517 to 1524; in: Church History 11 (1942), 123–137, und *Elizabeth L. Eisenstein*: The advent of printing and the problem of the Renaissance; in: Past and Present 45 (1969), 19–89.

<sup>43</sup> Siehe *Edith Simon*: Great Ages of Man: The Reformation: A History of the World's Cultures, New York 1966, 13.

<sup>44</sup> *Diarmaid MacCulloch*: The Reformation: A History, New York 2003, 68. Vgl. auch *Henry J. Cohn*: The Early Renaissance Court in Heidelberg; in: European History Quarterly 1 (1971), 295–322.

<sup>45</sup> Siehe die ausgezeichnete Studie von *Kenneth Meyer Setton*: The Byzantine Background to the Italian Renaissance; in: Proceedings of the American Philosophical Society 100 (1956), 1–76. Ferner *Nancy Bisaha*: Creating East and West: Renaissance Humanists and the Ottoman Turks, Philadelphia, Pennsylvania 2006, 94 f. Vgl. ferner *James Hankins*: Renaissance Crusaders: Humanist Crusade Literature in the Age of Mehmed II; in: Dumbarton Oaks Papers, Bd. 49, Symposium on Byzantium and the Italians, 13<sup>th</sup>–15<sup>th</sup> Centuries (1995), 111–207.

<sup>46</sup> *Daniel M. Gross*: Melancthon's rhetoric and the practical origins of Reformation human science; in: History of the Human Sciences 13 (2000), 7f. *Marthellen R. Van Scoyoc*: Origin and Development of the University; in: Peabody Journal of Education 39 (1962), 322–333.

<sup>47</sup> *William S. Maltby*: The Reign of Charles V, (European History Perspective), New York 2004, 43.

<sup>48</sup> *Constantinos A. Patrides*: "The Bloody and Cruell Turke": The Background of a Renaissance Commonplace; in: Studies in the Renaissance 10 (1963), 126–135.

<sup>49</sup> *Maltby*, The Reign of Charles V (wie Anm. 47), 48 f.

Außerdem muss betont werden, dass mit der Reformation gesellschaftliche Gruppen auftauchten, die sich im Umfeld des strengen Feudalsystems gebildet hatten, von den aufständischen Bauern bis zu den untersten *Magistratus*<sup>50</sup>, während die Reformation mit ihrer Betonung des Studiums der Heiligen Schrift zur Stärkung der Bildung beitrug, was wiederum neue Kräfte in den städtischen Zentren entstehen ließ.

Karl V. ging schließlich als derjenige Kaiser in die Geschichte ein, der die Reformation legalisierte.<sup>51</sup> Er ist der Kaiser, der Luther auf den Reichstag zu Worms 1521 einlud, wobei er ihm freies Geleit zusicherte, nachdem er die Reformation anfangs für einen Streit unter Mönchen gehalten hatte. Zur selben Zeit tat er Luther in die Reichsacht,<sup>52</sup> während es ihm nicht gelang, den Bauernkrieg gegen den Adel (1524–1526)<sup>53</sup> und den *Schmalkaldischen Bund*, der danach strebte, in Deutschland die Macht des Heiligen Römischen Reiches zu beenden,<sup>54</sup> erfolgreich niederzuwerfen.

Nach langem Schwanken seiner Beziehungen mit den Lutheranern und nachdem er die Streitmacht des Schmalkaldischen Bundes besiegt hatte, erließ Kaiser Karl V. am 15. Mai 1548<sup>55</sup> auf dem *Reichstag von*

<sup>50</sup> *Oliver K. Olson*: *Theology of Revolution: Magdeburg, 1550–1551*; in: *Sixteenth Century Journal* 3 (1972), 56–79. Vgl. auch *Cynthia Grant Shoemaker*: *Luther and the Justifiability of Resistance to Legitimate Authority*; in: *Journal of the History of Ideas* 40 (1979), 3–20.

<sup>51</sup> *James D. Tracy*: *Emperor Charles V, Impresario of War: Campaign Strategy, International Finance, and Domestic Politics*, Cambridge University Press 2002, 59, 123 f, 237 und 315.

<sup>52</sup> Siehe *Bernhard Schimmelpennig*: *Könige und Fürsten, Kaiser und Papst nach dem Wormser Konkordat*; in: *Enzyklopädie Deutscher Geschichte* 37, München 1996.

<sup>53</sup> Dieser Aufstand war vieldeutig, und es existieren verschiedene Deutungen, darunter marxistische. Vgl. *Gerhard Benecke/Bob Scribner* (eds.): *The German Peasant War of 1525: New Viewpoints*, Boston 1979, 13. Die Stellung Luthers und Melanchthons zu allen diesen kriegerischen Bewegungen ist nicht unabhängig von ihren politischen Vorstellungen, insbesondere denen des Letzteren, von den „zwei Reichen“. Über die äußerst scharfe Kritik Luthers an den Gewalttaten der Bauern siehe *James M. Estes*: *The Role of Godly Magistrates in the Church: Melanchthon as Luther's Interpreter and Collaborator*; in: *Church History* 67 (1998), 466, und *Konstantis Delikonstantis*: *Doppelmoral? Die Dialektik der Freiheit beim Menschen (Διπλή ήθική; Ἡ διαλεκτική τῆς ἐλευθερίας στὸν ἄνθρωπον)*; in: *Σύναξη* 51 (1994), 41–57. Das bedeutet nicht, dass aus dieser Sozialrevolution keine revolutionäre Bewegung gegen die Kirche im Allgemeinen hervorgegangen wäre. Siehe *Henry J. Cohn*: *Anticlericalism in the German peasant's war 1525*; in: *Past and Present* 83 (1979), 3–31.

<sup>54</sup> Zu den gesellschaftlichen Voraussetzungen Luthers siehe die ausgezeichnete Studie von *F. Edward Cranz*: *An Essay on the Development of Luther's Thought on Justice, Law, and Society*, Cambridge 1959.

<sup>55</sup> *C. Scott Dixon*: *The Emperor and His Reign. Charles V and the Historians: Some Recent German Works on the Emperor and His Reign*; in: *German History* 21 (2003), 104–124, besonders 118. Vgl. *Nathan Baruch Rein*: *Faith and Empire: Conflicting Visions of Reli-*

Augsburg das *Augsburger Interim*, einen vorläufigen Text, der zwischen römischen Katholiken und Protestanten vermitteln sollte, jedoch ohne Unterstützung der Letzteren, und der den Vorläufer der endgültigen *Confessio Augustana*<sup>56</sup> oder *Formula Concordiæ*<sup>57</sup> darstellte, nach welcher das Prinzip *cuius regio*<sup>58</sup>, *eius religio*<sup>59</sup> sich durchsetzte, freilich ohne dass die Spaltungen und Meinungsverschiedenheiten im Raume des Protestantismus endeten.

Die reformatorische Bewegung und den Schmalkadischen Bund als ihre politisch-militärische Vereinigung konnte er aber nicht dauerhaft bezwingen. Dies beweist auch das Scheitern des Augsburger Interims und die letztendliche Vereinbarung des Augsburger Religionsfriedens von 1555 mit seinem *ius reformandi*.

Ein großes Kapitel ist die Beziehung Luthers zum Humanismus und zur Renaissance, über das ich aus Zeitmangel hier nicht sprechen will. Es ist kein Zufall, dass Luther glaubte, die Renaissance spiele die Rolle Johannes des Täufers und gehe der neuen Erscheinung des Evangeliums voraus.<sup>60</sup>

gion in a Late Reformation Controversy – The Augsburg Interim and Its Opponents, 1548–1550; in: *Journal of the American Academy of Religion* 71 (2003), 45–74.

<sup>56</sup> Vgl. *Robert C. Schultz*: An Analysis of the Augsburg Article VII, 2 in Its Historical Context, May and June, 1530; in: *Sixteenth Century Journal* 11, 450<sup>th</sup> Anniversary Augsburg Confession (25.06.1980), 24–35.

<sup>57</sup> Der Name wurde aufgrund älterer Formulierungen gewählt, wie der *Formula Concordiae Wittenbergensis* von 1536 und der *Formula Concordiae inter Suevicas et Saxonicas ecclesias* von 1576. In der ersten Auflage trägt sie den Titel *Das Buch der Concordien*. Siehe *Philip Schaff* (ed.): *The creeds of Christendom: with a history and critical notes*, Volume I. *The History of Creeds*, New York 1919, 253, Anm. 487. Vgl. *George W. Forell*: *The Formula of Concord and the Teaching Ministry*; in: *Sixteenth Century Journal* 8 (1977), *The Formula of Concord: Quadricentennial Essays*, 39–47. *Robert Kolb*: *Augsburg 1530: German Lutheran Interpretations of the Diet of Augsburg to 1577*; in: *Sixteenth Century Journal* 11, 450<sup>th</sup> Anniversary Augsburg Confession (June 25, 1980), 47–61. *Gerhard Muller/Herbert J. A. Bouman*: *Alliance and Confession: The Theological-Historical Development and Ecclesiastical-Political Significance of Reformation Confessions*; in: *Sixteenth Century Journal* 8 (1977), *The Formula of Concord: Quadricentennial Essays*, 123–140. Vgl. auch *William R. Russel*: *The Theological 'Magna Charta' of Confessional Lutheranism*; in: *Church History* 64 (1995), 389–398.

<sup>58</sup> *John Horsch*: *Martin Luther's Attitude toward the Principle of Liberty of Conscience*; in: *The American Journal of Theology* 11 (1907), 307–315, besonders 315.

<sup>59</sup> *Christopher Ocker*: *Church Robbers and Reformers in Germany, 1525–1547: Confiscation and Religious Purpose in the Holy Roman Empire*, Leiden 2006, 55–340.

<sup>60</sup> *Lewis W. Spitz*: *The course of German Humanism*; in: *Luther and German Humanism*, Aldershot 1996, 20. Vgl. *Charles Gimblett*: *Syllabus for Christian Humanists*; in: *The Expository Times* 63 (1952), 285–287. *Denys Hay*: *Terminology and Historical Semantics 'Europe' and 'Christendom' a Problem in Renaissance*; in: *Diogenes* 5 (1957), 45–55.

Diese Position wird noch verstärkt durch die Meinung Luthers, nach welcher Gesellschaft<sup>61</sup> und Kultur das Feld seien, auf dem der Mensch die Werke des Glaubens<sup>62</sup> wirke, während die meisten Reformatoren die humanistische Bildung an den Universitäten und die enzyklopädische Bildung an den Schulen, die sie auf jede Weise unterstützten, als solche verteidigten<sup>63</sup>.

Die Voraussetzungen der Reformation waren demzufolge die Bewegungen des Renaissancehumanismus und des Biblizismus. Der Biblizismus befasst sich mit dem Studium der Heiligen Schrift losgelöst von der Autorität der Kirche.<sup>64</sup> Bereits vor der Reformation finden sich biblizistische Tendenzen in der *Devotio Moderna*, dem Ockhamismus und dem christlichen Humanismus.

Der Humanismus veränderte die Grundlagen der mittelalterlichen Bildung ganz und gar, insbesondere durch die Übersetzung der Heiligen Schrift in verschiedene Sprachen, durch den Druck einer großen Fülle von im Westen bisher unbekanntem Quellen und auch durch ein fortwährend positiv entwickeltes System philologischer Methoden. Das Schwelgen in den Werken der Alten<sup>65</sup> zeigt die freie<sup>66</sup> Suche nach ethischen und ästhetischen Werten außer den christlichen.<sup>67</sup>

<sup>61</sup> Siehe *Piotr Sztompka*: The Renaissance of Historical Orientation in Sociology; in: *International Sociology* 1 (1986), 321–337.

<sup>62</sup> In diesem Punkt unterscheidet sich Luther von den christlichen Humanisten. Siehe *Werner Schwarz*: Studies in Luther's attitude towards Humanism; in: *Journal of Theological Studies* 6 (1955), 66–76, besonders 76, und *Karl Kupisch*: The Luther Renaissance; in: *Journal of Contemporary History* 2 (1967), 39–49. Vgl. *John Bossy*: Holiness and Society; in: *Past and Present* 174 (2002), 119–137, besonders 130 f. Vgl. *W. D. J. Cargill Thompson*: The 'Two Kingdoms' and the 'Two Regiments': Some Problems of Luther's Zwei-Reiche-Lehre; in: *Journal of Theological Studies, N.S.*, 20 (1969), 164–185.

<sup>63</sup> Die Reformatoren in Deutschland trugen zur Verbreitung der Bildung in den breiteren Volksschichten bei, indem sie eine verpflichtende Elementarbildung vorschlugen, wobei sie das humanistische Vorbild des Studiums der lateinischen, griechischen und hebräischen Sprache bejahten und Betonung auf den Unterricht legten, weil sie ihn als eine heilige Sendung betrachteten, deren Wert gleich nach dem der Predigt kam. *Spitz*, German Humanism; in: *Luther and German Humanism* (wie Anm. 60), 217.

<sup>64</sup> Charakteristisch dafür ist das Beispiel des Lefèvre d'Étaples und seines Kreises in Frankreich sowohl mit den wiederholten Ausgaben der Heiligen Schrift, die sie unter Anleitung der Kirchenväter studierten, als auch mit der Herausgabe von Texten der Kirchenväter und von Mystikern des Mittelalters. Siehe *Eugene F. Rice*: The Humanist Idea of Christian Antiquity: Lefèvre d'Étaples and his Circle; in: *Studies in the Renaissance* 9 (1962), 126–160. Zu vergleichen ist die parallele geistliche Bewegung in England: *William P. Haugaard*: Renaissance Patristic Scholarship and Theology in Sixteenth-Century England; in: *Sixteenth Century Journal, Renaissance Studies* 10 (1979), 37–60.

<sup>65</sup> Siehe *Marjorie O'Rourke Boyle*: Pure of Heart: From Ancient Rites to Renaissance Plato; in: *Journal of the History of Ideas* 63 (2002), 41–62.

<sup>66</sup> Siehe *Michel Jeanneret*: Portrait of the Humanist as Proteus; in: *Diogenes* 44 (1996), 129–154.

Mit dem Humanismus hören Wissenschaft und Bildung auf, ein Privileg der Kirche und ihres Klerus zu sein.

Alle Studien über den christlichen Humanismus beweisen, dass die zentrale theologische Achse der *95 Thesen* Luthers nichts mit dem Verkauf von Ablassbescheinigungen durch Johann Tetzel zu tun hat. Der Verkauf von Ablässen war eher der Anlass zur Vervollständigung einer theologischen Idee Luthers, die schon 1515 mit der Auslegung des Römerbriefes,<sup>68</sup> in deren Mittelpunkt die Sünde und die Rechtfertigung standen, aufgekommen war. In dieser Auslegung wollte Luther zeigen, dass alle Menschen Sünder sind, sogar die Heiligen, und dass die Sünde nicht getilgt werden könne.<sup>69</sup>

Die Ursprungsthese Luthers war, dass die sündigen Menschen nicht gerecht werden können, eine These, die in der Folge noch einige Wandlungen erfuhr.<sup>70</sup> Darüber hinaus hängt das Thema des freien oder unfreien Willens unmittelbar mit dem größeren Komplex von Sünde und Rechtferti-

<sup>67</sup> Siehe *John T. McNeill*: Natural Law in the Teaching of the Reformers; in: 26 (1946), 168–182.

<sup>68</sup> Der Text, den Luther anfänglich benutzte, war der *Biblia Latina* in der Ausgabe des Johannes Froben (Basel 1509) entnommen. Es steht fest, dass Luther mit philologischer Sorgfalt arbeitete, denn er nahm Korrekturen am Text vor, den er mit jenem der Ausgabe des französischen Humanisten Faber Stapulensis (Jacques Lefèvre d'Étaples) verglich. Als Luther in der Mitte seiner Auslegung des Römerbriefes (Kapitel 9) angelangt war, war er jedoch bereits im Stande, den griechischen Originaltext in der Ausgabe des Erasmus (*Novum Instrumentum omne*, Basel 1516) zu benutzen, den er denn auch für die zweite Hälfte des Briefes verwendete, sowie auch bei der Abfassung seiner Thesen im nächsten Jahr, wie er selbst in den *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute* von 1518 angibt (WA 1, 525). Siehe *Lowell C. Green*: The Influence of Erasmus upon Melancthon, Luther and the Formula of Concord in the Doctrine of Justification; in: Church History 43 (1974), 184 und 194.

<sup>69</sup> Beim Thema Rechtfertigung versuchte Luther, die Elemente zu unterscheiden, die aus der griechischen bzw. jüdischen Welt kamen, um das beizubehalten, was seiner Auffassung nach die ursprüngliche Botschaft Christi war – das, was die neue Welt charakterisierte, indem er den Weg des Apostels Paulus erforschte. Nachdem *Maurice Goguel* in seinem Artikel *Κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν τῷ νόμῳ γινόμενος ἄμεπτος* (Phil 3, 6), *Remarques sur un aspect de la conversion de Paul*; in: *Journal of Biblical Literature* 53 (1934), 267, zunächst die charakteristischen Bestandteile der Gerechtigkeit nach den Juden und Griechen bestimmt hat, spricht er in geglätteter Weise von der dramatischen Umwandlung des Apostels Paulus in Christus.

<sup>70</sup> Allerdings gehen die Ansichten der Forscher darüber auseinander, ob der evangelische Glaube (*credulitas*), wie Luther ihn versteht, mit seiner Lehre von der Rechtfertigung als Zentrum, die Auseinandersetzung über den Verkauf der Ablassbriefe hervorgebracht hat, oder ob die Ereignisse im Zusammenhang mit dem Verkauf die Entstehungsursache der Lehre von der Rechtfertigung waren, wie *Tsengelidis* in seinem Werk „Die Soteriologie Luthers“, a. a. O., 15 (wie Anm. 13) mit großer Akribie den Begriff *justificatio* klärt. Vgl. auch *Lowell C. Green*: Faith, Righteousness, and Justification: New Light on

gung zusammen, da es hierbei um die Rolle der Gnade Gottes und die des freien bzw. unfreien Willens des Menschen geht.

Lowell C. Green<sup>71</sup> ist der Auffassung, dass der Glaube Luthers bis 1518 mit der Lehre der römisch-katholischen Kirche übereingestimmt habe und als vorreformatorisch bezeichnet werden könne, auf der Grundlage der drei theologischen Tugenden *Glaube, Liebe und Hoffnung (fides, caritas, spes)*. Erst danach erscheine der Glaube (*fiducia*) als ein Verhältnis zu Gott. Green bezieht sich dabei auf Luthers Auslegung von Römer 1,17: „Denn im Evangelium wird die Gerechtigkeit Gottes offenbart aus Glauben zum Glauben, wie es in der Schrift heißt: Der aus Glauben Gerechte wird leben.“ Vor 1518 ist die Auslegung dieses Verses im nachreformatorischen Sinne nicht nachweisbar.<sup>72</sup>

Es ist ziemlich sicher, dass *der Luther der Thesen* dem Prolog seines Römerbriefkommentars am nächsten steht, wo er unter dem Einfluss Melanchthons<sup>73</sup> die Gnade als Gnade von der Gabe der Gnade unterscheidet<sup>74</sup>. Jedoch wird in der revidierten Fassung des Galaterkommentars von 1531 und danach Gnade als Verzeihung und Nachlass der Sünden (*gratia Dei, id est remissio peccatorum*<sup>75</sup>) definiert. Es ist klar, dass *der Luther der Thesen*, dessen Ziel es war, die Übertreibungen und die ökonomische Ausbeutung des Glaubens zu beseitigen, schrittweise zu einer vervollständigten Deutung der Sünde, der Gnade und der Rechtfertigung gelangt, fernab von Ablassbriefen, Fegefeuer und jeder Art von Vermittlung. D. h. Luther entfaltet eine Theologie, die den Menschen selbst in den Mittelpunkt stellt.<sup>76</sup>

Their Development Under Luther and Melanchthon, *The Sixteenth Century Journal* 4 (1973), 67. Vgl. *Preserved Smith: Luther's Development of the Doctrine of Justification by Faith Only*; in: *The Harvard Theological Review* 6 (1913), 407–425, besonders 410 f.

<sup>71</sup> Green, Faith, Righteousness, and Justification (wie Anm. 70), 66.

<sup>72</sup> Vgl. auch *Reinhard Schwarz: Fides, spes und caritas beim jungen Luther unter besonderer Berücksichtigung der mittelalterlichen Tradition*, Berlin 1962, 351 f. Ferner *Stephen Strehle: Fides aut Foedus: Wittenberg and Zurich in Conflict over the Gospel*; in: *Sixteenth Century Journal* 23 (1992), 3–20.

<sup>73</sup> WA Bibel 7, 8, „Gottis hulde odder gunst“.

<sup>74</sup> Wie *Brian A. Gerrish: Sovereign Grace. Is Reformed Theology Obsolete?*; in: *Interpretation* 57 (2003), 54, bemerkt: „Grace is the favor or good will of God that accepts the sinner; the gift is the healing that comes from faith.“

<sup>75</sup> WA 40, 1, 75.

<sup>76</sup> In der Epitome der Formula Concordiae begegnet die endgültige Formulierung des Protestantismus unter dem deutlich sichtbaren Einfluss Melanchthons, Artikel II: „Credimus igitur, docemus et confitemur, hoc ipsum nostram esse coram Deo justitiam, quod Dominus nobis peccata remittit, ex mera gratia, absque ullo respectu praecedentium, praesentium, aut consequentium nostrorum operum, dignitatis aut meriti. Ille enim donat atque imputat nobis justitiam obedientiae Christi, propter eam justitiam a Deo in gra-

Das Jahr 1521 ist sowohl für Melanchthon sehr bedeutsam, der die berühmten *Loci communes rerum theologicarum, seu Hypotyposes theologicae*<sup>77</sup> schreibt, als auch für Luther, der vom Papst exkommuniziert wird, während er nach dem Reichstag zu Worms<sup>78</sup> am 25. Mai 1521 von Kaiser Karl V. mit der Reichsacht belegt und somit vogelfrei wird. Von da an ging Luther seinen Weg außerhalb der katholischen Kirche, aber innerhalb der deutschen Nation.

Eine beherrschende Stellung in der Theologie Luthers, insbesondere in den *95 Thesen*, nehmen die sogenannten Ablassbriefe ein.

Die Bulle des Papstes Clemens VI. *Unigenitus Dei Filius* vom Jahre 1343, die Petrus und die Päpste als seine Nachfolger als Hüter der Schlüssel des Paradieses und damit als Ablassverwalter vorstellt, stand im Zentrum der Diskussionen zwischen Kardinal Cajetan und Luther vom 12. bis zum 14. Oktober 1518 in Augsburg. Luther stellte die Heilige Schrift der päpstlichen Autorität als höchste, unbestreitbare Autorität entgegen.<sup>79</sup>

Dagegen muss festgehalten werden, dass jeglicher Versuch, die Lehre von den Ablassbriefen in der Heiligen Schrift zu begründen, unhaltbar ist.<sup>80</sup> Ebenso zum Scheitern verurteilt ist jeder Versuch, bei der Überlieferung Zuflucht zu nehmen, denn in den ersten Jahrhunderten der Kirche begegnet kein einziges Zeugnis für die Existenz von Ablassbriefen, während die ältesten Zeugnisse, wie bereits angeführt, aus dem 11. oder – zuverlässiger – aus dem 13. Jahrhundert stammen. Überdies entstand im Verlauf der Geschichte innerhalb der römisch-katholischen Kirche eine starke Verwirrung und Unsicherheit aufgrund der unbeständigen Haltung der verschiedenen Päpste, insofern die Lehre von den Ablässen bis 1564 kein Glaubensartikel war.<sup>81</sup>

tiam recipimur, et iusti reputamur.“ *Johann August H. Tittmann: Libri Symbolici Ecclesiae Evangelicae*, Lipsiae 21827, 450.

<sup>77</sup> Siehe *Horst Georg Pöhlmann* (übers.): Philipp Melanchthon *LOCI COMMUNES 1521*, Hannover 1993. Die Loci bildeten die theologische Grundregel des Protestantismus in dieser frühen Periode. *Quirinus Breen: The Terms ‘Loci comunes’ and ‘Loci’ in Melanchthon*; in: *Church History* 16 (1947), 197 und 207. Im Wesentlichen handelt es sich um ein Handbuch biblischer Hermeneutik.

<sup>78</sup> Siehe *Fritz Reuter: Der Reichstag zu Worms von 1521. Reichspolitik und Luthersache im Auftrag der Stadt Worms zum 450-Jahr-Gedenken*. In Verbindung mit Anton Philipp Brück, Ludwig Petry und Heinrich Steitz, Worms 1971, 481.

<sup>79</sup> Der Franziskanerpapst Sixtus IV. (1471–1484) weitete die Wirksamkeit der Ablassbriefe auch auf die Verstorbenen aus. Siehe *McNally, The Ninety-Five Theses* (wie Anm. 4), 444.

<sup>80</sup> Siehe *Karl Kupisch: The ‘Luther Renaissance’*; in: *Journal of Contemporary History* 2 (1967), 39–49.

<sup>81</sup> Einen erfolglosen Versuch, die Ablassbriefe in der Heiligen Schrift selbst zu begründen, unternimmt *Bertrand de Margerie: Le mystère des indulgences*, Paris 21999, 27–37,

Gewiss ist im Zusammenhang mit der Ablasslehre und den durch die Ablassbriefe gewährten Sündennachlässen ein Mechanismus der Sammlung von finanziellen Zuwendungen in Gang gesetzt worden. Diesen kritisierten die Kreise der Humanisten, die auf dem Feld der christlichen Anthropologie mit der römisch-katholischen Kirche ohnehin schon in Konflikt geraten waren. Gleichwohl scheint Luther die Ablasslehre der römisch-katholischen Kirche zu akzeptieren. Aber er hatte Fragen bezüglich ihrer Nützlichkeit für die Entschlafenen, die sich im Fegefeuer<sup>82</sup> befinden, eine ohnehin offene Frage, da es in seinen Tagen keine ausdrückliche Ansicht der römisch-katholischen Kirche dazu gab.

Papst Leo X. veröffentlichte im Jahre 1517 eine Jubiläumsenzyklika aus Anlass der Kollekte für den Neubau der Peterskirche in Rom.<sup>83</sup> So geriet Luther mit seinen *95 Thesen* in Widerspruch zu Leo X., dem Ablasspredi-

besonders 34–36, und zwar als Vorbereitung auf die Entfaltung dieser Theorie in der Zeit des Mittelalters, 37–42. Aus der kanonischen Praxis der Kirche geht hingegen klar hervor, dass selbst im Umgang mit den Todsünden der geistlichen Pädagogik an den Gefallenen durch das Totenbett ihre Grenze gesetzt ist (Kanon 13 des I. Ökumenischen Konzils). Vgl. *D. Ath. Lialios: Auslegung der dogmatischen und symbolischen Texte der Orthodoxen Kirche*, Band I. Auslegung der ökumenischen Glaubensbekenntnisse und der damit zusammenhängenden heiligen Kanones (Theologische Analyse unter Bezugnahme auf die Quellen), Thessaloniki 1992 (Ἑρμηνεία τῶν δογματικῶν καὶ συμβολικῶν κειμένων τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας, τόμ. Α', Ἑρμηνεία τῶν Οἰκουμενικῶν Συμβόλων καὶ τῶν συναφῶν ἰ. κανόνων (Θεολογικὴ ἀνάλυση μὲ ἀναφορὰς στὶς πηγές), Θεσσαλονίκη 1992, 85. In der patristischen Überlieferung gibt es keine „Theologie der Bußen“ und die Beichtbücher aus der Zeit der Türkenherrschaft fanden nie ganz Eingang in die pastorale Praxis der Orthodoxen Kirche.

<sup>82</sup> Siehe *Bernard Sesboüé: Les indulgences. Problème oecuménique à nouveau posé?*; in: *Études: Revue mensuelle* 359 (1983), *Chronique*, 2. *Marc Lienhard: Luther Oeuvres*, Paris 1999, 1256. Die Frage an die römischen Katholiken bleibt bestehen: Was geschieht mit den Seelen der Menschen, die vor der Festlegung der römisch-katholischen Kirche vom Fegefeuer gelebt haben? *Lowell C. Green: Faith, Righteousness, and Justification: New Light on Their Development Under Luther and Melancthon*; in: *Sixteenth Century Journal* 4 (1973), 67. Die Anzweiflung vonseiten Luthers entstand nicht aus dem Nichts, da die Disputationen bekannt sind, die im 13. und 14. Jahrhundert über die Wirksamkeit der Ablassbriefe für die Verstorbenen geführt wurden. Insbesondere muss festgehalten werden, dass die Dominikaner dafür waren, die Augustinermönche hingegen eine kritischere Haltung einnahmen. Siehe *Robert W. Shaffern: Learned Discussions of Indulgences for the Dead in the Middle Ages*; in: *Church History* 61 (1992), 367–381, besonders 377.

<sup>83</sup> Papst Pius IV. legte in dem Glaubensbekenntnis, das er am 9. Dezember 1564 veröffentlichte, die Lehre von den Ablassbriefen folgendermaßen fest: „*Indulgentiarum etiam potestatem a Christo in ecclesia relictam esse, affirmo – Ich bestätige auch, dass die Vollmacht zu den Ablässen von Christus in der Kirche hinterlassen worden ist.*“ Dieser Satz begegnet am Anfang des Codex Iuris Canonici von 1918, S. LXV. Dabei handelte es sich um eine Art außerordentlicher Zahlung an den Papst, zusätzlich zum Zehnten, jedoch im theologischen Rahmen der Ablassbriefe, deren Verwaltung vom Papst di-

ger Johannes Tetzel, vielen Bischöfen und Theologen, die die päpstliche Gewalt und bis zu einem gewissen Maß auch die Kirchenpolitik des Papstes unterstützten.<sup>84</sup> Luther kehrte zur Heiligen Schrift zurück, nicht um darin Argumente für die Thesen der Kirche zu finden, sondern um sich zu verteidigen, während er schrittweise seine Soteriologie entwickelte.

Im Sommer oder im Herbst des Jahres 1518 hatte Luther beim Nachdenken über Römer 1,17 „Denn im Evangelium wird die Gerechtigkeit Gottes offenbart aus Glauben zum Glauben, wie es in der Schrift heißt: Der Gerechte wird aus Glauben leben“<sup>85</sup> die Erfahrung einer Intuition.<sup>86</sup>

Später stellte Luther fest, dass er für lange Zeit dieses Wort gehasst habe, insbesondere das Wort *Gerechtigkeit*. Er glaubte, die Gerechtigkeit Gottes sei gleichbedeutend mit der Heiligkeit Gottes, die den Sünder wegen seiner Untauglichkeit verurteile.<sup>87</sup>

In dem Versuch, die erwähnte Schriftstelle besser zu verstehen, änderte er seinen hermeneutischen Ansatz und verband den Begriff der *Gerechtigkeit* mit einer bestimmten Tat Gottes, durch die Gott dem Sünder *Gerechtigkeit* verleiht dank der Leiden und des Kreuzestodes Christi.<sup>88</sup>

rekt übertragen wurde, da ausschließlich er allein als Stellvertreter Christi auf Erden die überschüssigen Verdienste Christi und der Heiligen verwalten konnte. Siehe *Tselendis*, Die Soteriologie Luthers (wie Anm. 11), 22–25.

<sup>84</sup> Viele Kreise standen im Gegensatz zu der sozialen Position, die der Papst einnahm. *Victor David Thiessen*: Nobles' Refonnation: The Reception and Adaptation of Reformation Ideas In the Pamphlets of Noble Writers from 1520 to 1530, Queen's University Kingston, Ontario, Canada 1998, 19.

<sup>85</sup> Wie es scheint, brachte er seine grundlegende These, wonach der Mensch zugleich Gerechter und Sünder ist (simul justus, simul peccator) erstmals in seiner Vorlesung über den Römerbrief im akademischen Jahr 1515–1516 zum Ausdruck. Siehe *Bernard Cottret*: Histoire de la réforme protestante. Luther, Calvin, Wesley XVI<sup>e</sup>–XVIII<sup>e</sup> siècle, Perrin 2001, 24. Vgl. *Elmore Leske*: The Mystery of Luther's 95 Theses on Indulgences. How 'Lutheran' Are They?; in: Christo et Ecclesiae. Studies in Honour of H. P. Hamann on his 70<sup>th</sup> Birthday, Lutheran Theological Journal 20 (1986), 81–96, besonders 81.

<sup>86</sup> Siehe *Émile-G. Léonard*: Histoire générale du Protestantisme, Bd. 1, La Réformation, 42. *Otto K. Clemen*: Luthers Werke in Auswahl, Berlin 1967, Bd. 4, 421–428. Luther machte diese Erfahrung, während er seine Universitätsvorlesungen über die Psalmen und die Briefe an die Römer, die Galater und die Hebräer vorbereitete. Diese Erfahrung wird als Turmerlebnis bezeichnet. Siehe *Clarence Warren Hovland*: An Examination of Luther's Treatment of Anfechtung in His Biblical Exegesis from the Time of the Evangelical Experience to 1545, Yale University 1950. Vgl. ferner *Kenneth Hagen*: The Problem of Testament in Luther's 'Lectures on Hebrews'; in: The Harvard Theological Review 63 (1970), 61–90 und *Robert G. Artinian*: Luther after the Stendahl/Sanders revolution: A responsive evaluation of Luther's view of first-century Judaism in his Commentary on Galatians; in: Trinity Journal 27 (2006), 77–99.

<sup>87</sup> Zur „Gerechtigkeit“ und verwandten Begriffen siehe: *Werner Schwarz*: Examples of Luther's biblical translation; in: Journal of Theological Studies, N.S., 6 (1955), 199–209.

<sup>88</sup> Siehe *Manfred Hoffmann*: Luther, the Protestant Tradition and the Death of God; in:

Darum genüge es, wenn der Christ glaube<sup>89</sup>, denn alles hänge allein von Gott ab, unabhängig sogar vom Mitwirken des Menschen (gute Werke). Der Mensch erwarte durch die Buße, das heißt durch die Wandlung seiner inneren Verfassung, Gottes Gericht<sup>90</sup> als eine natürliche Folge seiner Taten.<sup>91</sup> Diese Interpretation wird in der Geschichte des Protestantismus als Rechtfertigung durch den Glauben (*doctrina justificationis*) bezeichnet.<sup>92</sup>

Die Auseinandersetzung um die Ablass führte also zu außerordentlich unerwarteten Entwicklungen, deren Ergebnis die Lehre von der Rechtfertigung allein aus Gottes Gnade durch den Glauben war, unabhängig von der Kirche, zur Verurteilung Luthers durch die römisch-katholische Kirche und zur Fortsetzung seiner Predigtstätigkeit außerhalb von ihr, obwohl die Entfernung von der römisch-katholischen Kirche nicht von Anfang an in seiner Absicht lag.<sup>93</sup>

Journal of the American Academy of Religion 40 (1972), 164–175. Nach Luther wirkt Gott alles. Siehe *Edgar Thaidigsmann*: Macht über sich selbst? Der Mensch und die „Mächte“ bei Luther: Aspekte theologischer Anthropologie; in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 49 (2007), 42–70, besonders 66. So ist und bleibt der Mensch „simul iustus, simul peccator“ (WA 2, 497, WA 40, 368). Siehe *James F. McCue*: ‚Simul iustus et peccator‘ in Augustine, Aquinas, and Luther: Toward Putting the Debate in Context; in: Journal of the American Academy of Religion 48 (1980), 81–96, besonders 93. Ferner *Heiko A. Oberman*: ‚Iustitia Christi‘ and ‚Iustitia Dei‘: Luther and the Scholastic Doctrines of Justification; in: The Harvard Theological Review 59 (1966), 1–26, besonders 6f.

<sup>89</sup> Inwieweit diese These Luther zur absoluten oder doppelten Prädestination führte, wird noch erforscht. Zum dramatischen Weg Luthers hin zur Formulierung *sola fide* hinsichtlich seiner Rechtfertigungslehre siehe *Roland H. Bainton*: Luther's Struggle for Faith; in: Church History 17 (1948), 193–206.

<sup>90</sup> Siehe *Schwarz*, Studies in Luther's attitude towards Humanism (wie Anm. 62), 66–76, besonders 72f.

<sup>91</sup> Vgl. De servo arbitrio WA 18, 694: „in meritis et praemiis inutiles cogitationes et quaestiones versamus de dignitate, quae nulla est, cum de sola sequela disputandum sit. Manet enim impius infernus et iudicium Dei, necessaria sequela, ... Ita manet pius regnum ... iis omnibus nihil probari quam sequelam mercedis et nequaquam meriti dignitatem, Scilicet quod ii qui bona faciunt, non servili et mercenario affectu propter vitam aeternam faciunt, quaerunt autem vitam aeternam, id est, sunt in ea via, qua pervenient et inveniunt vitam aeternam, ut quaerere sit: studio niti et instanti opera eo conari, quod sequi solet ad bonam vitam.“

<sup>92</sup> Siehe den Artikel von *James D. G. Dunn*: The Justice of God. A renewed perspective on justification by faith; in: Journal of Theological Studies, NS, 43 (1992), 1–22, der die Formulierungen des Apostels Paulus mit dem Alten Testament kombiniert. Vgl. *Paula Fredriksen*: Paul and Augustine: Conversion narratives, Orthodox traditions, and the retrospective self; in: Journal of Theological Studies, NS, 37 (1986), 3–34, besonders 17. Mit der Voraussetzung der Rechtfertigung durch den Glauben behandelte Luther die Auslegung der Heiligen Schrift als persönliche Angelegenheit jedes einzelnen Gläubigen, unabhängig vom liturgischen Gebrauch des Evangeliums in der Kirche. Siehe *Werner G. Jeanron*d: Hermeneutics and christian praxis: Some reflections on the History of Hermeneutics; in: Journal of Literature and Theology 2 (1988), 174–188, besonders 182.

Offenkundig führte die Auseinandersetzung über die Ablässe zu anderen, wichtigeren theologischen Themen im Zusammenhang mit dem Thema der Rechtfertigung, die miteinander verbunden sind, wie der freie bzw. unfreie Wille des Menschen, die Erbsünde (*peccatum radicale*), der Glaube und die guten Werke, aber auch der Charakter der Kirche selbst im Zusammenhang mit den Sakramenten oder auch mit der Autorität des Papstes.<sup>94</sup>

Luther selbst versicherte, der Mensch sei der eigentliche Gegenstand der Theologie; der Mensch, der auf Grund seiner Sünde schuldig ist, und Gott, der den Sünder rechtfertigt<sup>95</sup> und rettet,<sup>96</sup> und das, wie es nach den ersten Texten Luthers scheint, ohne irgendwelche anderen Voraussetzungen.<sup>97</sup>

Der Anschlag der *95 Thesen* muss als eine natürliche Folge einer sich schrittweise ausbildenden Theologie von der Rechtfertigung des Menschen dank der Gnade Gottes allein durch den Glauben ohne irgendeine äußerliche Handlung des Menschen betrachtet werden.<sup>98</sup> In einem solchen Zusammenhang findet der Handel mit Ablassbriefen keinerlei Stütze, noch weniger das Fegefeuer nach dem Tod und eine mechanistische Behandlung des Menschen, unabhängig von seinem inneren Zustand, die letztendlich

<sup>93</sup> *Matthieu Arnold: Martin Luther Les Quatre-Vingt-Quinze Thèses (1517). Dispute académique destinée à montrer la vertu des indulgences. Introduction, traduction et notes par Matthieu Arnold, Oberlin, Strasbourg 2004, 27–28.*

<sup>94</sup> *McNally, The Ninety-Five Theses (Anm. 4), 439–440, weist auf die „klerikalistische“ Prägung des Gottesdienstes während des Spätmittelalters auf dem Gebiet der römisch-katholischen Kirche hin, die im Gegensatz zur spiritualistischen Versammlung der christlichen Gemeinde in Glaube und Liebe steht, welche die Reformatoren forderten. Das bedeutet nicht, dass es keinen dritten Weg gäbe, der in der kreativen gegenseitigen Verbundenheit von Gottesdienst und Theologie besteht und wie er im kirchlichen Leben der orthodoxen Kirche existiert.*

<sup>95</sup> *Lowell C. Green: Faith, Righteousness, and Justification: New Light on Their Development Under Luther and Melancton; in: Sixteenth Century Journal 4 (1973), 65–86.*

<sup>96</sup> WA 40. II, 328, 1: „subiectum theologiae homo reus et perditus et deus iustificans vel salvator.“ Prinzipielle Voraussetzung ist selbstverständlich das Studium der Heiligen Schrift, „Nemo enim putet se fore Theologum vel lectorem vel auditorem scripturae sanctae, qui malum illud originale extenuat“, WA 44. II, 506, 4–5. Diese Position ist den Reformatoren gemeinsam. Vgl. *Pöhlmann, Philipp Melancthon LOCI COMMUNES 1521 (wie Anm. 77), 158: „Duae in universum scripturae partes sunt, lex et evangelium. Lex peccatum ostendit, evangelium gratiam. Lex morbum indicat, evangelium remedium.“*

<sup>97</sup> *Zumindest die 95 Thesen wurden im Vergleich zur herrschenden syllogistischen Methode der römisch-katholischen Theologen in einer antiformalistischen Art und Weise geschrieben.*

<sup>98</sup> *Leske, The Mystery of Luther's 95 Theses (wie Anm. 86), 81. Siehe Emma Disley: Degrees of glory: Protestant doctrine and the concept of rewards hereafter; in: Journal of*

unabhängig von der Gnade Gottes wäre, welche doch alles bestimmt, selbst den Willen des Menschen, wie Luther schließt, als er 1525<sup>99</sup> seinen eigenen Weg mit größerer Bestimmtheit festlegt, indem er die Ablass und den Humanismus hinter sich lässt.

## 2. Der Inhalt der 95 Thesen

Für Nichttheologen enthalten die *Thesen* unverständliche Aussagen, aber der Stil, in dem sie abgefasst sind, bewirkte ihre große Bedeutung im Lauf ihrer Rezeption.

Obwohl der Beginn der Reformation mit der Veröffentlichung der 95 *Thesen* verbunden wird, wurden diese doch nie unter die Bekenntnistexte der Lutheraner gezählt. Und das deshalb, weil die *Thesen* viel und wenig zugleich besagen und Luther sich sehr früh, schon 1520,<sup>100</sup> von ihnen und von den *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute* von 1518<sup>101</sup> distanziert hat, wie er in seinem Werk *Über die Babylonische Gefangenschaft der Kirche* kategorisch bemerkt: Er zöge es vor, dass alles, was er vor 1520 geschrieben hat, verbrannt und durch einen einzigen Satz ersetzt würde: „Indulgentiae sunt adulatorum Romanorum nequitiae.“<sup>102</sup>

Man würde die Jahre 1517–1521 also gerne aus dem Gedächtnis der Lutheraner wie der Katholiken löschen.<sup>103</sup>

Wenn man die *Thesen*<sup>104</sup> genauer prüft, und das im Zusammenhang mit dem Verhalten ihres Verfassers nach ihrer Veröffentlichung, so lassen sie nicht den geringsten Zweifel daran zu, dass Luther sie als unumstößlich

Theological Studies, NS, 43 (1991), 77–105, besonders 77 und 104 f.

<sup>99</sup> De servo arbitrio WA 18, 693–694: „Si in aquam mergaris, suffocaberis, si enataveris, salvus eris ... In merito vel mercede agitur vel de dignitate vel sequela. Si dignitatem spectes, nullum est meritum, nulla merces. Si enim liberum arbitrium se solo non potest velle bonum, per solam vero gratiam vult bonum ..., quis non videt, solius gratiae esse bonum illam voluntatem, meritum et praemium? ... Si sequelam spectes, nihil est, sive bonum, sive malum, quod non suam mercedem habeat.“

<sup>100</sup> Leske, *The Mystery of Luther's 95 Theses* (wie Anm. 86), 82–93.

<sup>101</sup> Das Werk wurde an Staupitz geschickt, um an den Heiligen Stuhl weitergeleitet zu werden, damit die Einberufung eines Ökumenischen Konzils diskutiert würde. Siehe *Emile-G. Léonhard: Histoire générale du Protestantisme*, Bd. 1, *La Réformation*, Paris 1961, 52.

<sup>102</sup> WA 6, 497, 23.

<sup>103</sup> Siehe *Arthur Carl Piepkorn: A Lutheran Theologian Look at the Ninety Five Theses* in 1967; in: *Journal of the Theological Studies* 28 (1967), 519–530, besonders 521 f.

<sup>104</sup> Leske, *The Mystery of Luther's 95 Theses* (wie Anm. 86), 82 und 95, ist der Meinung, dass nur 18 (1, 27, 32, 33, 35, 36, 37, 52, 53-55, 60, 62, 63, 68, 76, 78, 79) der 95

und nicht nur als vorläufige Vorschläge ansah. Grundsätzlich handeln sie von einem einzigen Thema: von der Buße, wie es die erste *These*<sup>105</sup> formuliert.

Viele *Thesen* berühren aus theologischer Sicht Themen jenseits der Ablassbriefe und betreffen fundamentale Prinzipien einer – verglichen mit der herrschenden römisch-katholischen – abweichenden Theologie. So bringt Luther z. B. die Meinung zum Ausdruck (*These* 5, 20, 21), die Ablassbriefe hätten keinerlei Wert vor Gott und müssten verstanden werden als Nachlass der von der Kirche verhängten Strafen. Diese Position hebt die theologische Bedeutung der Ablassbriefe auf, denn die römisch-katholische Theologie begriff sie als Nachlass der zeitlichen Sündenstrafen, als Nachlass, der gegenüber dem göttlichen Gericht gilt. Darum wurden die *Thesen* 19, 20, 21 und 41 im Jahre 1520 verdammt.

Der Gebrauch der Ablassbriefe basierte auf der in der römisch-katholischen Kirche allgemein anerkannten Lehre vom „Gnadenschatz“, über den die Kirche verfügt. Luther verwarf sie (*Thesen* 58 und 60), auch wenn er in keiner *These* die Gnade mit dem Gericht verband. Aus Sicht der römisch-katholischen Kirche sind auch die *Thesen* 17, 18, 19 und 29, die der Lehre vom Fegefeuer widersprechen, falsch.

Die ausdrückliche und weitgehend zynische Kritik am Handel mit den Ablassbriefen ist konsequent. Luther lehnte jegliche Diskussion über ihren Wert ab, weil er sie als ein Mittel zur Verführung der Christen betrachtete (*These* 66). Die für die römisch-katholische Kirche provokanteste These ist die 86., denn sie ist direkt gegen die Autorität des Papstes gerichtet. Auf jeden Fall muss festgehalten werden, dass Luther 1517 den Nachlass der Schuld akzeptierte (*These* 6), während er die Konsequenzen für den Nachlass der Strafe in Frage stellte.

Thesen diachron die Ansichten Luthers wiedergeben, während die übrigen 77 Ansichten enthalten, die im Verhältnis zur späteren lutherischen Theologie überholt sind.

<sup>105</sup> *Matthieu Arnold*: Martin Luther. Les Quatre-Vingt-Quinze Thèses (1517). Dispute académique destinée à montrer la vertu des indulgences, Strasbourg 2004, 21 f. Zur Bedeutung des Begriffs „Buße“ bei Luther siehe *Schwarz*, Studies in Luther's attitude towards Humanism (wie Anm. 62), 72 f. Wenn heutige Lutheraner die 95 Thesen außerhalb ihres ursprünglichen historischen Rahmens behandeln, fassen sie sie zu vier Themen zusammen, die eine theologische Perspektive für die heutige Ökumene haben: Buße, gute Werke, Evangelium und Kreuz. Siehe *Pierre Bühler*: Le protestantisme contre les Indulgences. Un plaidoyer pour la justification par la foi, Genève 2000, 59. Halten wir fest, dass ein neuer Zugang zu den Thesen im Lichte des Dialogs zwischen Lutheranern und Römisch-katholischen und der päpstlichen Enzyklika *Incarnationis Mysterium*, mit dem Anhang *Decretum bullae adnexum praescripta de iubilari indulgentia acquirenda*

Was ihren Inhalt anbelangt, so können die *Thesen* nach zwei Themen geordnet werden: dem Thema der Buße und dem der guten Werke.<sup>106</sup> Das Thema der Rechtfertigung allein aus dem Glauben (*sola fide*) ergibt sich als unmittelbares Resultat.<sup>107</sup> Gerade das ist aber von außerordentlicher Wichtigkeit, weil es zusammen mit dem Thema der Buße einen direkten Schlag gegen den sakramentalen Charakter der römisch-katholischen Kirche bedeutet.<sup>108</sup>

Es muss angemerkt werden, dass Luther sich häufig über den Papst in einer Weise geäußert hat, die ihn später in eine direkte Konfrontation mit der römisch-katholischen Kirche führte. Diese Äußerungen wurden als Angriff auf die (absolute) Autorität des Papstes verstanden, auch wenn das der ursprünglichen Intention Luthers<sup>109</sup> nicht entsprach. Aber nach der negativen Reaktion der römisch-katholischen Kirche radikalisierte sich auch Luthers Ablehnung.<sup>110</sup>

Erlauben Sie mir, meine Rede nach dieser detaillierten Darlegung zu den *95 Thesen* mit einigen zusammenfassenden Überlegungen zu beenden.

(29.11.1998) unternommen wird. Aus Anlass dieser Bulle wurde die Studie von *Bertrand de Margerie: Le mystère des indulgences*, Paris <sup>2</sup>1999 veröffentlicht.

<sup>106</sup> Siehe *Peter Iver Kaufman: Luther's 'Scholastic Phase' Revisited: Grace, Works, and Merit in the Earliest Extant Sermons*; in: *Church History* 51 (1982), 280–289.

<sup>107</sup> Die These Luthers von der Rechtfertigung *sola fide* war für viele seiner Zeitgenossen anstößig, sowohl für Scholastiker als auch Mystiker, Dominikaner und Franziskaner, Thomisten und Nominalisten. Nicht, weil sie sich gegen die guten Werke richtete, sondern weil der *ordo salutis* der bisherigen Theologie, die Auffassung der mittelalterlichen Theologie vom Heil, umgestürzt wurde, die im Ausdruck *homo viator* zusammengefasst werden kann. Nach dieser Heilsordnung befindet sich der Mensch zwischen einem zukünftigen Gericht Gottes und einem vergangenen und gegenwärtigen Ausdruck von dessen Erbarmen. Hinsichtlich der Vergangenheit wird das Erbarmen Gottes durch die Sendung des Sohnes gewirkt, in der Zukunft hingegen durch das Gericht mit Furcht. Gegenüber der *fides informis* des Thomas von Aquin (einem Zustand, in dem die Sünden bewusst sind und die Schuld bestehen bleibt, die durch die Liebe, aber nicht einfach durch den Glauben gemildert werden kann), scheint Luther durch das *sola fide* die *fides informis* mit der *fides charitate formata* zu identifizieren, wenngleich der Mensch weiterhin *peccator in re* bleibt. Siehe *Steven E. Ozment: Homo Viator. Luther and Late Medieval Theology*; in: *The Harvard Theological Review* 62 (1969), 275–287. Ferner *Brian Pullan: Catholics, Protestants, and the Poor in Early Modern Europe*; in: *Journal of Interdisciplinary History* 35 (2005), 441–456. *George Wolfgang Forell: Justification and Eschatology in Luther's Thought*; in: *Church History* 38 (1969), 164–174.

<sup>108</sup> *Adam G. Cooper: Cajetan and Luther: Revisiting the Roots of a Schism*; in: *Lutheran Forum* 37 (2003), 49–57, besonders 51. Nach Cooper wurde die westliche Christenheit wegen der verschiedenen Betrachtungen des Bußsakraments zwischen Luther und seinen römisch-katholischen Gesprächspartnern mit Cajetan an der Spitze gespalten, ebd., 57.

<sup>109</sup> *Martin Brecht: Martin Luther: His Road to Reformation, 1483–1521*, Minneapolis

Die Veröffentlichung der *95 Thesen* Luthers, die einen allgemeinen Aufruhr in ganz Europa auslöste, kann nicht als ein zufälliges Ereignis betrachtet werden. Sie steht weder konträr zur historischen Realität noch kann sie etwa als eine unglückliche, affektive Handlung Luthers interpretiert werden.

Das Bedürfnis nach christlicher Einheit sowie wahren christlichen Miteinander spiegelte sich im westlichen Spätmittelalter in der Sehnsucht nach Reformierung der kirchlichen Strukturen und des Lebens der Christen. Sie fand ihren Ausdruck in den reformorientierten, frommen Bewegungen und in der Einführung neuer theologischer Methoden, besonders der *Via moderna*, die sich gegen die Autorität der römisch-katholischen Kirche stellten. Dies führte zur Bildung gesellschaftlicher Gruppierungen außerhalb des Einflusses der römisch-katholischen Kirche, die bis dahin das sichtbare Zeichen der Einheit des christlichen Westens war.

Bei Betrachtung des geistlichen Fundaments sowie des historischen Rahmens der Bildung Luthers erkennt man den Renaissance-Humanismus als die Basis für eine autonome Behandlung und Interpretation der Heiligen Schrift. Eine von den Humanisten als *ad fontes* deklarierte Herangehensweise, die wahrscheinlich auch als ein wesentliches Moment für die Unterstützung Luthers gesehen werden kann.

Der Bruch Luthers mit den alten Humanisten, wie etwa Erasmus, betraf die akademische Diskussion über die menschliche Natur, über die Frage des Rechts einer autonomen Lebensgestaltung. Sie zielte damit nicht primär auf den Bruch mit der römisch-katholischen Kirche. Die Beziehung Luthers zu den Humanisten festigte ihn jedoch in seiner kritischen Haltung gegenüber den Ansichten der römisch-katholischen Kirche, und letztendlich in seiner Entscheidung, die Heilige Schrift als einzige, alleinige Autorität (*sola scriptura*) anzunehmen. Nach einer kurzen Zeit der Reflexion über den eigentlichen Sinn der Ablass entschied sich Luther sehr schnell, schon 1521, sich sogar vom theologischen Rahmen der *95 Thesen* zu distanzieren, und präsentierte die lutherischen Prinzipien *sola fide* und *sola gratia*.

Hinsichtlich der römisch-katholischen Kirche fokussierte sich die Kritik auf das Bestreiten der päpstlichen Autorität, was zur Verurteilung Luthers als Häretiker führte. In den Ablassbriefen sah Luther nicht nur den Missbrauch der päpstlichen Autorität, sondern vielmehr eine erfundene Vorstellung über eine durch Geld erkaufte Errettung, die tatsächlich nichts mit dem innerlichen, geistlichen Fortschritt des Menschen zu tun hatte. Das war der große Skandal. Der Papst wollte Vertreter Christi sein, Luther wollte lieber *simul iustus et peccator* sein, nur auf das Gericht Christi wartend.

Heute ist für uns Orthodoxe die Beschäftigung mit Luther und der gesamten westlichen Reformationsgeschichte von besonderem Nutzen. Sie stellt uns vor die Herausforderung, jene Elemente im Leben der Kirche zu erkennen, die entweder dem Kern des Dogmas und des christlichen Glaubens entgegenstehen, oder vollständig gleichgültig, neutral gegenüber diesen beiden sind. Jene Elemente müssen aufgrund ihrer langjährigen Präsenz in der Kirche genau abgewogen werden, auch wenn sie grundsätzlich reformbedürftig wären oder gar abgeschafft werden müssten. Die kirchliche Einheit muss dabei nämlich bewahrt werden. Dies macht das Beispiel der Einführung des gregorianischen Kalenders deutlich, die bekanntlich der Einheit der Orthodoxen Kirche geschadet hat. Und das bei einem auf den ersten Blick so unverfänglichen Thema.

Die Reformation war schließlich nützlich für die Ökumenische Bewegung, wie wir sie heute kennen. Dafür sprechen verschiedene Gründe:

1. Die reformatorischen Kirchen selber beanspruchten niemals die apostolische Sukzession und die wahre Fortsetzung der ursprünglichen Kirche allein für sich.
2. Die Reformation im Westen trug wesentlich dazu bei, dass die römisch-katholische Kirche als ausschließliche Verwalterin des menschlichen Heils in Christus infrage gestellt wurde.
3. Durch die Kontaktaufnahme der Tübinger Theologen mit dem Ökumenischen Patriarchat, bei der sie nach dem reinen Glauben suchten, unternahmen sie einen ersten noch konstatierbaren theologischen Schritt bei der Suche nach der christlichen Einheit, der nicht dem Druck historischer Ereignisse geschuldet war. Dies ist zum Beispiel bei dem Konzil von Ferrara-Florenz anders gewesen.
4. Die Reformation und Luther öffneten den Weg für die ökumenische Suche nach der christlichen Einheit.

# Zur Konstruktion einer nationalreligiösen Identität<sup>1</sup>

## Östliche und westliche Sichtweisen auf den Bogomilismus

Martin Illert<sup>2</sup>



### 1. Einleitung

#### 1.1 Fragestellung und Vorgehen

Mein Vortrag behandelt an einem Beispiel den Missbrauch religiöser Traditionen. Ich möchte zeigen, wie Glaubensüberlieferungen dazu benutzt werden, nationale Identitäten zu konstruieren. Im Fokus steht die Funktionalisierung des Phänomens „Bogomilismus“: Seit dem 19. Jahrhundert bis in die Gegenwart zeichneten Theologen, Historiker, Philologen und Politiker Bilder von dieser religiösen Bewegung, um Religion ethnischen, nationalen und politischen Programmen dienstbar zu machen.

Aus der Perspektive der Ostkirchenkunde interessiert mich dabei folgendes: Die Repräsentationen des Bogomilismus beschränkten sich nicht auf die Beschreibung der mittelalterlichen Glaubensbewegung, sondern formulierten implizit oder explizit Ansprüche, Erwartungen oder Befürchtungen mit Blick auf das orthodoxe Christentum. Am Beispiel des Bogomilismus lassen sich deshalb auch Fremd- und Selbstbilder von Kirche in Südosteuropa zwischen 1850 und 2015 untersuchen. Diese Bilder waren und sind oftmals von westlichen Entwürfen beeinflusst worden. Vielfach beeinflussten die Bilder ihrerseits auch westliche Sichtweisen. Manche der Fremd- und Selbstbilder mögen in ihrer Klischeehaftigkeit befremden. An-

<sup>1</sup> Probevortrag im Rahmen eines Habilitationsverfahrens an der Universität Halle-Wittenberg am 1. Dezember 2015.

<sup>2</sup> Oberkirchenrat Dr. Martin Illert ist Referent für Orthodoxie, allgemeine Ökumene und Stipendien im Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD).

dere stimmen nachdenklich, weil die in ihnen missbrauchten religiösen Traditionen scheinbar über keinen Mechanismus des Selbstschutzes gegen die ideologische Indienstnahme verfügen.

Mein Vortrag ist folgendermaßen gegliedert: Eingang werfe ich einen Blick auf die mittelalterlichen Quellen zum Bogomilismus. Im Hauptteil werden dann vier Bogomilismusbilder vorgestellt: Erstens Franjo Račkis „Bogomilen und Paterener“ aus dem Jahr 1870 mitsamt seiner politischen Rezeption durch den österreichisch-ungarischen Politiker Benjamin von Kállay. Zweitens Petăr Mutavčievs „Pop Bogomil und Ivan Rilski“ von 1934 als Ausdruck eines spezifischen Bildes von der ostkirchlichen Askese; drittens Dimităr Angelovs „Bogomilismus in Bulgarien“ von 1947 und seine Kontrastfolie in der Studie des Oxforder Kirchenhistorikers Dimitri Obolensky und viertens Enver Imamovičs „Wurzeln Bosniens und des Bosnierturns“ von 1995 mit einem Ausblick auf die Religionspolitik der europäischen Union. Mit dieser Auswahl kommt also je ein Autor aus der Epoche der multinationalen Großreiche Österreich-Ungarns und des Osmanischen Reiches, aus der Zeit der Nationalstaaten zwischen 1919 und 1945, aus der Epoche des Kalten Krieges zwischen 1945–1989 und aus der Zeit der postjugoslawischen Kriege in den Blick. Abschließen möchte ich mit Überlegungen zur Aufgabe der Ostkirchenkunde im Umgang mit den vorgestellten Bildern.

Die Kontroversen über den Bogomilismus in Pietismus und Aufklärung, die neben anderen Günter Mühlpfordt erforscht hat, werde ich nur an einer Stelle streifen. Mein Vortrag konzentriert sich auf das 19.–21. Jahrhundert. Diese Beschränkung hat auch mit der Quellenlage zum Bogomilismus zu tun.

## 1.2 Die Quellen für den Bogomilismus

Die wichtigste Quelle nicht nur zur Frühzeit des Bogomilismus, sondern zum Bogomilismus überhaupt, ist die altbulgarische „*Rede des unwürdigen Priesters Kozma gegen die neu erschienene Häresie Bogumils*“ des Kozma Presviter aus dem zehnten Jahrhundert, deren vollständiger Text der Forschung erst seit der in Zagreb erfolgten Ausgabe von 1857 zu Verfügung steht. Kozma datiert den Ursprung des Bogomilismus auf die Zeit des Zaren Peter (927–969): „*Zur Regierungszeit des rechtgläubigen Zaren Petăr gab es einen Pfarrer („Pop“) mit Namen Bogumil, das heißt ‚Gottlieb‘, eigentlich hätte er Bogunemil, d. h. Gott nicht genehm heißen müssen [...]. Er begann die Häresie in Bulgarien zu verbreiten.*“ Die Bogomilen waren eine Asketenbewegung: „*Sie sehen blass von ihrem heuchlerischen Fasten aus.*“ Die Lehre der Bogomilen

ist dualistisch: *„Was aber sagen sie? – Dass Gott nicht den Himmel, noch die Erde noch alle diese sichtbaren Dinge gemacht habe [...] Und den Teufel verehren sie so sehr, dass sie ihn zum Schöpfer aller sichtbaren Dinge machen.“* Dazu, so führt Kozma an anderer Stelle aus, vertraten die Bogomilen eine doketische Christologie. Das Kreuz, die Sakramente und die Ikonen lehnten sie ab.

Die zweite Phase des Bogomilismus, von der byzantinischen Eroberung Bulgariens 1014 bis zum vierten Kreuzzug 1204, beschreiben v. a. drei Quellen: die Byzantiner Euthymios von Akmonia, Anna Komnene und Euthymios Zigabenos. Sie leiten den Bogomilismus aus drei älteren Häresien, dem Manichäismus, dem Messalianismus und dem Paulikianismus ab. Die Byzantiner bezwecken mit dieser Genealogie des Bogomilismus die kirchenrechtliche Klassifizierung der Bewegung: Ist der Bogomilismus den längst verurteilten Häretikern gleich, so ist es die Aufgabe der christlichen Kaiser, gegen ihn vorzugehen. Kaiser Alexios Komnenos (1081–1118) tat dies mit der ersten und einzigen Ketzerverbrennung in Byzanz. Opfer war im Jahr 1111 der Bogomile Basilio: *„Die Henker fürchteten sich vor den Dämonen“*, die sie in den Kleidern des Basilio wähten, berichtet Alexios' Tochter Anna Komnene. Als sie sahen, dass Basilio Kleider Feuer fingen, *„hoben sie ihn hoch und schleuderten ihn mitsamt seiner Kleidung ins Feuer, wo ihn die Flammen sofort verschlangen“*.

Für die dritte Phase zwischen 1204 und 1453 sind drei Aspekte hervorzuheben: Erstens berichten byzantinische Quellen von antibogomilischen Synoden. Inwieweit ist der dort geäußerte Bogomilismusvorwurf mehr als eine Chiffre, um umstrittene Positionen zu diskreditieren? Klaus Fitschen hat wichtige Hinweise zur Instrumentalisierung von Ketzertiteln in Spätantike und Mittelalter gegeben. Zweitens erwähnt die päpstliche Korrespondenz zwischen Innozenz III. (1161–1216) und Pius II. (1405–1464) Dualisten in Bosnien. Doch sagen die Quellen nicht, dass die bosnische Kirche bogomilisch war – John Fine hat darauf hingewiesen. Drittens erwähnen lateinische Quellen zu den Katharern Gemeinden in Bulgarien. Doch bedeutet dies nicht, dass das Katharertum eine Fortsetzung des Bogomilismus war, wie Jörg Ulrich gezeigt hat.

Fest steht also: Der Bogomilismus entstand im zehnten Jahrhundert in Bulgarien. Er war eine asketische Bewegung mit dualistischer Kosmologie. Nach der byzantinischen Eroberung Bulgariens verbreitete sich der Bogomilismus in Byzanz, unter der Regierung der Komnenen kam es in Byzanz zur Verfolgung der als Ketzer verurteilten Bogomilen. Weder die These einer bogomilischen Kirche in Bosnien noch die These, der Katharismus des Westens sei ein direkter Ableger des Bogomilismus, lässt sich aus den Quellen eindeutig belegen.

## 2. Vier Bilder des Bogomilismus

### 2.1 Bogomilismus als „bosnische nationale Besonderheit“ bei Franjo Rački und Bénjamin von Kállay

1869–1870 rekonstruierte der kroatische Theologe Franjo Rački (1828–1894) in seiner Monographie „Bogomilen und Patarener“ die Geschichte des Bogomilismus. Rački, seit 1860 Domherr in Zagreb, Präsident der kroatischen Akademie der Wissenschaften und Künste, kroatischer Landtagsabgeordneter und späterer Gründer der sogenannten „Unabhängigen Nationalpartei“ wirkte zu einer Zeit, als die multinationalen Großreiche Österreich-Ungarn und das Osmanische Reich die bestimmenden Mächte auf dem Balkan waren. Serbien war der hohen Pforte tributpflichtig, Kroatien war ein Teil der k. u. k.-Monarchie. Umso stärker bemühten sich die südslawischen Völker darum, durch den Rückgriff auf ihre mittelalterliche Geschichte eine nationale Identität zu konstruieren. Die Beschäftigung mit den mittelalterlichen Quellen war ein politischer Akt, der das Selbstständigkeitsstreben der Balkannationen legitimieren sollte.

Rački beschrieb den Ursprung des Bogomilismus in Bulgarien auf der Grundlage der 1857 in Zagreb edierten Schrift Presviter Kozmas. Ostkirchliches, Manichäisches und Urslawisches seien im Bogomilismus eine Verbindung eingegangen. Nach dem Auftreten Pop Bogomils seien die Bogomilen bald aus Bulgarien vertrieben worden. Auch in Serbien hätten sie keine dauerhafte Heimat finden können. Erst in Bosnien seien sie geduldet gewesen und hätten zur Zeit des bosnischen Herrschers Tvrtko (1331–1391) „Ansehen und Macht“ erlangt. Als sich dann die Osmanen auf dem Balkan ausbreiteten, hätten sich die Bogomilen geschlossen „unter der Fahne des medinischen Propheten vereinigt“ und seien zum Islam übergetreten: „Würden wir die bosnische Kirche durch die Muslime ersetzen, so könnten wir das alte Bild der religiösen Verhältnisse in Bosnien herstellen.“

Für Rački war der Bogomilismus eine slawische Bewegung. Wenn Bosnien bis zum Ende des Mittelalters bogomilisch war, so waren im Rückschluss auch die Bosnier eine ursprünglich slawische Volksgruppe wie die Serben und die Kroaten. Dass die Bosnier in seinen Tagen mehrheitlich Muslime waren, stellte nach Rački das Projekt eines südslawischen Nationalstaates und die Gebietsansprüche seiner kroatischen und serbischen Nachbarn nicht infrage, besaß doch das mehrheitlich muslimische Bosnien eigentlich slawische Wurzeln.

Unter veränderten politischen Umständen konnte man die These Račkis allerdings auch anders verwenden, wie Elvira Bijedić gezeigt hat.

1878 annektierte Österreich-Ungarn Bosnien-Herzegovina. Um den serbischen und kroatischen Nationalismen entgegenzutreten, die ihre Ansprüche auf dieses Gebiet lautstark anmeldeten, entwickelte man in Wien eine eigene und neue Sicht der Dinge. Wie im chemischen Reaktionsprozess plante man, den kroatischen und den serbischen Nationalismus durch einen neu zu schaffenden bosnischen Nationalismus zu neutralisieren. Der österreichisch-ungarische Finanzminister und zugleich Gouverneur Bosniens, Bénjamin von Kállay (1839–1903), förderte daher die Ausbildung eines bosnischen Selbstbewusstseins. Der Bogomilismus spielte in diesem gefährlichen Spiel die Hauptrolle. Er galt Kállay als „*bosnische nationale Besonderheit*“. Kállay popularisierte die These Račkis von einem bogomilischen Bosnien und einem geschlossenen Übertritt der Bogomilen zum Islam, dessen Nähe zum Bogomilismus nicht nur Rački, sondern auch der Münchener Kirchenhistoriker und geistige Vater der Altkatholischen Kirche, Ignaz Döllinger (1799–1890), behauptete. Ebenso wie eine kroatische und eine serbische Nation habe es eine bosnische Nation mit einer spezifischen religiös-kulturellen Eigenart gegeben. Kállay dachte in nationalkirchlichen Kategorien. Ein Denken im alten multinationalen Rahmen Habsburgs schien dem Vertreter Österreich-Ungarns in Bosnien-Herzegovina nicht zeitgemäß. Hier zeigte sich die nachlassende Bindungskraft der übernationalen Strukturen nicht allein des Österreichisch-ungarischen Imperiums oder des Osmanisches Reiches, sondern auch der katholischen Kirche und des Ökumenischen Patriarchats – zugunsten von Modellen, die u. a. Maria Todorova problematisiert hat.

Kállays publizistische Aktivitäten konnten den Siegeszug des südslawischen Nationalismus nicht aufhalten, doch trugen sie späte Früchte. Noch 1917, anderthalb Jahrzehnte nach Kállays Tod und kurz vor Ende des Ersten Weltkriegs und dem Zusammenbruch der k. u. k.-Monarchie, erklärten Vertreter der bosnischen Muslime: „*Wir, die bosnisch herzegowinischen Muslime, müssen energisch gegen die südslawischen Bestrebungen protestieren [...]: historisch gesehen war Bosnien bis zum Jahr 1463 ein unabhängiger Staat [...] Es hatte eine eigene Kirche, welche Bosnische Kirche hieß. In jeder Hinsicht war Bosnien frei.*“

Auch gegen die Ansprüche des kroatischen Faschismus in den 1940er Jahren argumentierten Vertreter der bosnischen Muslime in diesem Sinne. In einem Brief an Adolf Hitler forderten sie 1942 die Solidarität der neuen Hegemonialmacht ein. Sie begründeten ihre Forderung mit einer erstaunlichen ethnoreligiösen Konstruktion. Um die neuen Herren auf dem Balkan für sich zu gewinnen, beanspruchten die bosnischen Muslime in dem Brief an Hitler eine gotische Herkunft und ein „arisches Christentum“. Sie haben richtig gehört, es geht hier nicht, wie es im Fall der Goten dogmenge-

schichtlich korrekt wäre, um ein arianisches Christentum. Hier wird vom arischen Christentum der Goten gesprochen, die mit den späteren Bogomilen und den noch späteren bosnischen Muslimen in eins gesetzt werden:

*„Unser Führer! Wir, die bosnischen Muslime, sind Ihnen nicht aus irgendeinem momentanen Kalkül ergeben. [...] Wir Bosniaken kamen als Goten, als ein germanischer Stamm auf den Balkan [...] Im 6. Jh. kamen die slawischen Serben und Kroaten in unser Land. Gleich nach ihrer Ankunft nahmen die Serben das östliche Christentum und die Kroaten den römisch-katholischen Glauben an. Die Bosniaken behielten ihren gotischen, arischen Glauben, in dem Christus kein Gott, sondern das perfekte göttliche Wesen ist. Diesen, mit dem Volksnamen bogomilisch genannten Glauben – was ‚dem Gott lieber Glaube‘ heißt – haben sie bis zur Ankunft der Türken beibehalten. Dann haben alle den Islam angenommen.“*

## 2.2 Pop Bogomil als „Genie der Negativität“ bei Petăr Mutavčiev

In Bulgarien führte die sogenannte „nationale Erweckung“ zu Aufständen gegen die osmanische Herrschaft und 1878 zur Staatsgründung. Bereits vor der Staatsgründung kam es zum Bruch der Bulgarischen Orthodoxen Kirche mit dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel. Seit 1453 hatte der Ökumenische Patriarch als „Ethnarch“ alle christlichen Völker an der Hohen Pforte vertreten. Die südosteuropäischen Nationalisten des 19. Jahrhunderts wollten im Ökumenischen Patriarchen jedoch nur noch einen Vertreter der Griechen erblicken. So kam es zur Konfrontation. Auf das Bestreben der Nationalisten, die Kirche zu bulgarisieren, antwortete das Ökumenische Patriarchat 1872 mit der Exkommunikation der Bulgarischen Kirche wegen „Phyletismus“, d. h. Ethnoreligion: *„Wir weisen zurück, verurteilen und verdammen den Phyletismus, das heißt die Unterscheidung nach Rassen, den ethnischen Streit, die Zwietracht und die Trennungen in der Kirche Christi als einen Widerspruch zur Lehre des Evangeliums und zu den heiligen Kanones unserer gottseligen Väter, die die heilige Kirche stützen, die ganze Christenheit ordnen und sie zur Gottesverehrung anleiten.“*

Die bulgarischen Bogomilismus-Deutungen reflektierten diesen erst 1945 beigelegten Konflikt. Den bulgarischen Forschern erschien der Bogomilismus als eine nationale Unabhängigkeitsbewegung gegen den byzantinischen Einfluss. Der Bogomilismus sei die *„ernsteste Reaktion gegen die byzantinische Politik am bulgarischen Hof“* gewesen, schrieb 1921 der Historiker Vasil Slavov Kiselkov (1887–1973). So projizierten die bulgarischen Historiker den Streit der bulgarischen Orthodoxen Kirche mit dem Ökumenischen Patriarchat in die mittelalterliche Geschichte hinein.

Die phyletistische Perspektive war auch der Ausgangspunkt der Arbeiten des bulgarischen Historikers Petăr Mutavčiev (1883–1943) seit den zwanziger Jahren. Durch seine wissenschaftlichen Kontakte mit dem 1930 eingerichteten Südost-Institut der Universität München veränderte Mutavčiev diese Perspektive jedoch bald. Zunehmend sprach er von Unterschieden zwischen Ost und West, wobei er einen vermeintlich spirituellen Osten dem vermeintlich aktiven Westen gegenüberstellte. Seinen klassischen Ausdruck fand dieser Neuanfang in Mutavčievs Aufsatz zu „Pop Bogomil und der hlg. Johannes von Rila. Der Geist der Verneinung in unserer Geschichte“ von 1934.

Der Bogomilismus ist nach Mutavčiev eine quietistische Bewegung, die soziale Realität ist ihm gleichgültig: *„In der Weltsicht des Bogomilismus gab es keinen Platz für ein gesellschaftliches und politisches Ideal.“* Mutavčiev beklagte, dass der Bogomilismus keinen kognitiven Rahmen für politische Aktion geschaffen habe. Damit offenbarte sich Mutavčiev als ein nationalistischer Instrumentalist. Mehr noch: Mutavčiev verwarf das gesamte byzantinische Christentum als lebensfeindlich. War die *„Philosophie des Bogomilismus“* die *„der vollkommenen Verneinung“*, so galt dies nicht weniger für die Orthodoxie:

*„Die Tragik unserer alten Geschichte bestand nicht nur darin, dass das Volksbewusstsein immer zwischen zwei vom Standpunkt unserer nationalen Interessen aus gesehen, gleichermaßen fruchtlosen Extreme blieb, das wahre Unglück bestand darin, dass zwischen diesen beiden Extremen nichts geschaffen wurde.“*

Zu seiner Klage über die fruchtlosen Extreme hob Mutavčiev zu einem Zeitpunkt an, als der bulgarische Zar Boris III. die Parteien verbot und eine vermeintlich über den Partikularismen der Parteien stehende autoritäre Königsdiktatur errichtete, die sich zunehmend an den politischen Systemen Deutschlands und Italiens orientierte. Und nicht nur politisch, auch geistesgeschichtlich stand Deutschland für Mutavčievs Ansatz Pate. Denn das Bild eines lebensfeindlichen Christentums, das Mutavčiev im orthodoxen Christentum und im Bogomilismus wiederfand, entnahm Mutavčiev den Schriften Friedrich Nietzsches. Nietzsche hatte in der *„Genealogie der Moral“* und im *„Antichristen“* die christlichen-asketischen Ideale als nihilistisch, lebensfeindlich und destruktiv charakterisiert: *„Das asketische Ideal entspringt dem Instinkte eines degenerierten Lebens [...]. Der asketische Priester ist der Feind des Lebens.“* Wie Nietzsche von Paulus als einem *„Genie des Hasses“* sprach und ausrief: *„Nihilist und Christ, das reimt sich“*, so nannte Mutavčiev Johannes von Rila und Pop Bogomil *„Genies der Negativität“*.

Mit der Konzentration seiner Polemik gegen die Askese betonte Mutavčiev übrigens ein Thema, auf das Nietzsche von seinem patristischen

Kollegen an der Baseler Universität, Wohnungsnachbarn, Freund und „Waffengenossen“, Franz Overbeck (1837–1905), gestoßen worden war. Overbeck hatte in seiner Schrift über die Christlichkeit der heutigen Theologie von 1873 die „Weltverneinung“ zur „Seele des Christentums“ erklärt. Mittelbar, nämlich über Nietzsches Schriften, wirkte die Sicht des Baseler Theologieprofessors auch auf die Bilder der weltverneinenden Orthodoxie und des Bogomilismus, die Mutavčiev zeichnete.

### *2.3 Konkurrierende Bogomilismusbilder des Kalten Krieges bei Dimităr Angelov und Dimitri Obolensky*

Zar Boris III. und Mutavčiev starben 1943. Zwischen dem Spätsommer 1944 und dem Frühjahr 1945 eroberten sowjetische Truppen die Balkanländer. Unter der Besatzung der Roten Armee begann die Errichtung der Volkdemokratien stalinistischen Typs in Südosteuropa. Eine der ersten Maßnahmen des von den neuen Machthabern initiierten Umbaus der Gesellschaft waren Bodenreformen. Zu den Großgrundbesitzern, die von diesen Maßnahmen in besonderer Weise betroffen waren, zählten vielerorts auch die Kirchen. Als im Jahr 1947 die Monographie des bulgarischen Historikers Dimităr Angelov (1917–1996) zum Bogomilismus erschien, spiegelte diese Darstellung der alten Häresie in vielfacher Weise die Fragen der neuen Zeit wider. Ganz im Sinne der neuen Staatsideologie des dialektischen Materialismus verstand Angelov den Bogomilismus als soziale Widerstandsbewegung der Armen und Unterprivilegierten gegen die reichen und mächtigen Landbesitzer, Adel und Bischöfe. Über weite Strecken liest sich Angelovs Bogomilenmonographie wie eine Rechtfertigung der Kollektivierung: Immer stärker sei der Feudaldruck auch und gerade der großgrundbesitzenden Kirche auf die einfache Bevölkerung gewesen. Die Entstehung des Bogomilismus durch das Auftreten Pop Bogomils erschien Angelov nicht als ein religiöses Phänomen, sondern als eine Konsequenz der ökonomischen Verhältnisse. Die religiösen Streitfragen zwischen Orthodoxie und Bogomilismus waren für ihn Scheingegensätze. Ob indes mit der Landbevölkerung tatsächlich die Träger-schicht des Bogomilismus ausgemacht ist, darf jedenfalls für das elfte Jahrhundert bezweifelt werden, für das die Verbreitung des Bogomilismus auch innerhalb der byzantinischen Aristokratie belegt ist. Vor allem aber vernachlässigte Angelov die Frage nach einer Reaktion der Orthodoxie auf den Bogomilismus jenseits von Diffamierung und Verfolgung. Damit aber ignorierte Angelov aus ideologischen Gründen den Umstand, dass die älteste bulgarische Quelle zum Bogomilismus über weite Strecken eine Reformschrift ist, in der der orthodoxe Klerus und das Mönchtum aufgerufen werden, ihrer Berufung durch eine entsprechende Lebensführung gerecht zu werden.

So wie das Mitglied der bulgarischen kommunistischen Partei Bulgariens, Dimitar Angelov, die Sicht des „Ostblocks“ vertrat, brachte beinahe zeitgleich der Oxforder Osteuropahistoriker Dimitri Obolensky (1918–2001) eine „westliche“ Sicht der Epoche auf den Bogomilismus ein. Für den russischen Emigranten Obolensky, der 1948 die britische Staatsangehörigkeit annahm, waren die Bogomilen eine „demokratische Organisation“. Ihre Unterdrückung durch die byzantinische Reichskirche erinnerte den Vizepräsidenten des Keston-Institutes für Religionsfreiheit in Osteuropa, Dimitri Obolensky, an das Verbot der unierten und protestantischen Kirchen in Osteuropa. Zusätzlich zum „Freiheitsstreben“ und einem „demokratischen Sinn“ der Bogomilen entdeckte Obolensky auch einen „Rationalismus“ dieser Bewegung.

Damit nahm Obolensky eine alte These wieder auf: In seinem zwischen 1776 und 1789 veröffentlichten Werk über den „Verfall und Untergang des Römischen Reiches“ hatte der englische Historiker Edward Gibbon (1737–1794) die Bewegung der Paulikianer und damit die unmittelbaren Vorläufer der Bogomilen in den Blick genommen. Gibbon verstand die Paulikianer als vorreformatorische Bewegung, die auf der Suche nach dem Glauben des frühen Christentums gewesen seien. *„Der protestantische Leser wird dem Geist ihrer Nachforschung nur zustimmen können“*, meinte der Historiker, hätten die Paulikianer doch durch ihr Studium der Paulusbriefe herausgefunden, dass *„die vermeintlich nicht von Menschenhänden gemachten Bilder in Wahrheit Werke sterblicher Künstler gewesen seien, die wundertätigen Reliquien nur ein Haufen von Knochen und Asche ohne jedes Leben und das wahre und lebendige Kreuz nur ein Stück verfaultes Holz.“*

In der Tat hatte es mit Gottfried Arnold (1666–1714) einen Protestanten gegeben, der den Bogomilismus als eine Art Protoprotestantismus würdigte und sogar behauptete, „dass alle frommen und gottseligen Leute in der Griechischen Kirche mit diesem vermeintlichen Spottnamen belegt worden (...) Sie sind aber immerzu schrecklich verfolgt worden, wenn sie ihr Bekenntnis nicht widerrufen wollten“. Und nicht allein von pietistischer Seite vertrat man die Ineinssetzung der Bogomilen mit den Frommen des Pietismus. Auch der lutherische Pfarrer und spätere Hamburger Hauptpastor Johann Christoph Wolf (1683–1739) verglich in seiner „Historia Bogomilorum“ diese mit den Pietisten. Auf solche Bilder des Bogomilismus als einer von einem repressiven System einer Orthodoxie unterdrückten Minderheitskirche griff Obolensky zurück, wenn er die Bogomilen als eine protoprotestantische und protoaufklärerische Bewegung darstellte, die im Kalten Krieg für die Glaubensfreiheit, und damit letztlich für die Werte des von den USA angeführten Westens im Osten Verfolgung erlitt.

Die Darstellungen Obolenskys und Angelovs spiegeln aber nicht allein die politische Teilung der Welt wider, sondern auch eine Teilung der Kirchen: Während sich in Den Haag 1948, also just in dem Jahr als Obolensky sein Werk über den Bogomilismus veröffentlichte, der Ökumenische Rat der Kirchen gründete, trat in Moskau eine Synode der orthodoxen Kirchen des sowjetischen Machtbereiches zusammen, um nach den Worten Stalins einen „neuen Vatikan“ zu gründen. Die Kirchen waren für Obolensky und Angelov Wesensausdruck der politischen Blöcke, die Orthodoxie undemokratisch und ritualistisch, die reformatorischen Kirchen individualistisch, rationalistisch, antiritualistisch. Nach Obolensky musste der Bogomilismus von der Orthodoxie vernichtet werden – wie eine politische Oppositionsbewegung durch den repressiven Staat.

#### 2.4 *„Alle waren wir mal Bogomilen“: Bogomilismus als multikulturelle Chiffre bei Enver Imamović und im postjugoslawischen Kontext*

War die Frage der nationalen Identitäten in den Ansätzen Angelovs und Obolenskys hinter dem Ost-West-Konflikt des Kalten Krieges zurückgetreten, so erfolgte seit den 1970er Jahren eine Renationalisierung der Sichtweisen auf den Bogomilismus. In Bosnien unterstrich der Archäologe Enver Imamović (\*1940) nach dem Tod Titos die Kontinuität zwischen dem „mittelalterlich-bogomilischen“ und dem „neuzeitlich-muslimischen“ Bosnien. Imamović zeichnete das Bild der bosnischen Kirche in hellsten Farben, wie die schon zitierte Bijedić dargestellt hat: Die bosnische Kirche sei eine „gerechte Kirche“ gewesen, in deren Dienst ausschließlich Personen „mit hohen moralischen Tugenden“ gestanden hätten. Durch eine an einem unbekanntem Ort Zentralbosniens angesiedelte „Universität der häretischen Wissenschaften“ habe die bosnische Kirche eine über die Landesgrenzen hinausreichende wissenschaftliche Reputation genossen. Europa aber habe die bosnischen Zustände nicht ertragen. Der Papst habe den bosnischen Herrscher gezwungen, sein Land zu katholisieren. Die vertriebenen Bogomilen seien „in die offenen Arme der Türken“ geflüchtet. Auch gegenwärtig, so Imamović, sei Bosnien seines Glaubens wegen Europa ein Dorn im Auge.

1996 endete der Bosnienkrieg. Die EU übernahm die Garantie der Friedensordnung. Um das nun entstandene neue Staatesgebilde Bosnien-Herzegowina auch historisch abzusichern, griffen bald nicht nur bosnische, sondern auch westeuropäische Akteure auf die alte Bosnienthese zurück. Ganz im Sinne des Selbstverständnisses der EU, die den Frieden militärisch und wirtschaftlich garantieren sollte, begriff man das mittelalterliche Bosnien jetzt als eine multiethnische, multireligiöse und multikulturelle Gesellschaft:

„Gerade die Geschichte des mittelalterlichen Bosnien“, meinte ein westeuropäischer Beobachter, „könnte als Anhalt für die Sicherung der Gesamtstaatsidentität über die gegenwärtigen Nationen hinweg dienen.“ Der Rückgriff auf den Bogomilismus diene als eine Chiffre für Toleranz und Multikulturalität: „Alle waren wir mal Bogomilen“, sang die bosnische Band „Bogomili“, „Menschen, die sich um keine Unterschiede scherten“, denn „ein Häretiker zu sein und niemandem zu gehören“ sei besser als „sich verdummen zu lassen und einer der heute verbreiteten und aktuellen sinnlosen nationalen Ideologien anzugehören“.

Die bosnische Identität zeichnete man in solchen Chiffren als Gegenbild eines serbisch-orthodoxen Nationalismus. Die bosnische Geschichtskonstruktion galt dabei als offen und Europa-kompatibel, der serbische Kosovo-Mythos als sein anachronistisches, repressives und imperialistisches Gegenbild. Durchaus in diesem Sinne konnte EU-Parlaments-Präsident Martin Schulz (\*1955) später davon sprechen, dass es „Leute gibt, die sind auf dem Trip, dass das Orthodoxe [...] das unserem Gesellschaftsmodell feindlich gegenüberstehende Modell [...] vielleicht das bessere sei“. Fraglos hatte Schulz bei seinen Äußerungen die russische Orthodoxie und den Ukraine-Konflikt vor Augen, doch bestätigte sein Zitat nur Auffassungen, die bereits im Zusammenhang des Jugoslawien-Konfliktes – und wie wir zuvor sahen – im westlichen Europa ausgebildet worden waren.

### 3. Schluss

Im Verlaufe unserer Untersuchung haben wir unterschiedliche Bilder des Bogomilismus kennengelernt. Die These einer bogomilisch-bosnischen Identität, das phyletistische Projekt der Bulgaren, Bogomilismus als Chiffre für die Legitimität der Bodenreformen, als Identifikationsmodell für verfolgte Minderheiten im Ostblock und als Ideal eines pluralistischen, interreligiösen Miteinanders. Immer, dies wurde deutlich, dienten diese Bilder auch als Gegenbilder und Fremdbeschreibungen der orthodoxen Kirchen in Südosteuropa.

Eine evangelische Kunde der Ostkirchen kann und muss diese Entwürfe als Projektionen entlarven. Sie kann daran erinnern, dass parallel zur geschilderten Entwicklung auch ein gegenläufiger Prozess stattfand: Seit der Exkommunikation der bulgarischen Kirche in den 1870er Jahren profilierte sich das Ökumenische Patriarchat Konstantinopel als Gegner des Nationalismus. Ostkirchenkunde muss nicht bei diesen Hinweisen stehenbleiben, sie kann mit Konrad Onasch auch die theologischen Ressourcen

und „die umfassende Integrationskraft der Liturgie“ thematisieren, die die orthodoxen Kirchen in der gegenseitigen Kommemoration miteinander als eine eucharistische Gemeinschaft verbindet und sie damit gerade zu einem Modell für die Integration polyzentrischer und pluraler Strukturen in Europa machen kann. Vor allem aber kann und muss sie zeigen, welche ideologischen Anteile westliche Autoren an der Entstehung und Verbreitung dieser Bilder hatten. Nur so nimmt sie den Umstand ernst, dass die hier vorgestellten Klischees, Zerrbilder und Schlagworte durchgehend ost-westliche Koproduktionen waren und sind, und dass sie damit auch immer in Entsprechung oder Brechung eigene Vorurteile dokumentieren. Diese Vorurteile sind, wie es Ernst Benz, der als ein maßgeblicher Vertreter einer neuen Phase der Ostkirchenkunde gilt, bereits vor über fünfzig Jahren sagte, „gleichzeitig politischer und religiöser Natur und spiegeln die dramatischen Kämpfe wider, die sich im Verlauf der Begegnung und Auseinandersetzung des östlichen und westlichen Christentums in den letzten Jahrhunderten abgespielt haben und bis zum heutigen Tage abspielen“. Alle hier vorgestellten Bilder besaßen und besitzen Resonanzräume im Westen wie im Osten, alle fixierten und fixieren politische und kulturelle Vorstellungen, die Ost und West miteinander in Beziehung setzen wollten und wollen. Dieses Verhältnis selbstkritisch und ideologiekritisch zu durchleuchten, halte ich für eine zentrale Aufgabe der Ostkirchenkunde. Mein Vortrag sollte dazu einen Beitrag leisten.

# Metropolit Nikodim (Rotow) und sein Beitrag zum Dialog zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland

Evgeny Morozov<sup>1</sup>



In Russland spricht man manchmal von den Jahren zwischen 1960 und 1980 als dem „goldenen Zeitalter der Ökumene“. Wohl ist dies nicht die Zeit des Aufstiegs der ökumenischen Bewegung in Europa, doch setzte sich während dieses Zeitraums der Metropolit von Leningrad und Nowgorod Nikodim aktiv für den innerchristlichen Dialog ein. Von 1960 bis 1972 war Metropolit Nikodim Leiter der Abteilung für Auswärtige Beziehungen im Moskauer Patriarchat und wurde sodann von 1972 bis 1978 zum Vorsitz der Kommission der Heiligen Synode für Christliche Einheit berufen.

„Ein Mann der Kirche“, „ein unermüdlicher Arbeiter“, das sind nur einige der Beinamen, mit denen man den Arbeits- und Lebensstil des Metropoliten zu seinen Lebzeiten und mehr noch nach seinem unerwarteten Tod beschrieben hat. In Westeuropa sah man ihn weithin als den zukünftigen Patriarchen, während er in seiner Heimat, der Sowjetunion, oft ein vorbildlicher Kirchenhierarch genannt wurde. Tatsächlich erfüllte Metropolit Nikodim eine delikate und äußerst anspruchsvolle Aufgabe: die Abwendung einer vollständigen Vernichtung der Russischen Orthodoxen Kirche durch den atheistischen Staat, und dabei nutzte er oft die Kontakte der Russischen Orthodoxen Kirche mit anderen christlichen Kirchen. Einer dieser Kontakte, und in mancher Hinsicht ein ganz besonderer, war die Verbindung mit der Evangelischen Kirche in Deutschland.

Die offiziellen Kontakte zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche (ROK) und der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) entwickelten

<sup>1</sup> Evgeny Morozov ist russisch-orthodoxer Priester, Mitarbeiter des Moskauer Patriarchats und Promovend an der Theologischen Akademie Moskau.

sich in der Nachkriegszeit, als Adolph Wischmann, der Leiter der Abteilung für Auslandsarbeit der Evangelischen Kirche in Deutschland, einen Vorschlag zur Aufnahme eines theologischen Dialogs zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und der Lutherischen Kirche vorlegte. Beide Seiten wollten ein wirklichkeitsgetreueres Bild der je anderen Kirche gewinnen; dies war eine Voraussetzung für weitere Gespräche aufgrund der Annahme, dass beide Seiten eine verzerrte Wahrnehmung der je anderen Seite hatten, und das musste angesprochen und verändert werden.

Im Jahr 1959 wurde das erste dieser theologischen Gespräche gehalten, gefolgt von einer Reihe ähnlicher Veranstaltungen, die im Wechsel in der UdSSR und in Deutschland stattfanden. Obwohl Metropolit Nikodim die Initiative nicht in Gang gebracht hatte, so beteiligte er sich doch als Leiter des Außenamtes der ROK sehr aktiv an den theologischen Gesprächen mit der Lutherischen Kirche.

Als Leiter der russischen Delegation nahm er am Dritten Theologischen Gespräch teil unter dem Thema „Das christliche Verständnis der Versöhnung in biblischer Begründung, im Handeln der Kirche und in der Mitverantwortung für den Frieden der Welt“. Die Begegnung fand im März 1967 in Frankfurt am Main statt. Der Metropolit traf noch vor den Gesprächen in Deutschland ein, um als Vize-Präsident und Mitglied des Arbeitsausschusses an der Christlichen Friedenskonferenz teilzunehmen. Nach der Konferenz lud Adolph Wischmann Metropolit Nikodim zum Besuch mehrerer theologischer Ausbildungs- und Verwaltungszentren der lutherischen Kirche in Westdeutschland ein. Bei dieser Besichtigungstour kam der Metropolit zu einem lutherischen Missionsseminar nahe München, wo er von Professoren und Studierenden herzlich willkommen geheißen wurde. Während dieses Besuches galt das besondere Interesse des Metropoliten Nikodim, der die theologische Ausbildung in Russland nach Kräften unterstützte, der Unterbringung und Versorgung der Studierenden. In München wurden ihm das Seminar gezeigt, die Vorlesungsräume, Bibliothek und der Campus. Im nachfolgenden Gespräch referierte der Dekan ausführlich über den Ausbildungsprozess, woraufhin der Metropolit und andere Mitglieder der russischen Delegation auf Fragen von Studierenden und Institutsmitarbeitern antworteten.

In seinem Vortrag bei den Dritten Theologischen Gesprächen sprach Metropolit Nikodim darüber, wie sich Philosophie und Weltbild des russischen und des deutschen Volkes in ihren Vorstellungen von religiösen und kirchlichen Lebensformen und Traditionen widerspiegeln. Er sagte: „Unsere Völker sind verschiedene Wege bei ihrer historischen Entwicklung gegangen. Sie haben verschiedene gesellschaftliche, materielle und kulturelle Traditionen. Unsere Mentalität, unsere Sitten, Denk- und Handlungswei-

sen sind sehr verschieden. Was einem Mitglied der Evangelischen Kirche ganz selbstverständlich erscheint, wirkt auf einen orthodoxen Christen wöglichlich recht ungewöhnlich und umgekehrt.“

In der Abschlusserklärung der Gespräche drückten die Parteien ihre Zufriedenheit mit dem Verlauf des Dialogs aus und äußerten ihre Hoffnung, mit Gottes Hilfe dem Ziel der christlichen Einheit näherzukommen. „Der Dialog im Kloster Höchst hat uns klar vor Augen geführt, dass der Diskurs gleichermaßen und unverändert wichtig bleibt sowohl in Bezug auf den theologischen Bereich, als auch für die christliche Alltagspraxis, da er der kirchlichen Einheit und der Friedensmission in der heutigen Welt dient.“

Bei diesen Gesprächen begegnete Metropolit Nikodim Fairy von Lilienfeld, einer lutherischen Pfarrerin und engagierten Teilnehmerin an den Gesprächen mit der Russischen Orthodoxen Kirche. Nach russischer Art nannte Metropolit Nikodim sie Vera Georgiewna. Sie war eine gute Freundin des Metropoliten, mit der er gerne alle möglichen theologischen Fragen besprach. Fairy von Lilienfeld war der Meinung, dass es dem Metropoliten aufgrund des „Eisernen Vorhangs“ nicht möglich war, einige der herausragendsten russischen Denker nach Deutschland zu bringen. Diese nahmen jedoch stets an den Gesprächen in Russland teil. „Bei unseren Begegnungen in Russland bestand die russische Delegation im Allgemeinen aus besser qualifizierten Theologen als bei den Gesprächen in Deutschland“, erinnerte sie sich.

Die Besuche des Metropoliten in Deutschland verliefen nicht immer reibungslos, jedoch bewahrte er auch in schwierigen Situationen stets eine gute Haltung. Als er einmal in Frankfurt am Main aus einem Flugzeug ausstieg, wurde er von einer Gruppe von Demonstrierenden mit der folgenden Aufschrift auf ihren Schildern empfangen: „Wo ist Boris Talantov?“ Talantov war als orthodoxer Christ und Aktivist vom KGB verhaftet worden.

„Ich sah ihre zornigen Gesichter an“ – entsann sich der Metropolit später – „und dachte, dass sie ihren Ärger auf die falsche Person richteten; als orthodoxer Hierarch konnte ich nichts für seine Freilassung aus dem Gefängnis unternehmen, da die Behörden schlicht nicht auf mich, einen orthodoxen Christen, hören würden.“ Es machte ihn oft sehr betroffen, dass er so gar nichts gegen die Verfolgung von Menschen aus religiösen Gründen von seiten der Sowjetbehörden tun konnte.

Als ein anderes Mal Metropolit Nikodim an einer internationalen Pressekonzferenz teilnahm, lautete die erste Frage eines Journalisten: „Ist die Kirche in der Sowjetunion frei?“ „In unserem Land“, antwortete der Metropolit, „ist die Kirche frei und unabhängig.“ Hier entstand eine Pause, in der sich ein sarkastisches Lächeln auf die Gesichter westlicher Journalisten stahl. – „Allerdings geben uns die Behörden manchmal vielleicht einen

Rat, oder ein ‚Sowjet‘. Aber das wird niemanden überraschen, da wir in einem Sowjetland leben.“ Es folgten Gelächter und Applaus.

Vom 28. Oktober bis zum 1. November 1967 nahm Metropolit Nikodim an der Feier des 450. Jahrestags der Reformation in Wittenberg teil. Nach einem Gespräch mit Professor Wolff, dem Rektor der Martin-Luther-Universität, besuchte der Metropolit gemeinsam mit zahlreichen Gästen aus verschiedenen Gruppen der ökumenischen Bewegung eine Galaveranstaltung in der Stadtkirche. Danach folgte er einer Einladung in das Hauptbüro des Evangelischen Predigerseminars, wo ihm ein Präsent für Alexis I., dem Patriarch von Moskau und ganz Russland, überreicht wurde – ein Kelch für das Heilige Abendmahl.

In einer seiner Reden während der Wittenberger Festlichkeiten sagte Nikodim, Metropolit von Leningrad und Novgorod, es sei schade, dass Luther und seine Anhänger die östliche Christenheit irgendwie übersehen hätten. „Die reformatorische Bewegung, genau wie die humanistischen Ideen, gaben den Menschen neue Impulse zu kreativem Denken“, sagte er. „Und doch bemerken wir als orthodoxe Christen, wenn wir über die Reformation sprechen, dass als zu jener Zeit unsere westlichen Brüder ihre Kirchen reformierten, sie recht unachtsam den Blick nach Osten zu unterlassen schienen, wo orthodoxe Kirchen den Reichtum der liturgischen, patristischen und ekklesiologischen Traditionen hüten. Heute leben wir in einer ökumenisch gesinnten Zeit. Sie haben heute einen orthodox-christlichen Hierarchen unter sich, der an Ihrer Feier und Ihrem Gebet teilnahm. In der ökumenischen Bewegung suchen wir den Kontakt zueinander und entdecken einander – und damit, so meinen wir, erfüllen wir eines der göttlichen Gebote, das Jesus Christus uns gegeben hat. ... Wir suchen die Einheit, aber nicht eine äußere, mechanische Einheit, als die wir Menschen sie oft wahrnehmen. Wir sehnen uns nach einer tiefen Einheit, der Einheit des Geistes in der Einheit des Friedens, wie sie uns von unserem Herrn Jesus Christus angeboten wird, der ist ‚ein Gott und Vater aller, der da ist über allen und durch alle und in allen‘.“

Metropolit Nikodim machte seinen Standpunkt zur innerchristlichen Einheit sehr deutlich: „Wenn ich als Ökumeniker spreche, dann versuche ich sowohl Optimismus als auch Pessimismus zu vermeiden, da ich ein christlicher Realist bin und die Dinge so nehme, wie sie sind.“

Interessanterweise konnte der Metropolit einer deutschsprachigen Diskussion folgen, sagte aber selbst nie ein Wort auf Deutsch. Er konnte recht fließend Englisch sprechen, hielt aber alle Ansprachen und Vorträge auf Russisch mit Simultanübersetzung.

Lutherische Delegationen aus Deutschland kamen recht häufig nach Russland und erhielten allesamt einen erstklassigen Empfang. In der Regel

wurden sie zu orthodoxen Gottesdiensten eingeladen, die oft von Metropoliten Nikodim selbst mit außergewöhnlicher Pracht zelebriert wurden. In vieler Hinsicht war sein Geschmack traditionell. Der Metropolitan liebte die Schönheit des Gottesdienstes, schöne liturgische Gewänder und einen guten Chor. Bei Empfängen war er immer von Menschen umringt. Er wartete nie darauf, selbst angesprochen zu werden, sondern ging direkt auf die Menschen zu, mit denen er sprechen wollte, und begann ein Gespräch. Gleichzeitig war er immer selbst im Mittelpunkt der Gespräche.

Metropolitan Nikodim sah Repräsentanten der lutherischen Kirche in Deutschland bei bilateralen Begegnungen, aber auch bei ökumenischen Ereignissen wie dem Weltkirchenrat, der Konferenz Europäischer Kirchen, der Christlichen Friedenskonferenz und anderen internationalen Organisationen. Diese Treffen sorgten selbstverständlich für noch mehr Gesprächsstoff und machten die bilateralen Konsultationen noch interessanter und relevanter.

Persönliche Kontakte mit dem Metropolitan selbst, der in der deutschen lutherischen Kirche großen Respekt genoss, trugen wesentlich dazu bei, dass die deutschen Lutheraner mit dem orthodox-christlichen Glauben vertraut wurden. In dieser Hinsicht waren solche Begegnungen und Gespräche manchmal sogar wichtiger als offizielle, hochrangige Veranstaltungen, wie etwa weitere interchristliche Foren, oder das Unterzeichnen noch einer weiteren Resolution zur gegenseitigen Annäherung.

Wer Metropolitan Nikodim begegnete, dem blieb seine bemerkenswerte Überzeugungskraft im Gedächtnis. Der Metropolitan ließ sich nie davon abhalten, seinen episkopalen Status völlig außer Acht zu lassen, um ein Ziel zu erreichen. Wenn es einem bestimmten Zweck dienlich war, dann war er durchaus zu Opfern bereit.

Einmal ging er mit einem Bekannten, den er zu einem monastischen Leben überreden wollte, durch die Straßen Leningrads. Der Metropolitan sagte: „Ein Mönch ist ein Mensch, der ganz der Kirche ergeben ist. Wenn die Kirche von mir, einem Metropolitan, das Betteln verlangen würde, dann würde ich das machen.“ Als er das gesagt hatte, setzte er sich auf den Bürgersteig, nahm seine Skufia ab und begann zu betteln. Es bekümmerte den Metropolitan nicht weiter, Ablehnung zu erfahren. Seine einzige Sorge war, dass ihm nicht die Zeit bliebe, genug zum Wohle der von ihm so geliebten Russischen Orthodoxen Kirche zu wirken.

Im Jahr 1969 war Metropolitan Nikodim an der Theologischen Akademie in Leningrad zusammen mit seinem Pendant Adolph Wischmann und anderen deutschen Theologen, um der Verteidigung der Doktorarbeit von Assistenzprofessor Zabolotsky beizuwohnen. Das Thema der Dissertation war: „Katholizität als Thema der Ökumene.“ Die Verteidigung der Disser-

tation fiel zeitlich zusammen mit dem Vierten Theologischen Gespräch zum Thema „Die Taufe und der Dienst der Getauften in der säkularen Welt“ (12.–19. Sept. 1969). Das Referat des Metropoliten bei den Gesprächen hatte die Überschrift „Die Zusammenarbeit von Getauften und Nichtchristen im Dienst am Wohle der Menschheit in der heutigen Welt“. Man könnte den Kerngehalt des Referats besser folgendermaßen beschreiben: „Die Bestrebungen zur Herstellung von Beziehungen zwischen Gläubigen und Atheisten in der UdSSR heute.“ Aber natürlich wäre ein solcher Titel aus politischen Gründen völlig unmöglich gewesen.

Das Referat gab der Darstellung der damaligen politischen Situation dann auch angemessen Raum – der Beschreibung eines atheistischen Russlands, in dem die Kirche weiter leben musste. „Zwar ist der apostolische Dienst unserer Zeit nicht mit dem Vergießen unseres Blutes verbunden, und doch ist er in anderer Hinsicht nicht viel leichter“, sagte der Metropolitan bei der Eröffnungsveranstaltung der Theologischen Gespräche.

Da er selbst in einem atheistischen Umfeld lebte, entwickelte Metropolitan Nikodim seine eigene Grundposition und formulierte sie folgendermaßen: „Das Ziel eines Christen in einer sozialistischen Gesellschaft ist nicht das Sein oder Nichtsein, sondern auf rechte Weise wahres Christsein unter den gegebenen Umständen zu leben.“

Gleichwohl scheint der theologische Dialog mit der deutschen lutherischen Kirche sowohl aus theologischen als auch historischen Gründen gerechtfertigt gewesen zu sein. Deutsche Lutheraner fanden ihn ebenfalls interessant, insbesondere da dies der in der Geschichte der ROK allererste Dialog mit der deutschen lutherischen Kirche war. Der lutherische Theologe Reinhard Slenczka schrieb: „Das Besondere an unseren Treffen ist, dass wir zwar als Repräsentanten unserer Kirchen zusammenkommen, aber unseren Begegnungen der Glanz des Offiziellen fehlt. Der Schlüssel liegt hier in den persönlichen Kontakten. Als Theologen mit verschiedenen konfessionellen Hintergründen und Traditionen müssen wir die Fähigkeit zur Kommunikation und zum Zuhören in unseren Beziehungen miteinander entwickeln. Unsere Begegnungen sind Teil des Prozesses zur Überwindung der räumlichen und geistigen Divergenz, die zwischen unseren kirchlichen Gemeinschaften besteht. Das Gemeinsame entsteht aus dem Gegensatz, und aus der Distanz kommt es zur Annäherung.“

Das Fünfte Theologische Gespräch zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland fand vom 20. bis 28. Oktober 1971 statt; es ging um „Die Bedeutung der Auferstehung für die Errettung der Welt“. Metropolitan Nikodim nahm an den Begegnungen teil. „Bei der Bewertung der guten Entwicklung unserer Beziehungen müssen wir im Sinn behalten, dass die Spaltung viele hundert Jahre alt ist, und

dass daher zwölf Jahre sicherlich nicht ausreichen, um die konfessionelle Wahrnehmung von Glaubensthemen in der Tiefe zu verändern. Allerdings zeugt bereits die Tatsache, dass dies nun das fünfte Theologische Gespräch in nur zwölf Jahren ist, von dem großen Interesse beider Kirchen an solchen Begegnungen, die offensichtlich auch zu guten Ergebnissen führen.“

Professor Wolff sollte ein Referat bei den Fünften Theologischen Gesprächen halten, aber leider starb er kurz vor der Tagung. Metropolit Nikodim regte an, der orthodoxe Teil der Zuhörerschaft solle zum Andenken an den Professor das „Ewige Gedenken“ singen. Es ist nicht üblich, dass orthodoxe Christen Gebete für verstorbene nicht-orthodoxe Christen darbringen. Damals jedoch war es der Wunsch des Metropoliten, der Erinnerung seines langjährigen Freundes Achtung zu bezeugen. Dies war ein Akt der Liebe und des Respekts für den verstorbenen Professor, und in keiner Weise der Versuch, eine kirchliche Tradition infrage zu stellen.

Es war Metropolit Nikodim sehr wichtig, mit den verschiedensten Zielgruppen im Gespräch zu sein. Genauso, wie er bei hochrangigen offiziellen Zusammenkünften sprach, war er zu Ansprachen vor Menschen in kleinen Gemeinden bereit. Einmal bat ein Pfarrer aus dem Ort Hemmingen den Metropolit, vor seinen Gemeindegliedern ein paar Worte zu sagen.

Metropolit Nikodim ging zur Kanzel und grüßte die Trinitatis-Kirchengemeinde im Namen der russischen Delegation. Daraufhin erzählte er ihnen die Geschichte der Gespräche zwischen den russischen Orthodoxen und den deutschen Lutheranern und unterstrich dabei die Bedeutung brüderlicher Kontakte zwischen allen Christen, da diese zur Einheit des Glaubens und zum Frieden auf Erden beitragen.

Zwischen zwei Sitzungen besuchte Metropolit Nikodim zusammen mit anderen Konferenzteilnehmern eine Siedlung für psychisch Kranke und Menschen mit schweren körperlichen Behinderungen. Die Siedlung, die 1847 hoch auf einem Berg gebaut worden war, gab 455 Menschen ein Zuhause. Kinder und Jugendliche nahmen an speziell für sie entwickelten Schul- und Ausbildungsprogrammen teil. Den Gästen wurden die Kapelle, die Wohnheime und Werkstätten gezeigt. Der Leiter der Einrichtung erzählte auch von deren Geschichte, vom Alltagsleben und der Behandlung der Patienten. Das war natürlich eine sehr nützliche Erfahrung für die Mitglieder der russischen Delegation, da Behinderte in der Sowjetunion ein recht schweres Leben hatten. Allerdings erlaubten die Behörden damals der russischen Kirche nicht, Heime für Alte, Behinderte oder psychisch Kranke zu schaffen.

Am letzten Tag der Fünften Theologischen Gespräche referierte der Metropolit von Leningrad und Novgorod Nikodim zum Thema „Das Kreuz und die Auferstehung Jesu Christi in den gottesdienstlichen Gesängen“.

Dies war eine in der Tat sehr geistreich formulierte Erklärung der orthodoxen Lehre für eine nicht-orthodoxe christliche Zuhörerschaft.

„Wäre unser Herr einfach ein vorbildlicher Heiliger gewesen, und Sohn Gottes nur aufgrund Seiner Güte und nicht dem Wesen nach, dann wäre Seine Auferstehung bloß ein weiteres Wunder gewesen, das uns nur eine Geschichte von der außergewöhnlichen Menschenfreundlichkeit Gottes erzählte. Sie hätte nicht das Leben aller Menschen verändert, der gesamten Menschheit, wie sie es tatsächlich tat. Aber Er war der Gottmensch und veränderte so durch Seine Auferstehung das elende Schicksal aller Menschen, da Er sie nicht nur ebenfalls auferweckte, sondern ihnen auch einen Vorgeschmack auf ein nimmerendendes Leben in der Ewigkeit gab.“ Metropolit Nikodim sah die zentrale Bedeutung der Auferstehung Christi darin, dass sie dem Menschen ein gesegnetes und ewiges (Über-)Leben ermöglichte, dass sie den Menschen mit seinem Schöpfer versöhnte, die Harmonie in der Schöpfung wiederherstellte und letztendlich, dass sie der Natur des Menschen das Göttliche zukommen ließ; da durch die Auferstehung des Heilands die menschliche Natur verherrlicht, zum Himmel erhoben und im Mysterium in die Tiefen der Existenz des trinitarischen Gottes hineingenommen wird. Unabhängig von der Tiefe unseres Verständnisses der Auferstehung Christi, sagte der Metropolit, fühlen wir uns bewusst oder unbewusst Gott nahe und zuversichtlich, dass Licht und Wahrheit die Dunkelheit und das Böse überwinden werden.

Metropolit Nikodim sprach auch über die Karwoche und die Osterwoche, las die Stichera und Troparia, die das Leiden unseres Herrn am Kreuz und Seine wunderbare Auferstehung beschreiben, er zitierte die heiligen Väter, insbesondere Johannes Chrysostomos und Johannes von Damaskus.

Nach den Gesprächen reiste die Delegation unter der Leitung von Metropolit Nikodim nach Trier, um sich vor dem Heiligen Rock Jesu zu verneigen. Dort feierte die Delegation der ROK gemeinsam mit Katholiken und Protestanten einen ökumenischen Gottesdienst zur Verehrung des Heiligen Rocks – „eines Symbols der ungeteilten Christenheit“. Der Gottesdienst enthielt eine Lesung aus dem Johannesevangelium (Johannes 19, 23–24), ein Pilgergebet ähnlich einer Litanei, das im Wechsel zwischen dem Gottesdienstleiter und anderen Gottesdienstteilnehmern gelesen wurde, das Vaterunser und ein Abschlussgebet.

In Hamburg nahm der Metropolit an der Ordination von vier Bischofsvikaren in der Lutherischen Kirche teil.

Der Besuch theologischer Seminare, ökumenischer Gottesdienste und der Ordination lutherischer Bischöfe, sowie anderer nicht-orthodoxer christlicher Veranstaltungen durch Metropolit Nikodim ließe sich durchaus als „Kennenlernen“ beschreiben.

Es ging in der Tat darum, sich ein besseres Bild von der christlichen Welt machen zu können, von der die meisten Menschen in der UdSSR durch den Eisernen Vorhang ausgeschlossen waren. Leider konnten der Metropolit und andere Mitglieder der russisch-orthodoxen Delegation ihr Wissen über das lutherische Erbe, das sie im Laufe ihrer Reisen gewannen, nicht weithin weitervermitteln. Und dies führt uns zu einer weiteren wichtigen Frage, die vermutlich von allen, die das goldene ökumenische Zeitalter der ROK erforschen wollen, gestellt wird – und unbeantwortet bleiben muss. Die Frage lautet: In welchem Maße glaubte der Metropolit selbst an die Annäherung der beiden Kirchen, die so verschieden sind in ihrem Wesen sowie auch in Bezug auf dogmatische und kirchenrechtliche Aspekte? Es ist weiterhin wichtig, sich ins Gedächtnis zu rufen, dass die lutherische Kirche, die vormals Teil der katholischen Kirche war, nie eine starke geistliche Verbindung zur östlichen Orthodoxie hatte; und die beiden Kirchen auch in ihrer Geschichte nie zuvor offizielle Beziehungen aufgenommen hatten, abgesehen von einigen seltenen Kontakten zwischen einigen wenigen Geistlichen oder Kirchenaktivisten.

Wir sollten auch nicht ausschließen, dass die deutsche Seite den Dialog mit der ROK als eine Möglichkeit sah, sich für den Zweiten Weltkrieg zu entschuldigen. Es ist leicht nachzuvollziehen, dass man kulturelle und geistliche Verbindungen so schnell wie möglich nach Kriegsende wieder aufnehmen wollte. Gleichzeitig aber beschäftigten sich die Protestanten bereits in den 1960er und 1970er Jahren mit der Frage, ob solch Dialog nicht nur mit der Russischen Orthodoxen Kirche, sondern mit der gesamten östlichen Orthodoxie nötig war. Reinhard Slenczka schrieb: „Was könnte die Absicht und das Ergebnis solcher Verhandlungen zwischen russischen und deutschen Theologen sein? Dies ist die Frage, die sich jeder und jede einzelne Teilnehmer/in nach solchen Treffen stellt und die sich nicht nur auf die Informationen bezieht, die an die Medien weitergegeben werden könnten, sondern auch auf die Hoffnungen, die mit dem Ausdruck ‚ökumenischer Fortschritt‘ verbunden sind. Eine Antwort ist offensichtlich: Die Medien, sogar die kirchlichen Medien, haben kein Interesse: Diese Kontakte scheinen gar kein Interesse zu wecken, genau wie viele andere theologischen Begegnungen in der ökumenischen Bewegung. Da letztendlich der Erfolg einer Veranstaltung anhand der Berichterstattung und der öffentlichen Wahrnehmung bewertet wird, ist das fehlende Medieninteresse blamabel.“

Ein anderer deutscher Theologe, Professor Edmund Schlink, gestand offen ein: „Wir sollten auch bedenken, dass heute viele Menschen der orthodoxen Kirche keine wichtige Rolle in der Christenheit als Ganze zuschreiben ... Natürlich bemerken Orthodoxe diese Haltung in ökumeni-

schen Kreisen. Ich habe Ähnliches erlebt, als ich meine Meinung zur ökumenischen Bedeutung der Orthodoxen Kirche äußern wollte: Mir wurde gesagt, dass ich idealistisch sei und ihre Rolle überschätzte. Wir sehen die Wandlungskraft nicht, die vom orthodoxen Gottesdienst zu den Menschen hin und in das Weltall ausstrahlt.“

Bis heute macht die ROK wesentliche Zugeständnisse in ihrem Dialog mit der lutherischen Kirche, indem sie weiterhin an dem Kirche-zu-Kirche Format der Gespräche festhält, obwohl die Orthodoxen lutherische Geistliche nicht als in der apostolischen Sukzession stehend anerkennen. Dennoch besteht der Kompromiss. Zuerst wurde er unter Metropolit Nikolai (Jaruschewitsch) eingeführt, dem ersten Leiter des Außenamtes des Moskauer Patriarchats. Metropolit Nikodim entschied sich so fortzufahren, wie auch seine Nachfolger. Sie hielten diese Entscheidung für richtig und ziel führend, auch wenn die Erträge sich manchmal recht bescheiden ausnahmen. Um einige lutherische Theologen jener Zeit zu zitieren: „Viel wurde erreicht hinsichtlich der Aufklärung von Missverständnissen und der Feststellung gemeinsamer Ansichten bei beiden Kirchen, die jahrhundertlang verschiedene Wege gegangen waren und sich wechselseitig kaum wahrgenommen hatten, abgesehen von einigen kurzen und seltenen Begegnungen. Den Rest der Zeit standen sie einander entfremdet und in mancher Hinsicht sogar feindselig gegenüber.“

Der Fortschritt wurde zumindest zum Teil durch das Talent des Metropoliten Nikodim bei dem Aufbau konstruktiver Arbeitsbeziehungen möglich gemacht. „Die Schaffung von Differenzen war nicht weiter schwierig, aber die Überwindung von Differenzen erforderte wahrhaft gewaltige Anstrengungen und bedurfte insbesondere der Hilfe Gottes“, sagte der Metropolit laut den Erinnerungen des Patriarchen Kyrill. Mehrere Jahrzehnte später besteht die Brücke zwischen der ROK und den lutherischen Kirchen noch immer. Sie wurde erhalten, um weiterhin der Zusammenarbeit bei der Lösung von sozialen und anderen Problemen zu dienen.

*Übersetzung aus dem Englischen: Astrid Quick*

# Methodologische Implikationen der interpretativen Zugänge zur Erforschung des religiösen Wandels in den postsozialistischen Ländern



Irena Zeltner Pavlović

## 1. *Einführendes*

Die Geschichte der sozialwissenschaftlichen Forschung zeigt, dass immer, wenn sich Gesellschaften in Umbrüchen und Entstehung neuer sozialer Phänomene befanden, ein Rekurs auf interpretative Ansätze stattgefunden hat.<sup>2</sup> Auch heute haben diese theoretischen Ansätze an Aktualität nichts eingebüßt. Wie der Soziologe Reiner Keller sagt, handelt es sich hier um „eine lebendige Theorie- und Forschungstradition [...], die für viele und unterschiedliche soziologische Fragestellungen der Gegenwart gewinnbringend eingesetzt werden kann“<sup>3</sup>.

In der wissenschaftlichen Beobachtung der Phänomene in den postsozialistischen Ländern wurden interpretative Ansätze bisher nur am Rande rezipiert. Hier dominiert eine Beobachtung im Rahmen der Transformationsforschung, die tendentiell in ihren Theorien auf eine Determinationskraft von Normen und sozialen Strukturen setzt.<sup>4</sup> Die Untersuchungen geschehen, vor allem in der Politik- und Kommunikationswissenschaft, durch theorien- und hypothesentestende Verfahren, und sind damit in Anlehnung

<sup>1</sup> Dr. Irena Zeltner Pavlović ist wissenschaftliche Mitarbeiterin in der Abteilung Christliche Publizistik am Fachbereich Theologie der Philosophischen Fakultät der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg.

<sup>2</sup> Zur Geschichte und Theorieentwicklung des interpretativen Paradigmas s. *Reiner Keller*: Das interpretative Paradigma. Eine Einführung, Wiesbaden 2012.

<sup>3</sup> Ebd., 9.

<sup>4</sup> S. beispielhaft das Standardwerk zur Transformationsforschung von Politikwissenschaftler *Wolfgang Merkel*: Systemtransformation. Eine Einführung in die Theorie und Empirie der Transformationsforschung, Wiesbaden 2010.

an Thomas P. Wilson in das *Normative Paradigma* einzuordnen.<sup>5</sup> Erst aktuell werden alternative Zugänge diskutiert. Damit bekommt auch das *Interpretative Paradigma* (IP) immer mehr Resonanz. So hat der Politikwissenschaftler Dieter Segert in Anbetracht der Defizite der Theoriemodelle der Transformationsforschung die Ergebnisse der Ethnologie, die im IP einzubetten sind, positiv als gewinnbringend in der Beobachtung der postsozialistischen Gesellschaften gewürdigt.<sup>6</sup> Auch in dem Handbuch zur Transformationsforschung, das in diesem Jahr veröffentlicht wurde, wurden die Zugänge aus dem IP miteinbezogen.<sup>7</sup>

In diesem Beitrag sollen Postulate des IP in Bezug auf die wissenschaftliche Beobachtung von Religion, religiösen Phänomenen und religiösen Akteuren in den postsozialistischen Ländern betrachtet werden. Die Postulate des IP werden im Hinblick auf ihre Implikationen auf die Beobachtung des Handelns von religiösen bzw. kirchlichen Akteuren dargestellt. Die hier aufgestellte Leitfrage ist: *Welchen Mehrwert bringt die Anwendung des IP in der interkulturellen und interreligiösen Forschung?*

Dabei wird der Beobachtung der christlich-orthodoxen kirchlichen Akteure besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Diese wurden gewählt, weil bereits eine kursorische Sichtung der medialen, populärwissenschaftlichen und z. T. auch der Abhandlungen mit wissenschaftlichem Anspruch zeigt, dass eine tendentiell negative und vor allem aus eigenem Normalitätshorizont interpretierte Darstellung dieser Akteure vorherrscht.<sup>8</sup> In der südosteuropäischen Forschung wurde dieses Phänomen *Byzantinismus*<sup>9</sup>, in Anlehnung an den Begriff *Orientalismus*<sup>10</sup>, genannt. Nach der renommierten

<sup>5</sup> Zur Distinktion zwischen dem normativen und interpretativen Paradigma nach Wilson siehe bei Keller: Das interpretative Paradigma, 13 f.

<sup>6</sup> Dieter Segert: Transformationen in Osteuropa im 20. Jahrhundert, Wien 2013, 172 f.

<sup>7</sup> Raj Kollmorgen/Wolfgang Merkel/Hans-Jürgen Wagener (Hg.): Handbuch Transformationsforschung, Wiesbaden 2015.

<sup>8</sup> Im Diskurs über die christliche Orthodoxie dominieren eine *kulturalistische* Beobachtungsperspektive (Samuel P. Huntington) mit einer dezidiert negativen Bewertung der Ostkirche sowie eine *deterministische* Beobachtungsperspektive, die die Kontingenz der religiösen Prozesse nicht berücksichtigt und das Handeln der religiösen Akteure vor allem durch Geschichte, Mythen oder gar genetischen Prädispositionen deterministisch deutet. (S. dazu ausführlich Irena Pavlović: Religion, Medien und Gewalt, Erlangen 2013). In den Medien wird über die christliche Orthodoxie mit einem Set der „Anti“-Attribute (antimodern, antiliberal, antidemokratisch, antiwestlich, antiaufklärerisch etc.) geredet, die einen „Status der Selbstverständlichkeit“ (vgl. Jörg Strübing: Qualitative Sozialforschung. Eine komprimierte Einführung für Studierende, München 2013) haben, die nicht hinterfragt, sondern lediglich reproduziert werden.

<sup>9</sup> Marija Todorova: Imaginarni Balkan, Beograd 2006 (Orig. Imagining The Balkans. New York 1997), Übersetzung aus dem Serbischen durch die Autorin.

<sup>10</sup> Edward W. Said: Orientalismus, Frankfurt am Main 2009.

Südosteuropaforscherin Marija Todorova handelt sich dabei um einen Diskurs in dem „verstockte mittelalterliche Vorurteile wieder ins Leben gerufen und mit der Rhetorik des Kalten Krieges und Konfrontationen aus der Zeit nach dem Kalten Krieg kombiniert werden – ein Problem, das eine besondere Aufmerksamkeit und sorgfältiges Erforschen verdient“. <sup>11</sup> Todorova forderte dies bereits im Jahr 1997, ohne Konsequenzen für die – in der Terminologie der diskursanalytischen Forschung – dominante „diskursive Aussage“ über die christliche Orthodoxie und ihre kirchlichen Akteure.

Im Folgenden wird zunächst auf die Bedeutung des IP eingegangen. Danach werden die zentralen Prämissen der interpretativen Forschung und ihre methodologischen Implikationen dargestellt, insofern sie fruchtbar für die Diskussion über religiöse Akteure sind. In einem weiteren Schritt sollen die Konsequenzen dieser Prämissen für die Beobachtung der religiösen Akteure und ihres Handelns reflektiert werden. In dem abschließenden Abschnitt sollen die Potentiale des IP im Hinblick auf die Beobachtung des „religiös Anderen“ diskutiert werden.

## 2. *Das Interpretative Paradigma*

Dem IP wird eine Vielzahl theoretischer Ansätze zugeordnet (u. a. Symbolischer Interaktionismus, Grounded Theory, Ethnomethodologie, Wissenssoziologie), sodass von einem einheitlichen wissenschaftlichen Paradigma mit einheitlichen wissenschaftstheoretischen Grundpositionen nicht die Rede sein kann. <sup>12</sup> Abgesehen von der Diversität dieser Ansätze gibt es bestimmte gemeinsame Grundannahmen im IP. Sie alle „haben ihre gemeinsamen sozialtheoretischen Ausgangspunkte in der Betonung des aktiven und kreativen menschlichen Zeichen- und Symbolgebrauchs, des permanenten Zusammenspiels von Deuten und Handeln in konkreten Situationen sowie der interaktiven Herstellung sozialer Ordnungen“ <sup>13</sup>. Die soziale Wirklichkeit wird, so die zentrale Aussage, „als durch Interpretationshandlungen konstituierte Realität“ begriffen. <sup>14</sup> Des Weiteren

<sup>11</sup> Todorova, *Imaginarni Balkan*, 311.

<sup>12</sup> Die Diversifizierung der interpretativen Ansätze wird gelegentlich kritisiert (s. dazu *Siegfried Lamnek: Qualitative Sozialforschung. Ein Lehrbuch*, Weinheim <sup>5</sup>2010, 5), aber auch positiv als Chance der wissenschaftlichen Weiterentwicklung gewürdigt (*Reiner Keller/Andreas Hirsland/Werner Schneider/Willy Viehöver* (Hg.): *Die diskursive Konstruktion von Wirklichkeit. Zum Verhältnis von Wissenssoziologie und Diskursforschung*, Konstanz 2005, 9).

<sup>13</sup> Keller, *Das interpretative Paradigma* (kursiv im Original), 17.

<sup>14</sup> Lamnek, *Qualitative Sozialforschung*, 32.

ren verbindet diese Ansätze eine „Präferenz für qualitative Sozialforschung“<sup>15</sup> und somit die gleichen zentralen Prämissen bzw. Prinzipien in der Forschungskonzeption, auf die gleich näher eingegangen wird. Schließlich teilen die interpretativen bzw. qualitativen Ansätze<sup>16</sup> eine gemeinsame Entstehungsgeschichte, die durch die Abgrenzung von quantitativer Forschung gekennzeichnet ist, weshalb im Folgenden die qualitativen Prinzipien durch eine Kontrastierung zu den quantitativen vorgestellt werden.<sup>17</sup>

### 3. Die zentralen Prinzipien der interpretativen bzw. qualitativen Forschung

Die Zahl der Grundprinzipien der qualitativen Forschung divergiert in der Literatur.<sup>18</sup> Zudem werden sie von Autoren unterschiedlich ausgelegt – mit unterschiedlicher Akzentuierung bestimmter Bedeutungsebenen innerhalb eines Prinzips. An dieser Stelle soll freilich keine Synopse dieser Prinzipien und ihrer Differenzen in der Bedeutung erstellt werden. Im Folgenden werden lediglich solche Prinzipien und ihre Bedeutungsebenen herangezogen, die für die Beobachtung der religiösen Akteure in den post-sozialistischen Ländern fruchtbar gemacht werden können. An dieser Stelle ist zu betonen, dass diese Prinzipien in wechselseitigen Abhängigkeiten stehen und ihre Trennung hier aus rein analytischen Gründen vorgenommen wird.

<sup>15</sup> Keller, Das interpretative Paradigma, 11.

<sup>16</sup> Neben den Begriffen *qualitative* bzw. *interpretative* Sozialforschung werden in der Literatur auch Begriffe *rekonstruktive* Sozialforschung (Raif Bohnsack: Rekonstruktive Sozialforschung. Einführung in qualitative Methoden, Stuttgart 2008) und kommunikative Sozialforschung (Fritz Schütze: Was ist „kommunikative Sozialforschung“?; in: Adrian Gärtner/Sabine Hering (Hg.): Modellversuch „Soziale Studiengänge“ an der GH Kassel. Materialien 12: Regionale Sozialforschung, Kassel 1978, 117–131) synonym verwendet.

<sup>17</sup> Die Kontrastierung dieser Paradigmen wird in der aktuellen Literatur i. d. R. zugunsten der Gemeinsamkeiten korrigiert. S. bspw. Jörg Strübing: Qualitative Sozialforschung. Eine komprimierte Einführung für Studierende, München 2013, 3 ff; Udo Kuckartz: Qualitative Inhaltsanalyse. Methoden, Praxis, Computerunterstützung, Weinheim und Basel 2012, 15. Aktuell ist die Dualität der Paradigmen durch Einführung eines dritten Paradigmas in der Sozialforschung mit ihren Mixed-Methods-Ansätzen aufgehoben. S. z. B. Udo Kuckartz: Mixed Methods. Methodologie, Forschungsdesigns und Analyseverfahren, Wiesbaden 2014.

<sup>18</sup> Die Zahl dieser Prinzipien der qualitativen Sozialforschung divergiert in der Literatur von zwei (z. B. Gabriele Rosenthal: Interpretative Sozialforschung. Eine Einführung, Weinheim und Basel 2014) bis dreizehn (z. B. Philipp Mayring: Einführung in die qualitative Sozialforschung. Eine Einleitung zu qualitativem Denken, Weinheim 1993).

### a) *Wirklichkeit als Konstruktion*

Im Rahmen der IP wird von der konstruktivistischen Grundannahme ausgegangen, dass der Gegenstand der Beobachtung keine „objektive Wirklichkeit“ bzw. „objektive Realität“ ist, sondern eine „soziale Wirklichkeit“.<sup>19</sup> Aus dieser Grundposition aller qualitativen Ansätze wird die soziale Wirklichkeit/Realität immer als interpretativ gedeutet und konstruiert betrachtet.<sup>20</sup> Dieses Prinzip wird in den neueren Publikationen zum Kanon der qualitativen Sozialforschung erhoben.<sup>21</sup> Dabei handelt es sich hier um ein Fundament, das bereits in der Chicago Schule am Anfang des 20. Jahrhunderts durch das berühmte *Thomas-Thomas-Theorem* formuliert wurde und zur Grundannahme aller interpretativen Ansätze gehört. Es heißt: „If men define situations as real, they are real in their consequences.“<sup>22</sup> *Situationsdefinition* an sich ist also weder ein Abbild der Wirklichkeit noch objektiv oder universell, sondern im Handeln aus der Perspektive der beteiligten Akteure selbst interpretiert und konstruiert. In den darauf aufbauenden „Theorieereignissen“<sup>23</sup> wurde der subjektiv konstruierte Sinn zugleich als sozialer Sinn konzipiert.<sup>24</sup>

Diese Grundannahme des qualitativen Paradigmas besagt, dass aus der Sicht der Erzählpersonen keine „Wahrheit schlechthin“, sondern vielmehr eine Pluralität der subjektiven Wahrheiten existiert.<sup>25</sup> Daraus ergibt sich für die qualitativen Verfahren die methodologische Implikation, diese Wahrheiten „als standortgebundene und in Bezugssystemen verankerte subjektive Theorien“<sup>26</sup> zu rekonstruieren. Auf den Punkt gebracht: die Wahrheit ist immer aus der Perspektive der Beteiligten definiert.

<sup>19</sup> *Cornelia Helfferich*: Die Qualität qualitativer Daten. Manual für die Durchführung qualitativer Interviews, Wiesbaden 2011, 25.

<sup>20</sup> Ebd., 76.

<sup>21</sup> *Sabina Misoch*, Qualitative Interviews, Berlin/München/Boston 2015, 26 f.

<sup>22</sup> *W. I. Thomas and D. S. Thomas*: *The Child in America*, New York 1928, 571–572; zitiert nach *Strübing*, *Qualitative Sozialforschung*.

<sup>23</sup> *Strübing*, *Qualitative Sozialforschung*, 34.

<sup>24</sup> S. z. B. den Begriff der *Sozialisation* bei *Georg Herbert Mead*: *Geist, Identität und Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1983 [1934]; die zweite Prämisse der Theorie des Symbolischen Interaktionismus von *Herbert Blumer*: *Der methodologische Standort des symbolischen Interaktionismus*; in: *ders.*: *Symbolischer Interaktionismus. Aufsätze zu einer Wissenschaft der Interpretation*, Berlin 2013, 63–140, hier: 64; sowie den Ansatz von der historisch-gesellschaftlichen Konstruktion der Wirklichkeit(en) von *Peter L. Berger/Thomas Luckmann*: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, Frankfurt am Main 172000 [1966].

<sup>25</sup> *Helfferich*, *Die Qualität qualitativer Daten*, 55 ff.

<sup>26</sup> Ebd., 76.

## b) Prinzip der Offenheit

Hier ist der Aspekt der Offenheit als erkenntnistheoretisches Prinzip von Interesse.<sup>27</sup> Dies bedeutet, dass in der Forschungskonzeption des qualitativen Paradigmas auf Theorien und Hypothesen sowie ihre Operationalisierungen *ex ante* verzichtet wird. Diese Vorgehensweise etablierte sich durch die Kritik an der kritisch-rationalistischen Wissenschaftstheorie (Kritischer Rationalismus) und an deren theorie- bzw. hypothesentestenden Forschungsverfahren.<sup>28</sup> Kritik an diesen Verfahren wurde dabei von den Protagonisten diverser erkenntnistheoretischer Schulen (hermeneutisch-dialektische im sogenannten *Positivismusstreit*<sup>29</sup>, qualitative und sogar aus der analytisch-nomologischen Schule selbst) erhoben und hat sich im Laufe der Zeit sehr diversifiziert.<sup>30</sup>

Hier sind folgende Kritikpunkte von Interesse: Lamnek kritisiert das Verfahren, weil die Informationen aus einem Forschungsfeld durch das „methodische Filtersystem ausgesiebt“<sup>31</sup> werden. Dadurch kann letztlich nur das bereits Bekannte bzw. das vorab in Theorien bzw. Hypothesen Angenommene überprüft werden. Um neue Erkenntnisse über ein Feld zu gewinnen, werden dagegen in der qualitativen Sozialforschung Theorien bzw. Hypothesen generierende Verfahren benutzt.<sup>32</sup> Nur so sei ein wissenschaftlicher Fortschritt überhaupt möglich.

Der zweite Kritikpunkt an den theorie- bzw. hypothesentestenden Verfahren bezieht sich auf ihr Ziel, allgemeine ahistorische Gesetzmäßigkeiten (bzw. nomologische Aussagen) zu finden, die den sozial-kulturell-historischen Kontext eines bestimmten Feldes nicht berücksichtigen.<sup>33</sup> Demgegenüber will die qualitative Forschung die Perspektive der Beteiligten selbst stärker einbringen, um „das für sie Relevante zum Thema zu machen

<sup>27</sup> Über die anderen Bedeutungsebenen des Postulats der Offenheit siehe ausführlicher bei *Helferich*, Die Qualität qualitativer Daten, 114–117; *Misoch*, Qualitative Interviews, 28f.

<sup>28</sup> S. dazu ausführlich bei *Lamnek*, Qualitative Sozialforschung, 20.

<sup>29</sup> S. dazu ausführlich bei *Michael Meyen/Maria Löblich/Senta Pfaff-Rüdiger/Claudia Riesmeyer* (Hg.): Qualitative Forschung in der Kommunikationswissenschaft. Eine praxisorientierte Einführung, Wiesbaden 2011, 19f.

<sup>30</sup> S. dazu ausführlich *Lamnek*, Qualitative Sozialforschung, 6–18.

<sup>31</sup> *Lamnek*, Qualitative Sozialforschung, 11.

<sup>32</sup> Diese Forderung wurde bereits in den 70er Jahren von den Nestoren der qualitativen Sozialforschung Anselm Strauss und Barney Glaser aufgestellt und gehört zur grundlegenden Prämisse der qualitativen Ansätze. Vgl. *Barney G. Glaser/Anselm L. Strauss*: Grounded Theory. Strategien qualitativer Forschung, Bern 2010 [1967].

<sup>33</sup> *Franz Breuer*: Reflexive Grounded Theory. Eine Einführung für die Forschungspraxis, Wiesbaden 2010.

und in seinen Kontexten darzustellen“<sup>34</sup>. Hier ist eine starke Dependenz mit dem Wahrheitsprinzip der qualitativen Forschung zu verzeichnen: die subjektiven und kollektiven Wahrheiten sind immer – mit Harold Garfinkel gesagt – „unheilbar“ kontextgebunden<sup>35</sup> und „kulturell gerahmt“<sup>36</sup>. Daraus ergibt sich die methodologische Konsequenz, in den qualitativen Verfahren eine stärkere Kontextualisierung des Forschungsfeldes zu berücksichtigen.

### c) *Gegenstandsangemessenheit*

Das Prinzip *Gegenstandsangemessenheit* wurde gegen das in der quantitativen Forschung dominante „Primat der Methode“<sup>37</sup> erhoben. Darunter wird die wiederholte Anwendung bestimmter methodischer Instrumentarien in verschiedenen Forschungskontexten verstanden.<sup>38</sup> Dagegen wird in den qualitativen Ansätzen „eine Anpassung des Forschungsdesigns und der Methoden der Datengewinnung und -analyse an die spezifischen Gegebenheiten des jeweiligen Forschungsfeldes vor dem Hintergrund der jeweils interessierenden Forschungsfrage“<sup>39</sup> praktiziert. Strübing begründet diese Herangehensweise dadurch, 1) dass sich nicht jede Forschungsfrage quantifizierbar beantworten lässt; 2) dass für viele relevante Forschungsfragen keine Hypothesen zur Verfügung stehen; und schließlich dadurch; 3) dass viele relevante Phänomene zunächst exploriert werden müssen, um sie überhaupt verstehen zu können.<sup>40</sup> Im qualitativen Verfahren wird daher das Forschungsdesign erst nach der Auseinandersetzung mit dem Feld durch eine Exploration aufgestellt, um die Forschungsfrage sachgerecht beantworten zu können.

### d) *Subjektbezogenheit*

Alle Ansätze innerhalb des IP betonen die „Wichtigkeit von Handlungsfähigkeit und Handlungsträgerschaft, kurz: die Rolle sozialer Akteure bei der Herstellung, Stabilisierung und Veränderung sozialer Phänomene“<sup>41</sup>. Das hat ausschlaggebende Implikationen für den Stellenwert des Subjekts, sowie das Menschenbild insgesamt im qualitativen Forschungs-

<sup>34</sup> Uwe Flick: Sozialforschung. Methoden und Anwendung. Ein Überblick für die BA-Studiengänge, Reinbek bei Hamburg 2009, 27.

<sup>35</sup> Vgl. Helfferich, Die Qualität qualitativer Daten, 76.

<sup>36</sup> Misoeh, Qualitative Interviews, 27.

<sup>37</sup> Lamnek, Qualitative Sozialforschung.

<sup>38</sup> Vgl. ebd., 11.

<sup>39</sup> Strübing, Qualitative Sozialforschung, 19.

<sup>40</sup> Vgl. ebd.

<sup>41</sup> Keller, Das interpretative Paradigma, 7f.

prozess. Der Mensch wird nicht zum Objekt, Fall oder Probanden degradiert, der lediglich als Datenträger bestimmter Variablenausprägungen von Interesse ist.<sup>42</sup> Dagegen sieht die interpretative Sozialforschung ihr „Forschungsobjekt“ als Gesprächspartner<sup>43</sup>, der „als gleichberechtigter Partner ernst zu nehmen“<sup>44</sup> ist. Das „Forschungsobjekt“ wird somit „als ein Wesen betrachtet und modelliert, das grundsätzlich in der Lage ist, über sich selbst, über seine Verbindungen mit der gegenständlichen, sozialen und geistig-kulturellen Umwelt, über seine Weltwahrnehmungen und -deutungen, seine Lebensgeschichte, seine sozialhistorische Einbindung zu reflektieren und Auskunft zu geben“<sup>45</sup>. Das Ziel der interpretativen Forschung ist dabei, diesen „*subjektiv gemeinten Sinn* des untersuchten Gegenstandes aus der Perspektive der Beteiligten“<sup>46</sup> zu rekonstruieren. Die Selbstausskünfte der Subjekte sind von Interesse, weil ihre Sichtweisen und Deutungen das Handeln bestimmen (s. *Situationsdefinition* bzw. *Thomas-Thomas-Theorem*) und für die *gegenstandsbezogene Theoriebildung* (Grounded Theory) herangezogen werden können.<sup>47</sup> Somit rückt die Sichtweise des befragten Menschen, sein Relevanzsystem in der Deutung bestimmter Phänomene stärker im Vordergrund.

#### e) *Prinzip der Kommunikation*

Dieses Prinzip, das zu den basalen Prinzipien der qualitativen Sozialforschung gehört, wird verwirklicht, indem die Datenerhebung offen und als eine „[i]nterpersonale (dialogische) Kommunikation“<sup>48</sup> konzipiert, durchgeführt wird.<sup>49</sup> Durch die Kommunikation wird der Zugang zu dem Sinn des Befragten überhaupt erst ermöglicht.<sup>50</sup> Durch den Dialog rückt der Pro-

<sup>42</sup> Vgl. *Strübing*, Qualitative Sozialforschung, 20; *Flick*, Sozialforschung, 23; *Lamnek*, Qualitative Sozialforschung, 13.

<sup>43</sup> *Breuer*, Reflexive Grounded Theory, 19.

<sup>44</sup> *Jörg Bogumil/Stefan Immerfall*: Wahrnehmungsweisen empirischer Sozialforschung. Zum Selbstverständnis des Sozialwissenschaftlichen Forschungsprozesses, Frankfurt am Main 1985, 69; zit. nach *Lamnek*, Qualitative Sozialforschung, 13.

<sup>45</sup> *Breuer*, Reflexive Grounded Theory, 19.

<sup>46</sup> *Flick*, Sozialforschung, 25; kursiv im Original.

<sup>47</sup> Vgl. *Breuer*, Reflexive Grounded Theory, 19.

<sup>48</sup> *Misoch*, Qualitative Interviews, 27f.

<sup>49</sup> Anders als in den quantitativen Ansätzen wird die Kommunikation und Interaktion zwischen Forschern nicht als eine Störgröße betrachtet, die es durch Standardisierung des Verfahrens zu minimalisieren gilt (s. z. B. *Helmut Kromrey*: Empirische Sozialforschung. Modelle und Methoden der standardisierten Datenerhebung und Datenauswertung mit ausführlichen Annotationen aus der Perspektive qualitativ-interpretativer Methoden von Jörg Strübing, Stuttgart 122009, 34; vgl. auch *Lamnek*, Qualitative Sozialforschung, 20; *Misoch*, Qualitative Interviews 2015, 29).

<sup>50</sup> Vgl. *Helfferrich*, Die Qualität qualitativer Daten, 24, 79.

zess des „Aushandelns der Wirklichkeitsdefinition“<sup>51</sup> bzw. der Bedeutung und des gemeinten Sinns in den Mittelpunkt. Wirklichkeitsdefinitionen zu bestimmen bedeutet, dass, wie in jeder gelungenen Kommunikationssituation, die beteiligten Akteure auch in wissenschaftlichen Untersuchungen ihre Relevanzsysteme und Wirklichkeitskonstruktionen einbringen.<sup>52</sup> Die Aufgabe der dialogischen Kommunikation ist es dabei, den gemeinten Sinn des Befragten durch Rückfragen in der Interaktion herzustellen,<sup>53</sup> um die Aussagen nicht vorschnell in ein eigenes Bezugs- und Relevanzsystem zu übersetzen und darin zu deuten.

Die Offenheit der Datenerhebung ermöglicht es, dass in die Forschung neue, instruktive und ungeplante Aspekte einfließen. Mit Lamnek gesagt, sie ermöglicht es, den „Wahrnehmungstrichter“ so weit wie möglich für neue Erkenntnisse offen zu halten.<sup>54</sup> So wird das Ziel der qualitativen Forschung verwirklicht: nicht das Bekannte prüfen, sondern Neues entdecken.<sup>55</sup>

#### f) *Das Prinzip Fremdheit*

Entstanden in der Wissenssoziologie und Phänomenologie<sup>56</sup> und in der Ethnologie sowie intensiv im Rahmen der interkulturellen Forschungspraktiken reflektiert,<sup>57</sup> wird das Prinzip *Fremdheit* besonders von Helfferich in der aktuellen Literatur als eines der zentralen Prinzipien der qualitativen Sozialforschung hervorgehoben.<sup>58</sup> Dieses Prinzip besagt, so Helfferich in Anlehnung an Ralf Bohnsack, dass es Differenzen in dem Bezugs- und Relevanzsystem zwischen Forscher und Befragten gibt, nicht nur, wenn sie aus unterschiedlichen kulturellen Kontexten, sondern auch wenn sie aus unterschiedlichen Milieus derselben Gesellschaft stammen.<sup>59</sup> Die Rekonstruktion des als fremd wahrgenommenen Sinnes fordert dabei zunächst eine Zurückstellung des eigenen Bezugs- und Relevanzsystems, um die Äußerungen des Gegenübers zu verstehen.<sup>60</sup> Mit anderen Worten heißt Fremdverstehen, „andere Menschen aus der Außenperspektive des oder der An-

<sup>51</sup> Lamnek, *Qualitative Sozialforschung*, 20.

<sup>52</sup> Vgl. Helfferich, *Die Qualität qualitativer Daten*, 80.

<sup>53</sup> Ebd., 80.

<sup>54</sup> Lamnek, *Qualitative Sozialforschung*, 20.

<sup>55</sup> Flick, *Sozialforschung*, 25.

<sup>56</sup> Vgl. Bohnsack, *Rekonstruktive Sozialforschung*, 83.

<sup>57</sup> S. ausführlich bei Breuer, *Reflexive Grounded Theory*, 23 f.

<sup>58</sup> Helfferich, *Die Qualität qualitativer Daten*, 131 f.

<sup>59</sup> Ebd., 130.

<sup>60</sup> Ebd., 90, 12.

deren zu verstehen“<sup>61</sup> und eben nicht aus der Perspektive des eigenen selbstverständlichen Normalitäts- und Erfahrungshorizonts. Breuer fordert: „Es gilt, einen derartigen apriorischen und unreflektierten (disziplinären, professionellen, soziokulturellen, norm- bzw. normalitätsbezogenen) *Zentrismus* zu vermeiden.“<sup>62</sup>

Das Fremdheitsprinzip erfordert eine Haltung des Respekts vor dem Deutungsmuster des Gegenübers,<sup>63</sup> sowie das Bewusstsein, dass die eigenen Deutungsmuster „nur als eine Möglichkeit unter anderen anzusehen“<sup>64</sup> sind. Damit kann der eigene Normalitäts- und Erfahrungshorizont der eigenen Kultur oder des eigenen Milieus auch relativiert werden.<sup>65</sup> Die Bedeutung des Offenseins für eine Revision des eigenen Wissens wird von Helfferich so stark hervorgehoben, dass sie dieses Prinzip Fremdheit in Verbindung mit der Relativierung des eigenen „Normalitätshorizonts“ benennt.<sup>66</sup> Sie fordert von Forscherinnen und Forschern, dass sie in der Lage sein sollen, „den eigenen Normalitätshorizont als Wahrheitsmaßstab zu reflektieren und, wenn es angemessen ist, bewusst zu relativieren“<sup>67</sup>.

#### g) *Das Prinzip der Reflexivität*

Die qualitative Sozialforschung geht davon aus, dass es zwischen Forscher und Forscherin als „Person des Alltags“ und als „Person der Forschungswelt“ keine „seinsmäßig-kategoriale Differenz“ gibt.<sup>68</sup> Das bedeutet: „Jenseits der Mitgliedschaft in ihrer disziplinären Gemeinschaft (die durch Ansprüche strenger wissenschaftlicher Postulate und Reglements gekennzeichnet ist) sind sie [die Forscherinnen und Forscher; IZP] Mitglieder einer alltagsweltlichen Kultur, in der spezifische Anschauungs- und Denkweisen herrschen und in der sie bestimmte persönliche Erfahrungen gemacht haben. Sie bringen als Personen individuelle, lebensgeschichtlich geprägte Vorstellungen und Haltungen mit, bevor sie in die wissenschaftliche Thematisierung eines Problems einsteigen.“<sup>69</sup> Die alltäglichen und in der wissenschaftlichen Sozialisation erworbenen *Präkonzepte* bzw. das Vorwissen werden als unverzichtbarer Bestandteil der Erkenntnis betrach-

<sup>61</sup> Ebd., 84.

<sup>62</sup> *Breuer*, Reflexive Grounded Theory, 24 (kursiv im Original).

<sup>63</sup> *Helfferich*, Die Qualität qualitativer Daten, 131.

<sup>64</sup> Ebd., 132.

<sup>65</sup> *Bohnsack*, Rekonstruktive Sozialforschung, 86.

<sup>66</sup> *Helfferich*, Die Qualität qualitativer Daten, 119.

<sup>67</sup> Ebd., 77.

<sup>68</sup> *Breuer*, Reflexive Grounded Theory, 20, 26.

<sup>69</sup> Ebd., 20.

<sup>70</sup> Vgl. ebd., 26.

tet.<sup>70</sup> Mit Breuers Worten: „Präkonzeptfreie Erkenntnis ist prinzipiell nicht möglich.“<sup>71</sup>

Da es also eine naive oder unmögliche Forderung an Forscherinnen und Forscher ist, sich von der eigenen alltäglichen und wissenschaftlichen Sozialisation zu verabschieden, wird stattdessen der Anspruch nach „Offenlegung und Reflexion eigener Präkonzepte“<sup>72</sup> erhoben, und zwar sowohl im „situativen Verstehensprozess“ (im Interview) als auch im „rekonstruierenden Verstehensprozess“ (während der Interpretation)<sup>73</sup>. Mit anderen Worten bedeutet dies eine reflektierte Einstellung der Forscher und Forscherinnen im gesamten Forschungsprozess, von der Datenerhebung bis zur Interpretation der Daten.<sup>74</sup> Das Prinzip „reflektierte Offenheit“ (Breuer) kollidiert also nicht mit dem Prinzip Offenheit. Hier wird vielmehr vorausgesetzt: „Ein gewisses Maß an ‚Entselbstverständlichung‘, an Verfremdung und Anzweiflung des Gewohnten, der vertrauten Schemata, des üblicherweise als selbstverständlich Erscheinenden ist in diesem Zusammenhang nötig. Eine Betrachtung des (vermeintlich) Normalen mit ‚fremden Augen‘ kann es ermöglichen, für die Entdeckung konstitutiver Bedeutungsaspekte sozialer Welten offen und empfänglich zu sein.“<sup>75</sup>

#### *h) Prozessualität*

Allen Theorieperspektiven der qualitativen Sozialforschung ist gemeinsam, dass sie eine deterministische Betrachtungsweise des Handelns ablehnen bzw. prinzipielle Veränderungsmöglichkeiten bejahen.<sup>76</sup> Das wird durch das *Prozessualitätsprinzip* hervorgehoben, das hier besonders wegen der Betonung des Prozesscharakters des Gegenstands der Forschung von Relevanz ist.<sup>77</sup> *Prozessualität* bedeutet, dass „die Verhaltensweisen und Aussagen der Untersuchten als prozesshafte Ausschnitte der Reproduktion und Konstruktion sozialer Realität“ zu betrachten sind.<sup>78</sup> Das heißt, dass unsere Konstruktion von Wirklichkeit und Realität sowie deren Sinn- und Bedeutungszuschreibungen ein Prozess im ständigen Wandel

<sup>71</sup> Ebd.

<sup>72</sup> Ebd., 27.

<sup>73</sup> *Helfferich*, Die Qualität qualitativer Daten, 24.

<sup>74</sup> Wie das genau idealiter im Forschungsprozess zu erfüllen ist, s. ausführlich bei *Breuer*, *Reflexive Grounded Theory*, 115–142.

<sup>75</sup> Ebd., 28.

<sup>76</sup> Vgl. *Strübing*, *Qualitative Sozialforschung*, 37.

<sup>77</sup> *Lamnek* unterscheidet dabei zwischen dem Prozesscharakter von Forschung und Gegenstand (*Lamnek*, *Qualitative Sozialforschung*, 21 f).

<sup>78</sup> *Lamnek*, *Qualitative Sozialforschung*, 22.

sind.<sup>79</sup> Sie können nicht statisch betrachtet werden, weil sie „immer wieder innerhalb sozialer Interaktion neu verhandelt werden [müssen]“<sup>80</sup>. Diese Konstruktionen gilt es durch qualitative Sozialforschung permanent zu rekonstruieren.

#### *i) Explikation*

Das Prinzip der *Explikation* bedeutet schlicht, sich an die gängigen Normen zur Sicherung guter wissenschaftlicher Praxis zu halten. Um die wissenschaftlichen Standards zu erfüllen, sind die Einzelschritte des Untersuchungsprozesses und der Interpretation offen zu legen.<sup>81</sup> Natürlich erhöht dies nicht die Gültigkeit von Ergebnissen, wie Lamnek bemerkt, doch es dient dazu, die Forschungsergebnisse der *scientific community* intersubjektiv nachvollziehbar zu präsentieren.<sup>82</sup>

#### 4. *Implikationen für die Beobachtung der Religion in den postsozialistischen Ländern*

Die Anwendung des IP und seiner Prinzipien kann sich in der wissenschaftlichen Beobachtung der sozialen Phänomene und des Handelns der religiösen bzw. kirchlichen Akteure in den postsozialistischen Ländern als fruchtbar erweisen. Die methodologischen Implikationen können dabei als Impulse und Richtlinien (oder auch als Korrektiv) der Beobachtung dienen. Im Folgenden werden diese Implikationen kurz vorgestellt:

- 1) Die Annahme der interpretativen Sozialforschung, dass die soziale Wirklichkeit konstruktiv hergestellt wird, bedeutet eine Anerkennung der Pluralität der Wahrheiten. Diese Pluralität der Wahrheiten hat seine Grenze dort, wo jemand die Würde des Menschen antastet oder dem anderen seine Wahrheit durch Gewalt aufoktroieren will. Da die Sicht der Wirklichkeit bekanntlich perspektivenabhängig ist, ist die Perspektive der religiösen Akteure in den postsozialistischen Ländern in Bezug auf diverse soziale Phänomene stärker zu berücksichtigen.
- 2) Das *Offenheitsprinzip* – übertragen auf die Beobachtung der christlich-orthodoxen Akteure – bedeutet, diese nicht durch ein Prisma bestehender, vorgefertigter Theorien zu untersuchen, sondern mehr

<sup>79</sup> Vgl. *Misoch*, Qualitative Interviews, 32.

<sup>80</sup> Ebd., 9.

<sup>81</sup> Vgl. ebd., 34.

<sup>82</sup> *Lamnek*, Qualitative Sozialforschung, 23.

Raum für *gegenstandsbezogene Theorien* zu lassen, die ihrem sozial-kulturellen Kontext angemessen sind. Die Tatsache des kontextualisierten Charakters der empirischen Forschung<sup>83</sup> impliziert auch, die bestehenden Ressourcen dieser Akteure, wie etwa finanzielle, personelle etc., prominenter in die Analyse einzubeziehen.

- 3) Das Prinzip *Gegenstandsangemessenheit* stellt ebenfalls den Transfer und die Anwendung der „westlichen“ Theorien in Frage, die die Andersartigkeit der Ausgangslage der religiösen Akteure in den postsozialistischen Gesellschaften im Forschungsdesign nicht berücksichtigen.
- 4) Das Prinzip *Subjektbezogenheit* bedeutet, die religiösen Akteure in der christlichen Orthodoxie nicht nur als Datenlieferanten bzw. als Objekte der wissenschaftlichen Abhandlungen zu benutzen, sondern sie als Subjekte in die Forschung stärker einzubeziehen. Auch sie sind wie jedes Gesellschaftsmitglied ein „prinzipiell orientierungs-, deutungs- und theoriemächtiges Subjekt“<sup>84</sup>. Als kompetente und gleichberechtigte Partner sind ihre Deutungsmuster bestimmter Phänomene sowie ihre Sicht der Handlungssituation ernst zu nehmen. Kurzum: In der Beobachtung der religiösen Akteure soll ebenfalls der Akzent auf deren Perspektive gelegt werden.
- 5) Das Prinzip *Kommunikation* will die Interpretationsleistungen der Befragten deutlicher in den Fokus rücken, und die Äußerungen der Gesprächspartner nicht vorschnell in das eigene Bezugs- und Relevanzsystem „übersetzen“, beziehungsweise aus der Perspektive des eigenen Normalitätshorizonts deuten. Wie Bohnsack bemerkt, ist der fehlende gemeinsame kulturelle Hintergrund anfällig für Fehlinterpretationen,<sup>85</sup> sodass durch Rückfragen der gemeinte Sinn der Aussagen im Dialog zu erforschen ist.
- 6) Auf unseren Zusammenhang übertragen bedeutet dies, das *Fremdheitsprinzip* als Ideal einer Haltung der Wertschätzung und des Respekts für „den Fremden“, für seine Denk- und Wahrnehmungsschemata in die Forschung mitzubringen, sowie die Bereitschaft, eigene Vorstellungen und Normen zu korrigieren. Nur so können Denksysteme und Wertmaßstäbe der als anders wahrgenommenen Kultur zu Anerkennung und Geltung kommen.<sup>86</sup>

<sup>83</sup> Breuer, Reflexive Grounded Theory, 21.

<sup>84</sup> Schütze, Was ist „kommunikative Sozialforschung“?, 118; zit. nach Lamnek, Qualitative Sozialforschung, 20.

<sup>85</sup> Bohnsack, Rekonstruktive Sozialforschung, 19.

<sup>86</sup> Breuer, Reflexive Grounded Theory, 24.

- 7) Auch im *Reflexivitätsprinzip* steckt ein großes Potential für die Beobachtung des „religiösen Anderen“. Zwar ist die Vorstellung einer vollständigen Neutralität der Forscherinnen und Forscher eine Fiktion, wie Helfferich zutreffend bemerkt,<sup>87</sup> doch erfüllt es, wie oben dargestellt, wenigstens den Zweck, dass die Forscherinnen und Forscher eigene Erkenntnisvoraussetzungen explizieren und reflektieren. Ideal wäre es, eigenen Deutungen nicht den Status einer „universellen Wahrheit“ zu geben, an die sich die „Anderen“ anpassen müssen, sondern diese als eine Variation im Universum der möglichen Wahrheiten zu betrachten.
- 8) Das Prinzip *Prozessualität* bedeutet, die Phänomene nicht (ausschließlich) durch das Prisma der Vergangenheit zu betrachten, sondern schwerpunktmäßig nach aktuellen *Situationsdefinitionen* und Interpretationen zu fragen.
- 9) Beim *Explikationsprinzip* geht es also um die Transparenz der Forschungsschritte und nicht um eine vermeintliche (rationale) Objektivität, wie sie häufig in der Literatur behauptet wird. Die vor allem deskriptive Beobachtung der religiösen Phänomene in den postsozialistischen Ländern zeigt, wie die Explikation der Beobachtungsschritte relevant werden kann, damit diese nicht als subjektive Impressionen aus dem eigenen Relevanzsystem und Normalitätshorizont oder gar als pure Spekulationen interpretiert werden können. Auch eine erkenntnistheoretische Positionierung der Autoren lässt i. d. R. zu wünschen übrig.

## 5. Schlussbemerkung

Die Vielzahl der theoretischen Perspektiven, die in dem Oberbegriff IP einzuordnen sind, deren Prinzipien sowie deren methodologische Implikationen haben ein großes Potential für die wissenschaftliche Beobachtung der christlich-orthodoxen Akteure in den postsozialistischen Ländern. Sie bieten eine Basis für die Dekonstruktion der oft stereotypen Darstellung, gegen die auch die Wissenschaft nicht immun ist. Die Forderung nach der Nutzung des IP im Bereich der religiösen Phänomene ist natürlich kein Novum. Sie wird in der Religionsforschung im „westlichen“ universitären Kontext schon lange angewandt.<sup>88</sup> Ein Novum in dieser Darstellung ist die

<sup>87</sup> Helfferich, Die Qualität qualitativer Daten, 116.

<sup>88</sup> Für die Beobachtung der religiösen Phänomene aus der Perspektive der IP gibt es auch Methodenbücher (s. z. B. Hubert Knoblauch, Qualitative Religionsforschung, Religions-

Forderung, die Prinzipien auch in der Beobachtung der religiösen Akteure aus anderen kulturellen Kontexten stärker zu implementieren. Wie nötig dies ist, zeigt nicht nur der Diskurs über christliche Orthodoxie, sondern – derzeit viel präsenter – der Diskurs über den Islam. Mit dem IP bietet sich also ein allgemeiner Zugang zur Beobachtung der „religiös Anderen“, der einen sach- und personengerechteren Zugang verspricht. Allein dadurch, dass die „Anderen“ als Subjekte mit Mitspracherecht in die Forschung einbezogen werden, bekommt dieses Paradigma in interkulturellen und interreligiösen (wissenschaftlichen) Kontexten enorme Relevanz. Da es sich im Rahmen des IP um interdisziplinäre Ansätze handelt, die mit interkulturellen, interreligiösen und medialen Fragestellungen fruchtbar gemacht werden (können), gehören diese qualitativen Zugänge zum festen Lehrangebot und der Forschungspraxis an der Abteilung Christliche-Publizistik (mit ihren Masterstudiengängen: Medien-Ethik-Religion; Christliche Medienkommunikation, Islam und Medien), der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg.

ethnographie in der eigenen Gesellschaft, Paderborn, München, Wien, Zürich 2003) und zahlreiche empirische Studien. Vor allem hat die (praktische) Theologie bereits in den 70er Jahren einen *empirical turn* vollzogen.

# „Europa“ als Thema in den bilateralen theologischen Dialogen zwischen orthodoxen Patriarchaten und der EKD<sup>1</sup>



Martin Illert<sup>2</sup>

In den „Tagesthemen“ vom 29. Januar 2015 äußerte sich Martin Schulz zur „gelenkte(n) Demokratie des Wladimir Putin“. Der Präsident des europäischen Parlaments meinte: „Dieses Rückwärtsgewandte, die orthodoxe Gemeinsamkeit“ sei „sicher nicht das Modell für das 21. Jahrhundert“, und schien damit auch sagen zu wollen, dass nach seiner Ansicht Orthodoxie und Demokratie einander ausschließen.<sup>3</sup> Über Schulz' Äußerung beschwerte sich die Orthodoxe Bischofskonferenz in Deutschland in einem Schreiben an den Parlamentspräsidenten.<sup>4</sup> Fraglos hatte der Politiker in seiner Äußerung auf ein konfessionelles Ost-West-Klischee aus der Zeit des Kalten Krieges zurückgegriffen.<sup>5</sup>

Dass Ost-West-Stereotypen entstehen, wo das Gespräch stockt, und dass sie sich allein im Dialog überwinden lassen, zeigt ein Blick auf einige charakteristische Passagen aus ausgewählten Dialogen zur Europa-Thematik zwischen der EKD und den orthodoxen Patriarchaten Konstantinopel, Bukarest und Moskau seit den 1990er Jahren.<sup>6</sup> Vollständigkeit ist hier

<sup>1</sup> Referat, gehalten auf der Evangelischen Konferenz Mittel und Osteuropa Hannover am 23.06.2015.

<sup>2</sup> Oberkirchenrat Dr. Martin Illert ist Referent für Orthodoxie, allgemeine Ökumene und Stipendien im Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD).

<sup>3</sup> Vgl. [www.tagesschau.de/multimedia/sendung/tt-3803.html](http://www.tagesschau.de/multimedia/sendung/tt-3803.html) (aufgerufen am 02.11.2015).

<sup>4</sup> Vgl. [www.pro-orient.at/?site=ne20150312214803](http://www.pro-orient.at/?site=ne20150312214803) (aufgerufen am 02.11.2015).

<sup>5</sup> In diesem Sinne verdient *Hans Christian Asmussens* Polemik „Rom-Wittenberg-Moskau“ (Ostfildern 1956), in der das Moskauer Patriarchat durchgehend als „sowjetisch-orthodoxe Kirche“ bezeichnet wird, fraglos den Rang eines „Klassikers“.

<sup>6</sup> Im Folgenden werden die zitierten Passagen dem „Wörterbuch zu den bilateralen theologischen Dialogen zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland und orthodoxen Kirchen (1959–2013)“, hg. v. *Reinhard Thöle* und *Martin Illert*, Leipzig 2014, entnom-

nicht angestrebt. Bereits die wenigen ausgewählten Splitter aus den Communiqués belegen aber, dass die orthodoxen Gesprächspartner im Dialog mit der EKD jedenfalls keine „rückwärtsgewandte orthodoxe Gemeinsamkeit“ aufweisen, sondern im Gegenteil durchaus unterschiedliche Überlegungen zur orthodoxen Verortung in Europa entwickeln, die ohne die (von Schulz ausgeblendete) Beachtung ihrer Entstehungskontexte unverständlich bleiben müssen.

## 1. Unterschiedliche Umbrucherfahrungen

### 1.1 Erfahrungen der Russischen Orthodoxen Kirche

Die tiefgreifenden Umbrucherfahrungen der Russischen Orthodoxen Kirche<sup>7</sup> (im Folgenden ROK) nach 1989 blieben nicht ohne Folgen für die Positionen, die diese Kirche im ökumenischen Gespräch vertrat. Seit den 1950er Jahren hatte die ROK interkonfessionelle Dialoge in Loyalität zum Sowjetstaat geführt. Sie hatte die sowjetische Außen- und Innenpolitik verteidigt und die Übergriffe des Staates gegen unbotmäßige Amtsträger und Gläubige gerechtfertigt. Im Dialog hatte sie ein Selbstbild gezeichnet, das mit den Ansprüchen des totalitären Staates kompatibel war. Auf theologischer Ebene hatte sie Themen in den Vordergrund gestellt, die der Ideologie des Sowjetstaates nicht widersprachen. Mit dem Zusammenbruch des Kommunismus endete die ideologische Repression. Die Epoche der Indienstnahme der Kirche für die staatliche Propaganda schien nun vergangen.

Doch nicht alle Veränderungen wurden von der ROK begrüßt. Kirchlich und theologisch erfuhr die ROK die Entwicklung sogar in mehrfacher Weise als Gefährdung. In der russischen Föderation galt die orthodoxe Kirche nun als eine unter mehreren konkurrierenden religiösen Institutionen. Die Wiederezulassung der Griechisch-Katholischen Kirche in der Ukraine seit 1988/89 stellte den seit der Synode von Lemberg (1946) propagierten Alleinvertretungsanspruch der ROK in der Ukraine infrage. Ein Jahr nach

men. Folgende Einträge sind zitiert: „Gottesebenbildlichkeit und Menschenwürde“ (ebd., 65), „Kirchen und Europa“ (77–80), „Kirche und Menschenwürde“ (84–85), „Kirche und politische Verantwortung“ (86), „Kirche und Staat“ (87–88), „Menschenbild und christliche Wurzeln Europas“ (95).

<sup>7</sup> Für die Zeit zwischen 1990 und 2000 vgl. *Kathrin Behrens*: Die Russische Orthodoxe Kirche: Segen für die „neuen Zaren“. Religion und Politik im postsowjetischen Russland (1991–2000), Münster 2001.

dem glanzvollen 1000. Jubiläumsjahr der Taufe der Rus (1988) verlor die ROK zahlreiche Gemeinden an die Griechisch-Katholische Kirche auf dem Territorium der Westukraine. Mit der Unabhängigkeit der Ukraine (1992) kam es zudem zur Kirchenspaltung zwischen der Ukrainischen Orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchats und Kiewer Patriarchats. Die ROK erlebte diese Veränderungen als Verlust ihrer jurisdiktionellen Positionen, Einbuße ihrer finanziellen Ressourcen und Gefährdung ihres pan-orthodoxen Vorrangs als größte orthodoxe Kirche.

Im selben Jahr folgten weitere Erschütterungen: So wurde das Renommee zahlreicher Bischöfe durch das Gerücht oder den Nachweis beschädigt, diese hätten mit dem Geheimdienst zusammen gearbeitet. Die ROK sah sich Fragen nach der Vereinbarkeit ihres Handelns mit den Maßstäben der christlichen Ethik und den orthodoxen Kanones ausgesetzt.

Zugleich wurden von staatlicher Seite neue Anforderungen an die orthodoxe Kirche herangetragen: Mit dem Ende des Kommunismus sollte die ROK im nun entstandenen Wertevakuum sinn- und identitätsstiftend wirken. Dass viele Gläubige den von staatlicher Seite nicht länger behinderten evangelikalen Gruppen folgten, erlebte die ROK als Infragestellung der ökumenischen Solidarität und beklagte den „*Proselytismus*“ auf ihrem „*kanonischen Territorium*“. Die im ökumenischen Gespräch vor 1989 erarbeiteten sozialetischen und politisch-theologischen Antworten waren keine Hilfe bei der Bearbeitung dieser neuen Herausforderungen. Sie hatten ihre Kontexte eingebüßt. So musste die ROK ihr theologisches Denken von Grund auf reorganisieren.

Die Neuorientierung erfolgte vielfach in Abgrenzung von anderen Kirchen. Nach 1993 verschwindet die Rubrik „*Ökumene*“ aus dem Inhaltsverzeichnis der „*Stimme der Orthodoxie*“, dem Publikationsorgan des zentraleuropäischen Exarchates. Noch unter dieser Rubrik war im Sommer 1991 ein „*Mahnung und Bitte*“ betitelter Beitrag in der „*Stimme der Orthodoxie*“ erschienen, der die kritische Sicht der orthodoxen Kirchen auf die Ökumene thematisierte. Hatte zuvor vor allem die Auslandskirche die Ökumene verurteilt, so meldeten sich in den Jahren nach 1989 ökumenekritische Stimmen auch vermehrt aus dem Moskauer Patriarchat zu Wort. Frauenordination, Proselytismus und gerechte Sprache wurden nun als grundsätzliche Infragestellung ökumenischer Gemeinschaft interpretiert. Auch die bilateralen Dialoge wurden der Kritik unterzogen.

## 1.2 Erfahrungen des Ökumenischen Patriarchats

Ganz anders, nämlich als herausfordernde Befreiung, beschrieben das Ökumenische Patriarchat durch seine mehrheitlich der zentraleuropäi-

schen Diaspora entstammenden Delegierten im Dialog mit der EKD die europäische Entwicklung nach 1989: Der neunte bilaterale Dialog zwischen EKD und Ökumenischem Patriarchat *„Leben aus der Kraft des Heiligen Geistes“* fand ein halbes Jahr nach dem Umbruch in Osteuropa vom November/Dezember 1989 statt. Die Dynamik der politischen Entwicklung hatte bereits die europäische Versammlung in Basel 1989 beeinflusst und wurde nun auch im Kommuniké der Dialogbegegnung bedacht: *„In der Gegenwart sehen wir uns angesichts des sich einigenden Europas und der sich öffnenden Grenzen vor gemeinsame Aufgaben gestellt. Die Orthodoxe und die Evangelische Kirche bekennen sich zur gesamtchristlichen Verantwortung für die Zukunft Europas und wollen dazu ihren Beitrag leisten.“*

Der Beitrag der Kirchen sollte eine pneumatologische Basis haben: *„Früchte des Geistes im Leben der Kirche“*, *„Leben aus der Kraft des Heiligen Geistes in der säkularen Welt“* und *„Geistliche Berufung und weltliche Verantwortung“* waren die Schlagworte, unter die die Referate gestellt worden waren.

Ein panorthodoxes Ereignis förderte diese Positionierung: Am 2.11.1991 wurde der neue Ökumenische Patriarch Bartholomaios inthronisiert.<sup>8</sup> Die Thematik des gemeinsamen, nun durch die Länder Osteuropas zu erweiternden Europa machte sich das Oberhaupt der Panorthodoxie ebenso zu Eigen wie das Eintreten für die Bewahrung der Schöpfung. Gegen orthodoxe Rückzugstendenzen und den mit dem Zerfall Jugoslawiens neu aufkommenden Ethnozentrismus befürwortete Bartholomaios in den Folgejahren den ökumenischen Dialog auch mit dem Protestantismus.

Bartholomaios' Gedanken formulierten einen alternativen Entwurf einer Theologie für Europa. Anstelle des alten religiösen Europa-Konzeptes des politischen Katholizismus der 1950er Jahre trat ein Bild religiöser Identität, das dem inzwischen eingetretenen Diversifizierungsprozess besser gerecht wurde. Im Jahrzehnt des Jugoslawien-Konfliktes kritisierte Bartholomaios die nationale Grundlegung europäischer Identitäten, stellte Ost-West-Stereotypen infrage und empfahl die synodale Struktur der Pan-Orthodoxie als Modell für eine plurale Konsensfindung in Europa. Durch den Umstand, dass die EU-Beitrittskandidaten Bulgarien und Rumänien Europa ein stärker *„orthodoxes Gesicht“* geben sollten, erhielten die Ausführungen Bartholomaios' Plausibilität. Bartholomaios sah es als Aufgabe der Orthodoxie an, im ökumenischen Dialog Strategien zum Umgang mit dem Phänomen der Säkularisierung zu entwickeln.

<sup>8</sup> Zu Bartholomaios und seinen Leitmotiven vgl. *Olivier Clément: Conversations with Ecumenical Patriarch Bartholomew I, Crestwood 1997.*

## 2. Unterschiedliche Positionsbestimmungen

### 2.1 Positionsbestimmungen der Russischen Orthodoxen Kirche

Im Jahr 2000 verabschiedete die Moskauer Bischofssynode der ROK zwei Dokumente: Die „Sozialdoktrin“ der ROK entfaltete die kirchlichen Positionen gegenüber dem Staat und der Nation, während die „Leitlinien zum Verhältnis zu nicht-Orthodoxen“ die Möglichkeiten und Grenzen der ökumenischen Kontakte definierten.<sup>9</sup>

Die unter der Leitung des Außenamts-Leiters Metropolit Kirill (seit 2009: Patriarch Kirill I.) erstellten „Leitlinien“ betonten, dass die ROK die einzige „wahre Kirche Christi“ sei. Die übrigen Kirchen seien jedoch nicht völlig der Gnade beraubt. Deshalb behielten die ökumenischen Kontakte mit Nicht-Orthodoxen ihr Recht. Tatsächlich sei die Einheit der Kirche ein Ziel der ROK und die Verwerfung dieser Aufgabe eine Sünde.

Solche Gedanken waren nicht neu: Georges Florovskij hatte sie bereits in den 1930er Jahren formuliert. Im Kontext der orthodoxen Kritik an der Arbeit des ÖRK gaben sie ein moderates Signal und wiesen – wie die pan-orthodoxe Synode von Saloniki 1998 die orthodoxen Antiökumeniker in die Schranken: Die ökumenischen Kontakte waren fortzusetzen.

Mit welchen Schwerpunktsetzungen diese Fortsetzung zu geschehen habe, konnte man dem zweiten Papier, der sogenannten Sozialdoktrin entnehmen. Sie war ebenfalls von einer Kommission unter der Leitung Metropolit Kirills erarbeitet worden. Für die Orthodoxie war die Sozialdoktrin ein Novum. Erstmals reflektierte die Russische Orthodoxe Kirche ausführlich das Verhältnis von Kirche und Gesellschaft. Beobachter stellten fest, dass die Kirche erstmals in der Lage gewesen sei, „in völliger kirchlicher Souveränität“ über die Fragen „politisch-gesellschaftlicher Moral und zum Verhältnis der Kirche zu Staat, Politik, Gesellschaft, Umwelt und Kultur“ zu befinden. Die Ergebnisse dieses Nachdenkens fielen denn auch nicht immer so aus, wie die russische Regierung dies gewünscht hatte. So verlieh die ROK in der Sozialdoktrin ihrer Präferenz für die Monarchie Ausdruck – womöglich ein Zugeständnis an die Auslandskirche, mit der man die Wiedervereinigung suchte. Neu war auch, dass sich die Kirche ein Widerstandsrecht gegen staatliche Bestimmungen zugestand, die die Gläubigen „zur Abkehr von Christus und Seiner Kirche sowie zu sündhaften, der Seele abträglichen Taten“ zwängen.

<sup>9</sup> Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche. Deutsche Übersetzung mit Einführung und Kommentar, hg. v. Josef Thesing und Rudolf Uertz, Sankt Augustin 2001. Vgl. den Text der Leitlinien in: [www.patriarchia.ru/db/text/4188s0.html](http://www.patriarchia.ru/db/text/4188s0.html) (aufgerufen am 02.11.2015).

Hatte die russische Orthodoxie in der Vergangenheit betont, dass sie – im Gegensatz zur katholischen Kirche – keine eigene Soziallehre entwickeln müsse, so ging die „Sozialdoktrin“ nun erste Schritte in diese Richtung. Freilich waren viele Passagen der „Sozialdoktrin“ wenig präzise und offen für unterschiedliche Auslegungen. Zudem blieb die Verhältnisbestimmung von kirchlicher Tradition und kirchlicher Sicht auf säkulare Politik vielfach unklar. Doch enthielt die Schrift – insbesondere in ihren Aussagen zur pluralistischen Gesellschaft und der modernen Rechtsordnung mit ihren Bestimmungen zur Religions- und Gewissensfreiheit – auch antiliberale Gegenentwürfe zum vermeintlichen westlichen „Werteverfall“, die sie mit einer Identitätsbestimmung des russischen Volkes zu verbinden suchte.

Dies blieb nicht ohne Folgen für das Verhältnis zu denjenigen ökumenischen Partnern, die sich, wie auch die EKD, den Vorstellungen von Pluralismus, Demokratie und Geschlechtergerechtigkeit geöffnet hatten. So legitimierte die Sozialdoktrin die neue Reserve der russischen Orthodoxie gegenüber der protestantisch geprägten Ökumene.

Am 16. Mai 2007 erklärten die ROK (Moskauer Patriarchat) und die Auslandskirche die Wiederaufnahme der nach der Revolution zerbrochenen kanonischen Gemeinschaft. Das Moskauer Patriarchat hatte mit diesem Akt die Gemeinschaft mit einer Kirche hergestellt, die sich über viele Jahrzehnte als Vertreterin des Antiökumenismus profiliert hatte. Würde die Vereinigung mittel- und langfristig die antiökumenischen Kräfte in der ROK stärken?

Der Verlauf des fünften Bad-Urach-Dialogs (Wittenberg 2008) deutete darauf hin: Das von einer bilateralen Vorbereitungsgruppe vorgeschlagene Gespräch zu „*Freiheit und Verantwortung*“ kreiste insbesondere um die Frage der Geltung der Menschenrechte. Wie wir gesehen hatten, kannte die ROK ein kirchliches Widerstandsrecht gegen staatliche Maßnahmen, die aus ihrer Sicht das christliche Ethos verletzten. Als solche staatlichen Normen galten der ROK auch die Menschenrechte, deren absoluten Anspruch sie mit dem Argument zurückwies, die „*Säkularisierung*“ habe die Menschenrechte zu „*Rechten des Individuums außerhalb seiner Beziehung zu Gott*“ umfunktioniert. Die so interpretierten Menschenrechte dienten dazu, den „*Eigenwillen*“ der Individuen ohne Rücksicht auf die religiöse Dimension durchzusetzen. Diese Positionen vertrat die ROK auch im Dialog mit der Lutherischen Kirche Finnlands und im Kontext der KEK.

Nur mit Not hält das Kommuniqué der Begegnung die beiden auseinanderstrebenden Ansichten der aus EKD-Sicht unbedingten Geltung der Menschenrechte und der aus ROK-Sicht nur beschränkten Geltung dieser Rechte als eines in vielerlei Hinsicht unzureichenden Werkzeugs, das nicht mit christlichen Werten identisch ist, zusammen.

## 2.2 Positionsbestimmungen des Ökumenischen Patriarchats

Wer wie der eingangs zitierte Parlamentspräsident meint, die eben dargestellten Positionierungen zu den Menschenrechten seien „*typisch orthodox*“, wird weder erklären können, weshalb evangelische Kirchen aus dem osteuropäischen Kontext nicht selten vergleichbare Positionen vertreten. Noch wird er plausibel machen können, weshalb es in anderen Kontexten andere orthodoxe Stimmen gibt.

So beschrieb etwa die Zehnte Konstantinopel-Begegnung zwischen EKD und Ökumenischem Patriarchat („*Das Handeln der Kirche in Zeugnis und Dienst*“ 1994 in Iserlohn) die Entwicklung in Europa nicht als von außen kommende Gefährdung, sondern als im Inneren gestellte Herausforderung und Ansporn zum gemeinsamen Glaubenszeugnis. In der Frage des praktischen Handelns betonten beide Seiten, dass die politische Situation einen ökumenischen Impuls enthalte: „*Die Teilnehmer sind sich einig, dass im Prozess der europäischen Einigung die Frage nach dem gemeinsamen Zeugnis und Dienst aller Kirchen noch größeres Gewicht erhalten muss.*“

Hinter diesen allgemein gehaltenen Worten stand ein ökumenisches Projekt. Die „*Charta Oecumenica*“ sollte die Kirchen in Europa zur Zusammenarbeit verpflichten und ein kirchliches Pendant zu den ökonomischen und politischen Verträgen der Europäischen Einigung bieten. Den Gedanken, dass kirchliche Strukturen eine Vorbildfunktion für die Einigung Europas haben könnten, hatte Patriarch Bartholomaios bereits in seiner Rede von dem Europaparlament 1994 hervorgehoben. Ein Jahr später konnte die Fakultät für orthodoxe Theologie an der Universität München erstmals einen kompletten Studiengang „*Orthodoxe Theologie*“ anbieten. Das Angebot eröffnete die Möglichkeit für die orthodoxen Diasporakirchen, Priester und Religionslehrer/Religionslehrerinnen in der Diaspora auszubilden. So bildete die Diaspora ein zur kulturellen Vermittlung fähiges geistliches Personal heran, das nicht nur mit den kulturellen und theologischen Kontexten der Heimat, sondern auch mit denen der Diaspora vertraut war.

Durchaus im Sinne dieser Integrationsperspektive setzten die Kirchen ihre Gespräche danach fort: Nachdem die elfte Begegnung (1997, Rhodos) „*Der Kosmos als Schöpfung Gottes. Die Kirchen vor dem ökologischen Problem*“ ein globales Problem aufgenommen hatte, widmete sich die zwölfte Begegnung unter dem Titel „*Die Kirchen im zusammenwachsenden Europa*“ 2001 in Brandenburg/Havel wieder der Europa-Thematik. Das Kommuniké der Begegnung von Brandenburg besitzt einen besonderen zeitgeschichtlichen Kontext. Beide Kirchen trafen sich vor dem Hintergrund der intensiven politischen und gesellschaftlichen Diskussion um die

Frage, ob die europäische Verfassung einen Gottesbezug enthalten solle. Als Argument für einen solchen Bezug hoben beide Seiten die christlichen Wurzeln Europas hervor: *„Da sie nach dem Bild Gottes geschaffen sind, sind alle Menschen gleichwertig und miteinander verbunden (vgl. Gal 3,28). Auf Grund dieser christlichen Anthropologie kann es keine qualitative Differenz zwischen den verschiedenen Völkern und dementsprechend keinen Vorrang einer Nation vor der anderen geben. Dies bedeutet eine Absage an jeglichen Nationalismus. Vielmehr sind alle Menschen und Nationen auf einander angewiesen und dazu berufen, gemeinschaftlich und solidarisch für einander einzutreten. Hier werden die christlichen Wurzeln Europas deutlich, für dessen Zusammenwachsen die Kirchen eine ökumenische Mitverantwortung tragen.“*

In ihrem vierzehnten Dialog 2007 gelangten beide Gesprächspartner zu einer Feststellung, die sich wie eine Gegendarstellung zu Schulz' eingangs zitierter Äußerung liest, die tatsächlich aber bereits vier Jahre vor der Einlassung des Parlamentspräsidenten einvernehmlich in das Kommuniqué aufgenommen wurde: *„Unsere Kirchen befürworten die Beachtung demokratischer Grundsätze in Staat und Gesellschaft, die dem synodalen Charakter der Kirchen entsprechen. Dabei ist die unantastbare Würde der menschlichen Person sowohl im kirchlichen als auch im politischen Bereich Grundprinzip des Handelns. Für die Kirche ist diese Würde der menschlichen Person in der Geschöpflichkeit und der Gottesebenbildlichkeit begründet. Daher bejahen unsere Kirchen die unbedingte Geltung der Menschenrechte.“*

### 2.3 Positionsbestimmungen der Rumänischen Orthodoxen Kirche

Auch die Rumänische Orthodoxe Kirche widmete sich in diesen Jahren im Gespräch mit der EKD der Eurothematik: In ihrem neunten Dialog (2000 in Herrnhut) verwiesen Rumänische Orthodoxe Kirche und EKD auf die christlichen Traditionen Europas und die Aufgaben der Kirchen für das Gemeinwesen.

Im Kommuniqué stellten beide Delegationen fest, dass sie zu gemeinsamem Zeugnis und Dienst in Europa berufen seien und sich selbst als Kirchen in politischer Verantwortung sähen, die sie aus dem Beziehungscharakter und der Schöpfungsverantwortung der Kirche ableiteten. Abschließend bestimmten beide Seiten die leitenden Normen solcher Politik: *„So verstandene Politik zielt aufs Gemeinwohl, auf die Förderung von Gerechtigkeit, Menschenrechten und Versöhnung, auf das Aufdecken von Korruption und Verletzung der Menschenrechte ab. [...] Der Sendung der Kirche widersprechen: die ausschließliche Identifikation*

*mit dem Programm einer Partei, das Streben nach eigener politischer Macht und konfessionalistische Privilegierung der eigenen Kirche.*

Mit diesen Worten versuchten EKD und Rumänische Orthodoxe Kirche einen Beitrag zum Diskurs um die europäischen Grundwerte zu leisten.

### 3. Klischees erkennen

Bereits diese selektive Übersicht zeigt: Ohne einen Blick auf die politischen Kontexte ist die Positionierung der orthodoxen Gesprächspartner in der Europa-Diskussion nicht zu verstehen. Die notwendige Kontextualisierung sollte nun aber nicht in erster Linie dazu dienen, das Gegenüber schematisch „einzuordnen“, sondern sie muss, wenn der Dialog ernst gemeint ist, den Gesprächspartnern zuerst ihre je *eigenen* Veränderungen bewusst machen.

Deutlich ist zu erkennen: Auch auf evangelischer Seite gab es nach 1989 tiefgreifende Umbrüche. Der Zusammenschluss von BEK und EKD konfrontierte die EKD mit der ostdeutschen Säkularisierung. Zusammenführung und Generationenwechsel waren zu bewältigen. Vor allem aber blieb (und bleibt bis heute) die Distanz zur Ökumene (ebenso wie auch die Distanzierung vom europäischen Projekt) kein exklusiv orthodoxes Phänomen.<sup>10</sup> Dass an die Stelle systematisch-theologischer und friedenspolitischer Gespräche seit den 1990er Jahren der viel mühsamere Diskurs über Rechtsnormen mit individuellethischer Dimension trat, verdankte sich keineswegs allein der orthodoxen Seite, sondern ebenso dem evangelischen Partner.

Ist diese evangelische Selbsterkenntnis eigener Veränderung im Gespräch einmal gewonnen, so mag auch ein Blick auf die orthodoxen Gesprächspartner geworfen werden. Hier ist festzustellen: Die orthodoxen Äußerungen zu Europa fielen unterschiedlich aus. „Die“ europäische Position der Orthodoxie gibt es nicht – jedenfalls nicht in der Gesamtschau der bilateralen Dialoge. Der Blick auf die je unterschiedlichen gesellschaftlichen und politischen Zusammenhänge, in die die Orthodoxie vor Ort eingebunden ist, macht dies deutlich und kann vor solchen stereotypisierenden Wahrnehmungen schützen.

<sup>10</sup> Beachtenswert ist auch der Umstand, dass etwa im Fall der Bulgarischen Orthodoxen Kirche der Ausstieg aus der ökumenischen Bewegung mit einer rückhaltlosen politischen Westbindung des neuen Bulgariens einhergegangen ist. Diese Beobachtung sollte vor allzu schnellen Rückschlüssen auf vermeintliche Determinanten des kirchlichen Handelns orthodoxer Patriarchate bewahren.

Schließlich gehört es auch zur Tradition der bilateralen Dialoge, die ökumenischen Kontexte vor Ort einzubeziehen. Diese aber zeigen in ihrer Unterschiedlichkeit, dass die Kombination konfessioneller Identitäten und politischer Etiketten oft in die Irre führt. Pseudoerklärungen wie: „*Die russische Kirche war schon immer staatsnah*“ schärfen die Wahrnehmung nicht, sondern verleiten dazu, das ökumenische Gegenüber nicht länger als kirchlichen Gesprächspartner wahrzunehmen.<sup>11</sup> Damit aber endet jeder ökumenische Dialog.

<sup>11</sup> Vgl. *Martin Illert*: Klischeehafte Darstellung (Leserbrief FAZ, 01. September 2015, 6).

# Warum der Dialog zu einem Ende kam

Der Abbruch des ökumenischen  
Dialogs zwischen der Russischen  
Orthodoxen Kirche und der Evange-  
lisch-Lutherischen Kirche in Finnland  
im Jahr 2014



Heta Hurskainen<sup>1</sup>

## 1. *Die Geschichte des Dialogs in Kürze*

Der Dialog zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche (ROK) und der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Finnland (EVL) begann im Jahr 1970, wobei alle drei Jahre eine Dialogrunde abgehalten wurde. Die Dialogpartner erarbeiteten zusammen ein Kommuniké und Thesen über gemeinsam ausgewählte und diskutierte Themen. Anfangs hatte man die Absicht, immer zwei Themen in den Dialogen zu bearbeiten: eines aus der Dogmatik und eines aus der Sozialethik. Diese Eingruppierung hat bis heute Bestand, obwohl der Inhalt der Dialoge sich seit Mitte der 1990er Jahre verändert hat. Seit dem Treffen in Kiew 1995 hat sich der Dialog auf sozialetische Themen konzentriert. Dies trifft insbesondere seit der gemeinsamen Evaluierung 2002 in Moskau zu. Weil jedoch die sozialetischen Themen sowohl von einer dogmatischen wie praktischen Perspektive aus diskutiert wurden, kann die ursprüngliche Aufteilung als noch gültig betrachtet werden, obwohl der Fokus des Dialogs sich geändert hat.<sup>2</sup>

Zusätzlich zu dieser inhaltlichen Veränderung ist der Dialog noch durch zwei weitere Faktoren beeinflusst worden. Der erste Faktor, der in Verbindung zu der inhaltlichen Veränderung des Dialogs steht, betrifft den

<sup>1</sup> Heta Hurskainen ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Philosophischen Fakultät der Universität von Ostfinnland in Joensuu. Sie war Delegierte der Evangelisch-Lutherischen Kirche von Finnland in der 14. (16. bis 24. September 2008 in St. Petersburg) und 15. Dialogrunde mit der Russischen Orthodoxen Kirche (6. bis 11. September 2011 in Siikaniemi). Sie ist Mitglied des Theologischen Ausschusses des kirchlichen Außenamtes der Evangelisch-Lutherischen Kirche Finnlands (2014–2017).

<sup>2</sup> Vgl. *Tomi Karttunen*: *The Evaluation 2015*, 2. Karttunen bezeichnet die Thesen der Dialoggruppen als „dogmatisch-biblich“ und „praktisch-theologisch“.

veränderten gesellschaftlichen Kontext. Bis zu dem Treffen in Mikkeli im Jahr 1986 war Frieden das sozialetische Thema des Dialogs. Nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion konnten die Kirchen nun frei an den Diskussionen über gesellschaftliche Belange teilnehmen. Das brachte andere sozialetische Fragen in die Diskussion und in den Dialog. Ebenso waren die Kirchen nun befreit zum Dialog mit den Gesellschaften, in denen sie existierten. In der Folge hatten Diskussionen über innerkirchliche Lehrfragen einen deutlich geringeren Anteil am Dialog.

Der zweite Faktor war mehr konstanter Natur. Die Dialogrunden fanden alternativ in Finnland und Russland (oder an Orten, wo das Moskauer Patriarchat vertreten war) statt. Im Allgemeinen beschäftigten sich die von der ROK organisierten Runden mehr mit der aktuellen gesellschaftlichen Situation und die von der EVL organisierten Runden mehr mit Lehrfragen.

Die Dialogrunde 2011 in Siikaniemi beschäftigte sich mit einem international stark diskutierten Thema: Koinonia.<sup>3</sup> Das Thema war vielleicht nicht originell, weil es sich in die innere Entwicklung des Dialogs einfügte, aber jedenfalls war es ein dogmatisches Thema.

Die Diskussion über die Kirche und ihre historische Realität führte schließlich auch zu der Frage des bischöflichen Amtes. Die Thematik wurde nicht weiter vertieft, aber die Tatsache, dass die Notwendigkeit einer weiteren Diskussion darüber festgestellt wurde, ist bemerkenswert. Die Thesen betonten die Bedeutung der Koinonia, einem Konzept, das in der ökumenischen Bewegung der letzten zehn Jahre eine große Rolle gespielt hatte und häufig Gegenstand von Studien war.

Die praxisbezogenen Thesen waren sehr ehrlich, denn sie benannten die Herausforderungen, denen sich beide Kirchen gegenüber sahen, um mehr aktive Gottesdienstbesucher zu bekommen. Die ökumenische Einstellung beider Delegationen und auch die Tatsache, dass der Dialog auf finnischem Boden stattfand, förderten ebenfalls einen offenen Dialog.

## 2. *Die überraschende Entwicklung der Vorbereitungen zur Dialogrunde 2014*

Die Vorbereitungen für die kommende Diskussionsrunde nahmen im Juni 2012 eine überraschende und neue Wende. Drei führende Bischöfe aus verschiedenen Kirchen in Finnland reisten nach Moskau. Es waren dies Erzbischof Kari Mäkinen von der EVL, Erzbischof Leo von der Ortho-

<sup>3</sup> Siehe *Kommission für Glauben und Kirchenverfassung*: Die Kirche: Auf dem Weg zu einer gemeinsamen Vision, Studie Nr. 214, Genf 2013.

doxen Kirche von Finnland und Bischof Teemu Sippo von der Katholischen Kirche in Finnland. Der Zweck des Besuchs war, die Vorbereitungen für den Besuch des Patriarchen Kirill in Finnland voranzubringen.<sup>4</sup> Die Bischöfe hatten den Patriarchen zu diesem Besuch während eines Treffens in Moskau eingeladen, ohne dass damals schon ein genauer Zeitpunkt festgelegt worden war.<sup>5</sup>

Die ROK berichtete über das Treffen und betonte, dass das Gespräch auch die Haltung der EVL gegenüber Homosexuellen und ihre auf Wunsch erfolgenden Gebete für gleichgeschlechtliche Partnerschaften thematisieren würde.<sup>6</sup> Patriarch Kirill war besorgt über die Lage in der Lutherischen Kirche Finnlands und wollte, dass diese ihre Praktiken im Rahmen der Diskussionen zwischen beiden Kirchen erläuterte. Die Haltung der EVL würde über die Fortsetzung des 1970 begonnenen ökumenischen Dialogs entscheiden.<sup>7</sup> Laut Kimmo Kääriäinen, dem Leiter der Abteilung für internationale Beziehungen der EVL, wurde das Thema bei einem inoffiziellen Essen diskutiert, bei dem Metropolit Hilarion seiner Sorge über die Haltung der EVL gegenüber gleichgeschlechtlichen Partnerschaften Ausdruck verlieh.<sup>8</sup> Das Thema der gleichgeschlechtlichen Partnerschaften und seine Verbindung mit der Fortsetzung des Dialogs war eine Überraschung für Erzbischof Mäkinen. Er stellte den Vertretern der ROK gegenüber klar, dass es einen Unterschied gebe zwischen den Lösungen der finnischen Lutherischen Kirche und der Ausrichtung der schwedischen Lutherischen Kirche,

<sup>4</sup> Vgl. <http://evl.fi/EVLUutiset.nsf/Documents/11140DB946251F1CC2257A170049A2FF?OpenDocument&lang=FI> (The ELCF's news 8.6.2012, aufgerufen am 04.02.2015).

<sup>5</sup> Siehe ROC's news vom 13.06.2012: <https://mospat.ru/en/2012/06/13/news65839/> (aufgerufen am 05.09.2015), und <http://evl.fi/EVLUutiset.nsf/Documents/A039D9238F646BB5C2257A1E0025E01C?OpenDocument&lang=FI> (aufgerufen am 04.02.2015).

<sup>6</sup> Vgl. <http://ortodoksi.net/ortodoksi/blogi/utiset/2012/06/14/patriarkka-kirill-puhuisamaa-sukupuolta-olevien-liitoista-suomalaisille-piispoille/> (aufgerufen am 04.02.2015). Gleichgeschlechtliche Paare können ihre Partnerschaft nach finnischem Gesetz seit dem 1. März 2002 eintragen lassen. Siehe: [www.finlex.fi/fi/laki/ajantasa/2001/20010950](http://www.finlex.fi/fi/laki/ajantasa/2001/20010950) (aufgerufen am 26.08.2015). Der Bischofsrat der EVL hat am 10. November 2010 pastorale Richtlinien veröffentlicht in Bezug auf informelle Gebete mit und für Menschen, die ihre Partnerschaft haben eintragen lassen. Vgl. [http://sakasti.evl.fi/sakasti.nsf/0/F359F1ED9F897DD0C225770E0034026E/\\$FILE/PASTORAALINEN-OHJE.pdf](http://sakasti.evl.fi/sakasti.nsf/0/F359F1ED9F897DD0C225770E0034026E/$FILE/PASTORAALINEN-OHJE.pdf) (aufgerufen am 26.08.2015).

<sup>7</sup> Siehe: <https://mospat.ru/en/2012/06/13/news65839/> (aufgerufen am 05.09.2015).

<sup>8</sup> Laut einer Nachrichtenmeldung der katholischen Kirche war es Hilarions Initiative, eine Klarstellung zu fordern. Der Patriarch habe die Ansicht geäußert, dass der Dialog vor einer Klärung des Themas nicht fortgesetzt werden könne. Vgl. <http://katolinen.fi/?p=4398> (aufgerufen am 20.02.2015). Später verlautete dann, dass es Patriarch Kirill gewesen sei, der die Initiative anlässlich des Besuchs der drei Bischöfe in Moskau ergriffen habe (vgl. KUN vom 14.10.2013, § 68).

die anders als die EVL gleichgeschlechtliche Partnerschaften segne und gleichgeschlechtliche Eheschließungen vollziehe.<sup>9</sup> Nach Auffassung Mäkinens bot der 40 Jahre andauernde ökumenische Dialog einen Rahmen, innerhalb dessen schwierige Fragen wie die der christlichen Anthropologie diskutiert werden könnten, obwohl es theologisch oder hermeneutisch nicht wahrscheinlich sei, dass im ökumenischen Dialog zwischen beiden Kirchen eine gemeinsame Grundlage gefunden werden könne.<sup>10</sup>

Aufgrund dieses Gesprächs bereitete sich die finnische Seite auf einen Dialog mit einem anthropologischen Thema vor.

Unterdessen wartete die Russische Orthodoxe Kirche auf eine Klarstellung in der besprochenen Frage. Es gab keine Übereinkunft darüber, ob diese Klarstellung innerhalb des ökumenischen Dialogs oder außerhalb desselben erfolgen sollte. Die Hauptsache war wohl, dass die ROK in der russischen Öffentlichkeit ihre Ablehnung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften gezeigt hatte; sie würde diese Haltung auch im Dialog mit der EVL beibehalten. Die Voraussetzungen für die Vorbereitung der nächsten Dialogrunde waren somit während des Besuchs der drei finnischen Bischöfe in Moskau beschlossene Sache geworden.

Der finnische lutherische Bischof von Mikkeli, Seppo Häkkinen, und seine Delegation reisten im November 2012 nach Moskau, um die Vorbereitungen für die nächste Dialogrunde in Gang zu bringen. Die Hauptsorge Hilarions war die potentielle Abweichung der Kirchen von der christlichen Tradition etwa in ihrer Haltung hinsichtlich der Homosexualität oder der Leitungsrolle von Frauen in der Kirche. Der Metropolit äußerte den Wunsch, die EVL möge der Tradition treu bleiben.<sup>11</sup> Hilarion betonte, es sei notwendig, für die nächste Dialogrunde ein Thema zu finden, das nicht zu einem Bruch in der Beziehung zwischen den Kirchen führen würde. Folglich empfahl er nicht die Diskussion über die Anthropologie oder über homosexuelle Beziehungen und befürwortete auch nicht Häkkinens Vorschlag, auf der Basis gemeinsam 2011 in Siikaniemi erarbeiteter Ideen weiter zu arbeiten. Dort hatten beide Delegationen den Wunsch geäußert, über das Amt des Bischofs zu diskutieren. Häkkinen blieb der bewährten finnisch-lutherischen Linie treu, sich auf Lehrdiskussionen mit den russischen Partnern über gemeinsam festgelegte Themen zu konzentrieren. Damit hielt er das ökumenisch-theologische Profil aufrecht. Häkkinen und

<sup>9</sup> Vgl. [www.svenskakyrkan.se/churchofsweden/information-about-same-sex-marriages](http://www.svenskakyrkan.se/churchofsweden/information-about-same-sex-marriages) (aufgerufen am 08.09.2015).

<sup>10</sup> Vgl. KUN vom 27.08.2012, § 59.

<sup>11</sup> *Seppo Häkkinen: Raportti matkasta Moskovaan 25.–28.11.2012*; vgl. <https://mospat.ru/en/2012/11/27/news76557/> (aufgerufen am 04.02.2015).

Hilarion benannten schließlich Vorbereitungsgruppen aus beiden Kirchen, die die Frage des Themas für die anstehende Dialogrunde bearbeiten sollten.<sup>12</sup>

Hilarion brachte zwar Argumente gegen die Diskussion schwieriger Themen vor, setzte sich aber zugleich für die Weiterführung des Dialogs ein. Die ROK war kompromisslos in ihren Anschauungen und bestrebt, ihre besondere orthodoxe Perspektive als dauerhaften Beitrag in die internationale Diskussion einzubringen.<sup>13</sup> Zugleich wollte die Kirche den ökumenischen Dialog mit anderen Kirchen über Themen wie Christentum, Säkularismus und ultrareligiöse Bewegungen fortsetzen, die allerdings für die ROK von sekundärer Bedeutung zu sein schienen.<sup>14</sup> In der Diskussion über diese sekundären Themen hätte die ROK allerdings ihre Dialogpartner über ihre primären Themen – ihre negative Haltung gegenüber der Homosexualität und der Leitungsrolle von Frauen in der Kirche – ansprechen können, ohne diese Themen direkt zum Diskussionsgegenstand zu machen.

### 3. *Der Zusammenhang zwischen der Vorbereitung auf den Besuch des Patriarchen und dem anthropologischen Dialogthema*

Nach dem Besuch von Bischof Häkkinen in Moskau pausierten die Vorbereitungen für die nächste Dialogrunde eine Weile. Die Diskussion über einen möglichen Besuch des Patriarchen Kirill in Finnland ging jedoch weiter, und es wurde über einen möglichen Besuch im Jahr 2014 spekuliert.<sup>15</sup> In einem Brief an Mäkinen im April 2013 schlug Metropolit Hilarion die Abfassung eines gemeinsamen Dokuments der finnischen Lutheraner und

<sup>12</sup> Vgl. *Häkkinen*, „Raportti matkasta Moskovaan 25.–28.11.2012?“. Auf einem ein Jahr später stattfindenden Treffen erwähnte der Leiter des KUN (Abteilung für internationale Beziehungen), dass Hilarion gegen einen Dialog über die Anthropologie gewesen sei. Vgl. KUN vom 14.10.2013, § 68. Der Bericht von Bischof *Häkkinen* vermittelt den Eindruck, dass nur das Thema des Bischofsamtes ein nicht gewünschtes Thema gewesen sei.

<sup>13</sup> Vgl. <https://02varvara.wordpress.com/2009/12/10/letter-of-archbishop-hilarion-alfeyev-of-volokolamsk-to-the-head-of-the-of-the-council-of-the-evangelical-church-in-germany-ekd-margot-kassmann-10-december-2009/> über die Frage eines weiblichen Bischofsamtes in Auseinandersetzung mit der EKD (aufgerufen am 06.05.2015) und *Häkkinen*, „Raportti matkasta Moskovaan 25.–28.11.2012“. Über den Rückzug aus der Konferenz Europäischer Kirchen vgl. *Karttunen*, *The Evaluation 2015*.

<sup>14</sup> Vgl. *Kristina Stoeckl*: *The Russian Orthodox Church and Human Rights*, Abingdon 2014, 26. 50–51 sowie *Häkkinen*, „Raportti matkasta Moskovaan 25.–28.11.2012“.

der ROK über die Anthropologie vor, das dem Besuch des Patriarchen vorausgehen sollte.<sup>16</sup> Im Mai 2013 jedoch war der Zusammenhang zwischen dem anthropologischen Dokument und dem Besuch des Patriarchen noch nicht geklärt, und die Anthropologie wurde stattdessen als ein mögliches Thema für die nächste Dialogrunde ins Auge gefasst.<sup>17</sup>

Das erste gemeinsame finnisch-russische Treffen der Vorbereitungsgruppen für den Dialog fand in Mikkeli, Finnland, im Juni 2013 statt. Auf dem Treffen wurde ein anthropologisches Thema für die kommende Dialogrunde vorgeschlagen: „Christliche Lehren über den Menschen“ mit den Unterthemen „Christliches Eheverständnis“ und „Christliche Erziehung in der Familie“. Man war sich einig darüber, das Thema nicht nur unter einem ethischen Blickwinkel anzugehen, sondern auch den positiven theologischen Gesichtspunkt der Vereinigung von Gott und Mensch aufzunehmen. Die finnischen Teilnehmer hatten die Erwartung, dass es das Ziel des Treffens wäre, im Rahmen der früheren Dialogrunden zu verbleiben und zu entscheiden, in welchen Fragen die Kirchen übereinstimmten und in welchen Fragen noch weitere Diskussionen nötig wären.<sup>18</sup>

Trotz des vereinbarten theologischen Gesichtspunktes blieben auf der Seite der ROK noch Zweifel bestehen. In der Diskussion wurde der Wunsch Hilarions nach einem gemeinsamen anthropologischen Dokument erwähnt. Jelena Speranskaja sprach über die Weiterführung des Dialogs in dem gleichen reservierten Ton wie die russisch-orthodoxen Kirchenführer im Sommer zuvor. Sie betonte, dass grundsätzlich bezüglich des gewählten Themas „eine diplomatische Lösung gefunden werden sollte, damit der Dialog auf der zwischenkirchlichen Ebene wie bisher fortgeführt“ werden könne.<sup>19</sup> Die Vorbereitungen sahen sich daher zwei sehr schwer miteinander in Einklang zu bringenden Erfordernissen gegenüber. Auf der einen Seite sollte ein gemeinsames anthropologisches Dokument vorbereitet werden, sodass Patriarch Kirill nach Finnland kommen konnte, auf der anderen Seite sollte die Anthropologie im Dialog auf eine Weise diskutiert werden, die eine Fortführung des ökumenischen Dialogs erlauben würde, ohne dass eine gemeinsame theologische Sicht hätte formuliert werden können.

Die ROK-Vertreter schlugen eine Lösung vor: Das Vorwort von Tomi

<sup>15</sup> Vgl. KUN vom 25.03.2013, § 31.4.

<sup>16</sup> Vgl. KUN vom 14.10.2013, § 68.

<sup>17</sup> Vgl. KUN vom 27.5.2013, § 38.

<sup>18</sup> Vgl. *Tomi Karttunen: Valmistelukokous vuoden 2014 oppikeskusteluista Venäjän ortodoksisen kirkon kanssa, Mikkelin Anttolanhovi 04.–05.06.2013.*

<sup>19</sup> Vgl. *Karttunen, Valmistelukokous vuoden 2014 oppikeskusteluista Venäjän ortodoksisen*

Karttunen zu dem englischsprachigen Dokumentationsband *Sinappi, St. Petersburg and Siikaniemi* über die Dialogrunden von 2005 bis 2011 könnte als Grundlagentext verwendet werden. In dessen Vorwort wurde die Notwendigkeit betont, die Diskussion auch von aktuell für die Kirchen schwierigen Themen fortzusetzen.<sup>20</sup> Dieser bereits vorhandene Text sollte dann durch die Ergebnisse der kommenden Dialogrunde ergänzt werden. Dies würde Patriarch Kirill den Besuch Finnlands im Herbst 2014 ermöglichen, nachdem der Dialog vom 30. August bis 4. September 2014, voraussichtlich im Nonnenkloster Pühtitsa in Nordostestland, stattgefunden hätte.<sup>21</sup> Diese Lösung würde gewährleisten, dass beide teilnehmenden Kirchen nicht zu sehr von den bereits bestehenden Kernpunkten der Diskussion abweichen würden. Das Problem mit dieser Lösung war, dass sie nicht ganz klar formuliert war: Sollte es sich um eine Erweiterung des Kommuniqués der Dialogrunde handeln oder um ein gesondertes Dokument? Die finnischen Vertreter nahmen das Erstere an.

Nach dem gemeinsamen Vorbereitungstreffen wandte sich Archimandrit Filaret, der als ROK-Vertreter an dem Treffen teilgenommen hatte, an die EVL mit dem Wunsch, die Planung für die kommende Dialogrunde zu beschleunigen, um sicherzustellen, dass sie vor dem Besuch des Patriarchen in Finnland stattfinden würde. Es wurde nun der EVL bewusst, dass eine Verknüpfung zwischen dem anthropologischen Thema des Dialogs und dem möglichen Besuch des Patriarchen bestand. Anfang September 2013 wurde Pastor Timo Rosqvist nach Moskau gesandt, um den Sachverhalt zu klären. Rosqvist wurde mitgeteilt, ein zeitliches Vorziehen der Dialogrunde würde die Abfassung eines gemeinsamen Dokuments ermöglichen, das dann unterzeichnet werden könne, wenn der Patriarch in Finnland wäre. Die Abteilung für internationale Beziehungen der EVL reagierte aus zwei Gründen negativ auf diesen Vorschlag. Zum einen würde der Vorbereitungsprozess auf die Dialogrunde sehr kurz sein. Zum zweiten würde, so der Direktor der Abteilung für internationale Beziehungen, Kääriäinen, das Dokument ein Bestätigungsverfahren durchlaufen müssen, um ein innerkirchliches Übereinkommen in der EVL zu erzielen. Praktisch

kirkon kanssa.

<sup>20</sup> Vgl. *Karttunen*, *The Evaluation*, 6–7, 10.

<sup>21</sup> Vgl. *Karttunen*, *Valmistelukokous vuoden 2014 oppikeskusteluista Venäjän ortodoksisen kirkon kanssa*. Pühtitsa als Veranstaltungsort für den Dialog war nicht ganz problemlos, obwohl das Kloster direkt dem Moskauer Patriarchat unterstand. Der Ort war schon einmal Treffpunkt im Jahr 1989 gewesen. Die Entscheidung für diesen Ort hatte damals auch ganz dialogferne Gründe: das Kloster war von der Schließung bedroht gewesen. Vgl. *Heta Hurskainen: Ecumenical Social Ethics as the World Changed: Socio-Ethical Discussion in the Ecumenical Dialogue between the Russian Orthodox Church and the*

würde dies bedeuten, dass das Dokument der Kirchenversammlung der EVL vorgelegt werden müsste, damit deren Zustimmung diesem das Gewicht und die Bedeutung verleihen würde, die die ROK sich wünschte. Die Erstellung eines solch administrativ problematischen Dokuments konnte von der finnischen Seite nicht akzeptiert werden und so wurde es der ROK auch mitgeteilt.<sup>22</sup>

#### 4. Die zweigleisige Dialogvorbereitung seitens der EVL

Das nächste Vorbereitungstreffen der EVL fand am 22. November 2014 statt. Sein Thema sollten die verschiedenen Kontexte des Dialogs sein.<sup>23</sup> Vier Monate später, im März, wurden dann die Mitglieder der finnischen Delegation benannt.<sup>24</sup> Nach dieser Benennung kam auch die gemeinsame Vorbereitung ein Stück voran. Eine Delegation mit Bischof Häkkinen reiste nach Moskau, wo der Dialog dann später stattfinden sollte. Der Leiter der Dialogdelegation der ROK sollte Metropolit Hilarion sein. Filaret erinnerte Häkkinen noch einmal daran, dass der Patriarch nur dann 2015 nach Finnland kommen würde, wenn eine gemeinsame Erklärung vorbereitet worden wäre. Filaret wies darauf hin, dass die ROK – wenn notwendig – ihre Zusammenarbeit mit Kirchen beenden würde, die „nicht eng genug mit uns verbunden sind“. Damit meinte er die Kirchen, deren sexualethische Anschauungen sich von denen der ROK stark unterscheiden. Häkkinen war überrascht zu erfahren, dass der Patriarch ein solch gewichtiges Dokument nötig hatte, um negativen Reaktionen aus der eigenen Kirche und von den russischen Medien entgegenzuwirken.<sup>25</sup>

In der Abteilung für Internationale Beziehungen der EVL war man sich der Verbindung zwischen dem erwarteten Besuch des Patriarchen und dem anthropologischen Dokument bewusst. Bischof Häkkinen jedoch zeigte sich erstaunt über diese Verknüpfung – und besonders auch über das Verhältnis der ROK zu ihrer eigenen Gesellschaft. Obwohl man sich dieser Verknüpfung also bewusst war, schien die Sicht Häkkinens – dass der Dialog und der Besuch des Patriarchen voneinander unabhängig seien – innerhalb der EVL vorherrschend. Dem erwarteten Besuch des Patriarchen in Finnland wurde keine besondere Bedeutung im Blick auf eine etwaige Be-

Evangelical Lutheran Church of Finland 1970–2008, Helsinki 2013, 233.

<sup>22</sup> Vgl. KUN vom 14.10.2013, § 68.

<sup>23</sup> Vgl. SELK valmisteluseminaari vom 22.11.2013.

<sup>24</sup> Vgl. KUN vom 14.03.2014, § 26.4.

<sup>25</sup> Vgl. Häkkinen, „Raportti matkasta Moskovaan 20.–23.3.2014“, 4.

endigung des Dialogs beigemessen, so ein Bericht der Abteilung für Internationale Beziehungen der EVL.<sup>26</sup>

Die Gründe für eine solche Einschätzung liegen im Selbstverständnis der EVL, das sich durch eine ausgeprägte ökumenische Einstellung gegenüber anderen Kirchen auszeichnet.<sup>27</sup> Eine Einstellung, die sich nicht nur in der Lehre, sondern auch im eigenen Identitätsverständnis widerspiegelt. Die ökumenische Ausrichtung kam erstens in der theologischen und ökumenischen Dialogarbeit mit der ROK zum Tragen; zweitens durch die Betonung der Eigenart des finnischen Luthertums; und drittens durch eine ökumenische Strategie, die der Tradition einer ungeteilten Christenheit verpflichtet ist.

Zum ersten Aspekt gehörte eine Prüfung der ökumenischen Dialoge mit der ROK, d. h. die früheren theologischen Resultate wurden einer Evaluation unterzogen und die theologische Arbeit über ein schwieriges Thema unter den neuen Umständen bedacht.<sup>28</sup> Obwohl die Abteilung für Internationale Angelegenheiten sich der möglichen negativen Auswirkungen von Tendenzen, die nicht aus der inneren Logik der Dialoge erwachsen, bewusst war, glaubte sie doch, mit diesen im Rahmen des Dialogs umgehen zu können. Der zweite Aspekt äußerte sich in einem nachdrücklichen Bestehen auf der Eigenart der Finnisch-Lutherischen Kirche insbesondere im Hinblick auf den Dialog der EKD mit der ROK, der von der EVL nicht als echter lutherisch-orthodoxer Dialog angesehen wurde.<sup>29</sup> Der dritte Aspekt kam ins Spiel, als die gemeinsame Einladung an Patriarch Kirill zu einem Besuch Finnlands ausgesprochen wurde. Der Versuch, den Patriarchen zu einem Besuch zu bewegen, war nicht allein ein Wunsch der EVL gewesen. Vielmehr handelte es sich um eine gemeinsame Initiative mit den orthodoxen und katholischen Kirchen, die zwar in Finn-

<sup>26</sup> Vgl. *Korttunen*, *The Evaluation 2015*, 1.4.; 1.5.; 1.6.; 1.11. Die Verbindung zwischen dem Besuch des Patriarchen und dem Dialog wird nur cursorisch erwähnt.

<sup>27</sup> *Evangelisch-Lutherische Kirche Finnlands: Ykseyttä etsivä yhteisö 2009*, 13–14.

<sup>28</sup> Als ein Beispiel für eine frühere Evaluation siehe *Juhani Forsberg: Evaluation and Reception of the Dialogues between the Evangelical Lutheran Church of Finland and the Russian Orthodox Church*, *Reseptio 1/2009*, 182–190.

<sup>29</sup> *Karttunen*, *The Evaluation 2015*, Introduction. Karttunen sieht die EKD als Vertreterin eines allgemeinen Protestantismus anstatt des Luthertums. Vgl. *Risto Saarinen: Faith and Holiness: Orthodox Dialogue 1959–1994*, Göttingen 1997, 10, 84–85, 213–214, und den Aufsatz von *Risto Saarinen: Le dialogue luthérien-orthodoxe de 2004 à 2014*, *Istina 59 (4/2014)*, 367–386, in dem Saarinen den lutherischen Charakter der Dialoge zwischen der EKD und der ROK sowie zwischen dem BEK und der ROK verteidigt. Die EVL betonte die Einzigartigkeit des finnisch-lutherischen–russisch-orthodoxen Dialogs im Sinne der eigenen Identitätsbildung. In der finnischen wissenschaftlichen Forschung ist der lutherische Charakter der EKD-ROK-Dialoge positiver gesehen worden. Vgl. auch

land zahlenmäßig klein sind, dafür aber weltweit viel größer als das Luthertum. Das Selbstverständnis der EVL mit seiner Verpflichtung zur Tradition einer ungeteilten Christenheit erleichterte das Zusammengehen mit den katholischen und orthodoxen Kirchen in dieser Sache. Die EVL war nicht der Ansicht, dass gute ökumenische Beziehungen in Finnland oder im Ausland vom Erfolg dieses Versuchs, den Patriarchen zu einem Besuch Finnlands zu bewegen, abhängen würden, glaubte aber, dass ein Erfolg sie nur verbessern könnten. Das Agieren im Rahmen einer dogmatischen Orientierung, der geschichtlichen Tradition, eines spezifischen Verständnisses des Luthertums und einer Mehrheit-Minderheit-Situation schuf eine Lage, in der es für die EVL einen ökumenischen Sieg darstellte, ihre Beziehungen zum einem Moskauer Patriarchat aufrechtzuerhalten, mit dem andere Hauptakteure in der Ökumene Probleme hatten.<sup>30</sup>

Bischof Häkkinens Überlegung zeigte, dass er annahm, der Patriarch würde in einer ähnlich ökumenisch orientierten Weise handeln.<sup>31</sup> In Wirklichkeit waren für Patriarch Kirill neben seinen ökumenischen Interessen vor allem die von der ROK als wichtig angesehenen Themen aus dem Bereich der Anthropologie und insbesondere Fragen der Sexualethik von Belang. Daher die Notwendigkeit des Dokuments, das laut Archimandrit Filaret zeigen sollte, dass „... er [der Patriarch] in eine christliche Gesellschaft zu Besuch kommt, die grundlegende christliche Glaubenswerte teilt“.<sup>32</sup> Der ökumenische Dialog als solcher war für die ROK nicht primär, vielmehr ging es ihr vor allem um Unterstützung für ihre Sicht der Anthropologie und der Rolle der Familie.<sup>33</sup> Für die ROK war die Anthropologie eine Frage der inneren Kohärenz. Wenn in der Frage der Anthropologie das Ziel erreicht wäre, würde auch die Kontinuität des Dialogs möglich sein. Dieser würde dann nach dem Prinzip der möglichen Anpassung im Dialog an die Vorstellungen eines Partners bezüglich sekundärer Fragen erfolgen.

Archimandrit Filaret schlug Häkkinen eine gründlichere Vorbereitung der kommenden Dialogrunde vor, die aufgrund des schwierigen Themas nötig sei. Dazu sollte die finnische Seite einen Entwurf erstellen, der dann

*Hurskainen*, *Ecumenical Social Ethics as the World Changed*, 27–28.

<sup>30</sup> Vgl. *Karttunen*, *The Evaluation 2015*, johdanto.

<sup>31</sup> Vgl. *Häkkinen*, „Raportti matkasta Moskovaan 20.–23.03.2015“, 2,4.

<sup>32</sup> Vgl. *Häkkinen*, „Raportti matkasta Moskovaan 20.–23.03.2014“, 2.

<sup>33</sup> Siehe *Stoeckl*, *The Russian Orthodox Church*, 91–92, demgemäß versucht die ROK in ihrer eigenen Gesellschaft auf eine klare Interpretationslinie für ihre Mitglieder in Fragen der Menschenrechte abzielen und versucht auch, durch Einfluss auf die Gesetzgebung die ROK und ihre Mitglieder zu unterstützen. In internationalen Beziehungen ist die ROK nicht so entschieden, sondern versucht dem besonderen orthodoxen Stand-

nach Moskau geschickt werden könne. Im Vorfeld des wirklichen Dialogs könnte sich dann eine kleinere Vorbereitungsgruppe mit Delegierten beider Seiten treffen. Diese könnte den Entwurf dann diskutieren und ergänzen. Bischof Häkkinen stimmte diesem Vorschlag zu.<sup>34</sup>

Die EVL begann mit Vorbereitungen. Tomi Karttunen bereitete eine Thesensammlung mit dem Titel "Christian Understanding of a Human Being (Christliches Menschenverständnis)" vor, die Bischof Matti Repo mit Kommentaren versah.<sup>35</sup> Diese Thesensammlung enthielt grundlegende Aussagen über die vereinbarten Themen. Theologisch am wichtigsten waren diejenigen, die betonten, dass die Ehe sowohl eine Einrichtung des Naturgesetzes als auch Gottes Gebot sei: „Sie [die Ehe] folgt der Schöpfungsordnung, um Gutes zu verbreiten, indem die Ehegatten zusammenwirken und das Leben der Familie, der Kinder und der Gesellschaft fördern. Darum stellt die Ehe eine heilige Ordnung dar.“<sup>36</sup> Die Thesen stellten fest, dass Gott die Ehe für einen Mann und eine Frau eingerichtet habe.<sup>37</sup> Die Thesen gaben somit die theologische Richtung der EVL im Blick auf den anstehenden Dialog vor. Das Gesetz, das in der Schöpfung für alle Menschen gegeben ist und Gottes besondere Offenbarung werden nicht als Gegensatz gesehen; vielmehr bestätige die Letztere das Erstere.<sup>38</sup> Praktisch begann die EVL damit ein gesondertes Dokument vorzubereiten, das von der normalen Prozedur der Dialogvorbereitungen abgetrennt war. Dieses besondere Dokument basierte nicht auf den für den Dialog vorbereiteten Arbeitspapieren oder auf einer gemeinsamen Diskussion. Erzbischof Mäkinen ließ jedoch dieses parallele Vorgehen beenden, um zu vermeiden, dass ein und derselbe Dialog auf zwei verschiedene Weisen vorbereitet wurde. Diese Thesensammlung wurde nie an die ROK gesandt.<sup>39</sup>

Von den zwei Vorbereitungswegen der kommenden Dialogrunde war

punkt in Fragen der Sozialfürsorge und der Familienpolitik Gehör zu verschaffen.

<sup>34</sup> Häkkinen, Raportti matkasta Moskovaan 20.–23.03.2015, 2.

<sup>35</sup> Die Thesen befinden sich im Archiv der Abteilung für Internationale Beziehungen unter dem Titel "Christian Understanding of a Human Being" („Christliches Menschenverständnis“), mit Datum 3. April, ohne Angabe von Jahr, Autor oder Verwendungszweck. Die Evaluation stellt fest, dass die Thesen von Karttunen und Repo für den Dialog verfasst worden seien. Die Quellen für die Thesen sind die vorangegangenen Dialogrunden mit der ROK: Catechism and committee report for the ELCF's Church assembly 4/2010; Christian Understanding of a Human Being, 3.4; The Evaluation 2015, 1.7.

<sup>36</sup> Christian Understanding of a Human Being, 3.4.

<sup>37</sup> Christian Understanding of a Human Being, 3.4.

<sup>38</sup> Vgl. Christian Understanding of a Human Being, 3.4., besonders I.2–I.5. Die Thesen über die christliche Erziehung haben Berührungspunkte mit dem Dialog zwischen der EVL und der Orthodoxen Kirche in Finnland, 22.–23.11.2012, [www.ort.fi/uutiset/ortodoksien-jaluterailaisten-oppineuvottelut-paeattyivaet](http://www.ort.fi/uutiset/ortodoksien-jaluterailaisten-oppineuvottelut-paeattyivaet) (aufgerufen am 05.09.2015).

der Ansatz von Bischof Häkkinen offener für eine breitere Vorbereitung zur Formulierung des anthropologischen Dokuments. Er wollte den Dialog fortsetzen und dabei dessen profunde ökumenisch-theologische Inhalte bewahren. Die Strategie von Erzbischof Mäkinen war es, die frühere Vorgehensweise beizubehalten, d.h. die festgelegten Themen im Dialog zu diskutieren und die Schlussergebnisse, das Kommuniqué und die Thesen während des Dialogprozesses zu erarbeiten. Auf dem zweiten finnischen Vorbereitungstreffen am 26. Mai 2014 gab Erzbischof Mäkinen bekannt, dass der Fokus des Dialogs auf der Diskussion von Lehrfragen liegen würde, obwohl es sich um kein leichtes Thema handele.<sup>40</sup> Die Aussichten der kommenden Dialogrunde schätzte Mäkinen realistisch ein: „Im Augenblick ist es kaum möglich, ein gemeinsames Dokument über Werte vorzubereiten. Wir arbeiten auf das Kommuniqué hin.“<sup>41</sup> Der bis dahin vorherrschende Wunsch nach Kontinuität und ökumenischer Orientierung, der immer noch von Bischof Häkkinen vertreten wurde, wurde nun in Frage gestellt. Damit stellte Mäkinen die theologische Dialogarbeit auf den Prüfstand zu möglichen Lasten der Kontinuität. Durch diese Grenzziehung brachte Mäkinen die Finnen wieder dazu, die Dialogarbeit in dem üblichen Rahmen anzugehen.

Der Ansatz von Mäkinen bestimmte die Diskussion. Karttunen wies noch einmal im Blick auf die kommende Dialogrunde auf das Charakteristikum der Zusammenkunft hin. Das Ziel der kommenden Dialogrunde sei es, in einem Kommuniqué die Diskussionen in der Dialogrunde zu reflektieren und nicht das Ergebnis als einen „universellen kirchlichen Standard mit allgemeinem Geltungsanspruch“<sup>42</sup> darzustellen. Zur Vorbereitung der Thesen für das abschließende Kommuniqué empfahl Karttunen, die offiziellen EVL-Dokumente zu benutzen und auch weiteres Hintergrundmaterial, z. B. die Komiteeberichte für die Kirchenversammlung zum Thema der Konsequenzen des Gesetzes über die gleichgeschlechtlichen Ehen für die Kirche.<sup>43</sup>

## 5. Die ROK erarbeitet einen Dokumentenentwurf

<sup>39</sup> *Karttunen*, The Evaluation 2015, 1.7.

<sup>40</sup> SELK valmisteluseminaari muistio. Laatinut Johanna Laine (§ 1–4) ja Ari Orell (§ 5), 26.05.2014 (Protokolle des Vorbereitungseminars), hier: § 1.

<sup>41</sup> SELK valmisteluseminaari, 26.05.2014, hier: § 1.

<sup>42</sup> SELK valmisteluseminaari, 26.05.2014, hier: § 5.

<sup>43</sup> Vgl. den Komitee-Bericht: [http://evl.fi/EVLUutiset.nsf/Documents/C673E1E0FC10DED3C22577D70029F183/\\$file/Perustevkm10-04.doc](http://evl.fi/EVLUutiset.nsf/Documents/C673E1E0FC10DED3C22577D70029F183/$file/Perustevkm10-04.doc) (aufgerufen am 31.08.2015);

Die gemeinsame Vorbereitung sollte im Zeitraum vom 24. bis 26. Juni 2014 stattfinden.<sup>44</sup> Am 22. Juni erhielten die finnischen Vertreter von der ROK einen in Russisch abgefassten Entwurf mit dem Titel „Projekt Tsajavlenie“<sup>45</sup>. In einem Gespräch erläuterten die ROK-Vertreter, sie hätten für den März 2014, wie beiderseits vereinbart, einen Entwurf aus Finnland erwartet. Da dieser nie eintraf, hätten sie sich entschlossen, schnell einen eigenen Entwurf vorzubereiten, der nun der finnischen Seite vorliege.<sup>46</sup> Die ROK war also offensichtlich nicht über den veränderten Ablauf der Vorbereitungen bei der EVL informiert worden und die erarbeitete Thesensammlung war nie nach Russland geschickt worden, weil die Finnen ganz auf den Dialogprozess vertrauten. Eine Zusammenfassung des im Mai stattgefundenen finnischen Vorbereitungstreffens genügte der ROK nicht.<sup>47</sup>

Das von der ROK erarbeitete Dokument war ein Entwurf für eine gemeinsame Erklärung. Es war eine lehrmäßig orientierte Darstellung der orthodoxen Sichtweise der Natur des Menschen, insbesondere im Blick auf die Unterscheidung in Mann und Frau und die eheliche Verbindung zwischen beiden.<sup>48</sup> Der Aufbau des Dokuments und seine Argumentation gleichen den bereits früher von der russischen Seite im Dialog vorgelegten Beiträgen. Die Argumentation des Dokuments gliedert sich grob in zwei Teile. Im ersten Teil geht es um den Menschen und die durch die Ehe verwirklichte Gemeinschaft, im zweiten geht es um die menschliche Sexualität.

Die im ersten Teil entwickelten grundlegenden Vorstellungen betonten, dass der Mensch eine Ganzheit mit einem körperlichen und einem geistigen Anteil sei und als solcher ein Tempel des Heiligen Geistes.<sup>49</sup> Die christliche Ehe sei nicht einfach nur eine Verbindung zwischen zwei Men-

vgl. Konsequenzen des Gesetzes für die Beziehungen in der Kirche, Bericht des Bischofsrates für die Kirchenversammlung: [http://sakasti.evl.fi/sakasti.nsf/0/F359F1ED9F897DDOC225770E0034026E/\\$FILE/PARISUHDE.pdf](http://sakasti.evl.fi/sakasti.nsf/0/F359F1ED9F897DDOC225770E0034026E/$FILE/PARISUHDE.pdf) (aufgerufen am 31.08.2015).

<sup>44</sup> KUN vom 22.08.2014 § 52; Dokumentaatiota SELK: n ja VOK: n dialogin keskeytymisestä § 25, § 28–29, § 31–33.

<sup>45</sup> Draft statement. Dokumentaatiota SELK: n ja VOK:n dialogin keskeytymisestä § 35, 38–46. Englische Übersetzung von *Rupert Moreton*.

<sup>46</sup> Valmistelutyöryhmän tapaaminen Espoossa, Muistio, Laatinut Tomi Karttunen (Protokolle des Vorbereitungsseminars), 25.06.2014, 1.

<sup>47</sup> *Karttunen*, The Evaluation 2015, 1.7.

<sup>48</sup> *Matti Kotiranta*, der ein Mitglied der Vorbereitungsgruppe der EVL war, sieht in dem Entwurf so etwas wie „eine möglicherweise gemeinsame Auffassung der ROK“. Aus lutherischer Sicht wirft der Entwurf jedoch Fragen auf. Vgl. Valmistelutyöryhmän tapaaminen Espoossa (Protokolle des Vorbereitungsseminars), 25.06.2014, 2.

<sup>49</sup> Entwurf einer Erklärung der Teilnehmer am Dialog zwischen der Russischen Orthodo-

schen; sie sei eine Form der Vereinigung von Ehegatten in Christus und mit Christus. Der Zweck der Ehe sei nicht nur die gegenseitige Fürsorge, sondern auch der gemeinsame Weg der Erlösung in Christus. Die Familie wurde dargestellt als Abbild der Heiligen Dreifaltigkeit. Kinder seien ein Geschenk der Liebe und der Gemeinschaft der Ehegatten; sie zur Welt zu bringen und aufzuziehen sei eine der wichtigsten Aufgaben der Familie.<sup>50</sup> Die EVL war bereit, über diese Fragen zu diskutieren und über die Sicht des Menschen als einer körperlichen, geistigen und geistlichen Einheit sowie die geistlichen und gesellschaftlichen Grundlagen der Ehe zu reflektieren.<sup>51</sup>

Die Überlegungen im zweiten Teil des Dokuments betrafen die menschliche Sexualität. Es ging einerseits um die biologische Grundlage der Sexualität, womit die menschliche Reproduktionsfähigkeit gemeint war, und die ihr zugesprochene sozio-kulturelle Basis. Einen Beweis für den göttlichen Ursprung der Ehe sah man in der Bibelstelle, in der Gott die Menschen auffordert, sich zu vermehren und die Erde zu bevölkern; ebenso wurden die Worte des Paulus angeführt, wonach die Frau dadurch gerettet wird, dass sie Kinder auf die Welt bringt. Das Ziel ist aber nicht nur die Vermehrung, sondern die Sorge um die Seele und den Körper der anderen Person als Ebenbild Gottes. Das Dokument sah also eine enge Verbindung zwischen ehelicher Gemeinschaft und menschlicher Reproduktion. Als Konsequenz aus diesen Überlegungen wurde Abtreibung abgelehnt.<sup>52</sup>

Die gesellschaftlich-kulturelle Basis der Sexualität wurde als Ausdruck der gegenwärtigen Situation beschrieben. Sexualität würde unter dem Gesichtspunkt der Entwicklung von Kultur und Gesellschaft bewertet. Das christliche Verständnis von Sexualität erscheine damit in der öffentlichen Diskussion als ein überholtes Überbleibsel einer vergangenen Kultur. Das Dokument schloss mit dem Hinweis auf zwei mögliche Reaktionsmöglichkeiten der christlichen Kirchen: Akzeptanz der kulturellen Veränderungen und damit neue Antworten auf Fragen des Verhältnisses der Geschlechter zueinander oder Treue zu den christlichen moralischen Normen. Die letzteren erforderten letztlich die Verurteilung außerehelicher sowie homose-

xen Kirche und der Evangelisch-Lutherischen Kirche von Finnland, 1–2.

<sup>50</sup> Entwurf, 2–3.

<sup>51</sup> Über die lutherische Anthropologie und Theologie der Ehe im Blick auf die Dialogrunde 2014 siehe die Vortragsentwürfe von *Antti Yli-Opas: Avioliiton teologiaa – kritillinen avioliittokäsitys, Esitelmäluonnos* (23.05.2014) und *Kristillisen ihmiskäsityksen eri ulottuvuuksia, Esitelmäluonnos* (26.05.2014).

<sup>52</sup> Entwurf, 4.

Auf Grundlage dieser sozio-kulturellen Überlegungen erklärte der ROK-Entwurf:

„Wir, die Vertreter der Russischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Lutherischen Kirche von Finnland, erklären gemeinsam, dass wir als christliche Ehe nur die Vereinigung von Mann und Frau ansehen und dass wir die Gleichsetzung von ‚gleichgeschlechtlichen Partnerschaften‘ mit der kirchlichen Ehe als unzulässig ablehnen.“<sup>54</sup>

Der erste Teil war für die EVL annehmbar, während die Überlegungen und konkreten Schlussfolgerungen hinsichtlich der menschlichen Sexualität problematisch waren. Die Frage der Abtreibung war in der Vorbereitungsphase überhaupt nicht erörtert worden; darum weigerte sich die finnische Seite hier Stellung zu beziehen. Die EVL teilte nicht die Sicht der ROK bezüglich der Homosexualität und schlug daher eine neue Formulierung vor: „In den Traditionen unserer Kirchen verstehen wir unter einer christlichen Ehe die Vereinigung von einem Mann und einer Frau. Unsere liturgischen Praktiken erkennen ‚gleichgeschlechtliche Partnerschaften‘ nicht als christliche Ehe an.“<sup>55</sup> Der Text würde damit die aktuelle Situation beschreiben, ohne die Kirche in ihren zukünftigen Entscheidungen zu binden. Am problematischsten an dem Entwurf erschien die Bewertung von Homosexualität als Sünde und Krankheit.<sup>56</sup> Die Ehe wurde als sicherer Ort des Auslebens von Sexualität bezeichnet. Die EVL argumentierte, dass dieser sichere von Gott gesetzte Rahmen sich auf die Erhaltung der Liebe und nicht auf die menschliche Reproduktion bezöge.<sup>57</sup> Dies stand im Gegensatz zu der Anschauung der ROK, die das Ziel einer christlichen Anthropologie darin sah, in Fragen von Familie und Sexualität klare Antworten zu geben. Die EVL war der Meinung, es sei Aufgabe der Kirche, über Fragen der christlichen Anthropologie zu diskutieren.<sup>58</sup>

## 5.2 *Veränderungen der Dialogziele werden sichtbar*

Der russische Entwurf enthielt drei Veränderungen, die im Konflikt mit der Geschichte des Dialogs standen. Die erste betraf die konkreten im

<sup>53</sup> Entwurf, 4.

<sup>54</sup> Entwurf, 4.

<sup>55</sup> Valmistelutyöryhmän tapaaminen Espoossa, 25.06.2014, 2.

<sup>56</sup> *Karttunen*, The Evaluation 2015, 1.8; 1.10.

Dialog gemachten Vorschläge. Die Angewohnheit der ROK, konkrete Vorschläge zu machen, war nicht neu. Wenn von Seiten der ROK der Wunsch geäußert wurde, konkrete moralische Normen zu postulieren, wurden die abweichenden Meinungen diskutiert und die Übereinstimmungen in Thesen festgehalten, die nur das enthielten, worauf sich die Kirchen angesichts ihrer unterschiedlichen Lösungen verständigen konnten. Das unterschiedliche Verständnis der Kirchen aufgrund ihrer unterschiedlichen geschichtlichen und kulturellen Entwicklung wurde anerkannt und zugleich ihre Verpflichtung zu einer gemeinsamen Diskussion betont.<sup>59</sup> Den Wunsch nach konkreten Aussagen zu ignorieren, war nun nicht länger möglich. Die ROK wollte das gemeinsame und konkrete Ziel in das Dokument hineinschreiben und nichts Geringeres akzeptieren.

Die zweite Veränderung bezog sich auf die Frage der Kultur und ihre Verbindung mit der Theologie; das stand im Gegensatz zu der früheren Praxis, die von der Theologie ausgegangen war. Die russische Seite sah kulturellen Wandel und das Festhalten an christlichen moralischen Normen als sich gegenseitig ausschließend an. Sünde war daher eine Reihe von bestimmten Handlungen, insbesondere in Bezug auf Familie und Ehe, die im Gegensatz zu bestehenden Normen standen. Diese Gegenüberstellung, die zur Gleichsetzung von Homosexualität mit Sünde führte, war für die EVL nicht akzeptabel.<sup>60</sup>

Die ROK betrachtete das der Sünde Widerstehen nicht als Synonym für das Streben nach dem Guten. Dies war auch schon der Kern der Argumentation der ROK in den Dialogen der 1970er und 1980er Jahre gewesen, als die Verteidigung des Friedens als Förderung des Willens Gottes verstanden wurde.<sup>61</sup> In der besonderen Verantwortung der Christen lag es demnach, sich heute und hier für das kommende Gottesreich einzusetzen und dafür zu arbeiten, dass die Grundsätze des Reiches schon heute verwirklicht würden. Das war ein zukunftsorientierter Gesichtspunkt, der im Gegensatz zu der geschichtlich orientierten Sicht der ROK stand. Der zukunftsorientierte Ansatz war auf die Förderung des Guten fokussiert, während für den

<sup>57</sup> Christian Understanding of a Human Being 3.4.

<sup>58</sup> Entwurf, 2; Valmistelutyöryhmän tapaaminen Espoossa, 25.06.2014, 2.

<sup>59</sup> Siehe Lappeenranta 1998: "Relations between the Church, the State and Society", Turku 2005: "Foundations of Social Ethics and a critical look at European Values" und Pietari 2008.

<sup>60</sup> Entwurf, 4. Siehe *Hilarion* 02.–06.06.2014, 3, worin er erklärt, die Moral sei der determinierende kulturelle Faktor und die Bewahrer der Moral jene, die gegen die Sünde kämpften. Ein Beispiel für den Kampf gegen die Sünde sieht er in der Verteidigung der traditionellen Werte von Familie und Ehe.

<sup>61</sup> *Hurskainen*, Ecumenical Social Ethics as the World Changed, 147–150; 185–188; 226–

geschichtlich orientierten Ansatz das der Sünde Widerstehen im Mittelpunkt stand.

Die dritte Veränderung war mit der Zielsetzung des Dialogs verbunden. Zu Beginn der 2000er Jahre hatte die finnische Seite die Meinung geäußert, das Ziel des Dialogs sei es, einander besser kennenzulernen und in weiter Zukunft dann die sichtbare Einheit zu verwirklichen.<sup>62</sup> In der Perspektive der ROK war die sichtbare Einheit nicht länger das Ziel des ökumenischen Dialogs, aber das Kennenlernen der Weltansicht des anderen in seiner Ganzheit konnte das sehr wohl sein.<sup>63</sup> 2014 erklärte der Archimandrit Filaret, dass das vorbereitete Dokument eine Erklärung für die Kirchenleitungen sein sollte.<sup>64</sup> Anders als in früheren Dialogen forderte die ROK nun größere Schritte auf die Einheit zu als die EVL.

Aufgrund des vorgelegten Entwurfs und dessen Diskussion in dem gemeinsamen Vorbereitungsseminar schlug Erzbischof Mäkinen nun Metropolit Hilarion für den Dialog die Festlegung einer alternativen Vorgehensweise vor. Es bestehe die Gefahr, dass der „Dialog der Aufgabe nicht angemessen ist, für die unsere Kirche [d. h. die EVL] unsere Delegation benannt hat“. Die beteiligten Kirchen sollten gründlicher über das Wesen des Dialogs und seine Ziele miteinander kommunizieren, um zu einem tieferen Verständnis zu gelangen. Mäkinen schlug deshalb statt einer Dialogrunde eine Reise seinerseits nach Moskau vor, um mit Hilarion über das Wesen und den Zweck des Dialogs zu sprechen. Ende Juli kam aus Moskau eine positive Antwort auf diesen veränderten Plan.<sup>65</sup>

Im August gab Metropolit Hilarion jedoch einen Kommentar zum Dialog ab, in dem er erklärte, der Dialog mit der EVL werde fortgeführt. Hilarion rief zu einer Reform des Dialogs auf, denn es sei für die Kirchen zunehmend schwieriger geworden, über theologische, ekklesiologische und ethische Probleme zu sprechen. Laut Hilarion sei nur möglich, mit den protestantischen Kirchen über ethische Probleme zu sprechen, da die theologischen und ekklesiologischen Fragestellungen praktisch von der Agenda zurückgezogen worden seien.<sup>66</sup>

Das unterschiedliche Gewicht, das man jeweils den gemeinsam erar-

227.

<sup>62</sup> Vgl. *Juha Pihkala: Venäläisneuvottelujen arviointia opillisen tematiikan näkökulmasta 1970–1999, Reseptio 2/2002, 8–22, 10–12.*

<sup>63</sup> Rjabykh 2002, 51, 58.

<sup>64</sup> Valmistelutyöryhmän tapaaminen Espoossa, 25.06.2014, 2.

<sup>65</sup> Erzbischof Mäkinen an Hilarion, 05.07.2014.

<sup>66</sup> „Metropolit Vladimirs Bild ist ein außerordentlich positiver Teil der ukrainischen Geschichte geworden“, siehe: [www.interfax-religion.com/?act=interview&div=98](http://www.interfax-religion.com/?act=interview&div=98) (aufge-

beiteten Thesen beimaß, wurde augenfällig, als die russische Seite ein Dokument vorbereitet haben wollte, das definitive gemeinsame Aussagen über konkrete Fragen enthalten sollte. Die früheren Kommunikés und gemeinsam erarbeiteten Thesen waren nach jeder vorherig stattgefundenen Diskussionsrunde vom Heiligen Synod der ROK bestätigt worden.<sup>67</sup> Dies verlieh ihnen in der Kirchenhierarchie ein formales Gewicht, das sie in der EVL nicht besaßen. In Finnland waren die Ergebnisse des Dialogs jeweils durch eine Unterschrift des Erzbischofs bestätigt worden. Dieses formale Ungleichgewicht bedeutete jedoch nichts im Blick auf die Bedeutung, die die Resultate für die jeweiligen Kirchen hatten. Die EVL als eine ökumenisch ausgerichtete Kirche, die ihre Identität aus ihrer internationalen Ausrichtung bezog, reflektierte die Ergebnisse des Dialogs wahrscheinlich viel weitreichender als die ROK in ihrem entsprechenden Bereich. Für die anstehende Dialogrunde war es notwendig, um den Forderungen der ROK Genüge zu tun, die offizielle Bestätigung des Dialogs zu diskutieren.<sup>68</sup> Das war in der vorhergehenden Vorbereitungsphase versäumt worden.

## 6. *Das Ende des Dialogs*

Die Delegation des Erzbischofs hielt sich vom 1. bis 3. September in Moskau auf. Der theologische Assistent des Erzbischofs, Mika KT Pajunen, notierte später, dass die Diskussion damit endete, dass die ROK keine Möglichkeit mehr sah, den ökumenischen Dialog fortzusetzen.<sup>69</sup> Die finnischen Medien veröffentlichten eine Erklärung Erzbischofs Mäkinens, wonach die russische Seite von der Finnisch-Lutherischen Kirche eine stärker negative Reaktion auf Homosexualität und ihre Verdammung als Sünde gefordert habe. So wie die ROK der EVL vorher mitgeteilt hatte, war es für sie nicht akzeptabel über Anthropologie zu diskutieren, ohne die gemeinsame Einsicht in die Notwendigkeit zu einer gemeinsamen Sicht zu gelangen.<sup>70</sup>

Nach Einschätzung der EVL war der Dialog „unterbrochen“ bzw. „abgebrochen“ aber nicht „beendet“. Die EVL handelte im Sinne dieser Einschätzung und versuchte ein Fachseminar zu organisieren, das obwohl die

rufen am 04.09.2015).

<sup>67</sup> *Karttunen*, The Evaluation 2015, 1.1.

<sup>68</sup> Vgl. *Hurskainen*, Ecumenical Social Ethics as the World Changed, 24–28.

<sup>69</sup> *Mika KT Pajunen*: Raportti arkkipiispan delegaation vierailusta Moskovan patriarkaattiin, 01.–03.09.2014.

<sup>70</sup> Kari Mäkinen vastaus Niiraselle kirkolliskokouksen kyselytunnilla 05.11.2014. <http://kappeli2.evl.fi/kkoweb.nsf/386d28582428f977c2256e38003edaf5/835941cd8>

für die Dialogrunde vorbereiteten Dokumente dafür Verwendung finden konnten, kein ökumenischer Dialog zwischen den zwei Kirchen sein würde. Weder der Erzbischof der Lutherischen Kirche noch der Metropolit der Orthodoxen Kirche würden anwesend sein. Im Februar 2015 erwartete man noch, dass diese Konferenz gegen Ende 2015 oder Anfang 2016 stattfinden könnte.<sup>71</sup> Bischof Häkkinen diskutierte diese Möglichkeit während seines Moskaubesuchs, wo er die Ursache aus Sicht der EVL für den Abbruch des Dialogs ansprach:

„In der Diskussion informierte ich [Filaret] über die Entscheidung des finnischen Parlaments, das Ehegesetz zu ändern [und gleichgeschlechtliche Ehen zu erlauben]. Zugleich betonte ich, dass die Auffassungen unserer Kirche über die Ehe als einer Verbindung von einem Mann und einer Frau unverändert seien und unsere Kirche in keiner Weise vorhabe, daran etwas zu ändern. Filaret antwortete, das hätte er gern letzten Sommer gehört.“<sup>72</sup>

Die Einstufung von Homosexualität als Sünde war für die ROK nicht mehr so wichtig, obwohl aus finnischer Sicht dies ein Grund für den Abbruch des Dialogs war. Genau genommen war allerdings in dem konkreten Entwurfsdokument der ROK von 2014 von der EVL nicht verlangt worden, Homosexualität als Sünde zu bezeichnen. Die Erklärung thematisierte vielmehr die unveränderte Lehre der Kirche über die Ehe. Die gemeinsame Erklärung hätte zukünftigen Meinungsäußerungen einen festen Rahmen auferlegt, während Häkkinen in Moskau einfach nur die damals aktuelle Lage dargelegt hatte. Im Sommer 2014 hatte die EVL die von der ROK gewünschte Antwort gegeben, aber die russische Seite hatte sie nicht verstanden oder wollte sie nicht verstehen.<sup>73</sup> Im Frühling 2015, als das finnische Parlament für ein geschlechtsneutrales Ehegesetz gestimmt hatte, konnte Häkkinen die Situation besser verdeutlichen: die EVL würde ihre Sicht nicht ändern.

Innerhalb der ROK wurde die Diskussion nicht als beendet angesehen. Der Dialog war abgebrochen und die Vorbereitung des gemeinsamen Dokuments gestoppt worden, weil nach Ansicht der ROK die Form der Kom-

34ef3ccc2257d8700557e82?OpenDocument (aufgerufen am 08.05.2015)

<sup>71</sup> Häkkinen, Raportti matkasta Moskovaan 15.02.–18.02.2015, 3.

<sup>72</sup> Ebd. „Keskustelun yhteydessä informoin eduskunnan tekemästä avioliittolain muutospäätöksestä. Samalla korostin, että kirkkomme kanta avioliittoon yhden miehen ja yhden naisen välisenä liittona on ennallaan eikä kirkossamme ole tällä hetkellä vireillä valmisteluja tämän kanan muuttamiseksi. Siihen Filaret totesi, että tämän hän olisi halunnut viime kesänä kuulla.“

<sup>73</sup> Valmistelutyöryhmän tapaaminen Espoossa 25.06.2014, 2.

munikation sich ändern sollte. Hilarion erklärte, die divergierenden Faktoren zwischen den Kirchen seien die Akzeptanz der Ausübung des Priester- und Bischofsamtes von Frauen und die Segnung gleichgeschlechtlicher Verbindungen.<sup>74</sup> Diese Praktiken stünden im Widerspruch zu der christlichen Ethik und den ethischen Normen, die den Lehren des Evangeliums zugrunde lägen.<sup>75</sup> Hilarion führte weiter aus: „Bedauerlicherweise hat sich die finnische Seite nicht in der Lage gezeigt, diese Fragen in der Sprache der Theologie statt in der einer praktischen Opportunität zu diskutieren.“<sup>76</sup> Die hier angesprochene theologische Herangehensweise scheint in diesem Kontext sich eher auf das gegenseitige Verhältnis von Theologie, Ethik und Kultur zu beziehen als auf die theologischen Grundlagen, die von der Beziehung zwischen Gott und den Menschen ausgehen, um von daher Ehe und menschliches Zusammenleben in den Blick zu nehmen. Die erstgenannte Perspektive war im Dialog nicht behandelt worden, während die zweite die Grundlage für die erarbeiteten gemeinsamen Anschauungen über die Anthropologie darstellten.<sup>77</sup> Hilarions Bemerkungen stehen in einem gewissen Gegensatz zu seiner Erklärung von Anfang August 2014. Das Ende des Dialogs schien also mit einem unterschiedlichen Verständnis von Theologie verbunden zu sein.

Die Evaluation der EVL zum Abbruch des Dialogs bleibt der ökumenischen und theologischen Orientierung der Kirche treu. Die Evaluation gibt zu bedenken, die finnische Seite sei unfähig gewesen, an die Dialogvorbereitung mit einem ökumenischen Ansatz heranzugehen, weil die „innere Politik“ der EVL bei den Vorbereitungen eine Rolle gespielt habe.<sup>78</sup> Unterschiedliche Auffassungen über homosexuelle Beziehungen und das christliche Eheverständnis bestünden innerhalb der EVL, und diese differierenden Gesichtspunkte hätten die Art und Weise beeinflusst, mit der die EVL die Themen während des Vorbereitungsprozesses mit der ROK diskutiert habe.<sup>79</sup> Die Evaluation stellt auch die Überlegung an, ob Gebete für gleich-

<sup>74</sup> Siehe *Karttunen*, The Evaluation 2015.

<sup>75</sup> Vgl. <https://mospat.ru/en/2014/09/17/news108063/> (aufgerufen am 05.09.2015).

<sup>76</sup> Vgl. <https://mospat.ru/en/2014/09/17/news108063/> (aufgerufen am 05.09.2015). Vgl. *Karttunen*, The Evaluation 2015, 1.11.

<sup>77</sup> Turku: Tiedonanto Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Venäjän ortodoksisen kirkon kolmannestatoista teologisesta oppikeskustelusta; *Reseptio* 2/2005, 3–12; Pietari: Tiedonanto. Venäjän ortodoksisen kirkon ja Suomen evankelis-luterilaisen kirkon neljännestätoista oppikeskustelusta; *Reseptio* 1/2008, 5–12.

<sup>78</sup> *Karttunen*, The Evaluation 2015, 2.2.

<sup>79</sup> Ebd., 2.2.

<sup>80</sup> Ebd., 1.11. Für diese Überlegung sprechen auch die Ergebnisse von Bischof Häkkinens Besuch in Moskau im Februar 2015, vgl. *Häkkinen*, Raportti matkasta Moskovaan

geschlechtliche Paare, wie sie innerhalb der EVL üblich sind, von Seiten der ROK anders interpretiert worden wären, wenn die EVL ihre Bindung an ein traditionelles christliches Eheverständnis stärker zum Ausdruck gebracht hätte.<sup>80</sup>

## 7. Schlussbemerkungen

Seit dem Beginn der Dialoge in den 1970er Jahren hat sich das theologische Denken über sozialetische Fragen verändert. Statt auf der Reflexion über das gemeinschaftliche Leben von Menschen von der Perspektive des zukünftigen Gottesreiches her basierte die Reflexion nun auf der Verbindung, die man zwischen den kulturellen Ausdruckformen der Bibel und den in der Geschichte vorherrschenden gefunden hatte. Diese Art und Weise des Umgangs mit der Bibel kommentierte die finnische Seite im Sommer 2014 mit den Worten: „Die Argumentation mit Hilfe einzelner und separater Sätze aus der Bibel ist problematisch.“<sup>81</sup> Das Anführen einzelner Bibelzitate war im Dialog beiderseits schon lange üblich. Das war gängige Praxis, wenn ein Sachverhalt schwierig und kontrovers war. Nun betrafen diese Bibelsätze vor allem moralische und sehr spezifische Verhaltensvorschriften und nicht das Verhältnis zwischen Gott und den Menschen. Diese übliche Praxis wurde problematisch, als das Denken der ROK sich veränderte und anstatt zukunftsorientiert geschichtsorientiert wurde. Die Praxis wird sich zukünftig sogar als noch problematischer erweisen, wenn die Kirchen weiterhin sich auf die Tradition berufen und dazu die Bibel anführen, statt theologisch zu diskutieren. Das Prinzip des *sola scriptura* wird in die Diskussion eingebracht werden, aber dessen Verteidigung wird nicht unbedingt von der lutherischen Seite kommen.

Die Tradition war immer fester Bestandteil eines geschichtsorientierten Denkens. Beide Dialogpartner stützten sich auf die Tradition – das christliche Erbe – in der Abschlussphase der Dialogvorbereitung. Das Evaluationspapier der EVL stellt fest: „Das Verständnis einer gemeinsamen Basis des christlichen Glaubens in dem ungeteilten Erbe der Christenheit ist in den letzten Jahrzehnten geklärt worden.“<sup>82</sup> Das ist allerdings nicht zutreffend in Bezug auf ethische Fragen und ihre Behandlung in den letzten Jahren. Das Traditionsverständnis der EVL wurde bestimmt durch ein Verständnis der Lehren des Evangeliums, das die Tradition nicht als moralische Norm betrachtete, sondern eher als etwas, das die Beziehung zwi-

15.02.–18.02.2015, 3.

<sup>81</sup> Valmistelutyöryhmän tapaaminen Espoossa 25.6.2014, 1. „Kiinnitettiin myös huomiota teologian tekemisen tapaan: perustelu yksittäisillä raamatunlauseilla on ongelmallista.“

<sup>82</sup> *Karttunen*, The Evaluation 2015, 3. „Käsitys yhteisestä kristillisen uskon pohjasta jaka-

schen den Menschen und Gott leitet. Tradition und Gebrauch der Bibel in der ROK dagegen gingen einher mit einer Hervorhebung der Moral und der Verankerung von Entscheidungen in geschichtlich gefundenen Lösungen. Allerdings war auch die EVL nicht frei davon, die christliche Tradition für nicht-lehrhafte Zwecke einzusetzen. Als drei führende Bischöfe aus verschiedenen finnischen Kirchen Patriarch Kirill zu einem Besuch in Finnland einluden, benutzte die EVL ihre Mehrheitsposition zum eigenen Vorteil und wies auf die eigene ökumenische Bedeutung außerhalb des Rahmens des ökumenischen Dialogs hin. Die Frage der Tradition war nie Diskussionsgegenstand im Dialog zwischen der ROK und der EVL (anders im EKD-ROK-Dialog), obwohl deren Bedeutung vor dem Ende des Dialogs sehr klar wurde.<sup>83</sup>

Der Dialog ist zu einem Ende gekommen. Damit er weitergehen kann, muss der Forderung nach veränderten Positionen Genüge getan werden. Das bedeutet, dass der Dialog in seiner früheren Gestalt nicht weitergeführt werden wird. Eine Reform der aktuellen Form des Dialogs bedeutet, dass die beiden Kirchen frei sein können, die bereits erzielten Ergebnisse aufzugreifen und zu nutzen und weniger Gewicht auf eine unnötige Forderung nach Kontinuität legen müssen. Eine Reform mag auch dazu führen, dass die Dialogpartner sich weiter voneinander entfernen, sodass sie die Dialogergebnisse als etwas sehen, das zwar zu seiner Zeit von Wert gewesen ist, aber jetzt irrelevant ist dafür, wie die Kirchen einander sehen oder über ihre eigene Theologie denken. Die gegensätzlichen Möglichkeiten sollten im Auge behalten werden, um die Diskussion auf positive Weise fortzuführen.

*Übersetzung aus dem Englischen: Dr. Wolfgang Neumann*

<sup>83</sup> mattoman kristikunnan perinnössä on vuosikymmenten saatossa selkeytynyt.“  
 Siehe *Hurskainen*, *Ecumenical Social Ethics as the World Changed*, 456. „Die erste verbleibende Aufgabe [die im Dialog zu diskutieren ist] betrifft die aktive Rolle der Kirche in der Gesellschaft und die Leitung ihrer Mitglieder und das Vertrauen zu ihnen, was deren soziales Handeln betrifft ... Die Kirche als Hüter der Tradition sollte Gegenstand der Diskussion sein, um zu klären, was die Dialogteilnehmer darunter verstehen, wenn sie sagen, dass die Kirche der wahre Kontext ist, in dem Erlösung zu interpretieren sei, die die Quelle sozialem Handeln ist“; siehe *Reinhard Thöle*: *The dialogues of the Evangelical Church in Germany with the Orthodox Churches: Preliminary review*; Reseptio

# Ukrainische Ökumene während und nach dem Majdan: neue Chancen und neue Herausforderungen



Andriy Mykhaleyko<sup>1</sup>

In der Ukraine-Krise, die Ende November 2013 mit den Majdanprotesten begann und bis heute andauert, setzen die Konfliktparteien nicht nur politische, militärische und wirtschaftliche Mittel ein, um sich zu behaupten oder die Richtigkeit der eigenen Positionen zu demonstrieren. Eine nicht geringe Rolle spielt dabei die religiöse Komponente, besonders als ideologisches Mittel für Propagandazwecke. Die Politiker greifen immer wieder zu religiösen Parolen zurück, um die eigene Politik zu rechtfertigen oder ihr in der Öffentlichkeit eine Legitimation zu verschaffen. Zugleich bemühen sich die christlichen Kirchen im Konflikt darum, eigene Positionen klarzulegen und eine vermittelnde und friedensstiftende Rolle einzunehmen. Aus diesen zwei oben angeführten Gründen lohnt es sich, wenn man die Krise in der Ukraine möglichst umfassend mit den allen dazu gehörenden Facetten verstehen will, sich mit der religiösen Thematik auseinanderzusetzen. Dieser Beitrag ist ein Versuch, die Rolle der ukrainischen Kirchen während der politischen Krise und deren Auswirkung auf die ökumenische Situation kurz vorzustellen. Die Behandlung der Thematik erfolgt in drei Schritten. Zunächst wird kurz die religiöse Situation in der Ukraine nach der Wende 1989 dargestellt. Im zweiten und dritten Schritt werden die Fragen des kirchlichen Zusammenwirkens während und nach dem Majdan sowie die gegenwärtigen Aufgabenfelder und Herausforderungen behandelt.

<sup>1</sup> Dr. Andriy Mykhaleyko, griechisch-katholischer Priester, ist Dozent für Kirchengeschichte an der Ukrainischen Katholischen Universität in Lemberg/Ukraine. Zurzeit habilitiert er an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt und ist außerordentlicher Spiritual im Collegium Orientale Eichstätt.

Etwa 74 % der ukrainischen Bürger bezeichnen sich als glaubende Menschen, von denen sich 94 % zum Christentum bekennen. Das religiöse Bild der Ukraine zeichnet sich gegenwärtig durch eine große geschichtlich geprägte Vielfalt von Kirchen und Religionsgemeinschaften aus. Vor diesem Hintergrund fielen und fallen die Urteile über die religiöse Lage im ukrainischen Staat nach der Wende 1989 in Ost-Mitteleuropa und nach der Unabhängigkeitserklärung der Ukraine 1991 sehr unterschiedlich aus. Für die einen prägt sich das Bild einer hoffnungslosen Zerstrittenheit der religiösen Gemeinschaften ein, für die anderen stellt die vorhandene Vielfalt umgekehrt ein hoffnungsvolles „Laboratorium der Ökumene“ (so z. B. Papst Johannes Paul II.<sup>2</sup>) dar.

Solche diversen Einschätzungen sind nicht überraschend, wenn man einen Blick auf die ukrainische Kirchengeschichte und auf die gegenwärtige Situation wirft. Mit den religiösen Wurzeln reicht die heutige Ukraine weit in die Geschichte des ostslawischen Christentums zurück. Der Großfürst Vladimir übernahm damals die christliche Religion in der byzantinischen Form aus Konstantinopel und führte diese (988/89) als Staatsreligion in die Kiewer Rus ein. Das war eine Vereinigung der Fürstentümer, die als gemeinsame Heimat für die sich daraus später entwickelnden Völker der Ukrainer, Russen und Weißrussen gilt. Nach dem Untergang der Kiewer Rus gerieten ihre Teile unter die Herrschaft von verschiedenen Staaten und Imperien: Polen, Litauen, Polen-Litauen, Russisches und Habsburger Reich, Ungarn, Rumänien, Polnische Republik, UdSSR, Generalgouvernement, Reichskommissariat Ukraine etc. Sie unterlagen stets den Einflüssen sowohl der östlichen als auch der westlichen Kulturen. 1991 etablierte sich die Ukraine erstmalig als ein unabhängiger Staat. Die Fremdherrschaftsperioden stellten für den neuen Staat eine Herausforderung sowohl in politischer als auch religiöser Hinsicht dar, denn jede Gruppe brachte ihr eigenes geprägtes Verständnis von ukrainischer Geschichte, Staatlichkeit, Nation und religiöser Identität mit sich.

Die kirchliche Landschaft lässt sich in der Ukraine folgendermaßen gliedern: die orthodoxen, katholischen Kirchen und eine Reihe von unterschiedlich großen Denominationen der evangelischen und evangelikalen Kirchen und Kirchengemeinschaften.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Vgl. Ansprache von Johannes Paul II. an den ökumenischen Arbeitskreis protestantischer und katholischer Theologen in Deutschland am 3. April 2001 ([https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/speeches/2001/april/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_20010403\\_teo-logi-tesedchi.html](https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/speeches/2001/april/documents/hf_jp-ii_spe_20010403_teo-logi-tesedchi.html); aufgerufen am 02.11.2015).

<sup>3</sup> Ausführlicher dazu: *Oleh Turij*: Das religiöse Leben und die zwischenkonfessionellen

## Die ukrainischen orthodoxen Kirchen

Die orthodoxen Christen bilden die größte Konfessionsgruppe. 70,2% von den sich als gläubig bezeichnenden Menschen, so die statistischen Angaben aus dem Jahr 2014, sind orthodox.<sup>4</sup> Trotz ihrer Größe auch im Blick auf die Gemeindezahlen, 18.162 von insgesamt 33.781 religiösen Gemeinden und Gemeinschaften des Landes, stellt die ukrainische Orthodoxie keine strukturelle Einheit dar. Vielmehr besteht sie zumindest in drei größeren Jurisdiktionen.

1. *Die Ukrainische Orthodoxe Kirche* (UOK), die Nachfolgerin des ehemaligen Ukrainischen Exarchats der Russischen Orthodoxen Kirche (ROK) in der Ukrainischen sowjetischen Republik, gilt als die stärkste orthodoxe Kirche. Sie zählt 12.241 Pfarrgemeinden. Die UOK besitzt zwar den Status einer erweiterten Autonomie, bleibt aber weiterhin dem Moskauer Patriarchat untergeordnet. Ihr Oberhaupt trägt den Titel eines Metropoliten von Kiew und der gesamten Ukraine.
2. *Die Ukrainische Orthodoxe Kirche Kiewer Patriarchat* (UOK KP) ist mit 4.738 Pfarrgemeinden die zweitgrößte orthodoxe Kirche. Ihre Entstehungsgeschichte wird bis heute innerhalb der Orthodoxie sehr kontrovers beurteilt. Nach der Entstehung des unabhängigen ukrainischen Staates strebte ein Teil des ukrainischen orthodoxen Episkopates, der bislang der ROK angehörte, danach, für die ukrainische Orthodoxie die Unabhängigkeit, die Autokephalie zu erlangen. Nach dem gescheiterten Versuch, diesen Status von Moskau zugestanden zu bekommen, beschloss der damalige Metropolitan Filaret Denysenko 1992, unterstützt von den einflussreichen ukrainischen Politikern, eine von Moskau unabhängige orthodoxe Kirche auszurufen. Das Oberhaupt der UOK KP führt den Titel Patriarch von Kiew und der gesamten Rus-Ukraine.
3. *Die Ukrainische Autokephale Orthodoxe Kirche* (UAOK) bildet mit ihren 1.183 Pfarrgemeinden die dritte bedeutende orthodoxe Jurisdiktion. Ihre Geschichte geht auf die Ereignisse in Russland von 1917 und die darauffolgenden revolutionären Wirren zurück. Damals wurde der Versuch unternommen, einen unabhängigen ukrainischen Staat auszurufen und parallel dazu, wie es in vielen orthodoxen Ländern Mittel-, Süd- und Osteuropas üblich war, eine

Beziehungen, in: *Juliane Besters-Dilger/Irma Oswald* (Hg.): Die Ukraine in Europa. Aktuelle Lage, Hintergründe und Perspektiven (= Buchreihe des Instituts für den Donauraum und Mitteleuropa, Bd. 9), Wien u. a. 2003, 365–415.

<sup>4</sup> Siehe [http://razumkov.org.ua/upload/1400155420\\_file.pdf](http://razumkov.org.ua/upload/1400155420_file.pdf) (aufgerufen am 02.11.2015).

unabhängige Kirche zu bilden. Eine Gruppe von ukrainisch national gesinnten Priestern und Laien fand aber keinen Bischof, der die Weihe der Hierarchie dieser neuen Kirche vollziehen würde. Daher beschloss sie 1921 auf einer Versammlung in Kiew, die Weihe zweier Kandidaten durch die Anwendung der sogenannten alexandrinischen Form vorzunehmen, wobei alle Teilnehmer eine Kette bildeten, indem sie einander die Hände auf die Schultern legten. Diese endete bei zwölf Diakonen und 30 Priestern, die bei den Weihkandidaten die Handauflegung vollzogen. Diese Bischofsweiheform war sehr umstritten. Während des Zweiten Weltkrieges sanierte der Vorsteher der polnisch orthodoxen autokephalen Kirche den kanonischen Weihemangel und installierte für die UAOK einen rechtmäßig geweihten Episkopat. Nach dem Zweiten Weltkrieg konnte sich die UAOK aber nur in der Diaspora entwickeln. Eine Wiedergeburt in der Ukraine erfuhr sie 1989. Der Autokephaliebewegung schlossen sich eine Reihe der ehemaligen russisch-orthodoxen Geistlichen an. Einer der Hierarchen aus der Diaspora wurde 1990 auf dem Konzil dieser Kirche zum Patriarchen von Kiew und der gesamten Rus-Ukraine gewählt. Nach dem Tod des letzten Ersthierarchen wird bis heute kein neues Oberhaupt gewählt, sondern nur ein Verwalter des Patriarchats bestellt.

Von diesen drei Kirchen wird nur die UOK, die in Verbindung mit Moskau steht, von der Weltorthodoxie als rechtmäßige orthodoxe Kirche in der Ukraine anerkannt. Die beiden orthodoxen Jurisdiktionen – UOK KP und UAOK – haben bis heute keine Anerkennung erlangt. Sie werden von den anderen orthodoxen Landeskirchen für „nichtkanonisch“ gehalten. Dies hat zur Folge, dass sie keine Kommuniongemeinschaft mit den anderen Orthodoxen haben.

### *Die katholischen Kirchen in der Ukraine*

Die Katholiken in der Ukraine gehören ebenso nicht zu einer einzigen Kirche. Die Unterschiede, anders als bei den Orthodoxen, beruhen auf einer anderen kirchlich-historischen Grundlage.

1. Die *Römisch-Katholische Kirche in der Ukraine* (RKK) hat 931 Gemeinden, ihr gehören etwa 1 % von der Gesamtheit der Christen an. Ihre Gemeinden fanden sich in den ukrainischen Gebieten, die einst zum Verband der benachbarten katholischen Staaten, vor allem Polen bzw. Polen-Litauen gehört hatten. Nach der Angliederung dieser Gebiete an die Sowjetunion hat die Sowjetregierung das Diözesannetz der römisch-katholischen Gläubigen fast liquidiert, wobei ein erheblicher Teil des Klerus und der Gläubigen deportiert

wurde. Die RKK konnte nach 1991 ihre Strukturen erneuern und ausbauen. Ihr Oberhaupt trägt den Titel eines Erzbischofs und Metropoliten mit dem Sitz in der westukrainischen Staat Lviv (Lemberg).

2. Die *Ukrainische Griechisch-Katholische Kirche* (UGKK) zählt 3.769 Pfarrgemeinden und umfasst 7,8% der Christen des Landes. Die institutionelle Geschichte dieser Kirche ist untrennbar mit der Union von Brest (1595/96) verbunden. Damals gehörte die heutige Ukraine zum polnisch-litauischen Reich. Die Mehrheit des Episkopats der orthodoxen Kiewer Metropole, die vom Patriarchat Konstantinopel anhängig war, entschlossen sich, mit der römischen Kirche eine Union einzugehen. Daher wird die UGKK auch als Unierte Kirche bezeichnet. Ihre Identität besteht einmal in der Beibehaltung des byzantinischen Ritus. Sie teilt mit den anderen orthodoxen Kirchen dieselbe liturgische und spirituelle Tradition. Zum anderen steht sie seit der Union von Brest in Gemeinschaft mit dem Papst von Rom und erkennt ihn als ihr Oberhaupt an. Diese Union machte eine wechselvolle Entwicklung durch. Während sie unter der russischen Herrschaft größtenteils mit Zwang aufgehoben wurde, konnte sie sich in Ostgalizien unter der Habsburger Herrschaft relativ gut entwickeln und ihre Positionen sogar stärken. 1807/08 wurde Lviv (Lemberg) zu ihrem Zentrum erklärt. Nach der Eingliederung Ostgaliziens (1939 bzw. 1944) in den sowjetischen Staat wurde die UGKK 1946 offiziell verboten und unter Zwang in die Kirche des Moskauer Patriarchates eingegliedert. Sie überlebte im Untergrund und in der Diaspora. 1989 gewann sie ihre Unabhängigkeit und ihren gesellschaftlichen Status zurück. Im gleichen Jahr kehrte ihr in der Diaspora amtierendes Oberhaupt auf seinen Metropoliansitz in Lemberg zurück. 2005 wurde das Zentrum der UGKK von Lemberg nach Kiew verlegt. Ihr Vorsteher trägt den Titel Großerzbischof von Kiew und Halych.
3. Die *Griechisch-Katholische Diözese Mukachevo* ist wie die UGKK eine weitere unierte Ostkirche – sie gilt, kirchenrechtlich gesehen, in der Gemeinschaft mit Rom als eigene katholische Ostkirche, deren institutioneller Ursprung in der Union von Uzhhorod (1646) liegt. Diese Kirche, die etwa 400 Gemeinden zählt und Rom direkt unterstellt ist, leitet ein Diözesanbischof mit dem Sitz in Uzhhorod.

Obwohl drei katholische Kirchen je eine eigene hierarchische Verfassung haben, stehen sie durch ihre Union mit Rom in einer Kommuniongemeinschaft untereinander.

Trotz einer verhältnismäßig hohen Gemeindezahl der *evangelischen*

*Kirchen*, bekennen sich nur etwa 1 % der ukrainischen Christen zum Protestantismus. Sie sind auf eine große Zahl von Bekenntnissen aufgeteilt und spielen daher in der Öffentlichkeit keine ähnliche Rolle wie die oben erwähnten Kirchen der orthodoxen bzw. der katholischen Konfessionsgruppe. Daher beschränkt sich dieser Beitrag im Folgenden auf die letztgenannten Kirchen.

## 2. Die Kirchen während des Majdans

Der Majdan in Kiew, die Annexion der Krim durch Russland, der Konflikt bzw. Krieg im östlichen Teil der Ukraine, das angespannte Verhältnis zwischen der Ukraine und Russland stellen nicht nur für den ukrainischen Staat und die ukrainische Politik, sondern auch für die Kirchen eine große Herausforderung dar. Die Majdanproteste und darauf folgende Krise leiteten die Prozesse ein, die die ukrainische Gesellschaft veränderten. Trotz der militärischen Auseinandersetzungen und der Wirtschaftskrise lassen sich gegenwärtig eine Beschleunigung der gesellschaftlichen Solidarisierungsprozesse und das Erstarken der Zivilgesellschaft beobachten, und die Kirchen bemühen sich darum, bei diesen Entwicklungen nicht abseits zu bleiben. Bereits am Beginn der Proteste in Kiew Ende November Anfang Dezember 2013 kam es zu einer bisher in dieser Form noch nicht gegebenen Konsolidierung der Kirchen auf zwei Ebenen – auf der Ebene des gesamtukrainischen Rates der Kirchen und der religiösen Organisationen und auf der Ebene der Geistlichen aus verschiedenen Konfessionen, die sich mit den Protestierenden auf dem Majdan solidarisierten.<sup>5</sup> Die kirchlichen Konsolidierungsprozesse wurden unter anderem dadurch gefördert, dass die Kirchen, obwohl sie keine Einheit bilden und oft in einem Konkurrenzverhältnis zueinander stehen, weiterhin ein hohes gesellschaftliches Ansehen genießen und mit 66,5 % Zustimmung vielen anderen Institutionen

<sup>5</sup> Siehe dazu: Майдан і Церква. Хроніка подій та експертна оцінка, Київ 2014 (Majdan und die Kirche. Chronik der Ereignisse und Expertenanalyse); *Margarete Zimmermann/Michael Melnikow*: „Gott ist mit uns!“ Die Kirchen und der Euromajdan; in: Zerreißprobe. Die Ukraine: Konflikt, Krise, Krieg, Osteuropa 64 (5–6/2014), 259–276; *Thomas Mark Németh*: Moralischer und geistiger Beistand. Die Kirchen in der Ukraine und der Majdan; in: Herder Korrespondenz 68 (4/2014), 182–186; *Katarina Nowikowa*: Die geistliche Patrouille vom Majdan; in: Ukraine? – Ukraine! Der Weg in die Krise. Gesellschaftliche Kräfte – Sprache und Identität, Ost-West 15 (4/2014), 272–278. Die Beiträge in: Religion und Gesellschaft in Ost und West 43 (2/2015) zum Thema: Ukraine. Religionsgemeinschaften nach dem Majdan.

weit überlegen sind.

Der *Gesamtukrainische Rat der Kirchen und religiösen Organisationen* wurde 1996 gegründet. Er sieht seine Hauptaufgaben in der Förderung des interkonfessionellen Dialogs und der Zusammenarbeit mit dem Staat als konsultativ-beratendes Organ. Die Arbeit des Rates basiert auf dem Prinzip der Gleichberechtigung und der Achtung der einzelnen kirchlichen bzw. religiösen Traditionen. Die jeweiligen Mitglieder des Rates führen abwechselnd den Vorsitz. In den Statuten des Rates ist festgeschrieben, dass er von den staatlichen Regierungsorganen, politischen Parteien und anderen gesellschaftlichen Gruppen unabhängig ist. Die Bedeutung des Gesamtukrainischen Rates auf der ukrainischen religiösen Landschaft ist schon aufgrund seiner hohen Repräsentativität gegeben. Gegenwärtig gehören ihm 18 Kirchen und religiöse Organisationen an. Insgesamt werden damit über 95% des religiösen Bereichs, die wichtigsten christlichen Konfessionen und die anderen Religionen in der Ukraine abgedeckt: Orthodoxe, Griechisch-Katholische, Römisch-Katholische, Protestantische Kirchen, Juden und Muslime.

Trotz der hohen Repräsentativität war die Arbeit des Rates bis 2013 nicht immer von einer großen Arbeitseffektivität gekennzeichnet. Die vorhandenen Divergenzen in den Fragen der staatskirchlichen Beziehungen wie auch die zwischenkonfessionellen Rivalitäten verhinderten nicht nur rechtzeitige und gemeinsame Reaktionen auf die gesellschaftspolitischen Herausforderungen der 1990er Jahre bzw. zu Beginn des neuen Jahrtausends, sondern auch ein positives Hineinwirken in die Gesellschaft. Zwischen 1996 und 2012 war der Rat nur zu wenigen gemeinsamen Stellungnahmen im Stande. Diese Ineffizienz zeigte sich besonders während der „Orangen Revolution“ 2004. In der damaligen politischen Krise war der Rat wegen der unterschiedlichen Auffassungen der einzelnen Mitgliedskirchen und -organisationen nicht fähig, eine gemeinsame Position auszuarbeiten.

Seit dem Ausbruch der Majdanproteste ist aber das ökumenische Profil des Gesamtukrainischen Rates zum ersten Mal sehr deutlich geworden. Zwischen Dezember 2013 und September 2015 veröffentlichte der Rat 18 einstimmig angenommene Stellungnahmen und Erklärungen zur Situation in der Ukraine.<sup>6</sup> Darin rief er mehrmals alle Beteiligten dazu auf, den friedlichen Charakter der Proteste zu bewahren und jegliche Gewaltanwendung zu meiden, verteidigte die in der Verfassung verankerten Rechte der Bür-

<sup>6</sup> Dazu siehe *Andriy Mykhaleyko*: Gott auf dem Majdan. Die Rolle der Kirchen in der Ukraine-Krise (= *ContaCOR* 17 [2015], Sonderausgabe), 33–46.

ger auf friedliche Zusammenkünfte, verurteilte die russische Aggression und die Annexion der Krim.

Neben dem Zusammenrücken der Kirchen angesichts der Krise entwickelte sich auf dem Majdan in Kiew auch eine „Ökumene von unten“. Auf dem Hauptplatz in Kiew waren ständig Geistliche der verschiedenen Konfessionen anwesend. Ihre Rolle kann man folgendermaßen zusammenfassen: sie „schützten, sie stifteten Frieden und spendeten Trost“<sup>7</sup>. Ein erstes gemeinsames Gebet fand am 2. Dezember 2014 statt und schon am 5. Dezember wurde auf Initiative der protestantischen Kirchen das erste interkonfessionelle Gebetszelt eingerichtet. In den folgenden Wochen wurden auch die Zeltkapellen anderer Konfessionen errichtet, in denen täglich für die Ukraine gebetet wurde. Die Seelsorge der Geistlichen auf dem Majdan erfolgte zunächst ohne konkrete seelsorgliche Planung und war auch strukturell nicht geordnet und koordiniert. Ein Teil der Geistlichen sah sich durch die Dokumente des Gesamtukrainischen Rates für ihren Einsatz auf dem Majdan legitimiert. Größtenteils oblag es aber einem jeden selbst, seine Beteiligung an den Protesten zu verantworten. Das eigentliche Leitmotiv und der Hauptbeweggrund für die kirchliche Präsenz auf dem Majdan war der Wunsch der Geistlichen, den Menschen beizustehen. Auch gab es seitens der Kirchen keine offiziellen Richtlinien bezüglich der Seelsorge, denn dadurch hätten die Kirchen von staatlichen Behörden zur Rechenschaft gezogen werden können.

Die Priester befanden sich in der Regel tagsüber auf dem Unabhängigkeitsplatz. Nachdem am 10. Dezember 2013 von Sicherheitsbehörden erneut versucht worden war, die Majdanproteste aufzulösen, führten die Priester zusätzlich eine sogenannte geistige Nachtwache ein. In den Nachstunden bot sich für sie auch leichter die Gelegenheit, mit den Menschen ins Gespräch zu kommen.<sup>8</sup>

Mit der zunehmenden Radikalisierung der Proteste im Januar 2014, die durch eine Verschärfung der Gesetze provoziert wurde, fiel den Priestern eine neue wichtige Aufgabe zu, die radikalen Gruppen kraft ihrer Autorität zu beruhigen und die von Rachegefühlen beherrschte Menge zu er-

<sup>7</sup> *Zimmermann/Melnikow*, „Gott ist mit uns!“ (siehe Anm. 5), 273.

<sup>8</sup> Der griechisch-katholische Priester Vasyl Rudejko, der insgesamt mehr als zwei Monate auf dem Majdan verbrachte, berichtete in einem Interview, dass viele Menschen die Priester aufsuchten, um zu beichten oder mit ihnen ein offenes Gespräch zu führen. Sogar manche, die auf den Barrikaden standen und sich mit der Staatspolizei heftige Gefechte lieferten, baten um den Segen und um das Gebet. [www.xic.com.ua/z-zhyttja/11-intervju/294-qzavdannja-cerkvy-svidchytty-istynu-i-cogo-namagalysja-dotrymuvatysja-svja-shchenyky-na-majdaniq-o-vasyl-rudejko](http://www.xic.com.ua/z-zhyttja/11-intervju/294-qzavdannja-cerkvy-svidchytty-istynu-i-cogo-namagalysja-dotrymuvatysja-svja-shchenyky-na-majdaniq-o-vasyl-rudejko) (aufgerufen am 02.11.2015).

mahnen, den friedlichen Charakter der Demonstrationen zu bewahren. Um die beidseitige Gewaltbereitschaft einzudämmen, bildeten die Priester eine lebendige Mauer. Sie stellten sich mit Kreuzen und Fahnen zwischen die Fronten, beteten in beide Richtungen und versuchten auf diese Weise, die Gewaltausbrüche zu verhindern.<sup>9</sup> Wegen der inhomogenen Zusammensetzung der Demonstrierenden auf dem Majdan stießen diese „unpopulären“ Forderungen allerdings nicht bei allen auf ein positives Echo; zahlreiche Protestteilnehmer/-innen, die vom Staat immer mehr unter Druck gesetzt wurden, äußerten scharfe Kritik gegenüber den Seelsorgern.

Zwischen dem 18. und 20. Februar 2014 spitzte sich die Lage auf dem Majdan dramatisch zu. Dutzende Tote und Verletzte fielen den gewaltsamen Ausschreitungen zum Opfer. Die Priester waren als erste vor Ort, beteten für die Toten und trösteten die Angehörigen. In einer feierlichen kirchlichen Trauerzeremonie verabschiedeten sie die Verstorbenen auf dem Majdanplatz, bevor sie in ihre Heimat transportiert wurden. Dieser Dienst der Seelsorger und damit die Präsenz der Kirchen trugen mit Sicherheit dazu bei, dass dem Tod der gefallenen Aktivisten fast eine sakrale Bedeutung beigemessen wurde; die Sehnsucht nach einer religiösen Sinnbedeutung dieses Massakers war spürbar vorhanden. Sehr bald etablierte sich deshalb ein zum Teil religiös umrahmter Kult der „Himmlischen Hundertschaft“<sup>10</sup>. Das Andenken an die „Himmlische Hundertschaft“, die Sakralisierung ihrer Opferbereitschaft hat bis heute ihre starke Symbolkraft nicht eingebüßt. Religiöse Symbole, öffentliche Gedenkfeiern, entzündete Kerzen auf dem Unabhängigkeitsplatz in Kiew, aufgestellte Ikonen und Kreuze sowie eine große Anteilnahme der Menschen, nicht nur in Kiew, sondern auch in anderen ukrainischen Städten, sorgten in den Tagen und Wochen nach den tragischen Ereignissen im Februar dafür, dass das positive Bild der Kirchen verstärkt wahrgenommen wurde und sich in der gesellschaftlichen Wahrnehmung festigte.

Die um den Majdan liegenden Kirchen spielten ebenfalls eine positive Rolle. In ihnen fanden die Demonstranten nicht nur einen sicheren Zufluchtsort, sondern konnten sich rund um die Uhr ausruhen, aufwärmen, warme Getränke erhalten oder einfach die Handy-Akkus aufladen.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die Solidarität zwischen dem Majdan und den Kirchen sich im Laufe der Protestmonate zu einer

<sup>9</sup> *Архимандрит Алітій (Светличный)*: „Пока мы стояли между баррикадами, ни один камень не был брошен“, in: *Майдан і Церква. Хроніка подій та експертна оцінка*, Київ 2014, 418–419.

<sup>10</sup> Vgl. dazu *Zimmermann/Melnikow*, „Gott ist mit uns!“ (siehe Anm. 5), 274.

Selbstverständlichkeit entwickelte. Über die konfessionellen Unterschiede hinweg verband alle das Gefühl der Zusammengehörigkeit mit den Menschen, denen die Menschenrechte, die Freiheit und die Zukunft ihres Landes nicht gleichgültig waren. Der konfessionelle Formalismus spielte für die Seelsorger auf dem Majdan eher eine zweitrangige Rolle. Denn den Menschen auf dem Majdan ging es weniger darum, welcher Konfession die Geistlichen angehörten, sondern um die Glaubensfragen, religiöse Sinnbedeutung der Proteste oder um die Frage nach Gott überhaupt.<sup>11</sup>

### 3. *Die Rolle der Kirchen nach dem Majdan*

Eine wichtige Frage für die gegenwärtige ukrainische Ökumene ist, ob die positive Dynamik des zwischenkirchlichen Miteinanders auch nach dem Majdan fortgesetzt werden könnte. Auf diese Frage gibt es keine einfache Antwort, denn die Zusammenarbeit der Kirchen hängt von vielen Faktoren ab, die für sie einerseits fördernd und andererseits störend sind. Die äußere Bedrohung seitens Russlands, der Konflikt im Osten der Ukraine erweisen sich zunächst fördernd für die Solidarität der Kirchen. Diese schlägt sich unter anderem in den Dokumenten des Gesamtukrainischen Rates nach dem Majdan nieder, der sich unzweideutig für die Erhaltung der ukrainischen territorialen Integrität äußert und das russische Vorgehen auf der Krim verurteilt.<sup>12</sup>

Ferner spiegelt sich in der Vielfalt der Kirchen die Vielschichtigkeit der ukrainischen Gesellschaft wider. Diese konfessionelle Vielfalt, die in den 90er Jahren nicht nur für die innerukrainische Ökumene, sondern auch für den orthodox-katholischen Dialog als ein ernsthaftes und bedrohliches Problem empfunden wurde, sorgt in der gegenwärtigen Situation paradoxerweise für einen gesellschaftlichen Ausgleich. Keine der ukrainischen Kirchen kann behaupten, in jeder ukrainischen Region eine absolute Mehrheit zu haben und kann daher z. B. im Gegensatz zur Russischen Orthodoxen Kirche eine dominante Position beanspruchen. Daher bleiben die Kirchen auch in der gegenwärtigen Krise – bewusst oder unbewusst – Garanten eines gesunden Verhältnisses der gesellschaftlichen Pluralität.

<sup>11</sup> Siehe [www.xic.com.ua/z-zhyttja/11-intervju/294-qzavdannja-cerkvy-svidchytty-istynu-i-cogo-namagalysja-dotrymuvatysja-svjashchenyky-na-majdaniq-o-vasyl-rudejko](http://www.xic.com.ua/z-zhyttja/11-intervju/294-qzavdannja-cerkvy-svidchytty-istynu-i-cogo-namagalysja-dotrymuvatysja-svjashchenyky-na-majdaniq-o-vasyl-rudejko) (aufgerufen am 02.11.2015); *Ольга Недавня: Церковно-релігійний фактор Євромайдану в оцінках його учасників*, in: *Майдан і Церква. Хроніка подій та експертна оцінка*, Київ 2014, 168–185.

<sup>12</sup> *Mykhalejko, Gott auf dem Majdan* (siehe Anm. 6), 40–43.

Diese Funktion gewinnt im Hinblick auf den fortdauernden Konflikt im Osten des Landes eine besondere Bedeutung, denn die kirchliche Vielfalt bewährt sich zudem als wirksames Mittel gegen Versuche, die Menschenrechte einzuschränken und ein Staatssystem mit totalitären Neigungen aufzubauen.

Es gibt zugleich eine Reihe außenpolitischer Faktoren, welche die ukrainische Ökumene gefährden. Seit der Annexion der Krim und den Eskalationen im Osten der Ukraine müssen sich viele Kirchen mit der Frage der Existenz ihrer Strukturen in den umkämpften Gebieten befassen. Besonders gefährdet sind die Gemeinden jener Kirchen, die sich an den Protesten von Beginn an aktiv beteiligt und in ihren Stellungnahmen Russland für seine aggressive Handlungsweise scharf kritisiert hatten. Das sind die Ukrainische Griechisch-Katholische Kirche, die Ukrainische Orthodoxe Kirche Kiewer Patriarchat und verschiedene evangelische Kirchen.

Im Blick auf die innerukrainische Situation befindet sich auch die mit dem Moskauer Patriarchat verbundene Ukrainische Orthodoxe Kirche in einer komplizierten Lage. Bereits in den Jahren vor der Krise wurde dieser Kirche von den antirussisch gesinnten ukrainischen Bürgern mehrmals eine zu große Nähe zum Regime des ehemaligen Präsidenten Viktor Janukowych und zu Moskau vorgeworfen und als „fünfte Kolonne“ bezeichnet. Heute wird sie mit einem doppelten Problem konfrontiert. Erstens befindet sich ein beachtlicher Teil ihrer Gemeinden auf der Krim und in den umkämpften Gebieten. Hier stellt sich die Frage, wie sie diese Gemeinden unterstützen kann, ohne dabei mit dem ukrainischen Staat oder den Separatisten im Osten des Landes in Konflikt zu geraten. Zweitens geht es um die jurisdiktionelle Abhängigkeit vom Patriarchen von Moskau. Die ROK sieht das Territorium der Ukraine als ihr kanonisches Territorium und als einen dominant orthodoxen Raum an, der bis zur letzten Konsequenz zu schützen ist. Ein anderes Problem liegt in der Beteiligung des Moskauer Patriarchats am ideologischen Projekt des russischen Staates mit dem Namen „Russische Welt“ (Русский мир)<sup>13</sup>. Die gleichnamige Stiftung zur weltweiten Förderung der russischen Sprache und Kultur wurde 2007 durch einen Erlass von Präsident Putin gegründet. Seit der Stiftungsgründung engagiert sich auch die ROK an diesem politisch-ideologischen Integrationsprojekt. Nicht umsonst ist Metropolit Hilarion Alfeev von Wolokolamsk, Leiter der Abteilung für kirchliche Außenbeziehungen des Moskauer Patriarchats,

<sup>13</sup> Mehr dazu: *Oleksandr Zabirko*: „Russkij mir“ und der Krieg in der Ukraine; in: Ost-West, Europäische Perspektiven 16/3 (2015), 183–190; *Andrei Desnitsky*: Die Krim als Grenze der „Russischen Welt“; in: Religion und Gesellschaft in Ost und West 42 (11–12/2014), 12–14.

Mitglied im Kuratorium der Stiftung. Der größte Ideologe des Projekts „Russische Welt“ ist jedoch der russische Patriarch Kirill selbst. Das Projekt soll in einem zivilisatorischen, soziokulturellen und übernationalen Raum jene Menschen ansprechen, die sich geistig und mental mit der russischen Identität verbunden fühlen. Der orthodoxen Sichtweise zufolge umfasst diese Konzeption den gemeinsamen zivilisatorischen Raum auf dem Territorium der historischen Rus und stützt sich auf drei Säulen: Orthodoxie, Russische Kultur und Sprache sowie einem gemeinsamen historischen Gedächtnis. Die Ukraine und die ukrainische Kirche sind nach diesem orthodoxen Verständnis aus dem Bündnis der „Heiligen Rus“ nicht wegzudenken. Durch ihre historische Bedeutung und als ein Land mit dem im postsowjetischen Raum größten Bevölkerungsanteil nach Russland nimmt die Ukraine bei der Verwirklichung dieses Projektes eine zentrale Stellung ein. Dem orthodoxen Glauben werden in diesem Konzept die Schlüsselrolle und somit auch der UOK als Tochterkirche der ROK zugedacht. Die Chancen für eine Realisierung des Projektes der „Russischen Welt“ in der Ukraine scheinen momentan nicht sehr hoch zu sein. Soziologen sprechen davon, dass die Idee der „Russischen Welt“ wegen des Verhaltens Russlands in der Ukraine-Krise bei den Ukrainern nur wenig ankommt und fast vollkommen zum Scheitern verurteilt ist. Nach einer Umfrage, die am 4. Juli 2014 präsentiert wurde, bewerteten 74,3 % der Ukrainer das Verhalten Russlands in der Ukraine als aggressiv, 16,8% waren mit dieser Behauptung nicht einverstanden, 8,9% der Befragten konnten diese Frage nicht beantworten.<sup>14</sup> Die Konzeption der „Russischen Welt“ stößt außerdem auf scharfe Kritik jener Kirchen, die Moskau nicht untergeordnet sind.

Durch die Verbindung mit Moskau zieht aber die UOK in den angespannten russisch-ukrainischen Beziehungen den Verdacht des Verrates der ukrainischen Interessen auf sich, denn die ideologischen Grundsätze der „Russischen Welt“ entsprechen den politischen Zielsetzungen des russischen Präsidenten Vladimir Putin und werden in die gesamte außenpolitische Doktrin des russischen Staates geschickt einbezogen und instrumentalisiert. Durch diese Nähe zur russischen Orthodoxie steht sie stets vor der Gefahr, dass ihre Gemeinden zu den anderen ukrainischen orthodoxen Kirchen wechseln.

Ein anderes Themenfeld, von dem das Gelingen der kirchlichen Zusammenarbeit abhängen wird, ist das Verhältnis der Kirchen zu der sich während und nach dem Majdan neu definierten Zivilgesellschaft. Die Ver-

<sup>14</sup> Siehe <http://mfaua.org/2014/07/04/zagroza-zi-sxodu-yak-%D1%97%D1%97-bachat-ukra%D1%97nci/?lang=en> (aufgerufen am 02.11.2015).

treter der Zivilgesellschaft und zivilgesellschaftlichen Organisationen reagieren sehr scharf und kritisch auf die Missstände in der ukrainischen Politik. Im Fokus ihrer Kritik stehen aber auch immer öfter die Kirchen bzw. ihre Vertreter. Wir wollen hier nicht diese Kritik im Einzelnen analysieren oder beurteilen, ob sie in den Einzelfällen berechtigt oder unberechtigt ist, sondern nur zwei aktuelle Beispiele erwähnen, um die Problematik kurz anzudeuten. Beim ersten handelt es sich um eine Reportage des ukrainischen TV-Senders 1+1 im September 2015, in der die Journalisten das luxuriöse Leben des ukrainischen orthodoxen Metropoliten aus Kiew, Pavlo Lebed, und dessen angeblich unrechtmäßig erworbenes Vermögen der Kritik unterwarfen. Das zweite Beispiel ist der Skandal im westukrainischen Lviv, der sich um die umstrittenen Äußerungen einer Lviver Beamtin, Iryna Mahdysh, dreht. In einem Interview Anfang Oktober kritisierte diese die Tätigkeit der Ukrainischen Griechisch-Katholischen Kirche in den Dorfgemeinden. Den Vorwürfen und der Kritik folgten die Reaktionen aus den beiden Kirchen. Metropolitan Pavlo Lebed versuchte keineswegs, die ihm gemachten Vorwürfe sachlich zu widerlegen, sondern drohte den betroffenen Berichterstattern mit der Strafe Gottes. Der griechisch-katholische Priester Justyn Boyko forderte seinerseits in einem öffentlichen Brief den Bürgermeister von Lviv/Lemberg, Andriy Sadovyj, dazu auf, zu den Äußerungen seiner Mitarbeiterin Stellung zu beziehen. Der unter Druck gesetzte Bürgermeister, der in jenem Augenblick vor den Kommunalwahlen stand und wohl wissend, dass die Mehrheit seiner Wähler griechisch-katholisch ist, distanzierte sich nicht nur von den Aussagen von Mahdysh, sondern zwang diese indirekt zur Niederlegung ihres Amtes. Es ist hier zu unterstreichen, dass es keine offiziellen Reaktionen der betroffenen Kirchen waren, sondern nur die privaten Stellungnahmen zwei ihrer Vertreter. Sie führten aber nicht zu einer sachlichen Diskussion, sondern lösten scharfe verbale Auseinandersetzungen aus und legten die in der Gesellschaft existierenden Sensibilitäten offen. Es zeigte sich außerdem deutlich, dass das von den Geistlichen vorausgesetzte Autoritätsprinzip, von dem sich viele von ihnen noch vor kurzer Zeit im Umgang mit den Gläubigen leiten ließen, nicht mehr zu funktionieren scheint. Die Kirchen müssen sich verstärkt darum bemühen, eine neue Sprache mit der Gesellschaft zu reden, die in einem redlichen Umgang miteinander und einem partnerschaftlichen Dialog besteht. Denn die Mehrheit der Gesellschaft sieht nach wie vor die Kirchen als einen unverzichtbaren Bestandteil der modernen ukrainischen Gesellschaft an. 74% der Ukrainer sind nach den Umfragen des Razumkov-Zentrums von 2014 der Meinung, dass die Kirchen immer auf der Seite des Volkes stehen und es vor der Willkür der Machthaber schützen sollen. 79% der Befragten meinten, dass die Kirchen sich für die

Hebung der Moral und des sittlichen Niveaus in der Gesellschaft einsetzen müssen; für 69 % ist Religion ein wichtiges Mittel zur Erneuerung der nationalen Kultur und des nationalen Selbstbewusstseins, für 55 % ist die Kirche ein unverzichtbarer Bestandteil einer demokratischen Gesellschaft und nur 22 % behaupten, dass Religion auf das Leben der Gesellschaft keinen Einfluss hat.<sup>15</sup>

Es gilt daher für die Kirchen, die Verbindung zur Zivilgesellschaft neu zu definieren und ihre moralischen und spirituellen Ressourcen wirksam in das öffentliche Leben einzubringen. Es gibt dazu viele Felder, in denen eine zwischenkirchliche und gesellschaftskirchliche Zusammenarbeit dringend notwendig ist: der gemeinsame diakonale Dienst der Kirchen bei der Heilung der Traumata ist unentbehrlich. Die Kirchen müssen sich in den gesamtukrainischen Prozess der Versöhnung einbinden und Voraussetzungen schaffen, damit die sprachlichen, ethnischen, kulturellen und religiösen Divergenzen nicht nur akzeptiert, sondern im Bewusstsein der Menschen als eine gegenseitige Bereicherung erkannt werden. Früher oder später werden die Kirchen auch mit der Aufgabe der ukrainisch-russischen Versöhnung konfrontiert.

Für die Ukrainer und Ukrainerinnen war der Majdan nichts anderes als eine „Revolution der Würde“ oder – auf die religiöse Landschaft übertragen – eine „überkonfessionelle Revolution der Würde“<sup>16</sup>, die trotz aller Herausforderungen bei ihnen weltanschauliche Transformationen beschleunigte. Die jetzige Situation bietet den Kirchen neue Chancen, aber sie müssen genutzt werden. Es bleibt offen, ob die Kirchen es schaffen. Vieles hängt davon ab, wie sich die politische Situation weiterentwickelt, ob die Kirchen imstande sein werden, ihre internen Gegensätze zu überwinden, ob sie ihr Vertrauenspotential positiv und wirksam einsetzen, ob sie weiter intensiv zusammenarbeiten oder in die alten Animositäten zurückfallen und schließlich, ob sie überhaupt mit den gesellschaftlichen Wandlungsprozessen zurechtkommen und mit der Gesellschaft eine gemeinsame Sprache finden werden.

<sup>15</sup> Siehe [http://razumkov.org.ua/upload/1400155420\\_file.pdf](http://razumkov.org.ua/upload/1400155420_file.pdf) (aufgerufen am 02.11.2015).

<sup>16</sup> *Myroslav Marynovych*: „Kirche-Sein“ in Zeiten der Krise; in: Religion und Gesellschaft in Ost und West 43 (2/2015), 12–14, hier: 12.

## Die belarussisch-orthodoxe Kirche: ganz nah an Moskau und doch anders

Der Glaube, die Gläubigen, die Strukturen und die ganz besondere Verbindung zum Staat

Natallia Vasilevich<sup>1</sup> und Annegret Jacobs<sup>2</sup>



Würde man von Belarus als einem vor allem orthodox geprägten Land sprechen, so wäre dies auf der einen Seite korrekt, auf der anderen Seite jedoch eine Übertreibung. Von der Gesetzeslage ausgehend wäre die Behauptung korrekt. Das belarussische Religionsgesetz schreibt – was oft kritisiert wurde und wird – in seiner Präambel eindeutig den Vorrang der orthodoxen Kirche vor allen anderen Glaubensrichtungen fest. Als Grund dafür wird ihre prägende Rolle für Geschichte, Kultur und Spiritualität des belarussischen Volkes genannt.



### *Kirche-Staat-Beziehung*

Aufgrund der Tatsache, dass der Staat eine derart dominante Rolle der Orthodoxie anerkennt, genießt die belarussisch-orthodoxe Kirche (BOK), eine Teilkirche im Moskauer Patriarchat, ein herausragendes Privileg: Sie

<sup>1</sup> Die Theologin Natallia Vasilevich ist Direktorin des 2009 in Minsk gegründeten Zentrums „Ekumena“ (Ökumene, <http://ecumena.by>) und arbeitet in der Initiative für Glaubens- und Religionsfreiheit „Forb“ mit (<http://forb.by>). Zurzeit schreibt sie ihre Dissertation in Philosophie und Orthodoxer Theologie an der Universität Bonn als Stipendiatin der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD).

<sup>2</sup> Annegret Jacobs ist Promotionsstipendiatin der Hanns-Seidel-Stiftung und schreibt ihre Dissertation am politikwissenschaftlichen Lehrstuhl für „Internationale Integration mit besonderem Bezug auf das Östliche Europa“ (Prof. Dr. Andrea Gawrich) an der Universität Gießen.

ist die einzige Religionsgemeinschaft im Lande, die eine Reihe von Abkommen mit staatlichen Einrichtungen abschließen konnte. Dies macht sie – zumindest formell – zu einem Partner des Staates und ermöglicht ihr damit Vorteile: Orthodoxe Priester dürfen als offizielle Seelsorger in der Armee und in Gefängnissen arbeiten, es gibt orthodoxe Seelsorgeangebote in öffentlichen Krankenhäusern. Geistliche und Religionspädagogen orthodoxen Glaubens dürfen „Orthodoxe Kultur“ als Wahlfach in staatlichen Schulen unterrichten. Die religionswissenschaftliche Fakultät der Staatlichen Belarussischen Universität hat ausnahmslos Dozenten des orthodoxen Bekenntnisses unter Vertrag und unterhält auch sonst starke Beziehungen zur orthodoxen Kirche. So ist ihr Rektor jeweils der amtierende Exarch. Der Begriff „orthodox“ ist gleichsam als Markenname geschützt und darf nur von der belarussisch-orthodoxen Kirche im Namen geführt werden.

Dennoch ist es auf der einen Seite irreführend, die Beziehung zwischen der belarussisch-orthodoxen Kirche und dem belarussischen Staat als Partnerschaft zu bezeichnen. Dazu ist das Verhältnis zwischen beiden zu unausgeglichen. Die Kirche ist schwach, sie verfügt innerhalb der Gruppe der Teilkirchen des Moskauer Patriarchats über vergleichsweise wenig Autonomie, worauf später noch eingegangen wird. Auf der anderen Seite steht der nahezu omnipotente belarussische Staat, der dank seiner umfassenden Befugnisse das öffentliche und gesellschaftliche Leben im Land nahezu vollständig kontrolliert. Zwar profitiert die Kirche als Juniorpartner von den Privilegien, die ihr der starke Staat gewährt, und kann damit einen Teil ihrer institutionellen Schwächen kompensieren. Dafür hat sie jedoch in Kauf genommen, vom Staat als starkem Partner, von seiner Unterstützung, aber auch von seinen Forderungen, abhängig zu sein. Die autoritäre Logik des starken Partners hat Anatol Rubinau, einer der führenden belarussischen Staatsideologen, in der Frage der Beziehungen zwischen Kirche und Staat in der wichtigsten staatlichen Zeitung „Sovetskaja Belorussija“ im Jahr 2006 auf den Punkt gebracht: „Wächst der Einfluss der Religion, schwächt dies den Einfluss des Staates und seiner Staatideologie. [...] Es wird für den Staat schwierig sein, jene auf seine Seite zu bringen, welche unter dem Einfluss und der Kontrolle der Kirche sind.“ Aus der Sicht des autoritären belarussischen Regimes ist jeder nicht-staatliche Akteur des öffentlichen Lebens ein Konkurrent, kein Partner des Staates. Gute Beziehungen sind demnach nur mit denen möglich, die unter Kontrolle sind. Der Begriff „Kontrolle“ erfährt dabei eine weitreichende Auslegung. Für die vom Staat als loyal eingestuften Akteure bedeutet „Kontrolle“, dass sie im Tausch gegen Wohlverhalten Privilegien gewährt bekommen. Für die anderen, als nicht-kooptierbar eingeschätzten Akteure, bedeutet diese Kontrolle verschiedene Formen von Repression, was bis zum Verbot der Organisation

reichen kann. Wenn sich Vertreter des belarussischen Staates, darunter der diktatorisch regierende Präsident Aljaksandr Lukaschenka, öffentlich zur belarussisch-orthodoxen Kirche äußern, schwingt der staatliche Kontrollanspruch immer mit. So wird die BOK unter anderem als „stabilisierender Arm der belarussischen Gesellschaft“ gepriesen, wie Aljaksandr Lukaschenka es in seiner Ansprache in der orthodoxen Kathedrale in Minsk an Weihnachten 2003 feststellte, als er das neue Religionsgesetz aus dem Jahr 2002 bewertete. Die Richtlinienkompetenz dieser Partnerschaft liegt eindeutig auf der Seite des Staates, die Kirche darf lediglich gewisse ihr zugewiesene Aufgaben ausführen.

Das belarussische Modell der Staat-Kirche-Beziehungen basiert auf dem Prinzip der Selektivität. Das heißt, dass der Staat sich unter den Religionsgemeinschaften ganz gezielt Partner aussucht, um spezifische Probleme zu lösen, wie Professor Dzmity Biaznjuk in seiner Habilitation über die Beziehungen zwischen dem Staat und den Konfessionen in Belarus schreibt. Laut der belarussischen Soziologin Olga Breskaya drückt sich hinter dieser Art von Partnerschaft kein Verständnis von Gleichberechtigung, sondern von Paternalismus aus – auf beiden Seiten. Der BOK ist es also nicht gelungen, ein autonomer Akteur im öffentlichen Leben der seit 1991 unabhängigen Republik Belarus zu werden.<sup>3</sup> Indem das autoritäre politische Regime versucht, seine Macht auf alle Ebenen des öffentlichen Lebens auszudehnen, wird Macht zum Hauptfaktor im täglichen Miteinander. Verbindungen und Beziehungen funktionieren in Belarus kaum auf horizontaler Ebene, sondern vor allem von oben nach unten. In einem derart vertikal ausgerichteten System wird es für die Akteure überlebenswichtig, sich loyal gegenüber dem Staat und seinen Institutionen zu zeigen, denn der Staat hat als Verteiler und Gewährer von Privilegien und Macht die zentrale Position inne. Er allein besitzt das Monopol über Sicherheit, Wohlfahrt und Status. Für die BOK, konkret für ihre Hierarchie, bedeutet dies: Als Partner des Staates kann sie sich sicher sein, dass dieser ihre Vorrangstellung vor anderen Religionsgemeinschaften weiter schützt, deren Entwicklung überwacht und ihr notfalls Einhalt gebietet sowie sogar Abspaltungstendenzen innerhalb der orthodoxen Kirche selbst unterbindet. Konflikte mit dem Staat müssen aus der Logik eines solchen Systems heraus in jedem Fall vermieden werden.

<sup>3</sup> *Olga Breskaya: Model relacji mi?dzy Cerkwi? a pa?stwem na Bia?orusi w kontek?cie postsekularyzacji spo?ecze?stw europejskich, Politeja 9 (2012, 22/1), 133–152, hier: 152.*

Wie bereits eingangs erwähnt, ist der orthodoxe Glaube in Belarus der am weitesten verbreitete. Die orthodoxen Traditionen, so ist auch die Mehrheit der belarussischen Bevölkerung überzeugt, haben das Land maßgeblicher als alle anderen geprägt. Dieses Bewusstsein schlägt sich in der überwältigenden Mehrheit der soziologischen Umfragen nieder. Laut diesen Erhebungen bezeichnen sich zwischen 70 und 80 Prozent der Bevölkerung als orthodox.<sup>4</sup> Zugleich genießt die orthodoxe Kirche unter allen gesellschaftlichen und staatlichen Institutionen die höchste Vertrauensrate, sogar noch vor dem Präsidenten, der erst an zweiter Stelle kommt. Die BOK hat auch die größte Zahl an Gemeinden: 1615 aller 3010 insgesamt in Belarus offiziell registrierten Kirchengemeinden, also 49,24 Prozent, sind belarussisch-orthodox. Im Vergleich dazu stehen 488 römisch-katholische Gemeinden (14,88 Prozent) und insgesamt 907 protestantische Gemeinden (27,65 Prozent), die sich in 520 Pfingstgemeinden und 287 Gemeinden des baptistischen Bekenntnisses aufteilen.<sup>5</sup>

Tatsächlich ist die Realität jedoch weitaus komplexer und muss durch eine Reihe von Daten ergänzt werden. Zum einen ist festzuhalten, dass die hohe Zahl an Kirchengemeinden und Gläubigen noch nichts über die tatsächliche Kirchenbindung aussagt. Wie andere Umfragen ergeben haben, zählt die belarussische Gesellschaft im weltweiten Vergleich zu den eher säkularen. Die Gallup-Umfrage, die 2009 in 114 Ländern durchgeführt wurde, ordnet Belarus in die Gruppe der elf Länder ein, in denen Religion im Alltag die geringste Rolle spielt. Gemäß des European Value Survey ist Belarus das Land in Europa, in dem sich die wenigsten Menschen als „gläubig“ bezeichnen.<sup>6</sup> Demnach sagen dort weniger als 30 Prozent der Menschen von sich, sie seien religiös. In Deutschland sind es im Vergleich dazu doppelt so viele. Hinzu kommt, dass für orthodoxe Gläubige – im Gegen-

<sup>4</sup> *World Value Survey* (2011): Orthodox 72,9% of all population; Informational Analytical Centre of the President's Administration (2013): <http://iac.gov.by/sbornik/007.pdf> (aufgerufen am 2. November 2015) – 79% (84% from 94%); IISEPS 2010: [www.iiseps.org/analitica/159](http://www.iiseps.org/analitica/159) (aufgerufen am 2. November 2015). Das Maß an Vertrauen in die orthodoxe Kirche macht 68,3% aus; bemerkenswert ist dabei, dass diese Quote geringer ist als der Prozentsatz derjenigen, die sich mit der orthodoxen Religion identifizieren.

<sup>5</sup> Obwohl die Mitglieder der protestantischen Kirchengemeinden sehr aktiv sind, sind diese Gemeinden bis auf wenige Ausnahmen eher klein und haben zumeist zwischen 20 und 100 Mitglieder.

<sup>6</sup> Vgl. *Loek Halman/Inge Sieben/Marga van Zundert: Atlas of European Values: Trends and Traditions at the turn of the Century*; Leiden 2011; siehe auch: <http://uvtapp.uvt.nl>.

satz zu den katholischen und protestantischen Minderheiten – die Zugehörigkeit zu einer Gemeinde weniger wichtig ist. Die Zahl der Gläubigen wird in Belarus jedoch auch anhand der Gottesdienstbesucher gemessen.

Das belarussische Religionsgesetz definiert das religiöse Handeln als „auf den Gottesdienst zentriert“. Der Gottesdienst wird darin generell als die wichtigste religiöse Handlung verstanden. Andere Handlungen, die mit der Ausübung des Glaubens verbunden sind, selbst die Publikation von Büchern mit religiösem Inhalt, werden als zweitrangig bewertet und dienen per Definition nur der Unterstützung des Gottesdienstes. Diese Gesetzesformulierungen sind eindeutig ein Erbe des kommunistischen Verständnisses von Religion. Darin war anstelle von der Religionsfreiheit von der Freiheit des Kultes die Rede. Religion wird somit in Belarus auch heute noch auf den Kult, also auf religiöse Handlungen unter Anwesenheit eines Priesters, reduziert. Zu einem Teil drückt sich in diesen Formulierungen aber auch das gegenwärtige Glaubensverständnis innerhalb der russisch-orthodoxen Kirche aus. Tatsächlich ist das orthodoxe Konzept von Kirche sehr stark auf den Gottesdienst zentriert. Jedoch spielt die Gemeinde darin ebenfalls eine wichtige Rolle, doch wird dabei von einer Gottesdienstgemeinde ausgegangen: man bezeichnet dies als „Liturgie nach der Liturgie“. Das heißt, dass auf die Liturgie in der Kirche die Liturgie in der Welt, also die soziale Aktivität, der Dienst am Nächsten, folgen muss. Der theologische Mainstream innerhalb der Russischen-Orthodoxen Kirche verengt dieses Konzept in der Gegenwart jedoch vor allem auf den Gottesdienst. Kirche wird dabei weniger als Gemeinschaft, sondern vielmehr als Ort verstanden, an dem der Gottesdienst stattfindet. In einer durchschnittlichen Gemeinde im Einflussbereich des Moskauer Patriarchats konzentriert sich das Gemeindeleben also auf den Gottesdienst sowie die Pflege und den Schmuck des Kultgebäudes. Es sind vor allem diese Aktivitäten, für die die Gläubigen spenden. Man kann in dieser Fixierung auf die Dekoration ein „Fass ohne Boden“ sehen, welches alle Ressourcen auf den Kirchenraum und das Gebäude konzentriert. Das Motiv dahinter ist: Anhand dieses Kriteriums – also der Ausschmückung des Kirchengebäudes – lässt sich der Erfolg der pastoralen Arbeit und der Gemeindeaktivitäten leicht und gut nachvollziehbar bemessen, während Diakonie, Erziehung und Katechese nachrangig sind und in diesem Konzept kaum Raum haben.

Tatsächlich muss man im orthodoxen Verständnis des christlichen Glaubens die Bedeutung der Liturgie hervorheben. Gleichzeitig ist jedoch die Reduzierung des Begriffes Liturgie auf den Gottesdienst eine unzulässige Verengung des Konzepts der „Liturgie nach der Liturgie“. Im belarussischen Religionsgesetz ist die Gemeinde „eine freiwillige Verbindung einer Gruppe von Bürgern der Republik Belarus, welche der gleichen

Konfession angehören. Dieser Gruppe gehören Menschen an, die innerhalb der territorialen Begrenzung eines oder mehrerer Siedlungspunkte leben. In der Gemeinde befriedigen sie ihre religiösen Bedürfnisse“ (Art. 14).

Nach der Definition des amerikanischen Forschers Robert Wuthnow sind Gemeinden hingegen „sorgende Gemeinschaften“ vereint im Ziel, ihre Mitglieder materiell und emotional zu unterstützen. Tatsächlich existieren solche „Idealgemeinden“ auch in der belarussischen Realität, wenn auch in sehr geringer Zahl. Die belarussische Soziologin Olga Breskaya, die eine solche Gemeinde in Brest untersucht hat, kommt zu dem Schluss, dass es neben anderen korporativ strukturierten Gruppen wie Universitäten und Unternehmen vor allem religiöse Gemeinden sind, welche das höchste Maß an interner Solidarität zeigen – wobei sie zugleich das höchste Maß an Individualität, Unabhängigkeit und Verantwortung für die anderen Mitglieder der Gruppe aufweisen.<sup>7</sup>

Der russische Soziologe Sergey Filatov, der das Gemeindeleben russisch-orthodoxer Kirchengemeinden untersucht, setzt die Art des Gemeindelebens sehr stark in Bezug zur Persönlichkeit des jeweiligen der Gemeinde vorstehenden Priesters. Seine Autorität beruht auf seinem Charakter.<sup>8</sup> Das hat zur Folge, dass das Gemeindeleben sehr durch die Persönlichkeit des Priesters und sehr viel weniger durch institutionelle Faktoren geprägt ist. Viele Gemeindeaktivitäten beruhen damit ausschließlich auf seinem persönlichen Engagement und dem einzelner Gemeindemitglieder. Bei Spannungen und Problemen kann das Gemeindeleben somit schnell völlig zum Erliegen kommen.

Laut des russischen Soziologen Nikolay Mitrokhin ist es entscheidend, die Bedeutung von alternativen Formen des Gemeindelebens nicht zu überschätzen.<sup>9</sup> Zhanna Kormina, russische Soziologin und Expertin für Gemeindeleben in der Russischen-Orthodoxen Kirche, betont, dass die religiöse Gemeinschaft oder Gemeinde nur eine von vielen möglichen Formen

nl/fsw/spits.ws.dofile?v\_name=believing\_large.jpg (aufgerufen am 2. November 2015).

<sup>7</sup> *Olga Breskaya*: О возможности социальной этики в Восточной Европе // *Перекрёстки*. 2011, №1–2, 37–55.

<sup>8</sup> *Sergey Filatov*: Христианские религиозные сообщества России как субъект гражданского общества // *Отечественные записки* 2005 №6.

<sup>9</sup> *Nikolay Mitrokhin*: Церковь, этнонационализм и государство // *Pro et Contra*, сентябрь – октябрь 2013, №5(60), 6–16.

<sup>10</sup> *Zhanna Kormina*: Режимы православной социальности в современной России: прихожане, паломники, сетевеки // *Приход и община в современном православии: корневая система российской религиозности*; под ред. Александра Агаджаняна и Кати Русселе, Moskau 2011, 191; *Zhanna Kormina*: Кочевое православие: к во-

religiösen Handelns ist.<sup>10</sup> Orthodoxe Gläubige, die regelmäßig in den Gottesdienst gehen und sich in ihrer Gemeinde engagieren, sind in der Minderheit. Der größte Teil des religiösen Lebens drückt sich in der Teilnahme an größeren Festen und Aktionen aus. Es überwiegen religiöse Massenveranstaltungen wie Feste und Wallfahrten, die die Gläubigen punktuell mobilisieren. Besonders die religiösen Massenveranstaltungen, die Kormina als „Schlangestehen, um etwas zu empfangen“ bezeichnet, schaffen faszinierende Bilder eines mächtigen religiösen Wiedererwachens der Orthodoxie in Osteuropa. Beispiele dafür sind Aktionen an religiösen Feiertagen wie das Segnen der Palmzweige an Palmsonntag oder das von Eierspeisen an Ostern. So kamen etwa zum Fest der Gabendarbringung der Heiligen Drei Könige im Januar 2014 in Minsk Hunderttausende für mehrere Stunden zusammen und harrten trotz eisiger Temperaturen im Freien aus. Dabei ist gerade die Teilnahme an solchen punktuell stattfindenden Massenveranstaltungen stark individualisiert.

Einerseits ist die Teilnahme an solchen Massenveranstaltungen eine seltene, aber sehr intensive Form der Glaubensbezeugung, erfordert sie vom Gläubigen doch ein hohes Maß an Motivation. Auf der anderen Seite schaffen diese religiösen Massenveranstaltungen nur eine unverbindliche Form von Gemeinschaft. Das Zusammenkommen einer Masse schafft noch keine stabilen Beziehungen unter den Gläubigen.

Gleichzeitig ist festzuhalten: Sorgt der Besuch des Papstes überall auf der Welt für Menschaufläufe, so verlieren Besuche hoher Vertreter der Russischen Orthodoxen Kirche an Bedeutung für die breite Masse der Gläubigen. Ein bezeichnendes Beispiel dafür ist der Besuch des Patriarchen Kirill in Belarus im Juni 2015, der von kaum einigen hundert Menschen empfangen wurde.

### *Die orthodoxe „Zivilgesellschaft“<sup>11</sup>*

Orthodoxe Netzwerke funktionieren dagegen genau entgegengesetzt. Sie sind auf längere Dauer ausgelegt und eine derzeit sehr dynamische

прошу о новых формах религиозной жизни в современной России; siehe auch: <http://regconf.hse.ru/uploads/b5c783d66d21899a138ffe2561e410393bc62f.docx> (aufgerufen am 2. November 2015).

<sup>11</sup> Weiterführende Literatur: *Natallia Vasilevich*: Orthodox Church in Belarus: between the Russian Orthodox Church and Belarusian society, Bell, BelarusInfo Letter, Issue 8, 38 (2013); *dies.*: Zwiespältige Sonderstellung: Orthodoxe Kirche und Staat in Belarus, Belarus-Analysen 16 (31.03.2014), 2–10; *dies.*: The State and the Church: Declarative ‘close cooperation’; in: Belarusian Yearbook 2014. A survey and analysis of developments in

Form des religiösen Lebens. In den 1990er Jahren waren sie stark verbunden mit konservativen bis fundamentalistischen Gruppen, so etwa die Bewegung der Pass-Verweigerer, apokalyptischen Bewegungen und Anhängern der Heiligsprechung der Zarenfamilie. Tatsächlich gab es auch eher liberale und von der Ökumene inspirierte Netzwerke. Diese waren in den Medien aber weniger präsent. Das derzeit größte und am besten mit der Kirchenhierarchie der BOK verbundene Netzwerk ist das Pro-Life-Netzwerk. Deren Ziel ist der Schutz der als traditionell verstandenen Familie, die aus Vater, Mutter und Kindern besteht, sowie der Kampf gegen die Abtreibung. Die BOK unterstützt die Agenda des Pro-Life-Netzwerkes. So lässt sie ihre Geistlichen auf Konferenzen sprechen und veröffentlicht Texte des Netzwerkes auf den Internetseiten von Gemeinden, Diözesen und in anderen kirchlichen Publikationsorganen. Somit entsteht manchmal der Eindruck, als wären die Stellungnahmen der Pro-Life-Aktivisten die offizielle Stellungnahme der Kirche zu Themen wie Sexualmoral und Familienleben. Der Diskurs der Pro-Life-Aktivisten ist durch Kritik an liberalen, westlichen Werten geprägt und anfällig für Verschwörungstheorien. So deutet er die Prävention gegen häusliche Gewalt, die Sexualerziehung, die Toleranz gegenüber LGBT-Lebensentwürfen, Maßnahmen zur Gerechtigkeit zwischen den Geschlechtern sowie Reproduktionstechniken (etwa die in-vitro-Befruchtung) und die legale Abtreibung als Instrumente, um die „traditionelle“ Familie zu zerstören.

Tatsächlich stimmt dieser Diskurs zu weiten Teilen überein mit der Haltung vieler sich als religiös bezeichnender Menschen in Belarus (45,8 Prozent). Allerdings: wer sich nicht nur als „religiös“ bezeichnet, sondern tatsächlich praktizierender Kirchgänger ist, scheint anders zu denken. So stimmen nur 17,5 Prozent derer, die einmal in der Woche in die Kirche gehen, mit den Forderungen des Pro-Life-Netzwerkes überein und nur 38,5 Prozent derer, die einmal im Monat den Gottesdienst besuchen.<sup>12</sup>

Weil der Pro-Life-Diskurs innerhalb der Kirchenhierarchie weitestgehend akzeptiert ist, sind die Gruppen des Netzwerkes innerhalb der Kirche willkommen. Die BOK gewährt ihnen Raum für Kritik am Staat und unterstützt ihr politisches Lobbying. Fällt die Kritik der Aktivisten allerdings zu heftig aus, distanziert sich die Kirchenhierarchie davon. Ernsthafte Konflikte mit dem Staat sollen allem Anschein nach vermieden werden. Das

the Republic of Belarus in 2014, ed. and compl. by Valeria Kostyugova und Anatoly Panovsky, *Nashe Mnenie*, ASPEA, Vilnius 2015, 159–166; *dies.*: The Belarusian Orthodox Church in the Shadow of the State, *Russian Politics & Law*, Volume 52, Issue 5 (2014), 7–31; *dies.*: Unequal by default: Church and state in Belarus in the period of consolidated authoritarianism, *Civil Society in Belarus, 2000–2015*. Collection of texts. East European Democratic Centre, Warsaw 2015, 97–127.

Engagement der Pro-Life-Aktivisten eröffnet – wenn auch in einem begrenzten Rahmen – die Möglichkeit zur Kooperation mit anderen Religionsgemeinschaften und Gruppierungen. Selbst eine temporäre Kooperation mit der oppositionellen christdemokratischen Bewegung (Belarussische Christdemokratische Partei, BChD) ist dabei möglich. Allerdings haben sich diese Beziehungen in der Vergangenheit immer wieder als schwierig erwiesen. Denn zum einen sind die Pro-Life-Aktivisten wesentlich weniger staatskritisch als die BChD, zugleich sind sie in ihren Forderungen und Moralvorstellungen oft wesentlich radikaler. Das hat zu Spannungen und Spaltungen geführt.

Obwohl die BOK eine der größten Teilkirchen unter der Jurisdiktion des Moskauer Patriarchates ist, verfügt sie kurioserweise über die eingeschränktesten Autonomierechte, weil während der kommunistischen Zeit Kirchenstrukturen erheblich zerstört wurden und während der demokratischen post-kommunistischen Ära es keine starke autonome Bewegung innerhalb der Kirche gab, die von den staatlichen Behörden nicht unterstützt wurde, oder die auferlegte Politik der Autonomisierung der belarussischen Kirche von der russischen Kirche, wie es beispielsweise in der Ukraine passiert.

Unter Metropolit Filaret, einem der prominentesten und gewichtigsten orthodoxen Hierarchen des 20. Jahrhunderts, wuchs die BOK von der Breschnew-Zeit an von einer Kirchenprovinz, die nur aus einem einzigen Bistum bestand, zu einer lokalen Kirche mit elf Bistümern heran. Sie verfügte über einen eigenen Synod, der unter Filaret ein in der orthodoxen Welt beachtliches ökumenisches Profil entwickelte und vielfältige Kontakte und Austausch mit Partnern im Westen aufbaute. Trotz der internationalen Isolation, in die Belarus unter seinem diktatorisch agierenden Präsidenten Aljaksandr Lukaschenka geriet und trotz der dominanten russophilen und sowjetpatriotischen Staatsrhetorik, gelang es Filaret, den Diskurs von Belarus als Brücke zwischen Ost und West lebendig zu halten. Dies unterschied ihn von seinem Nachfolger, dem amtierenden Exarchen Pawel, dem der ökumenische Austausch keine Herzensangelegenheit ist. Seine Unterstützung für solche Projekte im multikonfessionellen Belarus fällt entsprechend schwach aus.

Nur aufgrund der starken Persönlichkeit von Metropolit Filaret war es der BOK bis vor wenigen Jahren möglich, trotz der eng gesteckten Grenzen der russisch-orthodoxen Kirche immer wieder eigene Akzente zu setzen. Mit Filarets gesundheitlichen Problemen und der Wahl von Patriarch Kirill im Jahr 2009 gerieten diese Freiheiten jedoch immer stärker unter Druck. In seiner Ideologie der „Russischen Welt“ sieht sich Patriarch Kirill als neuer mittelalterlicher Fürst, der alle Territorien der „Heiligen Rus“ zentralisieren und unter seinen Einfluss bringen möchte. In Belarus wurde

dies deutlich, als er während seiner ersten pastoralen Visite direkt im Jahr 2009 die Idee von Belarus als Brücke zwischen Ost und West strikt zurückwies. Vielmehr, so Kirill, sei Belarus als integraler Teil einer nicht näher von ihm definierten „orthodoxen Zivilisation“ zu verstehen, mehr ein Vorposten, denn eine Brücke. Die Entscheidung in Moskau, den altersschwachen Metropoliten Filaret in Rente zu schicken und durch Metropolitan Pawel zu ersetzen, ist ein Beleg für die randständige Rolle, welche die BOK aus der Sicht Moskaus spielt. Keiner der lokalen Bischöfe wurde für würdig befunden, Metropolitan Filaret nachzuzufolgen. Stattdessen wurde mit Metropolitan Pawel ein Russe gewählt, der zuvor Metropolitan von Rjasan gewesen war und keinerlei Verbindungen zu den lokalen Kirchenstrukturen von Belarus hatte. Dem belarussischen Synod wurde zudem aus Moskau bedeutet, seine Stellungnahme zu dieser Wahl nicht ohne die Autorisierung des Moskauer Patriarchats zu veröffentlichen. Damit wird deutlich: Der Spielraum der BOK, den Metropolitan Filaret der Kirche trotz ihres wenig autonomen Exarchiestatus für einige Jahre erarbeitet hatte, war nur von kurzer Dauer. Innerhalb der BOK wird es als starke Demütigung empfunden, dass weder ein Kandidat aus den eigenen Reihen zum Nachfolger Filarets ernannt noch dass überhaupt der belarussische Synod zu der Wahl angehört worden war. Der gesamte belarussische Klerus wurde von Moskau vor vollendete Tatsachen gestellt. Auf der anderen Seite muss man festhalten: Das freie Schalten und Walten Moskaus in Belarus zeigt auch deutlich die Unfähigkeit der BOK und ihres Synods, als unabhängiger Akteur die eigenen Interessen zu vertreten. Die Tatsache, dass der Metropolitan von außen kommt, und so seine Position anfällig wird, erzeugt einen Widerspruch zwischen diesem und den bestehenden Kirchen-„Eliten“.

Die Staat-Kirche-Beziehungen in Belarus haben sich mit der Wahl Pawels nicht signifikant geändert. Dabei kann man annehmen, dass es durchaus ein Ziel des Moskauer Patriarchats war und ist, die Unabhängigkeit der belarussisch-orthodoxen Kirche gegenüber dem belarussischen Regime zu stärken. Zwar fordert Metropolitan Pawel öffentlich immer wieder Privilegien für die belarussisch-orthodoxe Kirche. Allerdings stehen seine Forderungen auf der Linie der bereits altbekannten Wünsche: die Anerkennung der theologischen Abschlüsse durch den Staat, die Einführung von orthodoxem Religionsunterricht an Schulen, Steuervergünstigungen sowie die stete Zuteilung von Subventionen und Grundstücken. Das Ansinnen nach mehr Autonomie wird allein dadurch konterkariert, dass Metropolitan Pawel seinen Wohnsitz in der Residenz von Präsident Aljaksandr Lukaschenka hat. Es ist fraglich, ob dies als Beleg für seinen Einfluss – oder eher für seine Abhängigkeit zu werten ist.

Mit Blick auf die innerkirchlichen Beziehungen zwischen Minsk und

Moskau ist zu sagen: Metropolit Pawel führt in Belarus augenscheinlich die Pläne des Moskauer Patriarchats aus. Seit seiner Einsetzung im Januar 2014 ist nun auch in Belarus zu beobachten, was in Russland schon lange Praxis ist: die Bürokratisierung der Kirchenverwaltung und die Fragmentierung der Bistümer. Nach nur anderthalb Jahren als Exarch von Belarus hat er die Zahl der Bistümer bereits um 25 Prozent erhöht. Waren es zuvor elf, so gibt es nun 15 Bistümer im Land. Besonders in seinem eigenen Bistum, der Diözese Minsk-Sasjlawel, arbeitet Metropolit Pawel daran, die Struktur weiter zu zentralisieren und den bislang nicht unerheblichen Einfluss der einzelnen Gemeindevorsteher zu reduzieren. Immer wieder macht er deutlich, dass er als Bischof der oberste Priester im Bistum ist, und die leitenden Gemeindepriester nur seine Stellvertreter.

Deswegen sorgte zu Beginn des Jahres eine Meldung für große Überraschung: Metropolit Pawel hatte sich im Januar auf einer Versammlung vor etwa 500 Priestern vollkommen unerwartet für mehr Unabhängigkeit der belarussisch-orthodoxen Kirche gegenüber dem Moskauer Patriarchat ausgesprochen. Schon bald wolle man die gleichen Vorrechte genießen wie die benachbarten orthodoxen Kirchen in der Ukraine, in den baltischen Staaten oder in Moldawien: innerhalb des Moskauer Patriarchats wolle man den Status einer „autonomen Kirche“ erhalten. Die Äußerung dieses Wunsches führte zu großem Applaus unter den Priestern. Nach einem Besuch von Metropolit Pawel in Moskau verschwand diese Forderung allerdings wieder so schnell in der Versenkung, wie sie aufgekommen war.

Geboren in Kasachstan als Enkel eines verfolgten russisch-orthodoxen Priesters übt Metropolit Pavel jedoch kaum Kritik an der sowjetischen Vergangenheit. Er engagiert sich ebenfalls kaum an der innerkirchlichen Bewegung, welche die Opfer des Stalinismus zu neuen Märtyrern erklären will. Stattdessen spendete er in diesem Jahr einem Jugendfestival der BOK in seiner Metropolie seinen Segen, das auf dem Gelände der sogenannten „Stalinlinie“ stattfand – einem erst vor wenigen Jahren eröffneten sowjet-nostalgischen Freizeitpark bei Minsk, in dem 2006 eine Stalinstatue neu aufgestellt worden ist. Obwohl er als russisch-orthodoxer Bischof unter anderem in den USA und zuletzt für mehrere Jahre in Wien gelebt hat, ist Pawel in jedem Fall eher russisch als westlich geprägt.

Um mit einem biblischen Bild zu schließen: Metropolit Pawel ist zur BOK wie ein Sämann gekommen. Er streut Samen auf einen Acker, den er nicht zuvor bestellt hat. Man muss nun bis zur ersten Ernte abwarten, um zu sehen, was er gesät hat. Dabei sollte er nicht vergessen, dass dieser Acker zugänglich sein muss für jedes Mitglied dieser Kirche – und nicht nur für den Sämann.

## Für uns gestorben?<sup>1</sup>

### Zum Grundlagentext des Rates der EKD über die Bedeutung von Leiden und Sterben Christi

Die Kammer für Theologie hat diese gründliche Stellungnahme erarbeitet, die vom Rat der EKD hier als „Grundlagentext“ vorgelegt wird. Man kann als katholischer Christ nicht genug dafür dankbar sein, dass damit ein Dokument in die Diskussion der Gemeinden hineingegeben wird, das – soweit in einem solchen Text möglich – umfassend und zuverlässig über die wichtigsten Aspekte des Themas informiert und in einem abschließenden Teil versucht, Fragen zu beantworten, die in den Gemeinden vielfach zu Ratlosigkeit führen. Es ist ja ohne Zweifel so, dass sich diese Fragen durch zahlreiche, gegenüber der traditionellen Soteriologie pointiert kritische Stellungnahmen der letzten Jahrzehnte enorm verschärften und in den Gemeinden ein hoher Klärungsbedarf entstanden ist. Im Blick auf viele katholische Gemeinden wage ich sogar die Einschätzung, dass man hier kaum bereit ist, sich mit zentralen Begriffen und Vorstellungsmodellen der herkömmlichen kirchlichen Erlösungslehre wie etwa dem der stellvertretend geleisteten Sühne überhaupt noch auseinanderzusetzen. Man mag das auf elementare Informationsdefizite zurückführen, die ein dramatisches Missverstehen des in den kirchlichen Überlieferungen jeweils Gemeinten nach sich gezogen hätten. Aber man sollte sich die Sache nicht zu einfach machen. Finden wir uns kirchlich nicht in einer Situation vor – und das nicht erst seit gestern, sondern eigentlich schon seit drei Jahrhunderten –, in der Fragen gestellt werden, welche den Vorstellungshorizont der herkömmlichen christlichen Soteriologie und ihrer elementaren Begriffe sprengen?

Die Grundlagenschrift des Rates der EKD verkennt diese Problemlast keineswegs. Sie arbeitet sich an ihr mit der erforderlichen Gründlichkeit ab, und dies in einer Sprache, die der Rezeption in den Gemeinden nicht im Wege stehen muss. Gerade weil sie hier kaum etwas schuldig bleibt, führt sie aber – so meine Wahrnehmung – vor Fragen, die den soteriologischen und rechtfertigungstheologischen Diskurs in Gemeinden und Theologie weiter beschäftigen werden und in ihm zu vertiefen sind. Ich will den Text hier nicht im Einzelnen kritisch kommentieren, sondern mit seiner Hilfe auf diese Fragen zugehen und sie als Rückfragen an den Grundlagentext zu formulieren versuchen. Mir scheint, dass es dabei nicht um konfes-

sionsspezifische Fragen geht, sondern um Herausforderungen, vor denen das gemeinsame christliche Erbe zu verantworten ist. Ökumenisch-theologisch leistet der Text so viel unerlässliche Grundlagenarbeit, dass man nur dankbar sein kann, bietet er allerdings auch die Grundlage, auf der radikaler und entschiedener weitergefragt werden muss, will man den Gemeinden wirklich weiterhelfen.

Zuerst darf der Dank stehen für eine Grundlegung, welche die am meisten verbreiteten Missverständnisse etwa der Sühne- und Versöhnungsoteriologie vom biblischen Befund her zurechtrückt: Nicht Gott muss in Christus und durch seine Sendung, schließlich durch sein Kreuz versöhnt werden, sondern der von Gott abgewandte, für seine Liebe unempfindlich gewordene Mensch. Der Befreiung aus dieser Selbstverschlossenheit und der Öffnung der Menschen für die endzeitlich heilende Gottesgemeinschaft gilt der Lebens-Einsatz Jesu Christi bis in seinen Tod hinein. In ihm und durch ihn gibt Gott „die Gabe des neuen Lebens jenseits der todbringenden Trennung“. Und genau dies will gesagt werden, wenn das Kreuz als Entsühnung der Sünder dargestellt wird: als der Sühneort, der nun – in Erfüllung aller früheren Sühne- und Opferriten – Gottes aufrichtende Gerechtigkeit zugänglich macht und zuwendet (vgl. Röm 3,25). In diesem Sinne ist das Kreuz Jesu in den neutestamentlichen Zeugnissen „als heilsnotwendig erkannt [...] nicht als denknotwendig“ (54). In diesem Sinne auch ist das Kreuz Jesu „Real- und Erkenntnisgrund der Liebe und Zuwendung Gottes“ sowie „Grundlage und Realgrund des daraus folgenden Lebens und Heils“ (33 f).

Die theologiegeschichtlichen Erkundungen erschließen kundig und hilfreich die vielfach einseitig interpretierten Erlösungslehren von Anselm bis Luther und auch die Motive der Kritik bis in die Gegenwart hinein; sie markieren freilich auch schon die „empfindlichen Punkte“ für ein heutiges Verständnis, das nicht nur historisch verstehen, sondern in der Kenntnisnahme dieser Positionen „die Sache selbst“ besser verstehen will. In der Tradition wird für uns mitunter befremdlich deutlich gemacht, dass Gottes Liebe seine Gerechtigkeit nicht außer Kraft setzt und die Sünde der Menschen deshalb nicht anders und anderswo geheilt werden „kann“ als auf den Wegen der Gerechtigkeit, welche die Menschen nach Gottes Heilsplan tatsächlich dazu führen können und dazu führen müssen, dass sie durch die am Kreuz erworbene und ihnen von Gottes Geist zugewendete Gnade „umfassend restauriert werden“ (so zu Anselm von Canterbury auf S. 73). Gottes Sohn „nimmt das göttliche Gericht über die Sünde stellvertretend für die sündige Menschenwelt auf sich. Er erleidet an unserer Statt die

Gottverlassenheit und den Tod als die äußersten Formen des göttlichen Gerichts über die Sünde – damit der Sünder lebe“. In der „Person des Gottmenschen“ wird „Gott selbst hineingezogen [...] in das Leiden und Sterben Jesu Christi“ zum Heil der Welt (so zu Luther auf S. 79 und 82), der – so der Heidelberger Katechismus – „mit seinem teuren Blut für alle meine Sünden vollkommen bezahlt und mich aus der Gewalt des Teufels erlöst hat und also bewahrt“ (vgl. 88).

Es ist klar, dass von Erlösung anders gedacht werden musste, wo man diese bis an Gott selbst heranreichende Zerstörungsmacht der Sünde nicht mehr sieht oder anders versteht. Entsprechend geht die Aufklärung und gehen die großen Philosophen/Theologen des 19. Jahrhunderts andere Wege des Versöhnungsdenkens; und die Theologie des 20. Jahrhunderts stand elementar vor der Herausforderung, neu verstehbar zu machen, wie Jesus am Kreuz *stellvertretend* für die Menschen das *Gericht* des Vaters über die *Sünde* erleiden musste, damit diese in der Liebesgemeinschaft mit Gott von der ihnen hier erwiesenen göttlichen Liebe zuinnerst geheilt werden können. Mit Luther sagt der Grundlagentext dazu:

„Der Mensch als Sünder muss und wird sterben. Aber der Mensch, der im Glauben an Gott geborgen ist, wird aus dem Tod des Sünders auferstehen und leben. Das kann gesagt werden, weil Jesus Christus am Kreuz unseren Sündentod gestorben ist. In seiner Passion hat sich Gott an den Ort begeben, an dem sich das Gericht des Menschen vollzieht. Er hat an unserer Stelle in Jesus Christus unser verwirktes, dem Tod verfallenes Leben bis in die tiefsten Tiefen unseres Elends hinein ausgehalten, um uns sein unvergängliches Leben zu schenken. Er hat mit uns getauscht: Er ist für uns gestorben, damit wir leben können“ (122 f).

Wertvoll und in die Soteriologie ansonsten zu wenig eingebracht sind die mentalitäts- und frömmigkeitsgeschichtlichen Aspekte, die der Grundlagentext reichlich anführt. Sie leiten über zu den exemplarischen Fragen und Antworten, die dem gemeindlichen Diskurs über den Erlösungsglauben dienen wollen. Dass Jesus sterben *musste*, wird damit begründet, dass mit seinem Sterben, „in dem Gott gegenwärtig war“, die „heillose Situation der Menschen“ in der Sünde überwunden und die zerstörte Beziehung des Sünders zu Gott, zu den Mitmenschen und zu sich selbst wiederhergestellt werden musste (161). Alles Gewicht wird darauf gelegt, dass Gott selbst sich hier „wirksam – unter ganzem Einsatz seiner selbst – gegen Abgründe und Untaten“ engagiert, um neues Leben möglich zu machen. Zur problemgeschichtlich so neuralgischen Frage, ob Jesus Christus

sterben musste, weil ein „gerechter“ Gott es so forderte, wird deutlich gemacht, dass im Kreuz nicht einer Strafgerechtigkeit Genüge getan wird, sondern Gottes aufrichtende Gerechtigkeit geschieht (vgl. 171 f). Wenn man es so sieht – wie könnte man es anders sehen! – entfällt freilich die „Geschäftsgrundlage“, auf der selbstverständlich, für viele Zeitgenossen aber völlig unverständlich geworden, von einer *Tilgung* der Sündenschuld durch das Kreuz Jesu Christi gesprochen werden könnte. Schwierig erscheinen mir auch die Formulierungen zum Stellvertretungsgedanken. Christus habe, so wird gesagt, stellvertretend für die Menschen den Fluchtod auf sich genommen, die den Menschen „als Quittung menschlicher Schuld“ drohte. Diese müssen nun den „endgültig vernichtenden Tod ohne Hoffnung nicht sterben“. Sie müssen – so der Text – „auch nicht höchstpersönlich als schuldig gewordene Menschen für sich selbst vor Gott dastehen. Hier tritt Christus fürbittend exklusiv für sie ein“. Damit ist aber – so der Text weiter – keine bloße Solidarität gemeint, denn „eine bloße Solidarität kann uns nicht aus Schuld und Tod retten“ (176–178).

Ich will mit meinen Fragen an diese Formulierung anknüpfen, die den Solidaritätsbegriff als soteriologisch unzureichend einstuft. Würde man das auch so sagen müssen, wenn man christologisch sagen dürfte – darf man es denn nicht so sagen? –, dass in Jesus Christus Gottes rückhaltlose Solidarität zu den Menschen, zu den Sündern, mitmenschlich gelebt und bis in den Tod hinein durchgehalten wurde? Gottes Solidarität rettet. Das ist doch die zentrale Einsicht der gesamten Bibel. Aber sie reicht nicht, wird im Grundlagentext der EKD unterstellt, weil eine bloße Solidarität nicht aus Schuld und Tod retten könne. Wieso nicht? Weil das Gericht Gottes über die Sünde von Jesus Christus stellvertretend erlitten und von den Menschen weggelitten werden *musste*, so dass sie nicht mehr den Fluchtod sterben mussten? Weil eben doch „mit seinem teuren Blut für alle meine Sünden vollkommen bezahlt“ werden musste (Heidelberger Katechismus)? Will, kann man sich weiterhin zu solchen Formulierungen bekennen, ohne ihre Grenzen deutlich zu markieren und einen weiteren soteriologischen Horizont zu öffnen, in dem sie – allenfalls – ihre Glaubens-Bedeutung behielten?

Hier fehlt es dem Text an Entschiedenheit und Klarheit. Einerseits begegnen immer wieder Formulierungen, in denen – etwa im Anschluss an Eberhard Jüngel – die zentrale Bedeutung dessen gewürdigt wird, was man neuzeitlich Gottes rettende Solidarität mit den Menschen bis in ihren Tod hinein nennen dürfte. Andererseits wird mit Blick auf die zerstörerische Kraft der Sünde immer wieder betont, dass diese getragen oder aufgefan-

gen, dass für ihre zerstörerischen Wirkungen am Kreuz Jesu Christi bezahlt – gesühnt – werden musste. Muss dieses Tragen und Bezahlen zu der Solidarität hinzukommen, die Jesus Christus als Gottes Solidarität gelebt, in die er sich mit seiner rückhaltlosen menschlichen Solidarität ganz hineingegeben hat? Muss also in der Soteriologie darauf bestanden werden, dass Jesus Christus die alles vernichtenden Strafen auszuleiden hatte, die dem sündigen Menschengeschlecht in Gottes Gericht gedroht hätten, wenn sie ihm nicht durch den Gottes- und Menschensohn abgenommen worden wären?

Man kann den Gedanken so zu erläutern versuchen: Diese Strafen seien ja nicht zusätzlich von dem durch die Sünde in die Welt gebrachten Unheil von Gott verhängt, sondern eben dieses Unheil selbst – und Jesus Christus habe es im Abgrund seines Todes stellvertretend erleiden müssen, damit die Sünder den Folgen der Sünde entrinnen könnten. Aber hätte man dann nicht darauf hinzuweisen, dass diese Folgen in unserer Welt eintreten und hier von den Menschen „umzuleiden“ sind – nach dem Glauben der Christen in der Solidarität Gottes, mit der Gottes Geist uns trägt und uns mit Jesus Christus, dem Sakrament der Gottessolidarität verbindet? Wenn man es anders sieht: Was ist es dann um die Last der Sünde, die der Gekreuzigte zu tragen hat? Was geschieht in solchem Tragen? Wie überwindet und beendet es die Herrschaft der Sünde?

Ich plädiere entschieden dafür, sich die Probleme deutlich zu machen, die hier von einer über die kultische Logik des Sühnerituals gelegten *Logik des Bezahlenmüssens* aufgeworfen werden. Diese Logik ist einerseits suggestiv; und man kann nicht sagen, dass wir uns ihr so leicht entziehen könnten. Die Erfahrung ist ja geradezu und im Wortsinne überwältigend: Wir wissen darum, dass wir für die Untaten der Vergangenheit bezahlen müssen und unsere Nachkommen für unseren kurzsichtigen Egoismus und unsere Versäumnisse werden bezahlen müssen. Aber dieses Wissen hilft christologisch-soteriologisch nicht weiter. Denn die Sühneleistung Jesu Christi kann hier gerade nicht für unsere Vergehen und seine Folgen eintreten und sie „hinwegleiden“. Wofür tritt sie dann ein? Dafür, dass Gott uns trotzdem unverdientermaßen rettet, uns nicht – wie wir es verdient hätten – der ewigen Verdammnis anheimfallen lässt? Aber was soll es dann bedeuten, dass Jesus Christus um unsretwillen und nach Gottes Willen für uns eintreten *muss*, damit uns das Verdiente nicht trifft? Worin liegt diese Notwendigkeit begründet?

Gerade das lebendige Bewusstsein des Bezahlenmüssens zersetzt die soteriologische Plausibilität dieses Interpretaments. Und um ein solches handelt es sich ja, nicht um „die Sache selbst“. Die Interpretationsleistung,

die uns heute abverlangt wäre, liegt darin, die Spannung zwischen Interpretament und Interpretiertem – der „Sache selbst“ – zu ermessen und neu zu stabilisieren, sodass das zu Interpretierende – Erlösung und Versöhnung der Menschen in der Sendung Jesu Christi – über die Erschöpfung eines Interpretaments hinaus weiter und neu verstanden werden kann. Die biblischen Zeugnisse fordern selbst dazu heraus, sich dieser Aufgabe zu stellen. Und sie bieten selbst schon die entscheidenden Interpretationshilfen. Ihre apokalyptische (Über?)-Formung hat sicher dazu geführt, dass Jesu Tod und das Verbundenwerden mit ihm (etwa in der Taufe) als Rettung in der apokalyptischen Drangsal verstanden werden konnte, ja musste. Sein Tod bewirkt, worum das *Vater unser* bittet: Er reißt die Menschen heraus aus dem Untergang des alten Äons und rettet sie hinein in den neuen Äon. Mit dem alten Äon dürfen die mit Christus Verbundenen fertig sein – er hat keine Ansprüche mehr an sie –, da sie in Christus dem neuen angehören. Er zahlt mit seinem Tod ab, was die Sünder dem alten Äon (und seinem Gesetz?) schulden würden. So schenkt er ihnen die Teilhabe am neuen Äon. Dieses Konzept ist im vorgegebenen Denk- und Erlebniskonzept völlig überzeugend; und es macht sich gewissermaßen auch die Plausibilität alttestamentlicher Sühneriten zunutze: So, wie hier durch Gottes eigenen Einsatz rituell hinweggenommen wird, was die Sünder von Gott trennt, sodass Gott wieder bei ihnen zu Gast sein, unter ihnen wohnen und die rettende Lebensgemeinschaft des Volkes mit ihm erneuern kann – so geschah es im Kreuz Jesu Christi, ein für alle Mal, mit unvergleichlicher, eschatologischer Wirksamkeit und Gültigkeit.

Wenn der apokalyptische Vorstellungsrahmen zerfällt, kann deutlicher werden, dass sich Jesus von Nazaret nur sehr bedingt in ihm verstanden hat und jedenfalls seine Werbung dafür, sich von ihm in die jetzt offen stehende Gottesherrschaft „mitnehmen“ zu lassen, kaum unter die Bedingung gestellt sah, das Hineinkommen in die Gottesherrschaft – das Aufgenommenwerden in Gottes neuen Äon – werde erst durch sein stellvertretendes Sühneleiden am Kreuz ermöglicht. Wenn man diese exegetisch kaum bestreitbare andere Ausrichtung des Selbst- und Sendungsverständnisses Jesu ernst nimmt, wird man auch Formeln schon im Neuen Testament und bis in die heutige Soteriologie hinein, nach denen Jesus Christus sterben *musste* (um das Heil der Menschen zu erwirken), anders zu kontextualisieren haben. Nicht dass er für uns mit göttlicher Notwendigkeit bezahlen *musste*, sondern dass er mit innerer göttlich-menschlicher Sendungs-Konsequenz den Weg gehen musste, seinen Mitmenschen Gottes Zusage und Herausforderung der Gottesherrschaft so nahe zu brin-

gen, dass sie sich ihr öffnen können: Darin mag man heute mit guter biblischer Begründung den Sinn des göttlichen *dei* (gr. „es ist nötig“) sehen. Gottes Solidarität, seine „Entschlossenheit“, den Menschen die heilbringende Gemeinschaft mit sich zu eröffnen, zerbricht auch nicht in der Verweigerung der Menschen, im Abgrund des Kreuzes. Jesus stirbt hinein in die Entschlossenheit des Vaters, mit ihm die von der Sünde so tief reichend ruinierten Menschen für seine Herrschaft zu retten. Der Vater macht ihn im Heiligen Geist in der Gemeinde lebendig als den Christus, der sie zu einem neuen Leben aus seinem Geist herausfordert und so mit zum Vater nimmt.

Das mag ja viel zu wenig und viel zu oberflächlich geredet sein, um die Heilsbedeutung der Sendung, des Todes und der Auferweckung Jesu Christi ins rechte Glaubenslicht zu rücken. Der Rezensent hat selbst viel mehr dazu gesagt und ist sich der Selektivität und Perspektivität solchen Redens sehr bewusst; auch des enormen Risikos, glaubensgeschichtlich hoch bedeutsame Interpretamente so zu relativieren und neu zu kontextualisieren. Aber mir scheint, es muss doch darüber gesprochen werden, warum man der Auffassung ist, dass hier an entscheidender Stelle *zu wenig* gesagt wird. Man wird womöglich darauf hinweisen, dass hier der Grund unserer Erlösung nicht im Kreuz Jesu als solchem gesehen wird, sondern im Heilswillen Gottes, der sich auch im Abgrund des Kreuzes erneuert und – wie durch den vorösterlichen – auch durch den nachösterlichen Jesus Christus in den Gemeinden und über sie hinaus verwirklichen will. Aber kann man ernsthaft bestreiten, dass dieser Heilswille Gottes der Grund und, wenn man so reden will, die „Ursache“ unseres Heiles ist? Und das Kreuz? Hat es nicht doch als die *causa efficiens* unserer Rettung zu gelten, wie die Scholastik es gesagt hat? Ich will es katholisch einmal so sagen: Das Kreuz ist *Sakrament* unseres Heils; für Paulus ist es die neue Kapporæ (Sühnplatte, vgl. Lev 16,2), an der Gottes heilschaffende (nicht auf Bezahlung bestehende) Gerechtigkeit machtvoll erschienen ist. Im Kreuz vergegenwärtigt sich Gottes Entschlossenheit, das Heil der Menschen zu wirken, angesichts des Todes und noch in ihm; von ihm geht der Geist aus, der die rettende Christusgemeinschaft in den Gemeinden lebendig macht. So feiern die Gemeinden das Sakrament der Rettung in Kreuz und Auferweckung Jesu Christi als die Erneuerung ihrer Christusgemeinschaft und ihrer Entschiedenheit, ihr In-Christus-Sein dadurch zu bewähren, dass sie sich als Orte der Verwandlung dieser Welt in Gottes Herrschaft in Dienst nehmen lassen.

Man kann das sicher auch ganz anders sagen und dabei andere Aspekte

des neutestamentlichen Befundes deutlicher aufnehmen. Was man aber soteriologisch nicht versäumen sollte, ist m. E. dies: Die herkömmlichen soteriologischen Interpretamente sind unendlich voraussetzungsreich; und sie werden durch fortwährende glaubensgeschichtliche Reinterpretationen noch voraussetzungsreicher. Man sollte sich diese Voraussetzungen klar machen und darauf achten, ob sie in heutigem Verstehen noch mit vollzogen werden können und mit vollzogen werden müssen. Diese Frage mag im Einzelnen schwer zu beantworten sein; und so mag ein Überlieferungs-Tutorismus angebracht sein: besser auf Nummer sicher zu gehen, als zu viel riskieren und womöglich aufzugeben. Der Grundlagentext verfährt so und tut den Gemeinden damit wahrscheinlich einen guten Dienst. Theologisch aber muss weiter gefragt und weiter gedacht werden.

Und da ist auch noch der Stolperstein, den der Grundsatztext allen eifertigen Neuinterpretationen in den Weg wälzt und über den man sich tatsächlich nicht leichten Mutes hinwegsetzen sollte: Wird die Sünde nicht um ihren Ernst gebracht, wenn man ihre apokalyptische Menschen- und Gemeinschafts-Zerstörungskraft nicht mehr dadurch in den Blick nimmt, dass man auf den Gottes- und Menschensohn schaut, der sie so schrecklich auszuleiden hatte? Diese Frage lässt sich vielleicht nicht mehr theologisch-theoretisch beantworten. Aber es ließe sich darauf hinweisen, dass für Jesus von Nazaret der Ernst der Sünde zumindest auch und entscheidend darin liegt, dass sie hier und jetzt die Gottesherrschaft durch Gleichgültigkeit gegenüber der Entwürdigung und Marginalisierung von Mitmenschen versperrt. Mt 25,31–46 mag als Text so nicht unmittelbar von Jesus selbst stammen. Aber er scheint doch Jesu Entschiedenheit widerzuspiegeln, die Glaubenden für das Wahrwerden der „Seligpreisungen“ hier und jetzt mit in die Pflicht zu nehmen. Ist das nicht der Maßstab, nach dem zu entscheiden wäre, ob die Sünde theologisch und im Glaubensvollzug hinreichend Ernst genommen wird?

*Jürgen Werbick*

*(Jürgen Werbick war von 1981 bis 1994 Professor für Systematische Theologie an der Universität-Gesamthochschule Siegen. Von 1994 bis zu seiner Emeritierung im Sommer 2011 übernahm er den Lehrstuhl für Fundamentaltheologie an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster als Nachfolger von Johann Baptist Metz.)*

## „Martin Luther und die Juden – Notwendige Erinnerung zum Reformationsjubiläum“

*Im Vorfeld des Reformationsjubiläums 2017 werden auch die Facetten reformatorischer Theologie und ihrer Wirkungsgeschichte thematisiert, die gemeinhin als deren „Schattenseiten“ bezeichnet werden. Das Verhältnis zum Judentum, insbesondere der Umgang mit den Judenschriften Martin Luthers, bedurften dabei erneut einer Klärstellung. So hat die Synode der EKD auf ihrer Tagung 2015 sowie die Bischofskonferenz der VELKD bei ihrer Herbstkonferenz 2015 zu diesem Thema die folgende „Kundgebung“ beschlossen.*

Im Jahr 2017 feiert die Evangelische Kirche 500 Jahre Reformation. Dabei fragen wir mit Blick auf unser historisches und theologisches Erbe nach wesentlichen Einsichten für heute. Bei aller Dankbarkeit und Freude verschließen wir die Augen nicht vor Fehlern und Schuldverstrickungen der Reformatoren und der reformatorischen Kirchen.

### *Bedrängende Einsichten*

1. Die Reformation zielte auf eine Reform der Kirche aus der Kraft des Evangeliums. Nur in wenigen Fällen kam es dabei zu einer neuen Sicht auf die Juden. Die Reformatoren standen in einer Tradition judenfeindlicher Denkmuster, deren Wurzeln bis in die Anfänge der Kirche zurückreichen.
2. Wir tragen dafür Verantwortung zu klären, wie wir mit den judenfeindlichen Aussagen der Reformationszeit und ihrer Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte umgehen. Wir fragen, inwieweit sie eine anti-jüdische Grundhaltung in der evangelischen Kirche gefördert haben und wie diese heute überwunden werden kann. Der Auseinandersetzung mit der Haltung Martin Luthers gegenüber Juden kommt dabei exemplarische Bedeutung zu.
3. Luther verknüpfte zentrale Einsichten seiner Theologie mit judenfeindlichen Denkmustern. Seine Empfehlungen für den konkreten

Umgang mit Juden waren widersprüchlich. Sie reichen vom Plädoyer für einen freundlich werbenden Umgang bis hin zu Schmähungen und Forderungen, die auf eine vollständige Entrechtung und Vertreibung der Juden zielten.

4. Im Vorfeld des Reformationsjubiläums können wir an dieser Schuldgeschichte nicht vorbeigehen. Die Tatsache, dass die judenfeindlichen Ratschläge des späten Luther für den nationalsozialistischen Antisemitismus in Anspruch genommen wurden, stellt eine weitere Belastung für die evangelische Kirche dar.

### *Belastendes Erbe*

5. Zwischen Luthers frühen Äußerungen und seinen späten Schriften ab 1538 mit ihrem unverhüllten Judenhass besteht eine Kontinuität im theologischen Urteil über die Juden. Im Judentum seiner Zeit sah er eine Religion, die ihre eigene Bestimmung verfehlt. Sie lasse sich von der Verdienstlichkeit der Werke leiten und lehne es ab, das Alte Testament auf Jesus Christus hin zu lesen. Das Leiden der Juden sei Ausdruck der Strafe Gottes für die Verleugnung Jesu Christi.
6. Luthers Urteil über die Juden war eingebunden in die abendländische Tradition der Judenfeindschaft. Zunächst wies er verbreitete Verleumdungen wie den Vorwurf der Hostienschändung und des Ritualmords als Lügengeschichten ab. Später kehrte er jedoch zu überkommenen Stereotypen zurück und blieb in irrationalen Ängsten und Ressentiments befangen.
7. Ein Zusammenleben von Juden und Christen konnte es für Luther nur auf Zeit und in der Hoffnung auf Bekehrung der Juden geben. In deutlicher Kritik an der üblichen Judenhetze hoffte er 1523, dass, „wenn man mit den Juden freundlich handelt und aus der heiligen Schrift sie säuberlich unterweist, es sollten ihrer viel rechte Christen werden ...“ („Dass unser Herr Jesus ein geborener Jude sei“). 1543 verfasste er die Schrift „Von den Juden und ihren Lügen“. Aus Angst, die Duldung der jüdischen Religion könne den Zorn Gottes auch über das christliche Gemeinwesen heraufbeschwören, empfahl er am Ende dieser Schrift der weltlichen Obrigkeit u. a. die Verbrennung der Synagogen, die Zerstörung jüdischer Häuser, die Konfiszierung von Talmud und Gebetbüchern, Handelsverbot und Zwangsarbeit. Wenn das nicht helfe, riet er, solle man die Juden „wie die tollen Hunde ausjagen“.

8. Auf Luthers Ratschläge konnte Jahrhunderte lang zurückgegriffen werden. Zum einen hat man sich unter Berufung auf die bedingt judenfreundliche Haltung von 1523 für die Duldung der Juden, aber auch für eine intensiviertere Judenmission ausgesprochen. Zum andern hat man sich auf Luthers Spätschriften zur Rechtfertigung von Judenhass und Verfolgung berufen, insbesondere mit dem aufkommenden rassistischen Antisemitismus und in der Zeit des Nationalsozialismus. Einfache Kontinuitätslinien lassen sich nicht ziehen. Gleichwohl konnte Luther im 19. und 20. Jahrhundert für theologischen und kirchlichen Antijudaismus sowie politischen Antisemitismus in Anspruch genommen werden.

### *Erneuernder Aufbruch*

9. Nach 1945 kam es in Deutschland zunächst zögerlich zu einem bis heute nicht abgeschlossenen Lernprozess der Kirchen bezüglich ihres schuldhaften Versagens gegenüber dem Judentum. Die Evangelische Kirche in Deutschland hat ihr Verhältnis zum Judentum theologisch neu bestimmt, jede Form der Judenfeindschaft verworfen und zur Begegnung mit dem Judentum aufgerufen. Entsprechende Aussagen sind in die Kirchenverfassungen vieler Gliedkirchen der EKD aufgenommen worden.
10. Luthers Sicht des Judentums und seine Schmähungen gegen Juden stehen nach unserem heutigen Verständnis im Widerspruch zum Glauben an den einen Gott, der sich in dem Juden Jesus offenbart hat. Sein Urteil über Israel entspricht demnach nicht den biblischen Aussagen zu Gottes Bundestreue gegenüber seinem Volk und zur bleibenden Erwählung Israels.
11. Wir stellen uns in Theologie und Kirche der Herausforderung, zentrale theologische Lehren der Reformation neu zu bedenken und dabei nicht in abwertende Stereotype zu Lasten des Judentums zu verfallen. Das betrifft insbesondere die Unterscheidungen „Gesetz und Evangelium“, „Verheißung und Erfüllung“, „Glaube und Werke“ und „alter und neuer Bund“.
12. Wir erkennen die Notwendigkeit eines kritischen Umgangs mit unserem reformatorischen Erbe in der Auslegung der Heiligen Schrift, insbesondere des Alten Testaments. Wir erkennen in der jüdischen Auslegung des Tenach „eine auch für die christliche

- Auslegung nicht nur legitime, sondern sogar notwendige Perspektive“ (Kirche und Israel, Leuenberger Texte 6, II, 227); denn die Wahrnehmung jüdischer Bibelauslegung erschließt uns tiefer den Reichtum der Heiligen Schrift.
13. Wir erkennen, welchen Anteil die reformatorische Tradition an der schmerzvollen Geschichte der „Vergegnung“ (Martin Buber) von Christen und Juden hat. Das weitreichende Versagen der Evangelischen Kirche gegenüber dem jüdischen Volk erfüllt uns mit Trauer und Scham. Aus dem Erschrecken über historische und theologische Irrwege und aus dem Wissen um Schuld am Leidensweg jüdischer Menschen erwächst heute die besondere Verantwortung, jeder Form von Judenfeindschaft und -verachtung zu widerstehen und ihr entgegenzutreten.
  14. „Als unser Herr und Meister Jesus Christus sagte: ‚Tut Buße, denn das Himmelreich ist nahe herbeigekommen‘, wollte er, dass das ganze Leben der Glaubenden Buße sei“ (Martin Luther). Das Reformationsjubiläum im Jahr 2017 gibt Anlass zu weiteren Schritten der Umkehr und Erneuerung.

*Bremen, den 11. November 2015*

## Bonhoeffer als Brücke

### Zum Dialog zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Russischen Orthodoxen Kirche in München

In München trafen sich am 10. und 11. Dezember Delegationen der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und der Russischen Orthodoxen Kirche (ROK). Was konnte man im Vorfeld von dieser Begegnung erwarten? Das Krisenjahr 2009 lag noch nicht weit zurück und beim ersten Treffen danach, 2012 in Rostow am Don, hatte es keine Annäherung gegeben. In München war trotzdem mehr zu beobachten als die üblichen Rituale der Abgrenzung und Selbstbestätigung. Von diesem Treffen gehen auch Friedenssignale aus.

Die Delegationen hatten sich auf das Thema „70 Jahre nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs“ geeinigt. Es war zu einem Zeitpunkt gewählt worden, als weder Russlands Eintritt in den Krieg gegen die Terrororganisation Islamischer Staat noch Deutschlands Engagement im Syrienkonflikt absehbar waren. Dieses aktuelle Geschehen dachte aber jeder mit, als sich die beiden ersten Referenten mit Krieg und Frieden in biblischer Überlieferung sowie kirchlicher Tradition auseinandersetzen.

Christfried Böttrich, Neutestamentler an der Universität Greifswald, zeichnete nach, welchen Lernprozess die christlichen Kirchen in Europa nach dem Zweiten Weltkrieg durchlaufen haben. Nicht mehr vom „gerechten Krieg“ sei die Rede, sondern vom „gerechten Frieden“. Böttrich forderte die am Dialog beteiligten Kirchen auf, sich weniger mit öffentlichen Stellungnahmen zu Konflikten oder Kriegen hervorzutun, sondern selbst vorzuleben, was es bedeutet, Entfremdung und Feindschaft zu überwinden.

Volodimir Bureha, Prorektor der Kiewer Geistlichen Akademie, hob den Frieden als Schlüsselkategorie im Neuen Testament hervor. Trotzdem sei auch unter Christen Krieg ein Mittel der Auseinandersetzung geblieben. Noch immer argumentiere die ROK mit gerechtem oder gar heiligem Krieg. Das sei aber keine angemessene Reaktion auf die Herausforderungen der Gegenwart, sagte der ukrainische Kirchenhistoriker.

Bureha provozierte damit bei Archimandrit Filaret, dem stellvertretenden Leiter des Außenamtes der ROK, eine scharfe Reaktion: Ob denn nach orthodoxer Überlieferung jede Form der Kriegführung zu verurteilen sei? Der verbale Schlagabtausch offenbarte die Differenzen innerhalb der ortho-

doxen Theologie und die Spannungen in der russischen Delegation. Ein langjähriger Beobachter des Dialogs bewertete diesen kurzen Moment des offenen Konfliktaustrags als Fortschritt. Noch vor zehn Jahren hätte die Delegation der ROK abweichende Positionen nicht geduldet.

Am zweiten Tag der Begegnung, noch vor Beginn der inhaltlichen Arbeit und ohne dass es in der Tagesordnung so vorgesehen gewesen wäre, ergriff der Leiter der russischen Delegation das Wort. Metropolitan Hilarion von Volokolamsk, Leiter des Außenamtes der ROK, berichtete, wie sehr ihn kürzlich die Lektüre von Dietrich Bonhoeffers „Nachfolge“ beeindruckt habe. Bonhoeffers tiefgehende Auslegung der Bergpredigt habe ihn geradezu erschüttert. Sie sei modern, zeitgemäß und tief orthodox. Hilarion erinnerte auch an Martin Niemöller, den Initiator des bilateralen Dialogs, um sodann aber zu benennen, was heute die Christen in Ost und West trenne: falsche Moralvorstellungen, die etwa Abtreibung oder gleichgeschlechtliche Partnerschaften erlaubten. Im Blick auf die bedrohten Christen im Nahen Osten sagte der Metropolitan aber schließlich: „Auch wenn wir bei der Sittenlehre auseinanderdriften, wir brauchen einander.“

Mit einer geschickten Verknüpfung von Themen hatte Hilarion so das Feld abgesteckt: Zwischen den Kirchen gibt es gravierende Differenzen, diese hindern aber nicht an einer Zusammenarbeit. Die Brücke zur Wiederannäherung baute er den deutschen Delegationspartnern mit seinem Bezug auf Bonhoeffer und Niemöller.

Zu dieser eher unaufgeregten Atmosphäre passte es, dass Markus Meckels deutliche Worte zu Schuld und Verantwortung unwidersprochen blieben. Der Präsident des Volksbundes Deutsche Kriegsgräberfürsorge erinnerte daran, dass der Zweite Weltkrieg, der bis heute in Russland als Heiliger Krieg gilt, nicht erst 1941 begonnen habe. Es gebe eine gemeinsame Verantwortung von Russen und Deutschen für ein Wort an die vom Hitler-Stalin-Pakt betroffenen Länder. Die Annexion der Krim nannte Meckel eine klare Rechtsverletzung und fragte, wie die ROK dazu beitragen könne, dass internationales Recht wieder eingehalten werde. Metropolitan Hilarion resümierte nach Meckels Vortrag: „Wir müssen offen sein im Austausch, auch wenn es um gegenwärtige Fragen geht.“

Ein Austausch ergab sich vor allem über das Verhältnis von Staat, Kirche und Zivilgesellschaft. Grundlage waren Referate zur Diakonie sowie zu den Erwartungen der Zivilgesellschaften in Ost und West an die Kirchen. Margarita Neljubova, Mitarbeiterin des Kirchlichen Außenamtes der ROK, gab einen Überblick über den Prozess der Professionalisierung in der orthodoxen Diakonie und verknüpfte damit den Wunsch nach weiterer Unterstützung

durch die deutsche Diakonie. Deren Präsidentin Cornelia Füllkrug-Weitzel arbeitete in einem Vortrag wichtige Implikationen des deutschen Modells heraus: das Selbstverständnis der Diakonie, Teil der nationalen und internationalen Zivilgesellschaft zu sein und die partnerschaftliche Zusammenarbeit mit dem Staat.

Füllkrug-Weitzel selbst stellte die Fragen, die angesichts der NGO-Gesetzgebung in Russland viele westliche Beobachter bewegen: Wie funktioniert in Russland der Dialog mit dem Staat? Werden sozial aktive NGOs als Bereicherung gesehen? Die Antworten waren diskussionsbedürftig. Eine ausführliche Aussprache fiel aber dem viel zu eng gestrickten Zeitplan zum Opfer. So unterblieb auch eine kritische Prüfung der Thesen von Alexander Rahr. Der Projektleiter im Deutsch-Russischen Forum sagte unter anderem, die deutsche Zivilgesellschaft sei intolerant gegenüber Andersdenkenden. Das zeige sich gegenwärtig in der Flüchtlingspolitik, vor allem aber im Umgang mit Russland, zum Beispiel beim Petersburger Dialog. Russland werde als Partner erst ernst genommen, wenn es sich westlichen Werten anpasse.

Aus der russischen Delegation war mehrfach die Klage zu hören, die ROK werde in der deutschen Presse meist einseitig negativ dargestellt, selbst wenn sie versuche, nach westlichem Vorbild zu agieren. Wie etwa kürzlich, als Metropolit Hilarion vor der Staatsduma für mehr religiöse Bildung in der Schule eingetreten sei. Eine große deutsche Tageszeitung habe ihm daraufhin unterstellt, er wolle das Prinzip der Trennung von Staat und Kirche aufheben. Für den bayerischen Landesbischof und EKD-Ratsvorsitzenden Heinrich Bedford-Strohm war das die Gelegenheit, eine Gemeinsamkeit zu markieren. Auch in Deutschland sei umstritten, ob Religion eine wichtige öffentliche Kraft in der demokratischen Gesellschaft sei.

Die Bedeutung der Münchener Konferenz, so schätzten es Teilnehmer beider Delegationen vor Beginn ein, liege darin, dass sie überhaupt stattfinde. Am Ende sah es so aus, als ob sich die Dialogpartner wieder etwas zu sagen haben. Ein starkes Signal wäre es gewesen, wenn sie im Blick auf das gewählte Thema und die gegenwärtige weltpolitische Lage erklärt hätten, was ihre Kirchen zum Frieden beitragen können. Doch solch ein Signal blieb aus. Die Delegationen beendeten ihre zweitägige Konferenz mit Gebeten in der evangelischen Versöhnungskirche und der russischen Kapelle „Auferstehung unseres Herrn“ in der KZ-Gedenkstätte Dachau.

*Brigitte Lehnhoff*

*(Brigitte Lehnhoff ist freie Journalistin und arbeitet zum Themenbereich Religion und Kirche in der Gesellschaft.)*

## Fairy von Lilienfelds Verständnis des Mönchtums als Kennzeichen der Kirche in Ost und West

Der Beitrag, den die Erlanger Ostkirchenkundlerin und Kirchengeschichtlerin Prof. Dr. Fairy von Lilienfeld (1917–2009) zur Erforschung des Mönchtums geleistet hat, ist an verschiedenen Stellen gewürdigt worden. 2007 erschien in Bernd Jaspers umfangreicher Studie über *Mönchtum und Protestantismus* eine Darstellung von v. Lilienfelds Schaffen.<sup>1</sup> Im Folgenden soll es nicht nur um die wissenschaftliche Beschäftigung der Theologin und Slawistin mit der Geschichte des Mönchtums gehen, sondern vielmehr darum nachzuzeichnen, wie diese Forschungen mit ihrem Leben verbunden waren. Die Verf. begegnete v. Lilienfeld Mitte der 1970er Jahre als

Studentin in Erlangen und wurde wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Geschichte und Theologie des christlichen Ostens. Das Dissertationsthema entsprang den von v. Lilienfeld gegebenen Anregungen zur Bedeutung des frühen christlichen Mönchtums.<sup>2</sup> Aus der Schülerschaft erwuchs eine Freundschaft, die bis zum Tod v. Lilienfelds währte.

Aus der Biographie Fairy v. Lilienfelds ist nicht ersichtlich, dass die Begegnung mit Formen des monastischen Lebens ihre Kindheit und Jugend geprägt hätten. Sie wuchs in einer zum baltischen Luthertum gehörenden Familie auf, in der es keine engeren Berührungen mit orthodoxen Klöstern oder auch evangelischen Diakonissengemeinschaften gab. Angeregt durch ihr Studium der Slawistik in Jena begann v. Lilienfeld, sich in wissenschaftlich-historischer Perspektive mit dem russischen Mönchtum auseinander-

<sup>1</sup> *Bernd Jaspert*: Mönchtum und Protestantismus. Probleme und Wege der Forschung seit 1877. Bd. 3: Von Karlmann Beyschlag bis Martin Tetz, St. Ottilien 2007, 181–271.

<sup>2</sup> *Ruth Albrecht*: Das Leben der heiligen Makrina auf dem Hintergrund der Thekla-Traditionen. Studien zu den Ursprüngen des weiblichen Mönchtums im 4. Jahrhundert in Kleinasien, Göttingen 1986.

<sup>3</sup> Vgl. *Jaspert*, Mönchtum und Protestantismus, sowie die von *Christian Weise* erstellte Bibliographie ihrer Schriften; in: *Fairy von Lilienfeld*: Sophia – Die Weisheit Gottes. Gesammelte Aufsätze 1983–1995; hg. v. *Karl Christian Felmy* u. a. Erlangen 1997, 511–525.

zusetzen.<sup>3</sup> In ihren ersten Veröffentlichungen aus den 1950er Jahren befasste sie sich u. a. mit russischen Heiligenlegenden, die ohne ein Verständnis für die orthodoxe monastische Frömmigkeit nicht zu deuten sind. Anfang der 1960er Jahre kam die Beschäftigung mit dem altkirchlichen Mönchtum, insbesondere den Apophthegmata Patrum, hinzu. 1963 erschien ihre viel beachtete Studie über Nil Sorskij, mit der sie 1961 promoviert worden war.<sup>4</sup> Neben anderen Forschungsschwerpunkten, die sich durch die Lehrtätigkeit und ökumenische Verpflichtungen ergaben, blieb das Mönchtum in all seinen Formen und Gestalten eines der wichtigen Themen. Der letzte umfangreiche wissenschaftliche Beitrag, den v. Lilienfeld fertig stellen konnte und der zugleich ihre Forschungen bündelte, war der Artikel zum Lemma Christliches Mönchtum im Lexikon *Theologische Realenzyklopädie*.<sup>5</sup> Sie gab hierin einen auf ihren jahrzehntelangen Arbeiten beruhenden Überblick zu Formen monastischen Lebens in Ost und West von den Anfängen bis in die Gegenwart. Der Artikel beginnt mit der Feststellung: „Ohne Zweifel ist das Mönchtum eine der wichtigsten Erscheinungen in der Kirche.“ Als evangelische monastische Kommunität der Gegenwart stellt sie als Abschluss des konzisen und umfassenden Überblicks die Gemeinschaft von Taizé vor.<sup>6</sup> 1999 fügte sie ihrem Forschungsschwerpunkt noch einen Beitrag zu Starez Siluan hinzu, in dessen Person sich die Wurzeln des russischen Mönchtums mit den spezifischen Traditionen des Athos verbinden.<sup>7</sup>

Anhand von vier Spuren soll ausgeleuchtet werden, wie sich wissenschaftlicher Eros und persönliche Begegnungen ineinander fügten. Darüber hinaus ließen sich weitere Personen und monastische Gemeinschaften nennen, die ebenfalls von Bedeutung für v. Lilienfeld waren, auf die hier aber nicht weiter eingegangen wird, wie die Kommunitäten Imbshausen oder Casteller Ring. An diesen Orten geistlichen Lebens hielt sie ausge-

<sup>4</sup> *Fairy von Lilienfeld*: Nil Sorskij und seine Schriften. Die Krise der Tradition im Rußland Ivans III., Berlin 1963; vgl. hierzu *Jaspert*, Mönchtum und Protestantismus, 192–202.

<sup>5</sup> *Fairy v. Lilienfeld*: Art. Mönchtum II. Christlich; in: TRE 23, 1994, 150–193. Sie verfasste noch zwei weitere Artikel für die TRE, s. Bibliographie (wie Anm. 3), 525.

<sup>6</sup> Siehe [www.taize.fr](http://www.taize.fr) (aufgerufen am 01.11.2015).

<sup>7</sup> *Fairy von Lilienfeld*: Starec Siluan und das Rußland seiner Zeit. Die Biographie und die Selbstaussagen des Starec Siluan auf dem Hintergrund der russischen Gesellschaft und der Russischen Orthodoxen Kirche am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts; in: Ostkirchliche Studien 48 (1999), 273–298.

sprochen gerne Vorträge, da ihr immer an einem Austausch lag.

Die besondere Bedeutung, die das Benediktinerkloster Niederaltaich und insbesondere dessen Byzantinische Dekanie für v. Lilienfeld hatten, kommt zeichenhaft darin zum Ausdruck, dass sie die von ihr zu eigener geistlicher Lektüre benutzte Ausgabe der Lutherbibel nach ihrem Tod diesem Kloster übergeben ließ. P. Gerhard Voss OSB ist auf ein paar der handschriftlichen Einträge in einem Aufsatz eingegangen.<sup>8</sup> In Niederaltaich wurde Fairy v. Lilienfeld im Jahr 2000 gemeinsam mit dem Regensburger Ostkirchlichen Institut der Abt-Emmanuel-Heufelder-Preis verliehen. Etliche ihrer Veröffentlichungen erschienen in *Una Sancta*, der Zeitschrift des Ökumenischen Instituts der Abtei. Voss konnte für 1969 ihren ersten Eintrag im Gästebuch nachweisen, bis 1998 kam sie in großer Regelmäßigkeit zu vielen Anlässen an den ihr lieb gewordenen Ort geistigen und geistlichen Austausches. In ihren Rundbriefen, die Fairy v. Lilienfeld für ihre Freunde und Verwandten abfasste, kommt sie 1972 zum ersten Mal auf einen einprägsamen Besuch in Niederaltaich zu sprechen. Sie berichtet von einem Forschungsseminar mit Prof. Biedermann aus Würzburg<sup>9</sup> über byzantinische Hymnendichtung: „Wir kamen zum Entschluß, es könnte eigentlich nicht nur beim Lesen dieser Hymnen bleiben, man müßte sie, d. h. die Canones-Dichtung, in actu in der Liturgie erleben. So beschlossen wir, Karwoche und Ostern in Niederaltaich zu verbringen, wo in der St. Nikolauskapelle die byzantinische Liturgie – seit dem II. Vatikanischen Konzil in deutscher Sprache – gefeiert wird. Jeder von uns brachte seinen Familienanhang mit.“<sup>10</sup> Die Mutter v. Lilienfelds, Baronin Hella von Rosenberg, geb. v. Holbeck (1880–1972), war mit ihr aus der DDR nach Erlangen umgesiedelt und lebte bei ihr. Sie hatte einen Großteil ihres Lebens im Horizont des zaristischen Reiches verbracht und war in Tbilissi aufgewachsen. Über die Gottesdienste in der Benediktinerabtei schreibt die Erlanger Kirchenhistorikerin: „Es waren für uns alle unvergeßliche Tage ... Die Niederaltaicher Benediktiner waren außerdem so reizend, am Ostermontag die

<sup>8</sup> *Gerhard Voss OSB: Fairy von Lilienfeld und Niederaltaich*; in: *Ruth Albrecht/Ruth Koch* (Hg.): *Fairy von Lilienfeld (1917–2009)*, Basel 2011, 95–109.

<sup>9</sup> *Hermenegild Biedermann OSA (1911–1994)*.

<sup>10</sup> *Fairy v. Lilienfeld: Rundbrief August 1972, 2f*, Privatarchiv Albrecht, Hamburg. Diese Briefe wurden auch herangezogen zur Rekonstruktion der Erlanger Tätigkeit, siehe *Ruth Albrecht: Fairy von Lilienfeld und der Aufbau des Lehrstuhls für Ostkirchenforschung in Erlangen*; in: *Reinhard Flogaus/Jennifer Wasmuth* (Hg.): *Orthodoxie im Dialog. Historische und aktuelle Perspektiven*. FS Heinz Ohme, Berlin/Boston 2015, 59–74.

Liturgie für Mutti noch in Kirchenslawisch zu zelebrieren! Das hat sie sehr gefreut – hingen doch so viele Jugenderinnerungen damit zusammen!“<sup>11</sup> Nach dem Tod ihrer Mutter hatte v. Lilienfeld vor, die Ostertage 1973 wiederum in Niederaltaich zu verbringen.<sup>12</sup> Für 1976 lässt sich belegen, dass sie diesen Brauch fortsetzte.<sup>13</sup> 1979 berichtet Fairy v. Lilienfeld ihrem Freundeskreis von einer kurzen Reise im Sommer 1978 durch Bayern mit privaten ökumenischen Gästen, die sie auch in „Niederbayern bei meinen Freunden in Niederaltaich“ einführte.<sup>14</sup> Das Osterfest des nächsten Jahres feierte sie wieder hier mit und schrieb dazu: „Das ist ja jetzt meine Regel: Ostern in einem orthodoxen Lande – oder dort. An dem Punkt bin ich offenbar schon nicht mehr ganz gut evangelisch! Andererseits kommt gerade die Passionsgeschichte und ihr Geschehen und überhaupt die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments in der Karwoche nach orthodoxem Ritus so stark zur Geltung wie es bei uns eben nicht mehr geschieht; und so glaube ich, bin ich doch meiner Kirche und ihrer Tradition recht treu, wenn ich die orthodoxe Karwoche und Ostern der unsrigen, wie es heute praktisch aussieht, vorziehe.“<sup>15</sup> In besonderer Weise verbunden war sie mit „Väterchen Chrysostomos“, Archimandrit Johannes Chrysostomos Basilius Blaschkewitz (1915–1981), der wie sie wissenschaftlich zur russischen Kirchengeschichte arbeitete. Ein schwerer Autounfall auf dem Weg nach Niederaltaich im August 1998 beendete die regelmäßigen Aufenthalte v. Lilienfelds; nach Möglichkeit verbrachte sie jedoch weiterhin die Osterfesttage in der Abtei.<sup>16</sup> Die für 2001 geplanten Besuche musste sie aus gesundheitlichen Gründen absagen: „So habe ich weder zum Pfingstfest, wo ich angemeldet war, wie gewohnt, noch zur Weihe des neuen Abtes in mein geliebtes Niederaltaich fahren können.“<sup>17</sup>

Mit großem Interesse hatte Fairy v. Lilienfeld das Wachsen der monatlichen Kommunität im norditalienischen Bose verfolgt.<sup>18</sup> Hier etablierte

<sup>11</sup> *Fairy v. Lilienfeld*: Rundbrief August 1972, 3.

<sup>12</sup> *Fairy v. Lilienfeld*: Rundbrief März/April 1973, 3. Ob dies tatsächlich geschah, lässt sich anhand der Rundbriefe nicht nachvollziehen.

<sup>13</sup> *Fairy v. Lilienfeld*: Rundbrief August/September 1976, 1.

<sup>14</sup> *Fairy v. Lilienfeld*: Rundbrief Dezember 1979, 1.

<sup>15</sup> Ebd., 3.

<sup>16</sup> *Fairy v. Lilienfeld*: Rundbrief 19. August 1998, 1–5; *dies.*: Rundbrief Dezember 1999, 1.

<sup>17</sup> *Fairy v. Lilienfeld*: Rundbrief 19. Januar 2002, 2.

<sup>18</sup> Siehe [www.monasterodibose.it](http://www.monasterodibose.it) (aufgerufen am 30.10.2015). Die Gemeinschaft wurde 1965 von Enzo Bianchi gegründet; sie ist u. a. dadurch gekennzeichnet, dass Männer und Frauen hier gemeinsam leben.

sich in der römisch-katholischen Kirche zum einen eine neue Form monastischen Lebens, das sich keinem der bestehenden Orden oder einer klösterlichen Gemeinschaft anschloss. Zum anderen entwickelte sich Bose zu einem Zentrum für die Beschäftigung mit orthodoxer Spiritualität. Die Gemeinschaft veranstaltet jedes Jahr internationale ökumenische Konferenzen, die sich zunächst in getrennten Veranstaltungen der byzantinischen und der russischen Spiritualität widmeten. Die Erlanger Kirchenhistorikerin folgte zunächst der Einladung, um mit Vorträgen zu den Konferenzen beizutragen.<sup>19</sup> In ihrem Rückblick auf das Jahr 1998 erwähnt sie die Konferenz über russische Spiritualität „bei der von mir so hochgeschätzten Kommunität in Bose“.<sup>20</sup> Ihre letzte größere Reise führte sie ebenfalls dorthin. Im Jahr 2000 verfolgte sie als Teilnehmerin die beiden Seminare der 13. Internationalen Ökumenischen Konferenz, die im September stattfanden. Sie genoss es, sich im Kreise alter Weggefährten zu bewegen und gleichzeitig noch an neuen Debatten und Forschungsperspektiven beteiligt zu sein. Pläne, noch einmal nach Bose reisen zu können, ließen sich nicht realisieren. Im Frühjahr 2003 erwähnt v. Lilienfeld, dass sie Enzo Bianchi tiefgründige Einsichten in den Zusammenhang von Verfall des Mönchtums und Zurücktreten der Erwartung des Jüngsten Tages verdankt. In diesem Rundbrief streift sie kurz einen „von mir vorbereiteten Dank an das Mönchtum der Kirche“, der allem Anschein nach aber nicht mehr publiziert wurde. Auch eine handschriftliche Fassung hat sich unter ihren Papieren nicht erhalten. Ein anderes Vorhaben verfolgte sie jedoch, solange sie sich zu konzentriertem Arbeiten in der Lage fühlte: Sie wollte einen der Aufsatzbände Enzo Bianchis ins Deutsche übersetzen, um dessen Ideen zur monastischen Erneuerung dem deutschen Lesepublikum bekannter zu machen. Vorarbeiten dazu lagen bei ihrem Umzug ins Pflegeheim vor – allerdings nicht so ausgearbeitet, dass sie hätten veröffentlicht werden können.

Diese Vorbereitungen zur Übersetzung von Enzo Bianchis Texten fanden in einem dichten Austausch mit den Erlanger Karmelitinnen statt – auch an dieser kommunikativen Struktur lässt sich ablesen, wie verbunden v. Lilienfeld mit den unterschiedlichen Strömungen monastischen Lebens war. Der Erlanger Karmel gehört zur Ordensgemeinschaft der Beschuhten

<sup>19</sup> 1995 erschien ein Beitrag von ihr auf Italienisch in einer der Publikationen Boses, s. Bibliographie (wie Anm. 3), 525.

<sup>20</sup> *Fairy v. Lilienfeld*: Rundbrief Januar 1999, 3.

Karmeliten und begann 1969 im Ortsteil Büchenbach sein zeichenhaft zurückgezogenes Leben.<sup>21</sup> Der Kontakt kam Anfang der 1980er Jahre zustande, als Fairy v. Lilienfeld im Rahmen eines Seminars zum altkirchlichen Mönchtum um ein Gespräch der Schwestern mit den Studentinnen und Studenten bat. Die damalige Oberin Sr. Theresia<sup>22</sup> erwies sich als kongeniale Gesprächspartnerin, die ihre Freude am ökumenischen geistig-geistlichen Gespräch deutlich zum Ausdruck brachte. Aus diesem ersten Besuch entwickelte sich eine besondere Form der Freundschaft, sodass v. Lilienfeld bis ins hohe Alter das Kloster regelmäßig besuchte und dort der Gemeinschaft aus ihren aktuellen Forschungen und Veröffentlichungen vortrug. So entstand ein ganz besonderes Forum, in dem alle theologischen und kirchengeschichtlichen Erwägungen Platz fanden und zunehmend auch persönlichere Gedanken und Sorgen. Zudem erwies sich Sr. Theresia nicht nur in theologischen Belangen als Gegenüber, sondern wurde zu einer Ratgeberin u. a. in medizinischen Fragen, da sie vor ihrem Eintritt in den Karmel als Ärztin tätig gewesen war.

1995 trug Fairy v. Lilienfeld zum Gelingen einer besonderen Form der Begegnung von Ost und West bei. Heide Roepke beschreibt die Reise von „Frauen evangelischer Communities in Bayern zu russischen Klöstern“, an der neben den Schwestern weitere Gäste teilnahmen. Als „die geistliche Mutter der Gruppe“ bezeichnet sie v. Lilienfeld. Durch deren Reputation sowie sprachliche und menschliche Vermittlung wurden „wir überall schwesterlich aufgenommen. So wurden uns unvergessliche Einblicke in das innere Leben orthodoxer Frauengemeinschaften vermittelt“.<sup>23</sup> Fairy v. Lilienfeld geht in ihrem Rundbrief auch auf diese Reise ein und nennt sie „die schönste und interessanteste Russlandreise, die ich überhaupt gemacht habe (und das waren bisher ca. 30!). ... Wir waren bei Frauenklöstern des unterschiedlichsten Typs, bei aller Stil-Einheit orthodoxen Klosterlebens, und Gäste von Äbtissinnen des verschiedensten Typs (die großen Einfluß auf den ‚Geist‘ des betreffenden Klosters haben! – wie wir lernten)“.<sup>24</sup> Sie ordnet die Erfahrungen in den Kontext der Veränderungen der russischen Kirche ein und fügt dann weitere aufschlussreiche Bemerkungen

<sup>21</sup> Karmelitinnen-Kloster Dreifaltigkeit: [www.karmel-erlangen.de](http://www.karmel-erlangen.de) (aufgerufen am 01.11.2015).

<sup>22</sup> Sr. Theresia Dr. Eleonore Kretschmann OCarm, †2015.

<sup>23</sup> Heide Roepke: Eine Begleiterin in die orthodoxe Welt; in: *Albrecht/Koch* (wie Anm. 8), 87.

<sup>24</sup> *Fairy v. Lilienfeld*: Rundbrief Weihnachten 1996, 3.

kungen hinzu: „Diese Reise war nicht nur als Erlebnis des wieder aufsteigenden russisch-orthodoxen Monastizismus außerordentlich schön und interessant (natürlich waren nicht alle Eindrücke positiv ...), sondern auch wegen unserer Reisekompanei. Mit was für Delegationen habe ich schon Reisen nach Russland gemacht: Pfarrer, Professoren, Theologiestudenten, engagierte christliche Laien ... – aber mit keiner von ihnen hätte ich so absolut problemlos 14 Tage lang reisen können, bei Unterbringung in den Pilgerzimmern der Klöster.“ Sie illustriert ein paar Details, um dann fortzufahren: Dies waren „Unbequemlichkeiten“, bei denen sich verwöhnte Westler meiner Erfahrung nach schwer tun, wenn sie länger als drei Tage dauern. Aber hier ging alles ohne Klagen, ohne Zank, sozusagen ‚reibunglos‘ – es waren halt alles Schwestern, die gewohnt waren, sich zum Nutzen von anderen Menschen und einer Sache notfalls zurückzustellen – und das ohne Aufhebens. Aus dem ‚akademischen‘ Milieu – auch dem theologischen – war ich das nicht gewohnt.“ Sie formuliert, dass es ihr recht wäre, „wenn dies meine letzte Russlandreise gewesen wäre als phantastischer Abschluss“. <sup>25</sup> Einige der hier geschlossenen Kontakte wurden nach dieser gemeinsamen guten Erfahrung fortgeführt.

Das Mönchtum in den Kirchen des Ostens und des Westens blieb eines der wichtigen Themen für Fairy v. Lilienfeld. An der Trauerfeier, die am 17.11.2009 in Hemhofen stattfand, nahmen etliche Vertreter monastischer Gemeinschaft teil, um ihr die letzte Ehre zu erweisen.

*Ruth Albrecht*

*(Ruth Albrecht ist Professorin § 17 HmbHG am Institut für Kirchen- und Dogmengeschichte an der Universität Hamburg und Vorsitzende des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte. Ihre Forschungsschwerpunkte sind: Geschichte des Mönchtums, historische Frauen- und Genderforschung, Frömmigkeits- und Sozialgeschichte der Neuzeit, Regionalgeschichte Nordelbiens.)*

<sup>25</sup> Ebd., 4.

## Gottes Liebe und die Hoffnung der Menschen

### In memoriam Theodor Ahrens (1940–2015)

Am 16. September 2015 hat die Missions- und Ökumenewissenschaft in Deutschland, und darüber hinaus, einen ihrer profiliertesten Vertreter verloren.

Professor Theodor Ahrens, der im Alter von 75 Jahren in Hamburg gestorben ist, hat sich in Forschung und Lehre immer wieder der Frage gestellt, wie sich das Christentum in verschiedenen Kulturen auffächert. Er hat dies nicht als distanzierter Wissenschaftler getan, sondern aus der Position eines glaubenden Weggefährten der Menschen, deren gelebter Glaube für ihn immer wieder Anregung zum Nachdenken über die Reichweite des Evangeliums gegeben hat. Er hat sich dabei als ein sensibler Interpret interkultureller Christentumsgeschichte erwiesen, insbesondere in Papua-Neuguinea und Ozeanien, wo er selbst, wie insgesamt drei Generationen seiner Familie, mehrere Jahre als Missionar und theologischer Lehrer tätig war. Er suchte die Nähe zu den Menschen und fragte danach, wie sie in ihren jeweiligen lokalen Bezügen leben. Es ging ihm darum zu verstehen und zu beschreiben, wie die Gestaltung des Alltags mit der religiösen Weltansicht verbunden ist: Welche „Grammatik“ bestimmt die Beziehungen untereinander und die Begegnung mit Fremden? Dabei stieß er selbst auch immer wieder auf Befremdliches, Traditionen, mit denen er sich nicht versöhnen konnte. Es zeichnete ihn aus, dass er mit diesen Fremdheitserfahrungen nicht in ablehnender Weise umging, sondern indem er seine Außenperspektive auf den Kontext ernst genommen und reflektiert hat. Er war mit den Menschen verbunden und zugleich gelang ihm eine kritische Distanz, zum Beispiel wenn er den Umbau der traditionellen Weltansicht im Kontakt mit dem Christentum beschrieben hat.

Diese Haltung lässt sich am Thema der Gabe nachvollziehen, die eine zentrale Frage in seinem wissenschaftlichen Wirken war, und die er als eine Querschnittsaufgabe der Theologie verstanden hat. Theodor Ahrens hat darauf hingewiesen, dass nicht nur Christen in Papua-Neuguinea mit der Spannung zwischen der umsonst, durch Liebe, gegebenen Gotteserkenntnis und der Retributionslogik gesellschaftlicher Gaben und Gegen Gaben befasst sind. Diese bleibende Spannung hat er als die zugemutete

Einladung des Christentums für alle Menschen verstanden. In seinen Publikationen hat er herausgearbeitet, wie die Erwartung einer Gegengabe auch in die Alltags- und Kirchenbeziehungen Einzug hält, und damit zu einer wichtigen ökumenischen Fragestellung wird, die es im interkulturellen Gespräch zu klären gilt. Auch in diesem Zusammenhang hat Theodor Ahrens kritisch nachgefragt: welche Bedeutung hat die Gabe in ökumenischen Partnerschaftsbeziehungen? Welche Dynamik entfaltet sich in der Begegnung zwischen Christen und Kirchen angesichts von materiellen Transferleistungen? In seinen Antworten auf diese Fragen kann man lesen, wie sehr er behutsam und zugleich theologisch prononciert auf der unaufgebaren ökumenischen Vision der geschwisterlichen Begegnung innerhalb des Sinnzusammenhangs Jesu beharrt.

In seiner wissenschaftlichen Arbeit nahm auch Religion und Gewalt einen wichtigen Platz ein. In zahlreichen Publikationen, Konsultationen, Vorträgen und Lehrveranstaltungen, in der Begleitung von ökumenischen Studienprozessen wie der Dekade zur Überwindung der Gewalt, hat er sich als aufmerksamer Beobachter und Kommentator historischer Entwicklungen ausgezeichnet, dem es gelang, seine Beobachtungen in die aktuelle Diskussion einzuspeisen. Er ließ sich anregen von wissenschaftlichen Beiträgen aus anderen Disziplinen zum Thema, insbesondere der Kulturanthropologie, diskutierte sie kritisch und verstand sie als eine Herausforderung, den genuin christlichen Beitrag zur Gewaltfrage herauszuarbeiten. Er bewahrte sich die Zuversicht, dass Menschen angesichts und trotz der beziehungsgefährdenden Gewalterfahrungen miteinander im Gespräch bleiben können. Darin sah er die große Chance der ökumenischen Bewegung, dass sie immer wieder Gesprächsforen darüber herstellen kann, wie Menschen in der erlösenden und verzeihenden Liebe Gottes dem „Zangengriff der Gewalt“ – so eine seiner pointierten Formulierungen – entkommen und der Zukunft zuwenden können. Theodor Ahrens hat es sich und anderen nicht leicht gemacht, wenn er davor warnte, dass die Kirchen nicht in einer appellativen Haltung zur Gewaltüberwindung verharren sollten. Er erinnerte daran, dass Gewalt vermutlich viel näher an der Wurzel des Christentums liegt, als Christen und Kirchen es sich eingestehen mögen, und wies einen selbstkritischen Weg vom Inneren des christlichen Glaubens in die ethischen Konsequenzen für ein gesellschaftliches Zusammenleben.

Als Professor für Missionswissenschaft und ökumenische Beziehungen der Kirchen an der Theologischen Fakultät der Universität Hamburg, an der er bis zu seiner Emeritierung 2005 tätig war, hat er eine wissenschaftliche Kultur geschaffen, in der er das interdisziplinäre Gespräch mit Fach-

kollegen anderer theologischer und benachbarter Fächer pflegte und den wissenschaftlichen Nachwuchs förderte. Es war ihm wichtig, nicht nur Wissen zu schaffen und weiterzugeben, sondern auch Raum zu geben, um gemeinsam mit Weggefährten und Kollegen aus Wissenschaft und Kirche zu erproben, wie die Erkenntnisse aus seiner Forschung in der ökumenischen Praxis und in der gesellschaftlichen Diskussion vermittelt werden können. Theodor Ahrens hat daher auch zur Entwicklung der Methodik, insbesondere im Bereich der empirischen und kontextuellen Erforschung des Christentums, und der Wissenschaftskultur im Fach Interkulturelle Theologie und Ökumenewissenschaft einen entscheidenden Beitrag geleistet.

Die ökumenische Sozietät des Instituts für Missionswissenschaft, die er gegründet hat und deren Sitzungen er bewusst in der Missionsakademie in Hamburg abgehalten hat, war ein Ort wissenschaftlichen Austauschs und interkultureller Begegnung zugleich. Für seine Studierenden und alle, die von und mit ihm lernen durften, war Theodor Ahrens prägender theologischer Lehrer, weil er sich vielleicht am ehesten als lernender Übersetzer verstanden hat: den Menschen zugewandt, glaubend, manchmal – wie er sich selbst einmal beschrieben hat – als „skpetisch-intellektueller Lutheraner“, und dennoch als ein gegen alle Hoffnung Hoffender. Es bleibt zu hoffen, dass Theodor Ahrens' Impulse bewahrt und weitergeführt werden, aber auch, so hat er es sich am Ende seines Lebens gewünscht, dass die Tagesordnung der Interkulturellen Theologie und Ökumenewissenschaft lebendig gehalten wird.

*Amélé Adamavi-Aho Ekué*

*(Amélé Adamavi-Aho Ekué ist Professorin für Ökumenische Ethik am Ökumenischen Institut in Bossey/Schweiz und Programmbeauftragte für ökumenisch-theologische Ausbildung des Ökumenischen Rates der Kirchen.)*

# Gestern – heute – morgen

Mit einem ökumenischen Festgottesdienst im Frankfurter Kaiserdom unter dem Motto *Liebe überwindet Grenzen* eröffneten die christlichen Kirchen die für die Bundesrepublik zentralen Feierlichkeiten zum 25. Jahrestag der deutschen Einheit am 3. Oktober.

Vom 4. bis 25. Oktober 2015 trat die XIV. *Ordentliche Generalversammlung der Bischofssynode* unter dem Thema *Die Berufung und Sendung der Familie in Kirche und Welt von heute* zusammen. Rund 300 Bischöfe und weitere vom Papst ernannte Experten diskutierten über die künftige Haltung der katholischen Kirche zu Ehe und Familie. Homosexuelle Paare und geschiedene Katholiken sind nach wie vor die großen Streitthemen der Kirchenführer. Es wurde ein Abschlusspapier erstellt, dessen insgesamt 94 Abschnitte mit einer Mehrheit von mindestens zwei Dritteln verabschiedet wurden. Die Teilnehmer übergaben das in vielen Punkten sehr offen gehaltene Dokument an Papst Franziskus. Die Teilnehmer verbanden dies mit der Bitte an den Papst, daraus ein Dokument über die Familie zu erstellen.

Der Sonntag der Weltmission am 25. Oktober stand unter dem Motto *Verkündet sein Heil von Tag zu Tag* (Psalm 96) mit Tansania als Schwerpunktland. Das ostafrikanische Land, vielen Gemeinden durch

Projektpartnerschaften gut bekannt, steht für eine Kirche, in der den Laien viel zugetraut wird. Auch wenn die tansanische Kirche auf Unterstützung von außen immer noch angewiesen ist, besonders wenn es um Ausbildung geht.

Die *Flüchtlingskrise* stand im Zentrum einer *Konsultation* von 40 Bischöfen und Kirchenführern aus 20 Ländern am 29. Oktober in München. Vertreten waren protestantische und orthodoxe Kirchen Europas, des Nahen Ostens und Afrikas – ebenso wie die katholische und anglikanische Kirche. Die Kirchenführer sprachen in der eintägigen Beratung darüber, wie die Christen der verschiedenen Kirchen in Europa, im Nahen Osten und in Afrika mit den Herausforderungen für die Flüchtlinge, aber auch für die Bewohner in den aufnehmenden Ländern angemessen umgehen können. Auf der Tagesordnung stand auch die Frage, wie sich die Kirchen in ihren Gesprächen mit den Regierungen und ihren öffentlichen Erklärungen in ihren jeweiligen Ländern möglichst mit einer Stimme äußern könnten. Eingeladen haben der Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen, Olav Fykse Tveit, und der bayerische Landesbischof und EKD-Ratsvorsitzende Heinrich Bedford-Strohm.

Fast 60 Teilnehmende kamen vom 29. Oktober bis 2. November

in Nashville, Tennessee (USA) auf der *Nordamerikanischen Evangelisationskonferenz* unter dem Motto *Evangelisation zurückgewinnen* zusammen. Die Konferenz wurde vom Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) und dem Nationalen Kirchenrat der USA in Konsultation mit dem Kanadischen Kirchenrat organisiert; Gastgeberin war die US-amerikanische Organisation für Jüngerschaft der Evangelisch-methodistischen Kirche (EmK).

Die *2. verbundene Tagung* der 12. Synode der EKD, der 12. Generalsynode der VELKD und der 3. Vollkonferenz der UEK fand in der Zeit vom 4. bis 11. November 2015 in Bremen statt. Das Schwerpunktthema dieser Tagung lautete: *Reformationsjubiläum 2017 – Christlicher Glaube in offener Gesellschaft*. Ein wichtiger Tagesordnungspunkt war auch die Wahl eines neuen Rates.

Der *Exekutivausschuss des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK)* beriet während seiner Tagung vom 13. bis 18. November im Ökumenischen Institut Bossey über die Fragen, die sich auf dem *ökumenischen Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens* stellen. Dies sind u. a. die großen Herausforderungen wie Klimawandel, wirtschaftliche Gerechtigkeit, Frieden und Gerechtigkeit im Nahen Osten, Versorgung von Flüchtlingen, Religion und Gewalt. Im Streben nach der Einheit der Kirchen soll der Schwerpunkt vermehrt auf

Solidarität und Einheit des Lebens verlagert werden.

Die *Kampagne 16 Tage gegen Gewalt an Frauen* begann am 25. November, dem *Internationalen Tag zur Beseitigung der Gewalt gegen Frauen*, und endete am *Tag der Menschenrechte*, dem 10. Dezember. Im Jahr 2015 kämpfte eine glaubensbasierte Koalition in diesen 16 Tagen für die Würde von Mädchen und jungen Frauen insbesondere im Bildungskontext.

Das evangelische Hilfswerk *Brot für die Welt* stellt das Problem Mangelernährung in den Mittelpunkt der neuen Spendenaktion. Sie wurde unter dem Motto *Satt ist nicht genug* am 1. Advent mit einem zentralen Festgottesdienst in der Marktkirche Hannover eröffnet.

Das katholische Hilfswerk *Adveniat* startete seine Aktion am 1. Advent in der Domkirche St. Eberhard in Stuttgart – mit Gästen und Musik aus Lateinamerika unter dem Motto *2015: Frieden jetzt! Gerechtigkeit schafft Zukunft*. Im Mittelpunkt stehen Kolumbien, wo die Kirche im Friedensprozess zwischen Regierung und Guerilla vermittelt, und Guatemala, wo die Kirche sich für die Aufarbeitung der grausamen Bürgerkriegsvergangenheit einsetzt.

Die *Kampagne Fasten für das Klima* ist eine interreligiöse Initiative, die Menschen verschiedener Glaubensgemeinschaften zusammenbringt im Fasten als einer geistigen Übung in Solidarität mit den Opfern des Klimawandels. Der ÖRK ist

einer der Träger dieser Initiative, die jeweils am ersten Tag eines Monats zum Fasten aufruft. Das Fasten kann als Teil des Pilgerwegs der Gerechtigkeit und des Friedens verstanden werden, zu der die 10. ÖRK-Vollversammlung in ihrer Botschaft aufgerufen hat. Mit Blick auf den Themenkomplex Klimawandel stellte der *Interreligiöse Klimagipfel* im September 2014 einen Meilenstein auf diesem Pilgerweg dar. Ein weiterer Meilenstein auf dem Pilgerweg für das Klima war die *21. Tagung der Konferenz der Vertragsparteien (COP 21)* des Rahmenübereinkommens der Vereinten Nationen über Klimaänderungen in Paris im Dezember 2015.

Die Erfahrungen der *gegenseitigen Taufanerkennung* standen im Mittelpunkt eines Treffens zwischen Vertretern der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) und des Nationalen Kirchenrates in Finnland Anfang Dezember in Helsinki. Der Nationale Kirchenrat in Finnland wollte aus den Erfahrungen lernen, die die ACK in Deutschland mit der *Magdeburger Taufanerkennung aus dem Jahr 2007* gemacht hatte. In Finnland besteht zwar eine Praxis der gegenseitigen Taufanerkennung, die aber nicht förmlich vereinbart ist.

„*Die ganze Schöpfung – Lobpreis Gottes*“, so lautet das Motto des ökumenischen Tages der Schöpfung im Jahr 2016. Die *zentrale Feier des Schöpfungstages* findet am 2. September in Bingen am

Rhein statt. Das Motto des ökumenischen Tages der Schöpfung greift den Hymnus „Lob für Gott“ von Hildegard von Bingen auf. Materialien und Einladungen sind ab April verfügbar.

Die Texte zur *Gebetswoche für die Einheit der Christen* im Jahr 2017 kommen aus Deutschland. Sie sind von einer Arbeitsgruppe gemeinsam mit der Internationalen Arbeitsgruppe für die Gebetswoche zum weltweiten Gebrauch bearbeitet worden. Sie stehen in Anlehnung an einen Abschnitt aus dem 2. Korintherbrief unter dem Motto *Ver-söhnung – die Liebe Christi drängt uns* (2 Kor 5,17–21). Die Texte sind voraussichtlich gedruckt ab September 2016 in Deutschland verfügbar. Der *zentrale Gottesdienst der Gebetswoche* in Deutschland ist am 22. Januar 2017 in der Stadtkirche Sankt Marien in Wittenberg geplant.

Brot für die Welt, das Evangelische Missionswerk in Deutschland, die theologische Hochschule Faculdades EST, die Franckeschen Stiftungen und die Universität Halle, in Zusammenarbeit mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) und anderen internationalen ökumenischen Partnern, sind Träger einer internationalen Konsultation zum Thema „*Reformation, Education, Transformation*“ (*Reformation, Bildung, Verwandlung*) im Rahmen der Feierlichkeiten zum *500. Jubiläum der Reformation im Jahr 2017*.

# Von Personen

*Dirk Stelter*, bisher Ökumenebeauftragter im Haus kirchlicher Dienste in Hannover, ist seit dem 1. Oktober Referent für Mittel-, Ost- und Südosteuropa im Kirchenamt der EKD.

*Mareile Lasogga*, bisher Referentin für Theologische Grundsatzfragen im Amt der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) in Hannover, ist seit 1. Dezember Direktorin des Konfessionskundlichen Instituts in Bensheim. Die promovierte Theologin ist Nachfolgerin von *Walter Fleischmann-Bisten*, der das Institut seit 2007 leitete und zum 31. Dezember in den Ruhestand trat.

*Claas Cordemann*, Referent des hannoverschen Landesbischofs Ralf Meister, wird Referent für theologische Grundsatzfragen im Amt der VELKD. Er folgt auf *Mareile Lasogga*, die Direktorin des Konfessionskundlichen Instituts in Bensheim geworden ist.

*Heinrich Bedford-Strohm*, Landesbischof der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche in Bayern, wurde auf der EKD-Synode in Bremen in seinem Amt als Ratsvorsitzender der EKD für die Zeit bis 2021 bestätigt. *Annette Kurschus*, Präses der Evangelischen Kirche von Westfalen, wurde zu seiner Stellvertreterin gewählt. Weiter wurden sechs Frauen und acht Männer in den Rat der EKD, dem

höchsten Leitungsamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) gewählt. Als 15. Mitglied gehört Präses *Irmgard Schwaetzer* von Amts wegen dem Rat an.

*Thomas Söding*, Professor für Neues Testament an der Ruhr-Universität Bochum, ist neuer Vorsitzender des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses (DÖSTA) der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen. Die Mitglieder des DÖSTA wählten Söding auf ihrer Herbst-Tagung vom 6.–7. November in Ludwigshafen. Er war bislang stellvertretender Vorsitzender und löst im Amt des Vorsitzes *Uwe Swarat* ab, der nach drei Amtszeiten nicht mehr zur Wahl angetreten war. Uwe Swarat ist Studienleiter und Professor für Systematische Theologie an der Theologischen Hochschule des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (Baptisten) in Elstal. Zum neuen stellvertretenden Vorsitzenden wählte der DÖSTA den evangelischen Theologen *Bernd Oberdorfer*, Ordinarius für Systematische Theologie an der Universität Augsburg.

*Volker Jung*, Kirchenpräsident der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, wird neuer Aufsichtsratsvorsitzender des Gemeinschaftswerks der Evangelischen Publizistik (GEP). Der Rat der EKD bestätigte bei seiner ersten Sitzung die Entscheidung des GEP-Aufsichtsrats.

Außerdem berief der Rat die Präses der EKD-Synode, *Irmgard Schwaetzer*, und die Vorsitzende des Vereins Reformationsjubiläum 2017, *Marlehn Thieme*, als neue Mitglieder in das Gremium. Regionalbischöfin *Susanne Breit-Keßler* (Bayern) vertritt die EKD-Kirchenkonferenz.

*Gregor Huben*, Official des kirchlichen Gerichts des Bistums Aachen, wird Nachfolger von *Herbert Hammans* (Dompropst em.), der in den Ruhestand trat, als Ökumenebeauftragter und Leiter der Ökumenekommission des Bistums.

*Thomas Sternberg*, Münsteraner Theologe und Politiker, löst *Alois Glück* als neuer Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken ab. Glück hat sein Amt nach sechs Jahren niedergelegt.

*Elias Esber*, Kölner Erzpriester, wurde von der Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland (OBKD) zum Beauftragten für Flüchtlinge und Migration ernannt.

### *Es vollendeten*

#### *das 70. Lebensjahr:*

*Hermann Barth*, evangelischer Theologe und Ethiker, von 2006 bis 2010 Präsident des Kirchenamtes der Evangelischen Kirche in Deutschland, am 12. November;

#### *das 75. Lebensjahr:*

*Hans Christian Knuth*, langjähriger Bischof der Nordelbischen

Evangelisch-Lutherischen Kirche und Leitender Bischof der VELKD, am 6. September;

*Manfred Richter*, Pfarrer i. R., früherer Leiter des Berliner Kunstdienstes der evangelischen Kirche, am 16. September;

#### *das 80. Lebensjahr:*

*Hartmut Löwe*, von 1993 bis 1999 Bevollmächtigter des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) bei der Bundesrepublik Deutschland und der Europäischen Gemeinschaft und von 1994 bis 2003 evangelischer Militärbischof, am 13. November.

### *Verstorben sind*

*Frank-Lothar Hossfeld*, Professor em. für Alttestamentliche Wissenschaft an der Universität Bonn, von 1983 bis 2011 Mitglied des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland, setzte sich besonders für den Themenbereich „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ sowie Inhalte ökumenischer Theologie in der theologischen Ausbildung ein, im Alter von 74 Jahren, am 2. November;

*Wieland Zademach*, ev.-luth. Theologe, Geschäftsführer der ACK Bayern von 1989–1996, im Alter von 72 Jahren, am 16. November;

*Klaus-Peter Hertzsch*, Professor für Praktische Theologie an der

Universität Jena (1968?1995), seit 1977 Mitglied der Synode des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR und der Thüringer Landes-synode. Er arbeitete von 1960 an in der Christlichen Friedenskonferenz (CFK) mit; bekannt wurde er durch seine biblischen Gedichte, die zuerst unter dem Titel „Wie schön war die Stadt Ninive“ in der DDR und später mit dem Titel „Der ganze Fisch war voll Gesang“ in der Bundesrepublik erschienen sind; sein Liedtext „Vertraut den neuen Wegen“, das nach dem Mauerfall in Jena im Gottesdienst zum Abschluss der Friedensdekade erklang, wurde als Lied 395 in das neue Evangelische Gesangbuch (EG) aufgenommen, im Alter von 85 Jahren, am 15. November;

*Rudolf von Thadden*, emeritierter Historiker, von 1966 bis 1974 Mitglied und seit 1984 Ehrenmitglied im Präsidium des Deutschen Evangelischen Kirchentages, im Alter von 83 Jahren, am 18. November;

*Christine Gleixner*, frühere Vorsitzende des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich (ÖRKÖ), für ihren vielfältigen Einsatz für Verständigung und Versöhnung zwischen den getrennten Christen erhielt sie zahlreiche Auszeichnungen; in Österreich wurde sie „Mutter der Ökumene“ genannt, im Alter von 90 Jahren, am 29. November;

*Metropolit Zacharias Mar Theophilus*, Malankara Mar Thoma Syrian Church, Mitglied des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) von 1991?1998 und von 1999?2006, Mitglied der Orthodoxen Sonderkommission des ÖRK, Vorstandsmitglied der Asiatischen Christlichen Konferenz (CCA), im Alter von 77 Jahren, am 27. Dezember.

# Zeitschriften und Dokumentationen

## I. Ökumene

*Rosemarie Wenner*, Zurück ins Paradies? Predigt zum ökumenischen Tag der Schöpfung 2015, UnSa 4/15, 333–335;

*Dietz Lange*, Friedlicher Wettkampf. Erzbischof Nathan Söderblom hielt nichts von einer Kuschelökumene, Zeitzeichen 11/15, 15–17;

*Barbara Hallenleben*, Für eine zeitgemäße Erneuerung. “Radical Orthodoxy” – Theologie im post-ökumenischen Zeitalter, KNA-ÖKI 49/15, 11–12;

*Wolfgang Thönissen*, Reform und Katholizität. Vorblick auf 2017. Bericht des Johann-Adam-Möhler-Instituts für Ökumenik 2014/2015, ebd. 50/15, Dokumentation I–VI.

## II. Lumen Gentium

*Joseph Famerée*, L’Église locale selon Lumen Gentium. Réactions orthodoxes à l’époque du concile, Irénikon 2/15, 164–180;

*Sorin Şelaru*, La synodalité et l’autorité au niveau régional dans l’Église: de Lumen Gentium au Document de Ravenne, ebd., 201–218;

*Peter De Mey*, Conciliarité et autorité au niveau universel dans l’Église: de Lumen Gentium au Document de Ravenne, ebd., 201–218;

*Bartholoméé Ier*, Allocution finale au colloque œcuménique „L’Église orthodoxe et Vatican II“

(Leuven, 31 janvier 2015), ebd., 219–222.

## III. Orthodoxie

*Nikolaj Thon*, Vom Luthertum zur Orthodoxie. Vor 40 Jahren starb der Deutsch-Amerikaner Richard Johannes Götz, KNA-ÖKI 29/15, 11–12;

*Mircea Basarab*, Die antiochenische Theoria, eine biblische Hermeneutik, OrthForum 1/15, 27–39;

*Vasile Gordon*, The development and orientation of homiletical and catechetical sciences in Romanian Orthodox Church in the post-December 1989period, ebd., 41–50.

## IV. Gottes-Rede. Erzählung – Hymnus

*Michael Meyer-Blanck*, Mysterium und Verstehen. Protestanten müssen die Spannung zwischen Ritus und Reden aushalten, Zeitzeichen 11/15, 32–34;

*Paul Metzger*, Unter dem Feigenbaum – Narrative Exegese und Erzählung als Mitteilung des Glaubens, UnSa 4/15, 250–260;

*Marianus Bieber*, Schriftmeditation als literarische Hermeneutik – eine Konsequenz der metaphorischen Redeweise Jesu?, UnSa 4/15, 261–274.

*Michael Nausner*, Wagnis an der Grenze. Reflexionen zur Mission im postkolonialen Kontext, ThGespr 3/15, 107–125;

*Arnaud Join-Lambert et Aloysius Yudistiro Adifitri Tyassanto*, La conciliarité en Indonésie. Nouveautés et enjeux ecclésiologiques, Revue théologique de Louvain 2/15, 225–247.

#### VI. Weitere interessante Beiträge

*Stefanie Schardien*, Mehr als nur Nuancen. Die evangelischen Kirchen in Europa beurteilen Sterbehilfe unterschiedlich, Zeitzeichen 11/15, 12–14;

*Dennis Sommer*, „Bist Du jetzt hier als Pastor oder Freund?“ Die Rolle des Pastors in Beziehung – zwischen Professionalität und Personalität, ThGespr 4/15, 179–194;

*Christiane Tietz*, Wahrheit im Plural. Perspektiven der Systematischen Theologie im 21. Jahrhundert, Zeitzeichen 7/15, 38–40;

*Georg Hintzen*, Das Verständnis der Sündenstrafe bei Karl Rahner und Martin Luther, Catholica 2/15, 143–155;

*Martin Kirschner*, Europa von der Peripherie her denken. Die Reden von Papst Franziskus, IKaZ 4/15, 355–363;

*Barbara Hallensleben*, Opfer der Anwendung des Rechts. Jan Hus. Vom Sieg der Wahrheit über das

Recht, KNA-ÖKI 36/15, Thema der Woche, I–VI.

#### VII. Dokumentationen

*Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK)*, Zeichen der Hoffnung in der Welt. Die 10. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen. Themen und Perspektiven für die ACK. Dokumentation des Studientages der ACK im Oktober 2014 mit Vorträgen und Statements, zu bestellen über <http://shop.oekumene-ack.de/> zu einem Euro;

Die Kammer für Weltweite Ökumene erarbeitete im Auftrag des Rates der EKD zum Jahresthema „*Reformation und die Eine Welt*“ die beiden EKD-Texte „*Ökumene im 21. Jahrhundert. Bedingungen – theologische Grundlegungen – Perspektiven*“ (EKD-Text 124) und „*Kirche sein in einer globalisierten Welt. Zur Weggemeinschaft in Mission und Entwicklung*“ (EKD-Text 125). Während der EKD-Text 124 die Chancen und Herausforderungen gegenwärtiger und zukünftiger ökumenischer Arbeit aus evangelischer Perspektive in den Blick nimmt, gibt der EKD-Text 125 einen Orientierungsrahmen für die Kooperation der kirchlichen Akteure von kirchlicher Entwicklungszusammenarbeit und Mission.

## GOTT AUF DEM MAJDAN

*Andriy Mykhaleyko*, Gott auf dem Majdan. Die Rolle der Kirchen in der Ukraine-Krise. ContaCOR 17 (2015) Sonderausgabe. Collegium Orientale Oriens-Occidens e.V., Eichstätt 2015. 106 Seiten. EUR 7,- (Spende).

Das Buch von Mykhaleyko, der selbst Priester der Ukrainischen Griechisch-Katholischen Kirche (UGKK) und Dozent an der Ukrainisch-Katholischen Universität (UKU) ist, gibt auf seinen gut 100 Seiten einen knappen und dabei äußerst präzisen Einblick in die Rolle der Kirchen während der Krisenmonate in der Ukraine in den Jahren 2013 und 2014, in deren Mittelpunkt die Massenproteste auf dem Majdan standen. Der Autor versteht es, dem Leser mit wenigen Pinselstrichen ein Bild der kirchlichen und konfessionellen Landschaft in der Ukraine vor der Krise zu zeichnen. Dabei werden die vier großen Kirchen der östlichen Tradition, das sind neben der mit Rom unierten UGKK die Ukrainische Orthodoxe Kirche (UOK) des Moskauer Patriarchates, und die beiden nichtkanonischen Kirchen, die Ukrainische Orthodoxe Kirche des Kiewer Patriarchats (UOK KP) und die Ukrainische Autokephale Orthodoxe Kirche (UAOK), zunächst in ihrer historischen Entwicklung bis zur

ukrainischen Staatsgründung 1991 dargestellt. Der mit den kirchengeschichtlichen und kirchenpolitischen Besonderheiten dieser Region wenig vertraute Leser erhält dabei einen guten Kurzüberblick über die jüngere Geschichte eines europäischen Landes zwischen Ost und West.

M. zeigt, dass der Westen der Ukraine neben seiner ganz eigenen politischen Geschichte auch religiös durch die hier stark vertretene UGKK geprägt ist. Die gewaltsamen kirchlichen Vereinheitlichungsmaßnahmen des Staates während der UdSSR-Herrschaft, die zur offiziellen Zerschlagung der UGKK führten, werden deutlich und lassen die von der Russischen Orthodoxen Kirche (ROK) bis heute als Angriff auf das eigene kirchliche Territorium verstandene Wiederentstehung der UGKK nach 1989 in einem neuen Licht erscheinen.

Auf dem Hintergrund dieser komplizierten und sehr sensiblen kirchenpolitischen Lage stellt der Autor ein gemeinsames Handeln und Sprechen der Kirchen und anderer religiöser Gemeinschaften im Ukraine-Konflikt dar, das seinen Höhepunkt in der seelsorgerlichen Begleitung der Menschen bei den Protesten auf dem Majdan findet. So kann man erfahren, dass es in der Ukraine bereits seit 1996 den Gesamtukrainischen Rat der Kirchen

und religiösen Gemeinschaften gibt, dem 95% aller religiösen Gruppierungen angehören.

Dieser Gesamtukrainische Rat fand während der Majdan-Proteste zu einer unerwartet geschlossenen Stimme für eine friedliche Lösung des Konflikts und gegen gewalttätige Ausschreitungen des Staates. Kann schon dieses ökumenische Zeichen erstaunen, dass Kirchen, die miteinander eine konfliktreiche Geschichte haben, hier mit einer Stimme sprechen konnten, so rückt M. die Seelsorge der Geistlichen als das eigentliche „ökumenische Wunder des Majdan“ in den Mittelpunkt seiner Darstellung. Zahlreiche Zitate von Geistlichen, die während der Protestmonate die Menschen begleiteten, mit ihnen und für sie beteten, sie trösteten und auch die Toten begruben, verleihen dem Buch in einigen Abschnitten einen dokumentarischen O-Ton. Als großartige Zusammenfassung dessen, was die Geistlichen auf dem Majdan erlebt haben, kann wohl die Aussage des UGKK-Priesters Vasyl Rudeyko gelten: „Die Menschen wollten weder einen griechisch-katholischen noch einen orthodoxen Christus des Kiewer Patriarchates, sondern den Christus des Evangeliums sehen! Dies bezeichne ich als Wunder des Majdan!“

M. betont bei der Darstellung der ökumenischen pastoralen Arbeit auf dem Majdan, dass die Kirchen auch für die Vertreter der staatlichen Seite da sein wollten und sich gegen Gewalt aus beiden

Lagern stellten. Der Autor stellt fest, dass die Kirchen der Ukraine durch das mutige und selbstlose Engagement ihrer Geistlichen während der Majdan-Proteste ihr ohnehin hohes Ansehen in der Gesellschaft noch gesteigert haben.

Die ökumenische Erfahrung dieser Monate hält der Autor für eine Chance, die in der östlichen Tradition gewachsene und vielfach kompromittierte Dualität von Staat und Kirche zu ersetzen durch die Dreiheit von Staat, Kirche und Gesellschaft. Dabei nimmt er als gegenwärtiges Beispiel für die Überkommenheit der östlichen Symbiose zwischen Staat und Kirche die Rolle der ROK im Ukraine-Konflikt. Er beschreibt knapp und eindrücklich die Vision des Moskauer Patriarchen von der sogenannten „Russischen Welt“, der alle Menschen angehören sollen, die ihren religiösen Ursprung in der Taufe der Kiewer Rus empfinden. Allen voran Russland, die Ukraine und Weißrussland. M. sieht darin eine un- gute religiöse Legitimation der politischen Bestrebungen Russlands, die ehemals sowjetisch regierten Bruderländer wieder dem eigenen Machtbereich zu unterstellen. Deutlich wird, dass dabei die Vertreter der UOK in ein Dilemma geraten, weil sie einerseits der Stimme ihres Patriarchen folgen sollen und andererseits dem ukrainischen Volk auf dem Majdan ihre Solidarität gezeigt haben.

Der Autor sieht am Ende seiner Darstellung vieles offen. Er sieht für die Kirchen der östlichen Tradition in der Ukraine eine historische Chance, hält es aber nicht für ausgeschlossen, dass diese vertan werden könnte. Insgesamt ist das in sehr gut lesbarem Deutsch geschriebene Buch von M. ein Muss für jeden, der sich einen schnellen und zugleich fundierten Überblick über die gegenwärtige kirchliche Situation in der Ukraine verschaffen will. Es eignet sich bestens als Erstzugang zu dem politisch und kirchlich hochkomplizierten Geflecht von Konflikten und Beziehungen auf dem heutigen Staatsgebiet der Ukraine.

*Roland Fritsch*

## THEOLOGIE DER GABE

*Joane Beuker, Gabe und Beziehung. Ein Beitrag zur Differenzierung des Gabebegriffs und zum theologischen Verständnis der Ehe. LIT Verlag, Berlin/Münster 2014. 264 Seiten. Kt. EUR 34,90.*

Die Arbeit, die 2014 an der Universität des Saarlandes als Dissertationsschrift angenommen wurde, verfolgt zwei Ziele: Sie will den Begriff der Gabe differenzieren und seine Anwendbarkeit auf das Verständnis der christlichen Ehe prüfen.

Das erste Kapitel (13?64) problematisiert die Gegenüberstellung von Egoismus und Altruismus als individueller Handlungsmotivationen. Der „homo oeconomicus“, wie er in den Theorien von Thomas Hobbes und Adam Smith gezeichnet werde, sei in seiner verallgemeinerten Form nicht geeignet, menschliche Handlungsmotivation umfassend zu beschreiben. So würden beispielsweise emotionale, moralische oder politische Einflüsse auf Entscheidungen nicht berücksichtigt. Insbesondere lasse sich mit einem solchen Modell altruistisches Handeln nicht beschreiben.

Aber auch an die scheinbar „christliche Alternative“ altruistischen Handelns stellt die Autorin kritische Fragen. Altruistisches Handeln scheint davon gekennzeichnet, dass der Handelnde keinerlei Vorteil für sich davon erhofft, sondern bedingungslos und so zumindest der Intention nach einseitig gibt. In einer Analyse von 1Kor 10,24, Lk 14,12 und Apg 20,35 entwickelt die Autorin demgegenüber die Auffassung, dass, was im Neuen Testament oft als Altruismus gelesen werde, tatsächlich kein völlig einseitiges Handeln beschreibe, sondern vielmehr auf neue Formen der Reziprozität abziele. Insofern sie auf Begegnung und Gemeinschaft ziele, gelte das auch für christliche Caritas.

Ihre Kritik an der Idee, christliches Geben sei einseitiges Geben, verfolgt die Autorin sodann in der

Diskussion um Agape, Eros und Philia weiter. Dabei bestreitet sie nicht den Wert uneigennütigen Gebens, weist aber darauf hin, dass zu echter Liebe Wechselseitigkeit gehöre, solle sie nicht mit einer Abwertung des eigenen Ich einhergehen. Auch Gott sei neben der gewissermaßen allumfassenden Agape-Liebe die erwählende Liebe der Philia zuschreiben, denn erst sie schaffe eine Beziehung zu einer konkreten einzelnen Person. Die Perspektive der Wechselseitigkeit wird schließlich an Hand der drei Dimensionen Gottesbeziehung, Beziehung zum Nächsten und Selbstannahme in der christlichen Anthropologie entfaltet, beispielhaft an den Konzepten von Colin Grant, Christiane Tietz und Eberhard Jüngel.

Das zweite Kapitel (65–116) führt in diesen Rahmen die Debatte um die Gabe ein – auch dort stehen Fragen nach Einseitigkeit oder Wechselseitigkeit, Selbstlosigkeit, Gemeinschaft und kalkulierten Tausch im Zentrum. Die Autorin zieht einige Linien der inzwischen ziemlich komplexen Forschungslage nach, angefangen natürlich mit Marcel Mauss' klassischem Werk zur Gabe. Sie beschränkt sich dabei im Wesentlichen auf den französischsprachigen Raum: die anti-utilitaristischen Entwürfe um Alain Caillé und Gérald Berthoud, Jacques Derridas Unmöglichkeit der Gabe, die Phänomenologie der Gegebenheit bei Jean-Luc Marion und die Gabe als verschleierte Tausch

bei Pierre Bourdieu. Gemäß ihrem Grundanliegen plädiert die Autorin in der Schlussreflexion des Kapitels für eine differenzierte Betrachtung der Gabe. Das ist plausibel, als Leser kann man freilich den Eindruck gewinnen, dass faktisch in der Darstellung mehr Ebenen angesprochen werden, als sich im gegebenen Rahmen tatsächlich bearbeiten lassen. So laufen nicht unerhebliche Fragen wie die Unterscheidung zwischen eher privatem interpersonalem Geben und Sozialstrukturen oder das Problem der begrenzten Vergleichbarkeit von ethnologischer, sozialwissenschaftlicher und philosophisch-phänomenologischer Forschung nur am Rande mit.

Ein drittes Kapitel (117–170) fragt nach der Deutung der Gabe in der Theologie. Auch hier wird auf knappem Raum eine Fülle von Fragen eingespielt: das Leben als Gabe, das Verhältnis von Schuld und Gabe, die Rolle der Dankbarkeit und des Opfers. Im Sinn des von ihr präferierten Verständnisses von Gabe als Medium von Beziehung stellt die Autorin sodann mit Kathryn Tanner, Risto Saarinen und Bo K. Holm drei Entwürfe vor, die Rechtfertigung nicht mit einseitigem, sondern wechselseitigem Geben verbinden. Damit stellt sich die Frage, ob und wie eine „Rückgabe“ des Menschen an Gott denkbar ist. Bevor die Autorin im letzten Teil fragen wird, „ob nicht die Ehe selbst als Rückgabe an Gott verstanden werden kann“ (156), diskutiert

sie an dieser Stelle zum einen den Dank als Rückgabe (wobei Dank an Gott und Dank an Mitmenschen in ein rechtes Verhältnis und jedenfalls nicht in Konkurrenz zu setzen seien). Zum anderen versteht sie mit Magdalene L. Frettlöh den Segen als Gestalt einer „asymmetrischen Reziprozität“ (162) zwischen Gott und Mensch, insofern auch der Mensch Gott segnen könne.

Etwas Klärung in der verwirrenden Vielfalt der Fragestellungen und Zugänge bietet sodann das kurze vierte Kapitel „Kriterien der Differenzierung der Gabebegrifflichkeit“ (171–187). Die Autorin unterscheidet grundlegend zwischen „unilateraler Gabe“, „kalkuliertem Tausch“ und „wechselseitiger Gabe“. Gottes Geben wird dabei eindeutig als „wechselseitige Gabe“ bestimmt, da es Beziehung anstrebe.

Das letzte Kapitel (188–231) über die „Ehe als Gabe und Rückgabe“ bietet gegenüber den bei allen Versuchen der Strukturierung doch wesentlich rekonstruktiv bleibenden vorangehenden Teilen den wesentlichen Eigenbeitrag der Arbeit zur Gabeforschung. Dabei idealisieren die Überlegungen weder die Gabe noch die Ehe und verweigern sich allzu offensichtlichen (scheinbaren) Verbindungslinien. Allerdings bleibt das Ergebnis etwas hinter den Erwartungen zurück. Die Autorin referiert zunächst (evangelisch-)theologische Begründungen der Ehe, angefangen beim Ordnungsgedenken (Paul Althaus,

Emil Brunner), dessen mangelndes Kontingenzbewusstsein und dessen Ideologieanfälligkeit sie kritisiert; auch die Bonhoeffersche Mandatlehre bietet ihr zufolge keinen echten Ausweg. Eilert Herms will die Schöpfungsordnung demgegenüber als System von Interaktionen bestimmen, aus denen menschliche Ordnungen folgen. Daneben stehen bundestheologische Begründungen der Ehe z. B. bei Karl Barth oder Friedrich Wilhelm Marquardt und institutionelle Begründungen (Ernst Wolf, Gerd-Ulrich Brinkmann, Martin Honecker, Hartmut Esser). Bei der anschließenden Diskussion, in welchem dieser Begründungsrahmen überhaupt von der Ehe als einer göttlichen Gabe gesprochen werden könne, kommt die Autorin im Wesentlichen zu negativen Ergebnissen: Im Rahmen eines ordnungstheoretischen Eheverständnisses lasse sich die Ehe höchstens im Sinn einer Gegebenheit nach Marion als eine göttliche Vorgabe verstehen. Aber auch im Rahmen einer bundestheologischen Begründung der Ehe sei diese nicht als Gabe verstehbar. Denn Bund und Gabe wiesen zwar durchaus Ähnlichkeiten auf, aber während der Bund zwischen Menschen scheitern könne, gelte der Bund Gottes mit den Menschen uneingeschränkt. Dieses überraschende Votum ist leider nur sehr knapp skizziert. In Kontext eines institutionellen Verständnisses schließlich sei die Ehe als Tausch zu betrachten.

Daraus folgert die Autorin jedoch nicht, dass keinerlei Zusammenhang zwischen Gabe und Ehe bestehe. Vielmehr will sie abschließend zeigen, dass die Ehe den Rahmen für Gabebeziehungen darstellen könne: „Ich wage die These, dass die wohlwollende, wechselseitige, überraschende (Hin-)Gabe in der Ehe durch ökonomische, kalkulierende, ausgleichende reziproke Muster gestützt wird. Die Gabe als beziehungsorientierte Gabe wird erleichtert durch einen Rahmen, in den sie eingebettet ist“ (230). Für die Gabe-Gestalt innerhalb dieses Rahmens verweist sie auf die Verbindung von wechselseitigem Trauversprechen der Ehepartner und der göttlichen Segenszusage, die zugleich eine „Gestaltungsaufgabe“ (215) beinhaltet. Diese Gestaltungsaufgabe liege in der Weitergabe des Empfangenen (jedoch nicht zwingend in der Erziehung von Kindern). „Dadurch wird die Gabebeziehung dynamisch und die Eheleute können sich zugleich als Gebende und Empfangende erfahren“ (233). Angesichts der Vielzahl der angesprochenen Aspekte und der Kürze vor allem dieser letzten Ausführungen hätte man sich gewünscht, dass die Autorin auf den letzten Teil ein stärkeres Gewicht gelegt hätte.

*Veronika Hoffmann*

## SCHRITT IN DIE MODERNE

*Karl Heinz Voigt, Der Zeit voraus.*

Die Gemeinschaftsbewegung als Schritt in die Moderne? Erwägungen zur Vorgeschichte und Frühgeschichte des Gnadauer Gemeinschaftsverbands. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2014. 204 Seiten. Pb. EUR 28,-.

Durch die Gründung der ‚Forschungsstelle Neupietismus‘ an der Evangelischen Hochschule Tabor (Marburg) und die von dort seit 2009 alle zwei Jahre veranstalteten Theologischen Symposien haben die wissenschaftlichen Forschungen zur Evangelischen Gemeinschaftsbewegung neuen Schwung erhalten (vgl. <http://eh-tabor.de/neupietismusbibliographie.html>, aufgerufen am 31.8.2015).

Karl Heinz Voigt ist ein ausgewiesener Kenner des Forschungsdiskurses in diesem Bereich. Seit vielen Jahren beteiligt er sich an den Debatten um die theologischen Einflüsse, die auf die Deutsche Gemeinschaftsbewegung eingewirkt haben und ihr das unverwechselbare Profil einer innerkirchlichen Positionierung bei gleichzeitiger Wahrung einer strukturellen Unabhängigkeit („In der Kirche, mit der Kirche, aber nicht unter der Kirche“, 15) verliehen haben. Das Thema ist für den deutschen Protestantismus von einiger Relevanz, fühlen sich doch nach eigenen An-

gaben 200.000–300.000 evangelische Christinnen und Christen in Deutschland der Gemeinschaftsbewegung zugehörig.

Die zu besprechende Studie ist in zwei Teile geteilt. „125 Jahre nach der ersten Gnadauer Pfingstkonferenz: Die Geschichte der Deutschen Gemeinschaftsbewegung neu sehen.“ So lautet die Überschrift des ersten Teils. Auf Grundlage solider Quellenanalyse arbeitet Voigt heraus, dass die Dynamik des Gnadauer Gemeinschaftsverbandes nicht linear aus den meist genannten Quellen des Pietismus und der Erweckungsbewegung heraus zu verstehen ist. Dass dies bisher immer wieder versucht wurde, liegt wohl an einem apologetischen Interesse der Väter der Gemeinschaftsbewegung: „Die Verantwortlichen [...] hatten alle Hände voll zu tun, um [...] die Bewegung als eine deutsche, in der Reformation begründete und mit den Landeskirchen im Einklang stehende innerkirchliche Organisation darzustellen“ (48). Voigt sieht darin eine verkürzte Selbstdarstellung der Väter des Gnadauer Gemeinschaftsverbandes, die das zukunftsweisende Potential der Bewegung und ihre Teilnahme „am Aufbruch in die Moderne“ überlagert (48). Anstelle der rückwärtsgewandten Einordnung der Gemeinschaftsbewegung in die Traditionskette Reformation – Pietismus – Erweckungsbewegung plädiert Voigt dafür, die frühe „Gemeinschaftsbewe-

gung als Vorbereiter einer offenen und zielorientierten kirchlichen Arbeit“ wahrzunehmen (50).

Dieser veränderte Fokus führt Voigt im zweiten Teil seiner Studie zu einer neuen historischen Verortung der Gemeinschaftsbewegung. Intensiv setzt er sich mit dem von der Marburger Forschungsstelle favorisierten Begriff ‚Neupietismus‘ auseinander. Voigts lehnt diese Bezeichnung für den Gnadauer Gemeinschaftsverband aus zwei Gründen ab: Zum einen verdeckte sie die starken Einflüsse des Methodismus und der Herrnhuter Brüdergemeine auf die Bewegung, zum anderen begehe man mit dieser Titulierung denselben Fehler wie die Gründungsväter vor 125 Jahren: Rückbezug auf eine Traditionskette mit der Folge einer Geringschätzung des zukunftsweisenden Potentials der eigenen Bewegung.

Worin war die Deutsche Gemeinschaftsbewegung denn nun „der Zeit voraus“? Voigt fasst seine Überlegungen am Schluss seiner Darstellung unter zwei Überschriften zusammen: „Paradigmenwechsel eins: Von der erbaulichen Binnenschau zur missionarischen Aktivität“ (158–160), „Paradigmenwechsel zwei: Von der verfassten Amtskirche zur mündigen Teilgemeine mit eigener Ordnung“ (160–163).

Das zu besprechende Buch stellt keine abschließende Untersuchung dar, sondern ist als Debattenbeitrag zu verstehen. Über die Be-

rechtiung der Forderung, auf die Bezeichnung „Neupietismus“ in Zukunft zu verzichten, wird sicherlich noch gestritten werden. Konsensfähig unter Kennern der Materie dürfte das Anliegen Voigts sein, die Gemeinschaftsbewegung „aus der Ecke konservativer Kirchlichkeit“ herauszuholen und ihr die „in Deutschland im kirchlichen Leben nicht sehr oft anzutreffende Kombination von Bewahrung und Fortschritt“ (169) zuzuerkennen.

Nicht unproblematisch ist der Titel des Buches. Im allgemeinen Sprachgebrauch impliziert er eine Wertung, die der bis heute schwierigen Verständigung zwischen führenden Vertretern der Gemeinschaftsbewegung einerseits und den Kirchenleitungen andererseits wenig dienlich ist. Das ist schade, denn inhaltlich bietet die Studie gute Argumente für einen fruchtbaren Dialog. Schließlich wollten die Gemeinschaftskreise der Anfangszeit von ihrem Selbstverständnis her keine Konkurrenz zur Amtskirche darstellen, sondern als „Vorfeldorganisationen“ (Jochen-Christoph Kaiser) integrativ tätig sein.

*Tobias Sarx*

## REFORMIERTE THEOLOGIE

*Dennis Schönberger*, Gemeinschaft mit Christus. Eine comparative Untersuchung der Heiligungskonzeptionen Johannes

Calvins, John Wesleys und Karl Barths. Forschungen zur Reformierten Theologie Band 2. Neukirchener Verlagsgesellschaft, Neukirchen-Vluyn 2014. 430 Seiten. Kt. EUR 49,-.

Grundsätzlich ist Thematik und Anliegen dieses Buches gerade auch unter ökumenischen Gesichtspunkten sehr zu begrüßen. Denn das Thema Heiligung wird im Vergleich zu dem der Rechtfertigung sehr viel seltener behandelt, obwohl es kontroverstheologisch nicht weniger brisant ist und in gewissem Sinn die „Gegenprobe“ für das darstellt, was gemeinsam (oder auch nicht) über die Rechtfertigung gesagt werden kann. Allerdings ist die ökumenische Breite im Hauptteil der Arbeit auf einen relativ schmalen, innerprotestantischen Ausschnitt eingeschränkt. Dankenswert ist dabei, dass die Heiligungstheologie John Wesleys einbezogen ist. Wirkungsgeschichtlich ist sie sicher einer der einflussreichsten Entwürfe zu dieser Thematik, wird aber oft übergangen (so etwa in dem Artikel Heiligung in der TRE!). S. bezieht deshalb die Wirkungsgeschichte in der Heiligungsbewegung und bei heutigen Evangelikalen und Charismatikern (K.H. Knöppel; W. Kopfermann) in einem Anhang zur Darstellung Wesleys mit ein.

Nach zwei kurzen einführenden Abschnitten beginnt das Buch mit zwei Übersichtskapiteln: 3.1.

Exegetische Perspektiven auf die Heiligung. Hier werden zunächst die neutestamentlichen und dann die alttestamentlichen Referenztexte genannt, allerdings weniger eigene Exegese als vielmehr Kurzreferate aus der exegetischen Literatur geboten. Manches in der Auswahl, z. B. „die heiligungstheologische Dignität der Umkehrthematik“ im Buch Jona (96?100) erschließt sich allerdings erst, wenn man die entsprechenden Passagen zu Karl Barths Ausführungen zum Thema zur Kenntnis genommen hat. Dazu treten in 3.2. Dogmatische Perspektiven auf die Heiligung, ein sehr instruktiver Überblick über Literatur zum Thema aus lutherischer, reformierter, römisch-katholischer und methodistischer bzw. evangelikaler Sicht. Hier wird eine Fülle von teilweise ganz aktueller Literatur referiert, für die ökumenische Diskussion zweifellos ein Gewinn.

Darauf folgt die ausführliche Darstellung der Heiligungskonzeptionen Calvins, Wesleys und Barths. Dabei gilt Zustimmung und Sympathie des Autors eindeutig dem Entwurf von Karl Barth. Das ist nicht nur daran zu erkennen, dass in dem ihm gewidmeten Teil keine kritischen Anmerkungen auftauchen. Auch in der Beurteilung der anderen beiden Konzeptionen scheint Barths Theologie den entscheidenden Maßstab zu liefern. Auch die Heiligungstheologie Calvins wird im Wesentlichen positiv beurteilt,

wenn auch mit gewissen Einschränkungen z. B. hinsichtlich einer zu einseitigen Betonung der *theologia crucis* (208 f; 240) oder des Glaubens zu Lasten der Liebe (228). Die dunkle Folie für die beiden reformierten Lichtgestalten bildet dann die Heiligungslehre John Wesleys. Gegen sie erhebt S. eine Fülle von methodischen und inhaltlichen Einwänden. Das ist natürlich legitim. Auch in der methodistischen Wesley-Forschung der letzten Jahrzehnte werden die Schwächen der Konzeption Wesleys deutlich benannt, was S. ausgiebig zitiert. Problematisch ist ein Doppeltes: Erstens werden die Kriterien dafür weniger aus dem biblischen Befund abgeleitet – das wäre eine falsche, bibliozistische Hermeneutik, wie sie gerade Wesley vorzuwerfen ist –, sondern aus einem vor allem an Karl Barth orientierten Vorverständnis dessen, was angemessene Theologie ist. Und zweitens – und das wiegt schwerer – zitiert S. an keiner Stelle, wo er über das Verhältnis von Rechtfertigung und Heiligung bei Wesley schreibt, dessen grundlegenden Äußerungen zu diesem Thema. Die Basisdefinition, dass Rechtfertigung ist, “what God does for us through his Son”, Heiligung aber, “what God works in us by his Spirit” (Predigt 5,II,1; WJW I,187), wird nicht erwähnt, obwohl S. aus dem unmittelbaren Kontext eine ihm problematisch erscheinende Wendung anführt (259 Anm. 100). Wären solche grundsätzli-

chen Aussagen aufgenommen und in ihrer Bedeutung entfaltet worden, hätte das ein ganz anderes Licht auf den wesleyanischen „Synergismus“ geworfen. Ein Vorwurf wie der, dass „Wesley die Rechtfertigung als exklusive Tat Gottes in Frage stellt“ (279), hätte auf Grund der Quellenlage gar nicht erhoben werden können. So gewinnt man an nicht wenigen Stellen auch den Eindruck, in der Beurteilung von Einzelaspekten wie etwa der Bedeutung der *theologia resurrectionis* oder des *tertius usus legis* werde bei Wesley und Karl Barth mit zweierlei Maß gemessen. An einzelnen Stellen kommt es auch zu Fehlinterpretationen von Belegstellen: Wesley sagt in seinen Explanatory Notes zu Röm 7,12 nicht, dass das Gesetz heilsnotwendig sei (gegen 274f, Anm. 209). Ich will noch einmal ausdrücklich betonen: Wesleys Theologie der Heiligung ist durchaus kritikwürdig. Aber wie jeder andere theologische Autor hat auch er das Recht, dass seine Theologie zunächst einmal in ihrem Zusammenhang und in ihrer eigenen Intention fair dargestellt wird, bevor dann die kritischen Punkte genannt werden.

Es wäre wahrscheinlich auch bei den beiden anderen „Zeugen“ hilfreich gewesen, kurz den systematischen Aufriss ihrer Heiligungs-

theologie in Institutio III bzw. Kirchliche Dogmatik IV,2 darzustellen und daraus die folgenden Schritte der Analyse abzuleiten. Das hätte vor allem für Nichtfachleute die Verständlichkeit sehr verbessert. Diese leidet auch daran, dass Formulierungen oft ungenau oder logisch schwierig sind. Zwei (theologisch) harmlose, aber typische Beispiele: „Während der Methodismus erst im 18. Jahrhundert in England in Erscheinung tritt, ist von Evangelikalismus schon seit dem 19. Jahrhundert zu sprechen“ (141) oder „Das prophetische Amt ist aber nicht in gleicher Weise zu akzentuieren wie das prophetische Amt“ (177). Hier hätte ein kritisches Gegenlesen gut getan.

So bleibt ein zwiespältiger Eindruck. Die Tatsache, dass die Thematik aufgenommen wurde, bleibt lobenswert. Auch der Obertitel „Gemeinschaft mit Christus“ macht sehr schön klar, worum es bei dem Thema Heiligung wirklich geht: Nicht um unsere Anstrengung, sondern um das Hineingenommen werden in die Wirklichkeit Jesu Christi. Die Art der Bearbeitung aber lässt Wünsche offen.

*Walter Klaiber*

Prof. Dr. Ruth Albrecht, Institut für Kirchen- und Dogmengeschichte, Fachbereich Ev. Theologie, Universität Hamburg, Sedanstraße 19, 20146 Hamburg; Prof. Dr. Amélie Adamavi-Aho Ékué, Ecumenical Institute at Château de Bossey, Chemin Chenevière 2 – CH-1279 Bogis-Bossey; Pfarrer Dr. Roland Fritsch, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Seminar für Ostkirchenkunde, Franckeplatz 1, Haus 30, 06099 Halle; Prof. Dr. Veronika Hoffmann, Max-Weber-Kolleg für kultur- und sozialwissenschaftliche Studien, Universität Erfurt, Nordhäuser Straße 74, 99089 Erfurt; ThD Heta Hurskainen, School of Theology, Philosophische Fakultät, University of Eastern Finland, PB 1100100 Joensuu, Finnland; OKR Dr. Martin Illert, Kirchenamt der EKD, Herrenhäuser Straße 12, 30419 Hannover; Annegret Jacobs, Wolfgasse 1, 73728 Esslingen; Bischof em. Dr. Walter Klaiber, Albrechtstraße 23, 72072 Tübingen; Metropolit Elpidophoros Lambriniadis, Istanbul Rum Patrikliği, Dr. Sadık Ahmet cad. Nr. 19, 34083 Fatih-Istanbul, Türkei; Brigitte Lehnhoff M. A., B. A., Haselnussecke 13, 30890 Barsinghausen; Priester Evgeny Morozov, Moskauer Patriarchat, Danilov Kloster, ulitsa Danilovskiy Val, 22, Moskva, 115191, Russland; Dr. Andriy Mykhaleyko, Ingolstädter Str. 3, 85111 Adelschlag; Pfarrer Dr. Tobias Sarx, Barther Straße 90, 18311 Ribnitz-Damgarten; Natallia Vasilevich, Kaiserstraße 39, 53113 Bonn; Prof. Dr. Jürgen Werbick, Seminar für Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie, Johannisstraße 8–10, 48143 Münster; Dr. Irena Zeltner Pavlović, Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg, Philosophische Fakultät und Fachbereich Theologie, Christliche Publizistik, Kochstraße 6, 91054 Erlangen.

Thema des nächsten Heftes 2/2016:

**Neue Herausforderungen für den Islam**

mit Beiträgen von Mehmetcan Akpınar, Clare Amos,  
Hamideh Mohagheghi u. a.

## ÖKUMENISCHE RUNDSCHAU – Eine Vierteljahrszeitschrift

In Verbindung mit dem Deutschen Ökumenischen Studienausschuss (vertreten durch Uwe Swarat, Elstal) herausgegeben von Angela Berlis, Bern; Daniel Buda, Genf; Amel  Eku , 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 978-3-374-04311-8

[www.oekumenische-rundschau.de](http://www.oekumenische-rundschau.de)

*Redaktion:* Marc Witzenbacher, Frankfurt a. M. (presserechtlich verantwortlich)

*Redaktionssekret arin:* Gisela Sahn

Ludolfsstraße 2–4, 60487 Frankfurt am Main

Tel. (069) 247027-0 · Fax (069) 247027-30 · e-mail: [info@ack-oec.de](mailto:info@ack-oec.de)

*Verlag:* Evangelische Verlagsanstalt GmbH

Blumenstraße 76 · 04155 Leipzig · [www.eva-leipzig.de](http://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](mailto:herrmann@emh-leipzig.de)

*Anzeigen-Service:* Rainer Ott · Media Buch + Werbe Service

Postfach 1224 · 76758 Rülzheim

[www.ottmedia.com](http://www.ottmedia.com) · [ott@ottmedia.com](mailto:ott@ottmedia.com)

*Bezugsbedingungen:* Die  kumenische 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 2016, 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 gesch tzt. Kein Teil der Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlags in irgendeiner Form reproduziert werden.*

Die nächste Ausgabe erscheint April 2016.

April – Juni  
2/2016  
65. Jahrgang



# Ökumenische Rundschau

## Neuere Entwicklungen im Islam

mit Beiträgen von Mahmoud Abdallah,  
Katajun Amirpur, Hamideh Mohagheghi,  
Hansjörg Schmid, Beate Sträter, Mustafa Abu Sway,  
Henning Wrogemann



# Inhalt

Zu diesem Heft . . . . .	171
<b>Beate Sträter</b> , Islamische Theologie in Bewegung: Neuere Ansätze der Koraninterpretation und die Chancen einer islamischen Theologie an deutschen Universitäten . . . . .	174
<b>Hansjörg Schmid</b> , Europäisch und muslimisch? Diskurse, Identitäten, Interaktionen . . . . .	191
<b>Hamideh Mohagheghi</b> , Radikalisierung muslimischer Jugendlicher in Deutschland . . . . .	203
<b>Mahmoud Abdallah</b> , Religion, Gesellschaft und Moralwerte: <i>Umma</i> zwischen Heterogenität der Gegenwart und dem Traum von Einheit . . . . .	213
<b>Mustafa Abu Sway</b> , Zur Entwicklung eines islamischen Umweltrechts . . . . .	227
<b>Katajun Amirpur</b> , Islamischer Feminismus? . . . . .	256
<b>Henning Wrogemann</b> , Eine neue Richtung islamischen Rechtsdenkens in Indonesien? Beobachtungen und Vermutungen . . . . .	266
<b>Dokumente und Berichte</b>	
Zukunftsfähige Ökumene in einer pluralistischen Gesellschaft. Sechs Thesen ( <b>Uwe Swarat</b> ) . . . . .	279
Teilhabe am gerechten Frieden. Predigt zum ÖRK-Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens in der Mennonitengemeinde Weierhof, 7. Februar 2016. Text: Matthäus 10 ( <b>Fernando Enns</b> ) . . . .	287
Wie weit können wir gehen? Praktische Fragen im Interreligiösen Dialog. Die 27. AÖF-ERF Jahrestagung in der Missionsakademie in Hamburg ( <b>Claudia Rimestad</b> ) . . . . .	293
<b>Gestern – heute – morgen, Von Personen, Zeitschriften und Dokumentationen, Neue Bücher</b> . . . . .	298



## Zu diesem Heft



Liebe Leserin, lieber Leser,

„Was halten Sie vom Islam?“ – Diese Frage wird an mich gerichtet, als die Sitzung im Kuratorium einer evangelischen Einrichtung eigentlich zu Ende ist. Schon im Aufbruch begriffen entsteht eine hitzige Diskussion, in der Befürchtungen und Sorgen, Unverständnis und Forderungen geäußert werden. Es wird ein langer Abend. Der Anschlag in Brüssel liegt noch nicht lange zurück. Die hässliche Fratze des Terrorismus trägt das Gewand islamischer Phrasen, nicht nur die rechten Ränder der Gesellschaft in Deutschland und Europa, sondern auch die Mitte ist verunsichert.

Mit den vorliegenden Beiträgen zu neueren Entwicklungen im Islam übergehen wir nicht das Phänomen des Fundamentalismus. *Hamideh Mo-hagheghi* stellt die Radikalisierung Jugendlicher in Deutschland dar und setzt sich theologisch mit der radikal-fundamentalistischen Argumentation auseinander. Aber die zum Teil verengte Wahrnehmung des Islams soll durch dieses Heft der Ökumenischen Rundschau geweitet werden. Das anstehende Reformationsjubiläum hat viele Klangfarben, u. a. auch die These, dass der Protestantismus eine Reformleistung erbracht habe, die anderen Konfessionen und Religionen noch bevorstünde. Kritisch setzt sich *Beate Sträter* im Hinblick auf den Islam mit dieser These auseinander. In ihrem Beitrag werden das Reformpotential und die Reformbewegungen der islamischen Theologie dargestellt bis hin zu den neuesten Entwicklungen an den Lehrstühlen deutscher Universitäten. Ob Mouhanad Khorchide ein „muslimischer Luther“ sei, ist in ihrem Beitrag mit einem Fragezeichen versehen. Aber dass Reformbewegungen in der Diaspora, im Exil oder „vom Rande her“ geschehen, wie es auch die Schrift des Ökumenischen Rates der Kirchen zur Mission „Gemeinsam für das Leben“ formuliert, lässt sich mit Luther in Wittenberg, Calvin in Genf und auch den muslimi-

schen Theologinnen und Theologen in Deutschland nachvollziehen. Intensiver noch setzt sich *Hansjörg Schmid* mit der Frage der Diaspora auseinander. Das Verhältnis von Europa und Islam wird nach seiner Erkenntnis häufig als Problem angesehen, der Islam als Europa-fremd beschrieben. Gegen diese „Abgrenzungsdiskurse“ plädiert er für ein prozesshaftes Verständnis sowohl Europas als auch des Islams. Statt statischer Beschreibungen sieht er eine interaktive Bewegung als sachgemäß an, die nicht abgeschlossen ist und die die Dynamisierung des Verständnisses Europas und des Islams gleichermaßen betrifft.

Mit den beiden Beiträgen von *Mahmoud Abdallah* und *Mustafa Abu Sway* wird ein weiterer Weg eröffnet, den gegenwärtigen Islam in seiner neueren Entwicklung zu verstehen. Beide Autoren entfalten anhand traditioneller Denkstrukturen der islamischen Theologie moderne Herausforderungen und stellen dar, wie der Islam darauf antworten kann. *Mahmoud Abdallah* stellt den Begriff der „Umma“ (Gemeinschaft) in den Mittelpunkt seiner Überlegungen. Anhand einer Analyse der frühen muslimischen Gemeinschaft in Mekka und Medina entwickelt er den Begriff weiter von einer religiösen Umma zu einer gesellschaftlichen Umma und ermöglicht einen islamischen Zugang zu einer modernen pluralen Gesellschaft. *Mustafa Abu Sway* entwickelt seine Darstellung zur Verantwortung der Muslime für Umweltschutz und Klimagerechtigkeit mit der „Scharia“. Er stellt fest: „Ich füge der Scharia kein neues Ziel hinzu, ich entdecke nur ein neues.“ Der Beitrag ist insofern besonders hervorzuheben, weil er den in Europa so belasteten Begriff der „Scharia“ aus den terroristischen Händen befreit und theologisch vertieft.

Mit *Katajun Amirpur* gehen wir noch einen Schritt weiter und lernen zwei Theologinnen, Amina Wadud (USA) und Asma Barlas (Pakistan/USA), kennen, die feministische Theologie im Kontext des Islams entwickelt haben. Die Kritik an einer vornehmlich männlich gelebten Religion und Auslegung des Korans verbindet die beiden Frauen bei allen Unterschieden. Die Einführung in ihr Lebenswerk macht deutlich, welche Möglichkeiten islamische Theologie auch in Bereichen erschließt, in denen nach westlichem Verständnis der Islam besonders rückständig sei, wie z. B. in der Gleichstellung der Geschlechter. Der Beitrag von *Henning Wrogemann* über die neueren Trends in Indonesien führt den Leser und die Leserin schließlich über die zumeist auf den arabischen und türkischen Raum beschränkte Wahrnehmung des Islams in Deutschland hinaus in das Land mit der weltweit größten muslimischen Bevölkerung. Mit dem indonesischen Gelehrten Nurcholish Madjid beschreibt er einen reform-islamischen Zugang zum Pluralismus, der in dem Vielvölkerstaat Indonesien zu durchaus kontroversen aber auch ermutigenden Entwicklungen führt.

„Was halten Sie vom Islam?“ Nach der Lektüre dieser Ausgabe der Ökumenischen Rundschau kann man nur fragen: „Welchen Islam meinen Sie, auf welche Entwicklung beziehen Sie sich, welchen theologischen Diskurs haben Sie im Blick?“ Das Heft hätte sein Ziel erreicht, wenn die Klage in Katajun Amirpurs Beitrag obsolet würde: „Muslime werden nie individuell charakterisiert, sondern müssen in einem anonymen Kollektiv ersaufen.“ Dass in manchen Beiträgen, ganz nebenbei, auch ein sehr kritisches Bild des Westens durchscheint, ist eine Beobachtung, die der weiteren Vertiefung bedürfte.

Auf die Beiträge unter „Dokumente und Berichte“ möchte ich kurz verweisen, die sich in unterschiedlicher Weise mit der pluralen Gesellschaft auseinandersetzen, insbesondere auf die Thesen von *Uwe Swarat* zur zukunftsfähigen Ökumene. Das gibt mir zugleich die Gelegenheit, ihm im Namen des Herausgeberkreises der Ökumenischen Rundschau für seine Mitarbeit zu danken, die er als Vorsitzender des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses wahrgenommen hat. Zugleich begrüßen wir im Herausgeberkreis seinen Nachfolger Prof. Dr. Thomas Söding.

Eine interessante Lektüre wünscht ihnen im Namen des Redaktionskreises

*Barbara Rudolph*

# Islamische Theologie in Bewegung: Neuere Ansätze der Koraninterpretation und die Chancen einer islamischen Theologie an deutschen Universitäten

Beate Sträter<sup>1</sup>



## *1. Euroislam, Reformislam, Islamische Reformation?*

Das Reformationsjubiläum rückt näher, doch schon seit Jahren ist Luther allgegenwärtig. Auch die Muslime sind davon betroffen: Immer wieder ist vor dem Hintergrund kontroverser Debatten über das Schriftverständnis, Demokratie, Menschenrechte und Geschlechtergerechtigkeit zu hören, der Islam brauche eine Reformation. Abgesehen davon, dass die Adresse dieser Forderung unbekannt ist, (denn wer oder was ist der Islam?), so geht diese Forderung auch deshalb ins Leere, weil damit nicht konkret gesagt ist, was genau zu tun wäre. Auch wenn es sicher bei den inhaltlichen Forderungen der Reformatoren einige Überschneidungen geben könnte, so sicher nicht bei der institutionellen Struktur, gibt es doch im Islam weder etwas der Kirche Vergleichbares noch ein Lehramt.

Auch die Forderung nach einem Euroislam, also einem Islam, der mit den europäischen Wertevorstellungen und Lebensformen besser kompatibel sein soll als ein traditionelles Islamverständnis, wird von vielen muslimischen Theologen zurückgewiesen. So wird argumentiert, dass es nur einen Islam gäbe, und nicht einen für Europa, Afrika oder Asien. Dies ist natürlich eine apologetische Behauptung, sieht sie doch von den vielen unterschiedlichen kulturellen Ausprägungen ab, in denen der Islam als Religion gelebt wird. Trotzdem ist der Einwand insofern gerechtfertigt, da es sich bei einer Erneuerung der islamischen Theologie nicht um eine bloße Anpassungsleistung an bestimmte kulturelle, gesellschaftliche und politi-

<sup>1</sup> Dr. Beate Sträter, Theologin und Politikwissenschaftlerin, ist Schulreferentin in Bonn und Vorsitzende des Arbeitskreises Christen und Muslime der Evangelischen Kirche im Rheinland.

sche Umstände und Forderungen handeln darf. Doch die Notwendigkeit einer Erneuerung der islamischen Theologie, der Auslegung und religiösen Praxis ist seit Jahrzehnten Thema muslimischer Theologinnen und Theologen, auch wenn es sich hierbei bisher um eine – zum Teil verfolgte – Minderheit handelt, die in ihren Herkunftsländern kaum eine Stimme hat. Die Ziele dieser Erneuerung sind vielfältig: Es geht um eine Erneuerung um des Glaubens und der Religion willen, die auch eine spirituelle Erneuerung beinhalten soll. Gleichzeitig sind die Auseinandersetzungen mit einem sich wandelnden Verständnis von Gesellschaft, Politik und Individuum in der Moderne, die politisierten und ideologisierten Instrumentalisierungen und gesellschaftlichen Krisen in den muslimischen Ländern Impulse, die die islamische Theologie in Bewegung bringen. Dies ist kein neues Phänomen, sondern begleitet den Islam seit seinen Anfängen.

## 2. Historische Wurzeln islamischer Reform

Grundlegende Impulse für ein erneuertes Verständnis des Islams entstanden bereits im 19. Jahrhundert und hatten ihren Anlass in der Konfrontation mit dem europäischen Kolonialismus und der zunehmend als überlegen erfahrenen westlichen Welt. Hier sind einige wichtige intellektuelle Strömungen des Islams zu nennen, die bis heute den islamischen Diskurs beeinflussen. Dies ist zum einen der sog. modernistische *salafīyya*-Islam, als dessen wichtigste Vertreter für den arabischen Raum Gamal al-Din al-Afghani, Muhammad Abduh und Rashid Rida zu nennen sind. In der islamwissenschaftlichen Literatur werden sie häufig als die maßgebliche Antwort der islamischen Welt auf den Kolonialismus genannt und ausführlich rezipiert, auch wenn ihr Einfluss auf die damalige Politik und die Auseinandersetzungen ihrer Zeit auf die Eliten begrenzt war.

Gamal al-Din al-Afghani (1838/39–1897) war in erster Linie politischer Aktivist, der seine Aktivitäten auf den Kampf gegen den europäischen Kolonialismus konzentrierte. Er repräsentierte eine Haltung, die nur in einer starken und geeinten islamischen Welt die Chance sah, dem Westen etwas entgegenzusetzen. Dabei sah er den Islam als eine rationale, dem technischen, wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Fortschritt in keiner Weise hinderliche Religion. Hinderlich waren allerdings Aberglauben und scholastische Kasuistik, die er in seiner Zeit als weit verbreitet ansah. So forderte er den *ijtihad*, eine weitgehend selbstständige Auslegung des Korans, und *hadith*, wodurch die Grundlagen des Islams wieder hervorgebracht und ein mit der menschlichen Vernunft übereinstimmender Gebrauch ermöglicht würde.

Sein Schüler und Mitstreiter Muhammad Abduh (1849–1905) repräsentierte eher den Lehrer und Gelehrten, wiewohl er auch für viele Jahre politisch aktiv war. Ende der 1880er Jahre trat er in den ägyptischen Staatsdienst ein und engagierte sich – z. T. wenig erfolgreich – für eine Reform der al-Azhar sowie der Scharia-Gerichte. Inhaltlich war sein Bestreben die Herausstellung des Islams als eine Vernunftreligion, die alle grundlegenden Elemente der Moderne bereits enthielt. Notwendig hierfür war für ihn ein Rekurs auf den wahren Islam und Medina als der idealen islamischen Gemeinschaft.

Rashid Rida (1865–1935), ein Schüler Abdus, steht nach der Abschaffung des Kalifats im Jahr 1924 durch Atatürk für den Versuch, das Kalifat unter modernen Bedingungen von Nationalstaaten wieder einzuführen und neu zu definieren. Er legt das Schwergewicht auf eine stärker religiös-spirituelle Ausrichtung des Kalifats, die über den Regierungen der Nationalstaaten angesiedelt wäre und mehr eine moralische Instanz repräsentiere.

Weder die Aktivitäten von Rashid Rida noch die von Abduh oder Gamal al-Din al-Afghani führten politisch zu Erfolgen oder gar zu einer Massenbewegung, wie kurze Zeit später der Nationalismus.<sup>2</sup>

Gerade vor dem Hintergrund der aktuellen Diskussionen um den Neo-Salafismus ist der Einfluss dieser Denker durchaus ambivalent: Zielten ihre Bestrebungen einer Reform des Islams auf eine Modernisierung der muslimischen Gesellschaften ab, so gaben sie doch auch den Anstoß für die Entwicklung der seit Beginn des 20. Jahrhunderts erstarkenden politisch-islamischen Bewegungen. Ihr Ansatz einer Relektüre des Korans ohne den Ballast rückständiger und erstarrter Auslegungstraditionen – und damit der traditionellen islamischen Gelehrsamkeit – beförderte einen doppelten Ausgang ihrer Reformversuche. Die in den 1920er Jahren entstehende Muslimbruderschaft war eine Bewegung theologischer Laien und Autodidakten, die für eine neue Form des Umgangs mit dem Koran stand und die die unmittelbare Rezeption koranischer Texte und ihre Auslegung in Bezug auf aktuelle gesellschaftliche und politische Fragen propagierte.

Vor dem Hintergrund der Forderung einer „islamischen Reformation“ entbehrt diese Entwicklung nicht einer gewissen Ironie: Eine muslimische Form des „Sola scriptura“-Prinzips unter Absehung von traditionellen Auslegungstraditionen der theologischen Experten beförderte eine fundamentalistische Lesart der religiösen Quellen, die in ihren extremen Formen als

<sup>2</sup> Vgl. *Beate Sträter*: Zwischen Radikalisierung und Integration. Politischer Islam in Ägypten und christliche Befreiungstheologie in Brasilien, Baden-Baden 2007, 64 ff.

gängige Praxis bei heutigen neo-salafistischen Strömungen anzutreffen ist.  
 3. *Akteure und Autoritäten im Islam*

Im sunnitischen Islam gibt es kein Lehramt und damit keine für alle Muslime verbindliche Autorität in religiösen Fragen und in der Auslegung der Quellen. Nichtsdestotrotz hatten die Lehrmeinungen bestimmter Institutionen, wie der Al-Azhar Universität in Kairo über Jahrhunderte großes Gewicht.

Weder die Rechtsgelehrten (*ulama*) noch der Scheich der al-Azhar konnten diese Autorität seit Ende des 19./Anfang des 20. Jahrhunderts weiter behaupten. Verantwortlich für ihren Autoritätsverlust war schließlich die Instrumentalisierung der religiösen Institutionen durch die nationalistischen arabischen Regime. So verstaatlichte Nasser 1964 die Al-Azhar Universität und degradierte die Religionsgelehrten zu Claquieren seiner Politik, indem sie alle möglichen politischen Maßnahmen mit einem passenden Rechtsgutachten (*fatwa*) legitimieren mussten. Diese Praxis setzte sich auch unter den folgenden Regierungen bis heute fort. In der Türkei, die mit der Abschaffung des Kalifats durch Kemal Atatürk 1924 den Weg des Laizismus einschlug, wurden die religiösen Institutionen entmachtet und unter staatliche Kontrolle gestellt, die bis heute durch das Religionsministerium ausgeübt wird.

Heute sind es vielfach Einzelpersonen, die von vielen Muslimen als maßgeblich, auch für ganz praktische Fragen des Alltags angesehen werden. Hier zu nennen ist z. B. der seit Jahrzehnten auch medial sehr präsente Ägypter Yussuf al-Qaradawi, der nach eigenem Verständnis einen „Islam der Mitte“ vertritt. Dies mag im Vergleich mit extremistischen Positionen sicher zutreffen, insgesamt sind seine Positionen im konservativen Spektrum anzusiedeln.<sup>3</sup>

Der Autoritätsverlust islamischer Gelehrsamkeit ist darüber hinaus häufig als ein wesentlicher Baustein für das Entstehen von Neo-Salafismus und Jihadismus bezeichnet worden, da das theologische und intellektuelle Vakuum durch selbsternannte radikale Prediger und Agitatoren gefüllt wurde.

Ganz eigene Strukturen religiöser Autorität bildete der schiitische Islam aus, bei dem einzelnen Geistlichen eine besondere religiöse Vorbildfunktion zukommen. In der Staatsform des Irans schuf sich die Geistlichkeit mit dem *velayat e-faqih* ein oberstes Kontrollgremium für alle politi-

<sup>3</sup> Vgl. *Sebastian Gräf*: Migration, Assimilation, Toleranz – Migrantenprobleme in Deutschland, Karlsruhe 2006, 109–117.

schen und religiösen Fragen.

#### 4. Aktuelle Themen islamischer Theologie

Wichtige Vertreter des sog. Reformislams sind nicht ohne die gesellschaftlichen und politischen Konflikte in ihren Herkunftsländern zu denken, in die sie teilweise auch selbst involviert waren und sind. Dementsprechend sind ihre theologischen Ansätze immer auch auf ihren gesellschaftlichen Kontext zu beziehen.

Trotz unterschiedlicher Schwerpunktsetzungen und verschiedener wissenschaftlicher Zugänge sind jedoch einige zentrale Themen und Fragestellungen zu identifizieren, mit denen sich die meisten Theologen beschäftigen.

Eine grundsätzliche Frage liegt im Verständnis des Korans und der Hadith-Literatur. Für ein Verständnis der aktuellen Debatte ist es wichtig, etwas über den Entstehungsprozess des Korans und seinen besonderen Charakter zu wissen. Der Text des Korans ist von seinem Ursprung her ein mündlicher, rezitierter Text. Der mündlichen Rezitation kommt deshalb eine entscheidende Rolle zu, wenn es darum geht, die besondere Qualität des koranischen Textes zu erfassen. Dabei wird, anders als bei einem schriftlichen Text, ein Raum konstituiert, in der die Frage nach dem Hörer, d. h. nach dem historischen Kontext, eine besondere Relevanz erhält.

Die Frage nach dem Charakter des Korans als göttliche Offenbarung beschäftigt die islamische Theologie seit ihren Anfängen. Eine frühe Denkrichtung im Islam, die sog. Rechtsschule der Mu'tazila (9. Jahrhundert), sah den Koran als geschaffen an und räumte der menschlichen Vernunft einen hohen Stellenwert ein. Sie unterlag historisch allerdings aufgrund politischer Konstellationen gegenüber den Aschariten sowie der sich daraus entwickelnden Rechtsschule der Hanbaliten.<sup>4</sup> Diese vertraten die Ungeschaffenheit des Korans als Wort Gottes, setzten damit Gott und seine Botschaft faktisch in eins und legten ein großes Gewicht auf die göttliche Prädestination. Jede historische oder relativierende Sicht auf den Koran ist damit weitgehend ausgeschlossen. Es ist nicht zufällig, dass sich zahlreiche moderne Reformtheologen auf die Denktradition der Mu'tazila besinnen

<sup>4</sup> Gleichzeitig war die Mu'tazila jedoch nicht im heutigen Sinne plural orientiert, sondern beharrte auf ihrem Verständnis des Textes als dem einzig richtigen. Bereits Fatima Mernissi, die marokkanische Soziologin, unterzog frauenfeindlichen Hadithen einer gründlichen Untersuchung und bestritt ihre Authentizität (*Fatema Mernissi: Der politische Harem*, Freiburg i. Br. 1992).

und daraus Impulse für heutige Reformansätze ziehen.

Für viele Reformdenker stellt sich die zentrale Frage nach dem Verhältnis des Textes zu seinen menschlichen Auslegungen. Während der Text als Wort Gottes in Gestalt des Korans eine ewige Wahrheit präsentiert, ist jede menschliche Auslegung zeitbedingt und von Fehlern oder falschem Verständnis bedroht.

Bereits sehr früh entwickelte sich ein komplexes System und Regelwerk der Koranauslegung, das bis heute in der klassischen islamischen Theologie Gültigkeit hat.<sup>5</sup> Diese Methoden wären jedoch verkannt, würde man in ihnen ausschließlich ein starres Regelwerk vermuten. Die traditionelle islamische Theologie ist dabei immer schon von einer Vielzahl an Lesarten des koranischen Textes ausgegangen und daraus resultierend von der Möglichkeit einer schier unbegrenzten Bedeutungsvielfalt. Diese Vielfalt als solche wurde als göttliche Gnade verstanden, weil sie der Wandelbarkeit menschlicher Lebensumstände entspricht. Erst mit der Rezeption der – westlichen – Moderne und dem Wahrheitsanspruch der Aufklärung setzte sich vermittelt durch den modernistischen Islam die Forderung nach Eindeutigkeit und eine daraus resultierende Festlegung auf eine bestimmte Lesart und ein bestimmtes Verständnis des Textes durch.<sup>6</sup>

Darüber hinaus gibt es eine Diskussion um verbindliche und damit ewig gültige Aussagen und situativ und zeitlich determinierte Aussagen im Koran. Für die Interpretation eines Textes ist es deshalb unerlässlich, die Offenbarungsanlässe (*asbab an-nusul*) zu kennen, um die Intention des Textes und seine Situationsgebundenheit zu verstehen und in der Interpretation zu berücksichtigen. Viele Texte, die heute als besonders problematisch angesehen werden, wie z. B. Texte, in denen es um Gewalt gegen sog. Ungläubige geht, scheinen eher zu den situativ bedingten Texten zu gehören.

Ein weiterer wichtiger Schritt ist die Unterscheidung zwischen Suren, die in Mekka entstanden sind und eher universale Aussagen formulieren, und den medinensischen Suren, die in der Situation des ersten, zeitweise von außen bedrohten, muslimischen Gemeinwesens offenbart wurden und in denen es oft um konkrete Fragen dieser Gemeinschaft geht.

Ein weiterer Bereich der Diskussion ist die Bedeutung der Hadithe. Koran und Sunna bilden gemeinsam die Quellen der Scharia. Der Stellenwert der Sunna gegenüber dem Koran ist allerdings auch immer wieder hinterfragt worden. Neben der Frage der Authentizität der Hadithe, die traditio-

<sup>5</sup> Vgl. *Andreas Goetze*: „Verstehst Du auch, was du da liest?“, CIBEDO-Beiträge 4/2015, 157 ff.

<sup>6</sup> Vgl. *Thomas Bauer*: Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams, Berlin 2011, 109.

nell durch eine Kette zuverlässiger Überlieferer (*isnad*) hergestellt wird, nimmt der Verweis auf die je unterschiedliche Rolle Mohammeds einen wichtigen Stellenwert ein: Nicht in allem, was Mohammed sagte und tat, handelte er in seiner Rolle als Prophet und Übermittler des göttlichen Wortes. In zahlreichen Belangen äußerte er sich als Mensch und räumte seine eigene Fehlbarkeit ein.<sup>7</sup>

Die zentrale Rolle, die das islamische Recht (*fiqh*) einnimmt, wird ebenfalls infrage gestellt. Die Fixierung auf religionsrechtliche Regelungen, so Reformtheologen, verstellt den spirituellen Zugang zu den eigentlichen Inhalten und Anliegen des Korans und macht den Glauben zu einem blinden Nachahmen von Regeln.

Die meisten Ansätze, die heute einem Reformislam zugeordnet werden, beziehen sich trotz sehr unterschiedlicher Kontexte und Schwerpunktsetzungen auf Methoden und Diskussionen der islamischen Tradition. Dies hat sicher eine legitimierende Funktion, zeigt aber auch den Reichtum islamischer Wissenschaft seit den Anfängen des Islams.

### 5. Koranische Reformtheologie – keine neue Erscheinung

Auch wenn wir heute von den neuen Denkern des Islams sprechen, so gibt es seit Jahrzehnten immer wieder herausragende islamische Gelehrte, die sich mit der Bedeutung des Islams für die aktuellen Probleme ihrer Gesellschaften auseinandersetzen. Sie können mit ihren Ansätzen hier nicht ausführlich dargestellt werden. Einige von ihnen sollen zumindest kurz genannt werden, weil sich heutige Reformtheologen auf sie beziehen.

Einer der wichtigsten Begründer ist der Pakistaner *Fazlur Rahman* (1919–1988). Er war von ähnlichen Fragen bewegt wie die muslimischen Reformer des 19. Jahrhunderts, nämlich dem Verhältnis von Islam und Moderne und der Rückständigkeit der muslimischen Gesellschaften. Er fordert eine historische Betrachtungsweise des Korans und eine Herangehensweise, die ihn als Ganzes in chronologischer Reihenfolge sieht und nicht in einzelne Verse zerpflückt. Eine genaue Kenntnis der Umstände der Offenbarung ermöglicht erst ein adäquates Verständnis, was die praktische Relevanz betrifft.<sup>8</sup> Dabei ist ihm die ethische Dimension von besonderer Wichtigkeit, und er war bestrebt, diesen Aspekt in eine theoretische Form zu

<sup>7</sup> Vgl. *Ömer Özsoy*: Die fünf Aspekte der Scharia und die Menschenrechte, Forum I/2008, 24.

<sup>8</sup> Vgl. *Rachid Benzine*: Islam und Moderne. Die neuen Denker, Berlin 2012, 121.

<sup>9</sup> Ebd., 125.

fassen.<sup>9</sup>

Neben Fazlur Rahman ist als eine wichtige Referenz vieler Reformtheologen das Werk des französisch-algerischen Intellektuellen *Mohammed Arkoun* (1928–2010) zu sehen, der unter Einbeziehung zahlreicher geisteswissenschaftlicher Ansätze einen eigenständigen und intellektuell anspruchsvollen Blick auf den Islam entwickelte.

Einige muslimische Theologen haben Konzepte einer islamischen Befreiungstheologie entwickelt:

Der Ägypter *Hasan Hanafi* (geb. 1935) bezog sich wie viele andere auch auf die rationalistische Koranauslegung der Mu'tazila und verband diese mit marxistischem Gedankengut, womit er auf eine Veränderung der schlechten Lebensbedingungen der Muslime abzielte. Diese kann für ihn nur durch eine Mobilisierung der Massen geschehen. Er betont den freien Willen des Menschen, und fordert ein innerweltliches Verständnis der göttlichen Botschaft, eine Trennung der Verehrung Gottes von der Verehrung bestehender herrschender Ordnungen und das Entstehen eines neuen, die Welt gestaltenden und verändernden Bewusstseins.<sup>10</sup>

*Farid Essak* (geb. 1957) schuf mit seinem Werk „Islam, Liberation and Pluralism“ (1997) die Grundlagen einer islamischen Befreiungstheologie. Geprägt von seinem Einsatz für Gerechtigkeit im südafrikanischen Apartheidsregime setzt er sich für eine interreligiöse Zusammenarbeit und politisches Engagement der Muslime ein. Bezüglich der Auslegung des Korans spricht er von einer Rezeptionshermeneutik, die die Historizität des Korans wie auch die Kontextgebundenheit seiner Ausleger in den Blick nimmt. Um die volle Bedeutung zu erfassen, sei es nötig, über die bisherige Kontextualisierung der islamischen Lehre hinauszugehen, die beständig versucht, die Kontextgebundenheit des Korans herunterzuspielen und den Koran als ewige und direkte Rede Gottes zu betonen. Dabei ist es ein Unterschied, an den ewigen Aussagewert des Korans zu glauben oder an einen Text zu glauben, der außerhalb von Raum und Zeit steht.<sup>11</sup> Rezeptionshermeneutik bedeutet, in die Textinterpretation die unterschiedlichen Rezeptionen des Textes aufzunehmen und auch nach dem Kontext und

<sup>10</sup> Vgl. *Hassan Hanafi: From Dogma to Revolution. An Essay on Reconstructing Traditional Islamic Theology into Theology of Liberation*; in: *Mouhanad Khorchide/Klaus von Stosch* (Hg.): *Herausforderungen an die Islamische Theologie in Europa – Challenges for Islamic Theology in Europe*, Freiburg i. Br. 2012, 103, 115, 120 ff.

<sup>11</sup> Vgl. *Benzine*, *Die neuen Denker*, 235.

<sup>12</sup> Ebd., 234.

dem jeweiligen Interesse einer Interpretation zu fragen.<sup>12</sup> Die hermeneutischen Schlüssel, die Essak zur Auslegung des Korans vorschlägt, verbinden diese Einsichten mit Konkretisierungen, die für eine spirituell verändernde, befreiende, politisch engagierte Existenz plädieren.<sup>13</sup>

In diese Richtung einzuordnen ist sicher auch der iranische Denker *Ali Shari'ati* (1933–1977), der zu einem der geistigen Väter der iranischen Revolution gehört, wenn ihm auch sicher etwas anderes vor Augen stand, als die Praxis eines Staates, der von der Geistlichkeit beherrscht wird. Er selbst erlebte die iranische Revolution nicht mehr, sein Denken kann als eine Synthese von Islam und revolutionärem Sozialismus verstanden werden, was den im schiitischen Glauben zentralen Wert der Gerechtigkeit aufgreift.

### 5.1 Kampf für Demokratie und Menschenrechte

Weit über den Iran hinaus sind die Arbeiten von *Abdolkarim Soruosh* (geb. 1954) und *Mohammed Mojtahed Shabestari* (geb. 1936) als Entwürfe eines aufgeklärten Islams diskutiert worden. Bei beiden iranischen Denkern ist der deutliche Bezug zum politischen System des Irans und den religiösen und politischen Ansprüchen der herrschenden Geistlichkeit sowie ihr schiitischer Hintergrund erkennbar.

Ausgangspunkt für Shabestari ist seine Beschäftigung mit hermeneutischen Konzepten der europäischen Philosophie (Schleiermacher, Dilthey, Gadamer, Heidegger), die er in die iranische Debatte einbringt.<sup>14</sup> So stellt er infrage, dass es eine vom Koran vorgegebene Staatsform gäbe. Vielmehr sind Staatsformen das Ergebnis wandelbarer und damit unterschiedlicher menschlicher Interpretationen. Sie haben mit dem Text selbst nichts zu tun. Jede politische Ordnung, selbst die zur Zeit des Propheten, ist zeitbedingt und wandelbar, also Menschenwerk. Zu fragen ist vielmehr nach den zentralen Kriterien für eine Staatsform, und das ist nach koranischer Intention vor allem die Gerechtigkeit bzw. das Herstellen von Gerechtigkeit als Grundlage jeder politischen und sozialen Ordnung.<sup>15</sup> Hiermit bezieht Shabestari sich auf ein zentrales Prinzip des schiitischen Glaubens.

In einem Aufsatz über Demokratie und Religiosität aus dem Jahr 2002

<sup>13</sup> Ebd., 214.

<sup>14</sup> Vgl. *Roman Seidel*: Mohammed Shabestari, Iran: Die gottgefällige Freiheit; in: *Katajun Amirpur/Ludwig Ammann* (Hg.): *Der Islam am Wendepunkt*, Freiburg i. Br. 2006, 76.

<sup>15</sup> Vgl. *Katajun Amirpur*: *Unterwegs zu einem anderen Islam. Texte iranischer Denker*, Freiburg i. Br. 2009, 20.

wird seine Auseinandersetzung mit dem iranischen System offensichtlich. So stellt er die Frage, ob die Demokratie als eine Herrschaft des Volkes notwendig dem Gehorsam gegen die Gebote Gottes widersprechen müsse. Dabei betont er die menschliche Freiheit und Freiwilligkeit in der Befolgung von Gottes Geboten, weil nur so der Glaube wirklich gelebt werden kann. Demokratie als eine diesseitige politische Ordnung ist dabei von den Ordnungen des Jenseits und damit den letzten religiösen Fragen zu trennen.

Der Konsens für ein Verstehen von Judentum, Christentum und Islam sind für ihn die Menschenrechte.<sup>16</sup> Dabei sind weder Demokratie noch Menschenrechte im Koran zu finden. Sie bilden jedoch eine Möglichkeit ab, das Leben in einem Staat und das Zusammenleben unterschiedlicher Menschen möglichst gerecht zu gestalten. Dabei haben Menschen aller Religionen bisher aus ihrer besonderen Nähe zu Gott ungleiche Rechte für Menschen anderen Glaubens abgeleitet. Sie vermischten die spirituelle Ebene mit der weltlichen, die horizontale mit der vertikalen. Die Verantwortung dafür sieht er bei den religiösen Gelehrten, die neben den religiösen Quellen keine andere oder unabhängige Erkenntnis akzeptierten.

Der zweite Impuls geht von seinen Überlegungen zum Glauben aus, für den die religiöse Erfahrung entscheidend ist. Die völlige Hingabe an das göttliche Dasein und die Geborgenheit in Gott sind ein innerer Akt der Begegnung zwischen Gott und Mensch.<sup>17</sup> Mit dieser Betonung der spirituellen Erfahrung widerspricht er einer Überbetonung des Rechts und stellt sie metaphysischen Aussagen über Gott zur Seite. In Bezug auf den Koran bedeutet dies, dass es erst die Rede Gottes ist, wenn sie beim Rezipienten eine religiöse Erfahrung hervorruft. Der Subjektivität des Menschen kommt hier eine zentrale Rolle zu.<sup>18</sup>

*Abdelkadir Soroush* teilt mit Shabestari – und vielen anderen liberalen Denkern – die Ansicht, dass die göttlichen Wahrheiten unveränderlich und ewig sind, das menschliche religiöse Wissen und die menschliche Auslegung göttlicher Gebote allerdings nicht. Der Fehler liegt darin, beides zu verwechseln und menschliche Auslegung, und damit auch das islamische Recht mit den göttlichen Wahrheiten gleichzusetzen. Ein zentraler Gedanke liegt für ihn in der Evolution des Wissens, das sich immer weiter

<sup>16</sup> Vgl. *Mohammed Mojtahed Shabestari*: Die Menschenrechte und das Verständnis der Religionen; in: *Amirpur*, Unterwegs zu einem anderen Islam, 43.

<sup>17</sup> Vgl. *Seidel*, Mohammed Shabestari, 79.

<sup>18</sup> Ebd.

<sup>19</sup> Vgl. *Roman Seidel*: Abdolkarim Sorousch, Iran: Viele Wege zur Wahrheit; in: *Katajun Amirpur/Ludwig Ammann* (Hg.): Der Islam am Wendepunkt, Freiburg i. Br. 2006, 84 ff; 88.

ausdehnt.<sup>19</sup> Dies betrifft das naturwissenschaftliche Wissen genauso wie das religiöse Wissen. Dies hat auch eine verändernde Wirkung für die Auslegung religiöser Texte und für die Rechtsfindung. Hiervon ausgehend entwickelt *Soroush* seine Kritik am iranischen System des *velayat e-faqih*, der Herrschaft der Rechtsgelehrten. Da es sich hierbei um eine religiöse Theorie handelt, kann sie keinen göttlichen Wahrheitsanspruch behaupten. Sie muss sich vielmehr um ihre Wahrheit zu erweisen, immer wieder der Kritik stellen und Veränderungen in Kauf nehmen. *Soroush* betont die Pluralität der Religionen und fordert die Aufgabe eines absoluten religiösen Wahrheitsanspruches.<sup>20</sup>

Die von *Soroush* geforderte Staatsform ist die einer religiösen Demokratie, wobei er in der Demokratie als solcher kein islamisches Konzept sieht, sondern das Ergebnis menschlicher Vernunft. Religiös soll diese Demokratie insofern sein, wie ihre Mitglieder mehrheitlich religiös sind. Sie sind aufgerufen, sich am gesellschaftlichen und politischen Diskurs zu beteiligen und ihn zu gestalten, wobei ihre religiösen Werte in den Diskurs eingebracht, aber nicht vom Staat verordnet werden sollen.<sup>21</sup>

Es ist leicht erkennbar, warum die Thesen sowohl von Shabestari als auch von *Soroush* das herrschende System im Iran massiv in Frage stellten. Ausgangspunkt ist bei beiden die Unterscheidung zwischen dem koranischen Text als Gottes Wort und ewiger Wahrheit und den menschlichen Auslegungen, die diesen Anspruch nicht erheben können.

## 5.2 *Der Koran als Kommunikationssystem: Nasr Hamid Abu Zaid*

Ähnlich wie die oben vorgestellten Denker bezog auch der Ägypter *Nasr Hamid Abu Zaid* (1943–2010) wichtige Impulse aus der Philosophie und besonders aus der Literaturwissenschaft und Linguistik, um sein Koranverständnis zu entwickeln. Ähnlich wie sie begab er sich in gesellschaftliche Auseinandersetzungen und bezog Stellung gegen das religiöse Establishment, was massive persönliche Konsequenzen hatte und ihn schließlich zwang, Ägypten zu verlassen.

Bereits früh fasste er sich mit der rationalistischen Koraninterpretation der Mu'tazila, die er mit linguistischen und literaturwissenschaftlichen Fragestellungen verband. Verschiedene Auslandsaufenthalte brachten ihn in Kontakt mit der Wissenschaft der Hermeneutik, auch hier fallen

<sup>20</sup> Vgl. ebd., 88 f.

<sup>21</sup> Ebd., 85 f.

<sup>22</sup> Vgl. *Benzine*, Die neuen Denker, 166 f.

wieder die Namen Schleiermacher, Dilthey, Gadamer, Ricoeur u. a.<sup>22</sup>

Abu Zaid orientiert sich ebenfalls an der Mu'tazila und ihrem Verständnis von Sprache als kontextbezogen. Er fragt nach dem Verhältnis von göttlicher Rede, dem Koran und der Offenbarung/Inspiration. Diese werden oft als Synonyme behandelt, bezeichnen aber unterschiedliche Aspekte. Während das Wort Gottes unbegrenzt ist, der Koran aber ein begrenzter Text ist, so kann man in ihm nur eine spezifische Manifestation des Gotteswortes sehen. Ist Gott der Sprecher, so ist die Offenbarung der Kommunikationsprozess, der Kanal, durch den das Wort Gottes ergeht. Dies geschieht nach Aussagen des Korans (Sure 42,51) auf drei Wegen: als nonverbale Inspiration, „hinter einem Vorhang“ z. B. wie an Mose am Dornbusch oder am Sinai, oder durch einen Boten, d. h. bezogen auf den Koran durch den Engel Gabriel.<sup>23</sup> Der Koran wurde in der arabischen Sprache offenbart, weil dies die Sprache der Menschen war, zu denen er gesandt wurde. Da ihm mit Tora und Evangelium andere Schriften in anderen Sprachen vorausgegangen sind, kann dies jedoch nicht die einzige Sprache sein. Der linguistische Ausdruck des Korans muss also von seinem Inhalt getrennt werden. Ein weiterer Aspekt ist die Veränderung des Korans durch seine Verschriftlichung, durch den der rezitierte Koran in ein Buch transformiert wurde. Hierdurch wurde die Offenbarung aus ihrem Kontext gelöst. Deshalb darf man die menschliche Dimension des koranischen Phänomens nicht außer Acht lassen.<sup>24</sup> Der Koran ist so ein offenes Kommunikationssystem zwischen Gott und Mensch. Die andere Seite der Kommunikation, nämlich die Auslegung und Rezeption erfordert eine Hermeneutik, die die Subjektivität des Auslegers, seine historische, persönliche und ideologische Verortung offenlegt. Dies soll helfen, die kreative Auslegung von einer tendenziösen und ideologischen Lektüre zu unterscheiden.<sup>25</sup>

### 5.3 Die Mündlichkeit des Korans: Ömer Özsoy

Ömer Özsoy (geb. 1963) kommt aus der Türkei und gehört zur sog. Ankaraer Schule, eine Richtung der Theologie, die Mitte der 1990er Jahre an der Universität in Ankara entstand und sich um eine zeitgemäße Hermeneutik koranischer Texte bemüht. Dabei wird der Koran als ein aus mündlicher Tradition hervorgegangener Text verstanden, der sich an eine bestimmte Hörerschaft zu einer bestimmten Zeit richtete und dessen Aus-

<sup>23</sup> Vgl. ebd., 183.

<sup>24</sup> Ebd.

<sup>25</sup> Vgl. ebd., 191.

sage demnach in universelle und ewig gültige und situationsbezogene Aussagen zu unterteilen sind. Özsoy betont den Unterschied, den es in der Auslegung bedeutet, den Koran bei seiner Übersetzung und Interpretation nur als einen konzipierten Text oder in seiner ursprünglichen Form, nämlich als mündliche Verkündigung, zu betrachten. Letzteres bedeutet, dass man ihn als einen Sprechakt versteht. Während ein Autor bei der Konzeption eines Textes eine antizipierte Leserschaft anspricht und versuchen muss, mögliche Missverständnisse zu vermeiden und eine innere Geschlossenheit zu produzieren, setzt ein Sprechakt einen Hörer und ein Gesprächsumfeld voraus.<sup>26</sup> Ein Sprechakt kann unterschiedliche Intentionen haben, durch die Interaktion mit dem Adressaten und einer entsprechenden Reaktion kann der Sprecher z. B. Wiederholungen oder Variationen einführen. Geht man beim Koran ausschließlich von einem schriftlichen Text aus, fallen Widersprüche, Wiederholungen oder eine mangelnde Logik des Aufbaus auf. Diese erklären sich allerdings, wenn man davon ausgeht, dass es sich um einen ursprünglich mündlichen Text handelt, so wie heute immer noch die vorrangige Form der Koranrezeption die Rezitation ist. Lässt ein schriftlicher Text seinen Kontext durch die ihm zugrunde liegende Konzeption erkennen, so ist dieser Kontext bei einem Sprechakt allerdings erst zu eruieren. Beim Koran, so Özsoy, stellt jede Passage eine sprachliche Äußerung dar, deren Kontext der Text selbst nicht hergibt. Die Worte allein geben den außertextuellen Kontext nicht wieder. Deshalb ist es entscheidend, diese Umstände zu erschließen. Dieser Schritt ist nicht nur bei widersprüchlichen Aussagen des Korans anzuwenden, sondern bei allen Texten.<sup>27</sup>

Diese Grundannahme führt unweigerlich zu der Frage, wie der Koran für spätere Generationen relevant sein kann, auch wenn es sich nicht um die ursprünglichen Adressaten handelt.<sup>28</sup> „Wenn der Koran nicht übergeschichtlich wahrgenommen werden kann, dann bedeutet dies, dass das universell Übertragbare im Koran nicht in diesen Stellungnahmen besteht, sondern sich aus dahinter steckenden Wertesystemen ableiten lässt.“<sup>29</sup>

<sup>26</sup> Vgl. *Ömer Özsoy: Vom Übersetzen zum Dolmetschen. Ein koranhermeneutischer Beitrag zur innerislamischen targamat al-qur'an-Debatte*; in: *Hansjörg Schmid, Andreas Renz, Bülent Ucar* (Hg.): „Nahe ist dir das Wort ...“ Schriftauslegung in Christentum und Islam, Regensburg 2010, 118.

<sup>27</sup> Vgl. ebd., 119 f.

<sup>28</sup> Vgl. *Özsoy*, Die fünf Aspekte der Scharia, 23.

<sup>29</sup> Ebd., 24.

#### 5.4 Mouhanad Khorchide – ein „muslimischer Luther“?

Die Veröffentlichung seines Buches „Gott ist Barmherzigkeit“ brachte dem Münsteraner Professor Mouhanad Khorchide (geb. 1971) sehr gegensätzliche Reaktionen ein: So wurde er von der nichtmuslimischen Öffentlichkeit gefeiert, von den Islamverbänden allerdings massiv kritisiert und unter „Häresieverdacht“ gestellt. Auch wenn die Krise aktuell beigelegt scheint, so spalten sich besonders an seiner Person und seinen theologischen Positionen die Gemüter. Gleichzeitig zeigt sich an diesem Konflikt auch der Kampf um die Deutungshoheit, wie der Islam zu verstehen sei.<sup>30</sup>

Die Betonung der Barmherzigkeit Gottes und die Absage an ein Gottesbild, das die strafenden und richtenden Seiten Gottes in den Mittelpunkt stellt, lässt schon einen gewissen Anklang an Luthers Frage erkennen „Wie bekomme ich einen gnädigen Gott?“. Ebenso findet sich bei Khorchide ein Appell, die spirituelle Seite der Religion, den persönlichen Glauben und eine vertrauensvolle Gottesbeziehung zu stärken. Ihm geht es um eine humanistische Koranhermeneutik,<sup>31</sup> für die sowohl die Kontextualisierung der koranischen Verkündigung wie auch der Verstehenshintergrund des Lesers unabdingbar sind. Er bezieht sich dabei auf die in Anlehnung an Fazlur Rahman entwickelten Interpretationsmodelle der Ankaraer Schule.<sup>32</sup>

Gibt es im Koran allgemeine Maximen der Liebe und Barmherzigkeit als göttliche Intention, so sind andere Maximen spezifisch und beziehen sich auf mehrere Themenbereiche: Die Stellen, die Gott beschreiben, wollen es dem Menschen ermöglichen, Gott kennenzulernen. Die gottesdienstlichen Praktiken betreffen die spirituelle Dimension, wodurch Menschen mit Gott in Verbindung treten können, und haben eine lebensnahe Komponente (Beten, Fasten, Sozialabgabe). Die allgemeinen ethischen Prinzipien des Korans wollen den Menschen zu einem aufrichtigen und liebevollen Mitglied der Gesellschaft erziehen. Die narrativen Passagen lassen Lehren aus dem Leben anderer Menschen und Völker für das eigene Leben

<sup>30</sup> Von Seiten der DITIB, des Zentralrats der Muslime und des Islamrats gab es unterschiedliche Stellungnahmen und Gutachten zu der Veröffentlichung „Islam ist Barmherzigkeit“, die die Irrtümer in dieser Schrift aufdecken sollten, in ihrer Argumentation allerdings wenig überzeugend waren und eher als der Reflex eines konservativen Islamverständnisses zu werten sind.

<sup>31</sup> Vgl. *Mouhanad Khorchide: Islam ist Barmherzigkeit. Grundzüge einer modernen Religion*, Freiburg i. Br. 2012, 172 f.

<sup>32</sup> Ebd., 162.

ziehen. Die liturgischen Passagen beziehen sich auf die offene Kommunikation mit Gott. Die eschatologischen Texte sollen den Menschen auf die Begegnung mit Gott im Gericht vorbereiten, um sein diesseitiges Handeln daran auszurichten.<sup>33</sup>

Schließlich gibt es die Regelungen und Gesetzgebungen zur Gesellschaftsordnung, die fünf Prinzipien enthalten: Gerechtigkeit, Wahrung der menschlichen Würde, Freiheit aller Menschen, Gleichheit aller Menschen, die soziale und ethische Verantwortung des Menschen. Gerade letzteres stellt Khorchide nicht als ein geschlossenes Rechtssystem dar, als das die Scharia häufig falsch interpretiert wird, sondern es sind diese Prinzipien, die einer Ordnung zugrunde liegen sollten. In seinem Buch zur Scharia führt Khorchide dies als Grundlagen einer modernen islamischen Ethik weiter aus.<sup>34</sup>

Von besonderer Bedeutung ist für Khorchide ein neuer angstfreier Zugang des Menschen zu seinem Glauben, der sich weniger an äußeren Ritualen oder Pflichterfüllung aus Angst vor göttlicher Strafe orientiert, sondern eine enge Beziehung zu Gott ermöglicht und den Menschen dadurch befreit. Dies hat Konsequenzen nicht nur für das Glaubensleben des Einzelnen, sondern ermöglicht auch eine soziale Befreiung.<sup>35</sup>

## 6. *Islam in Deutschland: Kontext einer islamischen Theologie als Wissenschaft*

Auch wenn es an verschiedenen Standorten im Rahmen der religionspädagogischen Ausbildung oder auch der Stiftungsprofessur in Frankfurt

<sup>33</sup> Ebd., 174 ff.

<sup>34</sup> *Mouhanad Khorchide*: Scharia – der missverstandene Gott. Der Weg zu einer modernen islamischen Ethik, Freiburg i. Br. 2013.

<sup>35</sup> Vgl. *Khorchide*, *Islam ist Barmherzigkeit*, 201 f.

<sup>36</sup> Bereits 2004 war an der Universität Münster ein Lehrstuhl für die Ausbildung islamischer Religionslehrkräfte eingerichtet worden, der mit Muhammad Kalisch besetzt wurde. Der Dissens zwischen Kalisch und den in einem Beirat vertretenen muslimischen Verbänden über Inhalte der Lehre führte schließlich zu einem Ende dieses Versuchs. Kalisch wurde auf eine andere Stelle in der philosophischen Fakultät versetzt. Die grundlegende und bis heute aktuelle Frage, inwieweit die Inhalte der Lehre von den islamischen Verbänden akzeptiert werden müssen und wo die Freiheit der Wissenschaft berührt und verletzt wird, trat bereits hier auf.

<sup>37</sup> Zentren Islamischer Theologie gibt es in Münster/Osnabrück und Tübingen, ein Zentrum für Islamische Studien in Frankfurt/Gießen und ein Department für islamisch-religiöse Studien in Erlangen-Nürnberg. Vgl. *Ömer Özsoy/Ertugrul Sahin*: Fundamente der islamischen Theologie in Deutschland; in: *Matthias Rohe/Havka Engin/Mouhanad Khorchide/Ömer Özsoy/ Hansjörg Schmid* (Hg.): *Christentum und Islam in Deutsch-*

verschiedene Konstrukte islamischer Studien an Universitäten seit einigen Jahren gab, so begann erst 2010 nach dem Gutachten des Wissenschaftsrats der Aufbau islamischer Studien an deutschen Hochschulen.<sup>36</sup> Hier konnte an drei der bis heute vier Standorten<sup>37</sup> an bereits geschaffene Strukturen angeknüpft werden.

Die hiermit verbundenen strukturellen und organisatorischen Probleme, wie nämlich eine möglichst einheitliche Repräsentanz der ethnisch und religiös pluralen muslimischen Gemeinschaften erreicht werden kann, gehört wie beim islamischen Religionsunterricht bis heute zu den ungelösten Fragen. Was die Universitäten betrifft, so hatte der Wissenschaftsrat in Kenntnis dieser Problemlage die Schaffung von wissenschaftlichen Beiräten empfohlen, ein Modell, das jedoch nicht alle Konflikte verhindern konnte, sondern diese häufig erst hervorruft.

Das Fach *Islamische Theologie* bzw. *Islamische Studien* muss sich im deutschen Kontext teilweise neu erfinden. Neben den klassischen Fächern der islamischen Theologie<sup>38</sup> gehören dazu auch neue Aufgaben, wie die einer islamischen Religionspädagogik. Dabei war das Fach von Anfang an mit überbordenden gesellschaftlichen und politischen Erwartungen konfrontiert, die zu erfüllen nicht im eigentlichen Aufgabenbereich einer Wissenschaft liegen.

Es ist nicht ohne eine gewisse Ironie zu betrachten, dass sich, wenn auch mit anderen Inhalten und anderen Rahmenbedingungen, das zu wiederholen scheint, was muslimische Reformtheologen auch in anderen Ländern vermissen: die Freiheit, ergebnisoffen und ohne äußeren Druck, ihrer wissenschaftlichen Arbeit nachzugehen.

Islamische Theologen, die sich um ein zeitgemäßes Islamverständnis bemühen, sind auch an deutschen Universitäten vertreten. Hierzu gehören unter anderem Ömer Özsoy und Mouhanad Khorchide. Nicht zu vergessen sind die zahlreichen muslimischen Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler im Mittelbau, die die Zukunft des Faches repräsentieren. Özsoy beschreibt die Schwierigkeiten, denen sich das Fach gegenüber sieht: Zum einen sind die Erwartungen an die islamische Theologie von der Integrations- und Migrationsdebatte überlagert, ganz zu schweigen von den Erwartungen, präventiv auf extremistische Tendenzen zu wirken. Vielfach wird die Aufgabe des Faches auf die Ausbildung von Religionslehrkräften und

land. Grundlagen, Erfahrungen und Perspektiven des Zusammenlebens, Freiburg i. Br. 2015, 57 Anm. 4.

<sup>38</sup> Hierzu gehören die Koranexegese (*tafsir*), die Hadithwissenschaft (*hadith*), Theologie (*kalam*) und Jurisprudenz (*fiqh*).

Imamen reduziert, wobei es für letztere keine klar definierten Ausbildungsziele gibt, was Sache der muslimischen Dachverbände wäre. Auf der anderen Seite versuchen die muslimischen Religionsgemeinschaften, die sich auch untereinander nicht einig sind, ihre Vorstellungen durchzusetzen und behaupten ihr Bestimmungsrecht über Inhalte, ja streben eine den Kirchen vergleichbare religiöse Autorität an, die dem Islam jedoch von seinem Selbstverständnis her fremd ist. Özsoy wehrt sich gegen die Verzweckung und Fremdbestimmung des Faches. Er formuliert als große Chance, dass an den deutschen und europäischen Universitäten wohl zum ersten Mal eine historische Verschmelzung und Befruchtung verschiedener Wissenschaftstraditionen erfolgen kann: Die neuzeitliche Philosophie und postaufklärerische Wissenstradition begegnet den klassischen islamischen Wissenschaften, die bisher nur die Gläubigen in den muslimischen Mehrheitsgesellschaften angesprochen hat. Dies wird zu einer veränderten Wahrnehmung des Islams im Westen führen, wie auch zu einer neuen Dynamik für die islamische Theologie. Damit dies gelingen kann, sieht er zwei Voraussetzungen als wesentlich an: „Die wissenschaftlichen Standards müssen stets auf höchstem Niveau gehalten und die islamische Theologie muss authentisch betrieben werden.“<sup>39</sup> Die demokratische Kontrolle und die Freiheit der Wissenschaft können nur an der Universität garantiert werden und somit wird verhindert, dass es zu dogmatischen Verengungen und zu reaktionären oder antiemanzipatorischen Sichtweisen kommt. Eine kritische Reflexion entspricht dabei der koranischen Aufforderung an den Menschen, die Wahrheit zu suchen und die Welt zu ergründen. Theologie ist in diesem Sinne eine menschliche Reflexion über das Göttliche, aber nicht selbst göttlich oder übergeschichtlich. Sie ist immer schon historischen Veränderungen unterworfen, auch wenn sich alle muslimischen Theologietraditionen auf das gleiche Referenzsystem beziehen.<sup>40</sup>

In dieser Beschreibung Özsoys kommt auch sein theologisches Programm klar zum Ausdruck. Es ist zu wünschen und zu hoffen, dass dieses Projekt nicht nur der islamischen Theologie neue Räume zur Weiterentwicklung, sondern für Wissenschaft und Gesellschaft in Deutschland und Europa neue Erkenntnismöglichkeiten und neue Diskurse über den Islam eröffnet.

<sup>39</sup> Özsoy/Sahin: Fundamente der islamischen Theologie in Deutschland, 66.

<sup>40</sup> Ebd., 67.

# Europäisch und muslimisch?

Diskurse, Identitäten, Interaktionen



Hansjörg Schmid<sup>1</sup>

Die Frage nach dem Verhältnis von *europäisch* und *muslimisch* wird häufig zunächst als Problem angesehen, das allein oder primär von Seiten der Muslime zu lösen ist. Daneben gibt es aber auch die Erwartung, dass die Politik einen gestalterischen Beitrag zu leisten hat, um eine Integration der Muslime zu ermöglichen. Trotz intensiver Islamdebatten in den letzten Jahren gilt die Leitfrage dieses Beitrags weiterhin als kontrovers.

*Muslimisch* kann sich auf unterschiedliche Ebenen beziehen: auf Identitäten von Muslimen, die sehr vielfältig sind, auf muslimische Institutionen, von denen es ebenfalls eine große Zahl gibt, sowie auf den Islam als Entität. Unabhängig davon, ob dieser eher als Glaubensgemeinschaft (Umma) oder als Ideologie wahrgenommen wird, handelt es sich jeweils um eine weitgehend imaginierte Größe. Der Diskurs interpretiert meist von dieser ausgehend Muslime und ihre Institutionen, anstatt von unten her ein komplexes Islamverständnis zu entwickeln. Auf allen drei Ebenen besteht die Gefahr einer Vereindeutigung und Überbetonung des Muslimischen – etwa gegenüber anderen Facetten von Identitäten. Wenn im Folgenden über *europäisch* und *muslimisch* nachgedacht wird, soll hingegen der Vielfalt und Dynamik möglichst weitgehend Rechnung getragen werden.

Dies betrifft nicht nur das Muslimische. Auch das Europäische beinhaltet kein eindeutiges normatives Konzept, was beim Versuch einer Verhältnisbestimmung beider Größen berücksichtigt werden muss. Bereits das

<sup>1</sup> PD Dr. Hansjörg Schmid ist Leiter des Schweizerischen Zentrums für Islam und Gesellschaft in Fribourg (Schweiz).

Aufwerfen der Frage nach dem Verhältnis von Islam und Muslimen zu Europa kann als Verdachtsmoment und Vermischung von ungleichen Ebenen angesehen werden. Während es beim Islam in erster Linie um eine Religion geht,<sup>2</sup> handelt es sich bei Europa je nach Fokus um eine geographische, kulturelle, politische und ökonomische Größe, innerhalb derer eine große Zahl von Menschen ganz selbstverständlich als Europäer und Muslime beheimatet sind. Seit einigen Jahren boomen Publikationen über Islam in Europa, wobei es dabei weniger um die Frage nach dem Europäischen geht als um Länderüberblicke.<sup>3</sup> Die folgenden Überlegungen sollen auch Hinweise geben, wieso dies so ist.

Entsprechend der Leitfrage des Beitrags soll in vier Schritten vorgegangen werden: Den Ausgangspunkt bildet ein Blick auf aktuelle Islamdebatten im europäischen Kontext (1.). Danach geht es um Versuche, Europa zu bestimmen und darin auch den Islam zu verorten (2.). Dem schließen sich Überlegungen zu Islam und Muslimen in Europa an (3.). Als Fazit soll ein interaktives Verständnis von Islam und Europa skizziert werden (4.).

### *1. Islamdebatten: Europäische Identität durch Abgrenzung*

Islamdebatten sind in der Regel keine Dialoge auf Augenhöhe. Sie finden in einer Gesellschaft statt, die von Ungleichgewichten und Spannungen geprägt ist und in der es in der Regel keinen gleichberechtigten Diskurs gibt. Diskurse grenzen aus, lassen bestimmte Stimmen nicht zu Wort kommen; sie „sind selbst ein Machtfaktor und tragen damit zur Strukturierung von Machtverhältnissen in einer Gesellschaft bei“<sup>4</sup>. Entscheidend ist, wer in welcher Position und von wo aus spricht.<sup>5</sup> Gerade der Islam ist in hohem Maße davon betroffen, fremdbestimmt und als gesellschaftlicher Akteur überhört zu werden.

In der gegenwärtigen Krise Europas spielt das Thema Islam eine zentrale Rolle. Ein Großteil der Flüchtlinge sind Muslime, was Ängste vor einer anwachsenden muslimischen Bevölkerung in Europa und die Wahrneh-

<sup>2</sup> Vgl. *Hansjörg Schmid*: Religion mit/ohne Kultur? Am Beispiel muslimischer Identitätsdiskurse in Europa; in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte 109 (2015), 367–378, hier 368.

<sup>3</sup> Vgl. z. B. *Jocelyne Cesari* (Hg.): *The Oxford Handbook of European Islam*, Oxford 2014, oder das „Yearbook of Muslims in Europe“, Leiden 2009 ff.

<sup>4</sup> *Siegfried Jäger*: Kritische Diskursanalyse. Eine Einführung, Duisburg 1993, 172.

<sup>5</sup> Vgl. *Michel Foucault*: Archäologie des Wissens, Frankfurt a. M. <sup>16</sup>2013, 75–78.

<sup>6</sup> Vgl. z. B. *W. Cole Durham Jr./David M. Kirkham/Rik Torfs/Christine Scott* (eds.): *Islam, Europe and Emerging Legal Issues*, Farnham 2012.

mung des Islams als „fremdes“ Migrationsphänomen verstärkt. Hinzu kommen internationale Konflikte und terroristische Anschläge, die eine religiöse Motivation für sich beanspruchen. Auch wenn sich muslimische Organisationen in Europa davon regelmäßig distanzieren, ist ihre Stellung in den öffentlichen Debatten nicht stark genug, um ein verbreitetes Misstrauen zu überwinden. Der Diskussionsbedarf in der Gesellschaft scheint auch durch noch so viele Talkshows und Veranstaltungen unstillbar. Wie sich dieser Verdacht wiederum auf die Identifikation gerade junger Muslime mit Europa auswirkt, lässt sich noch nicht empirisch fassen. Während muslimische Intellektuelle, die sich wie Hamed Abdel Samad oder Necla Kelek weitgehend vom Islam distanzieren, medial sehr präsent sind, finden vermittelnde Positionen wenig Gehör, und wenn, dann allenfalls reaktiv zur Kommentierung von irgendeinem Anschlag. Außerdem ist der Diskurs oft auf bestimmte symbolische Themen wie das Kopftuch verengt.<sup>6</sup>

Angesichts gewalttätiger Ereignisse wird der Islam in Europa weitgehend als Sicherheitsrisiko wahrgenommen. Dies verstärkt bereits bestehende Abgrenzungen gegenüber dem Islam. So werden Muslime und der Islam oft als kulturfremd und nicht-europäisch konstruiert. Dem werden europäische Identitätskonstrukte wie „christliches Abendland“ oder „jüdisch-christliche Tradition“ gegenübergestellt, die allerdings selbst wieder historisch kontextualisiert werden müssen.

Der später um den Zusatz *christlich* ergänzte Begriff *Abendland* wurde nach dem Ersten Weltkrieg zu einem Kampfbegriff gegen kommunistische, liberale und jüdische Einflüsse.<sup>7</sup> Grundlage bildete ein übernationaler, eng mit dem katholischen Glauben verknüpfter Reichsgedanke. Nach dem Zweiten Weltkrieg wurde der Begriff erneut im Sinne eines Rechristianisierungsprogramms verwendet. Während die Neuzeit für ihre Abwendung von Gott kritisiert wird, wird eine Rückkehr zu den christlichen Wurzeln angestrebt, die Europa Richtung und Einheit geben soll. Während dieses Ideal schon in den 1950er Jahren nicht der gesellschaftlichen Wirklichkeit Europas entsprach, wird es dem heutigen gesellschaftlichen Pluralismus noch weit weniger gerecht.

Seit gut zehn Jahren findet die Bestimmung *jüdisch-christlich* nicht nur in Religionsdialogen oder religionsgeschichtlichen Darstellungen, sondern auch in politischen und gesellschaftlichen Debatten verstärkt Verwendung. Sie wird mit unterschiedlichen Begriffen verbunden wie Tradition, Abendland oder Europa. *Christlich-jüdisch* signalisiert zunächst eine Öff-

<sup>7</sup> Vgl. Michael Hüttenhoff (Hg.): Christliches Europa? Studien zu einem umstrittenen Konzept, Leipzig 2014, 11–76.

nung gegenüber einer zweiten Religion neben dem Christentum, weist jedoch zwei Probleme auf: Zum einen blendet er aus, dass Europa durch die Auseinandersetzung der drei monotheistischen Religionen geprägt ist<sup>8</sup> und eine jahrhundertelange muslimische Präsenz in Litauen, Polen, Russland und im Balkan kennt.<sup>9</sup> Zum anderen wird damit die antagonistische jüdisch-christliche Geschichte übergangen, die seit dem 7. Jahrhundert von Zwangstaufen, Verfolgungen und Vertreibungen von Juden geprägt war und die in der Shoa ihren schrecklichsten Auswuchs fand. Somit handelt es sich bei der Synthese „christlich-jüdisch“ letztlich um eine Vereinnahmung des Jüdischen zum Zweck einer Ausgrenzung des Islams.

Demgegenüber werden der Islam und die Muslime weitgehend als Alterität zu Europa verstanden<sup>10</sup> und im Sinne eines Gegenbildes zu den Werten Europas als undemokratisch, intolerant und abgeschlossen angesehen.<sup>11</sup> Der Islam wird zu einem „negativ besetzten Erinnerungsort“<sup>12</sup>. Es besteht die Gefahr, dass derartige Abgrenzungsdiskurse integrationshemmend sind und dazu beitragen, dass sich Muslime ebenfalls im Gegenüber zu Europa konstruieren. Dies kann bis hin zur Radikalisierung junger Muslime reichen, die Exklusionserfahrungen in die Sehnsucht nach einer vollkommenen Gemeinschaft mit historischer Mission transformieren.<sup>13</sup> Umgekehrt fehlt es an Bildern und Beschreibungen Europas, die einen positiven Zugang zum Islam und den Einschluss von Muslimen ermöglichen.

## 2. Europadebatten: Hin zu einer wertegebundenen Vielfalt

All dies stellt keine leichte Ausgangslage für die Frage nach dem Islam in Europa dar. Der Verdacht liegt auf der Hand, dass die skizzierten Abgrenzungen dazu dienen könnten, Unklarheit in der Bestimmung Europas

<sup>8</sup> Vgl. *Michael Borgolte*: Christen, Juden, Muselmanen. Die Erben der Antike und der Aufstieg des Abendlandes 300 bis 1400 n. Chr., München 2006.

<sup>9</sup> Vgl. *Stefan Schreiner*: Das „christliche Europa“ – eine Fiktion; in: *Jürgen Micksch* (Hg.): Vom Christlichen Abendland zum abrahamischen Europa, Frankfurt 2008, 126–144.

<sup>10</sup> Vgl. *Hakan Yilmaz/Çagla E. Aykaç* (eds.): Perceptions of Islam in Europe. Culture, Identity and the Muslim ‘Other’, New York 2011.

<sup>11</sup> Vgl. *Naika Foroutan*: Neue Narrative für ein neues Deutschland?; in: Kulturpolitische Mitteilungen Nr. 140 (2013), 34–37, hier 36.

<sup>12</sup> *Stephan Conermann*: Islam; in: *Pim de Boer* u. a. (Hg.): Europäische Erinnerungsorte 1, München 2012, 123–134, hier 133.

<sup>13</sup> Vgl. *Rauf Ceylan/Michael Kiefer*: Salafismus. Fundamentalistische Strömungen und Radikalisierungsprävention, Bonn 2013, 91–93.

zu kompensieren. Europa selbst ist ein noch recht junger Begriff, der abgesehen von seinem antiken mythologischen Gebrauch erst im 15. Jahrhundert im Gegenüber zu den Osmanen Verwendung fand.<sup>14</sup> Ab dem 18. Jahrhundert bringt er vielfach ein Bewusstsein kultureller Überlegenheit zum Ausdruck. Die europäische Einigung in wirtschaftlicher, rechtlicher und politischer Hinsicht ist schließlich eine junge Geschichte des 20. Jahrhunderts.

Um über das Pragmatische hinauszukommen, gibt es zahlreiche Versuche, Europa als Wertegemeinschaft zu bestimmen. Der Vertrag über eine Verfassung für Europa benennt die folgenden Werte als Grundlage der Europäischen Union „Achtung der Menschenwürde, Freiheit, Demokratie, Gleichheit, Rechtsstaatlichkeit und die Wahrung der Menschenrechte“ (I–2). Dabei handelt es sich um die Grundlagen rechtsstaatlicher Demokratien. Angesichts der empirisch vorfindlichen Wertevielfalt und der Unschärfe des Wertebegriffs lassen sich die europäischen Werte darüber hinausgehend nicht leicht bestimmen. Ein unbestrittenes Kennzeichen Europas ist seine Vielfalt, aus der heraus Regeln des Diskurses erwachsen sind, die einen konstruktiven Umgang mit Pluralität ermöglichen. Einerseits kann Vielfalt als Indiz einer schwachen Identität angesehen werden. Andererseits bedeutet sie Offenheit: „Für das inhaltliche Verständnis von ‚Wertegemeinschaft‘ bedeutet das [...], daß sie nicht als abgeschlossen gelten kann, sondern sich auch inhaltlich entwickelt, also eher einen Diskursraum darstellt als einen griffigen Kultur- und Wertefundus. In dieser Rücksicht erhalten die Werte Toleranz, Pluralität und Demokratie einen besonderen Stellenwert [, da sie] für den Umgang mit Wertedifferenzen selbst noch einmal Orientierung verschaffen.“<sup>15</sup>

Zudem sind die Rahmenwerte nicht exklusiv zu bestimmen: Werte werden nicht aus Heiligen Schriften abgeleitet, sondern entstehen vielmehr in einem hermeneutischen Prozess. Wertebindungen gehen aus Erfahrungen hervor, die individuell wie kollektiv und auch unter Rückgriff auf Traditionen gedeutet werden können. Mit einem so im Sinne von Hans Joas verstandenen Wertebegriff ist ein Wertedialog möglich – und damit eine Alternative zu einer Werteideologie und einem Wertekampf. Wichtig ist dabei, dass eine bestimmte Wertegenese nicht verabsolutiert wird. Der

<sup>14</sup> Vgl. *Winfried Schulze*: Europa in der frühen Neuzeit – Begriffsgeschichtliche Befunde; in: *Heinz Duchhardt/Andreas Kunz* (Hg.): Europäische Geschichte als historiographisches Problem, Mainz 1997, 35–65.

<sup>15</sup> *Hans Joas/Christof Mandry*: Europa als Werte- und Kulturgemeinschaft; in: *Sigmar Schmidt/Wolf J. Schünemann* (Hg.): Europäische Union. Eine Einführung, Baden-Baden 2005, 541–572, hier 568.

Weg einer Verständigung auf eine neue Gemeinsamkeit (Universalität) hin ist der Weg des Dialogs. Dieser ist von Konflikten und wechselseitigen Modifikationen geprägt.<sup>16</sup> Auch wenn abstrahiert wird, bleibt die Verwurzelung in unterschiedlichen Traditionen bestehen. Mit Christof Mandry kann man Werte als „Verständigungsangebot zwischen Überzeugungssystemen“<sup>17</sup> bezeichnen. Weil sie relativ offen sind, können sie mit unterschiedlichen Hintergründen belegt werden. Die Bestimmung von Werten etwa als einer Grundlage Europas erfordert einen Diskurs, in dem unterschiedliche Zugänge zu Werten und Wertennarrationen zur Sprache kommen. Dies bedeutet keine Leugnung einer christlichen Identität Europas, denn diese besteht gerade in einer universalen Öffnung auf alle Menschen hin.

Hier besteht die Chance, dass auch Muslime in diesem vielfältigen Diskurs ihren Raum und ihren Zugang zu universalen europäischen Werten finden, ohne ihre religiösen Wurzeln aufgeben zu müssen. Im Sinne dessen, dass alle möglichst gleichberechtigt sowie unabhängig von ihrer Religionszugehörigkeit daran partizipieren können, moderiert der Staat als neutraler Akteur zwischen unterschiedlichen Vorstellungen guten Lebens.

Reislamisierungsbestrebungen in unterschiedlichen Teilen der sogenannten „islamischen Welt“ treten diesen Prozessen der Ausdifferenzierung vielfach entgegen. Analysen von Positionen zahlreicher in Europa beheimateter muslimischer Denker zeigen jedoch, dass sie eine Form von Säkularität, die Religion nicht ausschließlich im privaten Raum verortet, anerkennen und wertschätzen.<sup>18</sup> Insbesondere die autochthonen Muslime des Balkans haben in den letzten rund 150 Jahren entsprechende Verhältnisbestimmungen zwischen Religion und Staat entwickelt, auf die sich auch in anderen Teilen Europas zurückgreifen lässt.<sup>19</sup>

Der Erfahrungsraum, in dem in Europa starke Wertebindungen zustande kamen, ist gekennzeichnet von Brüchen und Krisenerfahrungen, die gemeinsam überwunden wurden. Kriege, Gewalt und Menschenrechtsverletzungen wurden umgekehrt in positive Werte: „Sofern Europa als Einheit begriffen werden kann, sind es gerade die inneren Zerwürfnisse oder

<sup>16</sup> Vgl. *Hans Joas*: Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte, Frankfurt a. M. 2011, 268.

<sup>17</sup> *Christof Mandry*: Europa als Wertegemeinschaft. Eine theologisch-ethische Studie zum politischen Selbstverständnis der Europäischen Union, Baden-Baden 2009, 165.

<sup>18</sup> Vgl. *Hansjörg Schmid*: Islam im europäischen Haus. Wege zu einer interreligiösen Sozialethik, Freiburg i. Br. 2013, 317–331.

<sup>19</sup> Vgl. *Fikret Karčić*: The Other European Muslims. A Bosnian Experience, Sarajevo 2015.

[...] Spaltungen, die Europa gemeinsam zu verarbeiten hatte.“<sup>20</sup> So konnte Europa in der Vergangenheit konfessionelle, soziale und politische Spaltungen überwinden oder zumindest in einem geregelten Rahmen austragen. Nun steht Europa vor der Herausforderung, neue Spaltungen zu verhindern: zwischen Religiösen und Nicht-Religiösen, zwischen Vertretern einer offenen Gesellschaft und rechts-populistischen Parteien mit islamophoben Tendenzen, zwischen wohlhabenden und armen Ländern bzw. Menschen, zwischen Befürwortern und Ablehnern einer Aufnahme von Flüchtlingen. Dabei spielt auch die Überwindung der Abgrenzung vom Islam eine wichtige Rolle.

Dieser Blick auf Europadebatten hat gezeigt, dass es kein abgeschlossenes und fest geprägtes Europa gibt, das dem Islam seinen Stempel aufdrückt. Vielmehr bietet Europa den Rahmen für einen vielfältigen Austausch und Entwicklungsprozess, der gleichermaßen Raum für Dialog und friedlichen Konflikt lässt. Voraussetzung dafür ist ein historisiertes, entidealisiertes und kritisch-reflexives Europaverständnis.

### *3. Islam und Muslime in Europa: Transformationen und Partizipation*

Es ist ein Kennzeichen der Moderne, dass Religion nicht mehr der primäre prägende Faktor für Staat und Gesellschaft ist, sondern selbst in einer oftmals konflikthaften Interaktion mit dem Staat und anderen gesellschaftlichen Kräften geformt wird. So sind auch Islam und Muslime in Europa durch unterschiedliche Interaktionen geprägt. Hier können drei Ebenen unterschieden werden:

a) Auf der Ebene von medialen Debatten stehen, wie bereits dargestellt, Abgrenzungsdiskurse im Vordergrund. Damit besteht auch die Gefahr, dass islamophobe Tendenzen verstärkt werden. Demgegenüber können sich Muslime in eine Opferrolle begeben oder aber proaktive Gegenprogramme entwickeln. Die zahlreichen Aktivitäten muslimischer Vereine in Europa können einerseits als Strategien der Selbsthilfe, andererseits aber auch als Bemühen um ein besseres Bild in der Öffentlichkeit verstanden werden.

b) Auf politischer Ebene geht es vielfach im Rahmen von Religions- und Integrationspolitik um Islam. Religionsunterricht und universitäre Zentren für islamisch-theologische Studien in unterschiedlichen europäischen

<sup>20</sup> Peter Wagner: Hat Europa eine kulturelle Identität?; in: Hans Joas/Klaus Wiegandt (Hg.): Die kulturellen Werte Europas, Frankfurt a. M. 2005, 494–511, hier 511.

Ländern sind eine Frucht davon, die Muslimen neue Reflexions- und Entfaltungsmöglichkeiten bieten. Daneben gibt es in verschiedenen europäischen Ländern Förderprogramme im Bereich Jugendarbeit und Extremismusprävention.<sup>21</sup> Demgegenüber können sich Muslime in Opposition begeben aufgrund der Gefahr, dass derartige Programme einer Wahrnehmung des Islams allein als Sicherheitsrisiko Vorschub leisten. Andererseits können sie sich auch im Sinne von Kompromiss- und Kooperationsbereitschaft partnerschaftlich daran beteiligen, was bereits vielfach geschieht.

c) Auf gesellschaftlicher Ebene geht es um die Partizipation in unterschiedlichen Handlungsfeldern. Hier ist an das Zusammenleben in Städten und Gemeinden zu denken, an Kultur, soziale Dienste und bürgerschaftliches Engagement. Hier bieten sich für Muslime und muslimische Organisationen zahlreiche Möglichkeiten der Mitgestaltung. Oft ist es so, dass bereits länger etablierte Akteure und Assoziationen über größere Ressourcen und Möglichkeiten verfügen. So geht es in diesem Feld um die Herausforderung, trotz bestehender Asymmetrien auch Kooperationen einzugehen.

Die Muslime in Europa unterliegen somit den unterschiedlichsten Interaktionsprozessen, durch welche sich auch der Islam verändert. Dazu gehören etwa interreligiöse Dialoge, Gesprächsprozesse auf kommunaler Ebene oder der Aufbau einer islamisch-theologischen Reflexion im Rahmen staatlicher Universitäten. Auch bei der Religionsvermittlung blicken Muslime darauf, wie diese in anderen Religionen stattfindet und welche pädagogischen Modelle in Europa entwickelt wurden, um junge Menschen in ihrer Lebenswelt abzuholen. Als vielfältige von Europa geprägte Wirklichkeit gibt es also bereits europäische Muslime und somit auch einen europäischen Islam, auch wenn nicht wenige Muslime diesen Begriff aus Furcht vor einer Fremdbestimmung ihrer Religion allenfalls zurückhaltend verwenden.<sup>22</sup>

Ein Beispiel, das in letzter Zeit intensiver diskutiert wird, ist der Sozial- oder Wohlfahrtsstaat, der auch als ein europäisches Spezifikum und als ein zentrales Identitätsmerkmal Europas angesehen werden kann.<sup>23</sup> Grundidee des Wohlfahrtsstaates ist, dass es eine staatliche Intervention zur sozialen Absicherung von Risiken gibt, die mit individueller und zivilgesellschaftlicher Verantwortung verbunden wird. Die Ausgestaltung des Wohlfahrts-

<sup>21</sup> Vgl. [www.bpb.de/politik/extremismus/radikalisierungspraevention/](http://www.bpb.de/politik/extremismus/radikalisierungspraevention/) (aufgerufen am 17.02.2016).

<sup>22</sup> Vgl. jedoch *Tariq Ramadan: To Be a European Muslim. Study of Islamic Sources in the European Context*, Leicester 1999. Die deutsche Übersetzung verwendet den demgegenüber vorsichtigeren Titel „Muslimsein in Europa“ (Köln 2001).

<sup>23</sup> *Hartmut Kaelble: Sozialgeschichte Europas. 1945 bis zur Gegenwart*, München 2007, 332–360.

staates in Europa ist sehr unterschiedlich.<sup>24</sup> Hier zeigt sich wiederum Vielfalt als Identitätsmerkmal Europas. Die Vielfalt der gesellschaftlichen Kräfte erfordert Kooperationen und Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Werten wie Konzepten.

Der soziale Impuls spielt im Islam eine zentrale Rolle. Dies zeigt sich etwa an der Tradition der *zakāt* (Sozialabgabe) als einer der fünf Säulen des Islams, die auf „Reinigung“ des Vermögens, Umverteilung des Reichtums und Gleichgewicht in der Gesellschaft zielt. Darauf beziehen sich auch Moscheevereine und muslimische Organisationen in Europa. Sie entwickeln trotz oftmals geringer Ressourcen unterschiedliche soziale Dienstleistungen wie Beratungen, Hausaufgabenhilfe, Jugendarbeit oder Seniorentreffs. Interessanterweise deuten Studien darauf hin, dass religiöse und soziale Aktivitäten nicht in Konkurrenz oder Widerspruch zueinander stehen, sondern sich gegenseitig verstärken können: „Je vielfältiger das religiöse Angebot ist, desto vielfältiger ist auch das nicht religiöse Angebot.“<sup>25</sup> Die Angebote der muslimischen Organisationen werden weitgehend durch Freiwillige erbracht; viele Organisationen sind dabei sich weiterzuentwickeln, Qualifizierungsangebote für ihr Personal aufzubauen.<sup>26</sup> Insgesamt kann hier „ein großes Potential für die Wohlfahrtspflege“<sup>27</sup> gesehen werden. Während im deutschen Wohlfahrtsstaat die Einbeziehung muslimischer Verbände in einen Pluralismus von Trägern mit unterschiedlichem weltanschaulichen Hintergrund vorangetrieben werden wird, werden in anderen Ländern stärker informell erbrachte Dienstleistungen weiterhin im Vordergrund stehen. Die Vielfalt der Systeme wird unterschiedliche Organisationsformen muslimischen sozialen Handelns begünstigen. Allerdings werden sich die unterschiedlichen Entwicklungen auf europäischer Ebene auch wechselseitig beeinflussen.

Angesichts von Krisen ist eine neue Plausibilität für den Wohlfahrtsstaat erforderlich, die durch den starken sozialen Impuls des Islams mit angestoßen werden könnte. So erinnert der Islam auch daran, dass der Wohlfahrtsstaat über weite Strecken religiöse Wurzeln hat und diese eine produktive Rolle spielen können. Wie im Fall der Werte gilt es hier zu unterscheiden zwischen der Entstehungsgeschichte, die ohne Zweifel christli-

<sup>24</sup> Vgl. *Klaus Schubert* u. a. (Hg.): Europäische Wohlfahrtssysteme. Ein Handbuch, Wiesbaden 2008; *Karl Gabriel* u. a. (Hg.): Religion und Wohlfahrtsstaatlichkeit in Europa. Konstellationen – Kulturen – Konflikte, Tübingen 2013.

<sup>25</sup> *Dirk Halm* u. a.: Islamisches Gemeindeleben, Nürnberg 2012, 117.

<sup>26</sup> Vgl. *Dirk Halm/Martina Sauer*: Soziale Dienstleistungen der in der Deutschen Islam Konferenz vertretenen Dachverbände und ihrer Gemeinden, Berlin 2015, bes. 105–107.

cher Fürsorge wesentliche Impulse verdankt, und der normativen Geltung, die ihre Glaubwürdigkeit gerade in der Offenheit für unterschiedliche Akteure erweisen kann. Hier finden sich Themen, denen sich gerade auch unterschiedliche religiöse Akteure gemeinsam stellen können: etwa eine kritische Befragung eines verbreiteten Menschenbildes des Wohlfahrtsstaates, in dem Alter und Elternschaft als „Risiko“ angesehen werden. Hier stellt sich auch die Frage, wie Schwächen in einem von Leistungsorientierung geprägten Menschenbild ihren Raum haben können.

So wie Muslime nicht nur als Empfänger von Sozialleistungen anzusehen sind, sondern auch als Wohlfahrtsproduzenten, ist es wichtig, Muslime nicht nur als Objekte der Politik und des gesellschaftlichen Diskurses zu betrachten, sondern auch als Subjekte mit Anspruch auf Selbstbestimmung und Mitgestaltung, die auch einen aktiven Beitrag für Europa leisten können. Wenn diese Möglichkeit prinzipiell verweigert wird, besteht die Gefahr, dass Muslime dadurch auch ihre Zugehörigkeit zu Europa selbst in Frage gestellt sehen. Damit richtet sich der Blick weg von einer reinen Rezeption Europas durch die Muslime oder ihrer Anpassung hin zu einer Partizipation. So engagieren sich nicht wenige Moscheevereine weitgehend unbemerkt von einer breiteren Öffentlichkeit mit humanitären Aktionen beispielsweise in der Flüchtlingshilfe. Wenn es ihnen zu vermitteln gelingt, dass eine gleichzeitige Identifikation mit islamischen Traditionen und mit Europa keinen Widerspruch darstellt, können sie eine Schlüsselrolle bei der Integration von Flüchtlingen spielen. So bietet die derzeitige Krise vielleicht auch eine Chance, gerade muslimische Traditionen innerhalb Europas in Erinnerung zu rufen, um mit deren konkreter wie symbolischer Hilfe die Integration muslimischer Flüchtlinge zu bewältigen.

Derartige Debatten und Öffnungen können als Gegendiskurse zu den anfangs dargestellten Mustern der Abgrenzung fungieren – als „Diskurse, die etablierten Leitdiskursen die gesellschaftliche Beobachterposition streitig machen wollen“<sup>28</sup>. Aus den Beispielen jahrhundertelanger muslimischer Präsenz könnten ebenso andere Narrationen der Zugehörigkeit entwickelt werden.<sup>29</sup> Allerdings können Gegendiskurse auch unterschiedlich eingesetzt werden; auch der europäische Wohlfahrtsstaat wird in anderen Zusammenhängen wiederum zur Abgrenzung instrumentalisiert.<sup>30</sup>

<sup>27</sup> Ebd., 105.

<sup>28</sup> *Wolf-Andreas Liebert: Wissenstransformationen. Handlungssemantische Analysen von Wissenschafts- und Vermittlungstexten*, Berlin/New York 2002, 304.

<sup>29</sup> Vgl. etwa zu Bosnien *Benjamin Idriz* u. a. (Hg.): *Islam mit europäischem Gesicht. Impulse und Perspektiven*, Kevelaer 2010.

<sup>30</sup> Vgl. *Daniel Habit: Die Inszenierung Europas? Kulturhauptstädte zwischen EU-Europäi-*

Die jeweils exemplarischen Überlegungen haben gezeigt, dass der Islam wie Europa stark prozesshafte Größen sind. Europa ist nicht etwas Abgeschlossenes, Fertiges, dem sich die Muslime nur anzupassen bräuchten, sondern eine Gestaltungsaufgabe. Auch der Islam wird durch seine Akteure weiterinterpretiert und kontextuell angepasst. So begegnen sich zwei unabgeschlossene und eng miteinander verflochtene Größen, die sich letztlich nur idealtypisch voneinander trennen lassen. So bringt der Islam in Europa eine neue Gestalt hervor, die wiederum Europa zu verändern vermag. Schritte zu einer gesellschaftlichen und staatlichen Anerkennung des Islams können weiteren Entwicklungen Vorschub leisten. Hier ist insbesondere an Räume zur Reflexion und Partizipation etwa im Rahmen von Universitäten zu denken.

Auch wenn es übergreifende Trends gibt, stehen zunächst noch weitgehend länderspezifische Besonderheiten im Vordergrund, die stark von der jeweiligen Religionspolitik geprägt sind. So bietet das laizistische Frankreich den Religionen wenig Gestaltungsraum in der öffentlichen Sphäre, lenkt aber gleichzeitig die Organisationsstruktur der Muslime mittels eines nationalen Islamrats und regionaler Räte. In Deutschland verantwortet der Bundesinnenminister die Deutsche Islam Konferenz, in deren Rahmen ein Dialog unterschiedlicher Staatsebenen mit den muslimischen Verbänden stattfindet. Auch in Österreich kam es mit dem 2015 erlassenen neuen Islamgesetz zu einer Steuerung von oben. Es handelt sich hierbei um den Versuch, gleichzeitig ausländische Einflüsse zu unterbinden und die staatliche Förderung des anerkannten Islams zu intensivieren. In der Schweiz hingegen finden die entscheidenden Entwicklungen wieder weitgehend auf lokaler und kantonaler Ebene statt, seitdem der nationale Muslim-Dialog 2011 abgeschlossen wurde. Hier steht wirklich die Selbstorganisation der Muslime im Vordergrund, was ihnen große Freiräume eröffnet, aber auch ein sehr hohes Maß an Eigenverantwortung abverlangt.

An den Beispielen wird deutlich, dass der Islam stark durch staatliche Vorgaben und Interventionen geprägt wird. Die Länderbeispiele zeigen jedoch, dass Europa keine einheitliche Größe ist. Obwohl es Ansätze zu Dialogen und Netzwerken auf europäischer Ebene gibt (wie das European Muslim Network<sup>31</sup>) und transnationale Bewegungen (wie die Hizmet-Bewegung um den Prediger Fethullah Gülen<sup>32</sup>) eine wichtige Rolle spielen,

sierung, Cultural Governance und lokalen Eigenlogiken, Münster 2011, 55.

<sup>31</sup> Vgl. [www.euro-muslims.eu](http://www.euro-muslims.eu) (aufgerufen am 17.02.2016).

<sup>32</sup> Vgl. dazu *David Tittensor*: *The House of Service. The Gülen Movement and Islam's*

ist derzeit die Ebene der Nationalstaaten entscheidend, die unterschiedliche Ausformungen des Islams hervorbringt. Von da aus zeigen sich Konvergenzprozesse zu einem europäischen Islam, der aber nicht weniger vielfältig ist als Europa selbst. Weitgehend auf Freiwilligenarbeit basierende Organisationen, soziales Engagement, eine kritische Selbstreflexion sowie ein positives Verhältnis zum Staat gehören zu seinen Markenzeichen.

Es ist schließlich zu vermuten, dass so manche konzeptionelle Unklarheit bei der Bestimmung eines europäischen Islams ein Spiegel der Unklarheit Europas ist, und es daher unangebracht wäre, dies allein den Muslimen vorzuhalten. Dass nationale Diskurse im Vordergrund stehen, zeigt, wie wenig weit entwickelt Europa und eine europäische Öffentlichkeit sind. So steht eine europäische Zivilgesellschaft als „Verdichtung zweiter Ordnung“<sup>33</sup> neben fortbestehenden Zivilgesellschaften und Öffentlichkeiten auf nationaler Ebene.

Third Way, Oxford 2014.

<sup>33</sup> Hans-Jürgen Bieling: Konturen einer europäischen Zivilgesellschaft; in: *Johannes Wienand/Christine Wienand* (Hg.): Die kulturelle Integration Europas, Wiesbaden 2010, 31–50, hier 39.

# Radikalisierung muslimischer Jugendlicher in Deutschland



Hamideh Mohagheghi<sup>1</sup>

Religiöser Fanatismus hat im Laufe der Menschheitsgeschichte viel Leid und Unheil verursacht. Der Name Gottes und sein angeblicher Wille wurden und werden in brutaler Form missbraucht, um die eigenen menschlichen Interessen durchzusetzen. Es ist kläglich, wie der Glaube instrumentalisiert wird und wie anfällig die Menschen für die extrem-religiösen Ideologien sind. Seit dem letzten Jahrzehnt hat der Islam verstärkt mit dieser Instrumentalisierung zu tun; es sind vorwiegend sich zum Islam bekennende Menschen, die den Namen Gottes auf ihre Fahne schreiben und ihre Untaten lautstark mit der Formel „Gott ist größer“ zur Schau stellen. Ihre barbarische Handlungsweise jedoch verrät, wie fern sie von Gott sind und wie sie den Glauben eigennützig deuten und diffamieren.

Wir leben in einer bewegten Zeit, haben mit Unsicherheiten und Ängsten zu tun. Es sind nicht immer die konkreten Gefahren, die Angst verursachen, sondern abstrakte Vermutungen, dass in jeder Ecke Gefahren lauern und die Existenz der Menschen bedrohen. Die wirtschaftlichen Turbulenzen in den letzten Jahren sowie die uferlose Globalisierung wecken bei vielen Menschen Ängste um ihre Arbeit, ihr Einkommen, ihre Existenz und ihre Identität. Die weltweiten Verknüpfungen und globalen Abhängigkeiten lassen die Schere zwischen Arm und Reich weit auseinandergehen. Wohlstand und materieller Zuwachs sind Ziele aller Nationen und Länder, und es wird dafür geworben, dass das Glück und die

<sup>1</sup> Hamideh Mohagheghi ist Mitbegründerin des islamischen Frauennetzwerkes Huda, ehemalige Vorsitzende der Muslimischen Akademie in Deutschland und wissenschaftliche Mitarbeiterin am Zentrum für Komparative Theologie und Kulturwissenschaften für die islamische Theologie an der Universität Paderborn.

Zufriedenheit im Wohlstand zu finden sei. Die harte Arbeit, auf sich bezogene Haltung und ausgeprägte Individualität sind unter anderem Voraussetzungen, um dieses Ziel zu erreichen. Wenn man die westliche Lebensweise betrachtet, kann das Gefühl entstehen, dass jeder Mensch nur für sich selbst lebt und arbeitet. Die soziale Solidarität entschwindet und der Zusammenhalt in der Gemeinschaft verliert an Bedeutung. Die Verlierer sind diejenigen, die sich dieses materiell-fokussierte Leben nicht leisten wollen oder können und folglich nicht an diesem „Glück“ teilhaben können. Die ethnische und religiöse Zugehörigkeit ist weiterhin ein Indikator für Teilhabe oder Ausgrenzung und Stigmatisierung. Vereinsamung, Ängste, Frustration und Wut können die Folge sein, die den Weg zur Radikalisierung ebnen können. Religiöse, nationalistische und rassistische Radikalisierung sind verstärkt zu beobachten. Die radikalen Ideologien teilen die Menschen in Freund und Feind; Feinde sind diejenigen, die die jeweils eigene Ideologie nicht anerkennen und annehmen. Die religiöse Radikalisierung bedient sich der auf das Jenseits bezogenen Werte und Motive. Wenn das diesseitige Leben nicht glücklich machen kann, gewinnt die Glückseligkeit im ewigen Leben an übermäßiger Bedeutung. Die religiösen Motive, die das vorübergehende Leben auf dieser Welt als vergänglich und wertlos bezeichnen, können trösten und Perspektiven anbieten. In diesem Beitrag beschäftige ich mich mit der aktuell von einigen Muslimen propagierten extremen Ideologie am Beispiel des selbsternannten sogenannten Islamischen Staates (IS).

Im Zeitalter des Internets ersetzen die sozialen Netzwerke bei einem Großteil der Gesellschaft die Gemeinschaft und bieten zahlreiche Angebote, die faszinieren und begeistern können. Die mediale Darstellung mit glaubwürdigen Bildern hat starken Einfluss, vor allem auf junge Menschen. Sie werden zumeist unkritisch und ohne Überprüfung angenommen und dienen dann als Lebensorientierung. Die jungen Menschen suchen nach Orientierung und Zielsetzung in ihrem Leben. Bei der Suche sind sie oft sich selbst überlassen, erhalten zahlreiche, vor allem mediale Angebote. Ihre Entscheidung ist abhängig von Lebensverhältnissen, in denen sie leben, und davon, ob sie die Möglichkeit zum Prüfen, Vergleichen und Entscheiden haben. Ebenso sind die Zugehörigkeit zu einer Gruppe oder einer Religion mögliche Faktoren zur Entscheidungsfindung.

In einem Video berichten einige IS-Deserteure über ihre Erfahrungen und darüber, wie sie von dieser Ideologie erfahren haben und wie sie sich davon angezogen fühlten. Sie haben durch Video-Botschaften vom IS im Internet gehört und waren fasziniert, wie IS sich für Menschen einsetzt, soziale Gerechtigkeit verschafft, Korruption bekämpft und für Ordnung sorgt: „Es gab Strom, sauberes Wasser, keine Korruption und endlich gab es eine

geordnete Verwaltung.“ Genau das hat sie angesprochen, weil sie als gläubige Muslime der Meinung waren, dass dies die Ideale einer „islamischen“ Gesellschaft seien. Mit Kalifat verbanden sie eine Gemeinschaft, die sozial gerecht und moralisch korrekt ist und Frieden für alle seine Bürger ermöglicht. Dass der IS ein islamisches Kalifat aufbauen will, faszinierte sie. Sie waren von politischen Systemen enttäuscht, in denen sie lebten.<sup>2</sup> Die religiösen Motive und Ideale werden in diesem Video mit der Realisierung eines glücklichen Lebens auf dieser Welt in Verbindung gebracht. Die Glückseligkeit im ewigen Leben, die in den Werbevideos vom IS versprochen wird, ist eine weitere Motivation, sich ihnen anzuschließen. Wer sich dieser Ideologie anschließt, so wird propagiert, gewinnt sowohl das diesseitige als auch das jenseitige Leben. Eine nahezu heilsversprechende Perspektive, vor allem für diejenigen, die sich als Verlierer sehen oder unzufrieden sind und etwas bewirken wollen. Die Deserteure haben jedoch sehr schnell feststellen müssen, dass die Realität im selbst ernannten islamischen Staat anders aussieht, vor allem die Brutalität konnten sie nicht mit ihrem Glauben vereinbaren: „Was ist daran islamisch, wenn Kinder und Frauen ermordet und Musliminnen verklavt werden“,<sup>3</sup> heißt es in diesem Video.

In den Ausführungen von IS und ähnlichen muslimisch-radikalen Gruppierungen ist der Hass gegenüber allem, was ihrer Ideologie nicht entspricht, sichtbar. An erster Stelle sind Muslime, die eine andere Meinung als diese Gruppen haben, die Adressaten und müssen mit exzessiver Gewalt rechnen, weil sie angeblich ihren Glauben verraten haben. Ferner ist die westliche Welt der Feind, den man bekämpfen muss. Die westliche Welt ist nach Meinung dieser Gruppen für die jahrzehntelange Demütigung und Unterwerfung der Muslime verantwortlich. Der selbst ernannte Islamische Staat versteht sich als „Anwalt“ der Muslime, die lange Zeit unter Kolonialisierung und Übermacht des Westens gelitten, ihren Glauben und ihre Identität verloren haben. Auch die aktuelle Politik des Westens durch militärischen Einsatz und Eingreifen in die muslimisch geprägten Länder gelten als weitere Versuche, die Muslime zu demoralisieren, sie ihrer Ressourcen zu rauben, ihren Glauben zu vernichten und ihre Identität zu schwächen. Demnach sehen die Terrorgruppen ihren Einsatz als Verteidigung ihres Glaubens, ihrer Würde und ihrer Unabhängigkeit, so wie es in den Videonachrichten von IS-Anhängern betont wird. In dieser Selbstwahrnehmung und Selbstdefinition sowie in der aktuellen weltpolitischen Lage

<sup>2</sup> Vgl. Arte-TV. *Inside Rakka*: IS-Deserteure packen aus, [www.arte.tv/guide/de/064537-000-A/inside-rakka-is-deserteure-packen-aus](http://www.arte.tv/guide/de/064537-000-A/inside-rakka-is-deserteure-packen-aus) (aufgerufen am 27.03.2016).

<sup>3</sup> Ebd.

liegt das Dilemma. Wie können diese Ideologien widerlegt und ihre Sympathisanten davon überzeugt werden, dass die brutale Gewalt nicht die Antwort auf vermeintliche Ungerechtigkeiten sein kann, dass die Antwort auf Ungerechtigkeit nicht ungerechte Handlungsweise, Mord und Zerstörung ist?

### *Was bewegt die jungen Frauen sich den extremen Ideologien anzuschließen?*

In der Regel sind es junge Männer, die sich extremen Gruppierungen anschließen und für Gewalttaten bereit sind. Einige hundert junge Frauen im Westen sollen sich jedoch in den letzten Jahren dem IS angeschlossen haben und freiwillig nach Syrien und in den Irak gegangen sein, heißt es in den Nachrichten. Unter ihnen sind laut ihrer Internetauftritte Frauen, die mit Waffen in der Hand für die IS-Ideologie kämpfen. Es ist schwer zu glauben, dass die Frauen, die im Westen in Freiheit und selbstbestimmt leben, bereit sind, diese aufzugeben. Die Frage nach ihren Motiven bleibt zumeist unbeantwortet, weil der Kontakt zu ihnen nicht möglich bzw. mit Gefahren verbunden ist. Diejenigen, die sich befreit haben und zurückgekommen sind, geben sich normalerweise zum Selbstschutz nicht zu erkennen. In einem Manifest der Al-Ḥansā Brigade, einer Frauengruppe des IS, wird für eine Lebensweise geworben, die insbesondere junge Frauen im Westen gewinnen soll. Die Darstellungen in diesem Manifest drücken insgesamt die Verachtung der westlichen Lebensmodelle aus, in denen die Menschen unglücklich und amoralisch leben und die Frauen Objekte der Lust sind. Sie sind mit vielfältigen Aufgaben überfordert und finden keine Anerkennung. Ebenso sind nach Darstellungen in diesem Manifest die muslimischen Länder antiislamisch, weil sie nicht mehr nach dem „wahren“ Islam leben und sich die westliche dekadente Lebensweise zu eigen gemacht haben. Ein Zeichen für diese Dekadenz ist die Vermischung der Geschlechterrollen und dass die Frauen und Männer nicht mehr nach ihrer von Gott gegebenen Bestimmung leben: die Frauen erziehen ihre Kinder nicht mehr selbst, weil sie arbeiten und Geld verdienen müssen. Demgegenüber wird ein Leben in der Gemeinschaft nach strikten moralischen Vorschriften aufgezeigt, das besonders für die Frauen vorteilhaft und erstrebenswert sein soll.

Die Rolle der Ehefrau und Mutter wird wertgeschätzt und als *die* Aufgabe für die Frauen gesehen, die nach göttlichen Vorschriften leben wollen. Nur in dieser Rolle, für die Gott sie erschaffen hat, werden sie glücklich sein. Ebenso ist für den Mann die Rolle vorgesehen, Oberhaupt der

Familie zu sein, ihm obliegt die Führung der Gemeinschaft, weil Gott ihn dafür erschaffen hat. Die strikte Rollenverteilung prägt demnach die islamische Gemeinschaftsordnung, und die Verteilung der Aufgaben ermöglicht eine Gemeinschaft zu schaffen, in der die heranwachsende Generation Geborgenheit und Fürsorge findet und sich gut entwickeln kann. Die Ehefrau und Mutter hat eine herausragende Rolle in dieser Entwicklung, wird geschätzt, ist versorgt und kann auf dieser Welt glücklich sein, und auch im Jenseits erwartet sie ein ewiges Leben in Glückseligkeit. Ob diese klar strukturierte einfache Lebensweise ansprechend für die jungen Frauen ist, muss noch untersucht werden. Eine spekulative Antwort kann auch die Abenteuerlust sein; die schönen Erzählungen und Bilder von glücklichen Menschen in den von IS kontrollierten Gebieten machen auf eine fremde Welt neugierig. Die jungen Menschen, die sich dafür entscheiden, lassen sich verblenden und glauben daran, sich für etwas Gutes einzusetzen.

### *Theologische Antwort*

Die Antwort auf die Frage, warum die jungen Menschen sich radikalisieren, ist komplex und kann nur aus unterschiedlichen Perspektiven beantwortet werden. Religiöser Fanatismus steht in Beziehung zu sozialen und politischen Konflikten und Ungerechtigkeiten und kann nicht losgelöst von ihnen und nur theologisch bekämpft werden. Interdisziplinäre Zusammenarbeit zwischen Soziologen, Politikern, Psychologen und Theologen ist erforderlich, wenn man die Ursachen erforschen und Lösungsmöglichkeiten erschließen will. Um die religiöse Radikalisierung zu entschärfen und zu überwinden, ist *die* Theologie gefragt, die sich nicht absolut setzt, sondern aus Liebe zum Glauben bereit ist, um diesen und seinen Ausformungen zu ringen und sie kritisch zu reflektieren.

Mit dem Absolutheitsanspruch argumentieren die extremen religiösen Gruppierungen. Auch der selbsternannte Islamische Staat erhebt diesen Anspruch und erklärt alle Muslime, die sich dieser Ideologie nicht annehmen, als „Nichtmuslime“. Sie sind der Meinung, dass diese Muslime ihren Glauben vernachlässigen oder gar ganz vom Glauben abgefallen sind. Dass die Muslime unter dem Joch der westlichen Welt leben, sei Strafe Gottes, weil die Muslime sich gegenüber Gott und dem Glauben schuldig gemacht haben.<sup>4</sup>

Der Absolutheitsanspruch führt zumeist zu totalitärem Denken und

<sup>4</sup> Vgl. *Hamideh Mohagheghi*: Frauen für den Dschihad – Das Manifest der IS-Kämpferinnen, Freiburg i. Br. 2015, 49 f.

Handeln und verneint die Vielfalt, die nach islamischem Verständnis in Gottes Plan für die Schöpfung vorgesehen ist. Die große Anzahl der Arten von Geschöpfen, Pflanzen, Tiere und des gesamten Universums sind Zeichen der Vielfalt. Auch die Vielfalt der Völker, Sprachen, Hautfarben sind Zeichen Gottes, die gelesen und verstanden werden sollen (Q 30:22). Ferner ist in Sure 5 Vers 48 die Rede von unterschiedlichen Wegen und Lebensweisen. Darin heißt es, „wenn Gott gewollt hätte, hätte er euch zu einer einzigen Gemeinschaft gemacht“. Die Aufgabe der Menschen besteht darin, sich gemeinsam um das Gute zu bemühen und sich darin gegenseitig zu stützen. Die Antwort auf die Frage der „Wahrheit“ wird in diesem Vers Gott überlassen, der am Jüngsten Tag die Menschen darüber in Kenntnis setzt. Demnach ist jede Form von Ablehnung, Ausgrenzung und Konflikt aufgrund der Durchsetzung der „Wahrheit“ nicht statthaft. Jeder Mensch begibt sich auf *einen* Lebensweg, der ihm von Gott gegeben ist; auf diesem Weg kann er nur Bruchteile der göttlichen Wahrheit erschließen, und er ist aufgefordert, gemäß seiner Möglichkeiten und Fähigkeiten, sich darum zu bemühen.

Im Qur'an befinden sich allerdings auch andere Stellen, die einen Absolutheitsanspruch begründen können, z.B. in Sure 3 Vers 85, in der es heißt, dass keine andere Religion außer dem Islam von Gott angenommen wird. Es bedarf einer exegetischen Herangehensweise, um diese auf den ersten Blick widersprüchlichen Aussagen im Qur'an zu deuten. Der Begriff Islam z.B. ist im Qur'an nicht reduziert auf eine Religion, die durch Prophet Muhammad verkündet ist, sondern die Hingabe zu einem einzigen Gott. Unabhängig von Religion und Konfession heißt dies in der arabischen Sprache „Islam“. In diesem Sinne beginnt nach qur'anischem Verständnis die Hingabe zu Gott mit Adam, der durch seine Erfahrung im Paradies diese Hingabe lernen musste.

Der Qur'an ist eine Schrift, die infolge mündlicher Überlieferung im 7. Jahrhundert auf der arabischen Halbinsel entstanden ist. Die mündliche Überlieferung ist im Prozess der göttlichen Offenbarung innerhalb von 22 Jahren in Mekka und Medina erfolgt. Für das Verstehen und Deuten ist es unentbehrlich, den Kontext der Entstehung sowie die Ereignisse zu erschließen, mit denen die im Aufbau befindliche muslimische Gemeinschaft konfrontiert wurde. Als Prophet Muhammad die Botschaft Gottes verkündete, wurde ihm Ablehnung und Feindschaft entgegengebracht. Die qur'anischen Aussagen nehmen die realen Ereignisse der damaligen Zeit auf, berichten fragmentarisch darüber und vermitteln durch sie Glaubensprinzipien, Werte und mögliche Orientierungen und Weisungen. Die Qur'anexegese ermöglicht, den Sinn und Zweck der göttlichen Botschaft mittels der in Zeit und Ort gebundenen Aussagen zu erschließen. Zur Fehl-

interpretation kann die wörtliche und kontextlose Betrachtung führen, die man sowohl von extremen Gruppierungen als auch von Islamkritikern kennt, die die einzelnen Aussagen aus dem Qur'an herausnehmen und ihre Meinung damit begründen wollen. Der Qur'an hat eine gewichtige Bedeutung für die Muslime, durch und mit ihm erfolgt die religiöse Erziehung, die traditionell viel Wert auf Lesen und Auswendiglernen legt. Durch Rezitieren in der arabischen Sprache fühlen die Muslime die Verbindung zu Gott. Die Tradierung in der Originalsprache verbindet zudem auch alle Muslime. Es ist wichtig, diesen Zugang zum Qur'an zu bewahren, sie schließt die Exegese nicht aus. Von Beginn der Offenbarung, auch zu Lebzeiten des Propheten Muhammad, war es möglich, sich über den Inhalt der Verse Gedanken zu machen, darüber zu diskutieren und sie unterschiedlich zu verstehen und zu deuten. Die Kultur der Ambiguität ermöglichte über Jahrhunderte die Entstehung der vielfältigen theologischen Schulen. Gerade wenn man daran glaubt, dass der Qur'an Wort Gottes sei, muss man sich bemühen zu verstehen, was Gott mitteilen will. Das menschliche Verstehen und seine Deutung bleiben immer vorläufig, begrenzt und bedingt. Dies veranlasste die großen Qur'an kommentatoren, die sich Jahre lang mit dem Qur'an beschäftigt und große Kommentare geschrieben haben, am Ende ihre Werke demütig zu schreiben „Gott weiß es besser!“

Die Fähigkeit des Verstehens ist beim Menschen von seinen Vorkenntnissen und realen Lebenserfahrungen abhängig, und diese verändern sich fortwährend. Um den Qur'an verstehen zu können, muss man sich auch bemühen, mittels der historischen Erzählungen zu begreifen, wie die Menschen ihn zu Zeiten der Offenbarung verstanden haben könnten. Gerade die Verse im Qur'an, die für die Legitimation von Gewalt herangezogen werden, müssen exegetisch aufgearbeitet werden. Die Imperative können als überzeitliches Gebot gedeutet werden. Um dies zu verdeutlichen, ist exemplarisch Vers 190 in Sure 2 zu benennen, der wiederholt herangezogen wird, um zu begründen, dass der Kampf gegen Andersgläubige im Qur'an ein Gebot sei. Aus diesem Abschnitt wird ein Teil des Verses herausgenommen, nämlich „Tötet sie, wo immer ihr sie antrefft“. Dazu wird geschrieben, dass in diesem Halbvers das Töten bzw. Bekämpfen der „Ungläubigen“ ein Gebot sei, und wenn die Terroristen töten, dann handeln sie nach ihrem Glauben. Diese Fehldeutung ist möglich, wenn man nicht den gesamten Abschnitt liest, die Offenbarungszeit dieses Abschnitts nicht beachtet und den Text losgelöst von Aussagen vorher und nachher in den Raum stellt. Dieser Satz steht im Kontext der Sure 2, der Verse 190–195: „Und kämpft auf dem Weg Gottes gegen die, die euch bekämpfen! Doch begeht dabei keine Übertretungen! Siehe, Gott liebt die nicht, die Übertretungen begehen. Tötet sie, wo immer ihr sie antrefft, und vertreibt sie, von

wo sie euch vertrieben haben! Denn die Versuchung ist schlimmer als das Töten. Kämpft jedoch nicht gegen sie bei der gesegneten Anbetungsstätte, bis sie auch dort gegen euch kämpfen; und wenn sie gegen euch kämpfen, dann tötet sie! Genauso ist der Lohn der Verleugner. Hören sie hingegen auf, siehe, Gott ist bereit zu vergeben, barmherzig. Kämpft gegen sie, bis keine Versuchung mehr besteht und die Verehrung Gott gilt! Hören sie aber auf, hört auch das Kampfgeschehen auf, außer gegen die Frevler. Der heilige Monat für den heiligen Monat! Auch für Geheiligte gilt die Wiedervergeltung. Wer euch also angreift, den greift auf gleiche Weise an, wie er euch angegriffen hat. Habt Ehrfurcht vor Gott und wisst: Gott ist mit denen, die Ehrfurcht vor Ihm haben. Spendet für den Weg Gottes! Stürzt euch nicht mit eigenen Händen ins Verderben! Tut Gutes! Siehe, Gott liebt die, die Gutes tun.“ Es sprengt den Rahmen dieses Aufsatzes, wenn die gesamten Kommentare dazu berücksichtigt würden, der Text spricht für sich. Ich erwähne nur cursorisch einige Aspekte, die in den Kommentaren ausführlich diskutiert werden: Die Offenbarung dieses Abschnitts wird der spätmedinensischen Zeit zugeordnet. Der Offenbarungsanlass – eine traditionelle Methode der Qur’anexegese – soll der jahrelange Konflikt mit den Mekkanern gewesen sein, die die Muslime aus Mekka vertrieben und ihnen nicht den Zugang zur Ka’ba für die Pilgerfahrt ermöglichen wollten. Es geht also – wie auch aus dem Wortlaut zu entnehmen ist – um einen konkreten Konflikt, den man historisch betrachten muss, um den Wortlaut verstehen zu können. Vertreibung und wiederholte Angriffe seitens der Mekkaner waren der Grund für eine Reaktion, die nun kriegerisch auch ausgetragen werden durfte. Unmittelbar nach der Erlaubnis zum Verteidigungskampf werden einige Regeln genannt, die nicht zu übertreten sind, und diese können als überzeitliche Botschaften verstanden werden. Aggression und Übertreibung sind auch im Kampf nicht erlaubt, ebenso muss stets die Bereitschaft bestehen, den Kampf zu beenden, sobald der Feind mit dem Kampf aufhört. Es geht nicht um die Vernichtung und einen gnadenlosen Kampf, um den Feind auszuradieren, sondern darum, die Gerechtigkeit und den Frieden wieder herzustellen, und nur dies kann die Bedeutung von „Kampf für die Sache Gottes“ sein. Zudem ist es auch erforderlich, die qur’anischen Aussagen in den gesamten Qur’an zu verorten und sie miteinander in Beziehung zu setzen.

Es gibt Aussagen über die Gewaltverminderung, Gewaltprävention, Gewaltüberwindung und die Bereitschaft, Frieden zu schließen. Gott lädt zu „Heil und Frieden“ ein, heißt es in Sure 2, Vers 208. Die göttliche Lehre zielt auf die Befähigung der Menschen, sich für Gerechtigkeit und Frieden einzusetzen. Der Begriff Islam stammt aus der Wurzel *Salama* und bedeutet „wohlbehalten, unversehrt, sicher sein; frei sein“. Demzufolge

befreit die wahrhaftige Hingabe zu Gott von Abhängigkeiten und bewirkt die innere Sicherheit und das Wohlbefinden. Die Hingabe zu und Vertrauen auf Gott befähigen die Menschen, aus dem inneren Frieden heraus mit anderen Geschöpfen und mit der Schöpfung insgesamt in Einklang und Frieden zu leben. In dieser Haltung und Überzeugung befolgt der Mensch die Gebote Gottes: „Gott gebietet, gerecht zu handeln, uneigennützig Gutes zu tun und freigiebig gegenüber Nächsten zu sein. Er verbietet das Schändliche, das Verwerfliche und die Gewalttätigkeit, Er ermahnt euch, auf dass ihr es bedenkt“ (Q 16:90). Gewalt bringt Abneigung, Hass und weitere Gewalt mit sich und kann nicht als bevorzugtes Mittel für die Bewältigung eines Konfliktes akzeptiert werden. Die erlaubte Gewalt im Qur’an ist nur als letzte Option zur Wiederherstellung der Gerechtigkeit zu verstehen, und auch diese erlaubte Gewalt ist im Rahmen der Notwendigkeit, Verhältnismäßigkeit und Angemessenheit auszuführen: „Die Vergeltung für einen Schaden ist ein Schaden im gleichen Maße. Wer aber vergibt und Besserung bewirkt, dessen Lohn obliegt Gott. Gott liebt die Ungerechten nicht. Diejenigen, die sich wehren, wenn ihnen ein Unrecht zugefügt wird, trifft kein Vorwurf. Ein Vorwurf trifft allerdings diejenigen, die den Menschen Unrecht zufügen und sich auf Erden tyrannisch verhalten wider jedes Recht. Sie erwartet peinliche Strafe. Wer aber geduldig ist und vergibt – dies stammt von großer innerer Stärke her“ (Q 42:40–43). Der Mensch ist zwar aufgefordert, sich gegen das Böse und die Ungerechtigkeit zu wehren, die im Qur’an oft erwähnte Strafe für Übeltäter ist jedoch die jenseitige Strafe, über die nur Gott der Richter ist. Die menschliche Aufgabe besteht auch darin, das Böse in das Gute umzuwandeln und den Feind zum Freund zu machen: „Die gute und schlechte Tat sind nicht einander gleichzusetzen. Entgegne das Böse mit etwas, was besser ist! Und wenn zwischen dir und ihm eine Feindschaft besteht, wird er dann wie ein enger Freund werden. Dies werden nur diejenigen vollbringen, die geduldig sind, und nur die, die selig sind“ (Q 41:34–35).

### *Fazit*

Es ist ein Zeichen der Liebe zum Glauben, die die Menschen bewegt, Missbrauch und Instrumentalisierung zu entgegnen, indem sie den eigenen Glauben kritisch befragen, mit ihm ringen und die Frage stellen, wie eine religiöse Radikalisierung des Geistes möglich ist und wie sie aus Menschen Fanatiker machen kann, die wider Vernunft und Menschlichkeit handeln. Diese Fragen sind aktuell von Muslimen zu stellen, wenn die schrecklichen Nachrichten und Bilder uns vorführen, wie bei brutalem

Mord, Zerstörung und menschenverachtenden Taten der Name Gottes gerufen und der Qur'an symbolisch hochgehalten wird. Gerade die Verachtung, die von diesen Gruppen gegenüber anderen Religionen ausgeht, muss den Zusammenhalt stärken und Dialog fordern und fördern. Es gibt keine Alternative zu Begegnung und zum Dialog. Nicht nur innerreligiöser und interreligiöser Dialog ist notwendig, sondern Dialog zwischen allen, die das Leben wertschätzen, Respekt vor der Schöpfung haben und an der Menschlichkeit festhalten, Dialog mit Empathie und Verstand auch und gerade aufgrund des religiösen Denkens. Aus dem Qur'an entnommen ist der Ort der Vernunft in der islamischen Tradition im Herzen. Im religiösen Denken und Handeln bedingen sich Vernunft und Herz. Wenn man tief und wahrhaftig glaubt, ist es nur folgerichtig, dass man andere wertschätzt und offen für Begegnung ist.

Gott ändert an einem Volk nichts, ehe es nicht ändert, was in seiner Seele ist (Q 13:11). Gott traut uns zu, unsere Geisteshaltung ändern zu können, und es liegt an uns, wie wir unser Leben und unsere Welt gestalten wollen. Religionen brauchen gerade in unserer Zeit ein gutes Selbstbewusstsein, um daraus die Offenheit für den Dialog zu gewinnen.

# Religion, Gesellschaft und Moralwerte: *Umma* zwischen Heterogenität der Gegenwart und dem Traum von Einheit



Mahmoud Abdallah<sup>1</sup>

## *Einführung*

Die Idee der Umma (Gemeinschaft/Nation) ist eine der größten, erfolgreichsten und effektivsten Ideen der Menschheitsgeschichte. So alt – aber auch so neu und aktuell. Alle Nationen und Gesellschaften – seien sie demokratische, soziale, kommunistische oder religiöse – leben mehr oder weniger in ihrem Schatten. Die Aufgabe der Umma variiert sich dementsprechend nach dem jeweiligen Begriffsverständnis. Als religiöse Gemeinschaft hat die Umma die Aufgabe, nicht nur das Mehrwert-Gefühl zu fördern, die religiösen Traditionen zu bewahren und sie an die nachfolgenden Generationen weiterzugeben, sondern sie prägt unseren Zugang zu dieser Tradition. In der pluralen Gesellschaft steht die jeweilige Gemeinschaft vor weiteren Herausforderungen, um konkurrenzfähig zu bleiben, denn Religion ist eine von vielen Quellen der Moralwerte geworden und somit nur eine der Möglichkeiten des sozialen Zusammenhalts. Viele Sozialformen, wie die Gewerkschaften oder (Sport)Vereine wetteifern heutzutage um den Menschen und stehen in Konkurrenz mit der Glaubensgemeinschaft. Daher soll die Glaubensgemeinschaft über die klassischen Aufgaben hinaus ihren Stellenwert neu finden.

Vergleicht man einerseits die Umma als muslimisch-religiöse Einheit mit der Entwicklung der muslimischen Gemeinde und andererseits mit der innerislamischen Debatte, kommt man zum Ergebnis, dass Umma als Idee nicht immer der historischen Realität entsprach. „Die großartige Idee von

<sup>1</sup> Dr. Mahmoud Abdallah ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Zentrum für Islamische Theologie an der Eberhard Karls Universität Tübingen.

der einen einheitlichen gottgewollten Ordnung auf Erden stimmte mit den tatsächlichen Gegebenheiten schon lange nicht mehr überein. Aber als Ideal, als Traum, wirkte sie fort.“<sup>2</sup> Dies bedeutet jedoch nicht unbedingt, dass die heutige Problematik eine schlichte Weiterentwicklung der Fragen des mittelalterlichen Islams darstellt.

In diesem Rahmen ist mein Beitrag zu verstehen. Er lädt zu einer Auseinandersetzung über das Verständnis, die Pflicht und die Aufgabe der muslimischen Gemeinschaft *Umma* in einer plural-demokratischen Gesellschaft ein.

## 1. Begriffsbestimmung

### 1.1 Linguistische Definition

Die etymologische Herkunft des Begriffes *Umma* ist nicht so deutlich und selbstverständlich wie der Begriff selbst. Umstritten ist die Frage, ob es sich bei dem Begriff um ein arabisches Wort oder um ein Lehnwort handelt, das vermutlich vor dem Islam seinen Weg in die arabische Sprache fand. Die früheren Korankommentatoren beziehen in vielen Fällen den Begriff *Umma* auf die Bezeichnung *qaūm*, der verstanden werden kann als Bezeichnung einer kleinen Gemeinschaft, die durch verwandtschaftliche Beziehungen verbunden ist und deren Gesellschaftsordnung auf einem bestimmten Gesetzeskorpus (‘urf, d. i. lokales Gewohnheitsrecht) basiert. Insgesamt gibt es drei Thesen über den etymologischen Ursprung des Wortes *Umma*:

1. *Umma* ist ein Lehnwort aus dem Akkadischen. Nach Horowitz hat *Umma* einen semitisch-akkadischen Ursprung in „*ummatu*“ was einfachhin eine Gemeinschaft bezeichnet.<sup>3</sup>
2. Nach Roberston Smith geht der Begriff *Umma* auf das arabische Wort ‘umm (Mutter) zurück.<sup>4</sup> Smith vermutet, dass es in vorislamischer Zeit neben dem Patriarchat auch matriachale Strukturen gegeben habe und dass das Wort *Umma* auf die Bezeichnung einer Anführerin matriachaler Stämme zurückgeführt werden könne.

<sup>2</sup> *Tilmann Nagel*: Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam, Bd. 2, Zürich 1981, 141.

<sup>3</sup> Vgl. *Josef Horowitz*: Koranische Untersuchungen, Berlin/Leipzig 1926, 51 f.

<sup>4</sup> Vgl. *Robertson Smith*: Kinship and Marriage in Early Arabia, London 1885.

<sup>5</sup> Vgl. *Ibn Ġarīr at-Ṭabarī* (Hg.): Ġāmi‘ al-bayān ‘an ta’wīl āy al-Qur‘ān (Tafsir at-Ṭabarī), Bd. 2 (Sure 2/213), haddabahū Baššār ‘Auwād Ma’rūf, Bairūt 1994.

3. Viele arabische Gelehrte nehmen an, dass das Wort Umma ursprünglich arabische Wurzeln habe, deren ursprüngliche, vorislamische Bedeutung sich auf Religion oder Moral beziehe, so at-Ṭabarī z. B. Als Argument führt er folgendes Beispiel an: „Kann jemand, der einer religiösen Gemeinschaft (Umma) angehört, irre gehen, wenn er fromm ist.“<sup>5</sup>

Aš-Šihristānī unterscheidet in seinem Buch zwischen *milla* und Umma. Er bezeichnet die Inder bspw. als große Umma und großartige *milla*.<sup>6</sup>

Der Begriff *milla* setzt – sowohl etymologisch als auch im koranischen Gebrauch – keinen Glauben an Gott oder Jenseits voraus. *Milla* ist im Allgemeinen ein Synonym für Weg oder Lebensweise, deren Gründer göttlich oder menschlich sein könnte. D.h. die Lebensweise könnte sowohl von Gott als auch von Menschen vorgegeben sein. Al-Mawardī spricht in al-ʿAḥkām as-Sulṭānīa sowohl von *milla* als auch von Umma. Er legt keine bestimmte Definition fest und verwendet beide manchmal als Synonyme.<sup>7</sup>

Etymologisch stammt *milla* von *mall* ab und drückt aus, dass ein Wolf ständig an etwas vorbeirent. Hier wird die Bedeutung des dauerhaften Machens in den Mittelpunkt gestellt. Es könnte auch von Wiederholung oder von Langweiligkeit stammen, wenn etwas sich ständig wiederholt, bis man es für langweilig hält.<sup>8</sup>

Der Zusammenhang zwischen Dauerhaftigkeit und Wiederholung einer Sache und Weg und Lebensweise wird hier deutlich. Um aus einem Handeln eine Tradition zu machen, braucht man eine Umma, die diese Handlung pflegt und weiterführt. Es gibt nämlich keine Umma ohne *milla* und umgekehrt. Somit kommen wir zur Begrifflichkeit Umma zurück.

## 1.2 Theologische Definition: Umma als muslimische Gemeinschaft

Im Islam wird über Vergemeinschaftung von Glauben besonders im Zusammenhang mit der koranischen Grundidee der Umma reflektiert. Daraus ist jedoch keine normierende institutionelle Repräsentanz hervorgegangen. Vielmehr ist für Muslime die Unmittelbarkeit der Gemeinschaft und des Individuums zu Gott zentral, in der sich der göttliche Wille stetig vergegen-

<sup>6</sup> Vgl. Muḥammad Ibn ʿAbd al-Karīm aš-Šahrastānī (Hg.): Kitāb al-milal wa an-niḥal, ʿAbd al-Laṭīf Muḥammad al-ʿAbd, al-Qāhira 1977, 250.

<sup>7</sup> Vgl. Abu al-Ḥasan ʿAlī Ibn Muḥammad Ibn Ḥabīb al-Māwardī: Al-ʿAḥkām as-Sulṭānīya wa al-wilāyāt ad-dīnīya, taḥqīq Samir Mustafa Rabab, Bairūt 2013, 16 f, 21 ff u. 34.

<sup>8</sup> Vgl. ʿAbu Hilāl al-Askary: Al-Furūq fī al-Luġa, Beirut 1973, 215.

wärtigen kann.

Die Rede von Umma in einer muslimischen Gemeinschaft stellt das Gemeinschafts- und Zusammengehörigkeitsgefühl in den Mittelpunkt. In diesem Zusammenhang beruft man sich sowohl auf die koranischen als auch prophetischen Überlieferungen. Hier wird vor allem Sure 3, Vers 10 zitiert: „Ihr seid die beste Gemeinschaft.“ Das Gefühl der „religiösen“ Überlegenheit verbindet die gesamte Umma. Das Zusammengehörigkeitsgefühl wird durch weitere Überlieferungen gefördert, wie „Und haltet alle fest am Seil Allahs und geht nicht auseinander! Und gedenkt Allahs Gunst an euch, als ihr Feinde wart und Er dann eure Herzen zusammenführte, worauf ihr durch Seine Gunst Brüder wurdet“ (Sure 3/103). Dem Korannegeet Ibn Ašūr (gest. 1973) zufolge beinhaltet der Vers eine zweifache Aufforderung zum Zusammenhalten, nämlich „haltet alle fest“ und „geht nicht auseinander“. Darüber hinaus beschreibt der Vers das Zusammenhalten der Gläubigen als Gunst Gottes ihnen gegenüber.<sup>9</sup> Ibn Masūd ist der Meinung, dass mit *Allahs Seil* in dem Vers die muslimische Gemeinschaft gemeint ist, so berichtet aṭ-Ṭabarī.<sup>10</sup> Diese Meinung wird auch mit dem prophetischen Hadith „meine Gemeinde einigt sich über Irrtum“ unterstützt.<sup>11</sup> Die Gemeinschaft hat eine Art Mittlerfunktion im Hinblick auf Rechtsleitung und Heil ihrer Gläubigen. Dabei besitzen die verbindenden Elemente wie z. B. gemeinsame Gebete und Riten, in Theologie und Praxis einen wichtigen Stellenwert.

Die prophetische Tradition bietet weiterhin zahlreiche Überlieferungen an, die genau zum Zusammenhalten und zur gegenseitigen Unterstützung auffordern: „Die Gläubigen gleichen in ihrer gegenseitigen Freundschaft, Barmherzigkeit und Güte dem Körper. Wenn ein Glied leidet, so kümmern sich alle anderen übrigen Glieder des Körpers um dieses Glied mit Wachen und Fieber.“<sup>12</sup> Auch der Hadith „der Gläubige ist für den Gläubigen wie ein Bau, der eine Teil hält den anderen fest“.<sup>13</sup> Dieser Hadith überliefert an-Nawawī in seiner Hadithsammlung als ersten Beweis dafür, dass unter den Muslimen Hilfe und Rat ohne Verrat herrschen solle. Hier vergleicht der Prophet den gegenseitigen Zusammenhalt der Muslime mit einem Bau, der nur als Bau bezeichnet werden kann, wenn die Steine sich gegenseitig festhalten und ergänzen.

<sup>9</sup> *Muḥammad aṭ-Ṭāhir Ibn Ašūr*: Tafsīr at-taḥrīr wa't-tanwīr, Bd. 4, Tunesien 2008, 32 f.

<sup>10</sup> Vgl. *Muḥammad Ibn Ġarīr aṭ-Ṭabarī*: Ġāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'ān, Bd. 2., 297.

<sup>11</sup> *Abū Dāwūd as-Siġistanī*: Kiāb as-Sunan, Ġidda 1998, Nr. 4253.

<sup>12</sup> *Muḥammad Ibn Ismā'īl al-Buḥārī*: Kitāb al-Ġāmi' aṣ-Ṣaḥīḥ, Miṣr, 1973, Nr. 6011.

<sup>13</sup> *Muḥammad Ibn Ismā'īl al-Buḥārī*: Kitāb al-Ġāmi' aṣ-Ṣaḥīḥ, Nr. 2446.

## 2. *Umma im Koran*

Der Begriff Umma findet sich im Koran 69-mal, davon 47-mal in mekkanischen und 22-mal in medinensischen Versen. Betrachtet man die Summe der koranischen Bedeutung von Umma, stellt man eine Fülle von Befunden fest. Das Spektrum reicht von einer einzelnen Person über eine Gruppe von Personen bis zum Tierreich (Sure 6,38). Theologen und Linguisten schreiben dem Begriff im Koran bis zehn Bedeutungen zu.<sup>14</sup>

Naṣṣār betont vor allem die Bedeutung von Umma als die eigene Gemeinschaft des Propheten Muhammad (muslimische Umma), die uns eben im weiteren Verlauf der Arbeit beschäftigen wird.

Decasa sieht dabei eine Bedeutungsentwicklung innerhalb des Korans. In mekkanischer Zeit wurde der Begriff primär zur Bezeichnung einer Gemeinschaft bzw. Gruppe von Personen gebraucht, in medinensischen Versen beschreibt der Begriff dagegen hauptsächlich eine religiöse Gemeinschaft.<sup>15</sup> Diese Meinung gründet auf die von Nöldeke und Schwally begründete Theorie, dass die im Koran behandelten Themen sich mit dem Fortgang von Muhammads Verkündigung und seiner Situation in Mekka und Medina weiterentwickelten.<sup>16</sup>

Die Hypothese von Decasa wird aber im Koran selbst widerlegt. Es gibt nämlich in der medinensischen Zeit zugewiesene Verse, die die Begrifflichkeit Umma als eine Gruppe von Personen verstehen und damit nicht nur eine spezifische Glaubensgemeinschaft meinen (vgl. Sure 2/141). Für die muslimische Umma, ihre Funktion und Position werden von den 69 koranischen Stellen jedoch in der Regel nur drei zitiert: Sure 2 – Vers 143, Sure drei – Verse 104 und 110.

<sup>14</sup> Vgl. *ʿAbu al-ʿUmāʾil al-ʿArabī*: Al-Maʿtūr, London 1925, 43 f, *ʿAbū Bakr al-Anbārī*: *Az-zāhir fī maʿānī kalimāt an-nās*, taḥqīq Ḥātim Šāliḥ ad-Dāmin, Bd. 1, Bagdād 1987, 248 ff, und *Muḥammad Ibn Muḥammad Ibn al-ʿImād Šams ad-Dīn*: *Kašf as-Sarāʿir fī maʿna al-wuḡūh wa al-ašbāh wa an-naẓāʿir*, al-Iskandarīya 1977, 86 ff und *Riḍwān as-Sayīd*: *Al-Umma wa al-ġamaʿa wa as-sulṭa*, Bairut 1984, 43.

<sup>15</sup> Vgl. *Georg C. Decasa SVD*: *The Qurʿānic concept of umma and its Function in Philippine Muslim Society*, Rom 1999, 14 ff.

<sup>16</sup> Diese Theorie hinterzieht die Möglichkeit, dass die Themen im Koran gemäß den jeweiligen situationsspezifischen Anforderungen behandelt wurden und nicht strikt gemäß einer historischen Entwicklungsabfolge und steht somit im Widerspruch zu der klassischen Koranlehre.

### 3. *Umma im europäischen Kontext*

#### 3.1 *Einheit und Pluralität zwischen Normativität und kommunikativem Aushandeln*

Der neue europäische Kontext konfrontiert die muslimische Gemeinschaft Umma mit vielen Fragen, vor allem die Frage, ob die Einheit in den Ritualen im Widerspruch zu der realen Vielheit steht oder ob der Anspruch auf Universalität der Notwendigkeit der kulturellen Kontextualisierung widerspricht. Für die neue historische und kontextuelle Erfahrung der Muslime in Deutschland in einer christlich geprägten Gesellschaft liefern die Koranstellen hinsichtlich Umma keine konkreten Hilfestellungen. Deswegen müssen die Schriften rational, offen und kreativ auf neue Möglichkeiten und Herausforderungen weiterentwickelt werden.

Die muslimische Gemeinschaft soll zwar für ein friedliches Zusammenleben ihrer Mitglieder sorgen, wie dies im neunten Vers der Sure 49 deutlich thematisiert ist,<sup>17</sup> doch die Umma ist auch angehalten, zu allen Menschen gütig zu sein: „Allah verbietet euch nicht, gegenüber denjenigen, die nicht gegen euch der Religion wegen gekämpft und euch nicht aus euren Wohnstätten vertrieben haben, gütig zu sein und sie gerecht zu behandeln. Gewiss, Allah liebt die Gerechten“ (Sure 60/8). Dieser Vers legt nicht nur die Regel fest, wie ein muslimischer Mensch mit einem anderen Menschen handeln soll, sondern das Versende „Allah liebt die Gerechten“ verkörpert das Wesen des Islams, die Gerechtigkeit als Maßstab des menschlichen Handelns. Man könnte schlussfolgern, dass die Überlieferungen das Zusammenhalten der Umma als ersten und notwendigen Schritt für das Zusammenleben der Gesamtgesellschaft fordern. Bildhaft lässt sich das ebenso mit dem obengenannten prophetischen Hadith erklären, der die Muslime mit einem Bau vergleicht.

Das Verhältnis sowohl zu eigenen Mitgliedern als auch zur Gesamtgesellschaft darf nicht mit dem Mikroskop der Dualität betrachtet werden, sondern mit dem der Pluralität und Vielfältigkeit, um das Gemeinsame zu fördern ohne auf das Eigene verzichten zu müssen. D. h. das Religiöse soll

<sup>17</sup> „Und wenn zwei Parteien der Gläubigen einander bekämpfen, dann stiftet Frieden zwischen ihnen; wenn jedoch eine von ihnen sich gegen die andere vergeht, so bekämpft diejenige, die im Unrecht ist, bis sie sich Allahs Befehl fügt. Fügt sie sich, so stiftet in Gerechtigkeit Frieden zwischen ihnen und seid gerecht. Wahrlich, Allah liebt die Gerechten“ (Sure 49/9).

die Triebkraft für das Menschliche sein. Die Debatte darf sich nicht nur unter der Fassade des „juristischen“ Vorwands erstrecken, sondern muss auch die kulturelle, politische, soziale und globale Perspektive in Betracht ziehen.

Das Gedankengut vieler Muslime ist besetzt von dem idealen Kalifen-Bild, jenem Kalifen, der Frieden und Wohl auf der ganzen Erde stiften wird. Dieser erwartete Kalif ist die Grundlage für die passive Haltung der Gesellschaft gegenüber Diktatur, Korruption und Unterdrückung. Sie sind der Nährboden für das Warten auf den „Erlöser“. Der politische und religiöse Diskurs geht nur um den rechtgeleiteten 2. Kalif ‘Umar (gest. 644 n. Chr.), dessen Holzstück mehr Respekt hatte als das Schwert des „Unge-rechten“ al-Ḥaḡḡāḡ (gest. 714 n. Chr.). Auch das Bild von dem umayyadischen Kalifen Umar Ibn ‘Abd al-‘Azīz (gest. 720 n. Chr.) ist stets vorhanden. In seiner Zeit hatte seine Gerechtigkeit dazu geführt, dass der Wolf zum Hirten geworden ist. Auch beim Gefühl kultureller und politischer Unterlegenheit spenden Bilder aus der islamischen Geschichte Trost, wie z. B. das Bild des Kalifen Harun ar-Rašīd oder al-Mu ‘tašim.<sup>18</sup> Dementsprechend ist das kollektive islamische Gedankengut von der Idee des Erlösers besetzt. Diese Idee ermöglicht es den islamisch-orientierten politischen Bewegungen und Parteien, schnell an Akzeptanz zu gewinnen, weil sie sich als Erlöser verkaufen. In dieser Hinsicht kann man die Verbreitung der Jihadisten und Fundamentalisten verstehen. Diese wollen nämlich die Muslime von der „westlichen“ Unterdrückung erlösen. An dieser Stelle ist die Unterscheidung der muslimischen Umma in Deutschland/Europa und der Muslime in der arabischen Welt von großer Bedeutsamkeit. Die Muslime in Deutschland haben solche Erfahrungen nicht. Ganz im Gegenteil können sie sich hier – dank des Rechtsstaates – frei entfalten, religiös aktiv werden und sich entwickeln. Auch die Betrachtung des Arabischen Frühlings als Erlösung gilt für die Muslime in Europa nicht. Die „unerfüllte“ Hoffnung der arabischen Bevölkerung, die Revolution werde ihre Länder zu Demokratien umwandeln, löste sich schnell in Luft auf. Das war der belebende Kuss/das Rettende für die Jihadisten und gewalttätigen Bewegungen wie dem IS. Der Bürger hat quasi seine Hoffnungen auf die Politik begraben. Die Radikalen unterstellen dem Westen dieses Scheitern und versprechen die Reaktion darauf. Daraus folgt für die muslimische Gemeinschaft in Deutschland eine bedeutende Aufgabe. Sie soll einerseits diese Handlungen aufdecken, andererseits muss sie ihren Anhängern klarstellen, dass

<sup>18</sup> *Hārūn ar-Rašīd „Arun“* (gest. 809 n. Chr.) wird oft wegen seines Sieges gegen die römischen Könige zitiert. Der Kalif al-Mu ‘tašim (gest. 842 n. Chr.) soll die ganze muslimische Armee bewegt haben, weil eine Frau ihn um dessen Hilfe gebeten hatte. Somit gilt

Muslime ein Teil dieser Gesellschaft sind.

Muhammad al-Mubarak betrachtet die Umma nicht als ein bloßes Gefühl des Völkerzusammenhalts wie bei einem Volk oder Stamm, sondern Umma verkörpert für ihn eine höhere Lebensqualität, nämlich eine innere Solidarität. Diese innere Bindung wird durch die gemeinsame Kultur und Geschichte verstärkt. Diese Umma zeichnet sich durch den Wunsch nach Zusammenleben aus, d. h. durch Harmonie zwischen ihren einzelnen Bürgern, sodass aus dieser Gesellschaft eine lebendige Einheit entsteht.<sup>19</sup> Innerhalb der Umma muss das Individuum dementsprechend ein gemeinsames Land, einen gemeinsamen Ursprung, eine gemeinsame Sprache, eine Kultur und Geschichte erfahren. Die muslimische Gemeinschaft in Deutschland teilt sowohl mit der deutschen als auch mit der islamischen Umma einige dieser Charakteristika. Die gemeinschaftlichen Rituale und Bekenntnisse sollen die Triebkräfte sein für das gemeinschaftsdienstliche Ich. Die durch die Gemeinschaft gewonnene Kraft soll das Verantwortungsbewusstsein für die Gesamtgesellschaft bekräftigen.

### 3.2 Ist die Umma heterogenfähig?

Die islamische Geschichte kennt die Spaltung in der Umma seit der Frühzeit. Schon dreißig Jahre nach dem Ableben des Propheten fanden die ersten innerislamischen Kriege statt. Diese Spaltung berief sich auf koranische Stellen und prophetische Überlieferungen. Sure 3, Vers 110 ruft per se zu einer Gemeinschaft in der Gemeinschaft auf: „Und es soll aus euch eine Gemeinschaft werden, die zum Guten aufruft, das Rechte gebietet und das Verwerfliche verbietet. Jene sind es, denen es wohl ergeht.“ Während in der Theologie Meinungsverschiedenheit darüber herrscht, wie der Vers interpretiert werden kann, wird dieser Vers heutzutage gerne zitiert, wenn bestimmte Gruppierungen den Anspruch für sich haben, legitim gegen die Umma vorzugehen (bspw. Fundamentalisten und Jihadisten). Diese wollen nämlich die Gruppe sein, der es wohl ergeht. Mit dem Vers stigmatisieren sie auch die ganze Umma als eine, die sich nicht an das hält, woran der Prophet und seine Gefährten sich halten. D. h. die Untergruppierungen in der Umma versuchen, sich darzustellen als diejenigen, die islamkonform handeln. Zudem berufen sich diese Gruppierungen auf eine bekannte pro-

al-Mu ṭaṣīm als Vorbild für die Verteidigung von den Glaubensgeschwistern, sodass muslimische Lyriker darüber gedichtet haben.

<sup>19</sup> Vgl. *Muhammad al-Mubarak*: al-Umma wa al-ʿaūmil al-mukaūina lahā, Damaskus o. J., 42.

phetische Überlieferung, das sogenannte Hadith der erretteten Gruppe: „Meine Umma wird sich in 73 Gruppierungen spalten, alle bis auf eine einzige werden in die Hölle kommen. Als man ihn nach dieser einzigen Gruppe fragte, antwortete der Prophet: Das ist die Gruppe, die sich an das hält, woran ich und meine Gefährten sich halten.“<sup>20</sup> Darin liege die Herausforderung der Umma insgesamt und der Muslime in Deutschland insbesondere. Der Anspruch jeder innerislamischen Gruppe, sie sei diese Gruppe von Muslimen, darf die historische Realität nicht unterdrücken, dass die Umma von Beginn an heterogen ausgelegt wurde. Der Vertrag von Medina dient hier als Musterbeispiel. Die passive Vorstellung von „beste Gemeinschaft“ neigt dazu, überbeansprucht zu werden, wenn z. B. Konflikte ethischer Normensysteme aufeinanderprallen. Dementsprechend kann das Beharren auf sichtbare Einheit der Umma in den Verdacht fundamentalistischen Denkens geraten.<sup>21</sup> Der Anspruch der weltumspannenden Umma kann ohne den einheimischen/lokalen nicht funktionieren. Das Zusammenleben soll erstmal nach innen geprobt werden und funktional sein. Die innerislamische Interkulturalität und Vielfalt sind wohlgemeinte Bestandteile islamischen Denkens und Handelns. Die Umma soll eine Strategie bedienen, die deren Mitglieder umfasst, aber gleichzeitig die Vielfältigkeit in der Theologie nicht blockiert. Dafür wären Leitfiguren und Institutionen, die an dem Alltagsleben mitwirken, unabdingbar.

### 3.3 Haben deutsche Muslime eine eigene Identität?

Der Begriff Identität ist ein in diesem Zusammenhang beliebiger – sogar legendärer – Begriff geworden. Der Begriff Identität soll die Eigenschaften einer Person oder Sache ausdrücken, die sein Wesen ausmachen. Er steht im Englischen auch für den Personalausweis (*identity*).<sup>22</sup> Vom Gebrauch her ist Identität jedoch ein Krisenbegriff. Er taucht auf, wenn Kulturen oder Personen aufeinanderprallen oder sich unterlegen fühlen. Viele Muslime sind gedanklich daher immer noch bei dem Bemühen um Unabhängigkeit – von der geographischen zu der kulturellen Unabhängigkeit. Man diskutiert immer noch über die politische, wirtschaftliche und kulturelle Unabhängigkeit, die als Gefährdung der islamischen Identität darge-

<sup>20</sup> *Muḥammad Ibn ʿīsa at-Tirmizī*: Sunan at-Tirmizī, Bāīrūt 1980, Nr. 2640.

<sup>21</sup> Vgl. *Hartmut Kraus*: Der islamische Fundamentalismus als religiöser Totalitarismus, [www.glasnost.de/autoren/krauss/islamismus.html](http://www.glasnost.de/autoren/krauss/islamismus.html) (aufgerufen am 18.03.2016).

<sup>22</sup> Vgl. *Muḥammad ʿImāra*: al-Hūwīyya wa-al-ḥaḍāra; in: Maḡalat Dār al-Hilāl, Feb. 1997, al-Qāhira 1997, 35.

stellt wird. Aus dieser Phase sind viele Muslime noch nicht herausgewachsen. Eine Kultur des Umgangs mit Pluralität und verschiedenen Identitäten ist im Islam aber gut ausgebildet. Diese gehört sogar zu den „Zeichen Gottes“: „Und zu Seinen Zeichen gehört die Erschaffung des Himmels und der Erde und (auch) die Verschiedenheit eurer Sprachen und Farben. Darin sind wahrlich Zeichen für die Wissenden“ (30/22). Dementsprechend ruft der algerische Intellektuelle Malik bin Nabī (gest. 1973) zur Berücksichtigung der historischen und sozialen Gesetze des Universums auf, um das muslimische ICH zu verstehen: „Wir müssen dem koranischen Ruf an den Gläubigen zum Nachdenken über die vergangenen Völker folgen und ihn genau verstehen, um nachvollziehen zu können, dass die fruchtbare Größe/Gemeinde aus Mensch, Boden und Zeit besteht.“<sup>23</sup> Das Ringen um die islamische Identität darf daher seine Methoden nicht aus der Vergangenheit nehmen, sondern aus den Gegebenheiten der Gegenwart und der Entwicklung zukünftiger Perspektiven.

Khorchide versucht die gemeinsamen Elemente der Zugehörigkeit der Umma theologisch zu begründen und kommt dabei auf acht Punkte, die auch für Muslime in Deutschland gelten, wie der Glaube an Gott und den Propheten, das Prinzip der Geschwisterlichkeit im Glauben, das Beten etc.<sup>24</sup> Zurecht ist die abstrakte Umma für die muslimische Identität von großer Bedeutung, weil der Mensch diese Zugehörigkeit braucht. Gegen die Entfremdung tritt auch die spirituelle Zugehörigkeit zu der Umma als Gegenwirkung. Muslime in Deutschland haben aber weiterhin ihre eigenen Charakteristika, die deren Identität ausmachen:

- Ethnische Ausrichtung: die Moscheegemeinden sind ethnisch gegründet (türkisch, bosnisch, arabisch ...).
- Universale Ausrichtung: Die Muslime Deutschlands sind offen und universal geprägt. Während in der islamischen Welt Muslime „homogen“ und national sind, sind diese in Deutschland heterogen und offen. Muslimische Vereine wie der Zentralrat der Muslime vertreten bspw. Moscheen unterschiedlicher Nationalitäten.
- Kontextualität: Die muslimischen Gemeinden Deutschlands haben ihre eigenen Sorgen und Fragestellungen, die vermutlich europaweit

<sup>23</sup> *Malik bin Nabī*: Šurūt an-naḥḍa, tarġamat Umar Kamil Misqāūd u. a., al-Qāhira 2000, 58.

<sup>24</sup> Vgl. *Mouhanad Khorchide*: Von der Umma der Muslime zur Umma der Menschheit. Politische, theologische und normative und identitätsstiftende Dimensionen; in: *Hansjörg Schmid, Amir Dzin, Mohammad Gharaibeh, Anja Middelbeck-Varwick* (Hg.): Kirche und Umma – Glaubensgemeinschaften im Christentum und Islam, Regensburg 2014, 128–142, hier 137 ff.

ähnlich sind. Diese Fragen können wir in drei Kategorien unterteilen:

1. Theologische Fragen: Fastenzeiten im Sommer, Gebetszeiten auf der Arbeit, Freitagsgebet u. a., das Mitfeiern von christlichen Festen, wie Weihnachten. Hier sei z. B. auf die Debatte nach der gewünschten/gewollten Theologie in Deutschland hinzuweisen. Diese Debatte ist für Muslime außerhalb von Europa irrelevant und nicht nachvollziehbar.
2. Juristisch-politische Themen: Die Anerkennung des Islams als Körperschaft des öffentlichen Rechts, die Einführung des schulischen Islamunterrichts, der muslimischen Wohlfahrt (Seelsorge, Friedhöfe) usw. gehören zu Hauptthemen der Diskussion in den Gemeinden. Auch die neugegründeten Zentren für Islamische Theologie sind ein wichtiger Teil der Identität deutscher Muslime. Diese Zentren tragen nicht nur eine Verantwortung für Lehre und Forschung, sondern auch die Verantwortung gegenüber der Gesamtgesellschaft.
3. Gesellschaftliche Fragen: Die Reaktion auf Terroranschläge, die Distanzierung von IS, das gemeinsame Feiern, Trauern etc.

Dies zeigt, dass die Identität kein Widerspruch zur Pluralität ist, sondern ein Teil dessen. Pluralität setzt mehrere Identitäten voraus, welche auch im Koran zu finden sind: „O ihr Menschen, Wir haben euch ja von einem männlichen und einem weiblichen Wesen erschaffen, und Wir haben euch zu Völkern und Stämmen gemacht, damit ihr einander kennenlernen“ (Sure 43/13). In diesem Vers lesen wir einen deutlichen Ruf, sich zu öffnen und dem Anderen entgegenzukommen und kennenzulernen, statt ihn anzuzweifeln und zu misstrauen. Misstrauen ist im koranischen Sinne verpönt: „O die ihr glaubt, meidet viel von den Mutmaßungen; gewiss, manche Mutmaßung ist Sünde. Und sucht nicht (andere) auszukundschaften und führt nicht üble Nachrede übereinander“ (Sure 49/12). Die Umma schützt ihre islamische Identität nicht nur durch Bewahren und Weitergeben, sondern durch das aktive Mitwirken an der Entwicklung der Gesamtgesellschaft. Das Gegenteil kann nämlich als Fehlen der islamischen Identität interpretiert werden. Identität ist ein Prozess, indem das Andere einen wichtigen Teil darstellt. Identität selbst ist aber plural – plural mit Blick auf Zeit, Ort und Person. Daher könnte man von islamischen Identitäten sprechen. Andernfalls tut sich zwischen der gelebten Realität und der Theorie eine immer größere Kluft auf.

#### *4. Muslimische Gemeinde zwischen Medina und Deutschland*

Diese Überschrift bezweckt keinen Vergleich der prophetischen Ge-

fährten mit den zeitgenössischen Muslimen, sondern deren Kontext als Ausgangspunkt für die ideale Gemeinde. Die „idealisierte Frühzeit“ der muslimischen Gemeinschaft sollte zum Ausgangspunkt der Muslime in Deutschland werden. Dieser Vergleich ist vor allem mit Blick auf die Flüchtlings-Debatte sehr hilfreich.

In Yaṭrib, später Medina, lebten zwölf südarabische Stämme, die sich in zwei große Stammes-Konföderationen teilten. Die Mekkaner hingegen gehörten zur Mehrheit einer nord-arabischen Stammes-Konföderation. Die kulturellen Unterschiede waren daher nicht gering und stellten eine bedeutende Herausforderung für die Bildung einer geeinten Gemeinde dar. In den tribalen Strukturen lebte man als Gast sehr eingeschränkt. Zudem hatten die meisten Asylsuchenden aus Mekka ihr Hab und Gut in ihrer Heimat zurückgelassen. Der Prophet erkannte die Situation in der neuen Heimat der Muslime in *Medina* und unternahm daher eine Vielzahl von Maßnahmen, die für Muslime bis heute Normen stiften (könnten). Zuerst verbrüdete er die ausgewanderten Mekkaner und die Muslime vor Ort, sodass die einheimischen Muslime ihre Häuser und ihr tägliches Brot mit den neuen Bürgern teilten. Die Rituale verstärkten diese Bruderschaft. Das Gebet verband die Muslime in Reihen eng nebeneinander – Reiche neben Armen und Einheimische neben Asylbewerbern. „Nicht auf bloßer Faktizität beruht das Gemeinwesen, sondern doch auf der gottgewollten Ordnung.“<sup>25</sup> Dann schrieb der Prophet eine Verfassung, die das Verhältnis zwischen den Bürgern der Stadt intratribal, trantribal und intertribal regeln sollte. Dieses Dokument zeigte, wie vor 1400 das Zusammenleben ohne die Wahrnehmung der kulturellen Unterschiede zwischen den Stämmen nicht möglich gewesen wäre. Die Umma-Idee in Medina beruhte auf dem berühmten Vertrag „wasiqat al-madina“, der allen namentlich erwähnten Vertretern der Gesellschaft gleiche Rechte und Pflichten anerkannte. Diese Verfassung legt gleichzeitig dar, wie Bürgerrechte auf der Grundlage eines Solidaritätskonzepts innerhalb dieser früheren Gemeinde gestiftet werden konnten. Das Dokument sieht das Verständnis für die kulturelle Pluralität innerhalb einer religiös geprägten Gemeinschaft und die Solidarität als verpflichtend an. Glaubensfreiheit war damals so gut garantiert wie in dem uns bekannten deutschen Staat. „Den Juden ihre Religion und den Muslimen die ihrige.“<sup>26</sup> Ähnlich sind die Muslime in Deutschland. Sie leben in

<sup>25</sup> *Tilmann Nagel*: Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam, Bd. 2, Zürich 1981, 10.

<sup>26</sup> *Abd al-Malik Ibn Ibn Hišām*: as-Sīra an-nabawīya, (die Prophetenbiographie nach Ibn Hišām), Bd. 2, Baīrūt 1990, 144. Mehr dazu vgl. *Günter Schaller*: Die „Gemeindeordnung von Medina“. Darstellung eines politischen Instrumentes – Ein Beitrag zur gegenwärtigen Fundamentalismus-Diskussion im Islam, Augsburg 1985.

einer Gesellschaft, die mit den Grundprinzipien des Islams vereinbar ist: 'Adl und 'Ihsān (Gerechtigkeit zu üben, Gutes zu tun): „Allah gebietet Gerechtigkeit, gütig zu sein und den Verwandten zu geben; Er verbietet das Schändliche, das Verwerfliche und die Gewalttätigkeit. Er ermahnt euch, auf dass ihr bedenken möget“ (Sure 16/90). Dieser Vers veranlasste damals nicht nur Verwunderung bei einigen Nichtmuslimen, sondern er bewegte auch den umayyadischen Kalifen Umar Ibn Abdelaziz, den Vers zum Abschluss der Freitagspredigt zu standardisieren, was bis heute noch Brauch ist.

Al-Mawardī spricht in al-'Ahkam as-Sultanīa von zwei Sorten von Kalifaten. Für Radwan as-Sayed stellt al-Mawardīs Konzept einen Versuch dar, eine neue Vorstellung von Macht in der Umma zu entwickeln, die beinahe den heutigen föderalen bzw. konföderierten Systemen ähnelt. Dies sollte ermöglichen, die namentliche Zentralmacht zu behalten und den Staaten und Regionen gleichzeitig unabhängige Entscheidungen zu gewähren, damit sie ihre Angelegenheiten in Harmonie regeln können, die auf Einigung hinzielen.<sup>27</sup>

## 5. Fazit

Die muslimische Gemeinde in Deutschland lebt in der Tat in einer Gesellschaft, die Gerechtigkeit als Grundprinzip betrachtet und sie fordert. Dies ähnelt einer idealen muslimischen Gesellschaft, auf die Muslime in der islamischen Welt hoffen. Das dürfte für die Muslime in Deutschland Anlass sein, die Idee der religiösen Umma von einem Abstraktum zur Realität weiterzuentwickeln. Sie haben hier die Möglichkeit, die ethnischen Probleme loszulassen und sich zu öffnen. Die Rede von der „besten Gemeinde“ geht davon aus, dass Muslime in der Lage sind, statt von ethnischen Moscheen von muslimischen Moscheen zu sprechen.

Außerdem müssen die Muslimischen Gemeinden Deutschlands/Europas die politische Umma von einer theoretischen zu einer gelebten Realität entwickeln. D. h. der Begriff Umma sollte sich im europäischen Kontext weiter entfalten von der herrschenden Vorstellung „Mehrwert durch das Zusammenkommen der Gläubigen in der Gemeinde“ zu „Mehrwert durch das Zusammenkommen in der Gesellschaft“. Das Bewusstsein der spirituellen Einheit darf das Bewusstsein der gesellschaftlichen Einheit nicht ver-

<sup>27</sup> Vgl. 'Alī Ibn Muḥammad al-Mawardī: Qawānīn al-Wizāra wa Siyāsāt al-Mulk, Riḍwān as-Saiyid (Hg.), Baīrūt 1979, 13 ff.

drängen. Im Rechtsstaat haben alle Bürger die gleichen Rechte und Pflichten ohne Rücksicht auf Rasse oder religiöse Überzeugung, deswegen begann der Prophet auch in Medina, „an den Grundlagen für die Errichtung eines Rechtsstaates zu arbeiten“.<sup>28</sup> Das wäre für die Umma ein gesundes Klima, um mitzuwirken und sich einzubringen. Daher unterscheidet auch Khorchide zwischen Umma im politischen und Umma im religiösen Sinne, was für Muslime in Deutschland zutreffend ist. Diese Trennung ist für die Entwicklung von einer Umma der Muslime zu einer Umma der Gesellschaft/Menschheit bedeutsam. Mit dieser Frage stehen die muslimischen Gemeinden jedoch erst am Anfang.

<sup>28</sup> *Khorchide*, Von der Umma der Muslime zur Umma der Menschheit; in: *Schmid, Amir Dzin, Gharaibeh, Middelbeck-Varwick* (Hg.), Kirche und Umma, 129.

# Zur Entwicklung eines islamischen Umweltrechts



Mustafa Abu-Sway<sup>1</sup>

Das Ziel dieses Aufsatzes ist es, eine kohärente und systematische Rechtslehre zu Umweltfragen zu formulieren, die sich auf das Offenbarungswissen und die Überlieferung des Islams stützt. Die Überlieferung reflektiert die praktischen Erfahrungen auf diesem Gebiet und bildet daher die Basis für ein positives Verhältnis zur Umwelt. Im Rahmen der islamischen Weltanschauung wird diese positive Beziehung als ein Glaubensakt wahrgenommen, der im Einklang mit der wesentlichen Rolle des Menschen auf dieser Erde steht: den einen und einzigen Gott anzubeten. Darum sollte unsere Beziehung zur Umwelt mit Hilfe der Rechtswissenschaft geregelt werden.

Weiterhin geht es in diesem Aufsatz darum, wie sich in der islamischen Weltanschauung die verschiedenen Aspekte der Umweltthematik darstellen. Abschließend werden die Ziele [maqasid] der Scharia diskutiert.<sup>2</sup>

## *Der erkenntnistheoretische Rahmen*

Der Islam wird hier als eine umfassende Lebensweise gesehen, dessen Lehren direkt oder indirekt alle menschlichen Beziehungen, einschließlich der Beziehung zur Umwelt, thematisieren. Diese Lehren werden primär

<sup>1</sup> Dr. Mustafa Abu Sway ist der erste Inhaber des Integral Chair for the Study of Imam Ghazali's Work an der al-Masjid al-Aqsa und der al-Quds-Universität in Jerusalem/Palästina. Er war davor Associate Professor für Philosophy and Islamic Studies und Direktor des Islamic Research Center an der al-Quds-Universität.

<sup>2</sup> In der deutschsprachigen Übersetzung sind die arabischen Ausdrücke, die sich im Deutschen eingebürgert haben, in der dort üblichen Schreibweise geschrieben, ansonsten wird die Transkription des Autors übernommen.

durch das Offenbarungswissen, wie es im Koran und in der Sunna enthalten ist, vermittelt. Es gibt noch zwei andere Quellen, nämlich *Idschma'* und *Qiyas*; sie sind beide auf unterschiedliche Weise und in unterschiedlichem Grade von den beiden erstgenannten Quellen des Wissens abhängig. Die Beziehungen sind allerdings so komplex, dass sie hier aus Platzgründen nicht erörtert werden können. Sie werden in den Bänden des *Usul al-Din* im Einzelnen dargestellt.

Betrachten wir im Folgenden nun einige der Verse des Korans, die den epistemologischen Rahmen definieren. Dieser Vers am Anfang der Surat Al-Baqarah präsentiert den Koran als ein Buch der Leitung:

*Dies Buch, daran ist kein Zweifel, ist eine Leitung für die Gottesfürchtigen. (Koran 2:2)*

Darüber hinaus zeigt Allah [S.W.T.]<sup>3</sup>, dass der Koran die Grundlagen des Wissens und der Ethik enthält, Er sagt:

*... Nichts haben wir in der Schrift übergangen ... (Koran 6:38)*

Außerdem sagt der Koran, dass der Islam, als Din (Religion), von Allah [S.W.T.] vervollkommenet worden ist. Er wird als eine umfassende Lebensweise begriffen, die jeden Aspekt des Lebens in sich schließt. Die islamische Weltsicht gründet darauf, dass der Islam die vollkommene Religion ist.

*Heute habe ich euch vollendet euern Glauben und habe erfüllt an euch meine Gnade, und es ist mein Wille, dass der Islam euer Glauben ist. (Koran 5:3)*

Es ist deshalb im Lichte des eben Gesagten nicht verwunderlich, dass eine Rechtslehre der Umwelt hier ihre Grundlage hat. Der vorliegende Aufsatz betrachtet alle Aspekte der Umweltthematik als etwas, das zur islamischen Weltsicht gehört und nicht als etwas von außen kommendes Fremdartiges.

### *Rechtswissenschaft [Fiqh] kontra Philosophie der Umwelt*

Wir entscheiden uns hier für die Rechtswissenschaft (*fiqh*) an Stelle der Philosophie, und das aus vielen Gründen. Der erste Grund ist der, dass der Begriff Philosophie einer westlichen Weltsicht entlehnt und daher bis heute im islamischen Denken nicht gut angesehen ist. „Philosophie“ ist

<sup>3</sup> S.W.T. steht für „subhana wa ta'la“ und bedeutet „der Vollkommene, der Allerhöchste“ (Anm. d. Ü.).

nach populärem Verständnis immer noch mit Sophistik und westlicher Metaphysik verbunden, was sie daran hindert, zu einem positiven menschlichen Handeln beizutragen. Der *fiqh* andererseits ist im Islam allgemein akzeptiert; er beschäftigt sich mit dem Rechtmäßigen und Erlaubten (*halal*) und dem Verbotenen (*haram*). Deshalb ist er potentiell besser in der Lage, das menschliche Verhalten zu verändern.

Wenn außerdem eine Sache als Gegenstand der Rechtslehre anerkannt ist, wird es natürlich dadurch leichter, sie in die Bücher des *fiqh* und in die schulischen Lehrpläne zu integrieren. Das könnte zu einer Verbreitung von Umweltbewusstsein als einem integralen Bestandteil des Islams beitragen.

## *Die Kategorien des Verhältnisses zwischen Mensch und Umwelt*

### *1. Statthalterschaft (Khalifah)*

Der Mensch ist nach islamischer Auffassung ein Statthalter (*khalifah*). Diese Statthalterschaft wird noch vor der Schaffung des ersten Menschen verkündet:

*Und als dein Herr zu den Engeln sprach: „Siehe, ich will auf der Erde einen einsetzen an meiner Statt“, da sprachen sie: „Willst du auf ihr einen einsetzen, der auf ihr Verderben anstiftet und Blut vergießt? Und wir verkünden dein Lob und heiligen dich.“ Er sprach: „Siehe, ich weiß, was ihr nicht wisset.“ (Koran 2:30)*

In seiner Funktion als Statthalter ist der Mensch als Treuhänder auf Erden. Er/Sie soll keine Verderbnis welcher Art auch immer auf der Erde (d. h. auch in Bezug auf die Umwelt) verursachen. Das Leben auf der Erde bringt große Verantwortung mit sich. Es ist eine Prüfung mit Rechenschaftspflicht. Darauf folgt entweder Belohnung oder Strafe. So wird es im Koran und in der Sunna dargestellt. Dass die Statthalterschaft auch eine Prüfung ist, kommt im folgenden Vers zur Sprache:

*Und er ist's, der euch zu Statthaltern auf der Erde machte und die einen von euch über die anderen um Stufen erhöhte, auf dass er euch prüfte durch das, was er euch gegeben. Siehe, dein Herr ist schnell zur Strafe, und siehe, wahrlich, er ist verzeihend und barmherzig. (Koran 6:165)*

Die Statthalterschaft steht zudem unter Beobachtung:

*Alsdann machten wir euch zu ihren Nachfolgern auf der Erde, um zu schauen, wie ihr handeln würdet. (Koran 10:14)*

Dasselbe sagt der folgende Hadith<sup>4</sup> des Gesandten Gottes (S.A.A.S.)<sup>5</sup>:  
*Wahrlich, diese Welt ist gut und einladend, und Gott hat euch als Statthalter auf sie gesetzt. Er wird sehen, was ihr tun werdet. Seid also sorgsam mit (dem was ihr tut in) der Welt und (was ihr macht mit) den Frauen, denn die erste Prüfung der Kinder Israels betraf die Frauen!*<sup>6</sup>

Rechenschaftspflicht! Diese und viele andere Verse des Korans zeigen, dass der Mensch für all seine Taten verantwortlich gemacht wird. Nach islamischer Weltansicht stellt die Statthalterschaft auf Erden eine Prüfung dar, in der es auch um das menschliche Verhalten der Umwelt gegenüber geht. Richtet sich dieses Verhalten an göttlichen Geboten aus oder beruht es auf persönlichen Wünschen und Vorstellungen, die zur Zerstörung der Umwelt führen können? Wenn das letztere überwiegt, wird die Statthalterschaft einem anderen Volk oder einer anderen Generation anvertraut werden. Die Möglichkeit eines solchen Austausches ergibt sich aus den beiden folgenden Versen:

*... Und gedenket, dass er euch eingesetzt hat als Nachfolger des Volkes Noahs ... (Koran 7:69)*

*Und gedenket, wie er euch zu Nachfolgern Ads machte und euch eine Stätte auf Erden gab ... (Koran 7:74)*

Die Erklärung der Einsetzung einer *khilafah* (Statthalterschaft), über die Allah [S.W.T] die Engel informiert, wird noch verstärkt durch den Vers, in dem gesagt wird, dass Allah [S.W.T] Adam die „Namen“ (*asma'*) aller Dinge lehrte:

*Und er lehrte Adam aller Dinge Namen ... (Koran 2:31)*

Die bisherigen Überlegungen haben uns erkennen lassen, dass es eine organische Verbindung zwischen einem adäquaten Wissen und einem richtigen Verhalten gibt. Wissen wird zu einem Werkzeug, das den Menschen eine moralische Verantwortung ermöglicht. Ibn Kathir hat in seiner Exegese des obigen Verses folgende bedeutsame Aussage gemacht:

<sup>4</sup> Ein Hadith ist eine Überlieferung dessen, was der Prophet Muhammad gesagt und getan hat.

<sup>5</sup> Vermutlich müsste es S.A.W.S. heißen, steht für Salla Llahu alaihi wa sallam – Möge Gottes Segen und Frieden auf ihm sein. Wir folgen hier der Abkürzung des Autors. (Anm. d. Ü.)

<sup>6</sup> *Sahīh Muslim.*

*„Die richtige (Interpretation) ist die, dass Er ihn die Namen von allen Dingen lehrte: ihre Besonderheiten, Attribute und Funktionen.“<sup>7</sup>*

Statthalterschaft gründet deshalb auf Wissen, das den Menschen befähigt, der Hüter der Umwelt zu sein, in der er lebt. Die Menschheit sollte sich so verhalten, dass das in der Umwelt herrschende Gleichgewicht erhalten bleibt. Oder besser gesagt, damit das Gleichgewicht wieder hergestellt wird, das herrschte, bevor wir zahlreiche ökologische Katastrophen verursachten:

*Und die Erde, wir breiteten sie aus und warfen auf sie die festgegründeten (Berge) und ließen allerlei Dinge in ihr sprießen in abgemessenem Maße. (Koran 15:19)*

## 2. Dienstbarmachung (Taskhir)

Die Erde ist dem Menschen gegeben worden, dass er sie nutze, aber ohne Missbrauch. Der Kreis der Dinge, die zum Wohle der Menschheit verfügbar gemacht worden sind, ist aber viel umfangreicher als die Umwelt. Es gibt zahlreiche Verse im Koran, die in dieser Hinsicht zitiert werden könnten, es mögen hier drei genügen:

*Und er machte euch dienstbar alles, was in den Himmeln und auf Erden; alles ist von ihm. Siehe, hierin sind wahrlich Zeichen für nachdenkliche Leute. (Koran 45:13)*

*Sahet ihr denn nicht, dass euch Gott alles in den Himmeln und auf Erden unterwarf und über euch seine Gnade ausgoss, äußerlich und innerlich? (Koran 31:20)*

*Und dienstbar machte er euch die Nacht und den Tag; und die Sonne, der Mond und die Sterne sind (euch) dienstbar auf sein Geheiß. Siehe, hierin ist wahrlich ein Zeichen für einsichtige Leute. (Koran 16:12)*

Es gibt noch andere Verse, die auf die zeitliche Natur der dienstbar gemachten Elemente verweisen. Der Grund für diese Betonung der Zeitlichkeit der Dinge ist der, die Menschen an das Jenseits zu erinnern. Wenn den Menschen die Begrenzungen des irdischen Lebens bewusst sind, werden

<sup>7</sup> *Tafsir ibn Katir*, Vol. 1, 7 (Beirut Edition).

sie sich hoffentlich auf eine positive und konstruktive Weise verhalten. Das würde dazu führen, dass auch die Umwelt von einem richtigen Verhalten der Menschen profitiert. Der folgende Vers zeigt, dass auch die kosmische Ordnung und die Naturphänomene letztlich ein Ende finden werden:

*[Er] ... zwingt zum Frondienst Sonne und Mond. Alles eilt zu einem bestimmten Termin. Er lenkt alle Dinge; er macht die Zeichen klar. Vielleicht glaubt ihr an die Begegnung mit eurem Herrn. (Koran 13:2)*

Die Dienstbarmachung der Elemente der Umwelt wird in vielen Suren angesprochen:

*Und er ist's der das Meer (euch) dienstbar machte, dass ihr frisches Fleisch daraus esset und Schmuck daraus hervorholet, ihn anzulegen. Und du siehst die Schiffe es durchpflügen, und auf dass ihr suchet nach (den Gaben) seiner Huld, und dass ihr vielleicht dankbar seid. (Koran 16:14)*

*Gott ist's, der die Himmel und die Erde erschuf, und er sendet vom Himmel Wasser hernieder und lockt durch dasselbe Früchte hervor zu eurer Versorgung. Und er hat euch dienstbar gemacht die Schiffe, dass sie auf seinen Befehl das Meer durchheilen. Und dienstbar machte er euch die Flüsse ... (Koran 14:13)*

*Und so machten wir ihm den Wind dienstbar, sanft zu eilen nach seinem Geheiß, wohin er wollte ... (Koran 38:36)*

Die hier angeführten Verse sind bei weitem nicht alle relevanten Stellen. Es gibt ein einzigartiges Zitat aus dem Koran, das den Begriff der „Dienstbarmachung“ mit dem Jenseits verknüpft. Die folgenden drei Verse haben – obwohl sie konkret die Dienstbarmachung von Tieren und Schiffen für den Transport betreffen – ganz sicher eine über das Wörtliche hinausgehende Bedeutung:

*Und der alle Arten erschaffen hat und für euch die Schiffe und das Vieh machte, sie zu besteigen,*

*Auf dass ihr auf ihren Rücken sitzt und der Gnade eures Herrn gedenket, wenn ihr auf ihnen sitzt, und sprecht: „Preis dem, der uns dies untertänig gemacht! Wir wären hierzu nicht imstande gewesen;*

*Und siehe zu unserem Herrn kehren wir wahrlich zurück.“  
(Koran 43:12–14)*

Es versteht sich von selbst, dass die Menschheit dadurch nicht auf den Gebrauch von Schiffen und Tieren beschränkt worden ist, um von einem

Ort zu einem anderen zu gelangen. Es gibt noch viele andere Transportmöglichkeiten, die uns zur Verfügung stehen. Man kann das in den obigen Versen enthaltene (durch Unterstreichung gekennzeichnete) Bittgebet (*du'a*) auf Aufklebern an vielen muslimischen Autos oder als Anhänger im Wageninnern sehen. Der *du'a* wird auch oft vor dem Start von Flugzeugen islamischer Fluggesellschaften rezitiert. Und es sieht so aus, als wäre das nicht das Ende der Möglichkeiten!

Wenn wir für einen Augenblick die einzelnen Objekte der Dienstbarmachung beiseite lassen, haben wir den Begriff der „Dienstbarmachung“ als solchen vor uns – im Verein mit der Tatsache, dass wir am Ende zu unserem Herrn zurückkehren. Ich möchte hier einfach auf die Möglichkeit verweisen, auf eine abstrakte Weise den Begriff der „Dienstbarmachung“ auf alles auszuweiten, das dem Menschen zunutze sein kann, wie groß auch der Grad der Differenziertheit sein mag. Am Ende hätten wir dann eine menschliche Psyche, die in beständiger Erinnerung an das Jenseits lebt. Damit soll hier nichts Düsteres ausgedrückt werden. Im Gegenteil, ich glaube Menschen, die dieses Stadium erreicht haben, werden dieses Leben positiv als eine Farm ansehen, auf der man hier arbeitet, deren Ernte man aber dann im Jenseits einfährt.

Alle angeführten Verse sagen ganz klar, dass die Himmel und die Erde und die Meere, das Vieh und die Tiere und vieles mehr der Menschheit dienstbar sind. Das ist eine Bestätigung der Einrichtung der *Khilafah*. Und es ist eine Bestärkung für die Menschen, ihre wesentliche Aufgabe auf Erden zu erfüllen: Gott anzubeten.

### 3. „Bewohnung“ (*I'mar*):

Der Koran macht darüber hinaus klar, dass die Erde unsere Wohnstätte ist und dass es unsere Aufgabe ist, auf ihr zu leben, zu arbeiten und ein Gleichgewicht des Lebens ohne Exzesse oder Mängel herzustellen. Die Bedeutung des Begriffs „*I'mar*“ auf die Bedeutung „Bewohnung“ zu beschränken, würde der Weite des Begriffs aber nicht gerecht. Der Begriff bezeichnet ebenso ein sich Ausbreiten und das Besiedeln der ganzen Erde, das Ansiedeln an jedem nur bewohnbaren Ort, das Erbauen von Gebäuden ... etc. Kurz, er umfasst jede positive Tätigkeit, die das Leben auf der Erde gedeihlich macht. Wenn eine Tätigkeit die Menschheit vom rechten Pfad abbringt (d. h. im Gegensatz zur Scharia steht), kann sie nicht als *I'mar* bezeichnet werden. Der folgende Vers thematisiert die Beziehung zwischen der Schöpfung und der positiven Rolle, die von der Menschheit erwartet wird:

*Und zu Thamud (entsandten wir) ihren Bruder Salih. Er sprach: „O mein Volk, dienet Gott, ihr habt keinen anderen Gott als ihn. Er hat euch aus der Erde hervorgebracht und hat euch auf derselben Wohnung gegeben. Drum bittet ihn um Verzeihung, alsdann bekehrt euch zu ihm; siehe, mein Herr ist nahe und erhört. (Koran 11:61)*

Dieser Vers erinnert uns an die Fülle, mit der Gott die Menschheit beschenkt hat. Es gibt in diesem Vers eine wunderbare Verbindung zwischen der Aufforderung, einem reinen Monotheismus zu folgen, d. h. an die Einheit Gottes zu glauben, die sich an die ganze Menschheit richtet, wofür das Volk der Thamud hier stellvertretend steht, und dem Begriff des I'mar, bei dem geht Hand in Hand.

Der bekannte zeitgenössische islamische Gelehrte Sayyid Qutub kommentierte diesen Vers mit den Worten:

*„Und Salih erinnerte (das Volk von Thamud) an ihre Entstehung aus der Erde, an die Schöpfung jedes einzelnen Menschen aus der Nahrung der Erde oder aus den Bestandteilen, aus denen ihre Körper gebildet sind. Obwohl sie aus der Erde und ihren Elementen (geschaffen) sind, hat Gott sie zu Statthaltern ernannt, auf dass sie als solche die Erde bewohnen! Er wollte, dass sie als Gattung und als Individuen Statthalter sind und die ersetzen, die vor ihnen da waren.“<sup>8</sup>*

Aufgrund dieser Verse des Korans komme ich zu der Schlussfolgerung, dass die Suche nach einem anderen Planeten, wo es Leben geben könnte, zu nichts führen wird. Alle Pläne in dieser Hinsicht werden „Science Fiction“ bleiben! Wir sollten stattdessen lieber das Leben auf der Erde für die kommenden Generationen möglich machen. Ich hoffe, dass meine Position zu diesem Thema nicht als anti-wissenschaftlich angesehen wird oder als eine Ablehnung der Weltraumforschung. Trotzdem wäre es mir lieber, wenn die enormen Geldmittel für den Bau von Observatorien, mit denen Signale aus dem Weltall empfangen werden sollen, dafür verwendet würden, Armut und Krankheiten, die unseren Planeten heimsuchen, zu mildern. Niemand kann die deutliche Botschaft ignorieren, die wir immerzu von enttäuschten Mitmenschen erhalten. Es ist das vom Norden verursachte Ungleichgewicht zwischen dem Süden und dem Norden, das ein richtiges I'mar verhindert.

<sup>8</sup> Sayyid Qutub: In the Shade of the Qur'an. Fi Zilal Al-Qur'an. 12. Edition (Dar Al-Shuruq), Vol. 12, S. 1907.

Ich habe immer sarkastische Bemerkungen über die Vorstellung gemacht, Aliens könnten uns auf der Erde besuchen und sehen, was wir heutzutage tun! Bevor wir Gäste aus dem Weltraum einladen, sollte unser Heim (d. h. die Erde) in einem ordentlichen Zustand sein. Aus einer islamischen Perspektive ist das nur möglich, wenn die *Scharia* angewendet wird und die Menschen nach dem göttlichen Gesetz leben. Der Koran zeigt, dass jeder Versuch *I'mar* und Wohlergehen ohne die göttliche Offenbarung und Leitung zu erreichen, mit Sicherheit in die Vernichtung führen wird.

*Und wanderten sie nicht über das Land und schauten sie nicht, wie der Ausgang derer, die vor ihnen lebten, war, die stärker als sie an Kraft waren und die Erde durchfurchten und bebauten,<sup>9</sup> mehr als sie dieselbe bebauten? Und es kamen zu ihnen ihre Gesandten mit den deutlichen Zeichen; und nicht war es Gott, der ihnen Unrecht antat, sondern sich selber fügten sie Unrecht zu. (Koran 30:9)*

Der *I'mar* der Erde sollte in Gebieten und in Projekten sein, die der Menschheit nutzen und nicht schaden. Dies bedeutet, dass Umwelt zerstörende Projekte und Aktivitäten ausgeschlossen sind. Das kapitalistische System begünstigt destruktive Industrien wie z.B. die Tabakindustrie. Diese verschmutzt die Luft, zerstört die Gesundheit mit dem Resultat des Verlustes von Lebenszeit und Geld zur Behandlung der Folgekrankheiten, Missbrauch des Landes, das für den Anbau von Nahrungspflanzen verwendet werden könnte etc. Man kann den Äußerungen zu diesem Thema von Yusuf Al-Qaradawi nur zustimmen:

*Was das Rauchen [von Tabak] betrifft, so ist es körperlich, seelisch und ökonomisch schädlich; der angemessene Umgang damit ist das Verbot [al-tahrim]; dies in Analogie [zu dem folgenden Beispiel], demzufolge Gott sagte, als er über Seinen Gesandten [Muhammad] in den Büchern der Tora und des Evangeliums [Injil] der Alten sprach: (Gebieten wird er ihnen, was Rechtens ist, und verbieten das Ungerechte ...).<sup>10</sup>*

*Die ursprüngliche Natur des Menschen [fitrah], der Verstand und die Erfahrung bestätigen, dass „Tabak“ oder „Rauchen“ ganz und gar nicht gut ist.<sup>11</sup>*

<sup>9</sup> Das arabische Wort im Koran für „bebaut“ ist *'amaruha*, welches dieselbe Wurzel wie *I'mar* hat. Es ist offensichtlich, dass die Bedeutung hier über die *Bebauung* der Erde hinausgeht.

<sup>10</sup> Koran 7:157.

<sup>11</sup> *Yusuf Al-Qaradawi: Al-Sunnah Masdaran lil-Ma'rifati wal-Hadarah*, Kairo 1977 (Dar Al-Shuruq), 286.

Die wesentliche Rolle des Menschen auf Erden ist es, Allah [S.W.T.] anzubeten:

*Und die Jinn und die Menschen habe ich nur dazu erschaffen, dass sie mir dienen. (Koran 51:56)*

Gott zu dienen oder Ihn anzubeten: damit ist umfassend jeder Aspekt des Lebens gemeint. Alles erfüllen, was Gott von uns will in Bezug auf Beten, Fasten, Almosen geben und den Hadsch, das bedeutet Anbeten. Das Gleiche gilt für jedes menschliche Handeln in Übereinstimmung mit der islamischen Weltsicht, solange es um Gottes Willen geschieht.

Jede Handlung, solange sie gut ist (indem sie z. B. die Umwelt schützt) und um Allahs [S.W.T.] Willen getan wird, ist als ein Akt der Anbetung zu betrachten, der in diesem Leben und im Jenseits zu einer Belohnung führt. Das ist die *via media* zwischen zwei Extremen: völlige Missachtung der Umwelt und einer Anbetung der Umwelt, wie es der Fall bei den Naturreligionen ist.

Die völlige Missachtung der Umwelt steht im Gegensatz zur menschlichen Natur. Das Gleiche ließe sich von jener extremen Position sagen, die den Schutz der Umwelt verabsolutiert. Ein Beispiel dafür wäre das Eintreten für den Schutz jedes einzelnen Mitglieds des Tierreiches so weitgehend, dass z. B. das Leben von Menschen in Rettungsaktionen gefährdet würde.

Es ist also festzustellen, dass der Islam für den Schutz der Umwelt eintritt, wenn auch nicht dem Begriff nach, denn das Wort „Umwelt“ [*bi'ah*] und seine Konnotationen sind neueren Ursprungs. Die hohe Wertschätzung der Umwelt von Seiten des Islams lässt sich anhand des Korans und der Sunna zeigen, – wir werden später noch darauf zurückkommen. Allerdings bedeutet die Tatsache, dass der Schutz der Umwelt als ein Akt der Gottesverehrung angesehen wird, nicht, dass nun jede Komponente der Umwelt zu bewahren ist. Tatsächlich ist manchmal das Gegenteil der Fall. Der Prophet [S.A.A.S.] sagte einmal über eine Person, die einen Baum gefällt hatte, (der ein Hindernis war auf dem Weg der Menschen), dass sie in den Himmel gekommen sei.

Die islamische Position ist der Mittelweg zwischen einem menschlichen Verhalten, das die Umwelt missachtet, und einem, das die Umwelt oder Teile von ihr praktisch anbetet. Die islamische Weltsicht unterstützt den Schutz der Umwelt vor der Gier der Menschen und schafft zugleich Raum für nachhaltige Entwicklung.

Die Umwelt wird als der Ort wahrgenommen, an dem die auf Allah [S.W.T.] verweisenden Zeichen (z. B. Flüsse, Pflanzen, Vögel) ihre Existenz haben:

*Siehe, in den Himmeln und der Erde sind wahrlich Zeichen für die Gläubigen. Und in eurer Schöpfung und in den Tieren, die er verstreut hat, sind Zeichen für Leute, die festen Glauben haben. Und in dem Wechsel von Nacht und Tag und in der Versorgung, die Allah vom Himmel hinabsendet, durch die er die Erde nach ihrem Tode erweckt, und in dem Wechsel der Winde sind Zeichen für ein verständiges Volk. (Koran 45:3–5)*

Folglich ist jede Zerstörung der Umwelt gleichbedeutend mit einer Zerstörung dieser Zeichen. Wenn eine Art ausstirbt, ist das als ein Verlust eines die Größe des Schöpfers widerspiegelnden Zeichens anzusehen. Es ist wirklich traurig, wenn wir weiterhin die Umwelt zerstören, denn wir werden den kommenden Generationen die Möglichkeit nehmen, eine gesunde Beziehung zur Umwelt aufzubauen, wobei „gesund“ hier meint, diese Zeichen wahrnehmen zu können.

Man hat gesagt, es gebe zwei Bücher; eines, das man liest (d. h. der Koran) und eines, das man sieht (d. h. das Universum). Es ist klar, warum man den Koran als Buch bezeichnet; das Universum hingegen kann man als Buch deshalb ansehen, weil es Zeichen enthält, die auf Gott deuten. Es braucht allerdings ein durchsichtiges Herz, um die Funktion dieser Zeichen entschleiern zu können. Und wenn ein Mensch nicht von ihnen abgeschnitten ist und die das Universum erfüllenden Zeichen „lesen“ kann, kommt es zu schönen Formen des *dhikr*<sup>12</sup> und eine Verknüpfung zwischen vielen Versen des Korans und den entsprechenden „Versen“ des Universums stellt sich ein.

Das Abgeschnittensein von den Zeichen lässt sich am Besten an dem Beispiel einer Großstadt erklären. Die hohen Gebäude und Wolkenkratzer verändern den Horizont. Sonnenaufgang und Sonnenuntergang sind nicht länger Phänomene, die einen Teil unserer täglichen Erfahrung bilden, jedenfalls für die Menschen, die in der Stadt gefangen sind. Man braucht schon sehr viel Einfallsreichtum, um in Betonplatten ein „Zeichen“ sehen zu können!

<sup>12</sup> *dhikr*: Erinnerung bzw. Anrufung Gottes (Anm. d. Ü.).

Wo die grünen Lungen der Stadt fehlen, können ihre Bewohner, die nur Stahl und Beton wachsen sehen, nicht mehr den natürlichen Zyklus des Wachstums wahrnehmen, der in den folgenden Versen angesprochen wird:

*Und ein Zeichen ist ihnen die tote Erde; wir beleben sie und bringen aus ihr Korn hervor, von dem sie essen. (Koran 36:33)*

Obwohl wir nicht verstehen wie, hat doch alles im Universum, einschließlich der Elemente unserer Umwelt, Teil an der Anrufung [*dhikr*] Gottes:

*Es preisen ihn die sieben Himmel und die Erde und wer darinnen. Und kein Ding ist, das ihn nicht lobpreist. Doch versteht ihr nicht ihre Lobpreisung. Siehe, er ist milde und verzeihend. (Koran 17:44)*

Es gibt viele Verse, die bestimmte, Gott preisende Wesenheiten erwähnen, wie z. B.:

*Und der Donner lobpreist ihn und die Engel, aus Furcht vor ihm. (Koran 13:13)*

*Sahst du nicht, dass Gott – es preisen ihn alle in den Himmeln und auf Erden und die Vögel, ihre Schwinge breitend. Jedes kennt sein Gebet und seine Lobpreisung, und Allah weiß, was sie tun. (Koran 24:41)*

*Und wir machten David die Berge und die Vögel dienstbar, (mit ihm unsern) Preis zu verkünden ... (Koran 21:79)*

Es ist offensichtlich, dass sowohl Lebewesen als auch unbelebte Objekte Gott lobpreisen. Die Zerstörung des Lebensraumes jeglicher Gattung bedeutet also die Zerstörung eines Zeichens, das nicht nur die Menschen zur Erinnerung an Gott führt, sondern selbst am Lobpreis Gottes teilhat. Mit ein wenig Imagination kann man das Universum in einem beständigen Kreis des *dhikr* sehen; außer natürlich diejenigen, deren Herz nicht empfindsam genug ist, um die Notwendigkeit zu erkennen, sich dem übrigen Universum anzuschließen.

Dass die Schöpfung ihrem Wesen nach auf den Schöpfer weist, ist von islamischen Gelehrten und Mystikern eingehend diskutiert worden. Nach einem sehr schönen und erhellenden Kommentar von Sa'îd Al-Nursi (gest. 1960) hat jede Kreatur ihrem Wesen nach eine, wie ich es frei übersetzen würde, göttliche Prägung, die nicht kopiert werden kann.<sup>13</sup> Ein erleuchte-

<sup>13</sup> *Ihsan Qasim Al-Salihi* (ed.): Sa'îd Al-Nursi: Al-Mathnawi Al-'Arabi Al-Nuri; 1988, 53.

tes Herz kann diese Prägung sehen, welches ein Mittel ist, diese Welt hin zur nächsten zu transzendieren.

### *Die Auswirkungen des Glaubens auf die Umwelt*

Allah [S.W.T.] hat den Menschen Nahrung gegeben; alles was er von ihnen forderte, war, niemanden anderen anzubeten und nichts und niemanden Ihm beizugesellen:

*O ihr Menschen, dienet euerm Herrn, der euch und die Früheren erschaffen; vielleicht fürchtet ihr ihn. Der euch die Erde zu einem Bett gemacht und den Himmel darüber erbaut, und vom Himmel Wasser herniedersandte und durch dieses Früchte hervorbrachte zu eurer Nahrung. Stellt ihm daher nicht Götter zur Seite, wo ihr's wisset. (Koran 2:21–22)*

Der Koran zeigt, dass ein Zusammenhang zwischen dem menschlichen Verhalten und den Umweltbedingungen besteht. Ein richtiges und moralisches Verhalten zeitigt positive Ergebnisse:

*Hätte aber das Volk der Städte geglaubt und wäre gottesfürchtig gewesen, wahrlich, wir hätten ihnen aufgetan Segnungen vom Himmel und von der Erde. (Koran 7:96)*

*Und, o mein Volk, bittet euern Herrn um Verzeihung für euch; alsdann bekehret euch zu ihm. Niedersenden wird er auf euch den Himmel in Regengüssen, und wird eure Kraft mehren mit Kraft; und wendet euch nicht ab in Sünden. (Koran 11:52)*

Das Gegenteil trifft ebenso zu. Unglaube und Abweichen vom rechten, von Gott für die Menschen bestimmten Pfad wird negative Auswirkungen auf die Umwelt haben:

*Wer sich aber von meiner Ermahnung abkehrt, siehe, dem sei ein Leben in Drangsal ... (Koran 20:124)*

Darüber hinaus gibt es Verse, die einen Zusammenhang zwischen Naturkatastrophen und Unglauben, unmoralischem Verhalten oder einer Kombination von beidem herstellen:

*... Und er entsendet seine Blitze und trifft mit ihnen, wen er will ... (Koran 13:13)*

*Seid ihr denn sicher davor, daß er euch in die Erde versinken lässet oder wider euch einen Sandsturm entsendet? Alsdann findet ihr*

*keinen Beschützer für euch. Oder ... eine Windsbraut entsendet und euch für eure Undankbarkeit ertränkt. ... (Koran 17:68–69)*

Das Endresultat des Unglaubens oder des unmoralischen Verhaltens ist, wenn sie überhandnehmen, die totale Zerstörung der Umwelt. Das ist die Geschichte des Propheten Nuh (Noah) und der Flut, die alles außer der Arche und ihren Insassen, Menschen und Tiere, zerstörte. Der Befehl, mit dem die Flut beendet wurde, zeigt, dass das Wasser auf Gottes Befehl hervorströmte und abfloss:

*Und es ward gesprochen: „O Erde, verschlinge dein Wasser, und, o Himmel, halt ein!“ Und es nahm ab das Wasser, und die Ordnung wurde (wieder)hergestellt, und sie hielt an auf Et-Dschudi. Und es ward gesprochen: „Fort mit dem Volk der Ungerechten!“ (Koran 11:44)*

Im Koran gibt es zahlreiche Geschichten, die den Zusammenhang zwischen Fehlverhalten und göttlicher Strafe, die zu einem gewissen Maß von Zerstörung führte, thematisieren. Die Sure „Die Höhle“ [Kahf] enthält eine Geschichte von zwei Besitzern von zwei Obstgärten, zwischen denen ein Wasser floss. Der Eine von ihnen setzte treu und demütig sein Vertrauen in Gott, aber der Andere hatte nicht das rechte Verhältnis zu Gott; er behauptete hochmütig, dass sein Garten immer so bleiben würde, ohne den Willen Gottes anzurufen (d. h. ohne zu sagen: Wenn Gott will, *Insha'Allah*). Wie endet das Gleichnis?

*Und rings umgeben (von Allahs Strafgericht) ward seine Frucht, und am andern Morgen hob er an seine Hände zu verdrehen über die Ausgaben, die er gemacht. Denn (die Reben) waren zusammengebrochen mit ihren Stützen, und er sprach: „Ach, hätte ich doch meinem Herrn niemand beigesellt!“ (Koran 18:42)*

Dieselbe Lehre kann man aus der Geschichte der Besitzer eines Gartens in der Sure „Die Schreibfeder“ [Qalam] ziehen. Die Besitzer wollten die Früchte ganz früh am Morgen einsammeln, damit kein Armer davon etwas abhaben könnte. Aber in der Nacht, bevor sie zum Garten gingen, kam die Gegenwart Gottes und vernichtete alles. Als sie sahen, dass ihr Garten nur mehr wie ein dunkler und verlassener Ort aussah, erinnerte sie einer von ihnen an ihr Vergehen:

*Sie sagten: „Preis sei unserem Herrn! Siehe, wir waren ungerecht.“ (Koran 68:29)*

Ganz allgemein gibt es also eine direkte Beziehung zwischen Fehlthaten und Unglücken:

*Und was euch an Unglück trifft, es ist für eurer Hände Schaffen; und er vergibt viel. (Koran 42:31)*

Darüber hinaus bewirkt die Sünde überall Verderben:

*Erschienen ist Verderben zu Land und Meer für das, was der Menschen Hände wirkten, auf daß es sie schmecken ließe einen Teil von ihrem Tun; vielleicht kehren sie um. (Koran 30:41)*

Verderben (*fasad*) bezeichnet in diesem Kontext alle Formen materiellen und geistigen Schadens. Man sollte dankbar dafür sein, dass Gott nicht gleich straft, wenn die Menschen Übles tun. Würde die Strafe unmittelbar erfolgen, wäre das Leben auf der Erde schon vor Langem erloschen:

*Und wenn Gott die Menschen nach Verdienst strafte, so ließe er auf ihrem Rücken (der Erde) kein Tier übrig. Jedoch verzieht er mit ihnen bis zu einem bestimmten Termin. Und wenn ihr Termin kommt, siehe, so schaut Gott seine Diener. (Koran 35:45)*

In der Sure *Al-Nahl* [die Bienen] wird das bekräftigt:

*Und Gott macht ein Gleichnis: Eine Stadt war sicher und in Frieden, zu der ihre Versorgung in Hülle und Fülle von allen Orten kam. Und sie war undankbar gegen Allahs Gnaden, und da ließ Gott sie schmecken das Gewand des Hungers und der Furcht für ihr Tun. (Koran 16:112)*

Der Undank für Gottes Güte verursachte ihr Dahinschwinden. Denn Hunger bedeutet in diesem Zusammenhang, dass ein göttlicher Befehl zu einer Unterbrechung der normalen Abläufe der Umwelt führte, die wiederum eine Verringerung der Nahrung im Maße der begangenen Sünden zur Folge hatte. Wären sie dankbar gewesen, hätte die Lage umgekehrt gewesen sein können:

*Und als euer Herr ankündigen ließ: Wahrlich, so ihr dankbar seid, will ich euch mehren. (Koran 14:7)*

Dieser Vers beweist, dass ein positives moralisches Verhalten in Übereinstimmung mit der islamischen Weltsicht zu einer besseren physischen Umwelt führt, natürlich wenn Gott will.

In diesem Abschnitt führen wir detaillierte Belege aus dem Koran und der Sunna hinsichtlich des Schutzes folgender Bereiche der Umwelt an: Menschen, Tiere, Pflanzen, Land, Wasser und Luft.<sup>14</sup>

### 1. Menschen

Es gibt unterschiedliche Auffassungen, ob der Mensch als Teil der Umwelt zu betrachten ist. In diesem Aufsatz wird der Mensch jedenfalls als Teil des Ökosystems betrachtet. Ich vertrete diese Position, obwohl ich natürlich weiß, dass der Rest des Ökosystems dem Menschen untergeordnet ist.

Der Islam tritt für den Schutz des Menschen ein. Die Scharia fordert insbesondere den Schutz von fünf mit dem menschlichen Dasein verbundenen Dingen: Leben, Religion, Kinder, Intellekt und Eigentum.

Der Islam betont die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens mit den stärksten Worten:

*Aus diesem Grunde haben wir den Kindern Israels verordnet, daß wer eine Seele ermordet, ohne daß er einen Mord oder eine Gewalttat im Lande begangen hat, soll sein wie einer, der die ganze Menschheit ermordet hat. Und wer einen am Leben erhält, soll sein, als hätte er die ganze Menschheit am Leben erhalten. (Koran 5:35)*

Die Regeln der Scharia zielen darauf ab, das menschliche Leben zu bewahren, eingeschlossen das Leben von Mördern. Es ist eine bekannte Tatsache, dass auf Mord die Todesstrafe steht. Nichtsdestotrotz ermutigt der Koran die Familie der ermordeten Person, auf ihren Rechtsanspruch auf Hinrichtung des Mörders zu verzichten:

*Und tötet keinen Menschen, den euch Gott verwehrt hat, es sei denn um der Gerechtigkeit willen. Ist aber jemand ungerechterweise getötet, so geben wir seinem nächsten Anverwandten Gewalt (zur Wiedervergeltung oder Vergebung). Doch sei er nicht maßlos im Töten; siehe, er findet Hilfe (durch das Gesetz). (Koran 17:33)*

<sup>14</sup> Der Beitrag ist wesentlich umfangreicher. Aus Platzgründen mussten die Abschnitte über Pflanzen, Land, Wasser und Luft entfallen (d. Hg).

Aus demselben Grund ist Selbstmord verboten:

*... und begeht nicht Selbstmord; siehe Gott ist barmherzig gegen euch. (Koran 4:29)*

Auch ein Fötus hat ein Leben, das geschützt werden sollte. Abtreibung ist verboten, es sei denn aus besonderen Gründen (wenn z. B. das Leben der Mutter gefährdet ist). Nach islamischem Recht muss jemand, der oder die einen Fötus willentlich oder unwillentlich getötet hat, ein Blutgeld bezahlen.<sup>15</sup>

Kriege sind eine der Hauptursachen für das Töten von Menschen und die Zerstörung der Umwelt. Die islamische Haltung dazu ist so ziemlich das Gegenteil von dem, was in den westlichen Medien darüber gesagt wird; sie besagt nämlich ganz eindeutig, dass der Frieden die Norm und der Krieg die Ausnahme ist. Der Prophet [S.A.A.S] verbot, dass ein Muslim den Wunsch äußert, den Feind auf dem Schlachtfeld zu bekämpfen. Ich verstehe die *raison d'être* dieses Hadith dahingehend, dass friedlichen Lösungen der Vorzug gegeben werden soll, wann immer es zu Konflikten zwischen Muslimen und anderen Mitmenschen kommt. Tatsächlich waren die ersten dreizehn Jahre der Existenz des Islams in Mekka durch passiven Widerstand geprägt. Nichtsdestotrotz ist Selbstverteidigung zum Schutz des Islams und der Muslime erlaubt. Wenn Muslime Krieg führen, müssen sie die islamischen Regeln der Kriegsführung einhalten:

*Und bekämpft in Gottes Pfad, wer euch bekämpft; doch übertretet nicht; siehe, Gott liebt nicht die Übertretenden. (Koran 2:190)*

Die grundlegenden Grenzen, die nicht übertreten werden dürfen, hat der erste Kalif Abu Bakr gegenüber Yazid Ibn Abu Sufian, dem Befehlshaber der nach Norden in die Gegend von Sham (d. h. Großsyrien) ziehenden Armee deutlich gemacht:

*„... und ich weise dich an, (die folgenden) zehn (Befehle) zu befolgen: Tötet keine Frau, kein Kind, keinen alten Mann; fällt keine fruchtragenden Bäume; zerstört auch kein (Land oder Haus), das in Gebrauch ist; tötet auch keine Ziege oder Kamel, es sei denn zum Essen; überflutet keine Palmen (mit Wasser) und brennt sie auch nicht nieder ...“<sup>16</sup>*

<sup>15</sup> *Sayyid Sabiq: Fiqh Al-Sunnah, Vol. 2, 477–79.*

<sup>16</sup> *Malik Ibn Anas: Al-Muwatta' (mitgeteilt von Malik nach dem Bericht von Yahya Ibn Sa'id im Kapitel über den Jihad, No. 918).*

Dieses Zitat spiegelt den Geist der Scharia wider und beschreibt als Norm, dass das Leben derjenigen, die nicht aktiv am Krieg beteiligt sind, verschont werden soll. Der Schutz gilt auch für Tiere und Pflanzen; sie dürfen nicht als Teil einer kollektiven Bestrafung dienen.

Aus dem folgt, dass alle Massenvernichtungswaffen aus islamischer Perspektive nicht akzeptabel sind. Alle chemischen, biologischen und nuklearen Waffen sollten ohne Ausnahme weltweit verboten werden. Atomwaffensperrverträge allein genügen nicht, an die bestimmte Länder, die nicht unterzeichnet haben, nicht gebunden sind. Wenn die Supermächte nur endlich einsehen würden, dass die Menschheit eine sicherere und sauberere Erde braucht! Kein Land sollte in der Lage sein, Massenvernichtungswaffen oder nicht-konventionelle Waffen zu lagern.

Ich muss deshalb hier Yusuf Al-Qaradawi widersprechen, der in seinem jüngst veröffentlichten Buch äußerte, dass „die Art der im Kampf benutzten Waffen, ihre Herstellung und die Ausbildung der Soldaten dafür, keine Angelegenheit der Religion sei (über die sie zu entscheiden hat); das ist Aufgabe des Verteidigungsministeriums und der Befehlshaber der Streitkräfte“.<sup>17</sup>

Ich glaube, dass Al-Qaradawi aufgrund all dessen in Sorge ist, was mit Muslimen in der ganzen Welt geschieht, und dass er den Entscheidungsträgern in der islamischen Welt Raum schaffen will, Maßnahmen zu bedenken, die Angreifer abschrecken würden, sie mit Massenvernichtungswaffen anzugreifen. Das ist meine Ansicht nach eine legitime Sorge, doch ist seine Aussage sehr weit gefasst und könnte von den Amtsinhabern missverstanden werden. Andererseits sollten muslimische Gelehrte ihre Bedenken hinsichtlich dieser Problematik äußern und dem Militärapparat keine freie Hand gewähren, die Ressourcen der Umma (Gemeinschaft aller Muslime) zu verschwenden, statt sie in die Wiederherstellung einer führenden islamischen Zivilisation zu investieren.

Wir sollten daran denken, dass der amerikanische Einsatz von Atombomben während des Zweiten Weltkrieges gegen Japan vielfach auf Ablehnung gestoßen und oft bedauert worden ist. Das zunehmende ökologische Bewusstsein erschwert es den Regierungen, ihre Nuklearprogramme fortzusetzen. Es gab weltweite Proteste gegen die französischen Atomtests in der Region Französisch-Polynesien. Obwohl das sicher nicht ausreichend ist, hat die französische Regierung doch anscheinend ein Ende der Atomtests zugesagt.

Es sollten aber nicht nur Waffen dieser Größenordnung verboten werden, sondern auch Antipersonenminen. Es gibt nichts, was die Tötung oder

<sup>17</sup> *Yusuf Al-Qaradawi: Al-Sunnah Masdar Lil-Ma'rifah*, 15.

Verstümmelung von Menschen durch diese Minen rechtfertigt. Millionen von ihnen gibt es auf der ganzen Welt. Nur eine gemeinsame Anstrengung auf globaler Ebene könnte hier Erleichterung und Hoffnung bringen. Wenn man für das Ende von bewaffneten Konflikten betet, sollte man daran denken, dass das Töten eines Feindes im Krieg kein Selbstzweck ist.

Der Umstand, dass Muslime sich unterschiedlichen Formen der Aggression ausgesetzt sehen, die von ethnischer Säuberung bis zur Diskriminierung am Arbeitsplatz reichen, sollte von Muslimen nicht als Vorwand genommen werden, sich ebenso wie ihre Feinde zu verhalten:

*O ihr, die ihr glaubt, steht fest in Gerechtigkeit, wenn ihr vor Gott Zeugen seid, und nicht verführe euch Haß gegen Leute zur Ungeerechtigkeit. Seid gerecht, das ist näher der Gottesfurcht. Und fürchtet Gott; siehe, Gott kennt euer Tun. (Koran 5:9)*

Viele der Konflikte in der Welt wurden und werden von inhumanen Ideologien geschürt, die eine „Rasse“ über die andere stellen. Diese Form eines Sozialdarwinismus wurde von den Nazis zu einem systematischen Programm entwickelt, um andere Rassen zu vernichten. Die Serben begingen abscheuliche Verbrechen gegen die Menschlichkeit in Bosnien und im Kosovo, obwohl es hier nur eine „Rasse“ gibt! Und es ist natürlich klar, dass die Muslime dabei aufgrund ihres Glaubens zu Opfern wurden.

Die islamische Weltsicht erlaubt keinerlei negative Werturteile aufgrund biologischer Unterschiede in Farbe und körperlicher Gestalt. Vielmehr sind diese als positive, auf Gott weisende Zeichen zu betrachten:

*Und zu seinen Zeichen gehören die Schöpfung der Himmel und der Erde und die Verschiedenartigkeit eurer Zungen und eurer Farben. Siehe, hierin sind wahrlich Zeichen für alle Welt. (Koran 30:22)*

Die Unterschiede in der Hautfarbe der Menschen hat diesselbe Funktion wie die Unterschiede bei den Pflanzen und unbelebten Objekten:

*Siehst du nicht, daß Gott vom Himmel Wasser herniedersendet? Und mit ihm holen wir Früchte von mannigfacher Farbe heraus. Und in den Bergen finden sich weiße und rote Züge, bunt an Farbe, und rabenschwarze; und Menschen, Tiere und Vieh von bunter Farbe. Und darum fürchten Gott von seinen Dienern nur die Wissenden. Siehe, Gott ist mächtig und verzeihend. (Koran 35:27–28)*

Die Wissenden werden die Unterschiede gutheißen, die Ignoranten nicht. Es gibt keine verschiedenen Rassen, es gibt nur eine menschliche „Rasse“, die sich wie in einem Prisma auffächert. Die vielen unterschiedli-

chen Farben und Formen der Blumen bringen uns ja auch nicht dazu, alle außer einer zu zerstören. Sie existieren als Gaben und Zeichen Gottes, die uns helfen, uns an ihn zu erinnern. Und als solche sollten sie bejaht und bewahrt werden.

Die einzige legitime Unterscheidung im Islam beruht auf moralischen und nicht auf körperlichen Kriterien:

*O ihr Menschen, siehe, wir erschufen euch von einem Mann und einer Frau und machten euch zu Völkern und Stämmen, damit ihr (folgendes) erkennt (und euch nicht gegenseitig verachtet): der am höchsten Geehrte unter euch vor Allah ist der Gottesfürchtigste unter euch; siehe, Gott ist wissend und kundig. (Koran 49:13)*

Die Hadithsammlungen enthalten viele Berichte, die einen Geist der Brüderlichkeit ungeachtet körperlicher Merkmale bekunden. Die Gefährten des Propheten zeigen eine Palette von Farben: da gab es Muhammad den Araber, Suhayb den Romäer, Suleiman den Perser und Bilal den Äthiopier.

Der Islam war von Anfang an pluralistisch in seinen Beziehungen zu dem „Anderen“. Dass eine „Andersheit“ aufgrund von Unterschieden in der Hautfarbe keine Konfliktursache ist, wurde bereits festgestellt. Darüber hinaus wird auch eine „Andersheit“ aufgrund unterschiedlichen Glaubens, wie im Falle der Juden und Christen, vom Islam toleriert. Toleranz wird im Koran und in der Sunna in vielen Kontexten hervorgehoben:

*Nicht verbietet euch Gott gegen die, die nicht in Sachen des Glaubens gegen euch gestritten oder euch aus euern Häusern getrieben haben, gütig und gerecht zu sein. Siehe, Gott liebt die gerecht Handelnden. (Koran 60:8)*

Während es anderen Glaubenssystemen und -gemeinschaften nicht gelang, gerecht mit den „Anderen“ in ihrer Mitte umzugehen, war der Islam hier erfolgreich. Man könnte in dieser Hinsicht einmal die Geschichte des „Anderen“ im islamischen Staat mit der des „Anderen“ in Europa vergleichen. Das beste Beispiel wäre das Verhältnis zu den Juden als „andere“!

Es gibt verschiedene Mittel und Wege im Islam, um das Leben des Menschen zu schützen. Darüber hinaus gibt es ein allgemeines Prinzip im Koran, das das Zufügen jeglichen Leids verbietet:

*... und stürzt euch nicht mit eigner Hand ins Verderben; und tut Gutes, denn siehe, Allah liebt die Gutes Tuenden. (Koran 2:195)*

Dieser Vers weist auf die Gefahren für das Individuum hin, für die dieses selbst die Verantwortung trägt. Dies betrifft den Konsum von Drogen

und Alkohol, oder jede andere Aktivität, die der natürlichen Veranlagung widerspricht, wie die Homosexualität. Der Islam gehört zu der Minderheit (die katholische Kirche verurteilt die Ausübung aber nicht den Homosexuellen selbst), die die Homosexualität verurteilt; einige reformierte Synagogen und manche protestantischen Kirchen erlauben die Heirat zwischen Menschen des gleichen Geschlechts. Im Extremfall würde Homosexualität zum Verschwinden der Menschheit führen!

Zu diesem düsteren Bild gehören ebenso der Ehebruch und die gemeinsame Benutzung von Nadeln beim Drogengebrauch. Die Zahl der Menschen, die sich mit AIDS infizieren, wächst stark. Vor diesem Hintergrund bietet die islamische Lebensweise ein Sicherheitsventil, das, einmal akzeptiert, die Menschheit retten könnte.

## 2. Tiere

Der Islam ermahnt die Muslime zu einem guten Verhalten den Tieren gegenüber. Sie sind aufgefordert, Tiere gut zu behandeln und nur zu Nahrungszwecken zu töten. Dies muss nach den Regeln der Scharia geschehen. Nur in besonderen Fällen dürfen ansonsten Tiere getötet werden, z. B. wenn das Leben von Menschen gefährdet ist.

Um ein Tier zu schlachten, muss man einen scharfen Gegenstand benutzen, um dem Tier die Schmerzen der Tötung mit einem stumpfen Gegenstand zu ersparen. Nach Shaddad Ibn Aws hat der Prophet [S.A.A.S] gesagt:

*„... und führt das Schlachten gut aus; schärft eure Klinge, [auf dass ihr] dem geschlachteten [Vieh] Erleichterung verschafft.“<sup>18</sup>*

Der Islam hat in der Tat alle Erwartungen übertroffen, als die Scharia forderte, dass die Psyche des Tieres mitberücksichtigt werden solle. Imam Ahmad Ibn Hanbal erzählt, dass Umar berichtet habe, der Prophet [S.A.A.S] habe es zwingend erforderlich gehalten, die Klingen zu schärfen und sie vor (der Sicht der) Tiere zu verbergen. Diese ethische Haltung wird in einem anderen Zusammenhang bekräftigt. Ibn 'Abbas berichtet, ein Mann habe ein Schaf am Boden liegen gehabt und vor ihm seine Klinge geschärft; der Prophet [S.A.A.S] sagte zu ihm:

*„Möchtest du es gerne zweimal sterben lassen? Warum hast du deine Klinge nicht geschärft, bevor du es auf den Boden gelegt hast?“<sup>19</sup>*

<sup>18</sup> Mitgeteilt durch *Muslim*.

Der Schutz der Tiere im Islam gilt auch für die Jagd. Das Jagen ist prinzipiell erlaubt, aber es gibt Umstände, wo es verboten sein kann. Ibn Taymiyyah, der hanbalitische mittelalterliche Gelehrte, sagte, „die Jagd aus Notwendigkeit ist erlaubt; zum Vergnügen und Zeitvertreib ist sie verabscheuenswürdig; und wenn Menschen dadurch Unrecht zugefügt wird, indem etwa ihre Felder und ihr Eigentum beschädigt werden, ist sie verboten“.<sup>20</sup>

Man sollte also mit der Jagd sehr verantwortungsvoll umgehen. Die Jagd sollte nur erfolgen, wenn sie notwendig ist, das heißt, um notwendige Nahrung zu beschaffen, wenn andere Möglichkeiten nicht gegeben sind. Auch sollte die von Amts wegen festgelegten Jagdzeiten eingehalten werden und die Art und Zahl der Tiere, die es erlaubt ist zu jagen, beachtet werden. Ebenso sollte Jagdgerät, das große Schmerzen verursacht, verboten werden. Dies betrifft z. B. Fallen, die die Beine eines Tieres festhalten und Schmerzen und Blutverlust verursachen, und das manchmal für Tage, bis der Jäger zurückkehrt!

Die folgende Geschichte illustriert, dass der Prophet [S.A.A.S] keinerlei nicht notwendiges „Jagen“ tolerierte. Ibn Mas'ud sagte: „Wir waren mit dem Propheten [S.A.A.S] auf der Reise, als er uns (für eine Weile) alleine ließ; wir sahen einen Vogel mit zwei Küken, und wir nahmen uns die Küken. (Ihre Mutter) fing an, ihre Flügel (protestierend) zu spreizen. Als der Prophet [S.A.A.S] zurückkam (und sah, was geschehen war), sagte er: Wer hat ihr die zwei Kinder geraubt? Gebt sie ihr zurück!“<sup>21</sup>

Man kann die Haltung des Propheten [S.A.A.S] noch viel besser würdigen, wenn man die Wahl seiner Worte, so wie in dem Hadith berichtet, berücksichtigt. Statt von Küken [*farkhiya*], sprach er von Kindern [*waladayha*], was eine sehr menschliche Perspektive ist.

Man sollte außerdem das Töten ohne „gerechtfertigten“ Grund nicht auf die leichte Schulter nehmen, selbst wenn das Opfer ein sehr kleines Tier oder ein Vogel ist. 'Abdullah Ibn 'Amr berichtet, der Prophet [S.A.A.S] habe gesagt:

*„Kein Mensch tötet einen Spatzen oder (etwas) Größeres ungerechtfertigt, ohne dass ihn Gott danach am Tag des Gerichts fragt (und verantwortlich dafür macht).“ Es wurde gesagt: O Gesandter*

<sup>19</sup> Mitgeteilt durch *Al-Hakim*; er stellte fest, dass dies gemäß der Methodologie von Al-Bukhari ein solides Hadith ist.

<sup>20</sup> *Ibn Taymiyyah*: Al-Fatawa, Vol. 4, 619.

<sup>21</sup> Mitgeteilt durch Abu Dawud im Kapitel über den Jihad, Nr. 2675.

*Gottes! Was ist das Rechte? Er sagte: „Es ist recht, dass ihr es schlachtet und esst, nicht dass ihr es köpft und wegwerft!“<sup>22</sup>*

Ein anderes Hadith mit derselben Aussage wurde von Ahmad, Al-Nisa'i und Ibn Habban weitergegeben, nach dem Bericht von Al-Sharid [Möge Gott mit ihm zufrieden sein], der sagte: Ich hörte den Propheten [S.A.A.S] sagen:

*„Wenn du sinnlos einen Spatzen tötest, wird dieser am Tag des Gerichts zu Gott eilen und sagen: O Herr! Der und der hat mich zum Zeitvertreib und nicht zu seinem Nutzen getötet.“*

Yusuf Al-Qaradawi kommentierte diese beiden Überlieferungen folgendermaßen:

*„Der Rechtsgelehrte [faqih] schließt aus ihnen auf das Verbot der Tötung von Tieren außer zu Nahrungszwecken. Darum hat Imam Al-Mudhiri beide in sein Buch Al-Tarhib wa Al-Tarhib aufgenommen, um die Menschen davor zu warnen, Tiere zu schädigen und sie außer für Nahrung zu töten.*

*Tierschutzorganisationen schließen daraus, dass es zwingend notwendig ist, diese lebenden Wesen zu achten, ihr Leben zu beschützen und ihnen nichts, außer wenn es notwendig ist, anzutun.*

*Für die Ökologen ergibt sich aus diesen beiden Berichten die Notwendigkeit, die verschiedenen Bereiche der Umwelt zu schützen und es nicht zuzulassen, dass (destruktiv) mit ihnen umgegangen wird, was zur sinnlosen Vernichtung und Auslöschung dieser Bereiche führen würde.*

*Für den Ökonomen lenkt das Hadith die Aufmerksamkeit auf die unbedingte Notwendigkeit, alle Ressourcen zu schützen. Sie sollten nicht ohne wirtschaftliche Rentabilität verschwendet werden. Wenn man ein essbares Tier tötet, ohne es dann auch zu essen, bedeutet dies einen Verlust eines Teiles der nationalen Ressourcen, wie gering auch immer.*

*Der Ethiker erkennt hier die umfassende Natur der islamischen Ethik. Er sieht wie groß in ihr der Verantwortungsbereich gefasst ist, da er neben den Menschen alle lebenden Wesen, also auch Tiere und Vögel, mit einschließt. In anderen Überlieferungen wird dies sogar auf unbelebte Objekte ausgedehnt.*

<sup>22</sup> Mitgeteilt durch Al-Nasa'i, 7/207; und durch Al-Hakim, der feststellte, dass hier eine solide Kette von Überlieferern vorliegt. Dieser Feststellung stimmten Al-Mundhiri und Al-Dhahabi zu.

*Dasselbe gilt für den Erziehungswissenschaftler, denn die islamische Erziehung hat einen weiten Horizont und geht über die rein religiöse Erziehung hinaus, die nach Auffassung vieler Menschen darauf beschränkt ist, den Glauben zu erklären und die Rituale zu lehren. Es ist vielmehr eine Bildung, die jegliche Aktivität des Menschen umfasst, die dieser in seinem Leben praktiziert: spirituell und materiell, religiös und weltlich, individuell und gesellschaftlich, theoretisch und praktisch.*<sup>23</sup>

Ein anderer Bereich, wo das Jagen von Wildtieren außer zur Nahrungsbeschaffung verboten ist, betrifft z. B. die Nutzung ihrer Pelze. Mu'awiya [möge Gott mit ihm zufrieden sein] berichtet, dass der Prophet [S.A.A.S] sagte: „Reitet‘ nicht auf Seide und Tigerfell.“<sup>24</sup>

Das Verbot der Nutzung von Seide und Tigerfell, um darauf zu sitzen, sei es im Sattel oder zu Hause, dient zur Verhinderung eines pompösen Lebensstils. Man kann im Analogieschluss folgern, dass auch das Fell von Wildkatzen nicht verwendet werden darf. Dies könnte sich als hilfreiche Unterstützung zum Schutz der gefährdeten asiatischen Tiger erweisen, denen, wenn auch aus anderen Gründen, die Ausrottung droht. Viele Menschen in Südostasien und im Fernen Osten glauben an die Wirkung aphrodisiatischer Mittel, die u. a. „starken“ Tieren entnommen werden, z. B. Körperteile von Tigern ... etc.

Darüber hinaus verbietet der Islam, Tiere als Zielscheiben zu benutzen. Ibn ‘Umar kam an einer Gruppe junger Männer aus dem Stamm der Quraisch vorbei, die ihre Pfeile auf einen Vogel abschossen und immer, wenn sie das Ziel verfehlten, dem Vogelegeignen den Pfeil überlassen mussten. Als sie Ibn ‘Umar sahen, verschwanden sie schnell. Dieser rief: „Wer war das? Er soll verflucht sein! Der Prophet [S.A.A.S] verfluchte diejenigen, die ein Wesen mit einer Seele zu einer Zielscheibe machten.“<sup>25</sup>

Jegliche ungerechtfertigte Tötung eines Tieres, sei sie direkt oder indirekt, ist verboten. Eine große Strafe erwartet die, die so etwas tun. Ibn ‘Umar berichtet, dass der Prophet [S.A.A.S] sagte:

*„Eine Frau hatte eine Katze festgebunden, sie wird ins Höllenfeuer kommen; sie hat sie weder gefüttert noch ihr gestattet, selbst Futter zu suchen.“*<sup>26</sup>

<sup>23</sup> Yusuf Al-Qaradawi: Al-Sunnah Masdaran Lil-Ma'rifah wal-Hadarah; 145–146.

<sup>24</sup> Mitgeteilt durch Abu Dawud, Nr. 4129.

<sup>25</sup> Mitgeteilt durch Al-Bukhari und Muslim; Al-Lu'lu' wal-Marjan, Nr. 1279.

<sup>26</sup> Mitgeteilt durch Al-Bukhari.

Das Verbot, Tiere ohne öffentlichen oder privaten Nutzen zu töten, wurde bereits im Blick auf die Rede Abu Bakrs an die muslimische Armee erwähnt.

Darüber hinaus ist es auch verboten, Tiere zu schlagen und sie im Gesicht zu markieren. Jaber überliefert einen diesbezüglichen Hadith.<sup>27</sup> Man sollte andere Markierungsmethoden bei Tieren verwenden, z. B. nichtgiftige Farbe etc.

Ebenso ist es verboten, Tiere gegeneinander kämpfen zu lassen. Diese Praxis kommt ja heutzutage im Zusammenhang mit Geldwetten vor. Ibn 'Abbas berichtet einen Hadith, in dem der Prophet [S.A.A.S] diese Praxis verbietet.<sup>28</sup>

Es ist Ziel der Scharia, den Missbrauch von Tieren zur Unterhaltung und im Sport zu unterbinden. Selbstverständlich kann das Kämpfen von Stieren gegeneinander aus einer islamischen Perspektive nicht akzeptiert werden. Ich finde es widerwärtig, wenn Sportsender solche „Sportarten“ übertragen! Man sollte wirklich überdenken, ob die Verletzung von anderen oder der eigenen Person, seien es Menschen (siehe Boxen) oder Tiere, zum Sport gezählt werden sollte.

Um die Tiere zu schützen, kümmert man sich im Islam auch um die Lasten, die ein Tier, ohne Schaden zu nehmen, tragen kann. Der Prophet [S.A.A.S] verbot das Reiten auf schwachen Tieren.<sup>29</sup> Die Gefährten und spätere Generationen handelten nach diesem Hadith. Malik berichtet, dass 'Umar Ibn Al-Kattab, als er Kalif war, an einem Esel vorbeikam, der schwere Lehmblöcke trug. Er [war der Ansicht, dass die Last zu schwer sei] und lud zwei Blöcke ab. Die Besitzerin des Esels wandte sich an 'Umar mit der Frage: „Hast du etwa die Autorität über meinen Esel?“ Er antwortete: „Was denkst du, was ich hier in meiner Stellung gerade tue?“<sup>30</sup>

Die Institution des Kalifats, des höchsten exekutiven Amtes im islamischen Staat, trägt die Verantwortung für das Wohlergehen aller Lebewesen in ihrem Rechtsbereich. Dies wird aus der Antwort 'Umar Ibn Al-Khattabs deutlich. Diese Haltung kommt auch in den Erlassen späterer Kalifen zum Ausdruck. Wie Ibn 'Abd Al-Hakam berichtet, sandte 'Umar Ibn 'Abd Al-'Aziz dem Gouverneur in Ägypten einen Brief, in dem er ihn aufforderte, die Tragelast von Kamelen von 1.000 auf 600 Pfund zu reduzieren.<sup>31</sup>

<sup>27</sup> Mitgeteilt durch *Muslim*, Nr. 2117.

<sup>28</sup> Mitgeteilt durch *Abu Dawud*, Nr. 2562.

<sup>29</sup> Mitgeteilt durch *Abu Dawud*, Nr. 2548; *Ahmad*, 4: 180, 181; und *Ibn Hibban*, 545.

<sup>30</sup> *Al-Qaradawi*, 295.

<sup>31</sup> Ebd., 296.

Nicht nur ist es verboten, Tieren körperlichen Schmerz zuzufügen, sondern auch, sie zu beleidigen und zu verfluchen. Al-Nawawi hat in seiner berühmten, nach Sachgebieten eingeteilten Hadithsammlung *Riyad Al-Salihin* ein Kapitel mit dem Titel „Das Verbot des Verfluchens einer menschlichen Person oder eines Tieres“. Er teilt ein Hadith mit, das auf einem Bericht von 'Imran Ibn Al-Hasin beruht, der gesagt hat:

*Der Gesandte Gottes [S.A.A.S] reiste einmal [mit einer Gruppe von Gefährten, darunter] eine Frau, die zu den Ansar (Helfern, d. h. die Frau stammt aus Medina, Anm. d. Ü.) gehörte und auf einem Kamel ritt. [Anscheinend hatte sie plötzlich Schwierigkeiten, ihr Kamel zu lenken]. Sie wurde ärgerlich und verfluchte das Kamel! Der Gesandte Gottes hörte das und sagte: „Jetzt, da es verflucht ist, nimm ihm die Last ab und lass es [frei laufen].“*

*'Imran sagte: „Ich habe es noch vor Augen, wie es überall zwischen den Leuten herumlief und es keiner beachtete.“<sup>33</sup>*

Eines der einzigartigen Merkmale der Scharia ist die besondere Weise, wie freiwillige Almosen [*sadaqah*] verteilt werden. Es wurde festgestellt, dass sie gegeben werden können, um „die Notleidenden unter den Dienern Gottes zu retten und die Lebewesen, die Gott uns anvertraut hat, damit wir für sie Sorge tragen“.<sup>33</sup> Diese Ansicht vertritt auch Ibn Taymiyyah, der sagte, „gut zu Tieren zu sein ist eine Weise, Gott zu dienen [*'ibadah*]“.<sup>34</sup>

Das ist alles auf einer Linie mit dem Hadith des Propheten [S.A.A.S]: „[Die Sorge um] jedes lebende Wesen wird belohnt werden.“ Die rechtswissenschaftlichen Bücher enthalten zahlreiche Erörterungen über den sorgenden Umgang mit den Tieren. Das sollte uns nicht überraschen, wenn wir uns vergegenwärtigen, dass Suleiman [Friede sei auf ihm], einer der Propheten des Islams (d. h. der biblische Salomo [Anm. d. Ü.]) die Marschrichtung seiner Armee geändert hat, um Ameisen nicht zu verletzen:

*„... bis, als sie zum Ameisental gelangten, eine Ameise sprach: ‚O ihr Ameisen, gehet hinein in eure Wohnungen, auf daß euch nicht Salomo und seine Heerscharen zermalmen, ohne daß sie's wissen.‘ Da lächelte er über ihre Worte und sprach: ‚Mein Herr, treibe mich an, deiner Gnade zu danken, mit der du mich und meine Eltern be-*

<sup>32</sup> Mitgeteilt durch *Muslim*, Nr. 2595.

<sup>33</sup> *Isma'il Al-Hasani: Nazariyyat Al-Maqasid 'Ind Al-Imam Muhammad Ibn 'Ashur* (IIIT: Herndon, 1995), 142.

<sup>34</sup> *Ahmad Nawfal et al.: Al-Thaqafah Al-Islamiyyah*, 85.

*gnadet hast, und rechtschaffen zu handeln nach deinem Wohlgefallen. Und führe mich ein in deine Barmherzigkeit zu deinen rechtschaffenen Dienern.“ (Koran 27:18–19)*

So hat all die Größe des Königtums und die damit verbundene Macht, die dem Propheten Suleiman gegeben war, ihn nicht gehindert, auf die Ameisen zu achten. Diese Haltung den Ameisen gegenüber wird auch in einem Hadith bestätigt, das von Abu Dawud berichtet wird, mit einer guten Überlieferungskette, wonach Ibn ‘Abbas berichtete, dass der Prophet [S.A.A.S] die Tötung von vier Tierarten verboten hat: „Die Ameise, die Biene, der Wiedehopf und der Sperber.“

Die Geschichte von Nuh (Noah) und der Flut ist eine weitere Bestätigung eines größtmöglichen Bestrebens, jegliche Gattung vor der Auslöschung zu bewahren. Gott befahl ihm ein Paar von *jeder* Art in die Arche zu bringen:

*... Wir sprachen: „Bringt von allem ein Pärchen hinein ...“  
(Koran 11:40)*

Wenn ein Tier jedoch eine Gefahr darstellt oder Schaden verursachen kann, ist es erlaubt, es zu töten. Die Hadithsammlungen von Al-Bukhari und Muslim enthalten den Bericht von ‘A’ishah, wonach der Prophet [S.A.A.S] gesagt hat:

*Fünf Tierarten, die alle schädlich sind, dürfen im Haram getötet werden: die Krähe, der Milan, die Maus, und ein Hund, der Menschen (ohne provoziert worden zu sein) beißt.“*

Gäbe es den durch sie verursachten aktuellen oder voraussichtlichen Schaden nicht, wäre es auch nicht erlaubt, diese Tiere zu töten, seien sie Nagetiere, Insekten oder Vögel. Diese Auffassung wird durch ein anderes Hadith des Propheten [S.A.A.S] bestätigt, der gesagt hat:

*„Wären die Hunde nicht eine Gemeinschaft wie alle Gemeinschaften, hätte ich befohlen, sie [alle] zu töten. Darum tötet die Wilden und die Schwarzen unter ihnen.“<sup>36</sup>*

Der Hinweis darauf, dass Tiere in Gemeinschaften leben, steht auch im Koran:

*Kein Getier gibt’s auf der Erde und keinen Vogel, der mit seinen*

<sup>35</sup> Mitgeteilt von Muslim, 7:44.

<sup>36</sup> Abu Dawud, Nr. 2845; Al-Tirmidhi, Nr. 1489; Al-Nassa’i, Nr. 4285; und Ibn Majah, Nr. 3204.

*Schwingen fliegt, die nicht wären Völker gleich euch ... (Koran 6:38)*

Das Hadith, das erlaubt, dass die besagten fünf Tierarten im Haram getötet werden dürfen, zeigt, dass die ursprüngliche Haltung gegenüber dem Haram, dem heiligen Bezirk in Mekka, das Ziel hat, jegliches Töten zu unterbinden, auch das Jagen durch die Pilger. Auch das Bäumefällen ist im Haram verboten. Der Haram könnte als das erste „Naturschutzgebiet“ in der Geschichte der Menschheit bezeichnet werden. Um die Heiligkeit des auf göttlichen Befehl eingerichteten Harams zu unterstreichen, wurde jede Übertretung bestraft.

*O ihr, die ihr glaubt, tötet nicht das Wild, während ihr auf der Pilgerfahrt seid. Und wer es von euch vorsätzlich tötet, der soll es ersetzen durch ein Gleiches an Vieh nach dem Spruch von zwei redlichen Männern unter euch, und es soll als Opfer nach der Kaaba gebracht werden. Oder die Sühne sei die Speisung von zwei Armen, oder als Ersatz dafür faste er, damit er das Unheil seiner Tat schmecke. Es vergibt Gott, was vergangen; wer es aber wieder tut, an dem nimmt Gott Rache dafür. Und Gott ist mächtig und ein Rächer. (Koran 5:98)*

### *Die Ziele der islamischen Scharia*

Die allgemein anerkannten Hauptziele (*maqasid*) der Scharia, in der Geschichte bis zur Gegenwart, sind fünf an der Zahl: Schutz der Religion, von Leben, Geist, Nachkommenschaft und Eigentum. Scheich Muhammad Al-Tahir Ibn 'Ashur (gest. 1973) fügte den ursprünglich fünf Zielen noch zwei hinzu: Gleichheit und Freiheit.<sup>37</sup>

In diesem Aufsatz wird die feste Überzeugung vertreten, dass der Schutz der Umwelt ein Hauptziel der Scharia ist. Ich füge damit der Scharia kein neues Ziel hinzu, ich entdecke nur ein neues. Wenn wir die fünf ursprünglichen Ziele betrachten, erkennen wir, dass der Schutz der Umwelt ein Hauptziel ist. Denn wenn die Umweltsituation sich weiterhin stark verschlechtert, wird es letztlich kein Leben, kein Eigentum und keine Religion mehr geben. Die Umwelt umfasst die anderen Ziele der Scharia.

Die Zerstörung der Umwelt hindert den Menschen daran, seine Rolle als Statthalter auf Erden zu erfüllen. Die Existenz der Menschheit als solcher steht hier auf dem Spiel. Eine übermäßige Umweltverschmutzung kann zu Sterilität, Missbildungen, Fehlgeburten und chronischen Krank-

<sup>37</sup> *Isma'il Al-Hasani: Nazariyyat Al-Mqasid 'ind Al-Imam Muhammad Al-tahir Ibn 'Ashur, 16.*

heiten führen.

Was den Schutz des Geistes oder Verstandes betrifft, so können die hochgradig verschmutzten Städte, in denen man die Sonne tagelang nicht sieht, starke Depressionen verursachen, die die Fähigkeit der Menschen zu rationalem Denken beeinträchtigen. Ebenso können bestimmte Strahlungen das Gehirn schädigen.

Auch das Bestreben, das Eigentum zu schützen, wird unter den Bedingungen einer starken Umweltverschmutzung vergeblich sein. Viele Flüsse und Seen sind bereits tot, ohne Wasserlebewesen. Das ist die direkte Folge des sauren Regens, der auch die Wälder zerstört. Diese Wälder und Gewässer sind der natürliche Lebensraum vieler Arten von Lebewesen. Ihr Tod bedeutet die mögliche Auslöschung der Zeichen, die auf Gott weisen.

Eine Anerkennung des Umweltschutzes als eines der Hauptziele der Scharia kann hoffentlich zur Weiterentwicklung eines neuen Modells einer islamischen Zivilisation beitragen, die eine Alternative zum bereits existierenden westlichen Modell, der Hauptursache für die Umweltverschmutzung, wäre.

Wenn sie dieser Position zustimmen, ist es für die islamischen Regierungen zwingend notwendig, Gesetze zum Umweltschutz zu verabschieden und sie umzusetzen.

### *Schlussbemerkung*

Dieser Aufsatz ist der bescheidene Versuch aufzuzeigen, dass die islamische Weltsicht wirklich umfassend ist und dass sie sich an die neuen Herausforderungen, denen sich die Menschheit gegenüber sieht, anpassen und ihnen begegnen kann. Die islamische Position wird hier als eine *via media* dargestellt im Vergleich zu anderen extremen Positionen hinsichtlich der Umweltproblematik. Und schließlich sind, wie bei jedem anderen Problem, dem sich die muslimische Umma gegenüber sieht, der Koran und die Sunna zu befragen. Alles in allem bleibt zu hoffen, dass die Thematik neben anderen Themen in den Büchern der Rechtswissenschaft ihren rechten Platz finden wird. Wir können es uns nicht leisten, gleichgültig zu bleiben oder die Haltung einzunehmen, Umweltfragen seien der islamischen Weltsicht fremd.

*Übersetzung aus dem Englischen: Dr. Wolfgang Neumann*

# Islamischer Feminismus?



Katajun Amirpur<sup>1</sup>

Islam und Feminismus? Islamischer Feminismus gar. Bis heute ist das für viele ein Widerspruch in sich. Und zwar für muslimische Konservative und Reaktionäre wie für viele westliche Beobachter des Islams gleichermaßen. Erstere wollen nicht, dass es Gleichberechtigung auch im Islam geben kann, und letztere halten es schier nicht für möglich. Aber seit Frauen in den letzten Jahrzehnten begonnen haben, den Männern das Monopol auf die Religionsdeutung und auf das Sprechen über die Religion streitig zu machen, bricht sich das Phänomen des Islamischen Feminismus Bahn. Verstanden wird darunter ein Emanzipationsdiskurs und ein Kampf um Gleichberechtigung, der mit speziell aus dem Islam hergeleiteten Argumenten für Gleichberechtigung kämpft. Für die so Argumentierenden ist der Islam nicht nur mit Gleichberechtigung vereinbar, sondern fordert diese sogar. Dass es bisher in so vielen islamischen Gesellschaften nicht zu einer Verwirklichung des Gleichheitsgrundsatzes gekommen ist, liegt für diese Feministinnen und Feministen – denn auch Männer sind Teil dieser Bewegung – nicht am Islam, sondern daran, dass bisher nur Männer den Islam interpretiert und in seinem Namen gesprochen haben. Deshalb interpretieren Frauen heute ihre Religion selbst. Eine der berühmtesten unter ihnen ist Amina Wadud.

Die Tochter eines methodistischen Pfarrers wurde als Mary Teasley 1952 in Bethesda, Maryland, USA, geboren. Die Zeit der Aufhebung der Rassentrennung erlebte die Afro-Amerikanerin sehr bewusst. Als Schwarze

<sup>1</sup> Katajun Amirpur ist Professorin für Islamische Studien/Islamische Theologie und stellvertretende Direktorin der Akademie der Weltreligionen an der Universität Hamburg.

in einer Bostoner High-School lernte sie, was es bedeutet, schwarz unter Weißen zu sein. In der Bürgerrechtsbewegung und der „Black-Power“-Bewegung kämpfte sie dann für die Achtung der Menschenrechte.

Amina Wadud ist Muslimin aus freien Stücken, nicht von Geburt. Sie hat sich immer sehr für Gott, die menschliche Natur, Moral und Spiritualität interessiert. In der Jugend als Buddhistin, bevor sie mit 20 Jahren zum Islam konvertierte und sich Wadud nannte, einer der 99 schönsten Namen Gottes: „der Liebende, der Gerechtigkeit will“. Sie versprach sich von der neuen Religion mehr Freiheit. Heute sagt sie, ihre Hoffnungen seien naiv gewesen. Sie habe es sich leichter vorgestellt, Teil der muslimischen Gemeinschaft zu sein.

Den entscheidenden Anstoß zur inneren Hinwendung zum Islam gab der Koran. Hier fand sie sich wieder, fühlte sich verstanden – mit ihrer Liebe zur Natur und ihren Fragen zum jenseitigen Leben. Wadud lebt ihren Glauben als Hingabe in den Willen Gottes (*islam*), die freie Wahl des Menschen in seiner Eigenschaft als „*engaged surrender*“, in engagierter Hingabe.

Wadud konzentriert sich auf den Koran als den autoritativen Referenzpunkt aller Muslime und weniger auf die Sunna, die Sammlung von Aussprüchen und Taten des Propheten Mohammed.

In den Mittelpunkt ihrer Ausführungen rückt sie das Konzept der Frau im Koran: Kann die heutige Situation von Frauen in den islamischen Ländern als islamisch bezeichnet werden, ist das von Gott so gewollt? Wadud will den Gleichheitsgedanken im Koran aufspüren und für den „Gender-Dschihad“ nutzen, den Kampf für Geschlechtergerechtigkeit. Wadud studiert daher die Primärquellen. Die Legitimation aus dem Koran dient als Mittel, um Ansichten von Muslimen über Frauen herauszufordern und zu reformieren. Nur mit einer Argumentation aus dem Koran heraus kann sie dem Vorwurf entgegentreten, ihre Forderungen widersprüchen dem Islam.

Aber wie sollte man den Text am besten lesen – und vor allem, wie kann man darin eine weibliche Stimme erkennen? Wadud gesteht durchaus ein, dass Lektüre immer von Subjektivität geprägt ist. Für sie ist Lesen ein interpretatorischer Akt, eine Beziehung zwischen der koranischen Exegese und den Exegeten. Was sagt der Koran? Wie sagt er es? Was wird über den Koran gesagt? Wer sagt etwas über den Koran? In den letzten Jahren ist noch ein Interesse für das Ungesagte hinzugekommen, die Interpretation der Auslassungen des koranischen Textes. Grundsätzlich beklagt Wadud, dass der Koran mit seiner Auslegung verwechselt und einige Auslegungen als sakrosankt und unkritisch angesehen würden.

1988 folgte Wadud dem Ruf an die International Islamic University nach Malaysia. Dort war sie maßgeblich am Aufbau der Organisation *Sis-*

ters in Islam beteiligt, heute eine einflussreiche NGO, die das Thema Frauen und Geschlechtergerechtigkeit in den Fokus der Öffentlichkeit rücken will und gegen Diskriminierung kämpft. *Sisters in Islam* bot Wadud die Gelegenheit, sich auch als Aktivistin zu engagieren. Um einen Wandel im Geschlechterverhältnis zu erreichen, sagt sie, reiche Koranexegese alleine nicht aus, es brauche überdies eine Bewegung, eine Bürgerrechtsbewegung wie die zur Abschaffung der Sklaverei.

In Malaysia publizierte Wadud 1992 auch ihr viel beachtetes Werk *Qur'an and Woman*. In den USA hatte sie keinen Verlag gefunden, hier erschien das Buch erst 1999. Inzwischen ist es neben verschiedenen europäischen Sprachen ins Türkische, Persische, Arabische und Indonesische übersetzt worden, in manchen Ländern wie den Vereinigten Arabischen Emiraten ist es aber verboten.

In ihrem zweiten Buch, *Inside the Gender Jihad* (Mitten im Gender-Dschihad), schildert Wadud ihre positiven wie negativen Erfahrungen innerhalb der muslimischen Gemeinschaft wie auch im akademischen Betrieb. Sie war lange Zeit die einzige mit Kopftuch unterrichtende Islamwissenschaftlerin in den USA. Selbst dort, wo sie lehrte, bei den Religionswissenschaftlern, registrierte sie eine ablehnende Haltung gegenüber dem Islam. Westlichen Islamwissenschaftlern macht sie den Vorwurf, Muslimen keine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Islam zuzutrauen. „Die westliche postmoderne Herrschaft über den theologisch-religiösen Diskurs“, schreibt Wadud, „ist eine weitere Form des kulturellen Imperialismus.“

Für die einen ist Amina Wadud eine mutige Reformerin und Freiheitskämpferin, für die anderen eine Häretikerin oder zumindest eine nicht ernstzunehmende Theologin. In der akademischen Welt wird ihr vorgeworfen, in ihren Interpretationen des Islams zu persönlich zu werden. Sie sagt dazu, auch das Private ist grundsätzlich politisch.

Ihr Eintreten für die Geschlechtergerechtigkeit mit Hilfe der Koranexegese wird noch dazu von Muslimen immer wieder als grundsätzliche Kritik an der gemeinsamen Religion verstanden. Dabei richtet sich Waduds Kritik nur an jene, die für den Islam, im Namen des Islams sprechen. Vielleicht, so sagt Wadud, wolle man ihr als Frau, noch dazu mit afrikanischem Hintergrund, ihr als amerikanischer Konvertitin nicht zugestehen, dass sie mehr will als das, was man ihr zu geben bereit ist. Eine schwierige Lektion, die sie lernen musste, war somit, dass es für sie in den konservativ geprägten muslimischen Mainstream-Gemeinschaften keinen Platz gibt. Damit hat sie sich abgefunden. Man muss nicht dazu gehören, sagt sie, man gehört nur zu Gott. Das gibt ihr Ruhe, und so versteht sie die Aussage, dass der Mensch, jeder Mensch, Gottes Stellvertreter (*khalifa*), sei, der im

Sinne Gottes verantwortlich Handelnde. Und als solcher, als *khalifa*, darf ein Muslim nicht abseits stehen und zuschauen, wenn er Ungerechtigkeit beobachtet.

Weltberühmt machte Amina Wadud die Leitung eines öffentlichen Freitagsgebets. Im März 2005 in New York war sie Vorbeterin beim traditionellen Freitagsgebet einer etwa 100-köpfigen gemischten Gemeinschaft. Das New Yorker Freitagsgebet war ein Novum, dürfen doch normalerweise Frauen nur Frauen vorbeten. Auch der Gebetsruf erging von einer Frau, ein weiterer Tabubruch. Weil drei zuvor angefragte Moscheen in New York ein Freitagsgebet nicht dulden wollten, das von einer Imam, einer Vorbeterin, geleitet wurde, wich man in eine anglikanische Kirche aus, das Synod House. Vor der Kirche protestierten nur eine Handvoll Demonstranten, doch durch die islamische Welt ging ein Aufschrei. Während amerikanische Muslime „nur“ ein Schisma zwischen dem Religionsverständnis der Immigranten und dem liberaleren, modifizierten „US-Islam“ ihrer Kinder und Enkel befürchteten, witterten die Konservativen in Ägypten und Saudi-Arabien eine amerikanische Verschwörung zur Diskreditierung des Islams. Riads Großmufti 'Abdelaziz al-Scheich verkündete, jeder, der Waduds Aktion verteidige, verstoße gegen Gottes Gesetz. Mohammed Sayyed at-Tantawi, Großscheich der ägyptischen Azhar-Universität und damit höchste religiöse Autorität des sunnitischen Islams, erklärte, Frauen dürften nur das Gebet anderer Frauen leiten, keinesfalls aber eines in Anwesenheit von Männern. Ähnlich äußerte sich der populäre Fernsehprediger Yusuf al-Qaradawi im Sender al-Jazeera, der die Aktion als unislamisch und häretisch bezeichnete.

Die Verteidiger Waduds mischten sich ebenfalls lautstark in die Debatte ein. Die *Progressive Muslim Union* machte geltend, dass weder der Koran noch die Sunna ein Verbot für Frauen enthalte, gemischte Gebete zu leiten. Der Prophet habe eine solche Praxis sogar ausdrücklich gefördert. Und der einflussreiche ägyptische Mufti Scheich 'Ali Gom'a ließ sich im Sender al-'Arabiya mit der Ansicht zitieren, von einer Frau geführte gemischte Freitagsgebete seien zu dulden, sofern die Gemeinde einverstanden sei.

Mit ihrer Aktion wollte Wadud vor allem Frauen für gemischtgeschlechtliche Freitagsgebete unter weiblicher Leitung begeistern. Mit einer derartigen Medienaufmerksamkeit hatte sie nicht gerechnet und schon gar nicht damit, dass man versuchen würde, das Thema auf diese Weise zu instrumentalisieren. Deshalb leitete sie ein solches Gebet von nun an nur noch im kleinen Kreis.

Langfristig dürften Waduds Schriften weit mehr zur Veränderung der Situation von Frauen beitragen als öffentlichkeitswirksame Auftritte wie

das New Yorker Freitagsgebet. Khaled Abou El Fadl, Professor für islamisches Recht an der UCLA School of Law, schreibt in seinem Vorwort zu *Inside the Gender Jihad*, Männer und Frauen begriffen nicht, dass das Patriarchat eine Beleidigung des Islams und der Moral sei. Waduds Verdienst bestehe darin, genau das aufzuzeigen. Die große Feminismus-Forscherin Margot Badran attestierte ihr, mit dem Buch *Qur'an and Women* eine Revolution losgetreten zu haben. Waduds Durchbruch im islamischen Denken zu Beginn des 21. Jahrhunderts komme dem Muhammad 'Abduhs zu Beginn des 20. Jahrhunderts gleich. Der Rechtsprofessorin Madhavi Sunder gilt sie als revolutionäre Philosophin – und zwar weniger, weil sie den Koran von einer feministischen Perspektive aus selber interpretiert hat, sondern weil sie einfache Frauen gelehrt hat, dasselbe zu tun.

Frauen-Unterdrückung steht im Widerspruch zum Koran, das ist auch das Credo von Asma Barlas. Wie Amina Wadud interpretiert sie den Koran als einen Text der Befreiung, der Frauen einen Weg aus der Unterdrückung weisen kann. Der Anlass für Barlas' Beschäftigung mit dem Koran entstand aus persönlicher Not. Als ihr Mann ihr die Scheidung verweigerte, wurde der Pakistanerin bewusst, dass sie als Frau so gut wie keine Rechte hat. Sie begann, über sich und den Koran nachzudenken. Viele Frauen litten unter dieser Situation, aber nur wenige Frauen hinterfragten, was ihnen als koranisches Gebot präsentiert wird. Sie trauten sich nicht zu, den Koran selbst zu lesen. Barlas wunderte sich über diese Zurückhaltung und Angst. Dabei wurde schon lange von Feministinnen die Forderung erhoben, sich gegen dieses Männermonopol aufzulehnen: Nur so könnten Frauen den Männern, die ihnen ihre Sicht des Islams als den Islam verkauften, die Stirn bieten. Frauen benötigen mehr Zugang zu alternativen Interpretationen religiösen Wissens.

Als Kind hatte Barlas eine katholische Schule besucht, die von Nonnen geleitet wurde. In einem kürzlich erschienenen Essay über das Labyrinth des Rassismus schreibt Barlas, diese Schulausbildung habe in ihr ein Bild von Muslimen geschaffen, das antiislamisch und eurozentrisch geprägt war. Erst sehr spät in ihrem Leben sei ihr dies klar geworden.

Ihren Bachelor of Arts machte Barlas 1969 in englischer Literatur und Philosophie am Kinnaird College for Women in Lahore. Es folgte 1971 ein Magister Artium in Journalismus. Von 1976 bis 1982 war sie im diplomatischen Dienst tätig, sie arbeitete als Abteilungsleiterin im pakistanischen Außenministerium. Als sie die Scheidung von ihrem Mann wollte, stellte der sie bloß, indem er ihrem Chef erzählte, in ihrem Tagebuch habe Barlas den pakistanischen Staatspräsidenten als Clown bezeichnet. Dies führte zu ihrer Entlassung. Nachdem sie ihrem Mann schließlich doch noch die Scheidung abgerungen hatte, ging sie mit ihrem Sohn in die USA und er-

hielt dort politisches Asyl. An der University of Denver promovierte sie und machte eine steile wissenschaftliche Karriere. Heute ist sie Professorin für Politikwissenschaft. Für ihre Bücher hat sie zahlreiche Preise gewonnen, mit *Believing Women in Islam* ist sie berühmt geworden.

Der gemeinsame Nenner ihrer Forschungsinteressen im Bereich Politikwissenschaft sind die Themen „Ideologien und Gewalt“: die westliche Sicht auf den Islam und die Betrachtung westlicher Gewalt gegen Muslime. Barlas betont, dass sie keine Islamwissenschaftlerin sei, sondern eine Studentin des Islams, sie studiere die Religion als Muslimin. Nach Wissen zu streben, sei Gottesdienst.

In *Believing Women in Islam* kritisiert sie die traditionell männliche Auslegung des Korans. Sie untersucht zum einen die männlichen Sichtweisen auf den Koran und bietet zum anderen eine eigene, antipatriarchale Interpretation an. Es gehe ihr darum, die unterschiedlichen Wahrnehmungen eines heiligen Textes vorzustellen. Das Problem sei nicht, dass der Text im Dialog mit seiner Umwelt entstanden sei und somit nur auf die bestehenden Zustände reagiere. Das Problem sei vielmehr, wie sich der Mensch den Text aneigne. *Believing Women in Islam* sei im Dialog, sagt sie, mit Amina Wadud entstanden, die sogar das Manuskript gelesen habe. Barlas hat Argumente der Afro-Amerikanerin übernommen, auch sind viele Thesen ähnlich, aber Barlas ist systematischer als Wadud.

Dass die mit dem Islam legitimierten Praktiken zur Unterdrückung von Frauen dem Koran und seinem Geist widersprechen, sage ihr der gesunde Menschenverstand – und ihr Gottesbild: Wenn man annehme, dass Gott zu seinen Geschöpfen nicht ungerecht ist, dann kann sein Wort auch keine Ungerechtigkeit (*zulm*) gegenüber seinen Geschöpfen predigen. Warum sollte er zu Frauen ungerecht sein, zu Männern aber nicht? Denn die wichtigste Eigenschaft Gottes, sein wichtigstes Attribut, ist die Gerechtigkeit. Das glauben alle Muslime. Dennoch lesen Muslime, die gleichzeitig sagen, dass Gott gerecht ist, Ungerechtigkeit in sein Wort hinein.

Die Ursache für die Entstehung dieser Lesart liege in der Geschichte. Die wichtigsten Texte zu Exegese und Recht wurden in den ersten Jahrhunderten des Islams produziert, einer Periode, die stark von Misogynie geprägt war. Da der Text häufig mit seinen Kommentaren verwechselt werde, entstehe der Eindruck, der Text sei misogyn.

Barlas hinterfragt auch das Zustandekommen der Hadithe, den Überlieferungen der Aussprüche und Handlungsweisen des Propheten. Hier müsse Forschung erfolgen, hier liege der Ursprung von viel Übel, erregt sich Barlas: So sagt etwa ein Hadith, Gehorsam gegenüber dem Ehemann sei wie Gehorsam gegenüber Gott. Aber das sei Unsinn, habe doch der Prophet selbst Frauen so nicht behandelt. Seine Frauen hätten mit ihm disku-

tiert, sie hätten ihm widersprochen, er habe sie nach ihrer Meinung und ihrem Rat gefragt. Muhammad sei nicht frauenfeindlich gewesen. Derartige Überlieferungen seien von Männern erfunden worden, die ihre Herrschaft über Frauen sichern wollten. Generationen von Frauen jedoch hätten geglaubt, dass diese, Muhammad zugeschriebenen Aussagen wirklich von ihm stammten.

Zwar behaupteten Konservative und sogar einige Feministinnen, es sei eine gefährliche Taktik, Hadithe zurückzuweisen oder infrage zu stellen. Ihr jedoch erscheint es genauso gefährlich und sogar theologisch unseriös, Hadithe zu akzeptieren, die den Koran unterminieren, weil sie kanonisch sind. Denn kein Kanon sei für Muslime mehr zu verteidigen als der Koran.

Hinzu kommt: Man habe im Laufe der Jahrhunderte die Interpretationen des Korans über den Koran gestellt, was Barlas für eine Anmaßung hält. Die interpretierende Gemeinschaft sei nach und nach autoritativer als der Koran selbst geworden, doch schon der Koran selbst warne davor, ihn mit seinen Lesarten zu verwechseln.

Barlas bezeichnet sich selbst nicht als Feministin und will auch nicht so genannt werden. Weil sie von einer bestimmten Erziehung geprägt und in einer anderen Kultur aufgewachsen sei, vertrete sie einen Ansatz, der vielen Feministinnen fremd sei, sagt sie. Bis es innerhalb der muslimischen Gemeinschaft zu einer Klärung kommt, was man überhaupt unter Feminismus zu verstehen habe, würde sie deshalb einfach sagen wollen: Ich bin eine Gläubige.

Trotz der seit dem 11. September 2001 schwieriger werdenden Situation schätzt Asma Barlas ihre neue Heimat USA, die in vielen Teilen der islamischen Welt als Verkörperung des anti-islamischen Kulturkampfes und vielen Islamisten als Großer Satan gilt. In den USA habe sie ausreichende Möglichkeiten, jene Forschungen voranzutreiben, die in einem repressiven Land wie in ihrer Heimat Pakistan nicht möglich wären. Doch obgleich sie die Freiheiten, die Amerika ihr gibt, zu schätzen weiß, ist sie oft fassungslos, wie wenig die Amerikaner vom Islam und über den Nahen Osten wissen.

Diese Unkenntnis war einer der Gründe, warum sich die Politologin Asma Barlas auch wissenschaftlich mit dem Islam zu beschäftigen begann. Ein weiterer war die Politik nach dem 11. September 2001. Seither ist sie als Kritikerin der amerikanischen Außenpolitik sowie der Gesetze hervorgetreten, die nach dem 11. September 2001 im Rahmen des „Heimatschutzes“ verabschiedet worden sind. Der einflussreiche Kommentator Robert Satloff nannte Barlas deshalb in der New York Times „eine Stimme, die gegen uns spricht“. Barlas wird wie viele andere muslimische Akademiker von reaktionären „watchdog groups“ attackiert, die Kritik an der israel-

lischen Politik mit Amerika-Hass und Anti-Amerikanismus gleichsetzen. Während viele diese Entwicklungen als tragische, aber natürliche Folge der Ereignisse des 11. Septembers 2001 ansehen, meint Barlas, dass der 11. September die schon immer vorhandene Angst und Aversion gegen den Islam nur an die Oberfläche gebracht habe: Muslime würden nie individuell charakterisiert, sondern müssten in einem anonymen Kollektiv ersaufen.

Barlas ist mit dem, was sie sagt, sehr individuell charakterisierbar: Zum Beispiel, wenn sie erläutert, es bestehe ein Zusammenhang zwischen dem, was wir lesen und was wir meinen, dass die Texte sagen, und dem, wie wir über Frauen denken und sie behandeln. Es gebe also einen Zusammenhang zwischen dem Lesen heiliger Texte und Befreiung. Mit anderen Frauen, die den Koran ins Zentrum ihres Kampfes für Gleichberechtigung stellen, hat sie daher gemein, dass sie alle das Motiv der Vorherrschaft des Mannes, das bislang historisch in den Koran hineininterpretiert wurde, in Frage stellen. Sie versuchen, sämtliche Möglichkeiten der Befreiung, die der Koran biete, offenzulegen, indem sie dessen Haltung zur Gleichberechtigung der Geschlechter verdeutlichen.

Aber es gebe heute eine Tendenz unter anderen Denker und Denkerinnen, NEIN zum Text zu sagen, und zu erklären, man müsse sich über den Text hinaus bewegen und eine neue muslimische Identität entwickeln, erklärt Barlas, auch auf Amina Wadud anspielend. Sie selbst jedoch sage explizit JA zum Text, lese ihn aber auf eine Weise, die das genaue Gegenteil der heute vorherrschenden Lesart sei. Sie glaubt, eine antipatriarchalische Auslegung stehe im Hinblick auf Theologie und Methodik auf gesünderen Füßen als die vorherrschende patriarchalische Lesart. Sie will, wie sie selber sagt, das Patriarchat aus dem Koran hinausinterpretieren.

Dabei meint sie mit Patriarchat zwei Dinge: einerseits die Art und Weise, wie der Patriarch regiert, was wiederum auf der Darstellung Gottes als Vater (traditionelles Patriarchat) basiert, und andererseits eine Politik der Unterscheidung der Geschlechter, die Männer bevorzugt und Frauen ausgrenzt (modernes/weltliches Patriarchat).

Zwei Gründe lassen Barlas zu der Ansicht kommen, der Koran unterstütze weder die traditionelle noch die moderne Form des Patriarchats. Zum ersten stellt der Koran Gott nicht als Vater dar, sondern lehnt diese Idee explizit ab. Er spricht den Vätern und der Vaterschaft nicht in der traditionellen Form Rechte zu, erhebt Väter und Vaterschaft nicht zu etwas Heiligem. Vielmehr verurteile er ausdrücklich, dem Weg der Väter zu folgen, denn dieser sei ein Irrweg und führe von Gottes Pfad ab. Barlas sieht darin eine klare Ablehnung des traditionellen Patriarchats. Natürlich erkenne der Koran durchaus, dass Patriarchate existieren und hier die Macht in den Händen der Männer liegt. Daher wende er sich oft an Männer. Aber

die Ansprache an Männer sei etwas anderes als das Verfechten der männlichen Vorherrschaft. Vor allem aber wird Gott im Koran nicht als Vater/männlich dargestellt, vielmehr verbietet er jede Art von Gottes Abbild. Zwar wird Gott in der Sprache des Menschen mit einem männlichen Pronomen versehen bzw. trägt er grammatikalisch ein männliches Geschlecht. Aber dennoch steht Gott laut Koran über jeglicher Geschlechtszugehörigkeit.

Das wichtigste Argument gegen das Patriarchat resultiere jedoch aus der Natur der göttlichen Selbstdarstellung: Ein Gott, der Patriarchalisierung ablehnt, kann kein Modell für das Patriarchat sein. Darüber hinaus betont der Koran die ontologische Gleichheit von Mann und Frau, indem er lehrt, dass Männer und Frauen beide aus derselben *nafs* (Selbst, Seele) geschaffen worden seien, moralisch voll für sich selbst verantwortlich und nach denselben Kriterien zur Rechenschaft gezogen würden. So steht in Sure 33:35 geschrieben: Frauen sind genauso fähig zum moralischen Handeln wie Männer. Sie müssen dasselbe tun wie die Männer. Überdies sind Frauen genauso zur *taqwa*, zur Gottesehrfurcht, in der Lage, die die zentrale Forderung Gottes an den Menschen ist.

Darüber hinaus werde im Koran das biologische Geschlecht nicht benutzt, um Männern Privilegien einzuräumen oder Frauen auszugrenzen, wie es bei den modernen und weltlichen Formen des Patriarchats der Fall sei. Der Koran verbinde Sex noch nicht einmal mit Gender. Er erkenne also durchaus die biologischen (sexuellen) Unterschiede an, ordne ihnen aber keine spezifische Geschlechtssymbolik zu. Kein einziger Vers weist Männern und Frauen bestimmte Arbeitsbereiche zu oder besagt, dass die biologischen Unterschiede Männer und Frauen ungleich, inkompatibel, unvergleichbar oder zu Gegensätzen machen. Zudem werde im Koran Sex nicht stigmatisiert. Dem Bild der Frau hilft also auch, dass der Islam nicht so lustfeindlich ist wie das Christentum. Überdies ist die Frau nicht verantwortlich für die Tatsache, dass Adam vom Apfel gegessen hat. Nach der koranischen Beschreibung des Sündenfalls wurden Adam und Eva gemeinsam verführt und beide sind verantwortlich. Laut Barlas stammen patriarchalische Konstruktionen von Sexualität aus dem Juden- und Christentum und wurden in den Islam hinein gelesen.

Ihre Aussagen über den Koran zeigen: Ihre Hermeneutik fußt auf ihrer Theologie. Gottes Wort muss für sie verbunden werden mit Gott. Deshalb betrachtet sie seine wesentlichen drei Charakteristika: Das erste Prinzip ist die Einheit, *tauhid*, welche Gottes Unteilbarkeit, das heißt auch die Unteilbarkeit seiner Souveränität symbolisiert. Gott ist der absolute Souverän und niemand kann an seiner Souveränität Anteil haben. Es kann also auch keine Herrschaft von Männern über Frauen geben; sie wäre häretisch.

Das zweite Prinzip ist Gottes Gerechtigkeit, das keine Ungerechtigkeit gegenüber einem seiner Geschöpfe zulässt. Gottes Unvergleichbarkeit, vor allem im anthropomorphischen Sinne, bildet das dritte Prinzip. Man darf sich Gott gar nicht als Mann, als Vater, vorstellen. Das besagt das so wichtige Bilderverbot des Islams.

Für Barlas ist es also nicht nur ein hermeneutisches Versagen, dass Muslime kein kontextuell legitimes Verfahren zum Lesen des Korans generiert haben, sondern auch ein theologisches. Sie hätten keine Verbindung zwischen ihrem Gottesbild und ihrem Verständnis des Textes entwickelt. Dabei sei gerade für die Frauenemanzipation ein kohärentes Gottesbild wichtig: denn Gehorsam sei nur Gott geschuldet, niemandem sonst.

Asma Barlas nimmt gerade für die junge Generation muslimischer Einwanderertöchter, die sich nicht mehr mit dem konservativen Islam ihrer Eltern identifizieren, eine wichtige Identifikationsrolle ein, setzt sie sich doch mit ihrer zentralen Frage auseinander: Wie kann ich an die Religion meiner Väter und Mütter glauben, an der mir zwar etwas liegt, die aber in der konservativen Deutung, die mir vermittelt wird, in eklatantem Widerspruch zu dem steht, was ich an Werten verinnerlicht habe?

Häufig wird ihr vorgeworfen, sie habe als Frau nicht die Autorität, über den Koran zu sprechen, und als nicht Arabisch-Sprechende stehe ihr dies auch gar nicht zu. Doch sie sagt, als Gläubige dürfe sie auch über ihren Glauben sprechen. Weder habe sich der Koran nur an Männer gewandt noch nur an Araber. Der Koran wende sich an alle, die ihn hören wollen. Und gerade als Frau müsse sie sich äußern: „Als eine Frau steht für mich hier eine Menge auf dem Spiel.“ Lektüre von Frauen soll vorurteilsbehaftet sein, aber die Lektüre von Männern objektiv und authentisch? Das kann Asma Barlas nicht akzeptieren.

# Eine neue Richtung islamischen Rechtsdenkens in Indonesien?

## Beobachtungen und Vermutungen

Henning Wrogemann<sup>1</sup>



Indonesien als Nation beherbergt derzeit die numerisch größte muslimische Bevölkerung der Erde. Der sich über etwa 13.500 Inseln erstreckende Staat umfasst eine Bevölkerung von ca. 220 Millionen Einwohnern aus etwa 360 ethnischen Gruppen, wobei die numerisch und kulturell zentrale Gruppe die Bevölkerung der Insel Java darstellt. Religiös gesehen stellen Muslime etwa 85 Prozent der Gesamtbevölkerung, Christen (Katholiken und Protestanten zusammen) etwa zehn Prozent, Hindu-Traditionen machen 1,8 Prozent und Buddhisten etwa ein Prozent aus. Der Anteil der stammesreligiösen Traditionen ist schwer zu quantifizieren.<sup>2</sup> Wie stellt sich das Verhältnis von Religionen und Staat in dieser mehrheitlich muslimischen Nation dar, welche aktuellen Entwicklungen sind festzustellen und welche Rolle spielen dabei reformislamische Ansätze?

### 1. Indonesien – ein Staat mit „religiöser“ Verfassung

Verfassungsrechtlich handelt es sich im Falle Indonesiens weder um einen islamischen noch einen säkularen, sondern um einen „religiösen Staat“. Der Staat soll unparteiisch Freiraum für das religiöse Leben gewähren, ohne eine verfasste Religionsgemeinschaft zu privilegieren.<sup>3</sup> Der Staat

<sup>1</sup> Henning Wrogemann ist Professor für Missions- und Religionswissenschaft an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel und Leiter des Instituts für Interkulturelle Theologie und Interreligiöse Studien.

<sup>2</sup> *Susanne Schröter* (ed.): *Christianity in Indonesia. Perspectives of Power*, Münster 2012.

<sup>3</sup> *Matti Justus Schindehütte*: *Zivilreligion als Verantwortung der Gesellschaft. Religion als politischer Faktor innerhalb der Entwicklung der Pancasila Indonesiens*, Hamburg 2006. Vgl. *Olaf Schumann*: *Der Islam in ausgewählten Staaten: Südostasien*; in: *Werner*

gibt sich damit weder eine areligiöse noch eine religiöse Grundlage im engeren Sinne. In der Präambel der Verfassung von 1945 wird vielmehr als übergreifendes Prinzip die *Pancasila* verankert, das heißt es wird die fundamentale Bedeutung von fünf Prinzipien festgeschrieben. Es handelt sich dabei um (1) die „All-Eine Göttlichkeit“, (2) „Gerechte und zivilisierte Humanität“, (3) die „Einheit Indonesiens“, (4) „Volksherrschaft, die durch Weisheit und Klugheit in Beratung und [parlamentarischer] Vertretung geleitet wird“ sowie (5) „Soziale Gerechtigkeit für das ganze indonesische Volk“.<sup>4</sup> Die damit gegebene Zivilreligion wurde in den unterschiedlichen Phasen der Geschichte Indonesiens nach 1945 mit verschiedenen Mitteln staatlich entweder gestützt oder sogar propagiert.

Nach der holländischen Kolonialära (1596–1940) und der Zeit des Zweiten Weltkriegs in Gestalt der japanischen Besetzung Indonesiens (1942–1944) folgt die Phase der Unabhängigwerdung und der Regierung General Sukarnos (1945–1965), die auch als *Old Order* bezeichnet wird. Im Verlauf einer Wirtschaftskrise kam es in der Mitte der 1960er Jahre zu einem politischen Umbruch, der General Suharto an die Macht verhalf, dessen Regierungszeit (1965–1998) als *New Order* bezeichnet wird. Während der Jahre 1965 und 1966 kam es zur Verfolgung von Kommunisten, die mutmaßlich 500.000 Menschen das Leben kostete. Die Zeit nach 1998 bis zur Gegenwart wird als *era reformasi* bezeichnet.

Wie stellen sich neuere Entwicklungen innerhalb des in sich vielfältigen indonesischen Islams dar? Im Folgenden seien zwei Beispiele herausgegriffen. Einschränkend ist zu sagen, dass es hier weder darum gehen kann, politische Entwicklungen Indonesiens oder Phasen islamisch-christlicher Beziehungen nachzuzeichnen,<sup>5</sup> die internationalen Einflüsse verschiedener Formen von Islamismus<sup>6</sup> zu bedenken oder der Frage nachzugehen, welche Rolle islamisches Recht in den verschiedenen Regionen Indone-

Ende/Udo Steinbach (Hg.): *Der Islam in der Gegenwart*, München <sup>5</sup>2005, 372–383, 372. Vgl. Dieter Becker: *Die Kirchen und der Pancasila-Staat. Indonesische Christen zwischen Konsens und Konflikt*, Erlangen 1996.

<sup>4</sup> Schumann, *Der Islam*, 377.

<sup>5</sup> Karel Steenbrink: *Patterns of Muslim-Christian Dialogue in Indonesia, 1965–1998*; in: Jacques Waardenburg (Hg.): *Muslim-Christian perceptions of dialogue today. Experiences and expectations*, Louvain 2000, 81–112; Fatimah Husain: *Muslim-Christian Relations in the New Order Indonesia. The Exclusivist and Inclusivist Muslims' Perspectives*, Bandung (Indonesia) 2005.

<sup>6</sup> Christian Schuck: *Die Entgrenzung des Islamismus: Indonesische Erfahrungen im globalen Kontext*, Baden-Baden 2008; Martin van Bruinessen: *Genealogies of Islamic radicalism in post-Suharto Indonesia*; in: *South East Asia Research* 10 (2010), 117–154.

siens spielt.<sup>7</sup> Vielmehr soll exemplarisch an zwei Themen islamischen Rechtsdenkens nach Potentialen für eine menschenrechtskompatible Islaminterpretation gefragt werden.

## 2. Neuere Entwicklungen in der Era Reformasi

In den vergangenen Jahrzehnten ziehen sich einige Kontroversen durch: von Seiten verschiedener muslimischer Gruppen der Diskurs zur sogenannten Christianisierung, seitens christlicher Kirchen und moderater Muslime der Diskurs zum Thema islamischer Staat. Die verschiedenen Regierungen haben darauf bisher ambivalent reagiert, indem sie einerseits den Forderungen eher traditionalistischer oder islamistischer Kräfte graduell nachgegeben, andererseits diese gesetzlichen Regelungen nicht konsequent umgesetzt haben. Gegenstände der Auseinandersetzungen waren etwa Regelungen zur interreligiösen Eheschließung, die mit den Jahren immer restriktiver gehandhabt wurden, Regelungen zur Erlaubnis, neue Häuser religiöser Anbetung (vor allem Kirchen) zu errichten, Regelungen zur Frage der Bildung oder der Erlaubnis öffentlicher Verkündigung.<sup>8</sup>

Seit 1998 haben sich dabei die politischen und rechtlichen Verhältnisse deutlich verschoben, als mit der neuen Regierung die Regionen gegenüber der Zentralregierung graduell aufgewertet wurden, was dazu geführt hat, dass verschiedene Regionen sogenannte Bylaws eingeführt haben, gesetzliche Regelungen, die in mehrheitlich muslimischen Regionen die Einführung von schariatsrechtlichen Aspekten bedeuten.<sup>9</sup> Wie steht es also um das Verhältnis der verschiedenen Rechtssysteme?<sup>10</sup> Eine abschließende Antwort ist nicht möglich, deutlich soll aber werden, dass reformislamische Ansätze auch für diese Frage von Bedeutung sind.

<sup>7</sup> *Robin Bush*: Regional Sharia Regulations in Indonesia: Anomaly or Symptom?; in: *Greg Fealy/Sally White* (Hg.): *Expressing Islam. Religious Life and Politics in Indonesia*, ISEAS, Singapore 2008, 174–191.

<sup>8</sup> Vgl. *Simone Sinn*: *Religiöser Pluralismus im Werden. Religionspolitische Kontroversen und theologische Perspektiven von Christen und Muslimen in Indonesien*, Tübingen 2014, bes. 117–254.

<sup>9</sup> *Robert Hefner*: *Indonesia: Shari'a Politics and Democratic Transition*; in: *ders.* (Hg.): *Shari'a Politics. Islamic Law and Society in the Modern World*, Bloomington (Indiana) 2011, 280–317.

<sup>10</sup> *Jan Michiel Otto* (2010): *Sharia and National Law in Indonesia*; in: *Jan Michiel Otto* (ed.): *Sharia incorporated*, Leiden 2010, 433–490. Vgl. *Mohammad Hashim Kamali*: *Shar'iah Law: An Introduction*, Oxford 2012.

In gesellschaftlichen Diskursen spielen die beiden größten muslimischen Organisationen des Landes eine erhebliche Rolle, nämlich die im Jahre 1912 gegründete *Muhammadiyah*<sup>11</sup>, die ihre Gefolgschaft auf etwa 35 Millionen Anhänger/innen schätzt, sowie die im Jahre 1928 gegründete *Nahdlatul Ulama*, die angibt, etwa 45 Millionen Anhänger/innen zu haben.<sup>12</sup> Indes ist in beiden Organisationen eine große Bandbreite von politischen und religiösen Positionen zu finden. Beeinflusst wurden diese jedoch auch durch nationale Curricula, von denen zunächst zu handeln sein wird. Hier haben Reformdiskurse eine institutionelle Basis gefunden.<sup>13</sup>

### 3. *Harun Nasution (1919–1998) – ein Reformcurriculum*

Wer über reformislamische Impulse in Indonesien arbeitet, kommt an dem Werk von *Nurcholish Madjid und Abdurrahman Wahid* nicht vorbei.<sup>14</sup> Beide waren prägende Gestalten der innerislamischen Reformdebatten seit den 1970er Jahren.<sup>15</sup> Für die Entwicklung dieser neuen Richtung innerhalb des indonesischen Islams ist jedoch auch die Person von *Harun Nasution (1919–1998)* von erheblicher Bedeutung gewesen.<sup>16</sup> Er wurde im Jahre 1973 Rektor des *Staatlichen Instituts für Islamische Studien (Institut Agama Islam Negeri, IAIN)* in Jakarta und führte in den folgen-

<sup>11</sup> *Ahmad Najib Burhani*: Lakum dinukum wa-liya dini: The Muhammadiyah's stance towards interfaith relations; in: *Islam and Christian-Muslim Relations* 22 (2011), 329–342.

<sup>12</sup> *Robin Bush*: Nahdlatul Ulama and the Struggle for Power within Islam and Politics in Indonesia, Singapore 2009.

<sup>13</sup> *Simone Gröschl*: Islamische Reformdiskurse in Indonesien: Vom Neo-Modernismus zum „Netzwerk Liberaler Islam“, Saarbrücken 2010.

<sup>14</sup> Vgl. *Abdullah Saeed*: Ijtihād and Innovation in Neo-Modernist Islamic Thought in Indonesia; in: *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 8 (1997), 279–295; *Greg Barton*: Indonesia's Nurcholish Madjid and Abdurrahman Wahid as intellectual Ulama: The meeting of Islamic traditionalism and modernism in neo-modernist thought; in: *Islam and Christian-Muslim Relations*, 8 (1997), 323–350.

<sup>15</sup> *Andi Faisal Bakti*: Islam and Modernity: Nurcholish Madjid's Interpretation of Civil Society, Pluralism, Secularization, and Democracy; in: *Asian Journal of Social Sciences* 33 (2005), 486–505; *Komaruddin Hidayat*: Contemporary Liberal Islam in Indonesia, Pluralism, and the Secular State; in: *Chaidar S. Bamualim* (ed.): A Portrait of Contemporary Indonesian Islam, Jakarta 2005, 53–66; *Mark Woodward*: Piety and Politics: Nurcholish Madjid and His Interpretation of Islam in Modern Indonesia, Berkeley (CA) 2007; *Mirjam Künkler*: How Pluralist Democracy Became the Consensual Discourse Among Secular and Nonsecular Muslims in Indonesia; in: *dies.*: How Pluralist Democracy Became, New York/Chichester (UK) 2013, 53–72.

<sup>16</sup> Vgl. *Richard C. Martin/Mark R. Woodward*: Defenders of Reason in Islam. Mu'tazilism from Medieval School to Modern Symbol, Oxford 1997.

den Jahren eine Reform des universitären Curriculums für Islamstudien durch. War für klassische Werke islamischer Lehre in Südostasien die Schule der Ash'ariten<sup>17</sup> prägend gewesen, so betonte Nasution dagegen auch das Erbe der Mutaziliten.<sup>18</sup> Einfach ausgedrückt geht es darum, dass nach Lehre der Ash'ariten ein freier Wille des Menschen nicht gegeben ist, wohingegen die Mutaziliten den freien Willen und das Selbstdenken des Menschen betonen.

Nasution entwickelte ein Reform-Curriculum für die „Einführung in islamische Studien“, das mit Philosophie, Theologie, Mystik, Soziologie und Forschungsmethodologie insgesamt ein breites Spektrum von Ansätzen umfasst.<sup>19</sup> Fragen der Methodologie werden stark betont, anstatt (wie in der ash'arischen Lehrtradition des Landes) auf das Wiederholen älterer Meinungen abzuheben. Entscheidend wurde, dass dieses Curriculum eine infrastrukturelle Breitenwirkung dadurch erzielte, dass die *Nationale Versammlung* der Direktoren von *Staatlichen Instituten für Islamische Studien* (IAIN) im Jahre 1973 eben dieses Curriculum für alle Staatlichen Islamischen Institute übernahm. Das Curriculum wurde Grundlage der Lehre aller Staatlichen Islamischen Institute und ist es bis heute geblieben.<sup>20</sup>

Dieses Bemühen ist zu verstehen auch im Zusammenhang der Politik des *New Order* (1965–1998) von Präsident Suharto. Die Institute von IAIN wurden durch den Minister für Religion, *Mukti Ali* (in dieser Funktion von 1971–1977), reformiert.<sup>21</sup> IAIN hat in Indonesien insgesamt 14 Zweige und vertritt wenigstens drei Linien: Erstens wird das Prinzip verfolgt, dass man sich an allen klassischen vier Rechtsschulen orientiert und nicht nur an einer. Zweitens wird statt eines normativen Zugangs ein historischer, soziologischer und empirischer Zugang gewählt. Drittens wird allgemein versucht, Toleranz zu begründen.

<sup>17</sup> Richtung benannt nach *Abū l-Ḥasan al-Aš'arī* (873–935).

<sup>18</sup> Vgl. *Arent J. Wensinck/Johannes H. Kramers* (Hg.): *Handwörterbuch des Islam*, Leiden 1941, 556.

<sup>19</sup> *Künkler*, *How Pluralist Democracy Became*, 57–58.

<sup>20</sup> Nasution stellt heraus: „Islamic institutions have nothing to do with political parties but are about the spirit or soul of the rule. If the ruler has an Islamic spirit, the Muslim umma will develop.“ Zit. nach *Künkler*, *How Pluralist Democracy Became*, 58.

<sup>21</sup> Diese Linie wurde von den weiteren Ministern in diesem Amt, nämlich *Alamsyah Ratu Perwiranegara* (1977–1982), *Manuawir Sjadzali* (1983–1988) und *Tarmizi Taher* (1994–1998) weitergeführt. Zu IAIN vgl. *Fatimah Husein*: *Muslim-Christian Relations*, 276–278. Vgl. auch *Abdullah Saeed*: *Towards Religious Tolerance through Reform in Islamic Education: The Case of the State Institute of Islamic Studies of Indonesia*; in: *Indonesia and the Malay World*, 27 (79/1999), 177–191.

Das Projekt von Nasution bekam später nochmals Unterstützung, und zwar durch den Minister für Religion, *Munawir Sjadzali*, der ein Programm auflegte, Studierenden und Dozenten von IAIN-Einrichtungen ein Studium im Ausland zu ermöglichen, um eine weitergehende Ausbildung in islamischen Studien zu erhalten. Es wurde in Ländern Europas, aber auch in den USA und Kanada studiert, namentlich vor allem an der *Universität Leiden* in den Niederlanden, der *McGill University* in Kanada sowie an der *University of Chicago* in den USA.<sup>22</sup> Viele der Schlüsselfiguren eines Reformislams in Indonesien, die seit den 1980er Jahren maßgeblich wurden, haben ihre PhD-Abschlüsse an diesen Universitäten erworben. In Indonesien waren es besonders die IAIN-Einrichtungen in Jakarta und Yogyakarta, die für den Rest des Landes wegweisend wurden. In den Jahren 1995–2000 absolvierten 91 muslimische Hochschullehrende ihre Studien an der *McGill University* in Montreal. Diese trugen zu weiteren positiven Beziehungen internationaler wie interreligiöser Art unmittelbar bei.<sup>23</sup>

#### 4. *Nurcholish Madjid (1939–2005) – geschichtlicher Islam und iğtihād*

Unter den Denkern, die der Richtung eines reformislamischen Denkens zugerechnet werden können, nimmt *Nurcholish Madjid (1939–2005)* eine besondere Position ein, da er der mit Abstand einflussreichste Denker und Aktivist seiner Zeit gewesen ist. Seiner Abstammung nach kam er aus einer bedeutenden Familie, die sowohl modernistische wie traditionelle Bezüge hatte. Als Intellektueller und Aktivist gründete Madjid ein

Institut für religiöse Studien namens *Paramadina*, das besonders auf die Mittelklasse ausgerichtet war und den intellektuellen Diskurs auf vielfache Weise förderte. Für Madjid geht es um die Dynamisierung des islamischen Denkens. Islam ist für ihn primär nicht eine feste religiöse Gruppierung, sondern Islam ist eine Weise, sich Gott zu nähern.

Für die Frage von Religion und Politik geht es nach Madjid nicht um unwandelbare religiöse Gesetze, sondern um eine spirituelle und dann auch ethische Haltung, um Gerechtigkeit und Gleichheit. In der Moderne seien anstehende Fragen durch alle Menschen zu bedenken und zu entscheiden, nicht jedoch allein durch die Religionsgelehrten. Man brauche

<sup>22</sup> *Künkler*, How Pluralist Democracy Became, 58.

<sup>23</sup> *Husein*, Muslim-Christian Relations, 277–278.

eine umfassende Kenntnis der Moderne, um sich zu ihr verhalten zu können. Wie aber lässt sich eine positive Haltung von Muslimen zu gesellschaftlichem Wandel begründen? In einem Aufsatz mit dem Titel *In Search of Islamic Roots for Modern Pluralism: The Indonesian Experience* ist sein Ansatz gut zu greifen.<sup>24</sup> Der Islam sei historisch immer sehr anpassungsfähig gewesen, so Madjid, die gesellschaftliche Wandlungsfähigkeit des Islams werde etwa durch Arbeiten von Anthropologen wie Mark Woodward oder Marshall G. S. Hodgeson belegt.

Für einen islamischen Zugang zum Thema *Pluralismus* zitiert Madjid, wie auch viele andere Reformdenker/innen, zunächst zwei berühmte Stellen aus dem Koran, in denen es erstens um das Kennenlernen und zweitens um die Bedingungen von Heil geht. In Sure 3:64 heißt es: „Sprich: ‚Ihr Buchbesitzer! Kommt her zu einem Wort zwischen uns und euch auf gleicher Basis! Dass wir keinem Gott dienen außer Gott, dass wir ihm, nichts beigesellen und dass wir uns nicht untereinander zu Herren nehmen neben Gott!‘“. Madjid versteht damit den Monotheismus als gesellschaftliche Klammer. Darüber hinaus verweist er auf Sure 5:69, wo es heißt: „Siehe, die glauben, und die Juden und die Sabier und die Christen – die an Gott glauben und an den Jüngsten Tag und die rechtschaffen handeln, die werden keine Furcht empfinden und sollen auch nicht traurig sein.“

Während diese Texte ein plurales Miteinander von Menschen zu begründen scheinen, erinnert Madjid auch an Zeiten der Intoleranz. Wichtig sei, die Frage nach den Entwicklungspotentialen des Islams zu stellen. Die Frühzeit des Islams dürfe historisch betrachtet nicht als Idealbild stilisiert werden. Gesellschaftlicher Wandel und Modernität ergeben sich vielmehr aus einem angemessenen *Verständnis von islamischer Geschichte*. Gegenüber islamistischen Behauptungen, die behaupten, die Goldene Ära der Menschheit sei die Zeit des frühen Islams gewesen, die es nachzuahmen (und gewissermaßen zurückzuholen) gelte, stellt Madjid die *Fehlbarkeit* sowohl des Propheten Muhammad als auch der ersten Prophetengefährten (Männer im Umfeld Muhammads und dessen Ehefrauen) heraus.

Menschen seien grundsätzlich fehlbar.<sup>25</sup> Dies spricht für Wandelbarkeit ebenso wie die Tendenz der ersten Muslime, die *Wissenschaften und Erkenntnisse anderer Völker aufzugreifen* und zu verarbeiten. Diese *Inten-*

<sup>24</sup> *Nurcholish Madjid: In Search of Islamic Roots for Modern Pluralism: The Indonesian Experience*; in: Mark R. Woodward (ed.): *Toward a New Paradigm. Recent Developments in Indonesian Islamic Thought*, Arizona: Arizona State University 1996, 89–116.

<sup>25</sup> *Madjid*, In Search, 101, mit Verweis auf Sure 75:20.

<sup>26</sup> Ebd., 102 f.

tion solle auch heute wieder aufgegriffen werden, nicht jedoch der Versuch, ein vergangenes Zeitalter nach Kult, Recht und Sitte zu kopieren.<sup>26</sup> Die entscheidende Begründung für die Wandelbarkeit islamischer Vorstellungen sieht Madjid durch Sure 14:4 begründet: „Und wir haben keinen Gesandten entsandt, außer (mit einer Botschaft) in der Sprache seines Volkes, damit er (sie) ihnen deutlich macht.“<sup>27</sup> Madjid stellt heraus, dass der universale Gehalt der Botschaft *entsprechend den Kapazitäten und Rezeptionsmöglichkeiten der Menschen artikuliert werden muss*. Die Botschaft ist demnach ohne die kulturelle Dimension nicht zu haben: Auch die Botschaft ist offen für kulturellen Wandel.<sup>28</sup>

Diese *prophetologische Argumentation von Madjid* kann wie folgt paraphrasiert werden: (1) Nach Zeugnis des Korans gab es für jedes Volk einen Propheten, der eine Botschaft in der Sprache des jeweiligen Volkes ausdrückte. (2) Damit ist die Bedeutung der kulturellen Form erwiesen, in der die Botschaft jeweils ausgerichtet wird, denn ohne diese kulturelle Gestaltwerdung wäre die Botschaft nicht ergangen. (3) Die an sich göttliche Botschaft unterliegt daher in gewissem Sinne dem kulturellen Wandel, zwar nicht ihrer Essenz, aber ihrer Gestalt nach. (4) Jegliche Gestalt dieser Botschaft ist also bis zu einem gewissen Grade historisch-kulturell relativ, so dass keine historische Gestalt für sich beanspruchen kann, die für alle Zeiten gültige Form darzustellen. (5) Somit kann als Modell heutiger moderner Praxis islamischer Gemeinschaften nicht auf das angeblich unwandelbare Vorbild der islamischen Frühzeit verwiesen werden. (6) Vielmehr geht es erstens um das Verstehen des Textes, zweitens das Verstehen der heutigen Situation sowie drittens um die Verbindung von beiden Aspekten. Viertens geht es in alledem um das Thema Dynamik.

Es fällt natürlich auf, dass einerseits eine Essenz behauptet wird, die aber nur durch historische Zugriffe zugänglich ist. Was also ist der historischen Wandelbarkeit entzogen? Und wie könnte man dies feststellen? Madjid spricht hier von Authentizität:

“... Muslims have to find in the authentic source of Islamic teachings the elements and seeds that could be nurtured as the basis for modern religious tolerance and pluralism. And this involves the development of the ethos of *ijtihad* or individual efforts to understand and extract the teachings of religion.”<sup>29</sup>

Es ist bezeichnend, wie vorsichtig Madjid sich hier ausdrückt: Er

<sup>27</sup> Arabisch: *wa-ma arsalna min rasūlin illa bi-lisāni qaumihili-yunabina lahum*.

<sup>28</sup> *Madjid*, In Search, 104 f.

<sup>29</sup> Ebd., 106.

spricht lediglich von *Elementen und Samenkörnern*, die in der Tradition zu finden sind, er spricht von dem individuellen Nachdenken, um die Lehren der Religion zu verstehen, und er fokussiert auf ein Ethos. Es geht ihm um das freie Nachdenken des Menschen, um zeitgemäße Interpretationen islamischer Ethik zu entwickeln. Madjid begründet und fordert demnach das freie Nachdenken als Methode der Rechtsfindung (arab. *iğtihād*), und zwar in einer anderen Diktion als die Bandbreite des traditionellen Denkens es erlauben würde.

In traditionellem Rechtsdenken wurde der *iğtihād* mitunter auf die Anwendung des Analogieschlusses (arab. *qiyās*) beschränkt, was nur wenig Freiraum für Interpretationen ließ. Dabei ist der *iğtihād* nur eines unter mehreren Rechtsinstrumenten. Als Instrumente der Rechtsfindung<sup>30</sup> nennt der berühmte Muḥammad *ibn Idrīs al-Šāfi‘ī* (gest. 820) einerseits den Konsens der Gelehrten (arab. *iğmā‘*) sowie den Analogieschluss (arab. *qiyās*). Als Quellen gelten Koran und Sunna. In den vier Rechtsschulen wurden und werden die Akzente indes ganz unterschiedlich gesetzt. So lehnten die Hanbaliten selbst den Analogieschluss ab, während die Hanafiten dem *iğtihād* besondere Bedeutung beimaßen. Heute gibt es viele Rechtsgelehrte, die aus den Quellen aller vier Rechtsschulen schöpfen, es gibt darüber hinaus jedoch auch viele andere Intellektuelle, die sich zu Rechtsfragen äußern. Für Indonesien unterscheidet *Burhani* deshalb zwischen einem textbasierten, einem eklektischen und einem kontextbezogenen *iğtihād*.<sup>31</sup> Madjid wäre dem letzteren zuzuordnen.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass viele islamische Reformdenker hermeneutisch für einen geschichtlichen Ansatz optieren sowie rechtlich auf die Bedeutung von islamischen *Werten* abheben, sich jedoch zur Möglichkeit der Applikation spezifischer traditioneller *Normen* sehr kritisch äußern, weil viele dieser Normen schlicht nicht mehr zeitgemäß seien.

## 5. *Neue Akzente innerhalb der Muhammadiyah und der Ansatz von Amin Abdullah*

Im Blick auf die jüngere Vergangenheit sei als Beispiel die Muhammadiyah angeführt. In der *Era Reformasi*, also nach 1998, hat sich die Attitüde der Muhammadiyah gegenüber Nicht-Muslimen graduell gewandelt.

<sup>30</sup> Vgl. *Matthias Rohe*: Die Entwicklung einer islamrechtlichen Dogmatik – Die Lehre von den Rechtsquellen und den Methoden der Rechtsfindung (uṣūl al-fiqh); in: *ders.*: Das islamische Recht. Geschichte und Gegenwart, München <sup>2</sup>2009, 43–73.

<sup>31</sup> *Ahmad Najib Burhani*: Lakum dinukum wa-liya dini, 329–342.

Im Jahr 2000 benannte der 44. Kongress der Muhammadiyah den *Rat für Recht (Majlis Tarjih)*, der für Fatwas zuständig war, in *Rat für Recht und Reform des Islamischen Denkens (Majlis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam, MTPPI)* um. Unter dem Vorsitz von *Amin Abdullah* (Vorsitzender von 1995 bis 2000) wurde im Jahre 2000 ein Buch zu interreligiösen Themen herausgegeben.<sup>32</sup> Die Einleitung war von *Ahmad Syafi'i Ma'arif*, dem damaligen Präsidenten der Muhammadiyah, verfasst. Er betonte, religiöse Unterschiede könnten als Potential für interreligiöse Kooperation betrachtet werden.<sup>33</sup>

Das Buch behandelt in vier Kapiteln *Prinzipien interreligiöser Beziehungen*<sup>34</sup>, sodann das *Aufrechterhalten solcher Beziehungen* mit Bezug auf das Prinzip *wilāya* (was so viel wie Freundschaft bedeutet), das Thema *Leute des Buches* (arab. *ahl al-kitāb*, gemeint sind vor allem Juden und Christen) sowie das Thema *interreligiöse Ehen*. Alle Themen sind hoch brisant, besonders in der *Muhammadiyah* als einer Organisation, die sich dem Aufruf zum Islam (arab. *da'wa*) verpflichtet weiß.<sup>35</sup> Im Buch wird religiöse Pluralität als durch Gott gesetzt verstanden, damit Menschen im Guten wetteifern. Das Buch empfiehlt statt Konversion das Wetteifern, statt Rivalität den Wettbewerb. Wahrheit könne es auch in anderen Traditionen geben. Der Zugang zum Himmel wird von guten Taten (arab. *'amal ṣāliḥ*) abhängig gesehen.

Das zweite Kapitel gibt Anweisungen zum Aufrechterhalten guter Beziehungen, etwa Grüßen zu antworten, andere Glaubensweisen nicht zu verletzen und in Konversationen höflich zu sein. Das Grüßen wird mit etlichen Ausführungen bedacht, so mit Verweis auf Sure 4:86; 6:108 und 29:46. Man solle Grüße von Nichtmuslimen immer beantworten und diese auch aus eigener Initiative grüßen. Angesichts etlicher Hadithe, in denen das Grüßen von Nichtmuslimen verboten wird, eine Tendenz, der noch in einer *fatwa*-Sammlung der *Muhammadiyah* aus dem Jahre 1992 gefolgt wurde, ist die Neuausrichtung von großer Bedeutung.

Man mag aus westlicher Sicht die Frage stellen, warum Ausführungen zur Thematik des Grüßens von so großem Belang sein sollen. Dies wird unmittelbar einsichtig vor dem Hintergrund globaler islamistischer Diskurse. Hier wird etwa mit Verweis auf Sure 5:51 auf das Konzept von *al-walā' wa-*

<sup>32</sup> Indonesischer Titel: *Tafsir tematik al-Qur'an tentang hubungan sosial antarumat beragama*.

<sup>33</sup> *Burhani*, *Lakum dinukum wa-liya dini*, 330–331.

<sup>34</sup> Mit Bezug auf Sure 5:48.

<sup>35</sup> Vgl. zum Begriff *da'wa*, also dem „Aufruf zum Islam“: *Henning Wrogemann: Missionarischer Islam und gesellschaftlicher Dialog*, Frankfurt a. M. 2006.

*l-barā* verwiesen, was man mit *Loyalität* (gegenüber Muslimen) und Lossagung (von Nicht-Muslimen) übersetzen kann. Grundlegend ist die These, dass den Islam zu leben zu Konflikten mit Ungläubigen (arab. *kuffār*) und Beigesellern (arab. *mušrikūn*) führen muss, weshalb man sich von ihnen fernzuhalten habe. Verbreitung fand dieses Konzept besonders durch die *wahhabitische Lesart des Islams*.<sup>36</sup> Ausweis der Islamizität wird damit die Unduldsamkeit gegenüber religiös-weltanschaulich anderen, sowohl außerhalb des Islams als auch *innerhalb* des Islams, denn bekanntlich wurden Muslime, die Sufi-Traditionen, Grabeskult oder anderen volksreligiösen Bräuchen anhängen als Ungläubige erklärt (arab. *takfir*) und entsprechend bekämpft.

Von Islamisten wurde dieses Konzept seit den 1980er Jahren popularisiert, etwa durch *Abū Muḥammad al-Maqḍisi* in seinem 1984 erschienenen und bis heute einflussreichen Buch *Millat Ibrāhīm* (dt.: Die Religion Abrahams), das im Internet weltweit auf etlichen Homepages und in vielen Übersetzungen kostenlos zu beziehen ist.<sup>37</sup> Einflüsse solcher militanten Ansätze sind in verschiedensten Ländern mit unterschiedlicher Intensität nachweisbar, so auch in Indonesien. Seitens islamistischer oder aber islamisch-konservativer Akteure wird religiöse Intoleranz sowohl im rechtlichen Bereich als auch im sozialen Bereich nicht nur begründet, sondern geradezu gefordert.

Gerade gegen solche Deutungen der islamischen Tradition und der koranischen Botschaft sind verschiedenste Ansätze reformislamischer Provenienz gerichtet. Große Organisationen wie in Indonesien etwa die *Muhammadiyah* oder *Nadhlatul Ulama* sind gewichtige zivilgesellschaftliche Akteure. Verlautbarungen von Führungspersönlichkeiten ebenso wie Publikationen können bedeutende Auswirkungen haben.

Gegenüber extremistischen oder konservativen Positionen heben der schon genannte *Amin Abdullah* und andere islamische Gelehrte und Intellektuelle in den letzten Jahrzehnten mehr und mehr auf die Lehre von den Rechtszwecken (arab. *maqāṣid al-šarīʿa*) des islamischen Rechts ab. In der Lehre von den *maqāṣid al-šarīʿa*, den Rechtszwecken des islamischen Rechts, wird eine allgemein zustimmungsfähige Theorie gesehen, da die Frage beantwortet werden muss, für wen dieses Recht gelte. Es kann nicht für Gott selbst gelten, denn dieser hat es nicht nötig. Wenn es aber um der

<sup>36</sup> *Joas Wagemakers*: The Enduring Legacy of the Second Saudi State: Quietist and Radical Contestations of al-Wala' wa-l-Bara'; in: International Journal of Middle East Studies 44 (2012), 93–110.

<sup>37</sup> *Joas Wagemakers*: A Purist Jihadi-Salafi: The Ideology of Abu Muhammad al-Maqḍisi; in: British Journal of Middle Eastern Studies 36 (2009), 281–297.

Menschen willen gegeben worden ist, so muss es deren Bedürfnisse befriedigen. Der berühmteste Theoretiker dieser Richtung war *Al-Šāṭibi* (gest. 1388), dessen Werk heute unter modernen Denkern wieder besondere Aufmerksamkeit auf sich zieht. Reformislamische Denker wie Amin Abdullah heben darauf ab, dass die Grundbedürfnisse wie Schutz des Lebens, Schutz der Freiheit, der Vernunft, des Eigentums oder der Religion allen Menschen gemeinsam seien. Religiöses Recht diene dem Schutz dieser Bedürfnisse für alle Menschen, ganz gleich welcher Religionszugehörigkeit oder Weltanschauung.<sup>38</sup> Dabei fokussieren auch Denker wie Amin Abdullah wiederum auf Werte, die es aufrechtzuerhalten gilt, nicht jedoch auf spezielle Normen, da Normierungen sich entsprechend der Zeitumstände wandeln.

## 6. *Ausblick: Wege in eine interreligiöse Zukunft?*

So ermutigend die hier lediglich angedeuteten Neuansätze aus demokratiethoretischer und menschenrechtlicher Perspektive auch sein mögen, so ungewiss bleibt die politische Zukunft Indonesiens. Vieles wird davon abhängen, wie die wirtschaftliche Situation des Landes sich weiterentwickelt, ob es der Zentralregierung gelingen wird, *law enforcement* zu betreiben, welche Kräfte innerhalb der muslimischen Großorganisationen bestimmend sein werden und welchen Einfluss ausländische Kräfte gewinnen werden, etwa islamistische Bewegungen aus der arabischen Welt. Kenner des Landes stellen indes immer wieder fest, dass das Land eine erstaunliche Fähigkeit erwiesen hat, den inneren Frieden zu wahren.<sup>39</sup>

Für die weitere Entwicklung des Landes werden die Auseinandersetzungen innerhalb der großen Organisationen Muhammadiyah und Nahdlatul Ulama von nicht unerheblicher Bedeutung sein. Werden die Reformkräfte weiteren Einfluss gewinnen oder durch konservative oder gar islamistische Akteure erneut zurückgedrängt werden? Wird sich die Strömung eines kulturell-islamischen Selbstverständnisses mehr und mehr ausbreiten oder werden Geltungsansprüche eines politischen Islams zur dominierenden Kraft werden? Solche Fragen müssen immer wieder gestellt

<sup>38</sup> Hier ergibt sich natürlich eine Fülle von Rückfragen, etwa, was mit dem Schutz der Vernunft oder aber der Religion genau gemeint sein soll oder wie religiöse Fundierungen mit dem Recht auf negative Religionsfreiheit vereinbar sein sollen.

<sup>39</sup> Vgl. *Franz Magnis-Suseno*: Pluralism under Debate: Indonesian Perspectives; in: *Schröter* (ed.): *Christianity in Indonesia*, Münster 2012, 347–359.

werden. Sie zu beantworten, dürfte indes schwerfallen, da zu viele Faktoren im komplexen System eine Rolle spielen. Hilfreich wird es in jedem Falle sein, einerseits das Wissen über reformislamische Ansätze und andererseits alltagsweltliche Beispiele von *good practice* zu verbreiten, um Stereotypisierungen des religiös Anderen entgegenzuwirken und zu neuem Engagement im Bereich interreligiöser Beziehungen zu ermutigen.<sup>40</sup>

<sup>40</sup> Vgl. *Henning Wrogemann: Theologie Interreligiöser Beziehungen. Religionstheologische Denkwege, kulturwissenschaftliche Anfragen und ein methodischer Neuansatz*, Gütersloh 2015.

# Zukunftsfähige Ökumene in einer pluralistischen Gesellschaft

## Sechs Thesen

*Vorbemerkung: Die Veranstalter einer ökumenischen Fortbildungstagung am 26./27. Februar 2016 im Exerzitienhaus Himmelsporten in Würzburg hatten mich gebeten, zu dem genannten Thema zu sprechen. Das habe ich in der Form von sechs Thesen mit Erläuterungen getan. Auch die Veröffentlichung der erläuterten Thesen geht auf den Wunsch des einladenden Personenkreises zurück.*

### 1. Ökumene ist zukunftsfähig, wenn sie ihre Erinnerung wachhält.

Zukunft braucht Erinnerung. Ohne Erinnerung gingen wir orientierungslos in die Zukunft. Auch in der christlichen Ökumene müssen wir das Rad nicht wieder neu erfinden. Wir können auf dem bisher Erreichten aufbauen – vorausgesetzt, wir vergessen es nicht. Und aus den Fehlern, die in der Vergangenheit gemacht wurden, können wir für die Zukunft lernen. Praktisch heißt das für mich zweierlei:

- a. Wir sollten immer einmal wieder die Erträge unserer ökumenischen Arbeit sichten und sichern. Durch den gemeinsamen Blick auf diese Erträge können wir uns vergewissern, wo wir heute stehen.
- b. Wir dürfen die Überlieferungsketten nicht abreißen lassen. In Kirche und Theologie treten immer wieder neue Generationen in die Verantwortung. Soll es der Ökumene so gehen wie der Familie des Erzvaters Jakob in Ägypten? In Ex 1,8 heißt es: „Da kam ein neuer König auf in Ägypten, der wusste nichts von Josef.“ Neue Generationen in Kirche und Theologie sollten noch „von Josef wissen“, d.h. sie sollten wissen, was in der Ökumene bisher geschehen ist, und müssen dafür gewonnen werden, den Stab im ökumenischen Staffellauf zu übernehmen. Unsere Leidenschaft für die Ökumene muss jüngere Leute anstecken.

2. *Ökumene ist zukunftsfähig, wenn sie die erreichten Konsense gemeinsam zur Geltung bringt und anwendet.*

Was damit gemeint ist, möchte ich an zwei Beispielen erläutern.

- a. Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre (GER), in der Lutheraner, Katholiken und Methodisten sich weltweit zu einem Konsens in den Grundwahrheiten dieser Lehre bekannt haben, ist ein Dokument von außerordentlicher kirchengeschichtlicher Bedeutung. Im Verständnis der Rechtfertigungsbotschaft, der Zentrallehre der Reformation, gibt es heute zwischen den beteiligten christlichen Weltgemeinschaften keine kirchentrennenden Unterschiede mehr. Das kann gar nicht hoch genug geschätzt werden. Über wie viele Einzelaspekte der Rechtfertigungslehre sich der Konsens erstreckt, wurde zuletzt 2013 übersichtlich dargestellt im Bericht der lutherisch/römisch-katholischen Kommission für die Einheit unter dem Titel „Vom Konflikt zur Gemeinschaft“ (erschieden in Leipzig und Paderborn).

Es gibt jedoch eine Aussage der GER, die in diesem Bericht nicht aufgenommen ist und auch sonst wenig beachtet wird. Es ist ausgerechnet diejenige Aussage, die die Bedeutung des Rechtfertigungskonsenses für die Zukunft der beteiligten Kirchen ins Auge fasst. In Absatz 18 der GER heißt es nämlich: „Die Lehre von der Rechtfertigung ... ist ein unverzichtbares Kriterium, das die gesamte Lehre und Praxis der Kirche unablässig auf Christus hin orientieren will.“ Über die Bedeutung der Formulierung „ein unverzichtbares Kriterium“ ist vor der Unterzeichnung der GER theologisch teils heftig gestritten worden. Wichtiger noch aber erscheint mir der mit ihr verbundene Relativsatz. Er besagt, dass die im Konsens formulierte Rechtfertigungslehre orientierungsgebend für die gesamte Lehre und Praxis der Kirche sein will, und zwar unablässig.

Das heißt doch: Es ist nicht damit getan, dem Lehrkonflikt der Vergangenheit durch einen gelungenen differenzierten Konsens die kirchentrennende Kraft genommen zu haben. Vielmehr will der erreichte Konsens in der Zukunft als Kompass für Lehre und Praxis der beteiligten Kirchen dienen. Die Kirchen, die zu diesem Konsens gefunden haben, dürfen und müssen sich also nun unablässig gegenseitig befragen, ob und inwieweit ihre Lehre und Praxis in allen ihren Teilen der Rechtfertigungsbotschaft entsprechen. Man kann den Rechtfertigungskonsens nicht als Berei-

nigung von Problemen der Vergangenheit ad acta legen, sondern muss sich der unbequemen Frage stellen, was in der Gegenwart vor diesem Bekenntnis vielleicht keinen Bestand hat. Der Konsens in den Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre macht die Kirchen gegenseitig rechenschaftspflichtig, inwieweit diese Wahrheiten bei ihnen tatsächlich richtungweisend sind. Diese Verpflichtung ist bisher noch nicht eingelöst worden.

- b. Auch mein zweites Beispiel knüpft an das Dokument „Vom Konflikt zur Gemeinschaft“ von 2013 an. Dem Untertitel nach will es dem „gemeinsamen lutherisch-katholischen Reformationsgedenken im Jahr 2017“ dienen. Darum bespricht es die Hauptthemen der Theologie Martin Luthers im Licht der lutherisch/ römisch-katholischen Dialoge und zeichnet gemeinsam eine historische Skizze der lutherischen Reformation und der katholischen Antwort. Gerade der letztgenannte historische Teil erscheint mir als besonders nötig. Die Inhalte der Dialoge im Überblick darzustellen, ist natürlich auch verdienstvoll. Aber dabei geht es im Wesentlichen um den Rückblick auf bisher Erreichtes. Etwas Neues, bisher noch nicht Erreichtes hätte die gemeinsame Darstellung der Reformationsgeschichte bieten können – wenn sie zu einer gemeinsamen Bewertung der damaligen Ereignisse vorangeschritten wäre!

Aber das ist leider nicht der Fall. Der gemeinsame Blick auf das 16. Jahrhundert beschränkt sich auf eine bloße Darstellung des äußeren Verlaufs der Ereignisse. Der äußere Verlauf ist jedoch gar nicht strittig. Seine Bewertung allerdings ist bisher zwischen den Konfessionen unterschiedlich. In dieser Hinsicht führt der Bericht aber leider nicht weiter. Es wird Luthers Kritik an der Ablasspraxis seiner Zeit referiert; ob Lutheraner und Katholiken sie heute gemeinsam als berechtigt ansehen können, bleibt offen. Luther hat den Papst „Antichrist“ genannt, wird berichtet; aber wie bewerten Lutheraner und Katholiken das heute? Kaiser Karl V. hat in Worms erklärt, ein einzelner Mönch befinde sich im Irrtum, wenn seine Auffassung im Widerspruch zur ganzen Christenheit der vergangenen tausend Jahre stehe. Wie beurteilen Katholiken und Lutheraner dieses Argument heute?

Diese und manche anderen Fragen zur Bewertung der Ereignisse im Reformationsjahrhundert bleiben leider ohne Antwort.

Hier ist also noch eine Arbeit zu tun, die idealerweise vor dem Gedenkjahr der Reformation erledigt worden wäre, aber jetzt als Aufgabe für die Zukunft bleibt.

3. *Ökumene ist zukunftsfähig, wenn sie geduldig an den Fragen von Glauben und Kirchenverfassung weiterarbeitet.*

Wenn in dieser These nur vom Themenbereich „Glauben und Kirchenverfassung“ geredet wird, dann nicht um die anderen Felder ökumenischen Engagements abzuwerten, sondern weil die sog. „Dialogökumene“, die sich mit eben diesen Fragen befasst, mein eigenes Interessen- und Arbeitsgebiet darstellt und weil es in diesem Themenbereich um die nach wie vor kirchentrennenden Unterschiede geht, die sichtbare Einheit der Kirche also ohne Lösung dieser Fragen nicht erreicht werden kann.

Ein Fortschritt in der Annäherung der Kirchen kann nicht dadurch erzielt werden, dass man die auf den Feldern von Glauben und Kirchenverfassung noch vorliegenden Gegensätze einfach übergeht, um die Einheit der Kirche unter Ausklammerung der dogmatischen Fragen zu erreichen. Die Glaubensbekenntnisse der Kirchen sind nicht einfach Ballast, den man über Bord werfen kann, um den Ballon der Ökumene in größere Höhen steigen zu lassen. Wenn die Gründe, die in der Vergangenheit zu Lehrgegensätzen geführt haben, nicht inhaltlich erledigt werden, d. h. wenn sie nicht für beide Seiten überzeugend besser verstanden und in der Sache geklärt werden, dann entstehen die alten Konflikte über kurz oder lang wieder neu. Eine Verdrängung von Problemen hilft theologisch so wenig wie psychologisch. Auch die Flucht in ein undogmatisches Christentum ist ausgeschlossen. Als „Glaube“ ist das Christentum nie nur Empfindung oder Ritual, sondern immer auch Anerkennung einer Botschaft, also Wahrheitsgewissheit. Undogmatisch könnte nur ein Christentum sein, das keinerlei Überzeugungen vertreten würde. Daher stellt sich Dogmenkritik auch nie als gänzliche Abschaffung von Dogmen dar, sondern als Ersetzung alter Dogmen durch neue. Diese neuen können dann aber ebenso zu Trennungen zwischen Christen führen wie die alten.

An den Fragen von Glauben und Kirchenverfassung muss also geduldig weiter gearbeitet werden. Ungeduld verbaut die Zukunft, weil sie das Wachsen und Reifen neuer Erkenntnisse nicht abwarten will. Wenn jemand das Wachsen und Reifen von Getreide nicht abwarten will, sondern an den Sprösslingen zieht, sobald sie zu sehen sind, zerstört er das, worauf er hofft. Das gilt auch für die teils noch zarten Pflänzchen der Annäherung unter Kirchen. Und wie in der Natur, so gibt es auch in der Ökumene Dür-

reperioden, in denen kaum etwas oder gar nichts wächst. Aber das sind begrenzte Zeiten, die wieder von besseren Jahren abgelöst werden. Die Ökumene ist in der Kirchengeschichte noch jung; weit über tausend Jahre getrennter Wege von Kirchen (die ersten Kirchenspaltungen entstanden ja schon im 5. Jahrhundert) stehen bisher erst rund einhundert Jahre ökumenischer Annäherung gegenüber. Darum ist es nicht angebracht, jetzt schon ungeduldig zu werden.

4. *Ökumene ist auch in einer pluralistischen Gesellschaft zukunftsfähig,*

- a. wenn sie den gesellschaftlichen Pluralismus als gegebene Situation wirklich akzeptiert.

Das bedeutet, aus dem Traum von einer immer noch christlichen Gesellschaft aufzuwachen, jedes kirchliche Platzhirschgehabe aufzugeben und sich als einen religiösen Anbieter unter anderen auf dem Markt der Religionen und Weltanschauungen zu bewegen! Es bedeutet nicht, dass die Kirchen ihre Botschaft, das Evangelium von Jesus Christus, selber als beliebige religiöse Option betrachten, die nur subjektive Gültigkeit beansprucht. Aber aus der Perspektive einer säkularen Gesellschaft ist eben auch die kirchliche Botschaft nur ein religiöses Angebot unter vielen.

Bereits 1979/80 hat der Soziologe Peter L. Berger erklärt, moderner Pluralismus bedeute, dass jeder einzelne ständig aussuchen und auswählen müsse – auch seine Glaubensvorstellungen! Dieses Auswählenmüssen bezeichnet er provokativ als „Zwang zur Häresie“ (so der Titel seines 1980 in Frankfurt am Main erschienenen, zuletzt 2000 in Freiburg i. Br. nachgedruckten Buches; das englische Original erschien unter dem Titel „The Heretical Imperative“ 1979 in Garden City, N.Y., USA). Als Häresie werden in der christlichen Tradition Irrlehren und Ketzereien bezeichnet. Das hinter dem Fremdwort stehende griechische Wort *hairesis* heißt aber einfach „Wahl“. Der Mensch in einer pluralistischen Gesellschaft unterliegt auch auf religiösem Gebiet dem Zwang zur Auswahl. Für die Kirchen heißt das im Umkehrschluss, sie unterliegen im Pluralismus dem Zwang, ihre Botschaft als überzeugendes und gewinnendes Angebot unter vielen zu präsentieren.

Auf dem Markt der Religionen gibt es Wettbewerb, wie auf jedem Markt. Sich darauf einzulassen, fällt früheren Volkskirchen

verständlicherweise schwer, sind sie es doch gewohnt, der einzige Stand auf dem Markt zu sein. Der Entwicklung der Mehrheitskirchen zu Minderheitskirchen ist in Deutschland aber unaufhaltsam. Es wird in der Zukunft keine Kirchen des Volkes, sondern nur noch Kirchen für das Volk geben. In diesem Sinne können und müssen auch Minderheitskirchen Volkskirchen sein und Volkskirchen werden.

- b. wenn die Kirchen gemeinsam missionarisch tätig sind.

Eine pluralistische Gesellschaft lebt von den Unterschieden der Meinungen und Glaubensvorstellungen, die ohne staatliche Unterdrückung oder Bevorzugung miteinander geistig ringen. Die Gleichgültigkeit gegenüber der Wahrheitsfrage ist nur dem Staat geboten, nicht den gesellschaftlichen Gruppen und natürlich auch nicht den Kirchen im Pluralismus. Christen in einer pluralistischen Gesellschaft dürfen, ja müssen sogar von der allgemeingültigen Wahrheit ihrer Botschaft und ihrer Relevanz für alle Menschen überzeugt sein und sie auch so vertreten. Kirchen, die nicht entschlossen missionarisch und evangelistisch tätig sind, haben nicht verstanden, was gesellschaftlicher Pluralismus für sie bedeutet.

Die missionarische Arbeit der Kirchen muss aber heute und in Zukunft gemeinsam erfolgen! Ökumenisch gesinnte Kirchen arbeiten nicht gegeneinander, sondern friedlich nebeneinander und regelmäßig auch freundschaftlich miteinander. Der weltanschauliche Markt fast unbegrenzter Möglichkeiten bringt alle Teilnehmer unweigerlich in eine gewisse Konkurrenz zueinander. Das ist nur für den unerträglich, der seiner eigenen Überzeugungskraft nicht traut. Auch im Verhältnis der Kirchen untereinander ist ein fairer Wettbewerb nicht von vornherein schlecht, kann er doch missionarische Phantasie und Engagement beflügeln. Dass Kirchen nebeneinander sich um Menschen bemühen, dient dem gemeinsamen Auftrag, weil nicht alle Kirchen in ihrem geschichtlichen Gewordensein alle Menschen gleichermaßen ansprechen können. Aber gegeneinander sollten Kirchen nicht arbeiten, und zwar aus mindestens drei Gründen: Weil sie einen gemeinsamen Herrn bekennen, der sie in die Welt gesandt hat, weil das Arbeitsfeld so groß ist, dass sie einander keine Schäfchen stehlen müssen, und weil die Zerstrittenheit von Christen kein gutes Zeugnis für den christlichen

Glauben ist, also die missionarische Arbeit jeder einzelnen Kirche behindert. Darum ist auch das Gebet Jesu in Joh 17,21 („Wie du, Vater, in mir bist und ich in dir, so sollen auch sie [die Gläubigen] in uns sein, damit die Welt glaube, dass du mich gesandt hast“) immer ein wesentlicher Antrieb der Ökumene gewesen (siehe: Einheit als Gabe und Verpflichtung. Eine Studie des DÖSTA zu Johannes 17 Vers 21, hrsg. von Wolfgang A. Biernert, Frankfurt am Main und Paderborn 2002).

5. *Ökumene ist zukunftsfähig, wenn sie ihre ganze Vielfalt bejaht und nach außen wahrnehmbar macht.*

Christliche Einheit ist Einheit in der Vielfalt, und darum ist Akzeptanz von Vielfalt kein Widerspruch zum Streben nach Einheit. Im Gegenteil: Das Großartige christlicher Einheit wird umso deutlicher, je größer die Vielfalt ist, die sie in sich schließt. Gerade in Deutschland ist das gut zu erkennen. In wohl keinem anderen Land der Welt gibt es zwischen den zahlenmäßig stärksten Kirchen nahezu eine Parität, wie es in Deutschland zwischen der evangelischen Kirche und der römisch-katholischen Kirche der Fall ist. Diese beiden Kirchen begegnen sich auf Augenhöhe. Ökumene in Deutschland ist aber noch weit mehr als evangelisch/katholisch! Es gibt in Deutschland neben den beiden „Großkirchen“ nicht nur mehrere evangelische Freikirchen (wie Methodisten, Baptisten, Mennoniten und Pfingstler), sondern auch Altkatholiken, Altlutheraner, Altreformierte, Heilsarmisten, Herrnhuter und Anglikaner sowie ostkirchlich-orthodoxe und altorientalische Kirchen (Armenier, Kopten, Äthiopier und Syrer). Alle diese Kirchen unterschiedlichster Herkunft und Prägung sind Mitglieder der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK). Neben 17 Mitgliedskirchen hat die ACK noch sechs weitere Kirchen als Gastmitglieder. Die reiche Vielfalt kirchlichen Lebens in Deutschland zu bejahen und nach außen wahrnehmbar zu machen, heißt somit, die Arbeit der ACK zu fördern und ihre Wahrnehmung in der Öffentlichkeit zu stärken. Das ist vor allem die Pflicht der beiden „Großkirchen“. Wie ernst ihnen die Ökumene wirklich ist, zeigt sich an ihrem Umgang mit der ACK. Die Zukunft der Ökumene in Deutschland wird jedenfalls nicht bipolar (evangelisch/katholisch), sondern multipolar sein.

6. *Ökumene ist zukunftsfähig, wenn sie ihre Zukunft vertrauensvoll in Gottes Hände legt.*

Das Wort des Propheten Jesaja an das alte Volk Israel gilt auch den christlichen Kirchen und ihrer Ökumene: „Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht“ (Jes 7,9). Zukunft hat nur der, der auf Gottes Verheißungen und auf Gottes Kraft vertraut. Aus Glauben Ökumene zu leben und zu gestalten, bedeutet, weder in Aktionismus zu verfallen noch in Resignation. Ob die Ökumene Bestand hat und vorankommt, hängt nicht allein davon ab, ob wir rührig genug sind und ständig neue Aktionen und Programme entwickeln. Wir brauchen aber auch nicht bei jeder Krise eine ökumenische Eiszeit heraufkommen zu sehen. Schon gar nicht sollten wir resignieren, wenn manche Lehrgegensätze sich vorläufig nicht überwinden lassen oder wenn die jeweils anderen Kirchen sich nicht so geschwisterlich und offen uns gegenüber zeigen, wie wir meinen, es erwarten zu können. Wer für die Zukunft der Ökumene vor allem auf Christus, den Herrn der Kirche, vertraut, der wird in gelassener Zuversicht an der Vertiefung der Gemeinschaft von Kirchen arbeiten, und den „Erfolg“ seiner Mühen Gott anbefehlen.

*Uwe Swarat*

*(Uwe Swarat ist Professor für Systematische Theologie und Dogmengeschichte und Studienleiter an der Theologischen Hochschule Elstal. Er war Vorsitzender des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses [DÖSTA] der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland [ACK] von 2006 bis 2015.)*

## Teilhabe am gerechten Frieden

Predigt zum ÖRK-Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens  
in der Mennonitengemeinde Weierhof, 7. Februar 2016  
Text: Matthäus 10

*Die Gnade unseres Herrn Jesus Christus, die Liebe Gottes und die  
Gemeinschaft des Heiligen Geistes sei mit uns allen. Amen.*

Liebe Gemeinde!

Die Flüchtlingsströme wollen nicht abreißen! Es ist zum Verzweifeln!  
Man mag schon gar keine Nachrichten mehr sehen oder hören. Allein im  
vergangenen Monat: 60.000 – oder waren es 80.000? Allein nach  
Deutschland! Das ist doch Wahnsinn. Wo soll das noch hinführen – uns  
und die Flüchtlinge, dieses Land, Europa? Wer hätte gedacht, dass wir mit  
unseren offenen Schengen-Grenzen mal an die Grenzen kommen? Wer  
hätte gedacht, dass nach einem grenzenlosen, globalen Warenverkehr,  
grenzenlosen Finanzströmen und grenzenlosen Kommunikationswegen  
des World Wide Web nun auch das Flüchtlingseleid globalisiert würde?  
Schreckhaftes Entsetzen bricht sich Bahn: eilig werden neue Zäune hoch  
gezogen, wo vor 25 Jahren Mauern niedergerissen wurden durch Kerzen,  
Gebete und Proteste. „Wir sind das Volk“ – schreien jetzt plötzlich Men-  
schen, die in ihren Ängsten zur leichten Beute werden für die Hasspredi-  
ger und Demagogen. Täglich offenbart sich die Hilflosigkeit auch unserer  
Politik, indem das Asylrecht nach Strich und Faden zusammengestrichen  
wird. Abschiebung, so schnell wie möglich! Geld an die Türkei, damit sie  
die Flüchtlinge nicht durchlassen. Sichere Drittstaaten – möglichst auch Af-  
ghanistan. Familiennachzug aussetzen! Klar, es kann keine „Obergrenze“  
für die grundlegenden Menschenrechte geben – das wäre die totale Kapitu-  
lation  
unseres  
Wertesystems, das Ende unseres Rechtsstaates. Aber wann kippt „die Stim-  
mung im Volk“ endgültig, die die Medien seit Monaten herbeireden? Ach,  
es ist zum Fürchten. – Und plötzlich merke ich, wie diese breite öffentliche  
Diskussion längst einen Perspektivenwechsel vollzogen hat: Es scheint gar  
nicht mehr um die flüchtenden Menschen zu gehen, sondern die ganze  
Zeit nur um *uns*: *unsere* Gesellschaft, *unsere* Werte, *unsere* Grenzen, *un-  
sere* Belastbarkeit, *unsere* Zukunft. Und ich zwingt mich, doch wieder in

jene Gesichter zu schauen: der aus Somalia geflohene junge Mann, für den seine Familie sammelte, damit er eine bessere Zukunft sucht, für sie alle. Jetzt sitzt er fest, irgendwo in Serbien. Die zwei Schwestern, die ohne ihre Männer, aber mit den Kleinkindern aus Afghanistan geflohen sind und sich irgendwie durch die „Balkan-Route“ schlagen. Den syrischen Vater, der seine Kinder auf dem kenternenden Boot im Mittelmeer nicht festhalten konnte und jetzt zurückkehrt, um mit dem sogenannten „Islamischen Staat“ zu kämpfen – gegen Gott und die Welt. – Und ich versuche zu verstehen, zu begreifen, und spüre, dass ich es kaum kann.

An diesem Wochenende haben wir uns hier in der Mennonitengemeinde Weierhof gefragt, ob und wie wir selbst „unterwegs“ bleiben können. Der Weltkirchenrat hat auf seiner letzten Vollversammlung in Busan (Südkorea) zu einem „Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens“ aufgerufen. Dieser soll die programmatische Arbeit und das Engagement des gesamten Ökumenischen Rates der Kirchen für die kommenden Jahre leiten. Für uns Mennoniten ist das eine große Ermutigung, denn wir erkennen an diesem gemeinsamen Beschluss von orthodoxen, anglikanischen, lutherischen, reformierten, methodistischen, baptistischen Kirchen aus aller Welt, dass Gerechtigkeit und Frieden offensichtlich nicht nur für unseren friedenskirchlich geprägten Glauben so zentral sind. Nein, gemeinsam mit über 500 Millionen anderen Christen machen wir uns auf einen „Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens“ – und rufen alle „Menschen guten Willens“ auf, sich uns anzuschließen. Auch eine wahrhaft globale Unternehmung, zu der sich sogar Papst Franziskus bereits wertschätzend geäußert hat, die weltweite Allianz der Evangelikalen signalisiert Bereitschaft mit zu pilgern. Juden und Muslime arbeiten bereits in einigen internationalen Gremien mit.

Mir macht das Mut, diese grenzenlose Bereitschaft unter so verschiedenen Glaubenden, für Frieden und Gerechtigkeit „unterwegs“ zu bleiben. Ich freue mich und bin voller Erwartung, was daraus noch werden kann. – Andererseits habe ich als Repräsentant unserer kleinen Minderheitstradition der Friedenskirchen auch gelernt, kritisch zu fragen, ob wir denn alle das Gleiche meinen, mit diesem „Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens“. Wenn da so viele einfach einschwingen können in diesen Weg – ist es dann vielleicht nicht mehr als nur eine großartig tönende Überschrift, unter der jede und jeder sein eigenes Süppchen auf dem Weg kochen wird? Ist es einfach eine neue, wohlklingende Metapher, die den globalen ökumenischen Zirkus am Laufen hält?

Wir wollen uns Weisung aus der Bibel holen – so machen wir das auch

bei den nun anstehenden Beratungen der internationalen Steuerungsgruppe zum Pilgerweg, die morgen in Jerusalem beginnen sollen. Und ich nehme mir die Aussendungsrede Jesu an seine Jünger mit ins Gepäck, Matthäus 10, um selbst Orientierung zu finden.

Zuerst: Jesus sendet keine perfekten Menschen aus! Alle Zwölf werden mit Namen genannt, manche noch mit einem Zusatz versehen, den man schnell übersehen könnte: „die Söhne des Zebedäus“, die so gern die Größten sein wollen; Matthäus, „der Zöllner“!, Thomas, den wir als den Zweifler kennen! Und auch Judas, „der ihn verriet“. Ja, in diesen „Haufen“ kann ich mich gut einreihen. Die Menschen, die hier auf einen „Pilgerweg“ geschickt werden, sind keine Heiligen, sondern Typen, wie wir sie in unseren eigenen Gemeinden, wie auch in den anderen Kirchen finden. Perfekt muss man offensichtlich nicht sein für diese Reise.

„Geht aber (!) und predigt und sprecht: Das Himmelreich ist nahe herbeigekommen.“ (V. 7) – Darum geht es also! Diese frohe Botschaft zu verkünden, nicht zuhause, für sich, unter den Gleichgesinnten in der eigenen Gemeinde bleiben, sondern diesen Segen auszuteilen: In Jesus ist Gott Mensch geworden – und damit ist die Gewissheit da: das Werden des Reiches Gottes – also: wie Gott diese Welt will – hat bereits begonnen. Und ihr habt bereits daran Teil! Die wunderbar einfache Definition dieses Reiches Gottes stammt von Paulus: „Das Reich Gottes ist nicht Essen und Trinken, sondern Gerechtigkeit und Frieden und Freude in dem heiligen Geist“ (Röm 14,17). Unser „Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens“ ist die mitgehende Teilhabe am Reich Gottes, Teilhabe an dem Frieden und der Gerechtigkeit, die Gott als Gaben auf dem Weg bereithält. „Umsonst habt ihr's empfangen, umsonst gebt es auch.“ Wer würde sich da nicht freuen? Wer würde da nicht fröhlich mitpilgern wollen? – „Wer nun mich (so) bekennt vor den Menschen, den will ich auch bekennen vor meinem himmlischen Vater“, sagt Jesus seinen Jüngern.

Aber, liebe Pilgergemeinde, es gibt auch die andere Seite: „Siehe, ich sende euch wie Schafe mitten unter die Wölfe“, warnt Jesus (V. 16). Das wird kein Spaziergang, dieser Pilgerweg! „Hütet euch aber vor den Menschen; denn sie werden euch den Gerichten überantworten und werden euch geißeln in ihren Bethäusern.“ – Das kennen wir vage aus unserer täuferisch-mennonitischen Geschichte: Menschen, die diesen Frieden interpretierten als ein Leben in Gewaltfreiheit und Kriegsdienstverweigerung, konnten sich schon immer rasch als „unverantwortliche Staatsfeinde“ beschimpft wiederfinden. Auch heute: die Kriegsdienstverweigerer in Südkorea landen im Gefängnis, 800 jedes Jahr! Und Menschen, die diese Gerech-

tigkeit leben wollen, indem sie untereinander alles teilen, bringen die Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung durcheinander. Auch heute: die Kleinbauern in El Garzál, in Kolumbien: sie kämpfen um ihr Recht auf das eigene Land, und wurden von den Paramilitärs des Großgrundbesitzers bedroht, verfolgt, einige sogar getötet. Die Regierung schaute weg. „Ihr sollt nicht meinen, dass ich gekommen bin, Frieden zu bringen auf die Erde. Ich bin nicht gekommen, Frieden zu bringen, sondern das Schwert“ (V 34). – Vielleicht das irritierendste Wort Jesu. „Und ihr werdet gehasst werden von jedermann um meines Namens willen“ (V. 22). Jesus macht seinen Jüngern nichts vor: „Wer nicht sein Kreuz auf sich nimmt und folgt mir nach, der ist meiner nicht wert“ (V. 38). – Plötzlich steht dieser Pilgerweg wie ein Kreuzweg vor uns: so radikal, so brutal. Und doch, gerade hier, voller Zusagen: „Wer sein Leben verliert um meinetwillen, der wird's finden.“ „Fürchtet euch nicht!“ „Wenn sie euch nun überantworten werden, so sorgt nicht, wie oder was ihr reden sollt; denn es soll euch zu der Stunde gegeben werden, was ihr reden sollt. Denn nicht ihr seid es, die da reden, sondern eures Vaters Geist ist es, der durch euch redet“ (VV. 19–20). – Die Kriegsdienstverweigerer in Südkorea, die Kleinbauern in El Garzál sagen mir, dass auch sie erst unterwegs die Wahrheit dieser Worte begriffen haben: „Und fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib töten, doch die Seele nicht töten können“ (V. 28). – Daran haben sie sich geklammert, auf ihrem Weg. Und sie hätten gemerkt, wie wenig sie brauchten auf ihrem Weg der Gerechtigkeit und des Friedens: weder „Gold noch Silber noch Kupfer in euren Gürteln ...auch keine Reisetasche, auch nicht zwei Hemden, keine Schuhe, auch keinen Stecken“ – auf all das kam es nicht mehr an.

Geht es in dieser Gerichtsrede dann also darum, dass *ich* den rechten Weg gehe, dass *ich* meine Seele rette, *selbst-gerecht* werde – vor „meinem Gott“? Das nun gerade nicht! Gott ist nicht nur „mein Gott“, sondern immer auch der Gott der anderen! Jesus schickt seine Jünger nicht auf einen Selbstfindungs-Trip. Er stattet sie aus mit „Macht über die unreinen Geister“ (V. 1). Er gibt ihnen die Kraft mit auf den Weg, Kranke zu heilen und alle Gebrechen, Aussätzige rein zu machen, ja, sogar Tote aufzuwecken (V. 8). Darum geht es auf diesem Weg: Die Anderen! Die Kranken! Die Gebrechlichen! Die von den unreinen Geistern der Gewalt gefangen gehalten werden. Die von den bösen Geistern der Gier und der Habsucht getrieben sind. Sie alle sollen frei werden, offensichtlich auch frei von der Last der Angst, mit denen sie ihr Reichum erdrückt. Frei von dem Glauben, man müsse manchmal Gewalt anwenden, um ein bisschen Frieden zu erreichen. Frei von der Schwachheit des eigenen Körpers auch, weil Gott selbst ihn tragen will. Frei

von der Angst vor dem eigenen Tod, weil das blind macht für das großartige Geschenk des Lebens – das selbst im Tod noch in Gott geborgen bleibt. Das ist es! Das ist das Reich Gottes, das in Jesus begonnen hat. Weil sich Gott in diesem Leben Jesu selbst auf den Weg gemacht hat, einen Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens – zu uns! Daran sollen, nein daran *können* wir jetzt teilhaben und behutsam mitgehen mit Gott. Keiner geht allein! Auch die Jünger nicht. Pilgern wir doch zusammen, mit möglichst vielen und mit immer mehr, die sich, wie wir befreien lassen auf diesem Weg von all dem (auch materiellen) Ballast, befreien von all den Sorgen, was wohl aus *uns* noch werden wird, befreien auch von der Hybris, wir selbst könnten diese Welt mit Gewalt retten. Wie das geht? Indem wir uns – Christus gleich – den anderen zuwenden – und so zu „geheilten Heilern“ werden, wie es Dorothee Sölle einmal formulierte.

Liebe Gemeinde, das könnte also dieser neue ökumenische „Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens“ werden, wenn wir ihn im Lichte dieses (Matthäus-) Evangeliums verstehen lernen. Ob die anderen – in all den verschiedenen Kirchen und Kulturen – das aber auch so verstehen? Wir werden es nur herausfinden können, wenn wir uns gemeinsam mit ihnen auf diesen ökumenischen Weg begeben. – Schon träume ich, was alles werden könnte, bis mir wieder diese Gesichter der flüchtenden Menschen einfallen. Auch sie sind ja unterwegs, nicht weil sie es so wollten, sondern weil sie keine andere Möglichkeit mehr sahen. Flucht! Grenzen! Obergrenzen! Mittelmeer! Tod! Abschiebung! – Das ist kein „Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens“.

Könnte es das aber sein? Könnte auch diese Flucht ein Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens werden? – Ich wage es kaum zu denken, schon gar nicht, laut auszusprechen. – Erst jetzt entdecke ich die letzten drei Verse dieser Aussendungsrede Jesu im Matthäusevangelium (Vv. 40–42):

Wer euch aufnimmt, der nimmt mich auf;  
und wer mich aufnimmt, der nimmt den auf, der mich gesandt hat.

Wer einen Propheten aufnimmt, weil es ein Prophet ist,  
der wird den Lohn eines Propheten empfangen.

Wer einen Gerechten aufnimmt, weil es ein Gerechter ist,  
der wird den Lohn eines Gerechten empfangen.

Und wer einem dieser Geringen („einem dieser Kleinen“. Übers. Ulrich Luz)  
auch nur einen Becher kalten Wassers zu trinken gibt,  
weil es ein Jünger ist,

wahrlich, ich sage euch: Es wird ihm nicht unbelohnt bleiben.

Was, wenn uns dieses Evangelium nun noch einmal auffordert, die Perspektive zu wechseln? Bisher war von den Ausgesandten die Rede, jetzt plötzlich von den Daheimbleibenden. Plötzlich geht es darum, wie die Jünger aufgenommen werden – von denen, die geheilt, befreit werden sollen. Plötzlich geht es darum, wie die „Pilger der Gerechtigkeit und des Friedens“ aufgenommen werden von denen, die Heilung so dringend nötig haben. Plötzlich geht es darum, wie die „Geringsten“, die „Kleinsten“ (gr. *mikron*), aufgenommen werden von denen, die so groß von sich selbst denken. – Wenn wir, die wir ein Zuhause haben, ihnen auch nur einen Becher kalten Wassers zu trinken geben – das Mindeste zum Überleben auf den Wüstenmärschen der Flucht – dann haben wir Teil an dieser Wirklichkeit des Reiches Gottes von Frieden und Gerechtigkeit und Freude. Und wer diese *mikron* – die „Mickrigen“ aufnimmt, der nimmt Jesus, ja, der nimmt Gott selbst auf.

Diese Lesart würde ja noch einmal alles verändern: so würden also diese flüchtenden Menschen zu Botschaftern des Reiches Gottes? Dann würden sie uns erst das Reich Gottes nahe bringen, weil Gott selbst uns in ihnen begegnen will? Dann würden wir von ihnen erst lernen können, was Frieden und Gerechtigkeit bedeuten können, weil wir in unserer Gastfreundschaft uns selbst erst als Beschenkte, Bereicherte, Gesegnete erfahren würden? – Wenn das so ist, dann würde uns also die Tragweite unseres gemeinsamen Entschlusses, einen weltweiten, ökumenischen „Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens“ zu beginnen, erst durch diese „Geringsten“, „Mickrigen“ erschlossen werden können. „*Mission from the margins*“ – so heißt das neue ökumenische Missionsverständnis. „Mission von den Rändern“.

„Ich glaube, wir begreifen noch gar nicht, welchen Segen wir uns mit den Flüchtlingen eigentlich ins Haus geholt haben“, sagte unlängst ein Propst in Hamburg. Vielleicht müssen wir selbst gar nicht auf große Pilgerreisen gehen, um Frieden und Gerechtigkeit zu finden. Womöglich kommt dieser Pilgerweg Gottes direkt in unser Haus, um uns zu Frieden und Gerechtigkeit zu befreien. – Ich will zumindest schon einmal den Becher mit kaltem Wasser bereitstellen. Es könnte gut sein, dass Gott auch bei mir Wohnung nehmen will. Amen.

*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.)*

## Wie weit können wir gehen? Praktische Fragen im Interreligiösen Dialog: Die 27. AÖF-ERF Jahrestagung in der Missionsakademie in Hamburg

Tagungsbericht der Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung (20.–22. November 2015)

In Zeiten religiöser Auf- und Umbrüche stellt sich die Frage nach dem interreligiösen Dialog für uns Christen in besonderer Weise. Die Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung (Ecumenical Research Forum) setzte sich in ihrer 27. Jahrestagung mit den praktischen Fragen im Hinblick auf den interreligiösen Dialog auseinander. Professor Ulrich Dehn und Professor Martin Tamcke waren in diesem Jahr die Hauptreferenten zum Thema.

Ulrich Dehn ist stellvertretender Direktor der Akademie der Weltreligionen und Professor für Missions-, Ökumene- und Religionswissenschaften an der Universität Hamburg. Zuvor war er von 1986 bis 1994 Studienleiter am Tomisaka Christian Center in Tokyo und von 1995–2006 wissenschaftlicher Referent für nichtchristliche Religionen in der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen in Berlin. Dehn befasst sich in zahlreichen Publikationen mit dem interreligiösen Dialog und einer Theologie der Religionen, insbesondere mit dem Buddhismus und neueren religiösen Bewegungen in Japan.

Als ausgewiesener Experte in Fragen der Religionsgeschichte und Missionswissenschaft ging er auf die „Dimensionen und Ethik des Interreligiösen Dialoges“ ein. Dabei konzentrierte er sich auf die verschiedenen Aspekte der Ethik im Allgemeinen und angewendet auf das Miteinander verschiedener Diskursteilnehmer. Er benannte historische Beispiele für den interreligiösen Dialog und untersuchte gegenwärtige Bemühungen auf die verschiedenen Stufen des interreligiösen Dialoges hin. Der Referent stellte Leonard Swidlers zehn Gebote des Dialogs vor und beleuchtete die Veränderungen im Umgang mit Andersdenkenden, die darin eine zentrale Rolle spielen. Die anschließende Debatte zeigte die Relevanz des Themas und die Anwendbarkeit der dargestellten Stufen. Eigene Erfahrungen wurden von Zuhörern geschildert und mit den benannten ethischen Dimensionen des Dialogs in einen Zusammenhang gebracht.

Nach dem Impulsreferat und der Diskussion konnten die Konferenzteilnehmer die Themen vertiefen und über eigene Projekte ins Gespräch

kommen. Viele Teilnehmer waren zum ersten Mal gekommen und neugierig auf das Forum, das sich von anderen Fachtagungen in mehrfacher Hinsicht unterscheidet. Es gibt kaum Konkurrenzsituationen, da die Nachwuchsforscher aus verschiedenen Ländern und Kontexten kommen, umso mehr verbindet der Wille nach Austausch und ökumenischem Lernen.

Am Samstagmorgen gab es ein gemeinsames Morgengebet in der Kapelle der Missionsakademie. Die Liturgie war den katholischen Laudes nachempfunden, Lieder, Lesung und Psalmen spiegelten die gemeinsamen Traditionen aller christlicher Konfessionen wider.

Das zweite Impulsreferat hielt Martin Tamcke, Professor für Ökumenische Theologie und Orientalische Kirchen- und Missionsgeschichte an der Theologischen Fakultät der Georg-August-Universität zu Göttingen. Außerdem lehrt er regelmäßig als Gastprofessor in verschiedenen Universitäten Nordamerikas, Asiens und Europas. Im Fokus seiner Forschungen stehen die christlichen Kulturen des Vorderen Orients unter der besonderen Berücksichtigung interreligiöser Koexistenz. Weiterhin ist Martin Tamcke Leiter der internationalen Masterstudiengänge "Euroculture" und "Intercultural Theology", einige seiner Studenten nahmen an der Tagung teil.

Er sprach über den „interkulturellen, transkulturellen, interreligiösen und transreligiösen Dialog“ und stellte dabei die Frage, wie weit man gehen könne und müsse, wenn man sich wirklich auf einen Gesprächspartner einlassen will, der aus einer völlig anderen Kultur, aus einem anderen Kontext kommt. Tamcke versuchte auf verschiedenen Ebenen, auch mit einer Erzählung, die Zuhörer zu überzeugen, dass man sich ganz öffnen muss und auch selbst für Veränderungen offen bleiben sollte, wenn man es mit dem Dialog über Religionsgrenzen, Kulturgrenzen und verschiedene andere Bereiche hinaus ernst meine. Interreligiöser Dialog verändert immer beide Seiten, wenn keine innere Veränderung geschieht, hat keine wirkliche Begegnung stattgefunden, so seine These. Seine langjährige Erfahrung im Dialog zwischen den verschiedenen Religionen und christlichen Konfessionen konnte er dabei einbringen und ging anschließend auf zahlreiche Fragen der Teilnehmer ein. Dabei wurde vor allem diskutiert, wie verwurzelt man in der eigenen Tradition sein müsse und wie groß die eigene Offenheit für das Gegenüber sein sollte, um in einen Dialog einzutreten.

Der zweite Teil der Tagung bestand aus zahlreichen Projektvorstellungen von Nachwuchswissenschaftlern, die unabhängig vom Tagungsthema die Breite der ökumenischen und missionswissenschaftlichen Forschung zeigten.

In diesem Jahr waren neben zahlreichen Teilnehmern aus ganz Europa und einem koreanischen Teilnehmer auch zwei Dozenten zu unserer Tagung gekommen. Rudolf Prokschi, Universität Wien, und Gert Ruppell, Universität Bielefeld, die neben Sönke Lorberg-Fehring, dem zuständigen Studienleiter der Missionsakademie in Hamburg, hilfreiche Hinweise geben konnten und den Nachwuchsforschern mit ihrem Erfahrungsschatz zur Seite standen.

Die Atmosphäre war sehr konstruktiv, das gemeinsame Interesse am Dialog und der Sichtweise des anderen prägte die gesamte Tagung. Doch auch methodische Diskussionen und Verbesserungsvorschläge halfen den Nachwuchswissenschaftlern während der Projektvorstellungen und darüber hinaus, ihr Thema von einer anderen Seite zu sehen. Davon zeugten auch die sehr unterschiedlichen Präsentationen, die in diesem Jahr sehr missionswissenschaftlich und international ausgerichtet waren:

- Heidi Zitting setzte sich mit dem Episkopat in ausgewählten Erklärungen des Lutherischen Weltbundes der Jahre 1983–2007 auseinander, in der sie nach dem sich wandelnden Verständnis des Bischofsamtes fragt. Das Verhältnis von Bischofsamt und anderen kirchlichen Ämtern, die verwendete Terminologie und das Verständnis der apostolischen Sukzession wurden dabei besonders beleuchtet.
- Mit dem Thema “From Missionaries to Ecumenical Co-Workers. A Case Study from Mission 21 in Kalimantan, Indonesia” brachte sich Claudia Hoffmann ein. Dabei ging sie auf den Wandel des Missionsverständnisses ein und zeigte das Rollenverständnis von Missionaren in der Basler Mission in der Zeit der Dekolonialisierung auf.
- Tereza Halasová stellte ebenfalls ein missionswissenschaftliches Forschungsprojekt vor: “Missions of Faith Movement in Czech Republic and gradual change of attitude to ecumenism” und ging dabei auf die Beeinflussung traditioneller Kirchen durch Freikirchen ein.
- „Das Potenzial der Disability History für die Missionsgeschichte – Der Fall der Hildesheimer Blindenmission in Hongkong und China, 1890–1997“ lautete die Präsentation von Bernhard Ortmann. Eine Missionsgeschichte, die sich den Anfragen postkolonialer Kritik stellt und sich als Teilbereich der Interkulturellen Theologie begreift, muss auf ein breites Spektrum methodischer Instrumente zurückgreifen.
- Myung Jin Won referierte über sein Thema: „Die Intention des Völkermordes und über die Missionsarbeit in Urfa (Ephesus)“ und berichtete über Vorgänge, die vielen Zuhörern kaum bekannt waren, weil

sie weit außerhalb des europäischen Geschichtsbewusstseins liegen.

Aber auch andere Themenschwerpunkte wurden von Teilnehmern der Tagung eingebracht.

- So fragte Iris Speckmann nach der mennonitischen Perspektive auf das gemeinsame Mahl, “Inductive Theology: Commensality from a Mennonite perspective”.
- Mihail Iordache brachte sich mit religionswissenschaftlichen Fragestellungen ein: “Christianity and other Religions – Common Values”. Er stellte verschiedene Aspekte von Religion als Grundlage gemeinsamer Kommunikation vor, die anschließend kritisch diskutiert wurden.
- María Ágústsdóttir setzte sich mit ethischen und theologischen Herausforderungen im interreligiösen Dialog auseinander.
- Josef Bartošek sprach über “Jaina tolerance as a good example to follow” und Marius van Hoogstraten setzte einen philosophischen Schwerpunkt mit seiner Vorstellung: “Postmeta-physical philosophy of religion and interreligious encounter”.
- Lukas Pieper stellte Paulos Mar Gregorios (1922–1996) vor, einen Theologen und Kirchenführer, der zu den herausragenden Gestalten der indischen Thomaschristenheit im 20. Jahrhundert gehört. Dabei stand die Auseinandersetzung mit dem westlichen Christentum im Vordergrund, die Gregorios im Rahmen seiner Tätigkeit im Ökumenischen Rat der Kirchen sowie in seinen zahlreichen Werken suchte.

Gemeinsame Ideen und reger Austausch trugen die gesamte Tagung. Die Teilnehmer, die aus Island, Finnland, den Niederlanden, Korea, Österreich, der Schweiz, Tschechien, der Slowakei und verschiedenen Teilen Deutschlands kamen, konnten miteinander über ihre unterschiedlichen Glaubensstraditionen und aktuellen Projekte sprechen. Zahlreiche neue Teilnehmer waren beeindruckt von dem freundschaftlichen und offenen Umgang miteinander.

Am Abend wurden organisatorische Fragen geklärt und über Themenvorschläge für die kommende Tagung abgestimmt. Die meisten Stimmen bekamen die Vorschläge „Körper“ und „Migration“. Die politische Brisanz der Flüchtlingsbewegung oder die Beschäftigung mit dem Körper im Christentum werden also die Alternativen für den Fortsetzungsausschuss sein, der die Entscheidung trifft, welches Thema und welche Referenten in Frage kommen.

Aus dem alten Team wurden Joel Drieger und Michaela Kušnieriková verabschiedet, die zwei Jahre im Organisationsteam mitgewirkt hatten. Die

neuen Mitglieder sind Marius van Hoogstraten aus Berlin und Heidi Zitting aus Helsinki.

Der gemeinsame Gottesdienst am Sonntag fand in der Mennonitengemeinde in Hamburg Altona statt. Pastor Thiessen stand auch danach für Gespräche zur Verfügung.

Die 28. Jahrestagung der Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung wird vom 21.–23.10.2016 in der Missionsakademie in Hamburg stattfinden. Alle Interessierten sind herzlich eingeladen, ihre Projekte vorzustellen, ihre Ideen einzubringen oder sich einfach inspirieren zu lassen.

*Claudia Rimestad*

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

## Gestern – heute – morgen

Während der Fastenzeit 2016 haben im Nahen Osten, insbesondere in Palästina, verschiedene Aktivitäten rund um die *Sieben Wochen im Zeichen des Wassers* stattgefunden, angefangen mit der *Lancierung in Jerusalem* am 10. Februar. Die Bibelbetrachtungen und Aktivitäten für diese sieben Wochen gingen von der Wasserkrise in der Nahostregion aus und berücksichtigten Fragen der Gerechtigkeit und des Friedens. Die Kampagne wird vom *Ökumenischen Wassernetzwerk* (ÖWN) des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) organisiert und ist eng mit dem *ÖRK-Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens* verknüpft.

Offen sein für Menschen fremder Kulturen, anderen ihren Erfolg gönnen oder jemanden einladen, den man nicht kennt. Dazu ermunterte die *evangelische Fastenaktion 2016* (10. Februar bis 27. März) unter dem Motto *Großes Herz! Sieben Wochen ohne Enge*.

Die „*Allianz für Weltoffenheit, Solidarität, Demokratie und Rechtsstaat – gegen Intoleranz, Menschenfeindlichkeit und Gewalt*“ hat ihren gemeinsamen Aufruf am 11. Februar in Berlin vorgestellt. Die zehn Allianzpartner appellieren angesichts der aktuellen Herausforderungen, demokratische Grundwerte und gesellschaftlichen Zusammenhalt zu wahren sowie Hass und Intoleranz entschieden

entgegentreten. Zu dem breiten gesellschaftlichen Bündnis gehören neben der Deutschen Bischofskonferenz und der Evangelischen Kirche in Deutschland die Bundesvereinigung der Deutschen Arbeitgeberverbände, der Deutsche Gewerkschaftsbund, der Zentralrat der Juden in Deutschland, der Deutsche Kulturrat, der Koordinationsrat der Muslime, der Deutsche Naturschutzring, der Deutsche Olympische Sportbund sowie die Bundesarbeitsgemeinschaft der Freien Wohlfahrtspflege.

Die Evangelische Kirche von Kurhessen-Waldeck und die Evangelische Kirche in Hessen und Nassau haben am 14. Februar mit einem Gottesdienst in der Marienkirche Gelnhausen die Spendenaktion „*Hoffnung für Osteuropa*“ eröffnet. Martin Hein, Bischof der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck, hielt die Predigt. Im Mittelpunkt standen die von der Tschernobyl-Katastrophe betroffenen Kinder und ihre Familien aus Weißrussland.

Die Exekutivgruppe der Kommission für Weltmission und Evangelisation (CWME) des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) tagte vom 22.–24. Februar in Rom und plante für das *Jahr 2018 eine Weltmissionskonferenz*, die von der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Tansania ausgerichtet wird. Die Gruppe befasste sich mit dem the-

matischen Inhalt und der konzeptuellen Ausrichtung, wobei die Bedeutung eines insgesamt freudig-festlichen Tenors mit einem starken afrikanischen Einfluss und eindeutig missionarischen Charakter herausgestellt wurde. Die Ergebnisse der Tagung werden allen CWME-Kommissionsmitgliedern zur Stellungnahme vorgelegt, bevor sie im Juni auf der Tagung des ÖRK-Zentralausschusses in Norwegen präsentiert werden.

Die *aktuelle Flüchtlingssituation* stand im Mittelpunkt einer zweitägigen Klausursitzung des Vorstandes der *Aktionsgemeinschaft Dienst für den Frieden (AGDF)* am 28. und 29. Februar in Kassel. Um die vielfältigen Aktivitäten zu vernetzen, aber auch um Erfahrungen auszutauschen, wird es im Juni dazu ein Treffen der Mitglieder geben, die sich in der Flüchtlingsarbeit engagieren. Ein zweites Thema der Vorstandsklausur war die *Vorbereitung des Reformationsjubiläums* im kommenden Jahr. Dabei will die AGDF einen kritischen Blick auf das Schaffen der Reformatoren unter dem Aspekt der Gewaltfrage werfen, aber auch bei den Großveranstaltungen in Berlin beim Deutschen Evangelischen Kirchentag, in Wittenberg bei der „Weltausstellung Reformation“ und in Magdeburg beim „Kirchentag auf dem Weg“ Flagge zeigen und dabei die christliche Friedensarbeit sowie ihre Perspektive und ihre Angebote einer breiten Öffentlichkeit präsentieren.

Vor dem Hintergrund der aktuellen angespannten Lage in *Burundi* hat eine Delegation des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) und der Gesamtafrikanischen Kirchenkonferenz (AACC) unter der Leitung des ÖRK-Generalsekretärs Olav Fykse Tveit vom 1. bis 4. März dem afrikanischen Land einen *Solidaritätsbesuch* abgestattet.

„*Von Gott reden heute*“ – zu diesem Thema fand vom 2. bis 4. März das mittlerweile *8. Symposium von Vertretern des Johann-Adam-Möhler-Instituts für Ökumenik und der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF)* statt. Die Tagung dokumentierte das in den vergangenen Jahren gewachsene Verständnis der römisch-katholischen Kirche und der Freikirchen füreinander.

Der *Weltgebetstag* am 4. März wurde von christlichen Frauen aus Kuba vorbereitet. Sein deutscher Titel lautete: *Nehmt Kinder auf und ihr nehmt mich auf*. In das Zentrum ihres Gottesdienstes haben die kubanischen Frauen das Zusammenleben der unterschiedlichen Generationen gestellt. Die Gleichheit von Mann und Frau ist auf Kuba zwar offizielle Parteipolitik, doch im Alltag sehen sich kubanische Frauen weiter in der schwächeren Rolle. Ihre Erlebnisse und ihre Sorgen, aber auch ihre Hoffnungen in einem Kuba im Aufbruch standen im Mittelpunkt des Weltgebetstags der Frauen 2016.

Unter dem Motto *Um Gottes Willen* richtete sich die *christlich-*

*jüdische Woche der Brüderlichkeit*, die von Bundespräsident Joachim Gauck am 6. März in Hannover eröffnet wurde, gegen den Missbrauch von Religion. Vom 6. bis 13. März fanden deutschlandweit Veranstaltungen statt. In der Auftaktfeier wurde der Erziehungswissenschaftler *Micha Brumlik* mit der *Buber-Rosenzweig-Medaille 2016* ausgezeichnet. Der undotierte Preis vom Deutschen Koordinierungsrat der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit würdigte Brumliks jahrzehntelangen Einsatz für eine Verständigung zwischen Juden und Christen in Deutschland. Die jährlich stattfindende bundesweite „Woche der Brüderlichkeit“ wird seit 1952 jedes Jahr von den rund 85 Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit veranstaltet.

*Lutherbilder aus sechs Jahrhunderten* zeigt eine bundesweite Wanderausstellung zum *500. Reformationsjubiläum* im Jahr 2017. Die Präsentation mit 40 Lutherbildern und Begleittexten wurde von den Archiven der pfälzischen Landeskirche in Speyer und der hessen-nassauischen Kirche in Darmstadt erstellt. Die Wanderausstellung, die in allen 20 evangelischen Landeskirchen gezeigt werden soll, umfasst 15 Bildwände (Roll-Ups) und wurde am 8. März in der Wormser protestantischen Magnuskirche eröffnet. Anfragen zur in der Regel vierwöchigen Leihe nimmt das Zentralarchiv der Evangelischen Kirche der Pfalz in

Speyer unter Telefon: 06232/667-182/282, E-Mail: [archiv@evkirche-pfalz.de](mailto:archiv@evkirche-pfalz.de), entgegen. Zur Ausstellung gibt es einen Katalog mit 100 Lutherbildern, die allesamt aus Archiven, Kirchengemeinden oder kirchlichen Einrichtungen stammen.

„*Salz und Licht*“ – unter diesem Titel feierte das *Evangelische Zentrum Frauen und Männer gGmbH* am 17. März in der Lutherkirche in Hannover seine Gründung. Nach intensiven Vorbereitungen zum Zusammenschluss der bisherigen Geschäftsstellen der Evangelischen Frauen in Deutschland und der Männerarbeit der EKD zu einer neuen Einheit in einer gemeinnützigen Gesellschaft wurde sie zu Jahresbeginn gegründet. Gesellschafter sind die Evangelischen Frauen in Deutschland e. V. und der Verein zur Förderung der Männerarbeit der EKD e. V. Das Zentrum hat seinen Sitz am Ort der bisherigen Geschäftsstellen beider Verbände in Hannover.

Die diesjährige bundesweite *ökumenische Woche für das Leben* (9. bis 16. April) wurde am 9. April mit einem Gottesdienst im Mainzer Dom eröffnet. Die von der Deutschen Bischofskonferenz und dem Rat der EKD getragene jährliche Woche stand diesmal unter dem Motto „Alter in Würde“ und befasste sich mit den hoch betagten Menschen im sogenannten vierten Lebensalter.

Der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) wird am 20./21. Juni in Trondheim (Norwegen) eine Kon-

ferenz zum Thema „*Versöhnungsprozesse in indigenen Kontexten*“ veranstalten. Die Konferenz wird zwei thematische Schwerpunkte haben: „Wahrheit und Heilung“ und „Versöhnung und Veränderung“. Gastgeber der Konferenz, die im Zusammenhang mit der Tagung des ÖRK-Zentralausschusses vom 22. bis 28. Juni in Trondheim abgehalten wird, ist der Sami-Kirchenrat (Kirche von Norwegen). Der Zentralausschuss ist das höchste Leitungsgremium des ÖRK bis zur nächsten Vollversammlung und tagt alle zwei Jahre.

Aktiv mitwirken beim *Reformationssjubiläum 2017* und mit anderen Volunteers aus dem In- und Ausland den Reformationssommer gestalten: diese Möglichkeit bekommen *300 Freiwillige im Rahmen eines Freiwilligen Sozialen Jahres (FSJ) oder des Bundesfreiwilligendienstes (BFD)* in Wittenberg. Sie werden eine Gemeinde auf Zeit, arbeiten, leben und gestalten ihre Freizeit gemeinsam. Der Start des Volunteerprojektes ist im Sommer 2016.

Das Globale Ökumenische Aktionsbündnis des ÖRK bereitet die *21. Welt-Aids-Konferenz* (AIDS 2016) vor, die vom 18.–22. Juli in Durban (Südafrika) stattfindet. Bei der Welt-Aids-Konferenz kommen alle zwei Jahre über 20.000 Forscher, Politiker, Aktivisten, Menschen mit HIV/AIDS und andere Akteure zusammen, um sich über die jüngsten Fortschritte auszutauschen und die nach wie vor bestehenden

Hindernisse zur Überwindung der Pandemie zu identifizieren und abzubauen.

Die 19. Wissenschaftliche Konsultation der Societas Oecumenica findet vom 25.–30. August in Helsinki statt. Sie hat das Thema: *Just do it? Anerkennung und Rezeption im ökumenischen Miteinander.*

Die zentrale Feier des *ökumenischen Tags der Schöpfung* ist am 2. September in Bingen am Rhein unter dem Motto „*Die ganze Schöpfung – Lobpreis Gottes*“. In den Gemeinden kann der Schöpfungstag auch an einem anderen Tag innerhalb des Zeitraums vom 1. September bis 4. Oktober gefeiert werden.

Zum *Auftakt des 500. Reformationssjubiläums* am 31. Oktober im schwedischen Lund veranstalten der Lutherische Weltbund (LWB) und der vatikanische Päpstliche Rat zur Förderung der Einheit der Christen eine gemeinsame *ökumenische Gedenkfeier mit Papst Franziskus*. Auch der Internationale Lutherische Rat (ILC) wird teilnehmen. Mit dem Papst werden der Präsident des Weltbundes, Bischof Munib Younan, Generalsekretär Martin Junge sowie katholische und lutherische Bischöfe aus Schweden das ökumenische Gedenken leiten. Damit sollen die fundierten ökumenischen Beziehungen zwischen Lutheranern und der römisch-katholischen Kirche hervorgehoben werden.

Die *Ökumenische Friedensdekade*, die vom 6. bis 16. November begangen wird, will mit dem Motto

„Kriegsspuren“ auf Spuren von Kriegen aufmerksam machen, gleichzeitig aber auch Spuren aufzeigen, die zu Kriegen führen. Das Motto wurde vom Gesprächsform der Ökumenischen Friedensdekade festgelegt. Seit Anfang der 1980er Jahre findet die Ökumenische Friedensdekade regelmäßig im November während der zehn Tage vor dem Buß- und Betttag statt.

Die *Gebetswoche für die Einheit der Christen 2017* hat das Motto „Versöhnung – die Liebe Christi drängt uns“ (2 Kor 5,17–21). Die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) hat dazu bereits die Texte veröffentlicht, die von einer deutschen Arbeitsgruppe erstellt wurden, die von den ACK-Mitgliedskirchen berufen worden ist. Der zentrale Gottesdienst für Deutschland wird am 22. Januar 2017 in der Stadtkirche Sankt Marien in Wittenberg gefeiert. Im Anschluss daran wird der *Ökumenepreis 2017* verliehen. Alle zwei Jahre zeichnet die ACK in Deutschland mit ihrem Ökumenepreis Projekte und Initiativen aus, die zur Einheit der Christen beitragen und ein gemeinsames Engagement von Christinnen und Christen verschiedener Konfession fördern. Der Preis ist mit 3.000 Euro datiert. Das Preisgeld wird durch die Evangelische Bank und die Bank für Kirche und Caritas zur Verfügung gestellt. Schirmherr ist Bundestagspräsident Norbert Lammert. Bewerbungen sind online möglich unter [www.oekumenepreis-der-ack.de](http://www.oekumenepreis-der-ack.de).

kumenepreis-der-ack.de.

Flucht und Migration, Zusammenhalt in Deutschland und Europa sowie religiöse Pluralität und Reformation sind große thematische Schwerpunkte beim 36. *Deutschen Evangelischen Kirchentag*, der vom 24.–28. Mai 2017 in Berlin und Wittenberg unter dem Logo „Du siehst mich“ (1 Mose 16,13) stattfindet. Präsidialversammlung und Präsidium des Kirchentages verabschiedeten rund 50 Projekte und Themen, die ab Sommer von ehrenamtlichen Programmgruppen geplant werden. Entwickelt werden sollen unter anderem Podienreihen zu Friedenspolitik und internationaler Ordnung und zu den nachhaltigen Entwicklungszielen der Vereinten Nationen. Auch zu Ökumene und Reformation, zur Theologie der Teilhabe und zu Menschenbildern sind Veranstaltungen vorgesehen.

Am 25. April begann mit *Gottes eine Kirche – unsere gespaltenen Konfessionen* an der Ludwig-Maximilians-Universität (LMU) eine dreisemstrige Vortragsreihe „500 Jahre Reformation – Wo steht die Ökumene?“, die insgesamt zehn Veranstaltungen umfasst, an denen je ein Vertreter der katholischen, orthodoxen und protestantischen Theologie miteinander in Dialog treten. Sie wird am 30. Mai mit dem Thema *Schrift, Konzil oder Papst – Wer hat das Sagen?* und am 27. Juni mit *Zweiklassengesellschaft? Laien und Amtsträger* fortgeführt, ebenso im Wintersemester 2016/2017 und

# Von Personen

*Heinz Lederleitner*, seit 2014 Pfarrer der Gemeinde Krems-St. Pölten, ist am 13. Februar zum Bischof der Altkatholischen Kirche in Österreich geweiht worden. Die Synode seiner Kirche wählte ihn im Oktober 2015 zum Nachfolger von Bischof *John E. Okoro*. Der aus Nigeria stammende Okoro hatte das Amt seit 2007 inne. Der noch von Kardinal Joseph Ratzinger zum Priester geweihte Lederleitner konvertierte 2003 zu den Altkatholiken.

*Johann Hinrich Claussen* ist mit einem feierlichen Gottesdienst am 24. Februar offiziell als neuer Kulturbeauftragter der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) in sein Amt eingeführt worden. Er ist Nachfolger von *Petra Bahr*, die 2006 zur ersten Kulturbeauftragten der EKD berufen worden war. Sie wechselte im September 2014 zur CDU-nahen Konrad-Adenauer-Stiftung.

Auf ihrer Sitzung am 9. und 10. März hat die Mitgliederversammlung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) den Vorstand der ACK für die nächsten drei Jahre gewählt. Als Vorsitzender wurde Bischof *Karl-Heinz Wieseemann* (Speyer) im Amt bestätigt. Neu in den Vorstand wurde Pfarrer *Christopher Easthill* von der anglikanischen Kirche gewählt. Er folgt auf Pastor *Heinrich Lüchtenborg*, der nach seinem Eintritt in

den Ruhestand nicht mehr zur Wahl angetreten war. Dem Vorstand gehören nun an: Bischof *Karl-Heinz Wieseemann* (römisch-katholische Kirche) als Vorsitzender, Bischöfin *Rosemarie Wenner* (Evangelisch-methodistische Kirche) und Bischof *Martin Hein* (Evangelische Kirche in Deutschland) sowie Erzpriester *Radu Constantin Miron* (Orthodoxe Kirche) und Pfarrer *Christopher Easthill* (Anglikanische Kirche). Als ständige stellvertretende Vorstandsmitglieder wurden gewählt: Weihbischof *Nikolaus Schwerdtfeger* (römisch-katholische Kirche), Generalsekretär *Christoph Stiba* (Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden), Bischöfin *Petra Bosse-Huber* (Evangelische Kirche in Deutschland), Erzpriester *Merawi Tebege* (Äthiopisch-Orthodoxe Kirche) und Bischof *Hans-Jörg Voigt* (Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche).

*Heidrun Schnell* ist mit einem Gottesdienst am 17. März als neue Leiterin der Finanzabteilung der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) in ihr Amt eingeführt worden. Zugleich wurde der bisherige Amtsinhaber *Thomas Begrich* verabschiedet, der Mitte des Jahres in den Ruhestand tritt. Er hatte die Finanzabteilung der EKD seit September 2003 geleitet und maßgeblich am Reformprozess der EKD mitgewirkt.

Der Vorsitzende der Deutschen Evangelischen Allianz (DEA), *Michael Diener*, hat seinen Rücktritt zum Jahresende angekündigt. Diener bleibt aber Mitglied im Hauptvorstand der DEA.

*Ulrike Witten*, wissenschaftliche Mitarbeiterin der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, erhält den Hanna-Jursch-Preis der EKD. Sie wird für ihre Doktorarbeit „Diakonisches Lernen an Biographien“ ausgezeichnet, die Lehre und Wirken von Florence Nightingale, Elisabeth von Thüringen und Mutter Teresa untersucht.

*Metropolit Augoustinos*, Vorsitzender der Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland (OBKD), nimmt als Mitglied der Delegation des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel am Panorthodoxen Konzil vom 18. bis 27. Juni auf Kreta teil. Als Berater wurde Erzpriester *Constantin Miron* in die Delegation, berufen, Ökumenereferent der Griechisch-Orthodoxen Metropole und Beauftragter für innerchristliche Zusammenarbeit der OBKD sowie Vorstandsmitglied der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland.

*Karl Kardinal Lehmann* hat an Papst Franziskus die Bitte um Amtspflichtung aus Altersgründen gerichtet. Es besteht kaum ein Zweifel daran, dass die Bitte gewährt wird. Lehmann ist seit 33 Jahren Bischof von Mainz. Er gilt als Brückenbauer und Mann des Dialogs und steht für ein weltoffenes lebensbejahendes

Christentum und für ökumenische Offenheit.

*Es vollendeten*

*das 75. Lebensjahr:*

*Valentin Schmid*, ehemaliger Präsident (1997–2006) des Kirchenamtes der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Vorsitzender des Kuratoriums der Klosterkammer Hannover (seit 2013), die vier Stiftungen mit Vermögen aus ehemals kirchlichem Besitz verwaltet, Vorstandsmitglied der Internationalen Martin Luther Stiftung, am 18. Februar;

*das 80. Lebensjahr:*

*Karl Kardinal Lehmann*, seit 1983 Bischof von Mainz, von 1987 bis 2008 Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz, 2001 von Papst Johannes Paul II. zum Kardinal erhoben, am 16. Mai;

*das 90. Lebensjahr:*

*Jürgen Moltmann*, einer der bedeutendsten evangelischen Theologen des 20. Jahrhunderts, Professor em. für Systematische Theologie an der Universität Tübingen, am 8. April.

*Verstorben sind:*

*Vassilios Stavridis*, letzter Professor der 1972 vom türkischen Staat geschlossenen Theologischen Hochschule von Chalki, im Alter von 91 Jahren, am 19. Februar.

# Zeitschriften und Dokumentationen

## I. Aus der Ökumene

*Elisabeth Dieckmann*, Heillose Zersplitterung oder neues Pfingstereignis? Pluralisierungsphänomene im Christentum und ihre Bedeutung für die Ökumene, US 1/16, 2–13;

*Rolf Schäfer*, Tarnung nicht mehr erforderlich. 50 Jahre Oldenburger Ökumenische Gespräche, KNA-ÖKI 14/16, Dokumentation I–IV;

*Silvia Scatena*, Was ist aus der „Einheit aus ökumenischer Gnade“, die dem 20. Jahrhundert geschenkt wurde, geworden?, CON 1/16, 124–130.

## II. Vielfalt innerhalb christlicher Kirchen

*Lisa Sowle Cahill*, Wege der Befreiung: Die katholische theologische Ethik nach dem II. Vaticanum und darüber hinaus CON 1/16, 78–89;

*Cecilia Castillo Nanjari*, Die Pfingstbewegung in Lateinamerika – eine historische Reflexion aus der Sicht der Peripherie und Geschlechtergerechtigkeit, ZMiss 1/16, 11–24;

*Philipp Jenkins*, Ein globaler religiöser Klimawandel – Wie die demografische Entwicklung die christliche Mission verändert, ebd., 55–70;

*Cephas Omenyo*, Die Geschichte der christlichen Mission –

eine afrikanische Sicht, ebd., 71–85;

*Otto Friedrich*, Ein Staat und seine Religionen. Religiöse Pluralisierung in Österreich, HerKorr 4/16, 40–43;

*Michael Biehl*, Die Christenheit spricht in vielen Dialekten. Zur Vielfalt christlicher Kirchen und Gemeinschaften in Hamburg, ebd., 55–65;

*Norbert Roth*, International Christian Fellowship – „Kirche neu erleben“, US 1/16, 50–54;

*Klaus Peter Voß*, Vineyard Christian Fellowship – Charismatische Mission und Gemeindebildung im postmodernen Kontext, ebd., 40–49;

*Thorsten Dietz*, „In der Kirche, wenn möglich mit der Kirche, aber nicht unter der Kirche.“ Die Gnadauer Gemeinschaftsbewegung, ebd., 14–18.

## III. Orthodoxe Kirche

*Constantin Oancea*, Die Rezeption alttestamentlicher Texte im orthodoxen Kultus, OrthForum 2/15, 153–164;

*Grzegorz Pawlowski*, Zur neuen Fachlexik der byzantinischen Hymnographie und Musik in Polen, ebd., 165–176;

*Dimitris Salapatas*, The Role of Women in the Orthodox Church, ebd., 177–194;

*Nikolaos Asproulis*, Metropolit Ioannis Zizioulas von Pergamon. Ein orthodoxer Theoretiker und Pionier der ökumenischen Bewegung, ebd., 195–202;

*Johannes Oeldemann*, Konzil auf Kreta. Die lang erwartete Panorthodoxe Synode tritt im Juni 2016 zusammen, HerKorr 3/16, 25–28.

#### IV. Aus den Freikirchen

*Bischof Ilia Osephaschwili*, Die Verbindung östlicher und westlicher christlicher Traditionen in der Evangelisch-Baptistischen Kirche in Georgien, ThGespr 2/16, 70–81;

*Karl Heinz Voigt*, Internationale Perspektiven. Symposion der Freikirchenforschung zur „reformatorischen Identität“, KNA-ÖKI 12–13/16, 7–8.

#### V. Reformationsjubiläum

*Johanna Rahner*, Kampf um die Deutung. Katholische Ortsbestimmung im Vorfeld des Reformationsjubiläums, HerKorr 3/16, 13–16;

*Norbert Zonker*, 95 mal Martin Luther. Ein Ausblick auf die „Höhepunkte“ des Reformationsjubiläums 2017, KNA-ÖKI 12–13/16, 3–5;

*Stephanie Brauer-Noss*, Die Öffnung der Kirche in die Gesellschaft hinein. Reformprozesse in der Evangelischen Kirche in Deutschland, EvTh 1/16, 7–20;

*Stefan Leibold*, Reform „auf katholisch“. Kirchliche Reformpro-

zesse in deutschen Diözesen, ebd., 21–33.

#### VI. Kirche in der Stadt

*Veronika Eufinger/Matthias Sellmann*, Der verlorene Raum? Citypastoral als urbane Strategie der Kirche, IKaZ 2/16, 127–137;

*Jan Löffeld*, Städtische Verflüssigungen. Die Stadt als Paradigma gegenwärtiger Lebens- und Religiositätsbedingungen, ebd., 117–126.

#### VII. Sexualethik

*Peter Dabrock*, Freiheit als Markenkern. Worin sich eine evangelische Sexualethik von der offiziell katholischen unterscheidet, HerKorr 2/16, 27–33;

*Silke Petersen*, An den Grenzen der Schrift. Von der Schwierigkeit, Sexualnormen biblisch zu begründen, ebd., 34–36;

*Bernd Oberdorfer*, Irritierte Gemeinschaft. Ökumenehermeneutische Implikationen der Homosexualitätsdiskussion im Lutherischen Weltbund, EvTh 1/16, 68–78;

*Esther R. Suter*, „Niemand zurücklassen“. Die UN-Frauenrechtskommission zu Gewalt gegen Frauen, KNA-ÖKI 14/16, 15–16.

#### VIII. Weitere interessante Beiträge

*Bischof Norbert Trelle*, Integration – aber wie? Christen und Juden gemeinsam gegen Antisemitismus?,

KNA-ÖKI 11/16. Dokumentation I–VI;

*Hans Waldenfels SJ*, Auf Augenhöhe. Ein Jesuit und ein Jude im Gespräch über Religion in turbulenter Gesellschaft, *StimdZ* 4/16, 273–280;

*Walter Kardinal Kasper*, Barmherzigkeit im Kirchenrecht, ebd., 230–238;

*Alois Glück*, Internationale Schicksalsgemeinschaft. Flucht und Migration als Herausforderung, ebd., 219–229;

*Ugo Zanetti*, Les moines cénotiques de Haute Égypte et leur liturgie, *Irénikon* 3/15, 348–388;

*Jürgen Kegler*, Die Bedeutung des Alten Testaments für den christlichen Glauben, *LuThK* 4/15, 227–244;

*Johan Verstraeten*, Ganz ins gesellschaftliche Gefüge eintreten. Papst Franziskus und die Zukunft des katholischen sozialen Urteilens, *CON* 1/16, 90–108.

## IX. Dokumentationen

„*Im Dienst an einer gerechten Gesellschaft*“, Dokumentationsband der Diskussionsphase und Gemeinsame Feststellung zur Ökumenischen Sozialinitiative, hrsg. v. EKD und DBK. In diesem Band haben der Vorsitzende des Rates der EKD, Landesbischof Heinrich Bedford-Strohm, und der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Reinhard Kardinal Marx, ethische Orientierungen benannt, die aus

Sicht beider Kirchen bei Erneuerungen der Wirtschafts- und Sozialordnung leitend sein sollten. Die Dokumentation steht unter [www.ekd.de/EKD-Texte/dokumentation\\_gemeinsame\\_verantwortung\\_gt\\_23.html](http://www.ekd.de/EKD-Texte/dokumentation_gemeinsame_verantwortung_gt_23.html) zum Download zur Verfügung. Printexemplare können kostenpflichtig über [versand@ekd.de](mailto:versand@ekd.de) bestellt werden.

*Heillos gespalten? Segensreich erneuert? 500 Jahre Reformation in der Vielfalt ökumenischer Perspektiven*, Publikation des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses (DÖSTA) der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) zum Reformationsjubiläum 2017. Der Band mit Beiträgen von rund 20 Theologen verschiedener Konfessionen, der in Emden präsentiert wurde, ist dem verstorbenen Braunschweiger Landesbischof Friedrich Weber gewidmet. Das Buch dokumentiert die Vorträge einer Tagung des DÖSTA, der Evangelischen Akademie Tutzing und der Katholischen Akademie Bayern im Frühjahr 2015 und ist beim Herder Verlag in der Reihe *Quaestiones disputatae* zum Preis von 34,99 EUR erschienen.

*Arbeitshilfe für das ökumenische Zugehen auf das Reformationsjubiläum 2017*, hg. von Michael Kappes und Barbara Rudolph in Verbindung mit der ACK in Nordrhein-Westfalen, erschienen beim Bonifatius-Verlag und der Evangelischen Verlagsanstalt Leipzig zum Preis von 12,90 EUR (Staffelpreise sind

möglich). Diese Arbeitshilfe möchte allen haupt- und ehrenamtlich in der Gemeindegemeinschaft Tätigen konkrete Anregungen und praktische Umsetzungsbeispiele geben, wie man mit Blick auf 2017 in Gebet und Gottesdienst, in (Bibel-)Gesprächskreisen oder in der Arbeit mit Jugendlichen (z.B. Konfirmanden-, Religionsunterricht), aber auch in der sozial-diakonischen Projektarbeit den gemeinsamen Christenglauben feiern, bekennen und tatkräftig bezeugen kann. Da die Arbeitshilfe multilateral ausgerichtet ist und auch die orthodoxen und freikirchlichen Traditionen einbezieht, eignet sie sich auch vorzüglich für die ökumenische Vorbereitung auf 2017 in den regionalen und lokalen Arbeitsgemeinschaften Christlicher Kirchen (ACK).

Das Bistum Speyer und die Evangelische Kirche der Pfalz (Protestantische Landeskirche) haben zusammen mit der ACK Südwest eine Arbeitshilfe für ökumenische Gottesdienste rund um das Pfingstfest veröffentlicht. Die 80-seitige Broschüre mit dem Titel „*Pfingsten gemeinsam feiern*“ will helfen, gemeinsam das Pfingstfest feiern zu können. Die Broschüre kann für 3,50 EUR (ab 10 Exemplaren: 3,00 Euro) zzgl. Porto beim Bischöflichen Ordinariat unter der Telefonnummer 06232-102249 und der E-Mail-Adresse oekumene@bistum-speyer.de erworben werden.

Die Evangelische Kirche in Deutschland stellte für den Sonntag

Reminiszere (21. Februar) eine *Materialsammlung mit Fürbitten für bedrängte und verfolgte Christen* zur Verfügung, die unter [www.ekd.de](http://www.ekd.de) abgerufen werden kann. Darin enthalten sind Informationen über die Lage von christlichen Minderheiten und liturgische Bausteine. Ein Schwerpunkt der Fürbitte 2016 ist die Menschenrechtslage in Eritrea. Auch eine englische Fassung ist verfügbar.

„*Dem Eigenen treu und offen für den Anderen*“: Der Bund Freier evangelischer Gemeinden (BFEG) hat unter diesem Titel eine Orientierungshilfe für das Zusammenleben mit Muslimen veröffentlicht. Zu beziehen ist sie beim Bundessekretär des BFEG, Burkhard Theis, Jahnstraße 53, 35716 Dietzhölztal, E-Mail: [burkhard.theis@feg.de](mailto:burkhard.theis@feg.de) und kostet je nach Stückzahl zwischen 40 Cent und einem Euro.

Unter dem Titel „*Lust & Last der späten Jahre. Lebenskunst im Angesicht des Alters*“, hg. von Susanne Breit-Keßler, Kerstin Lammer und Georg Raatz, legt die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands (VELKD) eine Publikation vor, die die Herausforderungen und Chancen dieser gesamtgesellschaftlichen „Pioniersituation“ aus christlicher Perspektive in den Blick nimmt. Die Publikation ist beim Gütersloher Verlagshaus erschienen und ausschließlich über den Buchhandel oder direkt beim Verlag zum Preis von 12,99 EUR erhältlich.

# Neue Bücher

## KAMPF GEGEN RASSISMUS

*Baldwin Sjollema* (ed.), *Never Bow to Racism. A Personal Account of the Ecumenical Struggle*. WCC Publications, Geneva 2015. 240 Seiten. Pb. EUR 16,-.

Auf den ersten Blick bietet das Buch einen sehr lebendig geschriebenen persönlichen Bericht (a personal account) mit vielen biographischen und sehr bedenkenswerten zeitgeschichtlichen Notizen eines sehr verdienstvollen Mitarbeiters und Mitstreiters in der ökumenischen Bewegung. Schon in sehr jungen Jahren schließt sich der niederländische Soziologe Baldwin Sjollema dieser Bewegung an, arbeitet seit 1953 im Rahmen der zwischenkirchlichen Hilfe für den Ökumenischen Rat der Kirchen in Utrecht und Wien und übernimmt 1958 in der Genfer Zentrale des ÖRK zunächst die Aufgabe, für eine Studie über Migration und die Verantwortung der Kirchen Sorge zu tragen. Dabei rücken Diskriminierung und Rassismus als wichtige ökumenische Problemfelder immer stärker in den Vordergrund, so dass sich die Notwendigkeit, ein Programm zur Bekämpfung von Rassismus zu starten, immer deutlicher herauskristallisiert. 1969, ein Jahr nach der Uppsala Vollversammlung,

bei der die Anfragen und Beiträge der auch zahlenmäßig immer stärkeren Kirchen aus der sog. Dritten Welt in den Vordergrund rücken und zunehmend die ökumenische Tagesordnung bestimmen, wird das Antirassismusprogramm des ÖRK ins Leben gerufen. Sein Direktor ist von Beginn an Sjollema.

Von diesem Programm, das in den Mitgliedskirchen zum Teil heiß umstritten ist, das aber wie kein anderes den Ökumenischen Rat und seine Aktivitäten in den Blickpunkt einer breiten Öffentlichkeit rückt, berichtet dieses Buch nun ausführlich. Das geschieht nicht nur in der Weise, dass von den schier unendlichen, oft auch kontroversen Beratungen in den Gremien des ÖRK, mit den Vertretern der Mitgliedskirchen – auch gerade derer, die wie die damaligen westdeutschen Kirchen, dem Programm reserviert bis ablehnend gegenüberstehen – mit den ökumenischen Gruppen und vor allem mit prominenten Vertretern der Befreiungsbewegungen im südlichen Afrika und anderswo die Rede ist, sondern so, dass immer wieder neu Fragen nach dem Selbstverständnis des Ökumenischen Rates der Kirchen und seiner Mitgliedskirchen in den Mittelpunkt gerückt werden. Für den aufmerksamen Leser wird auf diese Weise dieses Buch auch zu einer tiefgründigen Studie über Inhalte

und Ziele ökumenischer Arbeit und über die Aufgaben, die es damals und heute anzupacken und zu bewältigen gilt.

Denn mit diesem Antirassismusprogramm war damals ein ökumenischer Perspektivenwechsel verbunden: Anstatt sich mit der Realität abzufinden oder sie aus der Sicht derer zu interpretieren, die sich für die herkömmliche „Ordnung“ einsetzen, erklären Kirchen ihre Solidarität mit den Opfern von Armut, Abhängigkeit, Ausbeutung und Rassismus und nehmen an ihrem Widerstand und an ihrem Aufbegehren aktiv teil. Wobei wir jetzt ganz im Sinne von Sjollega das Wort „Kampf“ vermieden haben. „Widerstand gegen Unterdrückung und Solidarität mit den Diskriminierten wurde und blieb das Leitmotiv meines Lebens“, heißt es einmal bei ihm (2). Das Antirassismusprogramm am Ende der sechziger Jahre des vorigen Jahrhunderts bot die Chance, diesem Leitmotiv zu folgen.

Das Buch erzählt diese Geschichte von Widerstand und Solidarität weiter. Nach insgesamt 25 Jahren im Dienste des ÖRK (und fast 12 Jahren im Antirassismusprogramm) verlässt ‚Mr. PCR‘, wie er auch genannt wird, 1981 die Genfer Zentrale. Aber getreu seinem Leitmotiv bleibt er mit dem Programm und vor allem mit den Opfern des Rassismus weiter eng verbunden, begrüßt er das südafrikanische Kairos-Dokument als eine Stärkung der Position des ÖRK und

seines Programms gegen den Rassismus und verfolgt das Ende des Apartheid-Regimes und die Wahl Nelson Mandelas zum neuen Staatspräsidenten von Südafrika aus großer innerer und zeitweise auch äußerer Nähe. Über sein Resümee setzt er am Ende ein Zitat von Suzanne de Dietrich: „Wir können nie mehr als ein Zeichen sein – sehr begrenzt, sehr bescheiden – der Liebe Gottes.“ Aber diese Liebe zu verkündigen muss bedeuten, mit aller Kraft daran zu arbeiten, „damit eine Bewegung von Unterdrückten sich selbst aus den Fesseln der Unterdrückung befreien kann und nicht länger gezwungen ist, höflich Almosen anzunehmen“ (191 f).

In deutscher Übersetzung ist dieses eindrucksvolle Buch Mitte März 2015 im Missionshilfe Verlag erschienen, damit ökumenisch Engagierte daraus für unsere gegenwärtige Flüchtlingsproblematik lernen können.

*Ulrich Becker*

## ÖKUMENISCHE BEWEGUNG

*Karl Heinz Voigt*, Ökumene in Deutschland. Von der Gründung der ACK bis zur Charta Oecumenica (1948–2001). Kirche-Konfession-Religion Bd. 65. V&R Uni Press, Göttingen 2015. 705 Seiten. Gb. EUR 64,99.

Das Buch ist der zweite Band einer Gesamtdarstellung über die

Geschichte der Ökumene in Deutschland. Während im ersten Band (Ökumene in Deutschland. Internationale Einflüsse und Netzwerkbildung – Anfänge 1845– 1945. Göttingen 2014) die Wurzeln und frühen Anfänge im 19. und 20. Jh. dargestellt wurden, steht in diesem Folgeband die Geschichte der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland im Mittelpunkt. Und zwar von ihrer Gründung im Jahr 1948 bis zur Gegenwart, wobei die gemeinsame Unterzeichnung der Charta Oecumenica durch die Mitgliedskirchen der ACK im Jahr 2003 den offiziellen Endpunkt der umfangreichen Darstellung bildet. Wie schon beim ersten Band, merkt man dem Verfasser sowohl eine sachkundige Vertrautheit mit den Details als auch eine engagierte Leidenschaft für das Anliegen einer multilateralen Ökumene an, wie sie die ACK verkörpern will. Man könnte fast sagen, dass das Buch mit seinen gründlichen Recherchen eine Art „historiografische Hommage“ an die ACK verkörpert, die oft ein ökumenisches Schattendasein fristet und in ihrer ökumenischen Bedeutung vielfach gering- bzw. auch unterschätzt wird.

Herausgearbeitet wird, wie schon im ersten Band angedeutet, dass der Anstoß und Beginn der ökumenischen Zusammenarbeit in Deutschland weniger ein Niederschlag eigener kirchlicher Bestrebungen und Haltungen war als viel-

mehr ein von außen verursachter Prozess, der durch internationale Entwicklungen und Erwartungen bedingt war. Ein entscheidender Faktor dafür lag in der spezifischen Struktur, die das kirchliche Leben in Deutschland prägte. Aus der überkommenen Majoritätsstellung der protestantischen Landeskirchen und ihrer territorial basierten Verfasstheit und einem damit verbundenen bekenntnisnormierenden Monopolanspruch erwuchs eine Mentalität, die einem gleichberechtigten Umgang mit Minderheitskirchen und ökumenischen Öffnungen und Mandatsübertragungen überwiegend reserviert bis ablehnend gegenüber stand. Für Voigt ist wichtig, festzuhalten, dass dieses deutsche und in Teilen europäische territorialkirchliche System weltweit betrachtet nicht den Normalfall darstellt, sondern im Sinne eines „Sonderwegs“ eher als reformationsgeschichtlich bedingter Ausnahmezustand zu betrachten ist, der bis heute nachwirkt und ökumenische Fortschritte erschwert (609 ff).

Dies zeichnete sich schon in der Zeit der „ACK-Anfänge und Weichenstellungen“ ab, die das 1. Kapitel der Darstellung umfassen (23–156) und sehr genau entfaltet werden. Der Wiederaufbau in den Nachkriegsjahren, geprägt durch die Neuordnung der EKD, die Wiederaufnahme internationaler ökumenischer Kontakte (Stuttgarter Schulderklärung, Begegnungen mit britischen und amerikanischen Kir-

chenräten), den Kontext des sich bildenden ÖRK sowie die ökumenische Solidarität und internationale kirchliche Wiederaufbauhilfe führten zu Erwartungen der ökumenischen Partner nach kompatiblen strukturellen kirchenverbindenden Arbeitsstrukturen in Deutschland, und zwar zwischen den beteiligten protestantischen Landeskirchen und Freikirchen. Eine zumal für die Landeskirchen ungewohnte Herausforderung, bisweilen Zumutung, wie beispielsweise an der Idee eines gemeinsamen, von Landes- und Freikirchen getragenen Hilfswerks der evangelischen (!) Kirchen erkennbar wurde, deren Realisation scheiterte. Im Zuge dieser neuen, von außen forcierten zwischenkirchlichen Kontaktstränge und Gesprächsebenen kam es dann jedoch zur Einrichtung einiger anderer ökumenischer Arbeitsorgane: der Ökumenischen Centrale (als ökumenische Außenstelle des ÖRK in Deutschland gedacht, bald jedoch eine in das Kirchliche Außenamt der EKD eingegliederte Abteilung für ACK-Belange, eine Trennung erfolgte erst im Jahr 1974 mit dem Beitritt der römisch-katholischen Kirche), eines Ökumenischen Studienausschusses zur Fortführung der ökumenischen Studienarbeit (1950) sowie der Konstituierung der ACK selbst im Jahr 1948 nach einigen Vorgesprächen mit diversen Irritationen zwischen den beteiligten Kirchen. Gründungskirchen waren neben der EKD vier Freikirchen

(Baptisten, Ev. Gemeinschaft, Methodististen, Mennoniten) und die Alt-Katholiken. Der an den Vorgesprächen beteiligte BFeG nahm kurzfristig einen eigentlich gar nicht vorgesehenen Gaststatus ein.

Das 2. Kapitel beschreibt die auf die Gründung folgende Epoche als „Zeit der Konsolidierung und Stagnation“ (157–280). Sie war gekennzeichnet von internen Positionskämpfen innerhalb der Freikirchen wie auch der EKD, der tastenden Suche nach Formen des Zusammenwirkens und der Behandlung von angestauten Konfliktthemen zwischen EKD und Freikirchen. Hinzu kam das Defizit einer regionalen, ortsnahen Arbeitsebene innerhalb der ACK. Dieser Strukturmangel, der einherging mit einer unzureichenden Einbindung der Landeskirchen in die ACK und dem unklaren und eingeschränkten kirchlichen Mandat der EKD, wurde durch Regionalkonferenzen zu kompensieren versucht. Die kritischen 1960er Jahre mit dem Aufkommen der sogenannten „Bekennnisbewegung“ und einer wachsenden Polarisierung zwischen Ev. Allianz und Ökumene sind ebenso Gegenstand der Ausführungen wie auch die besonderen Bedingungen und Umstände der Entwicklungen zwischen Staat und Kirchen in der DDR.

Kapitel 3 charakterisiert die nächste Phase als „Zeit der Neuordnung und der ACK-Erweiterungen“ (281–444). Impulse der Vollversammlung des ÖRK in Uppsala

1968 führten zu intensiven und kontroversen Diskussionen um eine kontextuelle Umsetzung und damit Vertiefung und Erneuerung der ACK. Die ökumenische Öffnung durch das 2. Vatikanische Konzil bewirkte den Anschluss der DBK. Dies war eine einschneidende Zäsur. Der Beitritt trug zusammen mit der im gleichen Jahr 1974 erfolgten Aufnahme der Griechisch-Orthodoxen Metropole zu einer signifikanten und tiefgreifenden Erweiterung und damit zu einem multilateralen Profilgewinn der ACK bei. Hinzu kamen andere kirchliche Entwicklungen (EKD-Strukturreform, die Vereinigung der Evangelisch-methodistischen Kirche und die Bildung der Leuenberger Kirchengemeinschaft), die in diesen Jahren ebenso auf die innerdeutsche Ökumene ausstrahlten.

Kapitel 4 widmet sich den letzten Jahrzehnten als „Zeit der beginnenden Rezeptionen und Aktionen“. Dabei werden im ersten Teil zunächst die dafür gewachsenen „Voraussetzungen“ aufgezeigt (445–486). Dazu gehören vertrauensstärkende Entwicklungen in den zwischenkirchlichen Beziehungen, die Bildung regionaler ACKs und eine zunehmende „ökumenische Durchdringung“ der Kirchen und ihrer Gemeinden. Im zweiten Teil des Kapitels werden dann einzelne konkrete Schritte beschrieben (487–602). Voigt erwähnt hier gemeinsame Bibelwochen, ökumenische Gebetswochen, Gottesdienste und

andere Aktivitäten auf der Gemeindebasis. Darüber hinaus sind diese Jahre von einer Vielzahl und Vielfalt zwischenkirchlicher Dialoge und Vereinbarungen geprägt, die Voigt mit ihren jeweiligen Akzentsetzungen und Formaten (bilateral/multilateral) streiflichtartig, aber prägnant kennzeichnet und deren konkrete und spezifische Bedeutung für die Ökumene benennt. Veränderungen und Entwicklungen innerhalb einzelner kirchlicher und ökumenischer Organisationen gehören ebenso zum Überblick über diese Periode wie auch die ökumenischen Implikationen der vier Papstbesuche in Deutschland und grundlegende Standortbestimmungen anlässlich diverser ACK Jubiläen, die unterschiedliche Fortschritte und Problemstellungen verdeutlichen.

Das Schlusskapitel ist dem Re-sümee und programmatischen Ausblick gewidmet: „Zeit, der Berufung zur Einheit zu folgen“ (603–654). Dabei werden noch einmal grundlegende Linien wie auch konkrete Desiderate und Herausforderungen benannt. Die abgrenzende Abwehr gegenüber neuen Bewegungen wird als historisches und altbekanntes Mentalitätsproblem in Erinnerung gerufen, ebenso die strukturellen Blockaden, die mit dem kirchlichen „Sonderweg“ verbunden sind. Aber es werden auch positive Chancen und hoffnungsvolle Perspektiven benannt, die in einzelnen jüngeren Dialogen erkennbar werden (Luthe-

raner/Mennoniten und Katholiken/Mennoniten weltweit sowie Lutheraner/Baptisten in Deutschland).

Die Charta Oecumenica wie auch die gemeinsame Taufanerkennung zwischen einzelnen ACK-Kirchen drängen auf Vertiefung und Belebung. Dafür nötig ist ein Bewusstsein für differente, nicht-kompatible Kirchenstrukturen (Kongregationalismus, Synodalismus, Episkopalismus), eine glaubhafte und wirksame Umsetzung und Vertiefung von Kirchengemeinschaft wie auch das Bemühen um eine „ökumenische Hermeneutik“, die alle Traditionen beachtet und einbezieht. Partnerschaftliche Ökumene bewährt sich im Zusammenleben von Mehrheits- und Minderheitskirchen sowie in einem lösungsorientierten und konstruktiven Umgang mit divergenten Kirchenverfassungen. Der ökumenische Weg ist und bleibt bei alledem ein herausfordernder Pilgerweg, für den die ACK in Deutschland einen wichtigen und unerlässlichen Raum und Rahmen bildet, gerade auch im Kontext einer wachsenden Präsenz von „Migrantkirchen“. Mit einem Rekurs auf die Charta Oecumenica beschließt Voigt darum seine instruktive und inspirierende Darstellung, indem er die Kirchen an ihre eigenen Selbstverpflichtungen erinnert, die „Selbstgenügsamkeit zu überwinden, Vorurteile zu beseitigen, Begegnungen miteinander zu suchen und füreinander da zu sein“

(654).

Mit seiner betont freikirchlichen Perspektive setzt der Verf. deutliche, bisweilen provokative Akzente. Seine gehaltvolle und informative Darstellung ist jedoch keine willkürliche Verzerrung, sondern das Ergebnis eines unvoreingenommenen Rückblicks. Damit ist das Buch ein einzigartiger und verdienstvoller Beitrag zur Selbstvergewisserung der ACK, der zu einer genaueren und kritischen Kenntnis und Wahrnehmung befähigt, zur offenen Diskussion über ergänzende Aspekte einlädt und zum verstärkten ACK-Engagement ermutigt.

*Klaus Peter Voß*

*Hans-Georg Link*, Unterwegs nach Emmaus. Ökumenische Erfahrungen und Ermutigungen für evangelische und katholische Gemeinden. Evangelische Verlagsanstalt/Bonifatius Verlag, Leipzig/Paderborn 2014. 278 Seiten. Pb. EUR 16,80.

Der evangelische Ökumeniker Hans-Georg Link, der nach langjähriger Tätigkeit bei der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen (Genf) 18 Jahre als Ökumene-Pfarrer in Köln wirkte, möchte durch dieses Buch seine vielfältigen Erfahrungen mit der Ökumene für eine ökumenische Standortbestimmung und konkrete ökumenische Zukunftsperspektiven fruchtbar ma-

chen. Dafür spannt er einen Bogen vom Ökumenismuskonkordat des Zweiten Vatikanischen Konzils (1964) bis zum Reformationstagesgedenken 2017. Denn für Link bietet sich 50 Jahre nach dem ökumenischen Aufbruch durch das Konzil eine ökumenische Standortbestimmung an, vor deren Hintergrund er neue ökumenische Impulse zu geben versucht, auch im Blick auf den ökumenischen Vollzug des Reformationstagesgedenkens. Es geht Link in erster Linie um die Situation der beiden großen Konfessionen in Deutschland, die nahezu überall regional und lokal vertreten sind, weshalb der Hauptakzent auf die evangelisch-katholische Ökumene der Ortsgemeinden gelegt wird, ohne den gelegentlichen Blick auf orthodoxe oder freikirchliche Gemeinden ganz auszusparen.

Als Einführung wählt Link das Motiv der Emmaus-Jünger, um „auf einen ökumenischen Emmaus-Weg von rückwärtsgewandter Trauer über Vergangenes zu vorwärts gerichteter Freude auf Kommendes“ (8) einzuladen. Dabei wendet er sich besonders an Gemeindeglieder, Mitglieder ökumenischer Gruppen sowie Verantwortliche in Pfarramt und Kirchenleitung. Bei seiner ökumenischen Standortbestimmung legt er zunächst die Aufbrüche und Fortschritte nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil dar, veranschaulicht durch eine detaillierte Auflistung verschiedener Etappen. Für die Einordnung der Konzilstexte

hätte deren deutlichere Einbindung in den Gesamtkontext der ökumenischen Bewegung von Gewinn sein können. Ferner benennt Link realistisch die „Beendigung der Aufbruchszeit“ und den „Beginn einer ernüchterten ökumenischen Phase“ (29), die er vornehmlich mit der römischen Verlautbarung „Dominus Iesus“ aus dem Jahr 2000 verbindet. Hier wäre es hilfreich gewesen, einen kurzen Blick auf die restriktive Entwicklung römischer Theologie seit Beginn der 1990er Jahre zu werfen, die sich mit den zahlreichen Verlautbarungen der damals von Joseph Ratzinger geführten Glaubenskongregation verband. Es geht Link darum, nach den vielen ökumenischen Fortschritten der letzten 50 Jahre auch angesichts restriktiver Entwicklungen, die aktuell ökumenische Orientierungsschwäche und Gleichgültigkeit fördern, auf den bisher erzielten Fortschritten aufzubauen und von dort aus neue ökumenische Impulse zu setzen – eine ökumenische Ermutigung, die nötig ist.

Konkret versucht der Verfasser, dieses Ziel in sieben Kapiteln anhand von sieben Themenstellungen umzusetzen: Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ (1999), geistliche Ökumene, Taufe als ökumenisches Basissakrament, eucharistische Gastfreundschaft, ökumenische Gemeindeparterschaften am Ort, Pilgerwege und konziliare Prozesse. Jedes der genannten Kapitel ist dreifach

strukturiert. Erstens geht Link von seinen praktischen ökumenischen Erfahrungen aus, die sich biographisch bedingt besonders auf die evangelisch-katholische Ökumene in Köln beziehen. Zweitens werden auf der Grundlage biblischer, konfessioneller und ökumenischer Texte theologische Einsichten formuliert, und drittens vor diesem Hintergrund ökumenische Vorschläge als Zukunftsperspektive unterbreitet.

Im I. Kapitel würdigt Link die 1999 von römisch-katholischer Kirche und Lutherischem Weltbund unterzeichnete „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ (GER) als ökumenischen Meilenstein, der einen Konsens in den Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre – der zentralen Frage der Reformation – erzielte und damit die entsprechenden gegenseitigen Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts außer Kraft setzte. Entscheidend sei nun die Zielsetzung der Erklärung, dass sich diese Grundwahrheiten auch im Leben und der Lehre der Kirchen auswirken. „Erfahrene Rechtfertigung erlöst aus [...] Angst [...] zu einem Leben in Urvertrauen, Annahme und gegenseitiger Akzeptanz“ (51). Es sei „skandalös“, dass „die Gemeinden beider betroffenen Kirchen“ davon bisher kaum etwas zu hören und zu spüren bekommen haben (61). Denn jetzt müsse nicht mehr das Gemeinsame begründet werden, sondern nur noch das Tren-

nende. „Gottes heilsame Gaben in der Rechtfertigung“ verlangen nach Link eine Ablösung der abgrenzenden „Ökumene der Profile“ durch eine sich gegenseitig bereichernde „Ökumene der Gaben“ (62). Auf dieser Grundlage sei die Heilung der Erinnerungen ebenso möglich wie die Vorbereitung eines Festes der Versöhnung zum Reformationsgedenken 2017. Link benennt ein breites Spektrum ökumenischer Möglichkeiten von Versöhnungsarbeit und -zeugnis, welche die Gemeinden nutzen sollten. Dazu gehören etwa die Einrichtung verbindlicher ökumenischer Strukturen, die regelmäßige ökumenische Feier des Pfingstfestes, Versöhnungsgebete oder gemeinsame Taufbeckenwege.

Die Kapitel II bis IV erhalten von Link den Oberbegriff „Evangelische‘ Vergegenwärtigungen“, während er die Kapitel V bis VII unter den Oberbegriff „Katholische‘ Vernetzungen“ stellt. Evangelisch und katholisch versteht er dabei nicht im konfessionellen Sinne, vielmehr bedeute evangelisch, sich am Evangelium zu orientieren, und katholisch, die ganze Ausdehnung und Wahrheit des Christentums wahrzunehmen.

Im II. Kapitel stellt Link die geistliche Ökumene als Seele der ökumenischen Bewegung heraus. Mit der Hervorhebung ihrer Bedeutung habe auch das Zweite Vatikanische Konzil eine Umkehrbewegung von kirchlicher Selbstbezogenheit

zu gemeinsamer Orientierung an dem einen Gott vollzogen. Für die Ortsgemeinden sieht Link hier nach wie vor im Bibelgespräch, im öffentlichen Gebet und in ökumenischen Wortgottesdiensten verheißungsvolle Perspektiven. Das III. Kapitel beschäftigt sich mit der Taufe, die anhand vieler Beispiele als ökumenisches Basissakrament transparent wird, weil sie ermöglicht, „sich gegenseitig als Glieder des einen Leibes Christi anzuerkennen“ (124). Link gibt detaillierte Vorschläge für gemeinsame Taufgedächtnis-Feiern und ökumenische Taufgottesdienste. Die Chancen eucharistischer Gastfreundschaft lotet der Verfasser im IV. Kapitel aus. Hier werden auch deutlich die unterschiedlichen konfessionellen Vorstellungen benannt, wobei die Probleme nicht mehr in einem unterschiedlichen Verständnis des Herrenmahls liegen, sondern im römischen Amtsverständnis. Link empfiehlt, zunächst „wieder eine gemeindliche Mahlkultur zu entwickeln, die den Boden bereitet, auf dem dann auch sakramentale Mahlgesellschaften gelingen kann“ (155). Er fordert deshalb neben der Erneuerung konfessioneller Abendmahlsfeiern die erneute Wertschätzung von Agape-Feiern, zumal diese als nicht-sakramentale Feiern von jedem getauften Christen geleitet werden können.

Mit dem V. Kapitel ermutigt Link zu ökumenischen Partnerschaften, insbesondere zu ökumeni-

schon Gemeindeparterschaften am Ort. Auf der Basis internationaler und nationaler Erfahrungswerte werden die Schritte auf dem Weg zu einer solchen Partnerschaft ebenso aufgezeigt wie die Begründungen für eine Partnerschaft, etwa der ökumenische Wille zu verbindlicher Gemeinschaft, strukturelle Entlastung für weitere Innovationen, Stabilisierung des Erreichten, Unabhängigkeit von einzelnen Personen. Für Link können sich solche Partnerschaften durch ihre Signalfunktion positiv auf die gesamte ökumenische Entwicklung auswirken. Im VI. Kapitel über Pilgerwege zu spirituellen Orten entfaltet Link, dass es auch für die reformatorischen Kirchen ein angemessenes Verständnis von Pilgern geben kann, unabhängig vom damit verbundenen Ablasswesen des Mittelalters. „Es geht um eine Verhaltensänderung vom Sitzen zum Gehen, von der Statik zur Dynamik, vom Abwarten zum Besuchen“ (215). So könne gemeinsames Pilgern zum „Beten mit den Füßen“ werden, das die Gemeinschaft stärkt, wie beispielsweise ökumenische Jugendkreuzwege. Schließlich verweist Link auf die Botschaft der 10. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (Busan): „Schließt euch unserer Pilgerreise der Gerechtigkeit und des Friedens an.“ Das VII. Kapitel über Konziliare Prozesse widmet Link der Konziliarität als einem elementaren Wesensmerkmal von Kirche. Sie

ermögliche Einheit in Vielfalt und gleichzeitig auf allen Ebenen kirchlichen Lebens die schrittweise Umsetzung des Ziels voller konziliarer Gemeinschaft. Neben der Aufzählung vieler konziliarer ökumenischer Zusammenkünfte und Strukturen auf unterschiedlichsten Ebenen gibt Link zu bedenken: „Wenn die konziliaren Strukturen auf der Basisebene von Gemeinden nicht erweitert werden, so dass sie auch öffentliches Gewicht erhalten, wird sich an der dünnen konziliaren Luft auf Kirchenleitungsebene nicht viel ändern“ (246). Auch für die anderen kirchlichen Ebenen fordert Link verbindlichere konziliare Strukturen.

In einem Ausblick auf das Reformationsgedenken 2017 schlägt Link den Gemeinden vor, die in den sieben Kapiteln aufgezeigten Aspekte durch entsprechende gemeinsame Aktivitäten zu fördern und so auf ein gemeinsames Fest der Versöhnung an diesem kirchengeschichtlich bedeutsamen Datum hinarbeiten. Es gelte, die reformatorische Wiederentdeckung des Evangeliums von Jesus Christus zu feiern und die entstandene Spaltung zu überwinden, was einer Aufarbeitung der Geschichte der Spaltung bedürfe. Letzteres sei Aufgabe der theologischen Gremien der Kirchen. So sei 2017 ein gemeinsames Schuldbekenntnis ebenso wünschenswert wie eine ökumenische Kirchenpartnerschaftserklärung.

Beides könne in ein „Fest der

Versöhnung“ münden, das sich auf allen kirchlichen Ebenen feiern ließe. (Damit beim Lesen des Ausblicks keine kurze Irritation entsteht, sei nur am Rande erwähnt, dass die Jahreszahl 2017 versehentlich auch dort steht, wo 1517 gemeint ist.)

In Zeiten, in denen ökumenische Motivation aus unterschiedlichen Gründen spürbar nachgelassen hat, ist Hans-Georg Link zu danken, dass er seine reichen ökumenischen Erfahrungen in diesem Band zur Ermutigung – besonders für die Gemeinden – einsetzt, weitere ökumenische Fortschritte zu erzielen. Auch wenn Links Zielvorgaben bis 2017 nicht erreicht werden sollten, sind seine vielfältigen konkreten Vorschläge ökumenischer Aktivitäten hilfreich auf dem Weg in die ökumenische Zukunft.

*Matthias Haudel*

## HERMENEUTIK

*Christine Büchner*, *Wie kann Gott in der Welt wirken? Überlegungen zu einer theologischen Hermeneutik des Sich-Gebens*. Verlag Herder, Freiburg i. Br. 2010. Kt. EUR 42,-.

Wie soll eine hermeneutische „Kategorie“ anders bewahrt werden als durch den Aufweis, dass ihre Anwendung zu einem vertieften Verständnis führt? Entsprechend verfährt Christine Büchner

bei der Entwicklung eines Modells göttlichen Wirkens an der Welt anhand der von ihr behaupteten Kategorie des Sich-Gebens. Deren „Struktur“ (50) wird anhand von Texten insbesondere französischer Phänomenologen, vor allem von Jean-Luc Marion und Michel Henry (44–95) entfaltet und sodann an biblischen Texten erprobt (98–215). Deutlich ergebnisreicher und origineller allerdings sind die Erträge des nachfolgenden vierten Kapitels (230–300). Hier sucht die Vf.in nach Bezügen zu der von ihr profilierten hermeneutischen Kategorie in der theologischen Tradition: Sie zeigt, wie die allerdings leitende und dennoch oft übersehene Metapher der Freundschaft zwischen Gott und Mensch bei Thomas von Aquin den ihm zugeschriebenen engen Rahmen eines kausal gedachten göttlichen Wirkens gegenüber der Welt übersteigt (241). Bei Johannes Duns Scotus erkennt sie die Struktur des Sich-Gebens darin wieder, dass die Welt den Menschen als göttliches Angebot erscheint, das Freiheit und Selbstbestimmung erst recht mobilisiert (241). Bei Meister Eckart sucht die Vf.in eine „mystisch-theologische Perspektive“ (263–280), die in einer synthetischen Großhypothese gipfelt: „Die wesentliche Rationalität der Schöpfung in ihrem Gegebensein ist die Anwesenheit des Wirkens Gottes“ (299). Auf dieser Basis will die Vf.in auch noch die als „weiblich“ charakterisierte (281) Perspektive The-

reas von Avilas integrieren. Gottes Hingabe an den Menschen werde da erfahren, wo „der Mensch“ „dieser Hingabe entspricht und seine eigene Freiheit in die Hand Gottes legt“ (300).

Die Deutungsoffenheit phänomenologischer Texte rezipiert die Vf.in so, dass die an sich sehr begrüßenswerte Idee, das Sich-Geben als Strukturmerkmal der Interaktion von Gott und Mensch zu begreifen, zur Entdifferenzierung drängt. Entdifferenzierung im Interesse synthetischen Verstehens hat achtbare Aspekte, etwa da, wo die Vf.in für die Multiperspektivität der Erfassung des Gabe-Paradigmas plädiert. Auf dieser Grundlage lehnt sie es ab, den Reigen der mittelalterlichen Autoritäten zu hierarchisieren oder zu historisieren. Allerdings birgt der Wille zur gesprächsförmigen Integration immer auch das Risiko, in allem die eigene Hypothese bestätigt zu sehen. Ein solcher Verdacht wird unabweisbar, wenn als Quintessenz des Versuches, Theresa von Avilas Mystik Gabe-hermeneutisch zu integrieren, in dem Satz gipfelt: „Wirken Gottes wird erfahren als Hingabe an den Menschen, das Gestalt gewinnt, wenn der Mensch selbst dieser Hingabe entspricht und seine eigene Freiheit in die Hand Gottes legt“ (300). Ähnlich vage erscheint der letzte Satz des Buches: „Daher kann die Fülle des Lebens als Gabe des sich gebenden Gottes nur erfahren, wer sich für das ihm Begegnende öffnet und lie-

bend einsetzt“ (394).

Der systematische Teil (301–395) dieser 2008 von der Katholisch-Theologischen Fakultät Tübingen angenommenen Habilitationsschrift erprobt die Kategorie des Sich-Gebens schöpfungstheologisch (301–313), christologisch (314–325), trinitätstheologisch (326–334), pneumatologisch (335–341) und eschatologisch (342–348), um schließlich das „Modell des Gebens und Sich-Gebens“ im Kontext anderer systematischer Deutungsmodelle des Verhältnisses von Gott und Mensch zu diskutieren (349–377). Abschließend konstatiert die Vf.in einen „Zugewinn“ durch die „Hermeneutik des Sich-Gebens für das Wirken Gottes“ (383–394). Theologisch hält die Vf. in ökumenische, interreligiöse, innertheologische und gesellschaftliche Gesprächsbereitschaft (388–394) für Formen der praktischen Umsetzung der von ihr vorgeschlagenen Hermeneutik, die im Sich-Geben Gottes die Tiefenstruktur des Gott-Welt-Verhältnisses und die Gestalt des göttlichen Wirkens in der Welt sucht. Es fehlt eine scharfe Abgrenzung des Gabeparadigmas von der theologischen Missbrauchs-geschichte der Hingabemetaphorik. Das ist eben auch eine Gefahr stark integrierenden theologischen Denkens. Die Arbeit zeigt, wie produktiv das Gabe-Paradigma rezipiert und erprobt werden kann und lässt doch insbesondere angesichts des hohen Anspruchs der Themenstel-

lung (Wirken Gottes) vieles sehr unklar.

*Ralf Miggelbrink*

## ZWEITES VTIKANUM

*Theodor Schneider*, Die aufgegebenene Reform. Vergessene Impulse und bleibender Auftrag des Zweiten Vatikanums. Matthias Grünewald Verlag, Ostfildern 2012. 208 Seiten. Pb. EUR 17,99.

Im Jahr 2012, fünfzig Jahre nach Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils, hat der katholische Dogmatiker und Ökumeniker Theodor Schneider sein Konzils-Lesebuch von 1985 („Der verdrängte Aufbruch“) gründlich überarbeitet und mit Bedacht unter dem doppeldeutigen Titel „Die aufgegebenene Reform“ neu veröffentlicht. Denn er sieht zu Beginn des 21. Jahrhunderts einerseits die Tendenz, die Reformansätze des Konzils „gezielt zurückzudrängen und bewusst aufzugeben“ (9). Andererseits ist es seines Erachtens den in Theologie und Kirche Wirkenden dringend „aufgegeben“, unabgeholte Hoffnungen und Reformimpulse des Konzils wirksam aufzugreifen, um das Licht des Evangeliums angesichts der gegenwärtigen theologischen und kirchlichen Herausforderungen leuchten zu lassen. Voraussetzung dafür ist allerdings die Kenntnis der zentralen Aussagen des Konzils, die laut Schneider fünfzig Jahre nach dem Konzil nicht

selbstverständlich vorausgesetzt werden kann. Deshalb ordnet er in vierzehn Kapiteln zentrale Texte aus Konstitutionen, Dekreten und Erklärungen des Konzils maßgeblichen theologischen Themen zu, so dass im „Originalton“ (13) die Impulse des Konzils zu diesen Themenstellungen einsichtig und nachvollziehbar werden.

Doch zunächst vollzieht Schneider in der Einleitung eine kurze geschichtliche und hermeneutische Verortung des Konzils, verbunden mit der Herausstellung seiner Bedeutung für die Zukunft. In einer neuen Zuwendung zur Welt sei die Verheutigung des Glaubens („aggiornamento“) ein maßgebliches Ziel des Konzils gewesen, da man erkannt hatte, „dass das ursprüngliche Evangelium Jesu Christi nicht durch sorgfältig-ängstliche Konservierung bewahrt wird, sondern nur durch lebendige Ausrichtung an die Adressaten, also an alle unsere Zeitgenossen“ (14). Auch wenn angesichts ignoranter Rücksichtslosigkeit in der Welt diesbezüglich manche Ernüchterung eingetreten sei, dürfe man sich nicht erneut hinter der vertrauten Binnenkirchlichkeit mit autoritär abgrenzender Innen- und Außenperspektive verschanzen. Die Ekklesiologie des Konzils habe etwas anderes vorgegeben, indem sie dem hierarchisch-juridischen Kirchenverständnis die *Communio*-Ekklesiologie gegenüber gestellt habe, mit der Hervorhebung der Gemeinschaft der Glau-

benden und der Ortskirchen sowie der Kollegialität der Amtsträger – und zwar in ihrem Dienst an der Welt. Allerdings sei es dem Konzil nicht gelungen, den Kontrast zwischen beiden ekklesiologischen Ansätzen zu überwinden, was die gegenwärtige unterschiedliche Bezugnahme auf das Konzil erkläre. Doch Absicht und Geist des Konzils ließen sich eindeutig aus den Aussagen der Beteiligten und den Konzilsakten erheben: den Glauben gemeinschaftlich für die heutigen Menschen zu vermitteln. Dafür seien vom Konzil folgende Übergänge angestoßen worden: „der Übergang von einem stark rechtlichen zu einem seelsorgerlich bestimmten Denken [...] – der Übergang von einer apologetischen, abgrenzend-verteidigenden Haltung zu einem Bemühen um Gespräch und unvoreingenommene Begegnung – der Übergang von einem Denken in statischen Modellen [...] zu einem Denken in geschichtlicher Perspektive und im Bewusstsein der Pilgerschaft“ (25). „Hermeneutik der Kontinuität“ bedeute für das Konzil auch die Kontinuität der Korrekturen von Fehlentwicklungen. „Reform der Kirche an Haupt und Gliedern‘ ist die klassische Formulierung dieses Dauerauftrags“ (28). So habe das Konzil im Blick auf Religions- und Gewissensfreiheit oder Ökumene „eine Kehrtwende um 180 Grad“ vollzogen und „das genaue Gegenteil von päpstlichen Lehräußerungen des 19. und 20.

Jahrhunderts“ (29) gesagt.

Um den Unterschied zwischen der Aufbruchsstimmung des Konzils und den heutigen Tendenzen in der katholischen Kirche aufzuzeigen, kontrastiert Schneider Aussagen von Joseph Ratzinger während der Zeit des Konzils und kurz danach mit der Situation zur Zeit seines Pontifikats als Benedikt XVI., das beim Erscheinen des Bandes noch bestand. Er zitiert frühere Aussagen Ratzingers, die sich gegen restaurative Tendenzen richteten und für Kollegialität eintraten. Zur Beschreibung der Situation unter Benedikt XVI. lässt Schneider Heinrich Fries zu Wort kommen, der auch Zeitzeuge des Konzils war. Nach Fries hat sich die Konzentration des Konzils auf *Communio*, Kollegialität, Ortskirchen und Volk Gottes in ihr Gegenteil gewandelt: „Die katholische Kirche ist wieder Papstkirche geworden, intensiver als je zuvor. [...] Wir erleben heute in der ganzen Kirche einen von Rom ausgehenden Zentralismus und Dirigismus, der so gut wie alles in der Kirche in seine Regie nimmt.“ Die Probleme der Kirche sind „von der Kirche selbst hervorgerufen, durch die Maßnahmen und Entscheidungen der Hierarchie in der Kirche, [...] durch die mangelnde Verwirklichung dessen, was *Communio* und Volk Gottes als Grundstruktur der Kirche bedeuten, durch das Zurückbleiben hinter dem, was [...] die Zielsetzung des Zweiten Vatikanischen Konzils

war“ (27). Vor diesem Hintergrund ist die Besinnung auf das Konzil für Schneider dringlicher denn je. Vielleicht wird sie ja durch Papst Franziskus erleichtert.

Um die geforderte Besinnung zu ermöglichen, ordnet Schneider zentrale Texte des Konzils vierzehn Themenstellungen zu, die nach Inhalt und Reihenfolge die programmatische Ausrichtung Schneiders erkennen lassen: Gottes Dienst an uns – Dienende Kirche – Ökumene – Die heutige Welt – Religionen in Begegnung – Zeugendienst (martyria) – Gottesdienst (leiturgia) – Menschendienst (diakonia) – Sendung der „Laien“ – Aufgaben der Bischöfe – Dienst der Priester – Diakone und Katechisten – Nachfolge im Ordensstand – Unsere Hoffnung. Die Kapitel beginnen zur Ermöglichung des Zugangs aus heutiger Perspektive mit einer inhaltlichen Hinführung, bevor den jeweiligen Themenstellungen zentrale Konzilstexte zugeordnet werden. Inhaltlich kann hier nur ein kurzer Hinweis zu den ersten drei zentralen Kapiteln gegeben werden. Im I. Kapitel über „Gottes Dienst an uns“ verweist Schneider darauf, dass die Gottesfrage in ihrer Grundsätzlichkeit (Gotteslehre) für das Konzil keine herausragende Rolle gespielt habe, da es sich primär um ein Konzil über die Kirche (Ekklesiologie) handelte. Hier bleibt jedoch anzumerken, dass die ekklesiologische Neuorientierung des Konzils maßgeblich aus der – nicht zuletzt öku-

menisch bedingten – Besinnung auf die altkirchlich-kappadozische Trinitätslehre resultierte, die neben der westkirchlich-augustinisch geprägten Orientierung an der Einheit Gottes mit ihrer analogen Konzentration auf die kirchliche Einheit auch die Dreiheit in Gott angemessen wahrnahm – und damit analog auch die Vielfalt in der Kirche. Zwar gibt Schneider in der Hinführung zum II. Kapitel über die „Dienende Kirche“ hinsichtlich der trinitarischen Konstitution der Kirche in den Konzilstexten selbst zu bedenken, „dass jedes konkrete Reden von Gott und seinem Heilswirken immer auch Aussagen über die Kirche [...] einschließt“ (47), geht dabei aber nicht auf die trinitätstheologische Neubesinnung und ihre ekklesiologischen Konsequenzen ein, die auch die im III. Kapitel über die „Ökumene“ betonte Einheit in Vielfalt betreffen. Davon abgesehen eröffnet Schneider jedoch in motivierender Weise die vielfältigen Fortschritte des Konzils in ihrer theologischen und praktischen Bedeutung.

Insgesamt bleibt somit festzuhalten, dass Schneider angesichts der verbreitet zu beobachtenden Abkehr von den Aufbrüchen des Konzils in der römisch-katholischen Theologie und Kirche mit seinem Band einen notwendigen und motivierenden Impuls zur Aufnahme der tief greifenden Fortschritte des Konzils gibt, der sowohl innerkirchlich als auch ökumenisch ermuti-

gende Perspektiven zu eröffnen vermag.

*Matthias Haudel*

#### GEWALTFREIHEIT UND GEWALT IN DEN RELIGIONEN

*Fernando Enns/Wolfram Weiße* (Hg.), *Gewaltfreiheit und Gewalt in den Religionen. Politische und theologische Herausforderungen.* Waxmann, Münster und New York 2016. 332 Seiten. Br. EUR 34,90.

Dieses Buch ist außergewöhnlich aus verschiedenen Gründen. Sein Thema ist hochaktuell, bietet deshalb Orientierung bis ins Praktische hinein. Gleichzeitig wird es hohen wissenschaftlichen Ansprüchen gerecht – nicht nur, weil ihm eine akademische Ringvorlesung in Amsterdam und Hamburg zugrunde liegt, sondern weil diese von drei interdisziplinären Instituten getragen wurde. Der Herausgeber F. Enns repräsentiert zwei friedenskirchlich (mennonitisch) geprägte Institute in Amsterdam und Hamburg, W. Weiße die Akademie der Weltreligionen, die ihrerseits von Professorinnen und Professoren aus drei Fakultäten der Universität Hamburg (Erziehungswissenschaften, Wirtschafts- und Sozialwissenschaften, Geisteswissenschaften) getragen wird. Dabei „geht es sowohl um die theoretische Durchdringung der Offenheit in den Religionen gegenüber Menschen

anderer Religion und Kultur, als auch ... um Fragen eines friedlichen Zusammenlebens von Menschen unterschiedlicher Religion und Kultur in unserer multikulturellen und multireligiösen Gesellschaft“ (13).

Das Buch hat vier Teile. Der erste gibt zwei Podiumsdiskussionen auf einem Studientag am Beginn der Ringvorlesung wieder – die erste zwischen Vertreterinnen und Vertretern verschiedener Glaubensgemeinschaften, die Gewaltverstärkung durch Religionen ablehnen und für Dialog, Gerechtigkeit und Gewaltfreiheit plädieren, die zweite zwischen Vertreterinnen und Vertretern der Politik, die den Einfluss von Religionen als moralische Instanz in der Gesellschaft begrüßen.

Im zweiten Abschnitt finden sich zuerst drei politikwissenschaftliche Beiträge, die folgende Thesen vertreten: Eine Welt ohne Religion wäre nicht friedlicher; wenn diese Gewalt verstärkt, dann nur als „halbierte Religion“, d. h. in reduzierter Form; zentral für Gewalt sind politische und sozio-ökonomische Konflikte, weshalb die sozialkritische Potenz von Religion auch positive Wirkungen hat. Weiter werden die konkreten Konflikte im Sudan, Israel-Palästina und zwischen Sunniten und Schiiten untersucht, sodann Beispiele für die Mithilfe von Religionen bei der Gewaltüberwindung (Mosambik, DDR, Ruanda). Es folgt eine sehr differenzierte Aus-

einandersetzung mit dem Gewaltbegriff Jan Philipp Reemtsmas und der Sündenbocktheorie von René Girard. Der abschließende Beitrag von Viola Raheb über den gewaltfreien Widerstand der Palästinenserinnen und Palästinenser gegen die immer brutaler werdende, völkerrechts- und menschenrechtswidrige Besetzung Palästinas durch Israel nimmt insofern eine Sonderstellung im Buch ein, als hier eine Wissenschaftlerin spricht, die selbst von religiös begründeter Gewalt betroffen ist.

Im dritten Teil werden „Vorreiter zur Frage von Gewaltfreiheit“ vorgestellt: Martin Luther King jr., Gandhi und russische Visionäre wie Dostojewski und Tolstoi. Besonders hervorzuheben ist hier die Methode von Referat und Koreferat. Dadurch wird verhindert, dass Heiligenbilder gemalt werden. Gerade die kritische Auseinandersetzung bietet hier besonders interessante, in Deutschland kaum bekannte Details. Der Rückblick auf die Bedeutung Kings in Deutschland nach 1968 zeigt, wie wichtig das Lernen von diesem Beispiel in einem Land war und ist, das in seiner Geschichte nur wenige Erfahrungen mit gewaltfreiem Widerstand machen konnte. Wichtig ist die kritische Auseinandersetzung mit der Ambivalenz Gandhis. Auf der einen Seite ist gerade der sowohl interreligiöse wie auch auf konkrete politische Ziele ausgerichtete Charakter seiner gewaltfreien Widerstands-

strategie für die heutige Zeit nicht hoch genug einzuschätzen. Andererseits ist aber die Kritik an seiner Verteidigung des Kastensystems mit verheerenden Folgen für die unberührbaren Dalits außerordentlich wichtig, um deutlich zu machen, dass die Friedensfrage nicht von der Frage der ökonomischen, sozialen und ethnisch-kulturellen Gerechtigkeit gelöst werden darf. Sehr spannend ist auch Darstellung und Kritik der russischen „Utopisten“.

Der vierte Teil stellt systematisch das Verhältnis der einzelnen Religionen zu Gewalt und Gewaltfreiheit dar. Dabei ist das durchgehende Kennzeichen die Ambivalenz. Sogar der Buddhismus, der in seinen Ursprüngen am eindeutigsten für Gewaltfreiheit steht, bietet doch gerade heute Beispiele für Gewalt gegen Minderheiten wie z. B. in Myanmar oder Sri Lanka. Die beiden Beiträge zum Buddhismus zeichnen dessen Vielfalt nach – nicht nur die traditionelle Unterscheidung zwischen Theravāda und Mahāyāna, sondern auch zwischen indischem und chinesischem Buddhismus (der die Gewaltfreiheit in der „wechselseitigen Verbundenheit/mutual interconnectedness“ begründet). Vor allem aber wird hier der in Deutschland kaum bekannte „sozial engagierte Buddhismus“ vorgestellt, der international eine wichtige Rolle spielt. Beim Hinduismus wird herausgearbeitet, dass nur die Brahmanen zur Gewaltfreiheit verpflichtet sind, was allerdings von Tagore und

Gandhi auf unterschiedliche Weise verallgemeinert wird. Zwei jüdische Beiträge versuchen, weniger die Perspektive der Gewaltfreiheit in den Vordergrund zu stellen, sondern die Bedeutung von shalom und Versöhnung (allerdings nur abstrakt) herauszuarbeiten. Der israelische Autor Meir stellt fest: „Shalom is the result of knowing that you are interconnected with each and every other human being“ – ohne mitzuteilen, wie sich das zum Gewalthandeln seiner Regierung im Namen eines „jüdischen Staates“ verhält. Die christlichen Autoren stellen Jesu Gebot der Feindesliebe als „Gewaltunterbrechung“ in den Mittelpunkt und die Überwindung des Konzepts vom „gerechten Krieg“ durch das vom „gerechten Frieden“ im Rahmen des ÖRK. Schließlich wird eindrücklich nachgewiesen, dass der gegenwärtige islamistische Terror keinerlei Grundlagen im Koran hat, obwohl dieses Vorurteil weit verbreitet ist.

Insgesamt haben wir hier ein hochdifferenziertes, erfreulich nicht-provinzielles Werk mit vielen Bausteinen für theoretische und praktische Weiterarbeit vor uns. Ich würde, darauf aufbauend, eine zweite Ringvorlesung vorschlagen. Sie müsste beginnen – was erstaunlicherweise hier nur ab und zu aphoristisch angedeutet wird – mit einer kompetenten und detaillierten Analyse der Wurzeln, Gründe und Dimensionen der wachsenden direkten, strukturellen und kulturellen Gewalt, die vom herrschen-

den imperialen kapitalistischen Weltssystem – in dem Buch immer noch verharmlosend Globalisierung genannt – und dessen lokal-regionalen Subsystemen ausgeht. Daran muss sich Gewaltfreiheit heute beweisen. In dieser reduzierten Form setzt das Buch die Isolierung der ökumenischen „Dekade zur Überwindung von Gewalt“ von dem anderen, systemkritischen Arbeitszweig der Ökumene (AGAPE-Prozess, processus confessionis etc.) fort, aus dessen Tradition der „Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens“ entstanden ist – aber eben mit dem Zentrum der Entwicklung einer „Wirtschaft im Dienst des Lebens“, was hier gar nicht vorkommt. Ein solcher integrierter Ansatz im Sinn des ur-

sprünglichen Ansatzes des konziliaren Prozesses für Gerechtigkeit, Frieden, Bewahrung der Schöpfung würde auch eher die Stellungnahmen von Papst Franziskus in das Gespräch einbeziehen und vor allem auf die neuesten Forschungen Bezug nehmen können, die zeigen, dass alle Weltreligionen (außer dem frühen Hinduismus) entstanden sind oder geprägt wurden von der Kritik an der in der Achsenzeit entstehenden Kombination von expansiver Geldwirtschaft mit ihren spaltenden sozialen Folgen, Imperiumsbildungen und kalkulierendem Individualismus – alles Vorformen unserer modernen und heutigen Zivilisation. Da diese das Leben selbst auf der Erde gefährdet, wäre das Thema für die nächste

Dr. Mahmoud Abdallah, Eberhard Karls Universität Tübingen, Zentrum für Islamische Theologie, Silcherstraße 5, 72070 Tübingen; Prof. Dr. Katajun Amirpur, Universität Hamburg, Akademie der Weltreligionen, Von-Melle-Park 8, 20146 Hamburg; Prof. Dr. Ulrich Becker, Leibniz Universität Hannover, Institut für Theologie und Religionswissenschaft, Appelstraße 11A, 30167 Hannover; Prof. Dr. Ulrich Duchrow, Alfred-Jost-Straße 7, 69124 Heidelberg; Prof. Dr. Fernando Enns, Universität Hamburg, Arbeitsstelle Theologie der Friedenskirchen, Sedanstraße 19, 20146 Hamburg; Prof. Dr. Matthias Haudel, Evangelisch-Theologische Fakultät, Seminar für Systematische Theologie, Universitätsstraße 13–17, 48143 Münster; Prof. Dr. Ralf Miggelbrink, Universität Duisburg-Essen, Lehrstuhl für Systematische Theologie, Universitätsstraße 12, 45117 Essen; Hamideh Mohagheghi, Querstraße 18, 30519 Hannover; Claudia Rimstad, Elbestraße 5, 99089 Erfurt; PD Dr. Hansjörg Schmid, Université de Fribourg, Schweizerisches Zentrum für Islam und Gesellschaft, Rue du Criblet 13, CH-1700 Fribourg; Pastorin Dr. Beate Sträter, Evangelisches Schulreferat der Kirchenkreise An Sieg und Rhein, Bad Godesberg –Voreifel und Bonn, Adenauerallee 37, 53113 Bonn; Prof. Dr. Uwe Swarat, Theologische Hochschule Elstal, Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, 14641 Wustermark bei Berlin; Prof. Dr. Mustafa Abu Sway, Al-Quds University, Abu Dis, Faculty of Arts, Department of Philosophy, P. O. Box 89, Al Jami'a St, East Jerusalem; Dr. Klaus Peter Voß, Bergstraße 61, 58579 Schalksmühle; Prof. Dr. Henning Wrogemann, Kirchliche Hochschule Wuppertal/Bethel, Missionsstr. 9 a/b, 42285 Wuppertal.

Thema des nächsten Heftes 3/2016:

**Kirche anders**

Auf dem Weg zu neuen Formen des Gemeindelebens

mit Beiträgen von Sandra Bills, René Erwich,  
Reinhard Hauke, Christian Hennecke, Maria Herrmann,  
Michael Schüssler, Birgit Weyel, Henk Witte

## ÖKUMENISCHE RUNDSCHAU – Eine Vierteljahreszeitschrift

In Verbindung mit dem Deutschen Ökumenischen Studienausschuss (vertreten durch Thomas Söding, Bochum) herausgegeben von Angela Berlis, Bern; Petra Bosse-Huber, Hannover; 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; Rosemarie Wenner, Frankfurt am Main, Marc Witzenbacher, Frankfurt am Main (Redaktion).

ISSN 0029-8654

ISBN 978-3-374-04312-5

[www.oekumenische-rundschau.de](http://www.oekumenische-rundschau.de)

*Redaktion:* Marc Witzenbacher, Frankfurt a. M. (presserechtlich verantwortlich)

*Redaktionssekretärin:* Gisela Sahn

Ludolfusstraße 2–4, 60487 Frankfurt am Main

Tel. (069) 247027-0 · Fax (069) 247027-30 · e-mail: [info@ack-oec.de](mailto:info@ack-oec.de)

*Verlag:* Evangelische Verlagsanstalt GmbH

Blumenstraße 76 · 04155 Leipzig · [www.eva-leipzig.de](http://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](mailto:herrmann@emh-leipzig.de)

*Anzeigen-Service:* Rainer Ott · Media Buch + Werbe Service

Postfach 1224 · 76758 Rülzheim

[www.ottmedia.com](http://www.ottmedia.com) · [ott@ottmedia.com](mailto: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 2016, 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 2016.

Juli – September

3/2016

65. Jahrgang



# Ökumenische Rundschau

## Kirche anders

Auf dem Weg zu neuen Formen  
des Gemeindelebens

mit Beiträgen von Michael Schüßler, Peter Buber/  
Kristian Fechtner/Birgit Weyel, Henk Witte, Sandra Bils/  
Maria Herrmann, Christian Hennecke, Reinhard Hauke



# Inhalt

Zu diesem Heft . . . . .	331
<b>Michael Schüßler</b> , „Fresh Ex“: Aufbruch in die Kirchenträume von gestern? . . . . .	334
<b>Peter Buber/Kristian Fechtner/Birgit Weyel</b> , „Gemeinde auf Zeit“. Praktisch-ekklesiologische Perspektiven aus evangelischer Sicht . . . .	345
<b>Henk Witte</b> , Kirche als Netzwerk. Chancen, Grenzen, Probleme . . . .	358
<b>Sandra Bils/Maria Herrmann</b> , Neue Dimensionen der Kirchenentwicklung. Momente und Perspektiven der Arbeit von Kirche . . . .	367
<b>Christian Hennecke</b> , Eine weltkirchliche Lerngeschichte. Inspirationen für einen überfälligen Paradigmenwechsel und seine strukturellen Konsequenzen . . . . .	378
<b>Reinhard Hauke</b> , Fremde und Gäste in der Welt (1 Petr 2,11) . . . . .	391

## Zur Diskussion

Das gesamtkirchliche Hirtenamt des römischen Papstes als „Petrusdienst“ – exegetisch neu begründet ( <b>Ulrich Wilckens</b> ) . . . . .	406
Die „Charta Oecumenica“ und ein neues lutherisches „Handbuch“. Ökumene ohne Konsequenzen? ( <b>Karl Heinz Voigt</b> ) . . . . .	422

## Ökumenische Persönlichkeiten

In memoriam Elisabeth Moltmann-Wendel ( <b>Claudia Janssen</b> ) . . . . .	433
-------------------------------------------------------------------------------	-----

<b>Gestern – heute – morgen, Von Personen, Zeitschriften und Dokumentationen, Neue Bücher</b> . . . . .	435
---------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----



## Zu diesem Heft



Liebe Leserinnen und Leser!

*„Einen von Morgen für den Glauben zu gewinnen ist für die Kirche wichtiger, als zwei von gestern im Glauben zu bewahren, die Gott mit seiner Gnade auch dann retten wird, wenn eine heutige und morgige Weise der Glaubensverkündigung sie eher verunsichert. Die Heilsstrategie Gottes und die der Kirche sind nun einmal nicht identisch. Denn Gottes Gnade ist unendlich, die Kräfte der Kirche aber sind sehr endlich.“*

Was 1972 Karl Rahner seiner (katholischen) Kirche ins Stammbuch schrieb, wurde in den Jahrzehnten danach schnell wieder vergessen, verdrängt – zu komfortabel war das kirchensteuerfinanzierte Luxusbiotop Deutschland. Spätestens mit den Austrittswellen der 1990er Jahre und der Jahrtausendwende haben der demographische Wandel und seine Folgen unsere Gemeinden eingeholt und die kirchenleitenden Pastoralplanungskreise in Alarmstimmung versetzt. Manche versuchen, aus der Not eine Tugend zu machen: Gesundshrumpfen; das echte, wahre Christsein neu entdecken; „Überzeugungstäter statt Taufscheinchristen“ lautet deren Parole. Und man beschwört das Gestern, nicht das Morgen.

Natürlich kann man aufgrund der Infragestellungen allerorten die heimelige aber illusionäre Sehnsucht entwickeln, dass früher alles besser war und durch entsprechende Maßnahmen dieses Damals wieder zu restaurieren versuchen. Freilich, solche Heimatgefühle leben von Illusionen! Denn die gesellschaftlichen Milieus des traditionellen Christseins haben sich aufgelöst. Es bilden sich zwar neue. Aber sie können und werden nicht zu Beheimatungen alten Stils führen. Die Lebenswelten pluralisieren sich immer mehr, darum zieht das Konzept einer flächendeckenden Pfarrgemeindepastoral nicht mehr. Der religiös heimatlose Mensch der späten Moderne

sucht sich selbst die Räume, in denen er seinen Glauben leben, Liturgie feiern und seine religiösen Bedürfnisse befriedigen will – eine Situation, die von Johannes Röser einmal treffend als religiöse Heimatlosigkeit, ja Vertriebenheit beschrieben wird, die aber im Innersten von einer unaufgegebenen Sehnsucht nach Beheimatung geprägt ist. Freilich drückt sich das Bedürfnis nach religiöser Beheimatung in der späten Moderne anders aus und sucht nach veränderten Verwirklichungsgestalten, und das ist immer häufiger nicht (mehr) die heimelige Wohnzimmeratmosphäre der Pfarrgemeinde vor Ort. Ja, man will vielleicht von einer Kirchen- oder Gemeindebindung, auf Dauer gestellt und mit konkreten Verbindlichkeiten, überhaupt nichts mehr wissen. Bei näherem Hinsehen hätte man eigentlich die entscheidende Pointe in Karl Rahners Äußerung bereits entdecken können: Das steht „für den Glauben“ gewinnen und nicht „für die Kirche“! Und so scheint die entscheidende Herausforderung aktueller Pastoral- und Vergemeinschaftungskonzepte darin zu bestehen, mit dieser Differenzierung konstruktiv umzugehen und neue Ausdrucksformen – *Fresh Expressions*, wie eine entsprechende Initiative der Anglikanischen Kirche titelt – für das Kirche- und Gemeindesein, ja Christsein der Zukunft zu finden.

Das vorliegende Heft stellt sich den damit verbundenen Herausforderungen aus unterschiedlicher Perspektive. Der römisch-katholische Pastoraltheologe *Michael Schübler* klopft die „Fresh Expressions“ auf ihre pastoralen und ekklesiologischen Implikate hin ab. Stellen sie – mit ihrer möglichen Neigung zu Kategorien wie notwendige Vergemeinschaftung, Verstetigung und ihrem missionarischem Impetus – nicht eher eine „pluralisierte Verlängerung vertrauter Gemeindekirche“ als wirklich eine „theologiegenerative Chiffre“ für neue Formen des Christseins dar (vgl. S. 336)? Das Autorenteam *Peter Buber/Kristian Fechtner/Birgit Weyel* steckt unter den ganz ähnlichen Kategorien von Dauer und zeitlicher Passung unter dem Stichwort „Gemeinde auf Zeit“ den Rahmen zu Analyse und Beurteilung neuer Gemeindekonzepte aus evangelischer Perspektive ab und bedient sich dabei des methodischen Instrumentars von Netzwerkanalysen, religionssoziologischen und institutionentheoretischen Studien, Studien zur Vergemeinschaftung und sozialanthropologischen Theorien kultureller Räume und Theorien der Örtlichkeit. Der Beitrag des römisch-katholischen Theologen *Henk Witte* aus den Niederlanden bietet eine Grundsatzreflexion zur Netzwerktheorie und der Tauglichkeit dieses Analyseinstruments für spätmoderne, gerade auch durch die *social media* geprägten, ekklesialen Vergemeinschaftungsformen. Mit dem Artikel von *Sandra Bils/Maria Herrmann* wechselt die Perspektive von der theoretischen Analyse zu konkreten Praxisbeispielen. Die beiden Autorinnen nehmen als ökumenisches

Team das pastorale Zukunftskonzept der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers und des römisch-katholischen Bistums Hildesheim „Kirche hoch zwei“ in den Blick. Dieses Projekt versucht, „Kirche im Kontext von Tradition und Innovation vor dem weiten norddeutschen Horizont ökumenisch und missionarisch zu denken, kreativ zu gestalten und in regenerativen Prozessen und innovativen Projekten zu begleiten“ (S. 368) und sich dabei von den Grunddynamiken der *fresh expressions of church*, nämlich der *mission-shaped church* und der *mixed economy* inspirieren zu lassen. Ihr Beitrag wird flankiert durch die Skizze der weltkirchlichen Verortung, wie der hermeneutischen Voraussetzungen und der institutionell-strukturellen Konsequenzen dieses Projektes aus der Perspektive einer der beiden kirchenleitenden Instanzen, der Diözese Hildesheim, aus der Feder von *Christian Hennecke*, Leiter der Hauptabteilung Pastoral im Bischöflichen Generalvikariat Hildesheim. Konkret aus der Praxis berichtet der Beitrag des Erfurter Weihbischofs *Reinhard Hauke* und hat dabei die neuen Erfahrungsorte von Kirche und Seelsorge in Gestalt des offenen, werbenden Angebots und der konkreten Lebensbegleitung des Bistums Erfurt im Blick, die sich bewusst jenseits einer binnenkirchlichen Fixierung auf dem Hintergrund der säkularisierten Situation Ostdeutschlands situieren. Er reflektiert den herausfordernden Charakter, aber auch die Chancen, die diese konkrete Praxis bietet, angesichts einer Situation vor Ort, die mit Blick auf die Zukunft von Kirche in Deutschland „im Kommen“ ist und in der „sich zeigt, ob der Wert sakramentaler Zeichen erkannt worden ist und ob Sakramente als Geschenke Gottes ‚propter hominem‘ verstanden werden“ (S. 405).

Das vorliegende Heft bietet zugleich die Möglichkeit, zwei zentrale ökumenische Problemfelder mit prägnanten Beiträgen zur Diskussion zu stellen. Altbischof *Ulrich Wilckens* stellt angesichts neuer exegetischer Ergebnisse die Frage nach einer möglichen biblischen Neubegründung des gesamtkirchlichen Hirtenamts des römischen Bischofs; und *Karl Heinz Voigt* hinterfragt mit Blick auf die Neuauflage des „Handbuch Weltanschauungen, Religiöse Gemeinschaften, Freikirchen“ kritisch die Nachhaltigkeit eines immer wieder angemahnten Paradigmenwechsels ökumenischer Hermeneutik, die nicht mehr von konfessionellen Abgrenzungen, sondern von einer prinzipiellen Wertschätzung geprägt sein sollte.

In diesem Heft haben wir aber auch die traurige Pflicht von einer „großen Theologin“ Abschied zu nehmen: *Elisabeth Moltmann-Wendel* inspirierte und prägte nicht nur Frauen in der wissenschaftlichen Theologie, wengleich gerade diese ihr zu bleibendem Dank verpflichtet sind.

*Für das Redaktionsteam*

# „Fresh Ex“: Aufbruch in die Kirchräume von gestern?



Michael Schübler<sup>1</sup>

## 1. Die Programmatik der Fresh Expressions

In Zeiten der Unsicherheit ist in Organisationen nichts mehr gefragt, als sichtbar erfolgreiche Strategien der Zukunftssicherung. Das gilt auch für die Kirchen, die katholische allzumal. Nachdem die Eigenständigkeit lokaler Gemeinden zugunsten des zölibatär verknüpften, priesterlichen Leitungsmonopols in größere Verwaltungseinheiten aufgelöst wurde, besteht großer Bedarf an alltagsnaher Kirchenentwicklung. Netzwerkmetaphern boomen bei den Pastoralplanern ebenso wie die Jahrzehnte lang skeptisch betrachteten Basisgemeinden und „Kleinen Christlichen Gemeinschaften“<sup>2</sup> aus den Kirchen des Südens. Die „Fresh Expressions“ der anglikanischen Kirche wären hier zunächst einfach der neueste Exportschlager zur Verlebendigung einer Kirche vor Ort. Praktisch-theologisch lässt sich gerade das Produktplacement dieser britischen Marke auf dem heimischen Markt gemeindlichen Lebens beobachten. Unpassend scheint das nicht zu sein, verdanken sich die Fresh Expressions doch selbst einer Art Kirchenretterprogramm der „Church of England“. Auch dort war um die Jahrtausendwende die Erosion des traditionellen Kirchen-Settings nicht mehr aufzuhalten. Der Bedarf an Innovationen war groß, so dass 2004 ein

<sup>1</sup> Michael Schübler ist Professor für Praktische Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Eberhard Karls Universität Tübingen.

<sup>2</sup> Vgl. als kritische Relecture in der hier verfolgten Spur *Elisa Kröger: Kleine Christliche Gemeinschaften*; in: PThI 34 (2014), 69–83.

programmatischer Basistext zur pastoralen Neuorientierung erschien: „Mission-shaped Church“<sup>3</sup>. Ich beziehe mich für einen knappen Überblick auf Michael Herbst, der seit Jahren diese Aufbrüche in der evangelischen Kirche Deutschlands bekannt macht. Er nennt vier grundlegende Aspekte:

1. Die zentrale theologische Fundierung liegt im Missionsbegriff. Es geht nicht mehr um eine „church-shaped mission“, also darum, Menschen in bestehende Sozialformen zu integrieren. Es geht umgekehrt um eine „mission shaped church“. Sozialformen der Kirche sind von ihrer missionarischen Aufgabe her zu begreifen. Was heißt aber Mission? Das Dokument geht davon aus, dass Gott selbst ein missionarischer Gott ist (*Missio Dei*), der seinen Sohn auf die Erde gesandt hat. Und dieser Sohn wiederum sendet seine Jünger und Jüngerinnen in die Welt, um zu heilen, zu befreien und für den Gott Jesu zu begeistern. Dafür braucht es allerdings einen möglichst dauerhaften Kontakt zur christlichen Gemeinde und zu expliziten Glaubensformen. Herbst schreibt: „Wie kann es gelingen, dass wir das Evangelium für jede Generation, jedes Milieu, jedes Lebensalter, jede religiöse oder nicht-religiöse Biographie, für Bildungsnähe und Bildungsferne verständlich machen und relevant erscheinen lassen?“<sup>4</sup>

2. Der zweite Punkt ist neuer Mut zum Experiment. Auf dem Weg, möglichst viele Menschen und Milieus zu erreichen, ist eine neue Vielfalt an kulturellen Ausdrucksformen des Glaubens notwendig. Es werden vor allem neue Vergemeinschaftungsformen des Glaubens angestoßen und organisiert. „Sie treffen sich oft in säkularen Gebäuden, haben ein intensives Gemeinschaftsleben und immer auch einen spezifischen missionarischen Fokus, bezogen auf eine Zielgruppe (Banker, alleinerziehende Mütter, Familien mit Migrationshintergrund, Menschen in einem sozialen Brennpunkt, Jugendliche in der Region, Akademiker usw.)“<sup>5</sup>

3. Der dritte Punkt ist die besondere Rolle episkopaler geistlicher Leitung. Die Diözese mit dem Bischof versteht sich als „episkopales Dach“ für einen Raum, in dem sich eine Vielfalt christlichen Lebens entfalten darf und soll. Nicht alles muss durch das Nadelöhr der territorialen Ortskirchengemeinde. Rowan Williams, der ehemalige Erzbischof von Canterbury, nannte das „Mixed Economy“: „Es steht für eine respektvolle Partnerschaft traditioneller und innovativer, parochialer und nicht-parochialer Gemein-

<sup>3</sup> *Graham Cray* u. a.: *Mission-shaped Church. Church planting and fresh expressions of church in a changing culture*, London 2004.

<sup>4</sup> *Michael Herbst*: *Church Planting – Was lernen wir von neuen Gemeindegründungen?*; in: *LS 64* (2013), 2–7, 3.

<sup>5</sup> A. a. O., 4.

<sup>6</sup> A. a. O., 5.

deformen innerhalb der einen Kirche.“<sup>6</sup>

4. Den vierten Punkt nennt Herbst „Baukästen statt Klone“. Fresh Expressions verstehen sich nicht als vorformatierte Idealform von Gemeinde. Gemeinde entsteht erst mit den Menschen vor Ort. „Die Teams, die zu einer Gemeindepflanzung in einem Netzwerk oder einer Nachbarschaft ausgesandt werden, werden ermahnt, nicht schon früh wissen zu wollen, wie diese neue Gemeinde aussehen wird. ... So sollen die Teams auf Gott und die Menschen hören, ihnen dienen, Gemeinschaft pflegen – und dann erst erkunden, wie eine gottesdienstliche Versammlung und eine dauerhafte Gemeinde aussehen müsste.“<sup>7</sup> Das klingt sehr induktiv und ergebnisoffen. Doch zugleich ist ein sehr klarer „Businessplan“ erkennbar: Ziel ist die Installation einer gottesdienstlichen Versammlung und möglichst dauerhafte Gemeindebildung.

Wenn ich recht sehe, dann könnte die Rezeption der Fresh Expressions in zwei Richtungen weisen. Die erste Variante liefe auf eine pluralisierte Verlängerung der vertrauten Gemeindekirche hinaus. In der zweiten Variante würde Fresh Expressions zu einer theologiegenerativen Chiffre für ganz unterschiedliche neue Formen, um das eigene Leben und dessen Resonanzen in der Welt mit dem Gott Jesu in Berührung zu bringen. Theologisch wünschenswert wäre die zweite, primär zu beobachten ist wohl die erste Variante. Beides lässt sich kurz zeigen und theologisch begründen.

## *2. Fresh Expressions als pluralisierte Verlängerung der Gemeindekirche*

Um die praktisch-theologisch zu problematisierenden Aspekte in der Konzeption von Fresh Expressions herauszuarbeiten, eignet sich das folgende Zitat des anglikanischen Bischofs und Mitautoren von „Mission-shaped Church“ Graham Cray.

„Das Wesensmerkmal der Kirche ist Gemeinschaft. Gemeinschaft zu bilden und Beziehung zu pflegen – sich demnach nicht auf unverbundene Einzelne auszurichten – ist also unerlässlich, wenn die ‚Fresh Expressions‘ eine wirkliche Gemeinde und nicht nur eine wöchentliche Veranstaltung sein soll. Von Anfang an geht es dort, wo sich diese Beziehungen bilden, um den Ruf in die langfristige Nachfolge und Jüngerschaft, nicht nur um ‚Entscheidung für Christus‘. Eine öffentliche gottesdienstliche Versammlung kann dann gelingen, wenn sowohl das

<sup>7</sup> Ebd.

Evangelium als auch die Menschen in ihrer Lebenswirklichkeit verstanden und ernst genommen werden. ... Fresh expressions sind tiefgründige Gemeinden, dort verwurzelt, wo sie Menschen erreichen können, die Jesus noch nicht nachfolgen.“<sup>8</sup>

Als Analyse-Systematik greife ich eine basale Unterscheidung des Soziologen Niklas Luhmann auf. Soziale Systeme thematisieren ihre Identität in drei Sinndimensionen, nämlich sozial, zeitlich und sachbezogen.<sup>9</sup> Im Zitat von Bischof Cray und den vier Punkten bei Herbst zeigt sich jeweils eine ganz bestimmte theologische Formatierung der drei Dimensionen.

*1. Sozialdimension: Kirche interessieren nicht unverbundene Einzelne, sondern nur kompakte Gemeinschaften und die Teilnahme an den eigenen gottesdienstlichen Versammlungen?*

Was an Fresh Expressions fasziniert, ist die selbstverständliche Verbindung von Glaube und Leben, ist das Pathos einer christlichen Intensiv-Vergemeinschaftung als lebensnahe Heimat im Glauben. Zugleich lauert darin aber die „katholische“ Versuchung, auch der evangelischen und anglikanischen Kirche, nämlich ein latenter pastoraler Institutionalismus. „Er nimmt die Institution für ihren Zweck und das Funktionieren der Kirche schon für die Präsenz des Evangeliums. ... Der eigene Zustand – sind wir groß und stark oder klein und schwindend? – wird unter der Hand für das Wichtigste genommen. Oder anders gesagt: Die Kirche wird an die Stelle des Evangeliums gesetzt.“<sup>10</sup> Und Kirche, das ist hier gleichbedeutend mit Gemeinde nach dem operativen Motto „Extra communio nulla salus“. Es werden zwar neue Orte aufgesucht und neue Sozialmilieus angesprochen. Doch wenn man sich fragt „Wozu?“, dann landet man bei den alten Antworten. Die missionarischen Teams tauchen in ein Milieu ein und wissen dabei genau, was sie wollen: eine Gemeinde gründen! Es ist programmatisch von der Weite des Evangeliums die Rede, aber es geht operativ um Gemeindegründungen als Form des sichtbaren und zählbaren Kirchenwachstums. Ist es vorstellbar, dass Gott mit den Menschen etwas Anderes vorhat, als aus ihnen eine Gemeinde zu formen? Ist es vorstellbar, dass Skepsis gegenüber emphatischer Religion und gelebte Kirchenferne selbst

<sup>8</sup> *Graham Cray*: Dieser Weg wird kein leichter sein – Mut zur Veränderung; in: *Heinzpeter Hempelmann/Michael Herbst/Markus Weimer* (Hg.): *Gemeinde 2.0. Frische Formen für die Kirche von heute*, Neukirchen-Vluyn 2011, 63–76, hier 74 f.

<sup>9</sup> Vgl. *Niklas Luhmann*: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1998, 1136–1140.

<sup>10</sup> *Rainer Bucher*: *Die Provokation der Krise. Zwölf Fragen und Antworten zur Lage der Kirche*, Würzburg 2004, 31.

eine Art und Weise ist, wie Gott in der Gegenwart als überraschende Unverfügbarkeit präsent ist?<sup>11</sup> Von der Erfahrung der Kirche in Frankreich her schreibt Philippe Bacq im Kontrast zu Graham Cray:

„Die Frage lautet daher nicht: Wie wird es der Kirche gelingen, neue Christen zu wecken? Welche pastoralen Strategien sind zu entwickeln, um darin möglichst effizient zu sein? ... Die Frage geht vielmehr in eine andere Richtung: Was geht zwischen Gott und diesen Frauen und Männern vor, die am Beginn des 21. Jahrhunderts leben? Welche Wege nimmt Gott, um sich ihnen zu nähern und zu ermöglichen, dass sie neu zu seinem Leben geboren werden? ... Diese Akzentverschiebung ist beträchtlich. Sie rückt die Kirche aus dem Zentrum heraus.“<sup>12</sup>

Die anonyme Sehnsucht eines unverbundenen Einzelnen ist vom Evangelium her genauso bedeutsam, wie ein großer Gemeindegottesdienst. Gemeinschaft ist dagegen kein theologischer Selbstzweck und nicht das entscheidende Kriterium für Kirchenbildung. „Das Christentum ist in der Spannung von Individualität und Gemeinschaftlichkeit situiert – und nicht an einem dieser Pole.“<sup>13</sup> Auch in der Kirchenkonstitution des II. Vatikanums steht Gemeinschaft nicht<sup>14</sup> für sich allein. In *Lumen gentium* 4 heißt es: Gott eint die Kirche in „*communione et ministrations*“, also in Gemeinschaft und im ereignishaften Dienst, damit Menschen zum Leben kommen.

Auch der englische Praktische Theologe Pete Ward kommt in seiner „*Liquid Church*“ zu dem Schluss, dass die Innovationskraft von *Fresh Expressions* recht überschaubar ist. Ward schreibt: „Despite the evident interest in developing new ways of church, the basic assumption that we must form congregations has not been challenging.“ Die *Fresh Expressions* verlassen von ihren Basisprinzipien her gerade nicht den Rahmen der *Solid church*. „Church planting has become a way of growing the influence and market share of the congregation. ... Still the DNA will contain congregation as its basic ingredient. For church plant we could read congregation

<sup>11</sup> Vgl. dazu *Tomáš Halík*: *Geduld mit Gott. Die Geschichte von Zachäus heute*, Freiburg i. Br. 2010.

<sup>12</sup> *Philippe Bacq*: Für eine Erneuerung vom Ursprung her. Auf dem Weg zu einer „zeugenden Pastoral“; in: *Reinhard Feiter/Hadwig Müller*: *Frei geben. Pastoraltheologische Impulse aus Frankreich*, Ostfildern 2012, 31–55, 48.

<sup>13</sup> *Rainer Bucher*: Ein Weg aus der Krise? Die „Kleinen Christlichen Gemeinschaften“ in der aktuellen Lage der katholischen Kirche; in: *Christian Hennecke/Mechthild Samson-Ohtendorf* (Hg.): *Die Rückkehr der Verantwortung. Kleine Christliche Gemeinschaften als Kirche in der Nähe*, Würzburg 2011, 57; *Philippe Bacq*: Für eine Erneuerung vom Ursprung her. Auf dem Weg zu einer „zeugenden Pastoral“, 76, 75.

<sup>14</sup> *Pete Ward*: *Liquid church*, Eugene 2013, 18.

<sup>15</sup> A. a. O., 19.

plant, because most have a central meeting for worship at the core.”<sup>15</sup>  
 Kurz: Kirche wird weiterhin auf religiöse Vergemeinschaftung reduziert, Kirchenbildung auf Gemeindegründungen und Praktische Theologie auf eine Theologie kirchlicher Sozialformen.

*2. Zeitdimension: Es geht bei Kirche nicht um flüchtige Ereignisse, sondern um dauerhafte Jüngerschaft, um langfristige Kirchenbindung?*

Für das Organisationssystem Kirche ist die aktive und dauerhafte Bindung der Gläubigen eine scheinbar selbstverständliche Notwendigkeit. Das implizite Leitbild lautet „Extra continua nulla salus“. Die lebendige Gemeindegemeinschaft war an der dynamischen Dauerhaftigkeit des Geschichtsdispositivs orientiert,<sup>16</sup> nämlich Menschen von Geburt an in die Vollzüge des christlichen Lebens einzuführen und sie möglichst ein Leben lang dort zu halten.

Doch der kulturelle Entdeckungshorizont des Evangeliums hat sich erneut verflüssigt. Nicht mehr Verbindlichkeit und Dauer, sondern das kommende Ereignis, der jeweils nächste Schritt in einem unsicheren Gelände, wird zum neuen Inkulturationsort. Das zeigt jedenfalls der empirische Blick in die Kirche vor Ort. In einer kleinen Studie war Michael Böhnke an den Chancen der Ortsgemeinde interessiert. Menschen im Stadtteil wurden gefragt: Wann brauchen sie die Kirche? Die signifikante Antwort im O-Ton: „Das hört sich komisch an, aber immer ... weil ich kann das nicht festmachen, ich kann ja nicht sagen, ich brauch die Kirche nur zum Gottesdienst, ich brauch die Kirche nur, weil ich zur Taufe gehe, sondern ich weiß noch gar nicht, wann ich sie brauche.“<sup>17</sup> Hier zeigt sich eine völlig veränderte Temporalität des Lebens auch in Bezug auf Kirche. Nachgefragt wird nicht so sehr eine dauerhaft aktive Bindung, sondern die dauerhafte *Gelegenheit* zu situativen Intensivkontakten, von Ereignis zu Ereignis.<sup>18</sup> „Diese situative Akzentuierung der Erwartungen pastoraler Präsenz ist signifikant. ... Der pastorale Kairos ist ... die Präsenz der Kirche in Situationen, in denen die Menschen ihr Leben als Ganzes thematisieren oder neu ausrichten wollen.“<sup>19</sup> Der pastorale Normalfall ist nicht mehr ausschließlich kompakte Vergemeinschaftung, sondern das sind die unordent-

<sup>16</sup> Vgl. *Michael Schübler*: Mit Gott neu beginnen. Die Zeitdimension von Theologie und Kirche in ereignisbasierter Gesellschaft, Stuttgart 2013.

<sup>17</sup> Interviewzitat nach *Michael Böhnke*: Gemeindeleitung durch Laien. Genese und Ergebnisse eines Forschungsprojekts; in: *Ders./Thomas Schüller* (Hg.): Gemeindeleitung durch Laien? Internationale Erfahrungen und Erkenntnisse, Regensburg 2011, 9–33, 23.

<sup>18</sup> Vgl. auch *Kristian Fechtner*: Kirche von Fall zu Fall. Kasualien wahrnehmen und gestalten, Gütersloh 2011.

<sup>19</sup> *Böhnke*, Gemeindeleitung (FN 17), 25 f.

lichen Konstellationen der Kasualpastoral.

Eigentlich wäre die katholische Kirche theologisch bereits darauf vorbereitet, dass nun auch die kirchlichen Bindungs- und Aktivitätsmuster verzeitlicht und damit sozial fluide werden. Hat sie sich doch mit dem Volk-Gottes-Begriff auf eine Selbstbeschreibung verpflichtet, welche die *Zugehörigkeitsgrenzen*<sup>20</sup> maximal weitest: „Auf verschiedene Weise gehören zu ihr oder sind ihr zugeordnet die katholischen Gläubigen, die anderen an Christus Glaubenden und schließlich alle Menschen überhaupt, die durch die Gnade Gottes zum Heil berufen sind.“<sup>21</sup> Diese theologische Einsicht verflüssigt und entgrenzt die kirchliche „Zugehörigkeitsgrammatik“, was Jean-Marie Donegani zugespitzt auf den Punkt bringt:

„Der Bruch, das Neue liegt ... in einem wirklichen Desinteresse am Erhalt der Institution. Will nicht alle Pastoral am Ende doch nur Anhänger gewinnen und zum Bestand und Leben der sie aufnehmenden Institution beitragen? ... Der Ausgangspunkt ist die offensichtliche Tatsache, dass die erste ... Berufung des Jesus von Nazareth nicht die war, Jünger zu gewinnen; ... Wenn dieser Jesus jemandem, der sich an ihn wendet, sagt: ‚Dein Glaube hat dich gerettet‘, und ihn nach Hause zurückschickt, ohne einen Jünger aus ihm zu machen, bekundet er damit ..., dass das Heil nicht aus einer Zugehörigkeit hervorgeht und dass man sogar zum Reich Gottes gehören kann, ohne davon zu wissen. Um was es hier geht, ist schlicht, zum Leben zu kommen.“<sup>22</sup>

Ganz neu ist das natürlich nicht. Michael Nüchtern hatte schon zu Beginn der neunziger Jahre auf die Chancen einer „Kirche bei Gelegenheit“ hingewiesen.<sup>23</sup> Die Kasualien bei Taufen oder Hochzeiten, die Kunst- und Kulturevents der Erwachsenenbildung, kurze aber intensive Seelsorgekon-

<sup>20</sup> Ich unterscheide hier zwischen theologischen Zugehörigkeitsgrenzen von Kirche, die etwa über die Taufe vermittelt werden, und einer sozio-biographischen Kirchenbindung, die sich in Nähe und Distanz zu den Orten organisierter Kirchlichkeit ausprägt.

<sup>21</sup> Lumen Gentium, 13.

<sup>22</sup> *Jean-Marie Donegani*: Säkularisierung und Pastoral; in: *Reinhard Feiter/Hadwig Müller*: Frei geben. Pastoraltheologische Impulse aus Frankreich, Ostfildern 2012, 56–80, 69.

<sup>23</sup> *Michael Nüchtern*: Kirche bei Gelegenheit. Kasualien – Akademiearbeit – Erwachsenenbildung, Stuttgart/Berlin/Köln 1991, 10. „Nicht das stetige Wachstum und verbindliche Gemeinschaft interessiert ..., sondern die Fülle aktueller Verschränkungsmöglichkeiten von Problemen – wie Lebenssituationen mit biblischer Orientierung und Vergewisserung – von Fall zu Fall. Solche Verschränkungen sind auf Orte und Dienste angewiesen, an denen sie sich ereignen können. Diese haben den Charakter von ‚Agenturen‘ und ‚Ambulanzen‘. Sie dienen nicht einem andauernden Betreuungs- oder Gemeinschaftsbedürfnis von immer gleichen, sondern sind Anlauf- und Sammelstelle für wechselnde Gruppen und fristige (d. h. zeitlich begrenzte) Kontakte.“

takte im Krankenhaus oder im Gefängnis, jugendpastorale Projektarbeit in Schulen – all dies sind Beispiele für pastorale Ereignisse, in denen Kirche sich nicht primär als bekenntniszentrierte Vergemeinschaftung ereignet. Spirituell wird es darauf ankommen, einem pastoralen Ereignis, wo auch immer es denn passiert, wirklich zu trauen. Und zwar auch dann, wenn damit kein Gemeindeglied gewonnen wird und man nicht weiß, ob eine Geschichte mit Gott gerade begonnen, fortgesetzt oder unterbrochen wurde. Von daher stellen sich Fragen an die sachliche, theologische Fundierung im Missionsbegriff.

*3. Sachdimension: Kirche definiert sich über ihren Missionsauftrag, nämlich durch eigene Missionsanstrengungen Gott und das Evangelium zu den Menschen zu bringen, die sich bisher nicht dazu bekannten, dies aber für ihr Heil nötig haben?*

Der evangelische Kollege Heinzpeter Hempelmann schreibt sympathisch, aber aufschlussreich, bei den Fresh Expressions gehe es um „eine missionarische Haltung, die getrieben wird von der Sehnsucht Gottes nach denen, die noch nicht da sind, bei denen er aber sein möchte – durch uns, durch Parochien und durch neue, frische Gestalten von Kirche“<sup>24</sup>. Graham Cray nennt den katholischen Inkulturationsdiskurs als eine seiner Inspirationsquellen und schreibt: „Diejenigen, die die Gnade Gottes in Jesus Christus erfahren haben, stehen in Gottes Schuld. ... Die eine Frage, die ich allen Kirchen stelle, ... ist diese: ‚Wer wird nicht erreicht werden, wenn wir nur das tun, was wir gerade tun?‘“<sup>25</sup>

Das stimmt alles, bis auf die Kleinigkeit, dass die Christinnen und Christen es wären, die Gott zu den Menschen bringen. Hier lauert jetzt die „evangelische“ Versuchung auch der anglikanischen und katholischen Kirche, nämlich die Präsenzvermutung Gottes auf die Orte eines persönlichen Glaubensbekenntnisses einzugrenzen. Das operative Motto lautet hier: „Extra fide nulla salus“.

Im Missionsbegriff der Fresh Expressions steckt damit eine ähnliche Problematik, wie in der organisationskirchlichen Rezeption der Sinusmilieustudien. „Für diejenigen Kreise, die an Mission interessiert sind, liefert die Milieutheorie eine willkommen genaue Beschreibung derer, die missioniert werden sollen. Sie führt vor: Das sind die Menschen, die wir zu

<sup>24</sup> *Heinzpeter Hempelmann*: Der Spur des heruntergekommenen Gottes folgen; in: *Heinzpeter Hempelmann/Michael Herbst/Markus Weimer* (Hg.): *Gemeinde 2.0. Frische Formen für die Kirche von heute*, Neukirchen-Vluyn 2011, 61.

<sup>25</sup> *Cray*, *Dieser Weg*, 63–76, 66.

Christus führen wollen. ... Wir müssen aber ihre Sprache sprechen und uns in ihren Netzwerken aufhalten. ... Es hat sich in diesem kirchlichen Bereich ein Wandel in der Bewertung von Pluralität vollzogen: Während sie vorher als gefährliche Beliebtheit beargwöhnt worden war, wird sie nun als milieuspezifische Differenzierung willkommen geheißen. Aber bei genauerem Hinsehen zeigt sich: ... Die Theologie kann im Grund genau das bleiben, was sie vor dem Auftreten der Milieutheorie war: nämlich die eine, unwandelbare Botschaft des Evangeliums, die lediglich sekundär in die Sprache der Milieus zu übersetzen sei.“<sup>26</sup>

Besteht der Missionsbegriff im Aufruf zu verfeinerter Zielgruppenanalytik, scheint das evangelisatorische Inkulturationsparadigma damit aber gründlich missverstanden zu sein. Leonardo Boff hat es mitentwickelt. Seine entscheidende Einsicht lautet: „Gott kommt früher als der Missionar“<sup>27</sup>, so dass die soteriologische Dringlichkeit, gemeindedistanzierte Menschen mit Liturgie und Kirchlichkeit erreichen zu müssen, von einem gnadentheologischen Missionsbegriff eigentlich nicht verschärft, sondern entspannt wird. Christliche Existenz besteht im antwortenden Handeln<sup>28</sup> auf ein Ereignis, das mit uns in Beziehung steht, aber in seiner existentiellen Wirklichkeit nicht von uns abhängt<sup>29</sup>. Gott ist auch dort als Wirklichkeit zu vermuten, wo nicht an ihn geglaubt und er nicht ausdrücklich benannt wird. Denn er ist nicht nur ein Korrelat unserer Vorstellungskraft, sondern der Name für unverfügbare aber reale (Umkehr)Ereignisse von Heil und Befreiung in den Abgründen von Welt und Existenz. Alles andere würde zu einer fatalen Selbstüberschätzung von uns Christen führen. Denn wo wir nicht wären, hätte auch das Heil Gottes keine Chance. Doch wie der emeritierte Würzburger Pastoraltheologe Rolf Zerfaß schon vor Jahren so treffend formulierte: „Gott hat ... nicht nur die Kirche, sondern die Welt erlöst; Christus ist nicht nur für die Glaubenden, sondern für alle Menschen gestorben; d. h. jeder Mensch steht schon im Horizont des göttlichen Erbarmens. ... Der Selbstvollzug der Kirche gelingt darum nur, wo sie selbst daran glaubt, dass Gott ihrem Tun vorausgeht; daß er in denen auf sie zukommt, zu denen er sie geschickt hat. Die Kirche bringt den Menschen nicht etwas, was sie schlechterdings noch nicht haben, sondern deckt auf, was Gott ihnen längst schon schenkt: sein Erbarmen, seine Vergebung, seine Verheißung.“<sup>30</sup>

<sup>26</sup> Eberhard Hauschildt/Eike Kohler/Claudia Schulz: Wider den Unsinn im Umgang mit der Milieuperspektive; in: Wege zum Menschen 64 (2012), 65–82, 70.

<sup>27</sup> Leonardo Boff: Gott kommt früher als der Missionar, Düsseldorf 1991.

<sup>28</sup> Vgl. dazu Reinhard Feiter: Antwortendes Handeln. Praktische Theologie als kontextuelle Theologie, Münster/Hamburg/London 2002.

<sup>29</sup> Zu den erkenntnistheoretischen Voraussetzungen vgl. Michael Schübler: Spekulativer Realismus bei Quentin Meillassoux. Eine Provokation theologischen Denkens nach der Postmoderne; in: ThQ 195 (2015), 361–378.

### 3. *Fresh Expressions als Chiffre einer verflüssigten Entdeckung des Evangeliums*

Beim Kongress der deutschsprachigen Pastoraltheologinnen und Pastoraltheologen 2015 in Wiesbaden/Naurod hat die Schweizer Pfarrerin Sabrina Müller ihr eigenes Fresh Expressions-Experiment vorgestellt.<sup>31</sup> Die Hundeliebhaberin hat einfach Bekannte mit der gleichen Leidenschaft angesprochen, um sich zu einem Gesprächsabend über das Leben und den Glauben zu treffen. Es entstanden regelmäßige Treffen mit kleinen Ritualen, eigentlich ganz ähnlich, wie man es aus der Hauskreis-Szene kennt. Dort kommen jetzt Menschen miteinander und über die Frage nach Gott in Austausch, die sonst keinen anderen Ort dafür hätten: alleinstehende Frauen, Frauen mit Hund als stetigem Begleiter, lesbische Frauen. Letztlich heißt Fresh Expressions dann: Macht einfach mal und versteht euch dabei als Kirche. In diesem anarchischen Grundzug liegt womöglich das größte Potential der Fresh Expressions. Die Soziologin Maren Lehmann meint jedenfalls: „Vielleicht ist nur dies der Fehler ... so vieler Reformversuche der Kirche als Organisation, dass sie nach zu viel Ordnung und zu viel Regelung suchen, wo es doch darauf ankäme, nach brauchbarer Unordnung oder ... nach ‚brauchbarer Illegalität‘ zu suchen. ... Denn nur dort, in den flüchtigen Begegnungen ... kann die Anerkennung gefunden werden, nach der die Kirche so dringend sucht ...“<sup>32</sup>

Insofern greift auch die duale Konzeption einer „Mixed Economy“ noch zu kurz, wenn damit nur die Gleichberechtigung parochialer und nicht-parochialer Gemeindeformen gemeint sein sollte. Denn die vielfältigen Vollzugsformen christlicher Existenz, und so versteht sich Kirche ja, sind durch die Gleichsetzung mit dem Konzept „Gemeinde“ einfach nicht mehr auf den Begriff zu bringen. Fresh Expressions hätten dann ihren Sinn, wenn sie dazu beitragen, alle drei Sinndimensionen von Kirche noch

<sup>30</sup> *Rolf Zerfaß*: Die kirchlichen Grundvollzüge – im Horizont der Gottesherrschaft; in: *Konferenz der bayerischen Pastoraltheologen* (Hg.): Das Handeln der Kirche in der Welt von heute. Ein pastoraltheologischer Grundriß, München 1994, 32–50, 45; 46.

<sup>31</sup> Vgl. dazu auch *Sabrina Müller*: Kirchliche Biodiversität; in: [www.feinschwarz.net/kirchliche-biodiversitaet/](http://www.feinschwarz.net/kirchliche-biodiversitaet/) (aufgerufen am 09.06.2016).

<sup>32</sup> *Maren Lehmann*: Leutemangel. Mitgliedschaft und Begegnung als Formen der Kirche; in: *Jan Hermelink/Gerhard Wegner* (Hg.): Paradoxien kirchlicher Organisation. Niklas Luhmanns frühe Kirchensoziologie und die aktuelle Reform der evangelischen Kirche, Würzburg 2008, 123–144, Mitgliedschaft 129.

<sup>33</sup> Vgl. dazu *Michael Schübler*: Liquid Church als Ereignis-Ekklesiologie. Über Verflüssigungsprozesse in Leben, Lehre und Kirche; in: *PTHI 34 H 1*. (2014), 25–43 ([www.uni-muenster.de/Ejournals/index.php/pthi/article/view/1381/1300](http://www.uni-muenster.de/Ejournals/index.php/pthi/article/view/1381/1300); aufgerufen am 09.06.2016.)

viel weiter freizugeben.<sup>33</sup>

*Das Evangelium ohne Missionsdruck freigeben:* Es geht im Christentum eigentlich nicht um den Glauben als ein exklusives religiöses Besserwissen, sondern um die befreiende Erfahrung des Neubeginns, um das, was sich von Gott her hier und jetzt an Horizonten auftut, auch wenn es nicht so benannt wird. Die einzige Forderung des Evangeliums ist ein zum *Leben zu kommen* des jeweils Anderen, ohne ihn intentional zu verändern, also weder in eine Gemeinde noch in ein religiöses Bekenntnis hineinzuorganisieren.

*Kirchliche Sozialformen freigeben:* Die Grenzen der organisierten Kirchen sind nicht die Grenzen der Aktualisierung des Evangeliums vom Reich Gottes. Frei geben heißt, die christliche Botschaft zu entdecken, auch wenn man die Erwartungen der Anwesenden nicht kennt, wenn sie nicht schon christlich vorgeprägt und mit den Selbstverständlichkeiten der gemeindlichen Kirche abgeglichen sind. Kirchliche Orte sind keine religiösen Bewahranstalten, die Gott einen Platz in der Welt sichern müssten. Viele Menschen suchen gerade keine dauerhaft aktive Intensiv-Vergemeinschaftung, sondern Spontaneität, Anonymität und Unfestgelegtheit. Wie in den Erzählungen des Evangeliums gibt es heute viele Menschen, „die zu Jesus kommen, ohne sich auf Dauer an ihn zu binden oder seine Jünger zu werden“<sup>34</sup>.

*Die Zeit aus ihrer Dauer frei geben:* Dauer ist nicht die entscheidende Qualität kirchlichen Handelns. Treue zum Evangelium entsteht nicht durch die ungebrochene Kontinuität einer 2000-jährigen Geschichte und auch nicht aus der Zukunftserwartung, eine ideale Utopie – wie man so sagt – „umsetzen“ zu können. Die Neuerfindung des Evangeliums findet statt, wenn die in den Glaubensarchiven beheimateten Versprechen Gottes zum Ereignis unserer Gegenwart werden: wenn sich Versöhnung ereignet, wenn dem fremden Anderen unbeschadet aller Differenz Anerkennung gewährt wird, wenn Menschen den Glauben als befreiende Horizonteröffnung erleben – oder bis zum Verzweifeln an und vor Gott genau darum ringen.

<sup>34</sup> Bacq, Für eine Erneuerung; in: Reinhard Feiter/Hadwig Müller, Frei geben (vgl. FN 12), 52.

# „Gemeinde auf Zeit“

## Praktisch-ekklesiologische Perspektiven aus evangelischer Sicht<sup>1</sup>

Peter Bubmann/Kristian Fechtner/  
Birgit Weyel<sup>2</sup>

### 1. Der Gemeindebegriff in kirchen- theoretischer Perspektive

„Ist die Religion einmal, so muß sie notwendig auch gesellig sein.“<sup>3</sup> Zur Lebenspraxis christlicher Religion gehört wesentlich, dass sie gemeinschaftlich verfasst ist und eine soziale Gestalt ausbildet. Im evangelischen Christentum hat die Vorstellung, dass sich Kirche als Gemeinde realisiert eine hervorgehobene Bedeutung. Dabei ist praktisch-theologisch gar nicht hinreichend ausgemacht, wie sich der Begriff bestimmt und welche sozialen Formen gelebten Christentums damit in den Blick kommen.

Unter Gemeinde wird in kirchentheoretischer Perspektive vielfach zunächst eine auf Dauer gestellte, kirchenrechtlich legitimierte und um Wort und Sakrament sich versammelnde, parochial verfasste Ortsgemeinde verstanden. Andere Formen religiöser Sozialität werden (explizit



<sup>1</sup> Eine frühere Fassung der hier vorgetragenen Überlegungen ist veröffentlicht in: *Birgit Weyel/Peter Bubmann* (Hg.): *Kirchentheorie. Praktisch-theologische Perspektiven auf die Kirche*, Leipzig 2014, 132–144.

<sup>2</sup> *Peter Bubmann*, evangelischer Theologe und Pfarrer der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, ist seit 2002 Professor für Praktische Theologie im Fachbereich Theologie der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg. *Kristian Fechtner* ist Professor für Praktische Theologie (Schwerpunkt Homiletik und Liturgik) an der Evangelisch-Theo-

oder implizit) im Verhältnis zum territorialen Gemeindekonzept bestimmt, sei es, dass sie sich innerhalb oder auch außerhalb der Parochie konstituieren. Vielfach gelten solche Formen als defizient, da sie nicht als Sozialität eigener Prägung verstanden, sondern am Konstrukt des „Normalfalls“ Ortsgemeinde gemessen werden. Wie stark der Gemeindebegriff über seine organisationsförmige Bestimmung hinaus theologisch aufgeladen wurde und insbesondere im Laufe des 20. Jahrhunderts Bedeutungszuwächse erfahren hat, ist bereits vielfach bemerkt worden.<sup>4</sup> Auf den Gemeindebegriff wird man allerdings im kirchentheoretischen Diskurs kaum verzichten können. Es sind daher begriffliche Verbindungen geschaffen worden, die sich zwar mehr oder weniger am Gemeindebegriff orientieren, diesen aber auch zu variieren suchen. Dazu zählt etwa der Begriff der „Kirche bei Gelegenheit“, den Michael Nüchtern geprägt hat.<sup>5</sup>

Die Gefahr einer theologisch-ideologischen Überformung von religiöser Vergemeinschaftung wird man allerdings nur vermeiden können, wenn man Konzeptbegriffe wie „Gemeinde“, „Gruppe“, „Gemeinschaft“ u. a. m. immer auch zu empirischen Erscheinungsformen des Sozialen ins Verhältnis setzt. Empirische Wahrnehmung und theoretische Konzeptualisierung sind möglichst eng aufeinander zu beziehen. Unter diesem Vorzeichen können dann auch sehr unterschiedliche Phänomene erkundet werden, die Anlässe und Gelegenheiten zu religiöser Vergemeinschaftung bilden – so etwa kirchlich-touristische Veranstaltungen (biblische Reisen, Urlauberseelsorge, Radwegkirchen), besondere Gottesdienstformen (ein Universitätsgottesdienst sowie die Abendgottesdienstreihe „Nachtschicht“) und christlich-musikalische Großprojekte (10-Gebote-Musical und Gospelkirchentage).<sup>6</sup> Inwiefern lassen sich solche temporären Sozialformen christli-

logischen Fakultät der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz. *Birgit Weyel* hat den Lehrstuhl (W3) für Praktische Theologie mit den Schwerpunkten Seelsorgelehre und Pastoraltheologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Eberhard Karls Universität Tübingen inne.

<sup>3</sup> *Friedrich Schleiermacher*: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799), hg. von *Günter Meckenstock*, Berlin/New York 1998, 177.

<sup>4</sup> Vgl. etwa *Uta Pohl-Patalong*: Von der Ortskirche zu kirchlichen Orten. Ein Zukunftsmodell, Göttingen 2006.

<sup>5</sup> *Michael Nüchtern*: Kirche bei Gelegenheit. Kasualien – Akademiearbeit – Erwachsenenbildung, Stuttgart/Berlin/Köln 1991.

<sup>6</sup> Die Beispiele stammen aus Forschungsarbeiten, die derzeit in einem gemeinsamen Projekt „Gemeinde auf Zeit“ bearbeitet werden, das die Autorin und die Autoren dieses Aufsatzes in Kooperation mit der EKD und der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern gestalten. Die Erträge der Arbeiten werden ab 2017 in der Reihe Praktische Theologie heute, Stuttgart u. a. publiziert.

cher Praxis als „Gemeinde auf Zeit“ verstehen? Erst in den konkreten Erkundungen selbst wird sich erweisen, ob der gewählte Leitbegriff hilf- und aufschlussreich ist, um auch nicht ortsgemeindlich gebundene Gestalten religiöser Sozialität näher zu bestimmen. Wo dies gelingt, verändert und erweitert sich der klassische Gemeindebegriff.

Wenn Kirche dort geschieht, wo Menschen an der „Kommunikation des Evangeliums“ (Ernst Lange) teilhaben, dann sind die Formen kirchlicher und gemeindlicher Praxis nicht vorab festgelegt. Sie haben sich – als dauerhafte ebenso wie als zeitlich begrenzte – daran zu bemessen, ob Menschen heute auch partiell und ihren lebensweltlichen Voraussetzungen entsprechend an ihnen partizipieren (können). Dies geschieht nach wie vor im lokalen, wohnweltlichen Nahbereich, aber auch in den mobilen Welten von Freizeit und Urlaub, in regionalen Bildungseinrichtungen oder überregionalen Kulturereignissen. Diesbezüglich fragen wir: Wo finden sich Kristallisationspunkte für unterschiedliche gemeinschaftliche Formen kirchlicher Praxis? Wie werden sie von den Akteuren wahrgenommen? Die Muster der Beteiligung sind empirisch zu erkunden und theologisch zu deuten: In welche kirchlich-kommunikativen Prozesse sind sie eingebettet, welche Motive liegen ihnen zugrunde, welche Bindungen entstehen, welche Sinngehalte erschließen sich in ihnen für die Beteiligten? Die dabei gewonnenen Einsichten zielen darauf ab, kirchenleitendes Handeln zu orientieren und zu befördern.

## 2. Praktisch-ekklesiologische Markierungen

Die sehr unterschiedlichen Vorverständnisse von „Kirche“ auch unter Kirchenmitgliedern sind gesteuert durch verschiedene Wahrnehmungskategorien. Diese können etwa primär *räumlicher* Art sein. Dann stellen sich rasch Fragen nach Grenzen von (heiligen) Räumen, von drinnen und draußen. Und es kann geschehen, dass bestimmte Bildungsträger in Konkurrenz zueinander geraten (etwa Schule und Gemeinde), weil sie sich im gleichen Raum begegnen. Anders werden Kirche und Gemeinde unter der Kategorie der Zeit wahrgenommen. Es gibt Festzeiten und Alltagszeiten, verdichtete Hoch-Zeiten und Fasten-Zeiten als Zeiten der Vorbereitung – individuell wie gemeindlich. Achtet man auf die zeitliche Dimension, so ergeben sich bei der Analyse des Verhältnisses der Kirchenmitglieder zur Kirche wie zu ihren Bildungsangeboten zunächst Fragen der *Dauer*, der *Rhythmisierung* wie der *zeitlichen Passung*.

Viele Ekklesiologien gehen von der impliziten oder auch expliziten Idealform einer dauerhaften, hochaktiven Bindung der Mitglieder an eine

Ortsgemeinde aus.<sup>7</sup> Einen Kontrapunkt zu dieser empirisch nicht gedeckten Vorstellung und zur Sehnsucht nach einer überschaubaren Gemeinde der hochaktiv Beteiligten setzen gemeindepädagogische und praktisch-theologische Konzeptionen, die bewusst Kirche als „Kirche bei Gelegenheit“ (Michael Nüchtern) oder „Karawanserei“ (Karl Foitzik) entfalten und also auch von unzeitigem und punktuelltem Beteiligungsverhalten der Kirchenmitglieder ausgehen.<sup>8</sup> Leitbilder von Gemeinde und Kirche können einerseits deskriptiv tatsächlich bestehende und empirisch zu erhebende Vorstellungen von Kirche beschreiben, andererseits auch normativ-theologisch die Zielvorstellungen und Aufgaben von Kirche auf den Punkt bringen. Michael Nüchtern schrieb:

„Der Begriff ‚Kirche bei Gelegenheit‘ ist doppeldeutig. Er meint einerseits ein bestimmtes Phänomen: Menschen nutzen die Kirche nicht stetig, sondern von Zeit zu Zeit aus bestimmten Anlässen. Diese Anlässe sind in der Regel lebensgeschichtlich bedingt; sie können auch durch die Erschütterung bei Katastrophen, nationale Gedenktage oder Feste unterschiedlicher Art bedingt sein. Im Verlauf des Jahres und der Biografie gibt es sozusagen wechselnde Impulse, in die Kirche zu gehen. Andererseits ist ‚Kirche bei Gelegenheit‘ aber auch ein Programm: Der Begriff enthält den Imperativ an die kirchliche Organisation, sich auf dieses Teilnahmeverhalten der Mitglieder bewusst einzustellen, Anlässe und Gelegenheiten sorgfältig und liebevoll zu gestalten. Nach Möglichkeit soll über die bekannten Gelegenheiten – Taufe, Konfirmation, Hochzeit – hinaus nach weiteren Gelegenheiten für Kirche gesucht werden.“<sup>9</sup> Nüchtern hält weiter fest: „Mit der Wortfolge ‚Kirche bei Gelegenheit‘ sollen Konstellationen zu denken gegeben werden, wo sich kirchliches Handeln mit bestimmten thematischen oder biographischen Anlässen treffen kann.“<sup>10</sup>

Die Forderung an alle, sich aktiv ins Gemeindeleben einzubringen, wird in diesen Überlegungen aufgegeben zugunsten einer Pluralität an Formen der Realisierung von Kirchenmitgliedschaft, die auch andere Formen der Mitgliedschaft beinhaltet. Dreh- und Angelpunkt gängiger Differenzierungen ist das Verständnis von Engagement und Partizipation, das sehr

<sup>7</sup> Vgl. theologisch so unterschiedliche Ansätze wie *Christof Bäuml*: Kommunikative Gemeindepraxis. Eine Untersuchung ihrer Bedingungen und Möglichkeiten, München 1984; und *Eberhard Winkler*: Gemeinde zwischen Volkskirche und Diaspora. Eine Einführung in die praktisch-theologische Kybernetik, Neukirchen 1998.

<sup>8</sup> Zu den folgenden Überlegungen siehe auch *Peter Bubmann*: Die Zeit der Gemeinde. Kirchliche Bildungsorte zwischen Kirche auf Dauer und Kirche bei Gelegenheit; in: *Ders.* u. a. (Hg.): Gemeindepädagogik, Berlin/Boston 2012, 85–105, hier 90 f.

<sup>9</sup> *Michael Nüchtern*: Kirche evangelisch gestalten (Heidelberger Studien zur Praktischen Theologie 13), Berlin 2008, 117.

<sup>10</sup> *Nüchtern*, Kirche bei Gelegenheit, a. a. O. (s. Anm. 5), 10.

stark von normativen Aufladungen der Aktivität bzw. defizienter Passivität geprägt ist, die bei Nüchtern und seinem Begriff von „Kirche bei Gelegenheit“ aufgebrochen und überwunden werden.

Elsbe Goßmann und Karl Foitzik bringen das Bild von der Gemeinde als große Karawanserei ins Spiel.<sup>11</sup> Gemeinden im Sinne der Karawanserei sind gekennzeichnet durch ein buntes Treiben, als offener Ort, als Oase und Ziel vieler Wüstenstraßen, als Ort des Auftankens mit Marktplatz und Erzählplätzen. In einer Karawanserei muss man sich nicht immer aufhalten, man stärkt sich dort und kann weiterziehen. Auch hier ist die Einsicht integriert, dass die Beteiligungsformen der Mitglieder vielfältig sein dürfen.

„Wir plädieren für Gemeinden, in denen es möglich ist, dass die einzelnen Christinnen und Christen ihre Beziehung und ihre Kontakte zur Gemeinde eigenverantwortlich gestalten. Da das Leben der Menschen sehr verschieden ist, soll auch ihr Kontakt zur Gemeinde unterschiedlich sein dürfen. Sie selbst entscheiden darüber, wie oft und wie lange sie sich in der Karawanserei aufhalten.“<sup>12</sup>

Bislang wird der Begriff „Gemeinde auf Zeit“ vor allem im Zusammenhang mit Tourismus-, Anstalts- und Eventgemeinden verwendet. Der Verein „Kirche im Aufbruch e.V.“ versteht etwas sein Zeltstadt-Angebot als „Gemeinde auf Zeit“.<sup>13</sup> Gelegentlich wird diese Bezeichnung auch im Zusammenhang mit Synoden, Senioren-Arbeit, Notfallseelsorgeteams, Akademie- und Auslandsgemeinden sowie im Rahmen von Sozialprojekten (z. B. Vesperkirchen) und Gemeindefreizeiten verwendet. Im Zusammenhang mit Gottesdiensten findet sich der Begriff kaum, aber doch u. a. in Reflexionen über die Gottesdienste in der Dresdner Frauenkirche sowie den Nachteulengottesdienst in Ludwigsburg.<sup>14</sup>

Wir folgen diesem Leitbegriff auch mit der Absicht, eine gemeinde-theologisch orientierte Kirchentheorie kritisch zu überprüfen und gegebenenfalls so zu reformulieren, dass sie über das normative Konzept des Orts-

<sup>11</sup> *Karl Foitzik/Elsbe Goßmann: Gemeinde 2000. Wenn Vielfalt Gestalt gewinnt. Prozesse, Provokationen, Prioritäten, Gütersloh 1995, 103–111.*

<sup>12</sup> A. a. O., 106 f.

<sup>13</sup> Vgl. [www.kirche-im-aufbruch.de/zeltstadt.html](http://www.kirche-im-aufbruch.de/zeltstadt.html) (aufgerufen am 03.05.2016).

<sup>14</sup> Dies ergab eine von *Tanja Martin* (Mainz) im Rahmen ihres Promotionsprojektes in 2012 durchgeführte Internetrecherche zur herkömmlichen Verwendung des Begriffs „Gemeinde auf Zeit“. Zur Dresdner Frauenkirche vgl. [www.frauenkirche-dresden.de/leitgedanken/](http://www.frauenkirche-dresden.de/leitgedanken/) (aufgerufen am 03.05.2016), zum Nachteulengottesdienst vgl. den Eröffnungsvortrag von Lutz Friedrichs vor dem Symposium „Gottesdienst feiern – so und anders“ des Missionarisch-Ökumenischen Dienstes der Evangelischen Kirche der Pfalz am 15. Februar 2008 in Landau im Pfälzischen Pfarrerblatt, [http://pfarrerblatt.de/text\\_236.htm](http://pfarrerblatt.de/text_236.htm) (aufgerufen am 03.05.2016).

gemeindlichen hinausreicht. Für ein evangelisches Selbstverständnis von Kirche ist der Begriff der Gemeinde von jeher ein zentrales Programmwort und hat als solches „ein hohes normatives Gewicht“<sup>15</sup> gewonnen. Es speist sich aus der grundlegenden reformatorischen Bekenntnisbestimmung, dass die Kirche eine Versammlung der Gläubigen (*congregatio sanctorum*) ist (CA VII). Praktisch-ekklesiologisch ist der Begriff der Gemeinde in sich spannungsvoll und verknüpft drei Dimensionen: Er bezeichnet ein geistliches Geschehen („Gemeinde entsteht, wo ...“), eine empirische Gestalt („Kirche organisiert sich in Form von ...“) und ein kritisches Anliegen („Von Gemeinde im evangelischen Sinn ist zu sprechen, wenn ...“).

Diese Konnotationen des Gemeindebegriffs aufnehmend präferieren wir daher als vorläufigen Leitbegriff den der „Gemeinde auf Zeit“ und wollen damit das Schlagwort der „Kirche bei Gelegenheit“ ergänzen und den Fokus auf die Vergesellschaftungsform legen.

Die Vorstellung des vielfältigen, auf Dauer gestellten, gemeinsamen Lebens hat den Gemeindebegriff im 20. Jahrhundert normativ stark aufgeladen. Emil Sulze und Dietrich Bonhoeffer beispielsweise sind zwei Theorieansätze zu Beginn des 20. Jahrhunderts, die sich auf je eigene Weise bis heute als wirkungsstark erwiesen haben. An ihnen zeigt sich auch, dass das Bild von Gemeinde als persönlicher und verbindlicher Gemeinschaft eine moderne Prägung ist, die kulturkritische Anteile in sich aufnimmt. In ihr sollen Intimität statt Anonymität, Fürsorge statt Ignoranz, gesellschaftliches Engagement als „Kirche für andere“ und Dauerhaftigkeit statt Flüchtigkeit vorherrschen.

Mittlerweile ist aber auch durch die Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen das Bewusstsein gewachsen, dass es in sich konsistente Gestalten gelebter Kirchlichkeit gibt, die nicht territorialgemeindlich bestimmt sind und fluide gemeinschaftliche Formen ausbilden.<sup>16</sup>

Gleichwohl ist festzuhalten, dass nicht alle kirchlichen Teilhabeformen eine gemeindliche Prägung haben müssen, da der Begriff ansonsten unkenntlich wird. Nicht jeder individuell seelsorgliche Kontakt, nicht jeder Besuch einer Stadtkirche als Flaneur und auch nicht jeder Besuch kirchenmusikalischer Veranstaltungen lässt sich als Gemeindebildung fassen. Er bezeichnet vielmehr eine soziale Gestalt gelebter Kirchlichkeit, die gemeinschaftlich gelebt bzw. erlebt wird, an der die Beteiligten partizipieren bzw. zu der sich die Teilnehmenden als zugehörig empfinden.

<sup>15</sup> Jan Hermelink: *Kirchliche Organisation und das Jenseits des Glaubens. Eine praktisch-theologische Theorie der evangelischen Kirche*, Gütersloh 2001, 171.

<sup>16</sup> Vgl. Markus Hero: *Die neuen Formen des religiösen Lebens. Eine institutionentheoretische Analyse neuer Religiosität*, Würzburg 2010.

Unter der Chiffre „Gemeinde *auf Zeit*“ lassen sich Formen des zeitlich begrenzten Erlebens von Gemeinde in den Blick nehmen. Dies schließt mit ein, sowohl die Organisationslogik der Praxisgestalten (kirchlich-institutionelle Betrachtung) als auch die Motive und Erfahrungen der Beteiligten (Perspektive der Akteure) aufzunehmen und aufeinander zu beziehen. Nun sind empirisch gesehen alle Formen von Gemeinde Veranstaltungen „auf Zeit“, auch Ortsgemeinden. Dies gilt zumindest für die Beteiligten, auch wenn die parochiale Gemeinde im institutionellen Sinne „dauerhaft“ eingerichtet ist. Im Gegenzug gilt theologisch wiederum: Selbst höchst flüchtige oder situativ begrenzte Formen von Gemeinde verweisen auf die eschatologische Gemeinde Jesu Christi, die nicht zeitlich gebunden, sondern „ewig“ ist. Gemeinde auf Zeit ist in diesem Sinne eine von der klassischen Ortsgemeinde lediglich graduell unterschiedene Lebensgestalt von Kirche. Gleichwohl ist es in praktisch-theologischer Absicht zunächst sinnvoll, unter den Begriff gemeindliche Gestaltungsweisen und kirchliche Praxisformen zu rubrizieren, die sich von der territorial definierten und durch formalisierte Zugehörigkeit bestimmten Ortsgemeinde unterscheiden.

Positiv lassen sich vier Merkmale anführen, die es erlauben, von einer *Gemeinde auf Zeit* zu sprechen:

(1) Sie weist eine konkrete Örtlichkeit auf. Sie bildet einen (Er-)Lebensraum, in dem sich die Beteiligten (zeitweise, situativ-punktuell) bewegen, in dem sie agieren oder auf den sie sich beziehen.

(2) Die Praxis ist als kirchliches Geschehen identifizierbar und beruht auf personaler Präsenz und Interaktion. Ein besonderes Augenmerk gilt dem Aspekt der Leiblichkeit religiöser Praxis. Zumindest aus forschungspragmatischen Gesichtspunkten bleibt damit das Feld der *social media* und der virtuellen Formen von „Gemeinde“ in den Forschungsarbeiten unberücksichtigt.

(3) Der gemeindlich-gemeinschaftliche Charakter des Geschehens wird (symbolisch) zur Darstellung gebracht und findet seinen Niederschlag auch in den Deutungen der Beteiligten.

(4) Gemeinden auf Zeit haben ein organisiertes Setting. Sie sind im (Verantwortungs-)Bereich der Kirche situiert oder mit ihr verknüpft, sie kennen professionelle Leitungsrollen oder Verantwortlichkeiten.

### 3. Sozial- und kulturwissenschaftliche Reflexionen

Eine praktisch-theologische Erkundung und Orientierung im Feld der „Gemeinden auf Zeit“ ist auf sozial- und kulturwissenschaftliche Referenz-

theorien angewiesen, um zu einem analytisch und theoretisch gehaltvollen Verständnis der Phänomene zu gelangen.

Wesentliche Anknüpfungspunkte sowohl in theoretischer als auch in methodischer Hinsicht (Netzwerkkarten etc.) bietet hier die *Netzwerkanalyse*. Erweist sich das Netzwerk-Konzept möglicherweise als tragfähig, um zeitgenössische soziale Formen religiöser Vergemeinschaftung angemessener abzubilden als diese lediglich vor dem Hintergrund traditioneller Gemeindegemeinschaftskonzepte zu verstehen? Ein Indiz könnte darin liegen, dass mit dem Konzept des Netzwerks auch solche Sozialitäten in den Blick kommen, die auf der Mesoebene, zu verorten sind.<sup>17</sup> Hier hat die Netzwerkforschung ihren besonderen heuristischen Wert im Zwischenraum zwischen nahen Kontakten (wie Familie und Freunde) und großen Organisationen (wie Kirche, Parteien etc.).<sup>18</sup> Die Netzwerkkommunikation ist konzeptionell nichts per se Neues, sondern hat Teil am Konzept der bürgerlichen Öffentlichkeit, indem „aus der Mitte der Privatsphäre heraus ein relativ dichtes Netz öffentlicher Kommunikation [entsteht]“.<sup>19</sup> Das Netzwerkkonzept im Kontext von Kirche und religiöser Sozialität trägt dazu bei, kirchliche Gelegenheiten zu Interaktionen, weniger als Angebote zu verstehen, an denen der Einzelne teilnimmt (oder auch nicht teilnimmt), sondern diese eher als Möglichkeiten zur Interaktion zu sehen, als Gelegenheiten, die sich den Akteuren bieten und zu denen sie sich verhalten. Interaktionen, die anlässlich dieser Gelegenheiten entstehen, z. B. der Gottesdienst, sind nämlich immer schon in lebensweltliche Interaktionen eingebettet, die Übergänge und Verbindungslinien, sog. Knoten, in einem Netzwerk bilden. Im Rahmen der V. Kirchenmitgliedschaftserhebung wurde eine Ortsgemeinde mit dem Instrumentarium der Netzwerkforschung wahrgenommen. Dabei konnte religiöse Kommunikation in vielfältigen Interaktionen auch außerhalb der kirchlichen Organisation wahrnehmbar gemacht werden.<sup>20</sup> Neben

<sup>17</sup> Vgl. dazu: *Christian Stegbauer* (Hg.): *Netzwerkanalyse und Netzwerktheorie. Ein neues Paradigma in den Sozialwissenschaften*, Wiesbaden 2008; *Sophie Mützel/Jan Fuhse* (Hg.): *Relationale Soziologie. Zur kulturellen Wende der Netzwerkforschung*, Wiesbaden 2010; *Jan Fuhse/Christoph Stegbauer* (Hg.): *Kultur und mediale Kommunikation in sozialen Netzwerken*, Wiesbaden 2011.

<sup>18</sup> Vgl. *Birgit Weyel*: *Netzwerkanalyse – ein empirisches Paradigma zur Konzeptionalisierung von religiöser Sozialität? Überlegungen zur wechselseitigen Erhellung von empirischen Methoden und praktisch-theologischen Konzepten*; in: *Dies./Wilhelm Gräb/Hans Günther Heimbrock* (Hg.): *Praktische Theologie und empirische Religionsforschung*, Leipzig 2013, 157–169.

<sup>19</sup> *Jürgen Habermas*: *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Frankfurt a. M. 1990, 13.

<sup>20</sup> *Christian Stegbauer/Franz Grubauer/Birgit Weyel*: *Gemeinde in netzwerkanalytischer Perspektive. Drei Beispielauswertungen*; in: *Vernetzte Vielfalt. Kirche angesichts*

der religiösen Kommunikation im privaten Raum, zu Hause, macht die Erhebung sichtbar, dass auch Freizeit und Arbeit lebensweltliche Anlässe für einen Austausch bieten. Religiöse Kommunikation innerhalb und außerhalb der Kirche muss von daher nicht streng unterschieden werden, sondern bildet eine eigene soziale Form aus, die als Netzwerk beschrieben werden kann.

Eine zweite Perspektive liegt in der Aufnahme neuerer *kultursoziologischer Erkenntnisse* sowie *religionssoziologischer und institutionentheoretischer Analysen* zu den aktuellen Formen des religiösen Lebens, die sich im Rahmen der neueren Event-Forschung bewegen. Die innerkirchliche Rezeption der Studie von Gerhard Schulze zur „Erlebnisgesellschaft“<sup>21</sup> hat die theologische Aufmerksamkeit verstärkt auf kulturelle Events und ihre ästhetischen Formen gelenkt. In Studien zum Kirchentag oder zur Bedeutung von Kunstausstellungen und künstlerischen Performances kommen Kontaktmöglichkeiten mit Religion und Kirche in den Blick, die situativ und zeitlich begrenzt sind und nicht an reguläre Veranstaltungsangebote der Parochien gebunden sind.<sup>22</sup> Solche zeitlich und örtlich begrenzten Begegnungen mit Religion im kulturellen Raum sind zugleich in der Regel milieuspezifisch formatiert. Seit dem Jahrtausendwechsel sind vermehrt soziologische Studien zu einer eventorientierten religiösen Praxis erschienen. Sie interessieren sich für punktuell inszenierte Formen von „Transzendenz im Augenblick“<sup>23</sup> und diagnostizieren eine „Eventisierung des Glaubens“<sup>24</sup>. Nicht zufällig stehen dabei Massenevents wie die katholischen Weltjugendtage oder die Heilig-Rock-Wallfahrt in Trier im Zentrum des Forschungsinteresses.<sup>25</sup> Events gelten dabei als „aus unse-

von Individualisierung und Säkularisierung. Die fünfte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, hg. von *Heinrich Bedford-Strohm/Volker Jung*, Gütersloh 2015, 400–434.  
<sup>21</sup> *Gerhard Schulze*: Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart, Frankfurt a. M./New York 1992.

<sup>22</sup> Vgl. exemplarisch: *Kristian Fechtner* u. a. (Hg.): Handbuch Religion und Populäre Kultur, Stuttgart 2005, und hier etwa die Artikel „Fest/Feiern/Event“ von *Joachim Kunstmann* (52–62) sowie „Museum“ von *Rita Burchrichter* (199–205).

<sup>23</sup> *Michael Ebertz*: Transzendenz im Augenblick; in: *Winfried Gebhardt/Ronald Hitzler/Michaela Pfadenhauer* (Hg.): Events, Opladen 2000, 345–362.

<sup>24</sup> *Michaela Pfadenhauer*: Marketingstrategie „Eventisierung des Glaubens“ – Der Katholische Weltjugendtag als innovative Antwort auf religiöse Pluralisierung; in: *Cornelia Zanger*: Stand und Perspektiven der Eventforschung, Wiesbaden 2010, 59–72.

<sup>25</sup> Vgl. *Forschungskonsortium WJT (W. Gebhard* u. a.): Megaparty Glaubensfest. Weltjugendtag: Erlebnis, Medien, Organisation, Wiesbaden 2007; *Martin Lörtsch/Markus Gampfer*: Pilgern und Wallfahren – Ausdruck zeitgenössischer Spiritualität und Religion? Interdisziplinäres Forschungsprojekt zur Heilig-Rock-Wallfahrt 2012 (internes Arbeitspapier), vgl. [www.pilgern.eu/hlrock/](http://www.pilgern.eu/hlrock/) (aufgerufen am 03.05.2016).

rem zeitgenössischen Alltag herausgehobene, raum-zeitlich verdichtete, performativ-interaktive Ereignisse mit hoher Anziehungskraft für relativ viele Menschen“,<sup>26</sup> die in der kollektiven Erfahrung zugleich besondere, symbolisch und sinnlich vermittelte Erfahrungen von situativer Transzendierung und Sinnstiftung vermitteln. Dabei entstehen neue Amalgame aus traditionellen symbolischen Formen von religiöser Feier und Kult mit Elementen aus der Unterhaltungs-, Freizeit- und Späskultur, die als „Hybrid-Event“ bezeichnet werden können: „Der Begriff ‚Hybrid-Event‘ nun bezeichnet die postmodernistische Verbindung bzw. Verschränkung von Elementen traditionalistischer (z. B. religiöser) Feierformen mit Elementen modernistischer (z. B. jugendkultureller) Eventformen [...]“.<sup>27</sup>

Kritisch kann an solche situativen Formen von religiöser Gemeinschaftsbildung die Frage herangetragen werden, inwieweit eine solche Gemeinschaft „posttraditional, folgenlos und damit auch in ihrer Dauerhaftigkeit prekär bleibt“<sup>28</sup>. Doch sollte vor solchen normativen Bewertungen zunächst die genaue Wahrnehmung derartiger Formen von „Populärer Religion“<sup>29</sup> stehen. Die bislang vorwiegend im Bereich der katholischen Kirche unternommenen *Forschungsprojekte zur situativen religiösen Vergemeinschaftung* können auch in methodischer Hinsicht Anregungen für entsprechende Studien im Bereich der evangelischen Kirchen bieten. Die Eventsoziologie arbeitet zumeist mit einer komplexen triangulativen Methodik, also einem Mix verschiedener Befragungsinstrumente qualitativer wie quantitativer empirischer Forschung: Leitfadeninterviews, Gruppendiskussionen, Experteninterviews, Teilnehmende Feldforschung (Feldtagebücher), Videodokumentationen, Teilnehmendenbefragungen und quantitativ-repräsentative Fragebogenerhebungen.

Für das Thema ebenfalls von Belang sind *neuere sozialanthropologische Theorien kultureller Räume und Theorien der Örtlichkeit*. Insbesondere die gemeindepädagogische Diskussion rekurriert schon in den 1990er Jahren auf Vorstellungen von Gemeinde als „symbolischem

<sup>26</sup> Rolf Hitzler: Eventisierung. Drei Fallstudien zum marketingstrategischen Massenspaß, Wiesbaden 2011, 13.

<sup>27</sup> Pfadenhauer, Marketingstrategie, 62.

<sup>28</sup> Hubert Knoblauch: Das strategische Ritual der kollektiven Einsamkeit. Zur Begrifflichkeit und Theorie des Events; in: Gebhardt/Ronald Hitzler/Pfadenhauer (Hg.), Events, a. a. O. (Fußnote 23), 33–50, 49. Vgl. auch Peter. A. Berger/Klaus Hock/Thomas Klie (Hg.): Religionshybride. Religion in posttraditionalen Kontexten, Wiesbaden 2013.

<sup>29</sup> Vgl. Hubert Knoblauch: Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft, Frankfurt a. M./New York 2009.

Raum“<sup>30</sup> oder „gelebtem Raum“<sup>31</sup>. Auch und gerade wenn es nicht mehr um territorial-wohntweltliche Parochialgemeinden, sondern um Gemeinden auf Zeit geht, spielen topologische Aspekte eine bedeutsame Rolle: Die Beteiligten gestalten und inszenieren soziale, kommunikative und religiöse Räume, die in „Szenerien“ (Bernhard Waldenfels)<sup>32</sup> zur Darstellung kommen. Zugleich ist auch Gemeinden auf Zeit eine konkrete Örtlichkeit eigen; als festliches Ereignis oder als Pilgerweg, als gottesdienstliche Feier oder fokussiert auf eine Tourismuskirche sind sie ortsbezogen. Dabei können Orte unterschiedliche Bedeutungsebenen haben, so gibt es interaktionale, emotionale oder präsentative Dimensionen der Ortsbezogenheit.<sup>33</sup> Zu fragen ist auch, ob und inwiefern das, was in Gemeinde auf Zeit Raum gewinnt, als „Andersorte“, als Heterotopien (Michel Foucault)<sup>34</sup> verstanden werden können, die das Besondere gegenüber dem Alltag verkörpern.

Eine weitere Perspektive von „Gemeinde auf Zeit“ bieten Ritualtheorien und Theorien der Theatralität.<sup>35</sup> In den verschiedenen Ritualtheorien sind die Ambivalenzen von Ritualen im Blick auf Inklusion und Exklusion herausgearbeitet und akzentuiert worden. Rituale ermöglichen Teilhabe. Sie haben wesentlich Inklusionscharakter, indem sie gemeinschaftliche Kommunikation organisieren. Sie bilden einen performativen Charakter aus, weil sie den ganzen Menschen integrieren. Auf der anderen Seite aber können Rituale, deren Sinn im Vollzug nicht plausibel wird, weil sie starr und wenig flexibel gehandhabt werden, Exklusionscharakter entfalten. Menschen finden keinen Zugang zum Ritual und der durch dieses konstituierten Gemeinschaft.

<sup>30</sup> Vgl. *Wolf Eckart Failing*: Gemeinde als symbolischer Raum. Die Gemeindepädagogik in der Phase ihrer Systematisierung; in: JRP 11 (1994), Neukirchen-Vluyn 1995, 37–55.

<sup>31</sup> Vgl. *Volker Drehsen*: Die Gemeinde der Gemeindepädagogik; in: *Roland Degen* u. a. (Hg.): Mitten in der Lebenswelt. Lehrstücke und Lernprozesse zur zweiten Phase der Gemeindepädagogik, Münster 1992, 92–125, passim, besonders 106 u. 109.

<sup>32</sup> *Bernhard Waldenfels*: Phänomenologie der Aufmerksamkeit, Frankfurt a. M. 2005.

<sup>33</sup> Vgl. *Kristian Fechtner*: Pfarramt auf dem Land. Pastoraltheologische Notizen zur „Örtlichkeit“ des Ortes; in: *Regina Sommer/Julia Koll* (Hg.): Schwellenkunde. Einsichten und Aussichten für den Pfarrberuf im 21. Jahrhundert, 205–217 (212 ff).

<sup>34</sup> Vgl. *Michel Foucault*: Andere Räume; in: *Karlheinz Barck* u. a. (Hg.): Aisthesis. Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik, Leipzig 1998, 34–46, 39. Vgl. hierzu auch *Martin Steinhäuser*: Gemeinde im Raum. Gemeinde als Raum. Topologische Wahrnehmungen; in: *Peter Bubmann* u. a. (Hg.): Gemeindepädagogik, Berlin/Boston 2012, 61–83, hier 66 f.

<sup>35</sup> Vgl. dazu *Ursula Roth*: Die Theatralität des Gottesdienstes (PThK 18), Gütersloh 2006. Roth greift hier auf theater- und ritualwissenschaftliche Konzepte von Erika Fischer-Lichte und Victor Turner zurück und entfaltet sie für eine Theorie des Gottesdienstes, die auch Analyse Kriterien für gottesdienstliches Handeln bietet.

Die Berliner Theaterwissenschaftlerin Erika Fischer-Lichte hat im Anschluss an Turner eine Ästhetik des Performativen<sup>36</sup> entwickelt, die nicht nur Rituale und modernes Theater in eine gemeinsame Perspektive rückt, sondern alle kulturellen Veranstaltungen in unserer Gesellschaft als Teile einer Aufführungskultur versteht, die durch ästhetische Erfahrungen ihre Teilnehmer, die zu Mitspielern werden, verwandelt. Ritual- und Theatertheorie bieten mögliche Ansatzpunkte, um die Gemeinschaftsbildung/Sozialitäten von Gemeinden auf Zeit, näher zu beschreiben. Ob dies nur für Gemeinden gilt, die wesentlich durch Gottesdienste konstituiert werden, oder ob dies auch für Sozialgebilde gilt, die sich auf andere Weise bilden, bleibt zu diskutieren.

#### 4. Ausblick

Noch ist u. E. nicht abzusehen, ob sich das Konzept einer „Gemeinde auf Zeit“ als ertragreiche kirchentheoretische Perspektive erweist. Vermutlich ist noch einmal genauer zwischen Formen von „Kirche bei Gelegenheit“ (Michael Nüchtern) und von „Gemeinde auf Zeit“ zu unterscheiden. Im ersteren Fall sind auch alle Formen der Realisierung der Kommunikation des Evangeliums erfasst, die nicht zugleich mit einer bestimmten Form der Vergesellschaftung gekoppelt sind. Von „Gemeinde auf Zeit“ zu sprechen, macht hingegen nur Sinn, wenn tatsächlich immer auch Formen von Sozialität im Blick und intendiert sind, die als kirchliche Sozialgestalt und sei es eben auf bestimmte Zeit verstanden werden können. Um dies festzustellen, sind die jeweiligen Deutungen der beteiligten Personen von Interesse, auch wenn diese Deutungen der Beteiligten eine kirchentheoretisch reflektierte Kriteriologie nicht ersetzen kann. In jedem Fall dürfte mit differierenden Einschätzungen von Veranstaltern, (ehrenamtlich) Mitwirkenden und Teilnehmenden zu rechnen sein.

Für einen produktiven Umgang mit dem Konzept „Gemeinde auf Zeit“ wird es angemessen sein, Formen von „Gemeinde auf Zeit“ nicht gegen die Parochien als Formen der Ortsgemeinde ausspielen zu wollen. Gerade die Ortsgemeinden könnten sich als eine wesentliche institutionelle Basis erweisen, die in der Lage ist, über ihren Einzugsbereich hinausreichend vielfältige Formen von „Gemeinde auf Zeit“ zu inszenieren. Das jüngst

<sup>36</sup> Erika Fischer-Lichte: *Ästhetik des Performativen*, Frankfurt a. M. 2004, und *dies.*: *Performativität. Eine Einführung*, Bielefeld 2012.

erschienene „Handbuch für Kirchen und Gemeindeentwicklung“<sup>37</sup> kartographiert das weite und differenzierte Feld sehr unterschiedlicher gemeindlicher Formen des evangelischen Christentums, ohne vorab eine Gestalt zum normativen Maßstab zu erklären. Es thematisiert die Kasualgemeinde ebenso wie Gemeindebildungen in diakonischen Einrichtungen, stellt Akademie-Gemeinden neben Gemeinden im sozialen Nahraum dar, fragt nach Gemeinde in den neuen Medienräumen ebenso wie nach Gemeinde im schulischen Kontext und vieles mehr. Die praktisch-theologische Aufmerksamkeit richtet sich heute weniger darauf, festzustellen, was Gemeinde *ist*, sondern will erkunden, wie sich in unterschiedlichen Kontexten Gemeinde *entwickelt* und wie sie jeweils Gestalt gewinnt.

<sup>37</sup> Ralph Kunz/Thomas Schlag (Hg.): Handbuch für Kirchen und Gemeindeentwicklung, Neukirchen-Vluyn 2014.

# Kirche als Netzwerk

## Chancen, Grenzen, Probleme



### Henk Witte<sup>1</sup>

Die Internationale Föderation Katholischer Universitäten hat in den vergangenen Jahren eine Konsultation im Rahmen des Gedenkens des Zweiten Vatikanischen Konzils veranstaltet. Katholische Theologinnen und Theologen aus der ganzen Welt schauten im Hinblick auf die Zukunft von Kirche, Gesellschaft und Welt auf das Zweite Vatikanische Konzil zurück. Für die Kirche selbst erwarteten sie einen großen Bedarf an Reformen. Der Bericht der Konsultation zeigt bezüglich dieser Forderung nach Kirchenformen zwei Grundrichtungen. Einerseits wird eine Tendenz zur Konfessionalisierung deutlich. Hier wird der Schwerpunkt auf die vertraute Liturgie und auf Volksreligiosität gelegt. Andererseits wird eine Richtung erkennbar, die der Bericht als ein Streben nach einer „Dezentralisierung der Kirche“ bezeichnet. Diese zweite Tendenz zeigt sich nach dem Bericht vor allem in Kreisen, die die Säkularisation bereits hinter sich gelassen haben.<sup>2</sup> Unter dem Stichwort der Dezentralisierung nimmt man Abstand von der beharrlichen kirchlichen Gewohnheit einer beständigen Selbstreferentialität, mit deren Hilfe die Kirche die vertraute Organisation und Identität zu bewahren versucht. Stattdessen stehen bei der Dezentralisierung nicht die Kirche, sondern das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit, wie sie das Evangelium verkündet, im Mittelpunkt. Das konfrontiert die Kirchen mit ihren institutionellen und konfessionellen Grenzen. Die naheliegende Frage ist, wie lange noch die Konfessionen ihre vertraute Sprache, ihre ge-

<sup>1</sup> Henk Witte ist außerordentlicher Professor (em.) am Xavier-Lehrstuhl an der Tilburg School of Catholic Theology, Tilburg University.

<sup>2</sup> *Mathijs Lamberigts, Gilles Routhier, Pedro Ferreira Oliveira, Christoph Theobald and Dries Bosschaert* (eds.): *50 Years After the Vatican II Council. Theologians from all over the world deliberate*, Città del Vaticano 2015, 86.

wohnen Praktiken und ihre traditionellen Strukturen aufrechterhalten können oder ob sie diese Grenzen überschreiten?

Das Christentum und damit die Kirchen sind in Europa zu einer Minderheit geworden. Das macht sie verletzlich. Diese Verletzbarkeit nötigt einerseits, vieles in die Erhaltung bekannter kirchlicher Strukturen und Sprachwelten zu investieren. Man kann jedoch nicht behaupten, dass die Reorganisation und die maßstabsgetreue Vergrößerung von Pfarreien und Gemeinden bis jetzt die erstrebte Auswirkung einer Revitalisierung der lokalen Kirchengemeinden oder eines Mitgliedszuwachs zur Folge gehabt hätten. Auch der „Import“ von Priestern aus einem nicht-westeuropäischen kulturellen Hintergrund garantiert als solcher nicht notwendig den Erhalt konfessioneller Orthodoxie. Andererseits macht Verletzbarkeit aber auch kreativ. Das Phänomen neuer kirchlicher Initiativen, die sogenannten Fresh Expressions von Kirche, ist ein Hinweis auf diese Kreativität. Auf ihre je eigene Art und Weise versuchen sie, Kirche als theologische Wirklichkeit fortzusetzen, während sie sich von den gegebenen kirchlichen Organisationsstrukturen und konfessionellen Grenzen distanzieren und sogar gelegentlich auch die Grenzen zwischen den Religionen überschreiten. In Zusammenhang mit diesen neuen Initiativen manifestiert sich die Kirche organisatorisch vor allem als Netzwerk, obwohl auch innerhalb traditioneller Kirchenstrukturen Netzwerkgestaltung kein unbekanntes Phänomen ist.

In diesem Beitrag steht daher die Frage nach den Chancen, den Grenzen und den problematischen Aspekten von Kirche als Netzwerkorganisation im Zentrum. Zunächst ist eine Begriffserklärung notwendig: Was ist gemeint mit einer Netzwerkorganisation? Dann erst sind die Chancen, Grenzen und Probleme des Konzeptes zu erläutern. Dabei hängen Chancen, Grenzen und Probleme eng miteinander zusammen. Schließlich ruft jede Chance ihre Grenzen und Probleme hervor.

### *Verein oder Netzwerk?*

Die Frage nach der Eigenart eines Netzwerks lässt sich anhand eines Vergleichs mit dem Verein als geläufiges Organisationsmodell von Kirche klären. Im Zeitalter der Konfessionalisierung des Christentums haben die Kirchen sich vor allem nach dem Modell eines Vereins organisiert, ungeachtet, ob sie hierarchische, presbyterial-synodale oder kongregationalistische Strukturprinzipien vertraten. Im 19. Jahrhundert bevorzugte die römisch-katholische Kirche in Zusammenhang mit ihren Konflikten mit den aufstrebenden europäischen Nationalstaaten organisatorisch zwar eine Ori-

entierung am Modell des Staates – wie es im Konzept der Kirche als *societas perfecta* zum Ausdruck kam<sup>3</sup> –, nach dem Ersten Weltkrieg jedoch erhielt auch katholischerseits das Modell des Vereins immer mehr Anhänger-schaft.

Als illustratives Beispiel kann die Antwort eines katechetischen Handbuchs aus dem frühen 20. Jahrhundert dienen, in dem auf die Frage, was Kirche bedeutet, geantwortet wird: Kirche „heißt im Allgemeinen: Verein“. Dieser allgemeine Begriff wird daraufhin auf die Kirche bezogen: „Wenn wir sagen, dass Christus eine Kirche gestiftet hat, meinen wir, dass er einen Verein gestiftet hat.“ Das Handbuch fragt weiter, was ein Verein ist und bezieht auch diese Umschreibung auf die Kirche. „Ein Verein ist im Allgemeinen: eine Sammlung von Menschen, die alle dasselbe Ziel haben und von einer bestimmten Autorität oder Leitung geführt werden und zusammenarbeiten, um das Ziel zu erreichen.“ In diesem Sinne wird die Kirche Christi als eine Sammlung von Menschen umschrieben, die ihrer Lehre glauben und verpflichtet sind, gemäß dieser Lehre zu leben, und von einer Leitung, die Christus ernannt hat, geführt werden.<sup>4</sup>

Dieses Beispiel macht klar, welche Elemente für einen Verein konstitutiv sind. Ein Verein ist gestiftet, er hat ein Ziel und wird aus Leitung und Mitgliedern gebildet. Im Fall der Kirche stützen sich ihre Stiftung und ihre Einrichtung auf eine göttliche Initiative, was sie nicht nur von nichtkirchlichen Vereinen unterscheidet, sondern ihr auch eine Aura von Unveränderlichkeit gibt. Man ist Mitglied das ganze Leben lang. Grade oder Nuancen der Zugehörigkeit gibt es nicht. Das Verhältnis zwischen Leitung und Mitglieder, wie auch innerhalb des Kreises von Personen mit Leitungsaufgaben, ist rechtlich festgeschrieben. Die Leitung ist zentral fokussiert oder hat einen monozentrischen Charakter. Der Führungsstil zielt vor allem auf Kontrolle. In diesem Sinne spiegelte die Kirche einen für die Modernität als typisch erachteten Führungsstil wider, wie er auch zeitgenössisch in der Großindustrie und in politischen Parteien vorkommt.

Ein soziales Netzwerk kann man mit Christakis und Fowler hingegen als ein organisierter Kreis von Personen umschreiben, der von zwei Elementen konstituiert ist: Menschen und die Verknüpfungen zwischen ih-

<sup>3</sup> *Joseph Listl*: Kirche und Staat in der neuen katholischen Kirchenrechtswissenschaft, Berlin 1978; vgl. *Henk Witte*: „Ecclesia, quid dicis de teipsa?“ Can ecclesiology be of any help to the Church to deal with advanced modernity?; in: *Staf Hellemans/Jozeff Wissink* (eds.): Towards a New Catholic Church in Advanced Modernity. Transformations, Visions, Tensions, Münster 2012, 123–134.

<sup>4</sup> *J. L. van Mulukom*: Handboek der Katholieke Godsdienstleer voor scholen van M.U.L.O., Middelbare Scholen, Kweekscholen, Godsdienstcursussen en Jongens- en Meisjespatronaten, Deel 1, 's-Hertogenbosch 1925, 27–28.

nen.<sup>5</sup> Auch eine Gruppe als soziale Wirklichkeit stellt einen Kreis von Personen dar, der in diesem Fall durch eine gemeinsame Eigenschaft der Personen (wie Geschlecht oder Alter) konstituiert wird, wogegen im Fall eines Netzwerks die Verbindungen zwischen den Personen betont werden.<sup>6</sup> Das Individuum erweist sich in einem Netz als Knotenpunkt einer Vielzahl von Verknüpfungen sehr verschiedener Art mit anderen Individuen. Je mehr Verknüpfungen es hat, desto zentraler ist seine Stellung im Netzwerk. In diesem Sinne haben Netzwerke ein polyzentrisches Wesen im Unterschied zum Monozentrismus eines Vereins.

Die Verbindung von Personen in einem Netzwerk ist nicht nur ein relationales Faktum, sondern auch eine Frage der Übertragung von Informationen, eine Form von Beeinflussung oder, wie Christakis und Fowler es nennen, von Ansteckung (*contagion*).<sup>7</sup> Wir beeinflussen sowohl unsere Freunde als auch die Freunde unserer Freunde. Aber auch die Freunde (oder Feinde) unserer Freunde (oder Feinde) beeinflussen uns. Das kann schon dadurch geschehen, wenn unser Gesichtsausdruck, zum Beispiel Angst oder Freude, von einer anderen Person bemerkt wird und infolgedessen seine oder ihre Stimmung oder ihr Verhalten mitbestimmt. Daher ist es nicht nur ein Individuum, das ein Netz schafft, sondern auch das Netz, das wie ein transpersonales Subjekt die betroffenen Personen schafft und sie damit zur Überschreitung ihres Selbst anregt.<sup>8</sup>

Die sozialwissenschaftliche Forschung hat nachgewiesen, dass man im Durchschnitt nur sechs Kettenglieder in einer Serie braucht, um eine ganz unbekannte Person irgendwo in der Welt mittels eines Netzwerkes zu erreichen. Es hat sich ebenso gezeigt, dass die Übertragung von Informationen abgeschwächt wird, wenn sie sich über das vom Initiator aus berechnete, dritte Glied des Netzwerkes erstreckt. Als mögliche Erklärungen werden die intrinsische Dämpfung in Bezug auf die Zuverlässigkeit von Informationen, die wachsende Instabilität des Netzwerkes und eine evolutionäre Programmierung genannt, anhand derer wir seit Urzeiten nur drei Kreisen in unserer konkreten Umwelt begegneten.<sup>9</sup>

<sup>5</sup> *Nicolas Christakis/James Fowler: Connected. The Amazing Power of Social Networks and How They Shape Our Lives*, London 2011, 13.

<sup>7</sup> *Christakis/Fowler, Connected*, 16.

<sup>8</sup> *Christakis/Fowler, Connected*, 17–26. Vgl. *Heinrich Rombach: Phänomenologie des sozialen Lebens. Grundzüge einer Phänomenologischen Soziologie*, Freiburg/München 1994.

<sup>9</sup> *Christakis/Fowler, Connected*, 26–30.

In der spätmodernen Gesellschaft hat die Bedeutung von sozialen Netzwerken beachtlich zugenommen, unter anderem durch Erfahrungen wachsender Autonomie und durch den Einfluss der Digitalisierung unserer Lebenswelt. Der belgischen Soziologin Liliane Voyé zufolge beruht die Gestaltung von Netzwerken auf dem freien Entschluss von Individuen im Gegensatz zur Zugehörigkeit von verpflichteten Gruppen, wie Familie oder Religion.<sup>10</sup> Obwohl man die Einsicht Voyés infrage stellen kann – ist die Autonomie des Individuums wirklich so frei wie vorausgesetzt und beeinflussen Netzwerke, wie Christakis und Fowler deutlich machen, uns nicht im Voraus? – macht sie deutlich, dass Affinität ein wichtiges Prinzip der Netzwerkgestaltung ist. Gemeinsame Interessen, Fragen, Probleme oder Verwandtschaften bewegen Menschen dazu, sich einem Netzwerk anzuschließen. Welcher Art ihr Engagement ist – einwilligend oder abweisend und wie lange es dauert – und welches Maß an Intensität es hat, bleiben jedoch offen.

Neben der schon erwähnten Differenz zwischen Monozentrismus und Polyzentrismus kommen hier die deutlichsten Differenzen zwischen einer Vereinsorganisation und einer Netzwerkorganisation zum Vorschein. Während ein Verein am liebsten totale Identifikation und Partizipation einfordert, erlaubt ein Netzwerk Stufen von Identifikation (inklusive Nicht-Identifikation) und von Partizipation. Seiner Aufgeschlossenheit wegen ist auch die Dauer eines Netzwerkengagements von Fluidität gekennzeichnet.<sup>11</sup> Außerdem ist ein Netzwerk ziemlich gleichgültig im Hinblick auf die Gegenseitigkeit beruhender Verhältnisse, wie sie z. B. in einer Vereinsorganisation gesetzlich festgeschrieben sind.

### *Chancen, Grenzen, Probleme*

Im Prinzip können eine Netzwerkorganisation und eine Vereinsorganisation in der Kirche nebeneinander bestehen. Eine lokale Kirchengemeinde kann innerhalb ihrer institutionellen Strukturen zugleich auch kräftige Netzverbindungen zwischen den vor allem aktiv beteiligten Gläu-

<sup>10</sup> *Liliane Voyé: Het kerkinstituut uitgedaagd; in: Jef Stevens u. a.: Geloven in de kerk. Een multidisciplinaire benadering, Averbode 2000, 85–92.*

<sup>11</sup> *Vgl. Henk Witte: Is Catholicity Still an Appropriate Concept in a Postmodern World?; in: Dagmar Heller/Peter Szentpétery (Hg.): Umstrittene Katholizität. Von der zwiespältigen Beziehung zwischen Vielfalt und Einheit; Tagungsbericht der 18. Wissenschaftlichen Konsultation der Societas Oecumenica (Beihefte zur Ökumenischen Rundschau 105), Leipzig 2016, 160.*

bigen aufweisen. Diese zeichnen sich aus durch intensive gemeinsame Beziehungen und durch Solidarität und funktionieren wie der Kitt einer Gemeinde. Die Kirchen kennen bereits heute ein großes Spektrum von u. a. spirituellen und karitativen Netzwerken in ihrer Mitte. Die zentrale Frage ist jedoch, welches der beiden Organisationsmodelle leitend ist. Diese Frage gewinnt an Bedeutung, wenn das Gewicht der Netzwerke in der Gesellschaft wächst und das Gewicht von Vereinsorganisationen abnimmt.

Vor allem die Kirchenleitungen sind deshalb aufgefordert, bei jeder Aussage oder Maßnahme sorgfältig zu berücksichtigen, welches Organisationsmodell sie selbst offensichtlich voraussetzen und welches Modell zum Selbstverständnis der jeweiligen Gläubigen gehört. Wenn zum Beispiel eine Kirchenleitung erwartet, dass Gläubige in einem Vereinsmodell leben, während sie tatsächlich in einem Netzwerkmodell verkehren, wird man unvermeidlich Missverständnisse und Kommunikationsstörungen erwarten dürfen, die der Glaubwürdigkeit der Kirchenleitung nicht dienlich sind. Rechtliche Maßnahmen zeigen dann kaum Effekt und bestätigen eher die Legitimitationskrise des Kirchenrechts.<sup>12</sup> Eine Kirchenleitung benötigt deshalb die Fähigkeit, sich in beiden Organisationsmodellen zu bewegen und sich bewusst zu sein, welche Art von Intervention in welchem Fall angemessen ist. Gerade ein Netzwerk bedarf eines veränderten Leitungsstils: eher inspirierend und stimulierend, denn kontrollierend und beherrschend, weniger sichtbar, sondern vielmehr im Hintergrund Einfluss nehmend. Gerade weil Netzwerke bevorzugt soziale Gefüge sind, sind zuerst Verstärkung und Bestätigung sozialer Bande gefordert. Erst dann ist es möglich, inhaltliche Botschaften zu vermitteln, und das dann noch lieber in werbender Weise als explizit.

Chancen bieten Netzwerke vor allem dort, wo man sich an den Grenzen der Kirchen befindet. Nach dem schwedischen Jesuit Fredrik Heiding ist ein Aufenthalt am Rande nicht etwa eine besondere Situation oder unglückliche Ausnahme für eine pilgernde Kirche, vielmehr ist die kirchliche Grenze der Platz, wo sie angesichts ihrer ökumenischen und missionarischen Aufgaben sein muss.<sup>13</sup> Gerade in ökumenischer Perspektive geben Netzwerke die Möglichkeit, Kontakte aufzubauen oder zu unterhalten, die aus dem offiziellen kirchlichen Rahmen herausfallen, die jedoch ernsthaft

<sup>12</sup> *Louis-Léon Christians: Crises et mutations du droit de l'Église catholiques dans les sociétés européennes sécularisées. Vers une éthique de responsabilité sociale; in: Joseph Famerée (ed.): La situation critique de l'Église catholique. Analyses et perspectives, Leuven-Paris-Bristol 2015, 119–152.*

<sup>13</sup> Vgl. *Fredrik Heiding SJ: Ignatian Spirituality at Ecclesial Frontiers, Oxford 2012, 195–198.*

ten Einfluss auf die Kirchen ausüben können.

In missionarischer Perspektive gilt dasselbe. Dem Prinzip der Gegenseitigkeit zufolge haben die Kirchen hoffentlich nicht nur ansteckenden Einfluss auf ihre jeweilige außerkirchliche Umwelt, sondern beeinflussen auch die Personen und Kulturen, die den Kirchen begegnen. Dies betrifft insbesondere ekklesiogenetische Situationen. Ekklesiogenese bedeutet, wie das Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche des Zweiten Vatikanischen Konzils deutlich macht, nicht überall und in jeder Lage dasselbe. Sie kennt Anfänge und Stufen und bisweilen auch Rückschritte. Jedes der möglichen Stadien fragt nach eigenen Wirkformen und geeigneten Mitteln.<sup>14</sup> Oft fängt es mit der einfachen Gegenwart von Christgläubigen zwischen Menschen an, mit denen sie in Achtung und Liebe verbunden sind.<sup>15</sup> Erst dann gibt es Möglichkeiten zur Verkündigung der christlichen Botschaft, gehören Bekehrung und Taufe sowie der Aufbau einer christlichen Gemeinschaft zu den weiteren Schritten.<sup>16</sup> Man darf deshalb in dieser Situation keine völlig ausdifferenzierten, kirchlichen Strukturen voraussetzen. Vielmehr sind gerade hier Netzwerkstrukturen gefordert. Obwohl die Gesamtsituation der Kirchen sich vor allem in Westeuropa heute viel eher ins Missionarische verändert hat, wird ihre Situation noch viel zu oft so betrachtet, als wäre sie noch ganz und gar kirchlich.<sup>17</sup> Wenn es jedoch angemessener ist, sich von einem missionarischen Gesichtspunkt her anzunähern, ist es auch angemessener, strukturell eher in Netzwerkstrukturen als in Vereinsstrukturen zu denken.

Netzwerke bekommen hingegen dort einen problematischen Charakter, wenn sie Exklusivität beanspruchen; wenn zum Beispiel eine Gruppe sich als die einzige wahre Gestalt des Christenseins betrachtet. Das Affinitätsprinzip, das Netzwerken zugrunde liegt, kann diese Gefahr begünstigen. In diesem Fall stehen Netzwerke nur im Dienst der Selbstbestätigung, ja eben der Multiplikation derjenigen, mit denen wir ohnehin schon derselben Meinung sind, oder sie dienen der Stärkung innerkirchlicher Fraktionsbildung. Daher ist die Frage, wie katholisch im theologischen Sinne solche Netzwerke zu verstehen sind. Denn Katholizität macht hier auf andere Stimmen aufmerksam als die eigene und fordert zur Auseinandersetzung

<sup>14</sup> Vatikanum II, Ad gentes Nr. 6.

<sup>15</sup> Ebd. Nr. 11.

<sup>16</sup> Vgl. ebd. Nr. 13–17.

<sup>17</sup> Vgl. *Christoph Theobald S.J.*: Das Christliche als Lebensstil. Die Suche nach einer zukunftsfähigen Gestalt von Kirche aus einer französischen Perspektive; in: *Christoph Böttigheimer* (Hg.): Zweites Vatikanisches Konzil. Programmatik – Rezeption – Vision, Freiburg i. Br. u. a. 2014, 203–219.

mit ihnen und zur Integration pluraler Meinungen heraus. Hier steht aber nicht nur die Katholizität als Eigenschaft der Kirche, sondern auch der Gottesbegriff selbst auf dem Spiel. Denn die Frage ist, inwiefern Gott benutzt werden darf im Hinblick auf die eigene Selbstbestätigung und inwieweit Gott uns nicht vielmehr dazu nötigt, eben die Grenzen unseres Selbst und unserer Gruppe in der Richtung eines integraleren Menschseins zu überschreiten.<sup>18</sup>

Eine zentrale Frage ist auch, inwiefern die Netzwerkstruktur eine adäquate Struktur der Kirche sein könnte. Können Kirchen sich damit genügen, sich nur als Netzwerk zu gestalten? Kann ihr theologisches Wesen sich in diesem Fall vollständig entwickeln (ganz abgesehen von der Frage, wie die Kirchen theologisch ihr Wesen bestimmen)? Können Kirchen in der Gestalt von Netzwerken ihre fundamentalen Aufgaben verwirklichen? Kann man sagen, dass ein Netzwerk am Sonntag zusammenkommt, um das Wort Gottes oder die Eucharistie zu feiern? Hier zeigen sich nun auch die Grenzen einer Betrachtung der Kirche als Netzwerk.

Diese Fragen erhalten dort eine prägnante Zuspitzung, wo Netzwerke nur virtuelle Gestalt haben. Ebenso wie Netzwerke in der Missionstätigkeit der Kirchen organisatorische Hilfsstrukturen sind, gilt dies auch für virtuelle Netzwerke. Obwohl das Internet zahlreiche Möglichkeiten bietet, um religiöse Identität zum Ausdruck zu bringen und zu profilieren, um Gemeinschaft aufzubauen und religiöses Wissen zu teilen, um sich dieses Wissen zuzueignen oder es zu diskutieren oder um seelsorgerliche oder spirituelle Unterstützung zu bieten, so bleiben doch Erfahrungen, die ein Bildschirm vermitteln kann, beschränkt.<sup>19</sup> Als Sinne sind nur Augen und Ohren beteiligt und bedürfen so notwendig der Ergänzung mit Hilfe der Imagination. Dazu kommt, dass ein Computer sich normalerweise nicht gerade in einer Religiosität ausstrahlenden Umgebung befindet und die virtuelle Realität solange nur im beschränkten Maß universelle Reichweite hat, so lange nur eine beschränkte Zahl von Menschen sich überhaupt einen Computer leisten kann bzw. auch kompetent in den neuen Medien ist. So

<sup>18</sup> Vgl. *Witte*, *Catholicity*, 161–170.

<sup>19</sup> Vgl. *Henk Witte*: *Ecclesiologische kanttekeningen bij de digitale omwenteling*; in: *Collationes* 44 (2014), 83–85; Onderzoeksgroep *Virtuele Zingeving*, *Vrije Universiteit Amsterdam*: *De (on)mogelijkheid van de digitale kerk*, siehe [www.handelingen.com/index.php/artikelen/17-de-on-mogelijkheid-van-de-digitale-kerk](http://www.handelingen.com/index.php/artikelen/17-de-on-mogelijkheid-van-de-digitale-kerk) (aufgerufen am 18.07.2016).

<sup>20</sup> Online-Kirche bezieht sich auf virtuelle christliche Gemeinschaftsbildung mit Hilfe vom weltweiten Web. Es unterscheidet sich von Kirche-Online im Sinne von kirchlicher

etwas wie eine Online-Kirche<sup>20</sup> ist deshalb keine Alternative für Kirche als Glaubensgemeinschaft, sondern eine Hilfsstruktur in Bezug auf Gemeindebildung. Ist ein virtuelles Netz wirklich hilfreich, dann kann eine Kirche es ohne ernsthafte Probleme nutzen. Frustriert es oder verhindert es jedoch das kirchliche Leben, dann sollte man ernsthaft abwägen, ob man es überhaupt anwenden will.

Dasselbe kann im Allgemeinen von Netzwerkstrukturen gesagt werden, dass sie im gewissen Sinne immer „da“ sind: unvermeidlich leben wir sie bzw. in ihnen. Die Kirchen können Netzwerke aktiv gestalten und zur Verfügung stehende Netze nutzen. Zugleich prägen die vielen Netzwerke, in denen ein spätmodernes Individuum sich bewegt, seine Kirchlichkeit natürlich mit und damit das kirchliche Leben. Wenn Netzwerke daher auf eine vollständige Verwirklichung des kirchlichen Lebens bezogen sind, sind sie tatsächlich hilfreich und nützlich. Fördern sie es jedoch nicht, dann sind Netzwerke mitunter einfach kontraproduktiv.

# Neue Dimensionen der Kirchenentwicklung

## Momente und Perspektiven der Arbeit von Kirche

Sandra Bils/Maria Herrmann<sup>1</sup>



### 1. *Wie aus Flächen Räume werden*

Was soll das eigentlich sein, eine Kirche im Quadrat? Ist das eine Kirche in der nächsten Version? Ein Update ohne den fehlerhaften Programmcode und mit vielen neuen Features – wie bei einem Computer-Programm: eine Kirche 2.0? Was ist dran, was hat es auf sich mit dieser Kirche-hoch-2?

„Kirche hoch zwei“ steht für Begegnung<sup>2</sup> und eine herausfordernde Perspektive: Das Flächenmaß, das „Hoch2“ beschreibt den ersten Schritt in einen Raum, der Schutzraum und Ermöglichungsraum zugleich ist. Das Flächenmaß entsteht durch das Zusammenkommen zweier (konfessioneller) Entitäten, die durch ihre Unterschiedlichkeit Dimensionen bilden, in deren Zwischenraum Energie spürbar wird. Energie, die gewöhnlich in den aktuellen Diskursen zu Strukturdebatten der deutschen Kirchenlandschaften überlagert wird. Energie, die zur Regeneration von Ererbtem und zur Förderung von Neuem da ist. Energie, die aus einer Ökumene der Sendung entsteht und die es ermöglicht, Kirche von ihrer Mission her zu denken und ihr daraufhin Form und Textur, manchmal sogar eine neue oder erneuerte Struktur zu geben.

<sup>1</sup> Dr. min. Sandra Bils ist Pastorin der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers und als Referentin im dortigen Haus kirchlicher Dienste für „Kirche<sup>2</sup> – eine ökumenische Bewegung“ zuständig. Maria Herrmann ist Referentin in der Hauptabteilung Pastoral im Bistum Hildesheim und im Rahmen lokaler Kirchenentwicklung zuständig für „Kirche<sup>2</sup> – eine ökumenische Bewegung“.

<sup>2</sup> Philipp Elhaus/Christian Hennecke/Dagmar Stoltmann-Lukas/Dirk Stelter (Hg.): Kirche<sup>2</sup> – eine Idee und ihre Geschichte; in: Philipp Elhaus u. a. (Hg.): Kirche<sup>2</sup>. Eine ökumenische Vision, Würzburg 2013, 11 f.

*Kirche<sup>2</sup> – Eine ökumenische Bewegung* hat sich in den vergangenen Jahren durch enge ökumenische Kontakte und vielfältige Kooperationen aus unterschiedlichen Konfessionen, Bereichen und Einzelpersonen zusammengefunden. Gemeinsam wurde damit begonnen, Kirche im Kontext von Tradition und Innovation vor dem weiten norddeutschen Horizont ökumenisch und missionarisch zu denken, kreativ zu gestalten und in regenerativen Prozessen und innovativen Projekten zu begleiten. Gemeinsam wurde damit weitergemacht, über Strukturfragen hinaus, über eine Kirche der Zukunft nach- und vorzudenken.

Etwa vor zehn Jahren waren es die Kontakte zwischen einzelnen Fachreferentinnen und Fachreferenten der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers und des römisch-katholischen Bistums Hildesheim, die zu Ausgangspunkten für die der Initiative zu Grunde liegenden ökumenischen Begegnungen wurden. Als kollegialer Austausch evangelischer und katholischer Hauptamtlicher aus den Arbeitsfeldern rund um Ökumene und Mission, sowie Gemeindeberatung und Aus- und Fortbildung, wurde die entstehende Dynamik jedoch zum Nukleus für ein größeres Beziehungs-geschehen. Gerade die sehr unterschiedlichen Ausgangslagen der beiden Kirchen, eine der mitgliedsstärksten Landeskirchen und ein von den aktuellen Strukturfragen stark beanspruchtes Diasporabistum, sorgten für eine bereichernde, weil klare und sinnstiftende Atmosphäre, in der ökumenische Abgrenzung und Abwertung keinen Platz hatte.

Es entwickelte sich bei den Akteurinnen und Akteuren zunehmend eine wahrnehmende und wertschätzende Haltung, die als Horizonterweiterung nicht nur konfessionskundliches Wissen vermittelt und einen neuen, prophetischen Blick auf die eigene geistliche Sprachschule ermöglicht, sondern auch durch die damit einhergehenden Dekonstruktionsprozesse einen Blick freimacht auf neue Handlungs- und Gestaltungsoptionen. Dies führte schnell zu einem deutlichen Wunsch nach weiterer Vertiefung der ökumenischen Begegnungen und Beziehungen, nach Zusammenschau und Zusammenarbeit – schlichtweg nach den konsequent kooperativen, arbeitsteiligen und stellvertretenden Momenten einer *Ökumene der Sendung*<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> „Die ökumenische Dimension (ist) im doppelten Sinne prophetisch. Im ökumenischen Gegenüber, das Fragwürdiges und Wertschätzendes hervor-sagt. Die auf diese Weise in Gang gesetzte Dynamik fordert dazu gleichermaßen den Gefragten auf, sich selbst im Hervor-Sagen zu üben und auf gleicher Ebene in den Diskurs einzusteigen.“ *Maria Herrmann*: Merkt ihr es nicht?; in: *Hans-Hermann Pompe/Patrick Todjeras/Carla J. Witt* (Hg.): *Fresh X – Frisch*. Neu. Innovativ. Neukirchen-Vluyn 2016, 121.

<sup>4</sup> *Dirk Stelter/Dagmar Stoltmann-Lukas*: So sende ich euch. Eine Ökumene der Sendung; in: *Philipp Elhaus* u. a. (Hg.): *Kirche<sup>2</sup>. Eine ökumenische Vision*, Würzburg 2013, 472.

Im persönlichen und thematischen Austausch wurde das gemeinsame Lernen von- und miteinander durch die regionale Ausweitung der Lernfelder sowie durch zusätzlich ökumenische Partnerinnen und Partner bereichert. Seit 2009 fanden zum Beispiel mehrere Studienreisen nach Großbritannien statt, die zusammen mit begleitenden, regionalen Studientagen auch die Erfahrungen der Anglikanischen Kirche im Zusammenhang mit *fresh expressions of church*<sup>5</sup> (Gemeindegründungen) und einer missionarischen Ekklesiologie (*mission-shaped church*) theologisch und ekklesiologisch reflektierten.

Die dadurch entstehenden Diskurse reicherten sich über Jahre hinweg an, so dass auch mehr und mehr ein Wunsch danach entstand, nicht nur inhaltliche Vertiefung, sondern eben auch eine breitere Multiplikation der Erfahrungen zu ermöglichen und die Suchbewegung damit über die Ebene der Fachreferentinnen und -referenten hinaus, an die Basis und in die Kirchenleitung, aber auch in ganz andere Kontexte hinein zu provozieren.

Als erste Schritte einer Kirchenentwicklung in ökumenischer Weite sollten noch mehr Menschen mit Leidenschaft für ihre Kirche im norddeutschen Raum bzw. darüber hinaus diese Diskurse zugänglich gemacht werden. Neben den inspirierenden *fresh expressions of church* sollten auch andere weltkirchliche Impulse (u. a. aus dem Bistum Poitiers, den Philippinen sowie den USA) und vor allem die Dynamik der vielen kleinen regionalen Aufbrüche in den norddeutschen Gemeinden und Kirchen einen Beitrag zur Entwicklung leisten. Vom 14.–16. Februar 2013 fand schließlich unter dem Titel *Kirche<sup>2</sup> – Ein ökumenischer Kongress* in Hannover eine Konferenz mit 1.400 Teilnehmerinnen und Teilnehmern vor Ort und 14.000 virtuell Zuschauenden per Livestream im Internet statt.

Durch die Unterstützung von Landeskirche und Bistum konnten daraufhin zwei Projektstellen eingerichtet werden, um die gemachten ökumenischen Erfahrungen sowie die Impulse des Kongresses nachhaltig weiterentwickeln zu können. Damit wuchs der Kreis der ursprünglichen impulsgebenden Personen um eine neue Generation der Unterstützung der Idee Kirche<sup>2</sup>.

Verbunden mit unterschiedlichen Partnerinnen und Partnern, als plural aufgestellter Inkubationsraum und gemeinsam getragen durch Landeskirche und Bistum kann Kirche<sup>2</sup> drei Arbeitsschwerpunkte gestalten:

<sup>5</sup> Vgl. *Church of England's Mission and Public Affairs Council: Mission-shaped Church. Church Planting and Fresh Expressions of Church in a Changing Context*, London 2004, 43 ff und *Michael Moynagh: Church for Every Context. An Introduction to Theology and Practice*, London 2012, 51 ff.

- Ausbildung und Begleitung von Pionieren, die neue Formen von Gemeinde und Kirche suchen und ermöglichen möchten (*fresh expressions of church*)
- Ermittlung, Entwicklung und Einüben einer Haltung, auf missionale, inkarnatorische und kontextuelle Art und Weise Kirche zu sein (*mission-shaped church*)
- Förderung einer symbiotischen Verschränkung aus traditionellen, gewachsenen und geerbten Kirchenerfahrungen und innovativen, neu entstehenden, sich frisch gründenden Formen von Gemeinde und Kirche (*mixed economy*).

In dieser konkreten Arbeit entstehen dynamische Momente, die Fragen zu zukünftigen Gestalten von Kirche stellen. Im Folgenden sollen einige dieser Momente skizziert und reflektiert werden.

## 2. Neue Räume

Drei Initiativen stehen für die Vielfalt und Verschiedenheit der derzeitigen Kirchenlandschaft in Bezug auf Aufbrüche und neue Ausdrucksformen von Kirche und dokumentieren damit einen kleinen Ausschnitt des Fragenkatalogs, der sich aus der aktuellen Umbruchssituation der Kirchen in Deutschland ergibt: Ein erstes Beispiel erwuchs aus dem Engagement Ehrenamtlicher innerhalb einer Kirchengemeinde und fragt fundamental nach den Akteurinnen und Akteuren der Transformationsprozesse zukünftiger Kirchengestalten, und danach, wie Neues innerhalb von gewachsenen Strukturen entstehen will – wenn man es zulässt. Ein Zweites porträtiert eine der ersten hauptamtlichen Pionierstellen in der Evangelischen Kirche im Rheinland und damit einen Meilenstein des Prozesses von sich wandelnden Gemeindebildern und Amtsverständnissen. Das Dritte beschließt die Darstellung mit der Skizze einer ökumenischen Bewegung in Norddeutschland, die aus einer ungewöhnlichen Gottesdienstgemeinschaft erwachsen ist und neue Fragen von Verortungen von Gemeinden und Gemeinschaften innerhalb der Kirche aufwirft.

### 2.1 Kirchenmobil (Obernkirchen)

Die mobile Kirche der evangelisch-lutherischen Kirchengemeinde Obernkirchen ist ein kreatives Beispiel einer exzentrischen Kirche,<sup>6</sup> die sich auf den Weg zu den Menschen macht. Als mobile Kirche in Form eines blauen Bauwagens repräsentiert sie an säkularen Orten eine unge-

wöhnliche Ausdrucksgestalt kirchlichen Seins. Mobilität und Flexibilität des Kirchraumes und des Teams ermöglichen situatives und kontextrelevantes Agieren an unterschiedlichsten Orten.

Die Entstehung des Kirchenmobils setzt bei den Erfahrungen der Jugendarbeit der Kirchengemeinde an und deutet diese ekklesiogenetisch. Durch die Teilnahme des ehrenamtlichen Leitungsteams an einem FreshX-Kurs, einem einjährigen Ausbildungskurs von Kirche<sup>2</sup> sowie durch eine finanzielle und strukturelle Förderung der Hannoverschen Landeskirche im Rahmen des „Fonds missionarische Chancen“, konnten die bisherigen Erfahrungen in Obernkirchen auf ein Engagement in Form einer mobilen Kirche profiliert werden.

Die Evangelische Jugend der Kirchengemeinde war bereits in der Vergangenheit im Bereich Veranstaltungs- und Eventtechnik aktiv gewesen und unterstützte mit eigenem Equipment andere kirchliche Initiativen in der Region. Durch die „mobile Verortung“ in und mit einer fahrbaren Kirche können die Verantwortlichen nun durch ihre transportable Bühnentechnik Gottesdienste oder Open-Air Events an unterschiedlichsten Orten veranstalten, wie etwa im Steinbruch, auf einer Weserfähre und auf einer Autobahnraststätte. Außerdem bietet das Team diese technische Unterstützung auch anderen Gemeinden und Gruppen in der Region für deren Veranstaltungen, wie Konzerte, Jugendgottesdienste und Kinoabende an. Die Gemeinschaft rund um das Kirchenmobil entsteht aus einem Dienst an anderen Orten, ein Dienst der anderen ermöglicht, vor Ort eine eigene Form des Kircheseins zu entwickeln. Dies ergänzt sich mit der Vernetzungsarbeit, die die ortsgebundene Gemeindegemeinschaft im Kirchenkreis untereinander verbindet und so neue Impulse einspielt und den Austausch untereinander ermöglicht. Bewusst werden hier auch außerkirchliche Kontakte eingebracht. So konnte beispielsweise bei den friedlichen Protesten gegen Naziaufmärsche im nahen Bad Nenndorf durch das auffällige Kirchenmobil eine sichtbare Präsenz von Kirche ermöglicht werden und die jüdische Gemeinde geschützt werden – ein wichtiges Zeichen interreligiösen Zusammenhalts in der Region.

Doch der umgebaute Bauwagen, das blaue Kirchenmobil, ist in diesen Zusammenhängen mehr als nur ein Transportmittel technischen Equipments, und mehr als der fahrbare Arm einer evangelischen Gemeinde. Der Bauwagen ist vielmehr eine mobile Gestalt von Kirche – eine Kirche mit

<sup>6</sup> Zum Terminus der „Exzentrischen Kirche“ vgl. *Karl Barth*: KD IV,3, 872. Zu den Konzepten der attraktionalen, engagierten und inkarnatorischen Gemeindegemeinschaft vgl. auch *Moynagh*, *Church for Every Context* (s. Anm. 5), xvii f.

gemütlichen Sofas und einem Gebetsaltar, ein Gesprächs- und Rückzugsort. Schutzraum und Ermöglichungsraum. Das Kirchenmobil ist Präsenz und Sendung zugleich. Die Initiative des Kirchenmobils verkörpert eine emergente Ekklesiologie<sup>7</sup> und versteht sich bewusst als gemeindeergänzend und dienstleistungsbezogen im Blick auf andere Kirchengemeinden im Kirchenkreis sowie gemeinwesenorientierte Arbeit anderer Träger.<sup>8</sup>

Zugleich stellt das Kirchenmobil auch die Frage nach den Akteurinnen und Akteuren der Transformationsprozesse unserer Kirchenlandschaft und damit nach einer zeitgemäßen, kontextuellen und relevanten Deutung vom allgemeinen bzw. gemeinsamen Priestertum: So sind die Vollzüge dieser *Ekklesie*<sup>9</sup> grundlegend getragen durch ein Team von Ehrenamtlichen, die durch *Kirche*<sup>2</sup> begleitet und unterstützt werden. Durch den ökumenischen Inkubator herausgefordert und motiviert, wird es den Menschen, denen das Kirchenmobil am Herzen liegt, auch mehr und mehr möglich, besorgten und verbitterten Stimmen (nicht zuletzt Stimmen von benachbarten „Amtsträgern“) sprachfähig zu begegnen, die diese Initiative als Konkurrenz wahrnehmen, für überflüssig halten oder in ihrem Potential nicht wahr- oder ernstnehmen.

## 2.2 Beymeister (Köln)

Nach einem ehrenamtlich getragenen Beispiel soll nun eine Initiative in den Blick genommen werden, die begleitet wird von zwei der ersten Pionierstellen innerhalb der Evangelischen Kirche im Rheinland. Doch der evangelische Pfarrer Sebastian Baer-Henney und die Gemeindepädagogin Miriam Hoffmann, die diese Positionen bekleiden, bewarben sich nicht auf ausgeschriebene Stellen, sondern wirkten selbst an der Schaffung dieser Arbeitsplätze aktiv mit. Sebastian Baer-Henney hatte bei einem Auslandsaufenthalt in England *Fresh Expressions of Church* kennengelernt und

<sup>7</sup> *Isabel Hartmann/Reiner Knieling*: Gemeinde neu denken. Geistliche Orientierung in wachsender Komplexität, Gütersloh 2014, 35 ff.

<sup>8</sup> Vertiefende Informationen unter [www.kirchenmobil.de](http://www.kirchenmobil.de).

<sup>9</sup> *Peter Hundertmark* führt diesen Begriff ein und beschreibt Ekklesien unter anderem wie folgt: „Ekklesien in Deutschland hingegen (...) werden wahrscheinlich weniger einem Haus als einer Bewegung ähnlich sein. Sie ruhen auf Beziehungen, nicht auf Strukturen. Sie werden selbstorganisiert sein und von Freiwilligen getragen, die vielleicht ab und an von hinzukommenden Hauptamtlichen unterstützt werden.“ *Peter Hundertmark*: Gemeinde gründen! Skizzen für eine Selbstorganisation der Christgläubigen, Annweiler 2014, 13 f.

studiert.<sup>10</sup> Seine Kollegin Miriam Hoffmann brachte als Referentin von Wunderwerke e.V., vielfältige Erfahrungen deutscher Initiativen im Bereich Jugend-, Kultur- und Sozialarbeit sowie Gemeindeberatung mit.

Ähnlich wie beim Kirchenmobil entwickelte sich die Vision einer neuen Gestalt kirchlicher Gemeinschaft aus den individuellen Berufungen der Protagonisten heraus: Von eigenen Erfahrungen und Beispielen Anderer ermutigt, vertrauten Baer-Henney und Hoffmann auf die Emergenz der *missio dei* und ließen sich an ungewöhnliche Orte treiben und nieder. Auf einem Sofa am Rhein luden sie Spazierende zum Kaffee und zum Gespräch ein, um ein Gefühl für den Stadtteil zu bekommen. Sie entwarfen kontextualisierte Liturgien und Formen gemeinschaftlichen geistlichen Zusammenseins, feierten die „Chaoskirche“, einen Eltern-Kind-Gottesdienst oder „Abendglanz“, ein spirituell-liturgischer Tagesabschluss in einer Kneipe.

Baer-Henney und Hoffmann nannten ihre *Fresh Expression* die „Beymeister“. Angelehnt an einen Terminus, der die Zusammenschlüsse und das vertrauensvolle Miteinander der Meister in mittelalterlichen Zünften beschrieb, wollen sie Raum für christliche Gemeinschaft gestalten. Mittlerweile sind sie in einem Ladenlokal in Köln-Mülheim heimisch geworden und konkretisieren dort ihre kontextuelle und frische Kirchengestalt für und mit ihrem Stadtteil.

Für die beiden Pioniere waren Vision und Berufung in diese Arbeit hinein so stark, dass sie die Anschubfinanzierung für die Gründung der „Beymeister“ selbst akquirierten und sich ferner auch an der finanziellen Absicherung ihrer Stellen beteiligten. Die Vernetzung der Akteure zeigt sich in der Pluralität der finanziell Unterstützenden und strukturellen Kooperationspartnerschaften von lokalen und überregionalen landeskirchlichen Partnerschaften, hinzu unabhängigen nationalen Netzwerkpartnerschaften.<sup>11</sup>

Derartige Anstellungsverhältnisse werden in Zukunft in Landeskirchen und Bistümern häufiger vorkommen und so kirchenpolitisch wie strukturell Fragen nach Gemeindebildern und Amtsverständnissen stellen und damit das Konzept einer *Mixed Economy*, einer „Mischwaldekklesiologie“ abbilden. Dabei wird immer deutlicher, dass bestehende Ausbildungskonzepte nicht mehr greifen, dass aber auch die Stellen, auf denen Berufseinsteigerinnen und -einsteiger pastoraler Dienste ausgebildet werden, weder den Amtsverständnissen noch den Milieus oder den Berufungen des theologischen Nachwuchses entsprechen. Auch hier wurde *Kirche*<sup>2</sup> in den letz-

<sup>10</sup> Vgl. *Sebastian Baer-Henney: Fresh X – live erlebt. Wie Kirche auch sein kann*, Gießen 2015.

<sup>11</sup> Vertiefende Informationen unter: [www.beymeister.wordpress.com](http://www.beymeister.wordpress.com).

ten Jahren immer mehr zu einem Ort, an dem die missionarische und damit auch zukunftssträchtige Frage nach der Fremdheit in der eigenen Kirche kreativ und regenerativ reflektiert wird, u. a. durch die Konzeption von Veranstaltungen, sowohl für Ausbildungsverantwortliche und für die Gründerinnen und Gründer selbst als auch durch deren Coaching und Begleitung.

### *2.3 Exodus-Gemeinschaft (Hannover)*

Nach einer exzentrischen und einer emergenten Dimension des Kirchewerdens und Kircheseins, ein kurzer Blick auf eine beinahe „pilgernd“ anmutende Gestalt einer neuen Form von Kirche: Energetischer Ausgangspunkt der Exodus-Gemeinschaft im Jahr 2012 war der Wunsch, eine Gemeinschaft zu gründen, deren spirituell nährendes, liturgisches Feiern sowohl den eigenen ästhetischen Ansprüchen als auch den geistlichen Wurzeln entspricht.

Seitdem versammelt sich die ökumenische Bewegung einmal im Monat zu einem Gottesdienst. Ihre Liturgien sind in der Regel einfache Eucharistiefeiern, die aber von Lobpreismusik und kreativen Gestaltungselementen geprägt sind und bewusst an wechselnden Orten stattfinden. Das Exodusvolk zieht auf seiner liturgischen Reise durch die norddeutsche Tiefebene und ist dabei in evangelischen und katholischen Kirchengebäuden zu Gast. Oftmals jedoch auch an ungewöhnlichen Orten, wie bei Gottesdiensten in einer Kirchenruine, im U-Bahn-Schacht und sogar in der Gedenkstätte eines Konzentrationslagers.

Die Gemeinschaft erlebt sich hier nicht nur als Gottesdienstgemeinde, die auf das liturgische Feiern reduziert ist, sondern als plurale Gemeinschaft mit dem sonntäglichen Gottesdienst als Zentrum. Sie feiert und teilt das Leben miteinander und lässt sie sich aus dem gottesdienstlichen Geschehen heraus in den Alltag der Welt senden, z. B. zu Aktionen auf dem Wochenmarkt, wo am Valentinstag Liebende gesegnet oder am Aschermittwoch Aschekreuze verteilt werden. Mit dieser in der Formatierung klaren, und zugleich was die Verortung betrifft, diffusen Form der Gemeindegründung dekonstruiert Exodus den Begriff der Verortung (in) der Kirche: Gemeindegründung und Kirche, die sich von ihrer Sendung her formt, sind in der Zukunft kontextuell, das heißt multidimensional und weit über Lokalitäten hinaus zu denken. Aus der Kirche<sup>2</sup> wird eine, die in die Dreidimensionalität des gesellschaftlichen Raumes tritt.

Dass das Team der Exodus-Gemeinschaft eines ist, das sowohl aus Ehrenamtlichen besteht, die hier für ihren Platz in der Kirche einstehen und

sich engagieren, als auch aus Hauptamtlichen, die neben ihren dienstlichen Aufgaben die eigenen geistlichen Bedürfnisse in den Blick nehmen, stellt noch einmal ganz andere schmerzhafteste Fragen in aktuelle kirchliche Erfahrungen – gerade im Bereich des ordinierten und geweihten Personals.<sup>12</sup>

## 2.4 Ökumene als Tiefe des Raumes

Auch wenn es unzählige Initiativen gibt, die innerhalb der konkreten Gemeinschaft ökumenisch plural aufgestellt sind, handelt es sich aktuell bei den meisten Beispielen neuer Ausdrucksformen von Kirche um konfessionell profilierte Beispiele.

Wichtig ist jedoch zu betonen, dass auch ihnen eine ausgeprägte Ökumenizität innewohnt. Gründerinnen und Pioniere besitzen in der Regel eine erstaunliche Kenntnis über Initiativen an anderen Orten und anderer Konfessionen und sind weit über die eigene (Orts-)Kirche hinaus überdurchschnittlich gut vernetzt.

Jene Pionier-Netzwerke sind oftmals durchdrungen von einem ökumenischen Geist, wie er an anderen Orten selten zu finden ist. Denn Gründerinnen und Gründer in der Kirche haben vielfach eine besondere Gabe, nicht in bestehende kirchliche Strukturen zu passen, die ja meist konfessionell geprägt sind: Sie tragen eine Fremde in sich, die prophetischen und missionarischen Ursprungs ist.<sup>13</sup> Die sich daraus entwickelnde Neugier und Wertschätzung anderer Ansätze trägt zur eigenen (konfessionellen) Profilierung und zur (ökumenischen) Vernetzung bei. Auch hierin zeigt sich nicht nur eine weitere Dimension der Mixed Economy, sondern es wird auch sichtbar, welches Missionsverständnis der neuen Initiative zugrunde liegt: Empfinden sich die Akteure als Teil eines größeren Leib Christi, als Anteilgebende an der *missio dei* und erkennen sie andere Arten und Weisen, Kirche zu sein, als Bereicherung.

## 3. Eine neue Dimension

Was macht die genannten Fallbeispiele zu neuen Ausdrucksformen von Kirche? Sind es nicht lediglich kreative Projekte oder „nur“ zukunftssträh-

<sup>12</sup> Vertiefende Informationen unter [www.exodusgemeinschaft.de](http://www.exodusgemeinschaft.de) (aufgerufen am 01.06.2016).

<sup>13</sup> Vgl. zur missionarischen, existentiellen, geistlichen und prophetischen Dimension der Ökumene in Sachen Gemeindegründung *Herrmann*, Merkt ihr es nicht? (s. Anm. 3), 117

tige Arbeitsfelder von Gemeinden, die gerade noch das Glück haben, Ressourcen dafür erübrigen zu können?

Der inflationäre Gebrauch der Bezeichnung „Projekt“ im kirchlichen Bereich, der landläufig die treffende Beschreibung für nahezu jede Form innovativer Arbeit zu sein scheint, sagt viel über unsere ekklesiologischen und ekklesiogenetischen Frameworks aus: In den letzten Jahrzehnten hat sich der Terminus „Projekt“ aus den Arbeits- und Projektwissenschaften heraus als umgangssprachlich gebräuchlicher und interdisziplinär adaptierter Begriff entwickelt. Anfangs als wohlwollender Ausdruck für ein Experimentierfeld und einen geschützten Raum, in dem zeitlich begrenzt Forschungen und Entwicklungen möglich sind, verlagerte sich der Begriff offensichtlich zu einer globalen Zuschreibung, die nahezu sämtliche innovativen Beispiele und neuen Ausdrucksformen von Kirche als Projekte taufte. Der Fokus scheint sich in dieser Definition nicht vordringlich auf die Dimension des Experimentierens oder die zeitliche Begrenzung zu beziehen, sondern lediglich auf den Ansatz, etwas auf eine neue oder andere Art und Weise zu tun.

Im Umkehrschluss folgt daraus, dass jenen Ansätzen eben gerade durch die Reduktion und Abwertung auf einen Projektstatus abgesprochen wird, je zur etablierten Form von Kirche werden zu können und auch die gewonnenen Erkenntnisse nur dann auf kirchliche Strukturen Einfluss nehmen können, sofern es gerade passend erscheint. Die Neuaufbrüche werden durch die terminologische Verniedlichung und den Projektstatus nicht ganzheitlich wahr- und ernstgenommen und ekklesiologisch klein gehalten. Gleichzeitig wird der Status quo unbewusst zementiert. Eine regenerative Befruchtung und heilsame Dekonstruktion des Bestehenden im Sinne von notwendigen Grundsatzdiskussionen wird somit gehemmt, wenn nicht sogar verhindert.

Keines der beschriebenen Beispiele würde sich wohl selbst als Projekt bezeichnen. Allen haftet zwar etwas Projekthaftes an, alle waren und sind in ihrer Anfangszeit von einem experimentierenden Suchen und Tasten geprägt und erlegten sich selbst zeitlich begrenzte Entwicklungspläne auf. Zum jetzigen Zeitpunkt würden jedoch sicherlich alle Initiativen für sich beanspruchen, als eigenständige Formen von Kirchen wahrgenommen werden zu wollen. Dies trifft vordringlich keine Aussage darüber, ob sie sich kirchenrechtlich als Gemeinde bezeichnen würden, sondern vielmehr darüber, dass sie sich als unregelmäßiges Verb innerhalb bestehender Strukturen verstehen und als solches ernstgenommen werden wollen.<sup>14</sup>

ff.

<sup>14</sup> Zur Deutung der Kirche als Hybrid aus Institution, Organisation und Bewegung vgl. *Eberhard Hauschildt/Uta Pohl-Patalong: Kirche. Lehrbuch Praktische Theologie 4,*

Eine der wichtigsten Aufgaben von Inkubatoren wie Kirche<sup>2</sup> ist es, dafür zu sorgen, dass diese grundlegenden und grundsätzlichen Anfragen an innovative und regenerative Dynamiken kirchlicher Landschaften gestellt werden. So ist es nicht nur sinnvoll, sondern gar notwendig, dass diese Diskurse in ökumenischen Zwischenräumen passieren. Zwischenräume, die Energien freisetzen und gleichzeitig durch die Grundsätzlichkeit des Anspruchs, der sich ja in der eigenen Ökumenizität manifestiert, den Schritt weg von der Projekthaftigkeit hin zu Prozessen ermöglichen. Mit der prophetischen Dimension der Ökumene der Sendung wird das Einnehmen

einer geistlichen Perspektive ermöglicht, die zugleich heilsame und herausfordernde, aber immer auch ganzheitliche Option für die großen Transformationsprozesse der Kirche in Deutschland darstellt. Und nur diese großen Prozesse sind es, die weit über die Strukturdebatten aus einer Mangel-Reaktion heraus der Sendung und dem Auftrag einer Kirche in der Welt (wieder) gerecht werden können.

# Eine weltkirchliche Lerngeschichte

Inspirationen für einen überfälligen  
Paradigmenwechsel und seine  
strukturellen Konsequenzen



Christian Hennecke<sup>1</sup>

Die Strukturkrise unseres Bistums ist schon „alt“. Schon zu Beginn der 1990er Jahre wurde deutlich, dass angesichts kleinerer Priesterzahlen und auch angesichts geringerer Geldmittel ein Umbruch anstand. Erst zeigten sich kleinere Unwetter am Horizont, erste Sparkonzepte wurden aufgelegt – und Pfarreien wurden zur Zusammenarbeit angeregt. Man sprach von Seelsorgeeinheiten, aber damit war kein neuer pastoraler Ansatz verbunden. Es ging darum, dass Pfarrer und pastorales Personal unter schwierigeren Bedingungen fortführten, was das Arsenal der Gemeindepastoral hergab.

Zu Beginn des neuen Jahrtausends verschärfte sich die Situation. Es bewahrheitete sich, dass es Ausschau zu halten galt nach einer neuen „missionarischen“ Pastoral. Das erwies sich als schwierig. Denn natürlich konnte man Initiativen missionarischer Pastoral weiter entfalten, aber das grundlegende Paradigma der klassischen Gemeinde und ihrer Versorgung blieb – das missionarische war ein Extra, das für viele „zu viel“ war. Es dämmerte vielen durchaus, auch durch ausführliche soziologische Studien, dass dieses Hauptmodell pastoralen Handelns in Frage stünde.

Und dennoch: Zunächst einmal versuchte das Bistum weiterzumachen. Das Jahr 2003 brachte dann aber einen ersten Bruch dieses Versuches. Es sind immer die Finanzen und es ist immer die Frage nach verfügbarer Priesterschaft, die ein Bistum und einen Bischof herausfordern, neue strukturelle Wege zu wagen. Doch auch „Zusammenführungen“ und „Neugründungen“ der Pfarrei von ehemals 360 auf 119 Pfarreien, die Schließung

<sup>1</sup> Generalvikariatsrat Christian Hennecke ist promovierter Theologe und Leiter der Hauptabteilung Pastoral im Bistum Hildesheim.

von Kirchen und der Abbruch der Einstellungen pastoraler Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, die Reduktion von Bildungshäusern – aber auch das Beenden kategorialer Seelsorgefelder – all das ist nicht der Aufbruch in eine neue Pastoral.

Als im Jahr 2003 immer deutlicher wurde, dass die bisherige pastorale Struktur nicht weitergeführt werden kann, stellte sich auch die Frage, ob es jenseits der Strukturveränderungen auch eine andere pastorale Option gibt. Denn es gilt ja: Strukturveränderungen dienen zunächst der Bestandswahrung, führen bisher eingeschulte Wege weiter. Und auch wenn man es nicht wahrhaben möchte, Strukturentwicklung kann sehr konservativ sein – denn es geht dann unter der Hand um die Frage, wie das bisherige Modell unter den veränderten Bedingungen weitergeführt werden kann. Eine Kirche, die es sich lange Zeit leisten konnte und an manchen Stellen auch leisten können wird, angesichts der Geldmittel weiter einer Versorgungs- und Dienstleistungskirche hinterher zu rennen, die doch – ganz Abglanz vergangener Klerikalisierung – das „Oben-Unten“ weiterführt, von dem man eigentlich dachte, dass es seit dem II. Vatikanum vorbei sei.

Aber nun fehlte hier einfach das Geld. Und wenn es etwas gibt, was Kirchenentwicklung fördern kann, dann ist es fehlendes Geld. Das *Downsizing* struktureller Absicherung kann zur Selbstaflösung der bisherigen Gestalt führen, zum langsamen Ausfransen und Verdunsten, weil es eben nicht mehr geht. Es kann aber auch zu einem neuen Blick führen, zu einer neuen Entwicklungsphase kirchlicher Evolution. Notabene: auch in der weltgeschichtlichen Evolution markieren Katastrophen wesentliche Entwicklungsschritte. Von einem solchen Evolutionsschritt soll hier die Rede sein. Allerdings lassen sich solche Evolutionen nicht einfach umsetzen. Es geht um einen Kulturwechsel, einen Wandel der Mentalität – und also sind langsame Entwicklungswege voller Irrtümer, Aufbrüche, Ratlosigkeiten und kleiner Schritte vorprogrammiert. Auch und gerade sie sollen erzählt werden – im Blick darauf, dass diese Evolution zur Reformation wird: denn so wird das Angesicht der Kirche nachhaltig verändert.

### *Erste Ursprünge und Momente des Scheiterns*

Bischof Josef Homeyer, dem schon die ersten Anzeichen der aufkommenden Krise nicht verborgen geblieben waren, war ein weitblickender Visionär. Möglicherweise war er zu früh dran, möglicherweise braucht es aber – mindestens für Paradigmenwechsel – lange evolutive Inkubationszeiten. Schon in den 1980er Jahren wurde Homeyer darauf aufmerksam, dass das weltkirchliche Gestaltungsmodell in Kirchen jenseits von Europa

deutlich anders gestaltet war. In den großen Pastoralräumen asiatischer und südamerikanischer Metropolen, in den weiten Landpfarreien Afrikas entwickelte sich ein deutlich basiskirchliches Modell. Hier wurde nach dem Ende kolonial geprägter Missionsgeschichte und ihrem Import europäischer Pastoralmodelle ein neuer Ansatz entwickelt, der insgesamt nicht von einer durch Priester (und eventueller Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter) zu bespielenden und zu beseelsorgenden Pastoralstruktur ausging. Sondern es war faszinierend umgekehrt: Er traf auf lebendige Gemeinden vor Ort, in denen aus der Kraft des gemeinsam geteilten Wort Gottes (als „Bibel teilen“ bekannt geworden) Dienste und Aufgaben vor Ort geteilt wurden – und immer klar war, dass vor Ort bestellte und ausgebildete Leitungsteams die Gemeinde für eine befristete Zeit führten. Ein basiskirchliches Modell, voller Energie vor Ort, verwurzelt im Wort Gottes: die Rede von den „Kleinen Christlichen Gemeinschaften“ wurde sehr sprechend und attraktiv.

Doch der Versuch, diese Perspektive in den 1990er Jahren im recht stabilen Gemeindemilieu verstehbar zu machen, scheiterte aus vielen Gründen. Und gerade diese Gründe sind interessant, denn sie bilden ein echtes Lernfeld. Sichtbar wurde, dass hinter der Frage nach lokaler Verantwortlichkeit durch Getaufte nicht nur eine neue Leitungsidee steht, sondern die gemeinsame Verantwortung durch Getaufte, die „Frucht“ und „Ausdruck“ einer kirchlichen Entwicklungsstrategie zugunsten einer praktischen Umsetzung der Volk-Gottes-Ekklesiologie des II. Vatikanums ist.

Die Übertragbarkeit der Frucht greift zu kurz. Denn einzelne Aspekte wurden zwar beschrieben und propagiert, aber nicht der Rahmen und der Prozessweg: Der geistliche Impuls des Bibelteilens wurde eingeführt, aber der Sinn wurde nicht verständlich: warum Bibelteilen, und warum nicht andere Methoden der Bibelarbeit? Warum „Kleine Christliche Gemeinschaften“ – ist die Zukunft der Kirche ein Kleingruppennetzwerk vertrauter Spiritueller? Es wurde gar nicht wahrgenommen, dass es nicht um Kleingruppen ging, sondern um örtliche Gemeinden in ihrer Selbstständigkeit. Und es geschah nicht, dass diesen Gemeinschaften ekklesiale Qualität zukommt. Und deshalb kam der tiefgreifende Erneuerungsimpuls nur als „Methödden“ an – und die Frage nach lokaler Verantwortung der Getauften und der Umkehrung der Perspektive auf eine Kirche der Nähe kam gar nicht in den Blick.

Merke: Nicht einzelne Elemente und Module verändern kirchliches Handeln, sondern es braucht einen gemeinsam verstandenen und verständigten Prozess und eine weitreichende Vision, um nicht den *short-cuts* der neuen Methoden zu erliegen.

Im Jahr 2003 verließ Bischof Josef Homeyer das Bistum – nicht ohne noch einmal einen kräftigen Impuls zu setzen. Einerseits war es aus finanziellen Gründen und aus der personalen Gesamtsituation mehr als notwendig, einen intensiven Einsparprozess zu gestalten – und vor allem wurde deutlich: die Zahl der Pfarreien muss drastisch reduziert werden. Ein Schreckensszenario, zumal in der Unklarheit der Begriffe: Pfarrei wurde immer wieder mit der Gemeinde gleichgesetzt – sollten jetzt Gemeinden aufgelöst werden, und alle „eine Gemeinde“ sein. Die Unklarheit über ekklesiopraktische Rechte (man kann Gemeinden gar nicht auflösen) und die Tendenz zur latenten Zentralisierung führten zu heftigem Widerstand, Vertrauens- und Glaubwürdigkeitsverlust, der sich bis heute feststellen lässt.

In diese Zeit hinein verbreitete Homeyer einen Artikel von Martin Lätzel über die Erfahrungen in Poitiers. Sie schlugen ein. Die Idee der „équipes d’animation“ (Lokaler Leitungsteams) überzeugte zusammen mit dem Prozess einer Kirchenentwicklung, die auf Nähe und Lokalität setzte. Nicht als Erhaltungsdiskurs, sondern im Blick auf die konkrete Sendung des Evangeliums, die immer in den Beziehungsnetzen konkreter Menschen liegt. Hier waren also Verantwortliche vor Ort in Teams eingesetzt, die diese lokalen Gemeinden für eine bestimmte Zeit verantworteten. Eine spannende Idee – und sie wurde tatsächlich in einer der ersten zusammengeführten Pfarreien modellhaft eingeführt – nach dem Stand des gegenwärtigen Nichtwissens: Es war nämlich so, dass weder die Pfarrei als ganze noch der Pfarrer mit diesem Thema vertraut waren. In einer direkten Intervention „von oben“ wurde ein Ortsteam eingeführt und beauftragt; die Gemeinde vor Ort freute sich darüber, dass sie jetzt relativ unabhängig von der Pfarrei ihr Leben als Teilgemeinde weiterführen konnte.

Kann es ein größeres Missverständnis geben? *Merke:* Ohne einen begleitenden Prozess, der das Woraufhin kirchlicher Entwicklung in dieser Pfarrei beschreibt, gelingt dieser Weg nicht. Ja, und er ist zum Scheitern verurteilt, wenn nicht der Pfarrer, sein Team, die Räte einbezogen sind und diese Idee teilen. Und natürlich gelingt ein solcher Weg nicht, wenn nicht insgesamt in der betreffenden Gemeinde der Sinn und Zweck dieses Handelns gemeinsam entwickelt wurde.

### *Neuverstehen des Ehrenamtes – ein erster Schritt*

Eine grundlegendere Reflexion beginnt im Bistum zeitgleich: Im Wissen darum, dass wir im Wandel eines Kirchenverständnisses stehen, soll

das Ehrenamt neu bedacht werden und eine grundlegende Verständigung erreicht werden. Es wird in diesem Kontext sichtbar, was sich – gerade auch im Kontext der Frage nach Lokalen Leitungsteams als notwendige Grundumkehr erwies: Christen, die sich in der Kirche engagieren, sind nicht Mithelfer des Pfarrers oder pastorale Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter. Ihr Handeln und ihr Engagement sind nicht zusätzlicher Dienst, weil es eben die weniger werdenden Profis nicht schaffen können und somit Christen hinzugezogen werden, die über Bereitschaft, Zeit und Fähigkeit verfügen. Vielmehr zeichnet sich hier – in der Bereitstellung eines Orientierungsrahmens – ein Paradigmenwechsel ab, der in der Praxis noch lange nicht eingeholt ist: dass nämlich Partizipation und Mitverantwortung der Christen nicht Zusatz, sondern Grundlegung und Grundvollzug des Kircheseins ist. Das Ringen um Rechte und Möglichkeiten, die Wahrnehmung der Kompetenz der Ehrenamtlichen und die Ermöglichung der Mitwirkungskompetenz und ihres originären Rechtes auf Verantwortung stellt ein klassisches Kirchenbild, das teilweise auch noch in den klassischen Gemeindefügen existiert, geradezu auf den Kopf.

Und damit geraten alle Hintergrundbilder in Bewegung: In Frage gerät die Kriteriologie eines Kirchenbildes, das von einer Versorgung der Gemeinde durch die Seelsorgerinnen und Seelsorger ausgeht. Bis heute ist dieses Bild leitend, und die ehemals klerikale Versorgungskirche mutiert zu einer professionellen Dienstleistungskirche, die damit die getauften Christen bestenfalls als Klienten oder Kunden oder Besucher („Kirchenbesucher“) ansieht und unter der Hand gefangen bleibt in einem vorvatikanischen institutionenzentrierten Ansatz.

In dieser Perspektive ist der Begriff des Ehrenamtes fatal. Denn er rückt Engagement und Partizipation in eine bewertende Sonderstellung. Ob Christen und Christinnen sich in ihrer Sendung in der Welt beruflich oder aus Leidenschaft engagieren, gerät völlig aus dem Blick. In der Perspektive der „Gemeinde“ zählt die Nähe zum Engagement in liturgischen, katechetischen oder gemeinschaftsstiftenden Bereichen – oder aber in den beratenden Gremien. Eine starke Orientierung nach innen enthält eben auch Bewertungen. Partizipation und Mitwirkung ist hier nicht gemessen an der Leidenschaft für das Evangelium und seiner Sendung, sondern gewissermaßen verkirchlicht im Blick auf Dienste in der Gemeinde, damit das Leben dieser Gemeinschaft weiter geht. Und so bilden sich interne Hierarchien: Die vielfach Engagierten und „tollen Ehrenamtlichen“ werden denen gegenübergestellt, die „nur sonntags in die Kirche gehen“. Von ihnen abgesetzt stehen die „treuen Kirchenfernen“ und/oder „Mittelverbundenen“, die Kasualienformen, womit pastoraltheologisch im Grunde ins Wort gebracht wird, was häufig nur knapp als sogenannte „U-Boot-Christen“ bezeichnet

wird.

Die Vision einer solchen Gemeinde – die Kirche der konzentrischen Kreise – zentriert eben nicht um die Taufberufung und Firmensendung, sondern um das künstlich inszenierte Gemeindemilieu.

Wer diese Reflexionen liest, der merkt die Bemühung zum Paradigmenwechsel, der spürt aber auch, wie folgenreich dieser Weg ist und welche tiefgreifenden Konsequenzen er letztlich mit sich bringt.

*Merke:* Es ist auch für die Beteiligten und für die Initiatoren ein langer Weg der Umkehr zu gehen. Und es braucht immer wieder irritierende Fremdbilder, damit man das eigene Paradigma verlassen kann.

### *Exposure – neu sehen lernen in Poitiers*

Seit dem Impuls von Martin Lätzel wurde es immer drängender, auch einmal mit eigenen Augen zu sehen und somit selbst zu erfahren, was eigentlich gemeint ist, wenn man von einer „Gemeinsamen Verantwortung der Getauften“ spricht, und was eigentlich in diesem „Gefüge“ dann die Verantwortung von Teams in lokalen Gemeinden und Gemeinschaften meint.

So fuhren „wir“ nach Poitiers: Begleitet von Hadwig Müller und Martin Lätzel konnten Verantwortliche des Diözesanrates und der Hauptabteilung Pastoral die Erfahrung in Poitiers entdecken und wahrnehmen. Das ist wesentlich: Erst das gemeinsame Erfahren, Reflektieren und Evaluieren, das gemeinsame Eintauchen in eine andere (Kirchen-)Welt ermöglicht eine gemeinsame Sprache für das Neue. Was es braucht, ist ein gemeinsamer Lernprozess. Denn klar ist vor allem, wie unklar alles ist: Geht es nicht nur um Ersatzlösungen für fehlende Hauptberufliche, geht es nicht nur darum, Gemeindeleitung theologisch umzudefinieren und letztlich doch einer alten Logik des Machtgewinns zu folgen – dann kommt alles auf verständigte und geteilte Erfahrungen und Visionen an, die Begriffe klären helfen: Was genau meint denn die Leitung der Pfarrei? Was unterscheidet sie von der „Gemeinsamen Verantwortung in örtlichen Gemeinden“? Welche Kompetenzen und welche Beziehungsfelder öffnen sich hier?

Dieses „Ineinander“ und auch die Antworten, die sich daraus ergeben, konnten wir erfahren. Allerdings gilt auch hier: Man sieht nicht alles auf den ersten Blick, oder besser: man versteht nicht alles, was man gesehen hat, im ersten Anlauf. Und doch: Beeindruckt waren wir von der Konsequenz, mit der hier agiert wurde.

Es wurde deutlich und klar, dass es nicht zuerst um Lokale Leitungsteams geht, sondern um eine bewusste Entwicklung der Kirche vor Ort.

Und auch dabei ging und geht es nicht um bestandserhaltende Maßnahmen, sondern um eine sendungsorientierte Kirchenbildung. Im Einzelnen: Schon lange wusste das Erzbistum Poitiers, dass die bisherige tragende Gesamtstruktur nicht weitergeführt werden kann. Das wurde als Wandlungsgeschehen begriffen und in Diözesansynoden regelmäßig reflektiert. Dabei verständigte sich das Bistum auf Zukunftsperspektiven. Hier spielte auch die Option für den Erhalt örtlicher Gemeinden eine Rolle. Erzbischof Rouet, der unmittelbar nach der Synode 1992 ins Bistum kam, hörte immer wieder bei seinen Besuchen in den Gemeinden vor Ort, dass die Menschen dort keine Zentralisierung, sondern eine Lokalisierung der Kirche wollten. Hier begann ein Prozess, der weit mehr bedeutete als den Erhalt lokaler Kirchenkulturen. Bischof Rouet vollzog eine folgenreiche Umkehrung des Kirchenverständnisses. Ausgangspunkt war zum einen das Zutrauen und das Vertrauen in die Getauften. Das ist alles andere als selbstverständlich. Die Konsequenzen der folgenden Aussage sind auszuloten: „Wir haben sie doch getauft und gefirmt – also lebt der Heilige Geist in ihnen. Dem müssen wir trauen...“ Aber mit diesem Vertrauen ist mehr gemeint als ein „lasst die mal machen“. Ganz im Gegenteil orientiert sich der Bischof an dem ihm anvertrauten Volk. Rouet durchdenkt diese Perspektive klar. Vertrauen in die Taufwürde und Firmwürde fokussiert sich in der Sendungsdimension des christlichen Glaubens, und auch die Gemeinden vor Ort sind nicht Platzhalter einer französischen Version der Gemeintheologie, sondern fragen nach der konkreten Sendung vor Ort: Kirche lebt aus der Nähe zu den Menschen – die Rede von der „proximité“, der Nächstenschaft der Kirche, begegnete uns allenthalben.

Damit ist auch klar, dass ein solcher Weg ein intensiver Begleitweg ist. Ein Begleitweg, der zum einen aus dem Zutrauen in den Geist lebt, zum anderen aber die Perspektive und die Vision einer selbstständigen Gemeinde vor Ort Schritt für Schritt auf den Weg bringt. Die Begegnung mit den Verantwortlichen in Poitiers machte deutlich, dass hier in langfristigen Begleit- und Werdeprozessen gedacht wird. Zugleich wird Verantwortung aller Christen am Ort herausgefordert: Eine Gemeinde entsteht im Vollsinn dann, wenn sie bereit ist, gemeinsame Verantwortung wahrzunehmen – was sich in der Wahl und Bildung einer „équipe d’animation“ zeigt. Die Rahmenorientierungen dafür sind vom Bistum vorgegeben: eine Begleit- und Evaluationsstruktur steht bereit, es wird eine förderliche Grundbildung, die ein tieferes Bewusstsein für den eigenen Glauben und die eigene existentielle Kirchenerfahrung ermöglicht, als Begleitung angeboten. Zentral bleiben aber das Wegeleit und die Reflexion mit dem Pfarrer und seinem Team.

Die diözesane Ebene versteht sich im Dienst an der Förderung und Be-

gleitung dieser Entwicklungen, die nicht als „Notausgang“, sondern als Entdeckungszusammenhang für eine neue Art des Kircheseins, die durch eine radikale Volk-Gottes-Theologie ermöglicht ist. Und in diesem Horizont wird klar: Es geht vor allem um das Leben der Fülle, das gelingende Leben aus der Kraft des Evangeliums, das sich im Alltag der Menschen, in ihren Beziehungen ereignet – also vor Ort. So wächst auch Kirche – als Frucht dieses gemeinsamen Bemühens um das Leben des Evangeliums.

Das war mehr als beeindruckend, und kreiste zum einen theologisch um eine tief in der Tradition (Hilarius von Poitiers) gegründete Theologie der Taufe, die ja in Poitiers im frühchristlichen Baptisterium auch erfahrbar wird. Zugleich zeigte sich uns aber auch, dass das Ganze ein fragiler und liquider Prozess ist: Er hängt an dem Mitverstehen der Pfarrer einerseits, und andererseits wird auch deutlich, dass diese Konzentration auf das Leben der Getauften immer eine Herausforderung der Gnade ist – jener Gnade, die darauf setzt, dass Menschen sich herausrufen lassen in diesen Dienst. Und dieser Dienst bleibt Dienst. Es geht um die gemeinsame Verantwortung aller – und deshalb ist es auch stimmig, dass alle diese Dienste „befristet“ sind: Es geht ja nicht darum, Menschen zu Verantwortlichen für alle zu machen, sondern immer wieder die gemeinsame Verantwortung aller zu betonen, die immer wieder neue Verantwortlichkeit Einzelner freisetzt.

Erst langsam begriffen wir die Zusammenhänge und erkannten unser Risiko: Das „Machen“ – und unsere Schwäche darin, dass wir einerseits nicht gelassen genug sind, langwierigen Wachstumsprozessen ihre Zeit zu geben, andererseits schnell ans Ziel kommen wollen, wenn es darum geht, diese Strukturen zu schaffen.

Erst in den folgenden Jahren – und bei intensiveren Besuchen in Poitiers – wurde mir immer deutlicher, dass hier eine ganz andere Kultur wirksam wird, und dass die Bildung Lokaler Teams Ausdruck eines Weges ist, den die Gemeinschaft der Christen vor Ort geht. Ein immer wieder gefährdeter Weg gemeinsamen Lernens.

Dabei war symptomatisch, dass der erste Besuch in einer Pfarrei deutlich machte, wie viel davon abhängt, wie ein Pfarrer seine Gemeinde prägt, und ob er selbst verstanden hat, worum es bei diesem Weg geht.

*Merke:* Wenn man die Priester für diese Prozesse nicht gewinnt, hat man keine Chance auf Verwirklichung eines anspruchsvollen Paradigmenwechsels und wird stehen bleiben bei einer Veränderung lokaler Verantwortungsstrukturen.

## *Gemeinsame Verantwortung gestalten – erste Modellprojekte*

*Ermutigt* und motiviert durch diese Erfahrungen und gestützt durch ein Metropoliepapier, das mindestens ermöglichte und für möglich hielt, dass es solche gemeinsame Verantwortung in örtlichen Gemeinden gibt, entstand eine Steuerungsgruppe, die dieses Thema im Bistum voranbringen wollte. Sie stand in der Folge jener Fachgruppe Ehrenamt, die im Vorfeld den Paradigmenwechsel andeutete, der hinter und in einer Neusichtung des Ehrenamtes steckt. Mit dieser Steuerungsgruppe, die alle beteiligten Einrichtungen umfasste (Organisationsentwicklung, Fortbildung, pastorale Linienarbeit und Diözesanrat), zielten wir auf Pilotprojekte Lokaler Leitungsteams. Fünf mögliche Projektpfarreien wurden angesprochen und auf ihrem Weg begleitet und unterstützt. Eine spannende Erfahrung, weil mindestens an drei dieser fünf Orte deutlich wurde, dass dieser Prozess gar nicht in Gang kam. Warum geschah dies nicht? Es wurde relativ schnell deutlich, dass die Entscheidung für Lokale Leitungsteams mehr beinhaltet als die Frage, wie man ein paar Leute gewinnt, sich um einen Ort zu kümmern. In der Tat ist bemerkenswert: Jene beiden Pfarreien, in denen dieses Projekt anfanghaft gelang, standen insgesamt in einem Prozess der Kirchenentwicklung, bei dem grundlegende Haltungen für das gesamte pastorale Handeln eine Rolle spielten, bei dem der Pfarrer und sein Team seit Jahren auf dem Weg zu einer neuen Art des Kircheseins sind, und die insgesamt in einem bewussteinbildenden Prozess ihrer Pfarrei stehen. Die Pfarrer und die Gemeinden, in denen diese Prozesse gelingen zu scheinen, hatten mehrfach Angebote des Exposure angenommen, waren präsent in den diözesanen Entwicklungen – während in anderen ange-dachten Pilotpfarreien kaum Energie in dieser Hinsicht spürbar war.

Es sind auch diese beiden Pilotpfarreien, in denen eine Aussendungsfeier gefeiert wird und eine regelmäßige Begleitung für diejenigen Teams von Christinnen und Christen garantiert ist, die Verantwortung für einen Kirchort übernehmen.

Von beiden kann man lernen: auf dem Hintergrund dieser mehrjährigen Pilotprozesse entsteht ein erster Zwischenbericht, der wichtige Lernerfahrungen formuliert und für die Zukunft fruchtbar macht.<sup>2</sup>

„Die Herausforderungen, die sich im Laufe des inzwischen fast fünfjährigen Prozesses gezeigt haben, führen zur Formulierung der Standards und

<sup>2</sup> Vgl. [www.bistum-hildesheim.de/fileadmin/dateien/migrated/10/pdf/1/Loki\\_Zwischenbericht\\_2013\\_19962679066715525304.pdf](http://www.bistum-hildesheim.de/fileadmin/dateien/migrated/10/pdf/1/Loki_Zwischenbericht_2013_19962679066715525304.pdf) (aufgerufen am 01.06.2016). Im Folgenden werden die Seitenzahlen in den Text integriert.

Anforderungen, wie sie im Folgenden geschildert werden. Das hat Konsequenzen für die eine Fortbildungsstruktur, die die Kompetenzen der Getauften systematisch fördert. Natürlich geraten dadurch die Rollen des Pfarrers und des Teams der Hauptberuflichen in Bewegung und müssen neu formuliert werden.“ (2)

In der Formulierung dieser Standards wird deutlich, dass es eben nicht darum gehen kann, das bisherige Gefüge ersatzhaft weiterzuführen, sondern dass es einen Umkehrprozess der gesamten Gemeinde braucht, um sinnvoll Lokale Leitungsteams einzuführen. Deutlich wird erkannt, dass in diesem Kontext auch die Rollen der Hauptberuflichen in Bewegung geraten. Der Zwischenbericht formuliert deutlich: „Sie begleiten auf Grund menschlicher Reife, gläubiger Haltung, des Studiums und der pastoralen Befähigung, im Hören auf den Anruf Christi, die Getauften in ihrem Leben und in ihrem Glauben, sie ermutigen und befähigen sie für ihren Leitungsdienst und begleiten sie in ihren Leitungsaufgaben. Der Pfarrer trägt Sorge dafür, dass diejenigen, die in Pfarreien zusammenwirken, nicht nur miteinander arbeiten, sondern ihre Dienste in größtmöglicher Einheit wahrnehmen und so ein Team bilden.“ (4)

Insgesamt stellt der Zwischenbericht eine Agenda dar, die nun in den folgenden Jahren weiter bearbeitet werden will und muss. Denn was immer noch und weithin fehlt, ist eine Konkretisierung eines diözesanen Orientierungsrahmens, der aber bis zum Sommer 2016 im Auftrag des Bischofs erarbeitet wird.

### *Die Idee Lokaler Kirchenentwicklung – der rahmende Prozess und sein langer Weg*

Das Exposure nach Poitiers stand im Kontext einer Bemühung um eine tiefere Gründung der Ideen örtlicher Gemeinden und des damit verbundenen Paradigmenwechsels. Deswegen konnten wir weitere Exposure-Reisen durchführen, auch als Fortbildungen für Priester, Hauptberufliche und engagierte Christinnen und Christen. Diese Exposures nach Indien, nach Südafrika und in die Philippinen, aber gerade auch nach England machten deutlich, dass wir insgesamt in einem katholischen und ökumenischen weltweiten Paradigmenwechsel stehen. Und dabei wird immer deutlich, dass der Wandel hin zu einer in der Taufe gegründeten Ausrichtung der Kirchenwirklichkeit nicht mehr von der Fixgestalt einer Institution ausgeht, zu der man zu gehören hat, sondern von den ekklesiogenen Initiativen, die sich von der jeweiligen Sendung und also Inkulturation her bestimmen.

In allen diesen neuen Aufbrüchen verbirgt sich derselbe ekklesiogene

Code, der in ganz neuer Weise die mühseligen Transformationen einer gewachsenen Kirchengestalt überspringt und zugleich sehen lässt, in welche Richtung die Kirche sich entwickeln wird.

Die Evolution braucht einen langen Weg. Denn der Bewusstseinswandel ist aufgrund der Geprägtheiten der unmittelbaren in die Gegenwart hineinreichenden Vergangenheit eine große Herausforderung. Und es wird sehr deutlich, dass eine solche Evolution einer Revolution gleichkommt.

### *Optatam totius*

„Die erstrebte Erneuerung der gesamten Kirche hängt zum großen Teil vom priesterlichen Dienst ab, der vom Geist Christi belebt ist“, so beschreibt das Dekret über die Priesterausbildung die anstehende Herausforderung. Es reicht eben nicht, wenn man über Lokale Kirchenentwicklung und Leitungsteams spricht – es geht vielmehr darum, Gelegenheiten zu schaffen, an denen die dahinterliegende Vision in den Blick kommt, in Widerstand und Zustimmung geschärft und entwickelt werden kann. Das ist dann der erste Schritt, der sich schon als sehr fruchtbar zeigt.

Dasselbe gilt aber eben auch für die anderen Hauptberuflichen, und noch mehr für die Teams. Es braucht eine intensive Bemühung des Gesprächs und des Ringens. Und noch mehr braucht es gemeinsame Fortbildungssettings, in dem Lokale Kirchenentwicklung als Leitvision erarbeitet werden kann, Kirchenbilder entdeckt und entwickelt werden können. Immer eindrücklicher wird die Nachfrage nach dem Austausch von Erfahrungen, aber zugleich auch nach theologischer Vertiefung und Schärfung der Themen, die im Kontext der Lokalen Kirchenentwicklung und der Leitungsteams in den Blick kommen. Nachzudenken ist vor allem über den Dienst der Leitung und die Verantwortung vor Ort: es geht ja nicht darum, „kleine Hauptamtliche“ zu schaffen, sondern die Besonderheit der Verantwortung aller Getauften vor Ort zu gestalten.

### *Ein Orientierungsrahmen vor uns: Berufen – begleiten – senden*

So geschieht im Bistum Hildesheim etwas unerwartet Neues. Im gemeinsamen Nachdenken und Erarbeiten der Leitvision, im gemeinsamen Hinhören auf die Herausforderungen, die sich im Kontext des Paradigmenwechsels ergeben, in sehr vielen Gesprächen und im Teilen der Sorgen und Nöte der Christen vor Ort und eben auch der Pastoralteams entsteht zum einen ein tieferes Verständnis für die gemeinsame Sendung und die

Leitvision Lokaler Kirchenentwicklung und damit ein deutlicher Wunsch nach Orientierung und Vorgaben, die die lokalen Prozesse möglich machen: denn die Gefahren sind ja stark: es wäre möglich, die Herausforderungen größerer pastoraler Räume als „Streckung“ bestehender Arbeitsfelder zu sehen; es wäre möglich, auch hier die Ehrenamtlichen in den Rahmen der Erfüllung des Bisherigen hineinzupassen und damit Bestandserhaltungsprozesse fortzusetzen. Und in Wirklichkeit würde man dann nicht mehr den perspektivischen Horizont der Kirchenentwicklung sehen: Es geht ja gar nicht um Bestandswahrung – es geht um Sendung, um Teilhabe am Leben der Menschen.

So wächst die Bereitschaft zu einer höheren Verbindlichkeit – und das wirkt sich in zweifacher Hinsicht aus. Zum einen wird immer klarer, dass jeder Stellenwechsel und jede Veränderung in pastoralen Teams eine Gelegenheit ist, über die Entwicklung vor Ort ins Gespräch zu kommen – und damit auch zu sichern, was in Gemeinden und im Kontext Lokaler Entwicklungen, aber gerade auch im Kontext Lokaler Leitungsteams gewachsen ist – und weiterzuentwickeln ist. Zum anderen wird zunehmend deutlicher, dass die gemeinsame Sendung und Verbindlichkeit auch eine stärkere Verbundenheit der pastoralen Akteure fördert. In kurzen Worten: Die gemeinsame Sendung stärkt die *Communio* der pastoralen Akteure und rekonstruiert und konkretisiert auch das Presbyterium.

Damit aber wird deutlich, was es in den kommenden Zeiten braucht: Gerade damit die Frage der Lokalen Leitungsteams nicht in einer typisch pastoralen Beliebigkeit verkommt, wird der im Zwischenbericht schon in Aussicht gestellte Orientierungsrahmen dringend. Zu fragen ist ganz konkret, welche Entwicklungen vor Ort provoziert werden müssen, damit die Installation Lokaler Teams in einem Bewusstseinsprozess einmünden kann: Wie kann der Wandel im Kirchenbild innerlich und konkret ergriffen werden, damit es nicht nur um ein Weiter-so geht. Zu fragen ist auch, wie Menschen in Lokale Leitungsteams berufen werden – und wie sie legitimiert werden (durch Wahl?). In jedem Fall aber müssen sie ausgesandt werden. Auch hierfür braucht es konkrete liturgische Vorgaben, damit der Charakter der Beauftragung und die Getragenheit durch die gesamte Glaubensgemeinschaft deutlich werden.

Entscheidend aber wird sein, wie die Verantwortungsträger begleitet werden. Deutlich wird, dass es eine intensive Anfangsbegleitung braucht, die mit den neuen Verantwortlichen die Kirchenbilder erarbeitet und ihre konkreten Aufgaben in den Blick nimmt. Dieser Weg der Begleitung ist eine kontinuierliche Aufgabe der pastoralen Teams mit Unterstützung der diözesanen Ebene. Ganz konkret muss nämlich dann mit den Beteiligten geklärt werden, welche unterstützende und förderliche Bildung es braucht,

um diesen gemeinsamen Dienst der Leitung vor Ort durchzuführen.

Dabei ist zu bedenken: Wer auch immer sich einlässt, sich auf einen Dienst an der gemeinsamen Verantwortung einzulassen, der bringt sich schon mit seinen Gaben und Fähigkeiten ein, mit seinen Charismen und seinem Können. Deswegen geht es vielleicht weniger darum, schon im Vorfeld eine „Ausbildung“ zu gestalten, als vielmehr zu würdigen, dass das Finden, das Rufen und Aussenden eines solchen Teams schon den Paradigmenwechsel impliziert. Entscheidend wird dann aber die Begleitung des Teams sein. Hier ist immer wieder zu fragen: Welches Kirchenbild leitet euch? Welche Perspektiven eures Handelns sind vorhanden? Was braucht ihr, um die Dienste der Verkündigung, der Liturgie und der Diakonie zu leben? Was ist notwendig, um mit allen den Weg einer selbstverantworteten Gemeinde zu gehen?

### *Die Spitze des Eisbergs*

Insgesamt wird deutlich: Der Paradigmenwechsel pastoralen Handelns im Bistum Hildesheim zeigt sich vielleicht am deutlichsten in der Option für Lokale Leitungsteams. Ähnlich wie in der Erzdiözese Poitiers zeigt sich hier die Lebendigkeit einer örtlichen Gemeinde: Ob es den Menschen vor Ort gelingt, in ihrer Gemeinschaft vor Ort ein Team von Verantwortlichen zu finden.

Dies ist häufig schon geschehen. Aber noch fehlt der klar konturierte Begleitprozess. Er ist in Arbeit. Die Erfahrungen der vergangenen Jahre zeigen, dass es einer solchen Mühe braucht. Denn sonst füllt man neuen Wein in alte Schläuche. Aber umgekehrt verdichten sich in der Option für Lokale Leitungsteams sehr deutlich die Kernelemente einer neuen Kultur des Kircheseins. Wie die Spitze eines Eisberges verweisen die Lokalen Leitungsteams auf eine notwendige breite Basis, die aber nicht unbedingt sichtbar werden muss: Die Vision einer Kirche als Gemeinschaft sehr unterschiedlicher Formen von Gemeinschaften, die aus der Leidenschaft für die Menschen und der Sendung des Evangeliums kommen. Hier gewinnt die Rede von der Taufnade ihre ekklesiopraktische Konkretion.

Darüber hinaus aber wird auch deutlich, dass auf diesem Horizont dann auch der Dienst der Priester und der pastoralen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in einem großen Umbruch ist. Die Bemühung, diesen Umbruch mit den Priestern und Mitarbeiterinnen zu gestalten, ist der wichtigste Schritt, der im Bistum Hildesheim ansteht.

# Fremde und Gäste in der Welt (1 Petr 2,11)



Reinhard Hauke<sup>1</sup>

## *1. Das biblische Zeugnis im 1. Petrusbrief*

Petrus spricht zu den Ältesten der Gemeinde als Mitältester und Zeuge der Leiden Christi. Die kirchliche Tradition geht – im Gegensatz zu den heutigen historisch-kritischen Erkenntnissen – davon aus, dass der Apostel Petrus wenige Jahre vor seinem Martyrium in Rom (64 oder 67 n. Chr.) unter Kaiser Nero diesen Brief an seine Gemeinde in Rom geschrieben hat. Wegen des guten griechischen Stils werden zwar auch Bedenken betreffs der Verfasserschaft angemeldet, die geklärt werden könnten, wenn Silvanus, den Petrus als Schreiber (1 Petr 5,12) nennt, doch vielleicht auch sein Sekretär gewesen ist. Wir haben in jedem Fall ein Zeugnis der jungen Kirche vor uns, die sich 30 bis 40 Jahre entfaltet hat und um Anerkennung im Römischen Reich als Kult und Religion ringt. Es ist keine Volkskirche, die hier spricht. Es ist auch keine ehemalige Volkskirche, die sich hier darstellt. Es ist Diasporakirche im klassischen Sinn, d. h. Christen unter an-

<sup>1</sup> Reinhard Hauke wurde am 11.10.2005 von Papst Benedikt XVI. zum Weihbischof für das Bistum Erfurt ernannt. Vorher (seit 1994) war er Domkapitular des Kathedralekapitels St. Marien zu Erfurt. In der Deutschen Bischofskonferenz gehört Weihbischof Hauke den Kommissionen für Jugend, Pastoral und Weltkirche sowie der Unterkommission für Kontakte mit Lateinamerika an. Seit dem 25.09.2009 ist er Beauftragter der Deutschen Bischofskonferenz für die Vertriebenen- und Aussiedlerseelsorge. Das Erfurter Domkapitel wählte Weihbischof Hauke nach dem Rücktritt von Bischof Wanke im Oktober 2012 zum Diözesan-Administrator des Bistums Erfurt. In diesem Amt leitete er das Bistum, bis am 22. November 2014 Bischof Ulrich Neymeyr als Bischof von Erfurt eingeführt wurde. Seit dem 18.06.2016 wurde er auch zum Dompropst des Domkapitels Erfurt ernannt.

dersgläubigen Juden und Römern. Es ist auch nicht die Kirche in der doppelten Diaspora, wie wir sie in den neuen Bundesländern erleben, d. h. katholische Kirche mit 8 Prozent Katholiken und ca. 25 Prozent evangelischen Christen, das sind unter 70 Prozent Menschen, die „es nicht gelernt haben, Christen zu sein“ – so lautet meistens ihre eigene Definition betreffs ihrer Religiosität. Was aber ist das Zeugnis dieser Kirche in den 70er Jahren des 1. Jahrhunderts?

2,11–17: Liebe Brüder, da ihr Fremde und Gäste seid in dieser Welt, ermahne ich euch: Gebt den irdischen Begierden nicht nach, die gegen die Seele kämpfen. Führt unter den Heiden ein rechtschaffendes Leben, damit sie, die euch jetzt als Übeltäter verleumden, durch eure guten Taten zur Einsicht kommen und Gott preisen am Tag der Heimsuchung. Unterwerft euch um des Herren willen jeder menschlichen Ordnung: dem Kaiser, weil er über allen steht, den Statthaltern, weil sie von ihm entsandt sind, um die zu bestrafen, die Böses tun, und die auszuzeichnen, die Gutes tun. Denn es ist der Wille Gottes, dass ihr durch eure guten Taten die Unwissenheit unverständiger Menschen zum Schweigen bringt. Handelt als Freie, aber nicht als solche, die die Freiheit als Deckmantel für das Böse nehmen, sondern wie Knechte Gottes. Erweist allen Menschen Ehre, liebt die Brüder, fürchtet Gott und ehrt den Kaiser!

3,15b–16: Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt; aber antwortet bescheiden und ehrfürchtig, denn ihr habt ein reines Gewissen. Dann werden die, die euch beschimpfen, weil ihr in (der Gemeinschaft mit) Christus ein rechtschaffendes Leben führt, sich wegen ihrer Verleumdung schämen müssen.

4,14–16: Wenn ihr wegen des Namens Christi beschimpft werdet, seid ihr selig zu preisen; denn der Geist der Herrlichkeit, der Geist Gottes ruht auf euch. Wenn einer von euch leiden muss, soll es nicht deswegen sein, weil er ein Mörder oder ein Dieb ist, weil er Böses tut oder sich in fremde Angelegenheiten einmischt. Wenn er aber leidet, weil er Christ ist, dann soll er sich nicht schämen, sondern Gott verherrlichen, indem er sich zu diesem Namen bekennt.

„Fremde und Gäste“ – auch als Selbstverständnis der Christen im 21. Jahrhundert? Für manche Katholiken und evangelische Christen ist das vielleicht nicht ihre eigene Erfahrung, denn sie erleben noch die Reste der volkkirchlichen Situation und können sich eine andere Situation kaum vorstellen. Ich freue mich auch an dieser Situation, die ich in Dörfern und kleinen Städten des Eichsfeldes erleben kann, jedoch müssen wir nicht nur in Deutschland, sondern wohl in Europa damit rechnen, dass sich diese Situation verändern wird. Dann kommt die Frage: „Geht nun alles zu Ende?“ Spätestens dann können wir den 1. Petrusbrief nehmen und erkennen, dass es der Kirche schon zu früher Zeit so ging, wie heute in der eigenen Erfahrung. Bringen wir uns dazu in Erinnerung:

In verschiedenen Studien wird die derzeitige Situation der katholischen Kirche als dramatisch beschrieben. Die Themen „Piusbruderschaft“ und „Missbrauch“ haben Diskussionen innerhalb und außerhalb der Kirche entfacht. In Folge dieser Diskussionen ging es auch um die Zölibatsfrage und die Frage der Besetzung von Bischofsstühlen, die zu Irritationen und Meinungsverschiedenheiten geführt haben. Deshalb wurde bei der Herbstvollversammlung der Deutschen Bischöfe im Jahr 2010 von der Notwendigkeit eines Neuanfangs mit Vertrauensbildung gesprochen. Viele haben diesen Aufruf begrüßt, einige haben darin aber auch den „Aufruf zur letzten Schlacht“ gesehen. Es wurde dabei – ich denke unpassend – ein Vergleich mit dem 40. Jahrestag der DDR gezogen und dem dortigen Aufruf der SED-Genossen zur Vertrauensbildung. Neuanfang muss ja nicht bedeuten, dass wieder alles so werden muss wie früher, sondern kann auch heißen: ein neues Gesicht, eine neue Gestalt und eine neue Art des Auftretens unter den Menschen mit Demut und Selbstbewusstsein.

Zum Neudenken veranlassen uns die Fakten:

Die Statistik der Bundesrepublik Deutschland spricht davon, dass im Jahr 2006 und 2007 etwa 90.000 Menschen die katholische Kirche verlassen haben; 2008 und 2009 waren es rund 120.000. Die letzte Statistik von 2014 nennt 217.716 Kircheng Austritte. Im Bistum Erfurt lag die Zahl der Kircheng Austritte im ganzen Jahr 2009 bei 2.478. Im Jahr 2014 waren es 1.371 Christen, die der katholischen Kirche im Bistum Erfurt den Rücken gekehrt haben.

Die Krise scheint alle Bereiche der Kirche und des Glaubens erfasst zu haben, d. h. es ist eine Glaubenskrise, eine Vertrauenskrise, eine Autoritätskrise, eine Führungskrise und eine Vermittlungskrise.

– die Glaubenskrise bezieht sich auf die Frage nach der Existenz Gottes, wobei diese noch von 83 Prozent der Katholiken bejaht wird.

- Nur 52 Prozent glauben an ein Leben nach dem Tod und nur 36 Prozent an die Auferstehung der Toten und die Auferstehung Christi.
- Die Vertrauenskrise bezieht sich auf die Frage, ob sich Menschen heute noch ohne Bedenken einer Institution wie der Kirche anvertrauen würden. Nur 23 Prozent der Katholiken würden das heute noch so sehen. 37 Prozent der Nichtkatholiken und 52 Prozent der Katholiken wünschen sich eine Verbesserung des Vertrauensverhältnisses zu den Menschen. Die Katholiken haben zumindest zu 52 Prozent ein Interesse am besseren Stand der eigenen Kirche.
  - Die Autoritätskrise: Nur 2–3 Prozent der Gesamtbevölkerung und 9 Prozent der Katholiken haben ein positives Verhältnis zur Orientierung an den Weisungen der Kirche. 20 Prozent der Katholiken orientieren sich an den Worten der Seelsorger; 20 Prozent der regelmäßigen katholischen Kirchgänger wünschen sich eine Kirche, die Wegweisung gibt.
  - Die Führungskrise: die Gläubigen vermissen Seelsorger, die eine gute Führungsfähigkeit haben, d. h. Menschen mit einem leidenschaftlichen Glauben. Parallel zu den schwindenden Zahlen der Priesteramtskandidaten schwindet auch die Möglichkeit der Herausbildung von guten Führungskräften.
  - Die Vermittlungskrise: den Glauben vermitteln ist die vordringlichste Aufgabe der Kirche. Dazu braucht sie Personen und auch etwas Finanzen. Die Kirche muss aber die Subsidiarität des Geldes deutlich machen. Dazu braucht sie glaubwürdige Vermittler.

Damit kann man sagen, dass die Volkskirche zu Ende gekommen ist, in der alles ungefragt mitgetan und in der alles akzeptiert wurde, was „von oben“ kam. In der Säkularisierungswelle des 19. Jahrhunderts konnte die Kirche durch die tiefe Volksfrömmigkeit noch so manchen „Sturm“ bestehen. In der heutigen Krise trägt die Tradition kaum noch. Traditionen stehen in der Gefahr, in Folklore abzudriften.

Als Lösungen werden derzeit angeboten:

1. Die „Wagenburg“-Lösung

Diese Lösung würde bedeuten, dass die Kirche sich zurückzieht, um den Bestand zu sichern. Sie wendet sich von der Welt ab und lebt in ihren eigenen Kreisen.

2. Die missionarische Kirche

Diese Möglichkeit bedeutet: Die Kirche setzt sich der öffentlichen Meinung aus und erträgt den Sturm, der ihr entgegenschlägt. Die Kirche ist Teil der Gesellschaft – vielleicht sehr klein und zahlenmäßig unbedeutend – und versucht hilfreiche Antworten auf die persönlichen und gesellschaft-

lichen Fragen. Die Kirche setzt sich mit anderen sinnstiftenden Organisationen und Religionen auseinander.

### 3. Ein neuer Weg mit neuem Gesicht

Im Herbst 2007 haben die deutschen Bischöfe sich über die Veränderungen in den Diözesen ausgetauscht. Es war ein sehr spannender Studientag innerhalb der Bischofskonferenz, auf dem die Motivation und das Vorgehen bei den Reformen vorgestellt und besprochen wurde. Bischof Dr. Wanke aus Erfurt hatte die Leitung des Studientages inne und fasste dann am Ende die Überlegungen wie folgt zusammen:

Unser Grundauftrag als Kirche besteht darin:

- Die Menschen mit Christus in Berührung zu bringen,
- die Glaubenden um Gottes Wort und die Eucharistie zu versammeln und untereinander zu vernetzen, und
- das Evangelium in Wort und Tat so darzubieten, dass es als Angebot der Horizonterweiterung und Lebensbereicherung von den Zeitgenossen erfahren wird.

„Kirche will den Menschen helfen, inmitten dieses irdischen Lebens bleibendes Leben zu gewinnen.“<sup>2</sup>

Damit ist der Weg vorgezeichnet, den die Kirche zu gehen hat. Dabei werden aufgrund der soziologischen Gesetzmäßigkeiten Empfehlungen formuliert, die durchaus bedenkenswert sind, aber nicht unbedingt dem Geist des Evangeliums entsprechen:

- der Null-Fehler-Anspruch, d. h. keinerlei Toleranz bei Fehlverhalten,
- professionelle Medienarbeit mit verantwortungsvoller Vereinfachung,
- neue Kultur des Miteinanders, die innerkirchliche Diskussionen nicht scheut,
- Stärkung des Glaubens und nicht der kirchlichen Gesetzgebung,
- glaubhafter Erneuerungsprozess, bei dem die Themen „Kontrolle“ und „Legitimation von Macht“ innerhalb der Kirche nicht ausgeblendet werden dürfen.

<sup>2</sup> Sekretariat der DBK (Hg.): „Mehr als Strukturen ... Entwicklungen und Perspektiven der pastoralen Neuordnung in den Diözesen.“ Dokumentation des Studientages der Frühjahrs-Vollversammlung 2007 der Deutschen Bischofskonferenz (Arbeitshilfen 213), Bonn 2007, 98.

#### 4. Eine kirchliche Realität mit Ideen und ohne Angst – Konkretion im Bistum Erfurt

Aus der Erfahrung von 18 Jahren seelsorglichen Dienst auf dem Erfurter Domberg zwischen 1992 und 2005 erlaube ich mir, einige Hinweise zu geben, in denen die wissenschaftlichen Empfehlungen durchaus Berücksichtigung finden, jedoch als pastoraler Ansatz die Berufungsgeschichte Abrahams gesehen wird.

##### 4.1 Wieviel Beter sind für eine kirchliche Feier nötig?

In der Berufungsgeschichte Abrahams findet sich das Wort Gottes: „Durch dich sollen alle Geschlechter der Erde Segen erlangen“ (Gen 12, 3b).

Der glaubende Abraham, der aus seiner Heimat aufgebrochen ist und alle Hoffnung auf den Gott gesetzt hat, der zu ihm sprach und ihm Nachkommen und ein großes Land verheißt, ist sich seiner Bedeutung bewusst. Er sammelt Gesinnungsgenossen um sich – seine Frau Sara und seinen Neffen Lot – und geht in ein unbekanntes Land. Dabei hat er das feste Vertrauen: „Gott hat mich gesegnet und durch mich soll die eigene Familie und auch das Land, in das ich ziehe, gesegnet sein.“ Abraham kämpft mit dieser Überzeugung und mit diesem Glauben. Er sieht den Segen nicht überall und sofort. Er erkennt, wie Gott ihn in seinem Glauben an den Segen und die Erfüllung der Verheißungen prüft, wenn er u. a. aufgefordert wird, seinen eigenen und einzigen Sohn als Brandopfer darzubringen (Gen 22, 1–19). Solange aber sein Glaube fest steht, kann nichts Böses geschehen.

Gleiches erzählt das Buch Hiob. Auch hier gibt es die Versuchungen des gläubigen Hiob (Hi 1, 6–2, 10). Am Ende aber steht der Glaube des Hiob und der reiche Segen, der aus dem Glauben kommt (Hi 42, 10–17).

Es scheint darauf anzukommen, dass sich wenigstens immer *ein* Glaubender findet, der alle Erfahrungen seines Lebens mit Gott in Verbindung bringt, von ihm alles erduldet und von ihm alles erhofft. Es scheint sich in diesen alttestamentlichen Gestalten das Leben des Juden und Christen in der Diaspora abzuzeichnen, wo der starke Glaube gefordert ist, der sich segensreich auswirken kann und soll. Das nichtglaubende Umfeld scheint den Glauben herauszufordern und zu läutern, so dass sich daraus ein tragfähiger Glaube entwickelt, der hilfreiche Antworten geben kann, die außerhalb von Kirche und Christentum nicht zu finden sind. Es zeigt sich damit, welche Verantwortung der Glaubende für seine Mitbürger hat, die Gott nicht denken und an ihn glauben können. Es zeigt sich, dass er selbst

als ein Kontaktpunkt zu Gott gesehen und von ihm Kontaktnahme und Kontaktgabe erwartet wird. Es zeigt sich, dass er auch für die Gestaltung der Räume verantwortlich ist, in die hinein die Mitbürger eintreten, um den unbestimmten Wunsch nach Segen, Heil und Glück auszusprechen. Daraus ergeben sich an die Kirche und den einzelnen Christen Fragen betreffs der „Gestalt“ des Segens, den wir als Christen vermitteln und erbiten dürfen. Im Folgenden werden besonders zwei Räume genannt, in denen Nichtglaubende dem Segen der Kirche nahe sind: die Sakramentenspendung oder die Feier von Sakramentalien und Feiern im Raum der Kirche, zu denen besonders Nichtglaubende eingeladen sind.

#### 4.2 *Jeder Sonntagsgottesdienst ist interessant*

Jeder Gottesdienst auf dem Erfurter Domberg ist spannend, weil man nie genau weiß, wer denn kommen wird. Natürlich gibt es die klassischen Kirchgänger aus der Domgemeinde und Domliebhaber aus anderen Erfurter Pfarrgemeinden, aber dazu kommt eine Anzahl von Menschen, die zunächst einmal den Dom besuchen, weil er auf ihrem Besuchsprogramm der Reise steht.

Der Zelebrant beginnt den Gottesdienst und will ihn in gewohnter Weise feiern. Bei der Predigt aber bemerkt er: Da kommen zahlreiche Besucher, die mit ihren Fotoapparaten ausgerüstet sind und vermutlich nicht zuerst die Intention haben, den Gottesdienst mitzufeiern. Manche setzen sich und hören der Predigt zu. Manche lauschen der Orgelmusik für eine kurze Zeit. Manche sind erschrocken und verärgert, weil man den Kirchenraum nicht so ohne Probleme wie geplant als Tourist durchstreifen und Fotos machen kann, denn: „Es ist Gottesdienst!“ Die Kirchengemeinde weist die Herren darauf hin, dass man hier die Kopfbedeckung abzunehmen hat, und die Hundebesitzerin, dass der Hund draußen bleiben muss. Liturgische Feiern, Riten, Sakramente sind für manche Anwesende „exotische Veranstaltungen“, d. h. man versteht zwar die Worte, aber nicht den Inhalt, und man sieht zwar die Zeremonien, aber weiß nicht, warum sie geschehen. Kirche ist damit bisweilen interessant wie ein seltenes Tier oder Kunstwerk, aber doch so weit entfernt vom Lebensgefühl und den Akzenten, die in der Gesellschaft gesetzt und als maßgeblich bezeichnet werden.

Wie können da die Gemeinde und der Zelebrant reagieren? Manche sagen: „Schließt die Kirche 10 Minuten nach Gottesdienstbeginn zu!“ – die Wagenburglösung. Andere sagen: „Bemüht euch darum, in Worten und Zeichen transparent zu machen, was euch wichtig ist – und nicht nur zu eurem eigenen Gewinn, sondern auch zum Gewinn für alle, die euch im

Gottesdienst erleben!“ – die missionarische Kirche.

Aber nicht nur der Sonntagsgottesdienst ist der Ort, an dem die Frage aufkommt: „Wie können wir als Christen die sakramentale Praxis vollziehen, wenn wir wissen, dass unter uns Menschen ohne diese Praxis sind?“ Ich nenne andere Situationen:

#### *4.3 Das Nächtliche Weihnachtslob am Heiligabend*

In der Landeshauptstadt Thüringens leben über 200.000 Bürger, von denen etwas 25–30 Prozent die Zugehörigkeit zu einer christlichen Kirche angeben. Inmitten der Stadt steht als Wahrzeichen der Domberg mit zwei katholischen Kirchen: dem Dom St. Marien und der St. Severikirche. Dieses kulturhistorisch bedeutsame Ensemble von zwei Kirchen, das auch die mehrheitlich nichtchristliche Bevölkerung als „ihr Wahrzeichen“ ansieht, übt zu besonderen Zeiten eine große Anziehungskraft aus. So auch am Heiligen Abend. Seit vielen Jahrzehnten kann festgestellt werden, dass die Bürger der Stadt am Heiligen Abend gern zum Domberg gehen und im Dom eine Atmosphäre vorfinden wollen, die ihnen den Sinn dieses Abends und des Weihnachtsfestes erschließt. Die Menschen kommen zum Domberg, wenn die häusliche Feier beendet ist. Lange Zeit waren auch alle gastronomischen und karitativen Einrichtungen gegen 23.00 Uhr geschlossen. Zu dieser Uhrzeit feierte seit langer Zeit die Domgemeinde mit dem Bischof die Christmette im Dom und diese „Be-Sucher“ standen bei der traditionellen Eucharistiefeier mehr oder weniger verständnisvoll dabei. Seitens der katholischen Mitfeiernden wurde diese Tatsache als störend empfunden. Vermutlich ging es den Be-Suchern ebenso. Die einen verstanden nicht das ungehörliche und ungewöhnlich laute Verhalten der Nichtchristen im Gottesdienst – ähnlich wie bei einer Schulklasse, die zum Schulgottesdienst mit dem Schulranzen in eine Kirche kommt, oder wie bei Konzertbesuchern, die auf das Glockenzeichen zum Beginn der Veranstaltung warten und sich unterhalten wollen, – und die anderen verstanden nicht die liturgische Feier der Katholiken. Es entwickelte sich demzufolge allmählich der Gedanke in der Pfarrgemeinde: Es muss für die nichtchristlichen „Be-Sucher“ eine eigene Feier gestaltet werden, die mehr ist als ein Krippenspiel und doch auch keine Christmette. Der Bischof entschied 1987 nach Rücksprache mit den Seelsorgern des Domberges und dem Pfarrgemeinderat, dass ab sofort die traditionelle Feier der Christmette in die benachbarte St. Severikirche verlegt wird und sich daran eine eigens gestaltete Feierstunde für die Bürger der Stadt, die an diesem Abend im Dom die weihnachtliche Botschaft hören wollen, anschließt. Die Feierstunde erhielt den Namen „Nächtliches Weihnachtslob“. Bischof Dr.

Wanke bezeichnete diesen Gottesdienst als „präkatechumenale Feier“.<sup>3</sup> Das Durchschnittsalter der Teilnehmer von ca. 35 Jahren<sup>4</sup> ist eine zusätzliche Herausforderung, denn es ist anzunehmen, dass selbst traditionelles Wissen über Weihnachten und seinen Ursprung nicht vorhanden ist, da diese jungen Menschen vielfach noch in der sozialistischen Ideologie bis vor 25 Jahren aufgewachsen sind, die das Weihnachtsfest zum „Fest der Familie“ oder „Fest der Geschenke“ umfunktionierte hatte. Bis heute noch kann man Zeitgenossen begegnen, die sich vehement für eine solche nicht-christliche Deutung des Festes einsetzen.<sup>5</sup>

Das „Nächtliche Weihnachtslob“ wird mit folgenden liturgischen Elementen gestaltet:

- christliches Liedgut mit einem allgemeinen Bekanntheitsgrad:  
Zum Einzug: Es ist ein Ros entsprungen  
Nach der Predigt des Bischofs: Stille Nacht  
Zum Schluss: O du fröhliche
- Verkündigung des Weihnachtsevangeliums in drei Abschnitten
- Ansprache des Bischofs auf „mitteldeutsch“
- meditative Stille beim Glockenläuten (ca. 30 sec.)
- Fürbitten
- Meditative Kirchenmusik mit Orgel und Bläsern
- Vater unser
- Oration in „mitteldeutscher“ Ausdrucksweise
- Weihnachtsgruß an den Banknachbarn
- Segen.<sup>6</sup>

Zur Bedeutung dieser Gottesdienstform des „Nächtlichen Weihnachtslobes“ sagt Bischof Dr. Joachim Wanke:

„Es darf gehofft werden, dass das ‚Nächtliche Weihnachtslob‘ für manche ein Anstoß wurde, sich den verschütteten oder noch unbekanntem

<sup>3</sup> *Joachim Wanke: Feiern für Ungläubige (=gd 11/93), 85.*

<sup>4</sup> Es zeigte sich in jedem Jahr eine altersmäßige Verjüngung der Mitfeiernden. Vor der Wende kamen neben vielen Ausländern aus Vietnam und der Sowjetunion Bürger, die vermutlich in der Kinderzeit, die vor der Gründung der DDR (1949) lag, zur Kirche eine Beziehung hatten. Nach der Wende kommen vorrangig junge Erwachsene aus der Stadt.

<sup>5</sup> Am 06.12.2010 wurde in „fakt ist“ beim MDR in einer Diskussion von Kirchenvertretern mit Verfechtern der Trennung von Staat und Kirche eine solche Haltung sichtbar.

<sup>6</sup> Die liturgische Ordnung von 1996: Glockengeläut; Einzug des Bischofs; Lied: Es ist ein Ros entsprungen (Orgel, Bläser, Gemeinde); Begrüßung durch den Bischof; 1. Weihnachtsbotschaft Lk 2, 1–7; Improvisation durch Bläser; 2. Weihnachtsbotschaft Lk 2, 8–14; Orgelimprovisation über ein Weihnachtslied; 3. Weihnachtsbotschaft Lk 2, 15–20; Predigt des Bischofs; Lied: Stille Nacht (Orgel, Bläser, Gemeinde); Geläut der großen Domglocke, das in den Dom übertragen wird – Stille; Fürbitten; Vater unser; Segen; Lied: O du fröhliche (Orgel, Bläser, Gemeinde); Auszug und Postludium der Orgel.

<sup>7</sup> *Wanke, Feiern, 85.*

Wahrheiten des christlichen Glaubens zu nähern.“<sup>7</sup>

Eine ähnliche Zielgruppe von Nichtchristen feiert seit 2008 in der Allerheiligenkirche der Stadt, in der seit 2007 ein Kolumbarium eingerichtet wurde, einen Gottesdienst am Heiligabend um 16.00 Uhr. Eingeladen sind dazu alle Nichtchristen, die sich einen Begräbnisplatz in dieser Kirche erworben haben (ca. 120). Große Dankbarkeit ist bei diesen Mitfeiernden zu spüren, denn auch für sie besteht am Heiligabend die Frage nach einer sinnvollen Gestaltung des Weihnachtsfestes. Viele können noch auf christliche Gedanken zurückgreifen, aber zu einem Bekenntnis mit allen Konsequenzen sind sie kaum in der Lage. Niemals würde ich jedoch sagen, dass sie ohne Gott leben wollen. Viele bekennen sich zu einer „Macht“, die auch in ihrem Leben eine Bedeutung hat. Vielfach ist die Institution der Kirche ein Hinderungsgrund zur Entscheidung für ein Leben als Christ.

#### 4.4 *Der Valentins-Gottesdienst*

Aus dem Ärger über den Valentins-Tag als „Tag der Verliebten“ und Geschäfteummel der Blumen-, Schokoladen- und Parfümgeschäfte erwuchs die Idee zu einem Segnungsgottesdienst „für alle, die partnerschaftlich unterwegs sind“ (Formulierung von Bischof Dr. Wanke, Erfurt). Es wurde dabei vermutet, dass der Valentins-Tag (14. Februar) bei zahlreichen Paaren – ob Christen oder Nichtchristen – als willkommener Gedenktag der Liebe und Partnerschaft akzeptiert ist. Wenn jedoch ein Heiligengedenktag – unabhängig davon, ob eine eindeutige Zuordnung zu einem bestimmten Heiligen möglich ist – dazu den Anlass gibt, kann die Kirche nicht tatenlos daneben stehen. So wuchs allmählich der Gedanke, diesen Tag wieder in die kirchliche Tradition zurückzuführen, indem am Abend des 14. Februar zu einem Segnungsgottesdienst eingeladen wurde, zu dem Christen und Nichtchristen eingeladen sind, über ihre Partnerschaft nachzudenken. Aufgrund guter und kreativer Kontakte zu einer evangelischen Schulpastorin wurde der Gottesdienst ökumenisch konzipiert und erhielt damit eine Weite, die auch für die Ökumene der Stadt hilfreich sein sollte. Der Ort des Gottesdienstes ist aufgrund der ganzjährigen Nutzung (ohne Winterkirche!) die katholische St. Lorenzkirche.

Die Verantwortlichen waren sich schnell darüber einig, dass es ein meditativ geprägter Gottesdienst sein muss. Meditativ sollte er durch Bildbetrachtung, persönliche Zeugnisse über Freude und Leid in der Ehe und durch Musik und Stille werden.

Den Gottesdienst feierten 2015 nun schon zum 16. Mal seit seiner ersten Gestaltung im Jahr 2000 100–150 Personen mit. Ca. 30 Paare ließen sich am Ende des Gottesdienstes segnen. Die Atmosphäre war besinnlich

und von großer Freude über das Geschenk der Liebe zwischen Menschen geprägt. Von den Mitfeiernden wurden besonders die persönlichen Zeugnisse der Paare als ermutigend und bereichernd empfunden. Wenn ein Seniorenhepaar davon spricht, dass es sich nun dafür entschieden hat, gemeinsam alt zu werden, dann ist das eine positive Annahme dieses Lebensabschnitts und eine Ermutigung für alle, die sich davor fürchten. Wenn ein jungverheiratetes Paar mit dabei anwesenden Drillingen von der großen Überraschung berichtet, die mit der Ankündigung dieser Mehrlingsgeburt selbstverständlich verbunden war, aber auch davon, dass ihnen Gott die Kraft gegeben hat, dazu Ja zu sagen, und es dadurch besser geht, als man gedacht hatte, dann ist die Aussage verständlich, die ein Mitfeiernder machte: „Da hat man richtig Lust zum Heiraten und Kinderkriegen bekommen.“ Auch das Zeugnis der Eltern mit Kindern im Pubertätsalter war ermutigend für alle, die in dieser Lebensphase stehen, wo es um Geduld und gegenseitige Ermutigung der Eltern geht.

## *5. Biografische und andere Anlässe zum Kirchgang*

### *5.1 Die „Feier der Lebenswende“*

Im Oktober 1997 wurde das Projekt „Feier der Lebenswende“ in Verantwortung der katholischen Domgemeinde St. Marien in Erfurt gestartet. Es richtet sich an Jugendliche, die in der 8. Klasse sind, und – entsprechend örtlicher Tradition – ein Fest wünschen, das in der Zeit des Sozialismus als „Jugendweihe“ bezeichnet wurde.

Das gegenseitige Kennenlernen wie das Vertrautwerden mit dem Raum, in dem die Feier stattfinden sollte, ist ein erster Schritt zum Gelingen des gemeinsamen Projektes. Das gewählte Thema lautet oftmals: „Freundschaft – Verantwortung füreinander“. Aber auch andere Themen wie „Meine Suche nach dem Glück“ oder „Mein Leben in Gemeinschaft“ werden ausgewählt. Der Rückblick auf das bisherige Leben und der Ausblick auf die Zukunft und Verantwortung in der Gesellschaft prägen die Feier von ca. 75 Minuten. Der bisherige Weg wird durch ein Tuch angedeutet, das in der Lieblingsfarbe der Jugendlichen gefärbt und von den Eltern, die den Jugendlichen in das Leben gebracht haben, auf dem Boden ausgelegt wird. Darauf werden Gegenstände gelegt, die an den bisherigen Weg erinnern.

In einem zweiten Schritt sollen die Jugendlichen ihre Erwartungen betreffs Berufsleben und persönlicher Lebensgestaltung bedenken. Im Zentrum der Feier steht ein literarischer Text – z. B. von Phil Bosmanns, oder

Märchen und Fabeln aus katechetischer Literatur. Die Jugendlichen beschreiben anhand dieser Texte ihre Zukunftsvorstellungen. Das Ergebnis dieser Überlegungen wird dann in der „Feier der Lebenswende“ vorgetragen. Eine Kerze, die zu dem Tuch gestellt wird, das den bisherigen Lebensweg beschreibt, soll Symbol der Zukunftshoffnung sein.

Bei einem dritten Vorbereitungsabend wird über die Probleme der Gesellschaft und Welt nachgedacht, um daraufhin Bitten betreffs der Veränderung dieser Probleme zu formulieren. In diesem Zusammenhang wird ein soziales Projekt beraten, bei dem z. B. die Gruppe eine Einrichtung in der Stadt besucht, in der konkrete Hilfe für Problemfälle der Gesellschaft angeboten wird und wo auch die Jugendlichen selbst helfen können. Schließlich kam die Idee auf, für Obdachlose selbst eine Aktion vorzubereiten. Von 1998 bis 2006 war es Tradition geworden, dass die Jugendlichen an mehreren Nachmittagen im Pfarrhaus an Obdachlose ein selbstgekochtes Mittagessen verteilten oder anderweitig sozial Schwachen halfen. Dabei war die Sorge um das Essen für die Obdachlosen oder die konkrete Hilfe das

erste Interesse, und vielfach ergab sich nebenbei ein Gespräch über Ursache und konkrete Situation der Obdachlosigkeit oder anderer Nöte.

Die Jugendlichen übernehmen in der „Feier der Lebenswende“ fast vollständig – außer dem Präludium und Postludium durch die Orgel – die musikalische Gestaltung der Feier. Dabei sind Jugendliche beteiligt, die mit hohem Können klassische oder moderne Literatur spielen. Aber auch Jugendliche, die lediglich mit einer Hand das Keyboard spielen können, sind zur Mitgestaltung eingeladen.

Im Anschluss an die Feier im Jahr 2000 schrieb ein Vater folgenden Text:

„Wichtig ist die Vermittlung von prinzipieller Zuversicht und Hoffnung, auch bei ungewisser Zukunft, und die Toleranz, die Zukunft anzunehmen, auch wenn es eben nicht so kommt, wie man es sich wünscht und plant. Wichtig ist, sich einer Segnung bewusst zu sein.“

## *5.2 Segnung eines nichtgetauften Ehepaars*

Anfragen gibt es an die Domgemeinde durch Nichtgetaufte, ob ihre Ehe in der Kirche gesegnet werden kann – in 2010/11 waren es z. B. drei Anfragen. Ein junges Paar, das auf dem Standesamt geheiratet hatte und ungetauft war, bat den Pfarrer um einen Dankgottesdienst in der Kirche mit der Begründung: „Wir haben das Gefühl, dass uns etwas geschenkt worden ist, was wir nicht gemacht haben. Dafür wollen wir danken. Es muss wohl ein Geschenk des Himmels sein.“ Mit diesen Worten begründen die bei-

den Neuvermählten ihren Wunsch. Eine kirchliche Trauung ist nicht möglich, aber eine Segnung des Paares kann möglich werden. Im Abstand von 40 Metern vor dem Hochaltar erzählen beide Partner, wie sie sich gefunden haben und was sie füreinander empfinden. Sie bereiten eine Kerze vor und üben mit ihren Freunden das Lied: „Wo Menschen sich verschenken, die Liebe bedenken, und neu beginnen, ganz neu, da berühren sich Himmel und Erde.“<sup>8</sup>

Hätte man die Anfrage anders beantworten müssen, z. B. mit der „Wagenburglösung“? Was hätten wir gewonnen, und was hätten wir verloren? Ich sehe solche Anfragen als Fügung Gottes, der wir uns stellen müssen. Sie sind nicht der „Unfall“ in der Pastoral, sondern der „Kairos“, an dem wir testen können, was uns selbst der Glaube wert ist. Ich habe die Erfahrung gemacht, dass er auch ein Geschenk Gottes an die Seelsorger und die Gemeinden ist, denn sie werden sich neu bewusst, wie groß der Schatz ist, den Gott uns durch den Glauben in die Hand gelegt hat.

### *6. Die Sprache der Gäste in unseren Kirchen*

Im „Buch der Anliegen“, das seit mehreren Jahren im Erfurter Dom für die Besucher ausliegt, können wir lesen:

„Ich glaube nicht an Gott, aber die alten Bauwerke, Steinmetzarbeiten und Malereien beeindruckten mich immer wieder.“

„Wenn mich auch Gott nicht überzeugen konnte, ist dieser Dom trotzdem ein wunderschöner Platz.“

„Ich weiß zwar, dass es dich nicht gibt, Gott, aber ich finde den Dom trotzdem nicht schlecht.“

„Ich bedanke mich für die herrliche Orgelmusik und den meditativen Raum in dieser wunderschönen Kirche.“

Das „Buch der Anliegen“ liegt in der Nähe einer mittelalterlichen Pieta, vor der viele Besucher Kerzen anzünden. Die Atmosphäre an diesem Ort des Gebetes und der Stille regt so manchen Besucher – auch den, der nicht glaubt – zu Gedanken an, die mich immer wieder tief beeindrucken. „Ich glaube nicht an Gott“ heißt es so oft, und doch auch im gleichen Atemzug: „Hier ist es schön“ – „Ich bin beeindruckt“ – „Ich finde es hier nicht schlecht.“ Mancher Besucher, der sich als ungläubig bezeichnet, bekennt sich jedoch sogar zu einer „Person“, die auf ihn achtet. Dazu lese ich in diesem „Buch der Anliegen“:

<sup>8</sup> Thomas Laubach/Christoph Lehmann: *Gib der Hoffnung ein Gesicht*, Düsseldorf 1989.

„Ich weiß zwar nicht, warum es mich und meine Freundin heute hierher getragen hat, aber ich weiß, dass es hier zwar kalt und verlassen ist, aber irgendwie überwältigend und wunderschön. Ich glaube aber nicht, dass es wirklich ‚Gott‘ gibt, aber er ist doch für mich eine Person, die, wenn ich Schmerz und Leid habe, für mich immer da ist.“

Ich bin in Versuchung, dem Besucher, der diese Worte eingetragen hat, das Prädikat „Gottsucher“ zu geben. „Gott ist eine Person, die für mich immer da ist.“ – Da erinnere ich mich an die Gottesoffenbarung vor Mose. Damals sagte Gott auf die Anfrage des Mose nach dem Namen Gottes: „Ich bin der Ich-Bin-Da.“ „Jahwe“ – so heißt dieser Name „Ich-Bin-Da“ auf Hebräisch, und so wollte Gott genannt werden. Der Mensch braucht Zuwendung durch Menschen und hofft zugleich auch auf eine Zuwendung durch eine Person, die in ihrer Liebe beständig und treu ist.

## 7. Zusammenfassung

Aufmerksamkeit für religiöse Sehnsucht und Bereitschaft zum Beschreiten bisher „ungeschützter Wege“ sind die Voraussetzungen bei der Suche nach solchen Feierformen. Dabei sollten „natürliche“ Bewegungen und Bedürfnisse der Mitbürger berücksichtigt werden, wie z. B. das Strömen der Bewohner zu einem markanten Punkt der Stadt, wie z. B. einem Platz, einem Berg oder einer Kirche. Es muss nicht unbedingt die „Heilige Nacht“ sein, die als ein Termin für solche Feierformen denkbar ist. Auch Lebenswenden, wie der Eintritt ins Jugendalter, die Schulentlassung, die Hochzeit und das Begräbnis, können eine solche Feierform verlangen. Die christliche Tradition ist reich genug, um hier ein Angebot machen zu können, das kein „Ausverkauf der Kirche“ bedeutet und auch kein „Theater“ ist.

Es scheint notwendig zu sein, die Chance der Segenshandlungen der Kirche neu zu erkennen, die Seelsorger zu Ideen zu ermutigen und von der Angst zu befreien, bei diesen Feiern Unverständliches zu sagen und zu tun. Der Seelsorger muss sich bemühen, verständlich zu sprechen, jedoch darf er auch das Unbegreifliche Gottes und des Glaubens nicht in Banalitäten auflösen. Das Anliegen der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils war es, die Texte und Riten dahingehend zu verändern, „dass sie das Heilige, dem sie als Zeichen dienen, deutlicher zum Ausdruck bringen, und so, dass das christliche Volk sie möglichst leicht erfassen und in voller,

<sup>9</sup> Sacrosanctum Concilium 21.

tätiger und gemeinschaftlicher Teilnahme mitfeiern kann“.<sup>9</sup> Damit sollte das Mysterium Christi und der Kirche besser aufleuchten. Dieser Prozess ist noch nicht abgeschlossen. Das „christliche Volk“ aber auch die Nichtglaubenden benötigen weitere Hilfe zum Erfassen des Heiligen. Unsere Zeit und die Menschen in ihr fordern zu neuer Offenheit für das Wirken des Gottesgeistes in den Herzen der Menschen innerhalb und außerhalb der Kirche auf.

Der Heilige Geist als Seele der Kirche bewirkt Veränderungen, die verunsichern, aber auch zu einem neuen und immer wieder erneuerten Gesicht der Kirche führen. Er lädt in die Gemeinschaft der Kirche ein, wobei dadurch auch diese Gemeinschaft verändert wird. Die Berufung von neugebauten Erwachsenen in einen Pfarrgemeinderat bedeutet auch: sich den Fragen der Neuen stellen zu müssen, die eben nicht wissen, wie man im letzten und vorletzten Jahr Fronleichnam und Pfingsten gefeiert hat und die gern verstehen wollen, warum es so gemacht wird wie immer. Sie suchen die Gemeinschaft der Glaubenden, aber es ist durchaus möglich, dass sie diese Gemeinschaft durch ihre Suche verändern. Jeder, der in eine Gemeinschaft neu hinzukommt, bringt auch Veränderung mit und dadurch kann eine solche Gemeinschaft auch nicht vergeisen. Nur dann, wenn man die Veränderung nicht mehr zulässt, wird es ein Vergreisen und Absterben geben. Wenn der Heilige Geist die Seele der Kirche ist, wird er auch dafür sorgen, dass wir in der Wahrheit bestehen bleiben und nicht einem Irrtum erliegen. Er bringt uns manchmal auch durcheinander und führt uns zur Ratlosigkeit. Aber immer gibt es dann auch die Charismatiker, wie die heiligen Päpste Johannes Paul II. oder Johannes XXIII., die aus der Enge herausführen können.

Sakramentale Praxis in nichtchristlicher Umwelt ist eine Herausforderung an die Kirche und ihre Gläubigen. Hier zeigt sich, ob der Wert sakramentaler Zeichen erkannt worden ist und ob Sakramente als Geschenke Gottes „propter hominem“ verstanden werden. Das Dekret des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Missionstätigkeit der Kirche beginnt mit den Worten:

„Zur Völkerwelt von Gott gesandt, soll die Kirche ‚das allumfassende Sakrament des Heils‘ sein.“<sup>10</sup> Die Sakramente und sakramentalen Zeichen zeigen den innersten Kern der Heilsbotschaft Jesu Christi: „Gott will uns mit dem Himmel beschenken!“ Versuchen wir, dafür Verstehen und Ak-

<sup>10</sup> Ad Gentes 1.

## Das gesamtkirchliche Hirtenamt des römischen Papstes als „Petrusdienst“ – exegetisch neu begründet

Dass dem Papst als dem Bischof von Rom in der Nachfolge des Petrus die höchste Autorität der Leitung der Universalkirche übertragen ist, ist seit der Alten Kirche<sup>1</sup> – wenn auch nicht widerspruchslos – bis in die Gegenwart katholischer Lehr- und Rechtstradition von zentraler Bedeutung. Dagegen wird diese Lehre von allen aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen strikt bestritten. Luthers Überzeugung, der Papst sei der Antichrist,<sup>2</sup> ist erst im 20. Jahrhundert offiziell widerrufen worden.<sup>3</sup> Zur biblischen Begründung werden durchweg Mt 16,18f und Joh 21,13–17 als Hauptstellen angeführt.<sup>4</sup> Dabei wird ganz selbstverständlich vorausgesetzt, dass diese Zusagen an Petrus auch allen seinen Nachfolgern gelten. Das soll im Folgenden eine solide biblische Begründung bekommen.

Nun sagen diese beiden Worte Jesu als solche über eine *Petrusnachfolge* nichts; und davon ist auch an keiner anderen Stelle im Neuen Testament die Rede, zumal nicht in den beiden Petrus zugeschriebenen Briefen (mit Ausnahme von 2 Petr 1,14f). Das „Felsgestein“ (hebr. Kefa, griech. Petra), auf dem das Gebäude der Kirche nach Mt 16,18 aufruhrt und das die Mächte des Todes nicht überwältigen können, ist nach dem Schriftzitat in

<sup>1</sup> Zur Geschichte des Papsttums vgl. *Horst Fuhrmann*: Von Petrus zu Johannes Paul II. Das Papsttum: Gestalt und Gestalten, München 1980; *Karl Lehmann* (Hg.): Das Petrusamt. Geschichtliche Stationen seines Verständnisses und gegenwärtige Positionen, München 1982. *Dorothea Sattler/Gunther Wenz* (Hg.): Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge, Bd. I, Göttingen 2004; Bd. III, Göttingen 2008.

<sup>2</sup> Dazu vgl. die kurze Skizze bei *Otto Hermann Pesch*: Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung II, Ostfildern 2010, 255f, sowie die ausführliche Darstellung; in: *Ders.*: Hinführung zu Luther, Neuausgabe Ostfildern 3/2004, 117?130.

<sup>3</sup> Dazu s. u. Anm. 17.

<sup>4</sup> Vgl. *Pastor aeternus* (1870) in DH 3053.3066; *Lumen gentium* 19 (DH 41.43); 22.2 (DH 41.46) und dazu den Katechismus der katholischen Kirche, 880?882; 891 sowie besonders den katholischen Erwachsenen-Katechismus, 301?306, der Mt 16,18f im Wortlaut zitiert und zusammen mit Joh 21,15?17 als die beiden zentralen Stellen hervorgehoben werden (302).

Röm 9,33 und 1 Petr 2,4–8 *Christus*; ebenso der „geistliche Stein“, aus dem das Wasser in der Wüste hervorsprudelte, das die Väter in der Wüste als „geistlichen Trank“ trinken durften (1 Kor 10,4). Weder in Mt 16,18f noch in Joh 1,42 ist auch nur angedeutet, dass mit dem Bilde vom „Felsenstein“ eine nicht abzubrechende Dauer eines „Petrusamts“ in der Kirche im Blick steht. Eine einzigartige *Autorität* des Petrus setzen die beiden Petrusbriefe gewiss voraus; und diese bleibt in seinen Briefen auch über seinen ihm vom Herrn angekündigten Tod (2 Petr 1,14) hinaus in der Kirche erhalten. Aber sein Apostolat (1 Petr 1,1) und sein Aposteldienst (2 Petr 1,1) sind in seiner persönlichen Berufung durch Christus begründet, die ihm wie allen Aposteln durch die Erscheinung des Auferstandenen widerfahren ist (1 Kor 15,5). Und dass die Reihe dieser Erscheinungen mit der Paulus widerfahrenen ihr Ende gefunden und in der weiteren Geschichte keine Fortsetzung hat, in welcher Gestalt auch immer, ist in 1 Kor 15,8 eindeutig zu lesen. Dass Petrus dadurch, dass er der Erste gewesen ist, dem Christus erschienen ist (1 Kor 15,5), ein Vorrang vor den anderen Mitgliedern des Kreises der zwölf Jünger Jesu zukomme, wird weder in den Petrus-Briefen noch in den Evangelien hervorgehoben. Seine Führungsrolle in der Urgemeinde teilt er mit den beiden Zebedäussöhnen, und diese ist bald durch die des Bruders Jesu Jakobus ersetzt worden. Die Gemeinden, die Petrus dann in seiner Mission gegründet hat, waren ihm kaum anders oder mehr verbunden als die Gemeinden des Paulus ihrem Gründungsapostel.

In der ersten nachapostolischen Zeit geht es in Apg 20,28ff um eine Übertragung der Hirtensorge zur Abwehr von Irrlehrern an ein Gremium von Presbytern; entsprechend dann auch in den Pastoralbriefen (1Tim 1,16?8) mit erweitertem Auftrag zur Gemeindeleitung. Timotheus hat eine regelrechte Berufung durch Handauflegung bekommen (1Tim 4,11?16; 2Tim 1,6). Er soll seinerseits (Tit 1,5) Presbyter und andere in ihr Amt einführen (5,1 f, 3 ff). Aber die Kompetenz dieser leitenden Presbyter bzw. Bischöfe ist auf die Ebene ihrer Ortsgemeinden begrenzt. Der Dienst der Apostel für sämtliche Gemeinden der ganzen Kirche und ihre Einheit bleibt in der ersten nachapostolischen Zeit ohne allgemeine Ordnung. Er wird spontan in Anspruch genommen wie im 1. Clemensbrief oder den Ortsbischöfen als gemeinsame Aufgabe anbefohlen, wie es das Anliegen des Bischofs Ignatius in seinen Briefen an seine Mitbischöfe ist. Eine allgemein-kirchliche Ordnung zur Nachfolge des Apostelamts aber scheint es

erst in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts gegeben zu haben. Das gilt auch für Petrus. Dass er zuletzt in Rom war und dort das Martyrium erlitten hat, ist zwar durchaus wahrscheinlich.<sup>5</sup> Aber ein Amt hat er dort nicht gehabt. Seine einzigartige Autorität lag offenbar in der höchst eindrücklichen Wirkung seiner Persönlichkeit und dann in seinem Märtyrertod.

Es gibt nur eine einzige Stelle im Neuen Testament, an der von einer Petrus-Nachfolge die Rede ist: der dritte Abschnitt des Schlusskapitels des Johannesevangeliums, Joh 21,20-22. Diesem Text werden wir uns im folgenden ersten Teil dieses Aufsatzes zuwenden.

### 1. „Der Jünger, den Jesus liebte“, als Nachfolger im Hirtenamt des Petrus

Die Gestalt des „Jüngers, den Jesus liebte“, taucht im Johannesevangelium zum ersten Mal in Joh 13,23 auf, ohne besondere Einführung; vorher war von ihm nicht die Rede.<sup>6</sup> Der Evangelist setzt offenbar voraus, dass seine Leser ihn kennen. Es handelt sich sicherlich um eine bestimmte Person, die im Kreis der zwölf Jünger anwesend ist, aber nicht zu diesem gehört. Im Johannesevangelium taucht er erst vom Beginn der Passionsgeschichte auf und hat eine ganz eigene Bedeutung, in der er sich von den anderen Jüngern, besonders auch von Petrus, unterscheidet.

Er ist Jesus besonders nah: Bei dem gemeinsamen Abschiedsmahl liegt er „an Jesu Brust“ – so wie in der Schlussstrophe des Eingangshymnus der inkarnierte „einzig-geborene“ Logos (1,14) „an der Brust“ seines Vaters ist und von diesem „Kunde bringt“ von allem (1,18), was im Folgenden in diesem Buch von Jesus als dem Sohn des Vaters bezeugt wird. Jesus sagt es immer wieder, dass er als der einzige Sohn des Vaters vollendete Kenntnis von diesem hat und der Vater ihm vollendet nah ist. Ja, Jesus ist „eins mit dem Vater“ (10,30). Dass in 13,23 jener geliebte Jünger als an Jesu Brust liegend eingeführt wird, kann nur den metaphorischen Sinn haben, dass

<sup>5</sup> Dazu vgl. *Joachim Gnilka*: Petrus und Rom. Das Petrusbild in den ersten zwei Jahrhunderten, Freiburg i. Br. 2002, 109 ff.

<sup>6</sup> Daraus, dass von den beiden in Joh 1,35 genannten Jüngern nur Andreas als Bruder von Simon Petrus genannt wird, nicht aber auch der andere (1,40), zu schließen, dies sei der „Geliebte Jünger“, der so von Anfang an zum Jüngerkreis Jesu gehört habe, gibt es keinerlei Grund. Dass dieser zweite namenlose Jünger zuvor wie Andreas ein Johannesjünger gewesen ist (V 40), trifft auf den Geliebten Jünger schwerlich zu.

seine Nähe zu Jesus der Nähe Jesu zu seinem Vater entspricht. Petrus scheint das vorauszusetzen und fragt ihn daher, wen Jesus soeben als seinen Verräter aus ihrem Kreis (13,21) gemeint hat (V 24). Daraufhin fragt dieser Jünger Jesus, wer es ist, der ihn verraten wird (V 25) und erhält prompt die Antwort (V 26): Judas Iskariot sei es. Dieser reagiert darauf so, dass er sofort den Raum verlässt und in die Nacht hinausgeht (V 30). Da die Leser in V 27 erfahren haben, dass Judas mit dem Bissen, den Jesus ihm gereicht hat, vom Teufel besessen ist (V 27), ist ihnen die symbolische Bedeutung der „Nacht“ klar: Judas gehört von nun an nicht mehr zur lichtvollen Gemeinschaft der Zwölf um Jesus, sondern wird im Dienst des Satans gegen Jesus wirken.

Am Beginn der johanneischen Passionsgeschichte steht ein bedeutungsschwerer Satz, in dem der Evangelist im Vorhinein den Kern der Abschiedsrede an seine Jünger in Kap. 13<sup>?</sup>17 zusammenfasst: „In dem Wissen, dass die Stunde gekommen war, dass er diese Welt verlassen und zum Vater hinaufgehen werde, *liebte Jesu die Seinen* in der Welt, die er immer geliebt hatte, bis zum Ende“ (13,1). Darin liegt ein Doppelsinn. Einmal: Die irdische Zeit der Liebe Jesu zu seinen Jüngern geht mit seinem Tod zu *Ende*. Bis zum „letzten“ Augenblick seines Sterbens, in dem seine Gegenwart in ihrer Mitte abbrechen wird, hat er sie geliebt. Das griechische Wort *telos* kann aber auch das „Ziel“ eines Weges bedeuten. Dann will Jesus sagen, dass seine Liebe in seinem bevorstehenden Tod ihre Vollendung finden wird.

Auch als der Erhöhte wird er sie, die nun ohne ihn in dieser Welt bleiben, in Ewigkeit lieben und indem er sie teilhaben lässt an seiner Liebe zum Vater und des Vaters zu ihm (vgl. 10,17; 15,9; 17,23<sup>?</sup>26; 1 Joh 4,12.16). Weil Jesu Liebe und Gottes Liebe eins sind, gibt es auch in seiner Liebe zu den Seinen kein Mehr oder Weniger – sie ist immer ganzheitlich und gilt allen Seinen in gleicher vollendeter Intensität. Also kann auch die Liebe zu jenem einen besonderen Jünger nicht in irgendeiner Weise größer oder stärker sein als die zu den übrigen. Die Wiedergabe seiner Benennung als „Lieblingsjünger“, die sich in der Johannesexegese durchgesetzt hat, ist grundfalsch. Die Liebe zu ihm kann nicht eine höhere Qualität als die in 13,1 genannte haben. *Darin* jedenfalls kann der Unterschied zwischen ihm und den anderen *nicht* bestehen.

Wie aber ist dann diese Bezeichnung zu verstehen? Zunächst zeigt sich in 13,23<sup>?</sup>25: Er hat eine größere Nähe zu Jesus. Wenn sein „Liegen am Busen Jesu“ metaphorisch im Sinn von 1,18 zu verstehen ist, dann entspricht diese Nähe der des Mensch gewordenen Gottessohnes zu seinem himmli-

schen Vater. Anders ausgedrückt: Sein Verhältnis zu Jesus ist jetzt bereits das, das nach 13,1 den anderen Jüngern erst in der Zeit nach Ostern bevorsteht (vgl. 15,9?11; 17,24?26). In seiner Person befindet sich sozusagen ein Christ der nachösterlichen Kirche bereits inmitten der Jünger des vorösterlichen Zwölferkreises. Das ist der Grund, warum er nicht zu den Zwölfen gehört und doch in ihrem Kreis vollauf seinen Ort hat. An ihm können und sollen die Leser sehen, wie Jesu Liebe zu seinen Jüngern sich nach seinem Tod vollendet zuwenden wird – aber auch umgekehrt: Das Glaubenswissen der Jünger der nachösterlichen Zeit hat in ihm, der in der Passionsgeschichte von Anfang an mit dabei war, seinen Repräsentanten.

Wie aber ist das Verhältnis zwischen jenem besonderen Jünger und seinen Gefährten zu verstehen? Das zeigt sich paradigmatisch im Verhältnis zwischen *Petrus* und ihm. Wo Jesus von seiner bevorstehenden Verherrlichung spricht (13,31), weiß Petrus nicht, was gemeint ist, und fragt ihn: „Herr, wohin gehst du?“ (13,34). Jesus antwortet ihm, Petrus *könne* ihm dahin nicht folgen; er werde es aber später tun (V 36). Gemeint ist wahrscheinlich der Märtyrertod des Petrus als Nachfolge Jesu am Kreuz (21,19). Petrus kann das nur im Horizont des Weltwissens verstehen und drückt seine Jüngertreue zu seinem Herrn in dem Anerbieten aus, sogar sein Leben für ihn einzusetzen (V 37). Darauf erwidert Jesus mit der Vorhersage seiner dreimaligen Verleugnung (V 38). Diese geschieht hernach auch dreimal (18,17.25.27). Und beim dritten Mal fällt Petrus diese Vorhersage Jesu von 13,38 ein; und so wird er voller Scham dessen gewahr, dass es – im Gegensatz zu seiner eigenen Treuezusage – sein Treubruch ist, den Jesus ihm vorausgesagt hat. Petrus wird so zu einem Vorbild dessen, wie schwach der Glaube der Jünger ist, wenn er, von seinem Herrn getrennt, aus sich heraus etwas Gutes bewirken will. Auch den anderen Jüngern des Zwölferkreises sagt Jesus voraus, dass sie bei seiner Gefangennahme davonfliehen und ihn allein lassen werden (16,32).

Unter Jesu Kreuz stehen dann nur noch seine Mutter mit deren Schwester und Maria Magdalena (19,25), von seinen Jüngern aber einzig der, „den er liebte“ (V 26). Petrus fehlt hier. Vom Kreuz herab befiehlt Jesus diesen Jünger, den er liebt, seiner Mutter als ihren Sohn (an seiner statt) und diesem sie als seine Mutter. Der Evangelist fügt hinzu, dass jener sie „von Stunde an“ zu sich „in seinen Eigenbereich“ nimmt (V 27). Das hat wieder eine symbolische Bedeutung: In der nachösterlichen Zeit wird Maria zur „Mutter“ aller Christen werden, die Jesus liebt (13,1); und als solche wird sie ihren Ort in ihrer Mitte haben – im „eigensten“ Bereich der Kirche. Was die Gestalt dieses namenlosen „Geliebten Jüngers“ betrifft, deutet sich hier

zum ersten Mal an, dass er nicht nur in der Passionsgeschichte Jesu, sondern auch in der Zeit danach eine besondere, ja eine zentrale Bedeutung hat.

Petrus finden wir erst am Ostertag wieder. Auf die Nachricht Maria Magdalenas über ihren erschreckenden Befund des geöffneten Grabes Jesu hin (20,1 f) macht er sich zusammen mit dem Geliebten Jünger eilends auf den Weg zum Grab (20,3). Dieser kommt vor Petrus dort an (V 4), bückt sich hinein, sieht die Leichentücher daliegen, betritt die Grabhöhle aber nicht (V 5). Nach ihm erreicht Petrus den Ort, geht hinein und sieht auch die Leichentücher daliegen und das Kopftuch an besonderer Stelle (V 6 f). Dann geht auch der „Geliebte Jünger“ hinein, der „als Erster“ dorthin gelangt war, und sieht *dasselbe*, aber er sieht es im Glauben („er sah und glaubte“ V 8). Beide kennen das Zeugnis der Schrift über die Auferstehung Jesu von den Toten noch nicht (V 9). Daher ist der Glaube des Geliebten Jüngers, allein angesichts des leeren Grabes, etwas ganz Besonderes – er enthält bereits das Wissen der Auferstehung, das Petrus hier noch nicht hat. Insofern hat es seinen Sinn, dass im folgenden Bericht über die Erscheinung des Auferstandenen vor dem Jüngerkreis (20,19 ff) der Geliebte Jünger auffallenderweise fehlt! Jesus erteilt ihnen die Sendungsvollmacht, die seiner eigenen Sendung durch den Vater entspricht (V 21), und haucht ihnen den Heiligen Geist ein, in dessen Kraft sie die Vollmacht erhalten, Sünden zu vergeben und nicht zu vergeben (V 22 f). Auch in der folgenden Szene der Erscheinung für Thomas (V 24?29) acht Tage später ist vom Geliebten Jünger keine Rede. Wenn das Johannesevangelium in seiner ursprünglichen Gestalt mit dieser Erscheinung geschlossen hat (20,30 f), so drängt sich geradezu die Frage auf, warum der so wichtige Geliebte Jünger hier beide Male fehlt. War das Letzte, das wir über ihn gehört haben, sein Glaube beim bloßen Sehen des leeren Grabes, so ist das letzte Wort des Auferstandenen die Seligpreisung derer, die glauben, *ohne* zu sehen (V 29!). Wenn es bei diesem Widerspruch bliebe, so wäre es ganz unverständlich, welche Bedeutung es haben soll, dass der Glaube des Geliebten Jüngers, der bislang Jesus immer näher gewesen ist als Petrus und seinen Mitjüngern, nun auf einmal hinter dem Glauben der nachösterlichen Kirche zurückzubleiben scheint!

Hier wird deutlich, warum der Evangelist<sup>7</sup> es für notwendig gehalten hat, in dem Anhang in Kap. 21 das Verhältnis zwischen Petrus und dem

<sup>7</sup> Ich halte es für wahrscheinlich, dass es der Evangelist ist, der nach dem ersten Abschluss seines Buches Kap 21,1?22 als wichtigen Nachtrag angefügt hat.

Geliebten Jünger zu klären. Wieder taucht dieser in einer Gruppe von sieben Jüngern auf (V 7), ohne dass in der Aufzählung in V 2 sein Name mitgenannt wird. Es ist müßig zu vermuten, dass es einer der beiden ohne Namen Genannten sei. Überall gehört es zur Regel des Erscheinens dieses Jüngers, dass er einfach da ist. Petrus und Thomas werden in V 2 als Erste genannt.<sup>8</sup> Mit diesem hat das Buch in 20,24 ff geschlossen; jener agierte zusammen mit dem Geliebten Jünger in 20,2 ff. Möglicherweise tritt jetzt dieser an die Stelle des Thomas – als Beispiel für das Erkennen des Auferstandenen im Sinn von 20,29. Denn er weiß, dass der in der Ferne Rufende „der Herr“ ist (21,7), dessen Wunderkraft den reichen Fischfang gegeben hat. Er sagt es Petrus, der Jesus weder an seiner Stimme erkannt noch den plötzlichen Fang als seine Wundertat begriffen hat. Aber, wo er es von dem Geliebten Jünger erfährt, stürzt er sich sogleich ins Wasser, um als Erster zu Jesus ans Ufer zu kommen (V 7). Dass Petrus es ist, der nach V 11 das volle Netz an Land schleppt, obwohl dies nach V 8 bereits die anderen Jünger getan haben, ist eine Unstimmigkeit, die nur literarkritisch von Belang ist.<sup>9</sup> Im Sinne des Evangelisten zielt die Geschichte auf die Berufung des Petrus (V 15 ff). Die große Zahl von 153 Fischen ist symbolisch zu verstehen: Gemeint ist wohl die Fülle der Menschen, die er hernach als Hirte der Schafe Jesu zusammenhüten wird (V 15–17). Noch eine weitere erzählerische Unstimmigkeit ist durch die Bearbeitung der vorgegebenen Geschichte<sup>10</sup> entstanden: Wie die Jünger ans Ufer kommen, finden sie ein

<sup>8</sup> Von den beiden Söhnen des Zebedäus (Johannes und Jakobus), deren Namen hier folgen, war zuvor im ganzen Johannesevangelium nicht die Rede gewesen. Das kann man vielleicht als ein Anzeichen dafür auswerten, dass der Evangelist in der folgenden Fischfang-Geschichte eine Erzählung aus mündlicher Überlieferung aufgenommen hat, die der vorösterlichen in Lk 5,1 ff ähnlich war und in der diese beiden Jünger neben Petrus (V4 ff) genannt waren (vgl. Lk 5,16). Dagegen hat der Evangelist Nathanael eingefügt, der bereits bei seiner Berufung Jesus als Sohn Gottes bekannt hat (Joh 1,45?49) und dem Jesus daraufhin angekündigt hat, er werde „mehr sehen“ (1,50 f). Jetzt, im Sehen des Auferstandenen, erfüllt sich diese Voraussage. Anfang und Schluss des Johannesevangeliums entsprechen sich.

<sup>9</sup> Auch dies ist ein Anzeichen für die Benutzung einer vorjohanneischen Erzählung: Diese hatte berichtet, dass die Jünger das Netz voller Fische an Land gezogen haben. V 11 ist also johanneische Hinzufügung.

<sup>10</sup> Oft wird vermutet, dass der Evangelist zwei verschiedene Geschichten zusammengefügt habe: eine vom Fischfang (entsprechend Lk 5) und eine andere von einem Mahl des Auferstandenen am Ufer des galiläischen Sees. Diese Vermutung aber ist nicht notwendig. Wenn die Fischfanggeschichte eine Ostertradition war, dann kann diese sehr wohl von Fischfang und einem anschließenden Mahl am Strand erzählt haben.

gemeinsames Morgenmahl von Jesus bereits fertig angerichtet. Es ist *sein* Mahl, das Mahl des Auferstandenen, das er mit den Seinen halten will! Die Jünger aber sind in ihrem Glauben noch nicht so weit wie der Geliebte Jünger: Sie erkennen zwar, dass es Jesus ist, ihr Herr, der mit ihnen isst. Aber sie wissen noch nicht, dass er *auferstanden* ist. So liegt über diesem ersten Mahl mit ihm eine eigenartig verhaltene Atmosphäre sozusagen einer „noch nicht gewissen Gewissheit des Glaubens“ (V 12).

So bereitet sich das entscheidende Geschehen vor (V 15 ff): Jesus fragt Petrus persönlich-direkt – mit seinem vollen Namen „Simon Johannes Sohn“<sup>11</sup>:

„Liebst du mich mehr als diese hier?“ Und Petrus antwortet mit vollem Ja:

„Ja, Herr, du weißt doch, dass ich dich liebe!“ (V 15). Nur dieses Wissen Jesu ist es, das ihn zu seinem Ja ermächtigt. Daraufhin beruft Jesus ihn zum Hirten seiner Schafe an seiner statt; denn Jesus ist ja der „gute Hirte“ für alle seine Jünger als seiner Herde (10,11–16). Wo er dies nun nach seinem Kreuzestod nicht mehr in irdischer Weise ist, soll es Petrus sein, der als Hirte an seine Stelle tritt – selbstverständlich so, dass Jesus als Auferstandener der Hirte seiner Herde bleibt. Doch in der nachösterlichen Kirche wird es eines Jüngers bedürfen, der als stellvertretender Hirte an Jesu Stelle tritt, soweit es die irdische Wirklichkeit ist, in der die Christen an der Wirklichkeit des Auferstandenen bereits jetzt und hier teilhaben, indem sie sich von dem von diesem selbst berufenen Hirten leiten lassen.

Dass es nun aber Petrus ist – ausgerechnet der, der ihn nach seiner Gefangennahme nicht nur wie die anderen Jünger verlassen, sondern dreimal ausdrücklich verleugnet hat (18,17.25.27) – das ist ein besonderer Erweis der Liebe Jesu, der ihm diese Verleugnung sogar vorausgesagt hatte (13,38). Ihn, der dreimal bestritten hat, als sein Jünger zu ihm zu gehören, beruft der Auferstandene zum Hirten, der an seiner statt seine Schafe – alle, die ganze Herde der nachösterlichen Kirche – „weiden“ soll! Das Außerordentliche dieser Berufung zeigt sich daran, dass Jesus diese Frage dreimal wiederholt:

„Liebst du mich?“, und auf sein Ja hin ihn dreimal beruft (21,15.16.17). Das Ja des Petrus soll das Nein seiner Verleugnung aufheben aufgrund des Ja Jesu zu ihm in seiner Berufung.

Aber die Zeit seines Hirtendienstes wird begrenzt sein, wie die Zeit

<sup>11</sup> Vgl. 1,42.

des Hirtendienstes Jesu auf Erden ihre Grenze und zugleich Vollendung finden wird in seinem Sterben am Kreuz. Auch Petrus wird am Ende gewaltsam zur Kreuzigung geführt werden und als erster Märtyrer seinem Herrn in den Tod nachfolgen. Das Bild, das Jesus dafür gebraucht (V 18), verdeutlicht der Evangelist seinen Lesern in V 19. Die große Bedeutung dieses Zusammenhangs zwischen der Berufung des Jüngers, der seinen Herrn verleugnet hat, zum Hirten all seiner Schafe und dem Ende dieses Dienstes an seiner statt im gleichen Kreuzestod, zeigt sich in der Einführung dieser Ankündigung mit dem „Amen, ich sage dir“<sup>12</sup>. Jesus ist ja der „gute Hirte“ seiner Schafe als der Sohn Gottes, der sie mit der ganzen Liebe seines Vaters liebt (10,14 f). Ihm liegen seine Schafe so grenzenlos am Herzen (10,13), dass er sein eigenes Leben für sie hingibt (10,11.15). In dieser Liebe seines Herrn soll Petrus nach Jesu Tod dessen Herde auf Erden stellvertretend leiten. Und wie Jesus diesen Liebesdienst mit seinem Tod für seine Schafe krönt, so wird auch Petrus den Hirtendienst an seiner statt in der Zeit nach Jesu Tod in seiner Liebe ausüben und in gleicher Weise beenden: im Tod am Kreuz. Mit diesem Ruf „Folge mir nach“ (21,19) schließt mit besonderer Betonung die Szene der Berufung des Petrus.

Damit endet nun aber der Nachtrag von Joh 21 nicht. V 20 ff schließen eng an V 19 an. Das verbindende Stichwort ist die Nachfolge. Kaum dass Petrus den Ruf Jesu: „Folge mir nach!“ gehört hat, sieht er den Geliebten Jünger ihm „folgen“ (V 20); und auch hier weist der Evangelist seine Leser auf die einzigartige Nähe dieses Jüngers zu Jesus hin, die ihm durch die Liebe des Gottessohns geschenkt wird (13,23). Diese kommt jetzt neu zum Tragen. Jesus weist die Frage des Petrus: „Herr, was ist mit dem hier?“ harsch zurück: Wo Petrus durch die Berufung zum Hirten an Jesu statt und zu seiner Nachfolge im Tod am Kreuz eine besondere Auszeichnung erfahren hat, während vorher jener Jünger – gerade auch im Verhältnis zu Petrus – durch seine Nähe zu Jesus ausgezeichnet gewesen ist, irritiert es Petrus, dass jetzt „der da“ ihm nachfolgt und mit ihm davongeht. Eben darum aber geht es Jesus: Wo Petrus' Nachfolge im Tod am Kreuz endet, soll der Geliebte Jünger „bleiben, bis ich komme“ (V 22). Jesus meint damit nicht, wie viele unter den „Brüdern“ es verstehen, dieser Jünger werde so alt

<sup>12</sup> Von Joh 1,51 an steht diese autoritative Einführungsformel an 20 anderen Stellen des Johannesevangeliums.

<sup>13</sup> Vom endzeitlichen „Kommen“ Jesu ist im Johannesevangelium vor 21,22 nur in 14,3.18.(23) die Rede, sonst nur im Munde von Juden im Blick auf das „Kommen“ des Messias (4,25; 7,27.31.41 f).

werden, dass er sein endzeitliches Herabkommen vom Himmel<sup>13</sup> noch erleben solle. Der Evangelist korrigiert das in V 23 als Missverständnis. Deshalb wiederholt er für seine Leser diese Willensäußerung Jesu in V 20: „Bleiben“ soll „der Jünger, den er liebt“, die ganze Zeit der nachösterlichen Kirche hindurch, bis diese mit der Parusie des Erhöhten enden und ihre Vollendung finden wird. Wenn er jetzt Jesus nachfolgend Petrus verlässt, so hat das diese tiefe symbolische Bedeutung: Die Kirche wird nie ohne diesen besonderen Jünger sein, dem der Erhöhte seine Liebe zuwendet, sodass in ihm Jesu Liebe im Zusammenleben all seiner Jünger nach Petrus Tod gegenwärtig-wirksam „bleibt“. Mit anderen Worten: Es geht um die Nachfolge des Dienstes, den in der Zeit vor Ostern „der geliebte Jünger“ in der Gemeinschaft der zwölf Jünger durch seine Nähe zu Jesus versehen hat. Nun werden es viele sein, die in die Rolle des Geliebten Jüngers eintreten und aufeinander folgend die Liebe Jesu zu den Seinen in der Kirche immerfort gegenwärtig repräsentieren. Das ist der Grund, warum im Johannesevangelium dieser Jünger, der seit dem Beginn der Passionsgeschichte auf einmal auftaucht und dem eine außerordentlich wichtige Bedeutung zukommt, keinen Personennamen hat, sondern allein durch die Liebe Jesu zu ihm bezeichnet wird. Sein Dasein inmitten der Jünger der vorösterlichen Zeit bedeutet für die nachösterliche Kirche, dass ihre vollendete Glaubensnähe zur Liebe Jesu, die sie in je ihrer Gegenwart erfährt, bereits im Jüngerkreis des vorösterlichen Anfangs da war. So wurzelt der Glaube der nachösterlichen Kirche in der vorösterlichen Geschichte Jesu inmitten seiner Jünger. Der „Geliebte Jünger“ damals repräsentiert mit seiner vollendeten Nähe zu Jesus (13,23; 21,20) die Nähe aller nachösterlichen Glaubenden zum auferstandenen Jesus an dem Ort in der Geschichte, an dem sich seine Sendung als des menschgewordenen Gottessohnes vollendet hat: in seinem Tod am Kreuz als seiner Erhöhung zur ewigen Vereinigung mit seinem himmlischen Vater. Bis der Erhöhte am Ende der Geschichte zu den Jüngern seiner irdischen Kirche herabkommen wird (21,20), um sie in seine Einheit mit Gott in vollendeter Wirklichkeit hineinzunehmen (17,20–26), wird seine Liebe zu ihnen in der Gestalt des Geliebten Jüngers immerfort gegenwärtig sein.

Wer aber ist dieser Geliebte Jünger? Der oder die Herausgeber des Johannesevangeliums haben in dessen Verfasser die Gestalt des „Geliebten Jüngers“ gesehen (V 24), der offenbar bereits gestorben war (V 23), aber im „wahren Zeugnis“ seines Buches immer weiter in der Kirche gegenwärtig bleibt. Das kann aber nicht geschehen, ohne dass immer ein Lehrer persönlich in der Kirche da ist, der die im Johannesevangelium bezeugte Ge-

schichte Jesu inmitten seiner zwölf Jünger mit persönlicher Autorität als das zentrale Heilsgeschehen zu verkündigen und zu lehren bevollmächtigt ist. Eben dies aber ist die Aufgabe des Hirtendienstes, zu dem Jesus zuerst Petrus berufen hat. Von daher lässt sich dessen irritierte Frage von V 21 jetzt positiv beantworten: *Der Geliebte Jünger, der Jesus nachfolgt, führt den Hirtendienst des Petrus nach dessen Märtyrertod durch die ganze folgende Zeit bis zu deren Ende fort.* Das bedeutet seine Nachfolge hinter Jesus her (V 20). *Er folgt Jesus nach als Nachfolger des erstberufenen Hirten Petrus.* Wie es alle Schafe des Guten Hirten Jesu sind, zu deren Hirten Jesus ihn an seiner statt berufen hat, so „bleibt“ dieser Hirtendienst im Wirken des Jüngers, „den Jesus liebte“ und immer lieben wird, durch die ganze Geschichte der universalen Kirche hindurch, bis Jesus in seiner endzeitlichen Wiederkunft wieder unmittelbar selbst seine Kirche in der vollendeten Gemeinschaft mit seiner Liebe ewig um sich schart.

Was der Hirtendienst im Einzelnen an Aufgaben enthält, wird hier nicht explizit ausgeführt. Das ist auch gar nicht notwendig. Denn es ist ja alles, was *Jesus* als der gute Hirte seiner Schafherde getan hat und tut: ihre liebevolle Begleitung, ihre Ernährung durch sein Wort, ihre Behütung vor den Angriffen des Wolfs (des Satans), ihre Bewahrung in der Einheit, die Jesus selbst seiner Herde gibt, und die Hinzuführung immer neuer Schafe zu dieser Herde (10,16). So ist Petrus nach diesem Vorbild der Leiter der ganzen Kirche als Lehrer, Schützer vor aller Irrlehre, die sie von Jesus abzuziehen und sie so zu verderben sucht, als Bewahrer ihrer Einheit und als Missionar, der ihr immer neue Mitglieder in der Welt zuführt – und das alles als Jünger des eigentlichen Hirten *Jesus*, als Hirte an *Jesu* statt, der sich in all seinem Wirken an *Jesu* Hirtendienst orientiert.

In diesen Dienst in der Nachfolge des Petrus tritt der Geliebte Jünger ein und orientiert sich nach seinem Vorbild am Hirtendienst Jesu, wie Petrus es als Erster zu tun berufen war.

Es ist also ganz klar: Joh 21,15?22 ist der entscheidende neutestamentliche Grundtext zur Begründung des Petrusdienstes des römischen Bischofs als Hirte der universalen Kirche. Er beschreibt umfassender dessen Aufgaben als die andere Stelle, die in allen Lehrdokumenten der römisch-katholischen Kirche als erste biblische Belegstelle angeführt wird: Mt 16,18 f. Wenn dort der „Petrus“-Name ausgeführt wird: als das Felsgestein, auf das als Fundament Jesus seine Kirche aufbaut, so kann man daraus die *Petrusnachfolge* des Papstes nur begründen, wenn man Joh 21,15?17 hinzunimmt, wie das auch in der Tradition durchweg geschieht. Aber auch Joh 21,15–17 sagt nichts über eine *Nachfolge* im Hirtendienst des Petrus.

Dazu bedarf es der Fortsetzung in 21,20?22. Erst hier ist mit dem „Bleiben“ des Geliebten Jüngers ausdrücklich von einem Weiterwirken des Hirtenamts des Petrus nach dessen Märtyrertod die Rede. Um es in johanneischer Sprache zu sagen: Nur im Wirken des Geliebten Jüngers gibt es einen Hirtendienst in der Nachfolge des Petrus! Das bedeutet: Nur in der besonderen Liebe Jesu zu diesem Jünger ist die Autorität dieses Hirtenamts zu begründen. Nur in der Weitergabe dieser Liebe Jesu Christi, die als solche allen Jüngern der Kirche gilt (13,1), darf dieser Hirtendienst geschehen. Und schließlich: Von Joh 21 aus tritt hervor, dass der kirchliche Amtsträger den Dienst des Hirten der Schafherde Christi an Jesu statt, in dem er der Kirche *gegenübersteht*, selbst ein *Jünger Jesu* ist und als solcher der Gemeinschaft der Kirche angehört.

Auch dass es der Bischof von *Rom* ist, dessen Vollmacht als Nachfolger des Petrus im Hirtenamt für die ganze Christenheit schon sehr früh anerkannt war, erhält durch Joh 21,15–19 eine gewichtige Begründung. Denn den Märtyrertod hat Petrus in Rom im Jahr 64 n. Chr. erlitten (wie kurz zuvor auch Paulus). Dies war von Anfang an der entscheidende Grund für die Zuerkennung der Petrusnachfolge des *römischen* Bischofs. Das gilt auch für die orthodoxen Kirchen des Ostens, in denen zwar kirchenrechtlich-hierarchische Befugnisse des Papstes keine Anerkennung gefunden haben, aber seine geistliche Autorität als des „Ersten in der Liebe“ sehr wohl.

Zu all dem hinzu sollte schließlich beachtet und bedacht werden, dass es im Johannesevangelium noch eine weitere Parallele zum Hirtendienst des Geliebten Jüngers durch die ganze Zeit der nachösterlichen Kirche hindurch bis zum endzeitlichen Kommen gibt: In Joh 14,16 verheißt Jesus im Zusammenhang der Abschiedsreden Jesu seinen Jüngern für die Zeit nach seinem Tod einen Begleiter an seiner statt: den „Geist der Wahrheit“, der auf seine Bitte von Gott, dem Vater, zu ihnen herabkommen und „bis in Ewigkeit“ bei ihnen bleiben wird. Wie Jesus selbst in der vorösterlichen Zeit ihr „Anwalt“ („Paraklet“) gewesen ist, der all ihre Anliegen beim Vater vertreten hat, mit dem er in ständiger Verbindung stand, so wird der Geist, den er als Erhöhter vom Himmel zu ihnen herabsenden wird, diese seine Tätigkeit als ihr „Anwalt“ in ihrer Mitte fortsetzen. Nur so ist die merkwürdige Rede vom Geist als „anderen Anwalt“ in 14,16 zu verstehen. Denn er wird sie „nicht als Waisen zurücklassen“ (14,18). Der Geist tritt vollauf an seine Stelle. Ihn kann die Welt weder erkennen (V 17) noch gar sehen (V 19). Seine Jünger jedoch werden beides können. Denn der Geist wird sie sehen und erkennen lassen, dass „*ich lebe* und auch ihr leben werdet“ (V 19) – nämlich „an jenem Tage seiner Wiederkunft“ (V 20). Wer

von ihnen jetzt ihn liebt, indem er seine Gebote hält, der wird bereits jetzt vom Vater geliebt; und auch der erhöhte Jesus wird ihn lieben (V 21), wie er die Seinen bis zu seinem Tod geliebt hat (13,1), und wird sich ihnen zeigen (14,21). Das geschieht durch den Geist als den Parakleten an seiner statt, der den himmlischen Vater und den erhöhten Sohn „kennt“ und diese seine Kenntnis den Jüngern der irdischen Kirche vermittelt. Liegt es nicht nahe, in diesem Parakleten den Geist zu sehen, der den „Geliebten Jünger“ erfüllt während der ganzen Zeit der Kirche? Ist doch der Geist die Kraft der Liebe Jesu. Im Geist ist also Jesu Liebe zu allen seinen Jüngern gegenwärtig-wirksam. Der „Geliebte Jünger“ repräsentiert in seiner Person diese Liebe Jesu, indem in ihm als Urbild wahren Jüngerseins der Geist Gottes als der „Anwalt“ an Jesu statt inmitten der Kirche wirkt, dass alle Mitglieder als Jünger Jesu durch diesen einen Jünger das Wirken des Geistes als des Trägers der Liebe Jesu immer erfahren sollen.

Der Petrusdienst des Papstes besteht also zuerst und grundsätzlich in einem geisterfüllten Wirken, in dem die Gegenwart der Liebe Jesu in seiner ganzen Kirche permanent zu erfahren sein soll.

## 2. Die Bedeutung von Joh 21,15?22 zur Begründung des „Petrusdienstes“ des Papstes

Was kann diese exegetische Entdeckung für die ökumenische Theologie in den gegenwärtigen Kirchen bedeuten?

Zuerst schlicht dies: Endlich findet die Jahrhunderte hindurch behauptete Begründung der Hirten-Autorität des römischen Bischofs über die gesamte Kirche mit Mt 16,17?19; Lk 22,32 und Joh 21,15?17 eine Berechtigung durch die Fortsetzung von Joh 21,15?19 in V 20?22. Zugleich wird damit die exegetisch berechtigte Bestreitung der biblischen Begründung des Papstamts in der Theologie der reformatorischen Kirchen hinfällig. Wenn für diese ihr Grundsatz noch gilt, dass alles kirchliche Geschehen biblisch wohlbegründet sein muss, dann muss sie nun ihren traditionellen Einspruch gegen die Petrusnachfolge des Papstes zurücknehmen. Gewiss ist damit die Fülle der *rechtlichen Ausgestaltung* des Petrusamts des römischen Papstes, die sich im Verlauf der Jahrhunderte gebildet und im Dogma der Unfehlbarkeit von 1870 ihren Höhepunkt erhalten hat, keineswegs mitbegründet. Immerhin ist deutlich, dass es jeweils *eine Person* in der Nachfolge des Petrus ist, der die Gesamtkirche als Hirte zu leiten hat. Dass er dies nicht „autoritär“, sondern nur in geistlicher Gemeinschaft mit

dieser tun kann, ist ebenso deutlich. Aber dafür bedarf es in der so menschlich-irdischen Kirche mit ihren vielen verschiedenen kulturellen Lebensformen grundsätzlich bestimmter Rechtsordnungen der Liebe, die für alle gelten, einschließlich des Papstes, und die dem Willen Jesu Christi entsprechen müssen.

Es ist also ein ganz und gar *geistliches* Amt, in dem der Papst als Repräsentant des „Geliebten Jüngers“ wirken soll. Eben deswegen geht es bei allen Entscheidungen, die die Bewahrung bzw. die Suche nach der Einheit der Gesamtkirche und die Abwehr von Irrlehren betreffen, immer entscheidend um die Wahrheit des Evangeliums in der Heiligen Schrift. Dass es immer wieder solcher Entscheidungen bedarf, die für die gesamte Kirche gelten und entsprechend ihre Anerkennung erfordern, sollen alle Kirchen grundsätzlich akzeptieren können. Für diese Zustimmung bedarf es Gremien, die die Gesamtkirche repräsentieren – so wie Petrus Entscheidungen seines Dienstes zusammen mit dem Kreis der anderen zwölf Jünger zu vollziehen hatte (vgl. Mt 16,19 mit 18,18).

Wie der Papst als Hirte der Herde Christi der gesamten Herde *gegenübersteht*, so ist er allerdings zugleich *selbst ein Jünger Jesu Christi wie alle anderen*. Wie diese ihren Glauben und ihr ganzes Tun im Gehorsam zum Willen Christi als des eigentlichen Hirten zu leben haben, so auch er selbst. Wie Petrus trotz seiner dreimaligen Verleugnung seines Herrn von eben diesem Herrn seine Berufung zum Hirten an seiner statt erfahren und also seinen Hirtendienst als durch Jesu vergebende Liebe begnadigter Sünder auszuüben hatte, so kann auch der Papst sein Amt nur wahrnehmen, wenn es die vergebende Liebe Christi, ist, die er der Kirche verkündigt als einer, der selbst von der barmherzigen Gnade Gottes (Ex 34 f!) lebt. Diese hat ja auch Petrus in seiner dreimaligen Berufung mit der dreimaligen Frage Jesu erfahren: „Simon, Johannes Sohn, liebst du mich?“ Genauso wird jeder Papst mit derselben persönlichen Frage in seinen Petrusdienst berufen. In diesem Sinn kann es auch nichts anderes sein, womit er seine Brüder stärken soll (Lk 22,32), als die vergebende Liebe Christi, mit der er Gefallene aufrichtet. Und der Märtyrer Petrus ist ein bleibendes Vorbild für alle seine Nachfolger, allen Märtyrern der Kirche besondere Ehre zu erweisen und allen verfolgten Brüdern und Schwestern zu helfen, wo immer es ihm möglich ist.

Weil Petrus das „Felsgestein“ ist, auf dem Jesus seine Kirche aufbauen will (Mt 16,18), kann jeder, der in seine Nachfolge berufen wird, sich nur auf der Grundlage dessen, was Petrus zu bezeugen hat, am Weiterbau der Kirche durch Jesus selbst beteiligen. Das heißt: Das bleibende Fundament

aller Lehrtraditionen der Kirche muss *die Gottesherrschaft* sein, die Jesus verkündigt und die er in all seinem Handeln zur Wirkung gebracht hat; und die ihre *Vollendung in seinem Kreuzestod für alle Sünder gefunden hat, die sich zu Jesus bekehren, und in seiner Auferweckung durch die wunderbare Allmacht der Liebe Gottes*. Daran ist alles, aber auch wirklich alles zu orientieren und zu messen, was in der Kirche als lebendige Tradition des Lebens aus Glauben entsteht.

Und schließlich: Die Kirche ist als *die eine Herde des einen Hirten Jesus Christus*, also wesenhaft die „*una sancta et apostolica ecclesia*“. Das Leitungsamt des Papstes heute muss also zu seinem wesentlichen Ziel die Einung der konfessionell gespaltenen Kirche haben! Zwar gehört zu diesem Dienst die Ernstnahme der *einen* Wahrheit dieser Glaubenslehre im Gegensatz zu allem ihr Widerstrebendem (Mt 16,19!); aber weil diese Wahrheit die der Liebe Christi ist, darum kann der Prozess ökumenischer Einung nur gelingen, wenn die Liebe Christi darin die Leitung hat. Und wenn der römische Bischof der väterliche („papa“) Hirte in der Nachfolge Petri ist, muss er alles, was er nur tun kann, in der Wahrnehmung seines Amtes zum Ziel der Einung der Kirche in der Heilung aller Zerrissenheiten, die in der so heillosen Geschichte von gegenseitiger Feindschaft, Hass und Ausgrenzung zwischen den getrennten Kirchen entstanden sind, in Liebe tun und zur Förderung der Liebe alle bewegen, die sich an der Arbeit zu ökumenischer Einung beteiligen.

Das Gleiche gilt natürlich nicht nur für alle Mitarbeiter des Papstes in seiner Kurie, sondern für alle Bischöfe der katholischen Weltkirche in ihrem Wirken in ihren Diözesen als „Teilkirchen“ und ihrer gesamtkirchlichen Gemeinschaft in Regional- sowie in den regelmäßigen Weltbischofskonferenzen. Das letzte Zweite Vatikanische Konzil hat mit vollem Recht die weltweite ökumenische Einung aller Kirchen zu ihrem Hauptthema gemacht.

Aber umgekehrt muss auch für alle nichtkatholischen Kirchen und Gemeinschaften das Gleiche gelten: Sie sollten alle die Einung aller Christen in der einen Kirche zu ihrem Hauptziel machen. Es ist schön und sehr wichtig, dass dies seit Jahrzehnten im Verhältnis aller Kirche zueinander vielfach geschieht. Ein reiches Zeugnis findet sich in den „Dokumenten wachsender Übereinstimmung (DwÜ)“.<sup>14</sup> Auch zwischen katholischen und evangelischen Theologen gibt es ökumenische Lehrgespräche im offiziellen

<sup>14</sup> Band I–IV von 1931–2010.

<sup>15</sup> Vgl. besonders *Karl Lehmann/Wolfhart Pannenberg* (Hg.): *Lehrverurteilungen – kirchentrennend? Dialog der Kirchen*, Bd. 4, Göttingen u. a. 1986, 77–156.

Auftrag der Kirchenleitungen,<sup>15</sup> die eine Einung der Kirchen in beträchtlichem Ausmaß möglich machen. Besonders ist hier auch das Papstamt Gegenstand gründlicher gemeinsamer Überlegungen.<sup>16</sup> Vor allem der Vorwurf Luthers, der römische Papst sei der Antichrist, der allen evangelischen Kirchen seit der Zeit der Reformation bis in die Gegenwart gemein gewesen ist, ist in dem Dokument *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*<sup>17</sup> zurückgenommen worden. Leider jedoch hat dies die „Arnoldshainer Konferenz“<sup>18</sup> nicht akzeptiert – ein Zeichen der noch immer bestehenden Ablehnung jeder sichtbaren ökumenischen Kircheneinung.

Dennoch sollten immer mehr Mitglieder der deutschen evangelischen Kirchen ihren Leitungsorganen gegenüber darauf dringen, sich offiziell mit konkreten Vorschlägen an dem großen Prozess gemeinsamer Suche aller Kirchen zu einer konkreten Gestalt ökumenischer Einung zu beteiligen. Im Blick darauf können die hier vorgetragenen exegetischen Ergebnisse im Blick auf eine biblische Begründung des „Petrusdienstes“ des römischen Bischofs als des Repräsentanten der sichtbaren Einheit aller christlichen Kirchen der Welt im Auftrag des dreieinen Gottes einen wichtigen Schritt nach vorn bewirken.<sup>19</sup>

*(Ulrich Wilckens ist em. Professor für Neues Testament am Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Hamburg [1968–1981] und Bischof i. R. des Sprengels Holstein-Lübeck in der Nordelbischen Evangelischen Kirche [1981–1991].)*

<sup>16</sup> Vgl. zuerst den „Malta-Bericht“ der Studienkommission des Lutherischen Weltbundes und der römisch-katholischen Kirche: *Das Geistliche Amt in der Kirche*, Nr. 66 (DwÜ, Band I, Paderborn 1983, 266): „Es wurde deshalb das Amt des Papstes als sichtbares Zeichen der Einheit der Kirchen nicht ausgeschlossen, soweit es durch theologische Reinterpretation und praktische Umstrukturierung dem Primat des Evangeliums untergeordnet wird (BSLK, 463).“ Diese Bedingung nennen auch alle weiteren entsprechenden Erklärungen. Sie ist allerdings bis heute zwischen den Kirchen strittig geblieben – ohne Grund in der Schrift!

<sup>17</sup> *Lehrverurteilungen – kirchentrennend? I* (1986), 168 f.

<sup>18</sup> *Lehrverurteilungen im Gespräch*. Kirchenamt der EKD und der VELKD (1991), 153–155.

<sup>19</sup> Vgl. dazu aus katholischer Sicht *Walter Kasper*: *Das Petrusamt als Dienst der Einheit. Die Lehre des I. und II. Vatikanischen Konzils und die gegenwärtige Diskussion*; in: *Vasílios von Aristi/Heinrich Fries* (Hg.): *Das Papstamt – Dienst oder Hindernis für die Ökumene*, Regensburg 1985, 113–138, bes. 129 f; zuletzt *Otto Hermann Pesch*: *Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung*, Band 2, Ostfildern 2010, 243–327; aus lutherischer Sicht *Wolfhart Pannenberg*: *Kirche und Ökumene*, Göttingen 2000, 366–377.

## Die „Charta Oecumenica“ und ein neues lutherisches „Handbuch“

### Ökumene ohne Konsequenzen?

*Ausführlicher Diskussionsbeitrag und Rezension zu: Handbuch Weltanschauungen, Religiöse Gemeinschaften, Freikirchen. Im Auftrag der Kirchenleitung der VELKD herausgegeben von Matthias Pöhlmann und Christine Jahn. Mit CD-Rom. Gütersloh 2015, 1080 Seiten. EUR 98,-. Eine Antwort darauf wird im nächsten Heft der Ökumenischen Rundschau Matthias Pöhlmann, einer der Mitherausgeber des Bandes, geben.*

Das neue „Handbuch Weltanschauungen, Religiöse Gemeinschaften, Freikirchen“ ist als offizielle Publikation im Auftrag der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche (VELKD) im Spätherbst 2015 erschienen. Es wurde im Rahmen der Generalsynode dieser Kirche im November in Bremen vorgestellt. Das zeigt den hohen Rang, der diesem „Handbuch“ beigemessen wird. Kirchenrat Dr. Matthias Pöhlmann, Vorsitzender des herausgebenden Ausschusses, hat als „Ziel und Anliegen des Handbuchs“ einen „Beitrag zu einer religiösen Aufklärung über Hintergründe, Geschichte und Erscheinungsformen unterschiedlicher Weltanschauungen, religiöser Gemeinschaften und Freikirchen aus evangelisch-lutherischer Perspektive“ bezeichnet. Es „werde Kirchengemeinden, Schulen und staatlichen Behörden [als] ein Grundlagenwerk in die Hand gegeben“.<sup>1</sup>

Mit dem „Grundlagenwerk“ verbindet sich eine „Grundfrage“: Was für ein Staatsverständnis, Ökumeneverständnis und konfessionelles Selbstverständnis steht hinter einem Werk, das als lutherisch konzipiertes „Handbuch“ in *weltanschaulich neutralen* Einwanderungsbehörden, Gerichten, Schulverwaltungen usw. in einem *multireligiösen Staat* stehen soll und sich durchgehend in abgrenzender Selbstdarstellung präsentiert?

<sup>1</sup> Vgl. [www.ekd.de/presse/pm207\\_2015\\_velkd\\_handbuch\\_weltanschauung.html](http://www.ekd.de/presse/pm207_2015_velkd_handbuch_weltanschauung.html) (aufgerufen am 30.01.2016).

Der Charakter des Handbuchs ist nicht etwa eine „Konfessionskunde aus lutherischer Sicht“ für theologische Bibliotheken, sondern ein Handbuch zur religiösen Aufklärung. Aus ökumenischer Sicht stellt sich die Frage, ob die Herausgeber in einer Zeit zunehmender ökumenischer Vereinbarungen nicht wenigstens im Kapitel „Freikirchen“ (57?178) auf die konfessionelle Deutehoheit hätten verzichten können. Eine gemeinsame Herausgabe mit den ökumenischen Partnern hätte ein Zeichen im Sinne der Charta Oecumenica sein können.

Besonders die Darstellung der Freikirchen im Zusammenhang mit „Weltanschauungen“ und „religiösen Gemeinschaften“, ja selbst mit „atheistischen und humanistischen Organisationen“ (1033?1048) muss in gegenseitiger ökumenischer Achtung besprochen werden. Neben der Grundfrage der Eingliederung in einen völlig unangemessenen Zusammenhang ist es freilich unerklärlich, dass jene Kirchen, die der VELKD innerhalb der protestantischen Gemeinschaft und der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland theologisch am nächsten stehen, in einer Weise charakterisiert wurden, die aus deren eigener Sicht weder ihrem theologischen Selbstverständnis noch ihrem historischen Weg gerecht wird.

Schon einmal hat eine frühere Ausgabe eines Vorläufer-Handbuchs den Anlass zu Gesprächen gegeben. Das haben damals die Evangelisch-methodistische Kirche (EmK) und die Mennoniten gesucht. Nach klärenden Vorgesprächen folgten Lehrgespräche im Leuenberger Sinn, die zum Abschluss der Kirchengemeinschaft als Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft zwischen VELKD und den anderen Gliedkirchen der EKD mit der EmK geführt haben. Bei den Mennoniten kam es 1996 zu einer vereinbarten „Eucharistischen Gastbereitschaft“. Das sind erfreuliche ökumenische Schritte, auch wenn der Weg, der dahin geführt hatte, nicht gerade ruhmreich war.

Dieser Beitrag soll ein Anstoß zu ökumenischen Gesprächen zwischen Kirchen sein, die sich näher stehen, als man es manchmal vermutet. Wenn wir wirklich gemeinsam tun wollen, was wir gemeinsam tun können, dann gibt es zu einem Gespräch keine Alternative. Gerade das kirchenhistorisch so bedeutsame Jahr 2017 ist eine Herausforderung, mit dem Beginn der Gespräche nicht unnötig lange zu warten.

### *Das neue „Handbuch Religiöse Gemeinschaften“*

Das jüngst veröffentlichte Handbuch ist als erste Auflage in einer

neuen Fassung erschienen und umfasst 36 Kapitel neben unterschiedlichsten *religiösen Gemeinschaften* eine Anzahl sog. Freikirchen. Seit 1966 steigt von Ausgabe zu Ausgabe der Umfang. Heute werden 75 „Organisationen“ unterschiedlichster Art behandelt. Sie spiegeln die Veränderung der religiösen Landkarte. Ein Vergleich der früheren und heutigen Handbuch-Ausgaben gibt nicht nur einen sehr interessanten Einblick in die sich wandelnden Sichten und Beurteilungen der VELKD-Perspektiven, sondern auch in damit verbundene Veränderungen innerhalb des deutschen Lutherums selbst.

Das Handbuch ist ? wie angekündigt ? auch als Hilfe für die Mitarbeitenden in den Büros der Kirchengemeinden gedacht. Das weckt die Frage, warum es dann wieder nicht auch die *Herrnhuter Brüdergemeine* und die *Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche (SELK)* umfasst. Ein Grund ist nicht erkennbar. Außerdem fehlen die römisch-katholische und die orthodoxen Kirchen. Diese Differenz erweckt den Eindruck unterschiedlicher Wertschätzungen. An zwischenkirchlichen Rechtslagen kann die unterschiedliche Art der Wahrnehmung nicht liegen, denn zwischen autonomen Kirchen in Deutschland besteht nur zwischen der VELKD und den Gliedkirchen der EKD einerseits und der EmK andererseits seit mehr als 15 Jahren die höchste Form der zwischenkirchlich verbindlichen Gemeinschaft, nämlich die volle Kirchengemeinschaft, wie sie seit Leuenberg 1973 zwischen den Gliedkirchen der EKD besteht. Solche umfassende Kirchengemeinschaft gibt es nicht einmal zwischen der lutherischen VELKD und der ebenfalls lutherischen SELK.

Wie sehr im ökumenischen Kontext die konfessionskundlichen Fragestellungen in Bewegung sind, zeigen in dem neu herausgegebenen Band das Geleitwort von Landesbischof Gerhard Ulrich und die Einführung in das Selbstverständnis und die Aufgaben des Handbuchs durch Matthias Pöhlmann und Christine Jahn gleichermaßen.

Wenn die VELKD es offiziell übernimmt, u. a. die Freikirchen unter den oben genannten Institutionen vorzustellen und die lutherische Stellung ihnen gegenüber thesenhaft definiert, dann öffnet sie zwei sehr unterschiedliche Aktionsfelder. Dass sie ihren Gemeinden zu den einzelnen *Kirchen* „Stellungnahmen und Ratschläge“ oder „Vorschläge zum Umgang“ mit ihnen macht, ist – abgesehen vom Inhalt – völlig in Ordnung. Das ist ein innerkonfessioneller lutherischer Vorgang, in dem sie sich auch selber darstellt. Dagegen übernimmt die VELKD mit ihrer Darstellung anderer Kirchen bei „*Schulen und staatlichen Behörden*“ ein erhebliches Maß an ökumenischer Verantwortung, jedenfalls soweit es die Freikirchen betrifft.

Diese müssen erwarten, dass – wenn sie von „ihrer großen Schwesterkirche“ der Öffentlichkeit vorgestellt werden –, dies wirklich kompetent hinsichtlich ihrer Theologie, der sich daraus entwickelnden Gestalt ihrer Kirchen und Gemeinden und schließlich ihrer Geschichte geschieht. Unter diesem Gesichtspunkt steht die Re-Lektüre über die Freikirchen.

### *Der lutherische Blick auf die Freikirchen*

Der einführende Satz zu dem Abschnitt „Freikirchen“ zeigt das ganze Dilemma bereits an. Er lautet: „Als Freikirchen werden christliche Kirchen und Gemeinschaften bezeichnet, die in *Abgrenzung zu den Staats- bzw. Volkskirchen* entstanden sind. Als vier typische Kennzeichen von Freikirchen gelten:<sup>2</sup> die freiwillige Mitgliedschaft, das Laienengagement, die hohe Verbindlichkeit in Glaubensfragen und in der praktischen Lebensführung sowie eine grundsätzliche ökumenische Offenheit.“

Einen solchen einleitenden Satz kann man nur formulieren, wenn man in Kirchenfragen in einem nationalen Denken gefangen ist. Die Freikirchen sind eben gerade nicht in der Abgrenzung zu den Staatskirchen entstanden. Ihren Ursprung verdanken sie theologischen Ansätzen, die kirchlich auszugestalten im 18. und 19. Jahrhundert in Deutschland unter der Vorherrschaft des landesherrlichen Kirchenregiments nicht möglich waren. Fast alle klassischen Freikirchen sind unter völlig anderen als solchen kirchlichen, politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Verhältnissen entstanden, wie sie zur Zeit des Beginns ihres Wirkens in Deutschland herrschten. Ihren Freiraum fanden sie in angelsächsischen Ländern.

Zur Frühgeschichte der independentistischen Kongregationalisten – insbesondere der Baptisten – gehört die Auflehnung gegen die politisch gebundene, unfreie Kirche, gegen ihren Machtapparat und die daraus erwachsenden Ansprüche, und schließlich gehört dazu eine Überwindung der Verunmündigung von Gläubigen. Das alles war nur in den angelsächsischen Ländern möglich. Es ist kein Wunder, dass sie international einen höchst engagierten Kampf um Religionsfreiheit mit Gewissens- und Glaubensfreiheit für jedermann führen mussten, wie er in den Bereichen der

<sup>2</sup> Handbuch Weltanschauungen, Religiöse Gemeinschaften, Freikirchen. Im Auftrag der Kirchenleitung der VELKD herausgegeben von *Matthias Pöhlmann* und *Christine Jahn*, Gütersloh 2015, 58 f. Auf diese vier oben erwähnten typischen „Kennzeichen“ von Freikirchen wird später zurückgegriffen.

deutschen Kleinstaaten mit dem Einfluss der Konsistorien völlig unmöglich war. Als sie „entstanden sind“, spielten die deutschen, staatlich gebundenen und von „Notbischöfen“ regierten Kirchen für einen solchen gesellschaftsbezogenen theologischen Ansatz gar keine Rolle. Als die Baptisten sich aber im 19. Jahrhundert als *Gemeindebewegung* mit missionarischen Ambitionen in weiten Teilen Europas von Deutschland her ausbreiteten, wurden sie in Anknüpfung an die Täufer der Reformationszeit bekämpft – wohl gemerkt: *sie* wurden ab- und ausgegrenzt. Mit dem independentistisch ausgerichteten Kongregationalismus – also der völligen Selbstständigkeit der einzelnen Gemeinden, was immer auch staatliche Unabhängigkeit bedeutete – brachten die Baptisten einen völlig neuen Kirchentyp nach Deutschland. Bemerkenswert ist, dass dieser Independentismus in einem Umfeld territorialer Abgrenzungen der hiesigen Staatskirchen in den deutschen Kleinstaaten überregional, sogar europaweit in gegenseitiger Unterstützung höchst aktiv war.

Einen zweiten neuen Kirchentyp brachten die Methodisten nach Deutschland. Auch sie sind weder in Deutschland noch vorher in England nicht „in Abgrenzung zu den Staats- bzw. Volkskirchen entstanden“. Gerade das Gegenteil war der Fall. John Wesley als Impulsgeber setzte alles daran, eine missionarische Gemeinschaftsbewegung innerhalb der Kirche von England zu bleiben. Auch dieser erst später international organisierte Typ von Kirche hätte innerhalb der deutschen Kleinstaaten neben den ebenfalls überwiegend kleinstaatlich organisierten Staatskirchen überhaupt nicht entstehen können. Die in ihren Ländern „ihre“ Kirchen regierenden Summepiskopoi hätten auch im 19. Jahrhundert gar keinen internationalen Einfluss demokratisch organisierter Kirchen zugelassen. Durch ihre Konsistorien haben die unter dem landesherrlichen Kirchenregiment stehenden Kirchen und deren Verwaltungen die in ihre Fürstentümer herein wirkenden Methodisten bekämpft. Für das zentrale geistlich-theologische Anliegen der Methodisten, die evangelistisch-missionarische Wirksamkeit unter und an bereits Getauften, sahen sie innerhalb ihrer Territorien keine Notwendigkeit, ja sie fühlten sich gedemütigt, als sie den Kern methodistischer Kirchen, nämlich Kirche in Mission zu sein, erkannten. Die Methodisten kamen keineswegs mit „abgrenzenden“ Vorstellungen. Sie wollten ganz im Gegenteil die innerhalb des Protestantismus aufgebrochene Erweckungsbewegung fördern und unterstützen. Das war keineswegs überraschend, denn die aus Amerika herüber gesandten methodistischen „Missionare“ waren vor ihrer Auswanderung in der Mehrzahl einmal in einer deutschen lutherischen oder Schweizer reformierten Gemeinde getauft

und teilweise konfirmiert worden. Sie wandten sich unter den Umständen der Besiedelung Amerikas vielfach erst mangels eigener konfessioneller Möglichkeiten dem Zweig der deutschsprechenden methodistischen Gemeinden zu. Diese methodistischen Gemeinden in Amerika sahen es als einen Teil ihrer ganzheitlich verstandenen Mission an, sich der Einwanderer aus der Heimat anzunehmen. In dem Zusammenhang erlebten sie bei den aus Europa Ankommenden teilweise an deren Kirchenkritik, teilweise an deren ethischen Grundhaltungen, teilweise auch an deren rationalistisch geprägter Theologie, wie dringend eine Mission in Deutschland inzwischen geworden war. Darum wollten sie die inzwischen aktive Erweckungsbewegung unterstützen und bereichern.

Mit den Methodisten kam nach der kongregationalistisch-baptistischen Gemeindebewegung als zweiter neuer Kirchentyp eine international und demokratisch klar organisierte ökumenisch ausgerichtete *Missionskirche* nach Deutschland, die von Anfang an durch ihre weltweit gültige Verfassung in internationalen Beziehungen lebte.

### *Wirklich „typische Kennzeichen“ nur der Freikirchen?*

Diese Sicht auf in Deutschland ungewöhnliche Kirchentypen, die auf der Basis reformatorischer Theologie entstanden und somit eine Folge der Reformation sind, ist selbst unter Theologen bisher kaum wahrgenommen worden. Dieses ist aber eine fundamentale ökumenische Notwendigkeit, um sachgemäße Bewertungen vornehmen und Urteile fällen zu können. Die vier im Handbuch als „*typische Kennzeichen von Freikirchen*“ beschriebenen Akzente sind lediglich Konsequenzen, die sich aus ihren theologischen Verständnissen des Kirche- und Gemeinde-Seins ergeben. Sie sind also im Grunde lediglich erst Folgen aus dem ekklesiologischen Ansatz. Im Handbuch sind diese „vier Kennzeichen“ kurzerhand „eingedacht“ in das landeskirchlich organisierte System von Kirchengestalt. Die grundlegende Tatsache, dass es sich aber um völlig andere, alternative ekklesiologische Selbstverständnisse mit den entsprechenden Ordnungen Kirche zu sein handelt, wurde von den Autoren des Handbuchs nicht gesehen. Darum sind nur einige selbstverständliche Konsequenzen, die aus diesem theologischen Selbstverständnis von Kirche sichtbar in Erscheinung treten, als „typische Kennzeichen“ aufgezählt. Dabei ist der Blick auf „*die freiwillige Mitgliedschaft, das Laienengagement, die hohe Verbindlichkeit in Glaubensfragen und in der praktischen Lebensführung sowie*

*eine grundsätzliche ökumenische Offenheit*“ ziemlich verengt. Andere Aspekte, was diese Art „Kirche der Freiheit“ zu sein bedeutet, sind nicht erwähnt. Man denke an die Ausbildung und Bezahlung von Pastoren, den Bau und die Unterhaltung von Kirchengebäuden, die Opferbereitschaft in den Gemeinden, die Rolle der internationalen Verbindungen mit weltweiten Kontakten bis zur Liedauswahl in die Gesangbücher hinein, um nur einige Aspekte zu erwähnen.

Wer selber die Religionsfreiheit für mündige Bürger in einer nachaufgeklärten Gesellschaft erkämpft, der ist zwangsläufig schon von den Ursprüngen her staatsfrei, kann gar nicht anders denken [1] als in „freiwilliger Mitgliedschaft“. Glied der christlichen Kirche, das ist eine gemeinsame theologische Grundlage in den Freikirchen, kann man weder gegen seinen Willen noch ohne seinen Willen werden. Insofern ist „freiwillige Mitgliedschaft“ keine fromme Vereinsmeierei, wie man manchmal abgrenzend angemerkt hat, sondern theologisches Basisdenken, das mit dem zweiten Artikel im Credo „Ich glaube an Jesus Christus...“ übereinstimmt. [2] In einer Gemeinde aus Glaubenden, Suchenden und Fragenden kann es gar nicht anders sein, als dass man am Leben „seiner“ Gemeinde aktiv teilnimmt, d. h. als Laie, der die Taufe empfangen hat, auch eingegliedert ist in die Lebens- und Dienstgemeinschaft bis hin zu Diensten als beauftragte und ausgebildete Laienpredigerinnen und Laienprediger mit weltlichen Berufen. „Laienengagement“ ist eine selbstverständliche theologische Konsequenz aus dem Kirchenverständnis. [3] In der Nachfolge Christi sind „*Verbindlichkeit in Glaubensfragen, in der Lebensführung*“ ganz selbstverständlich. Man denke nur an Dietrich Bonhoeffers hochgeschätzte Werke „Nachfolge“ und „Gemeinsames Leben“. [4] Es wäre sektiererisch, wenn sich aus den benannten geistlichen Grundlagen keine „*grundsätzliche ökumenische Offenheit*“ ergäbe.

Freilich stellt sich die Frage, ob die vier genannten „typischen Kennzeichen von Freikirchen“ nicht eigentlich Grundhaltungen darstellen, die zwar weder in den Freikirchen noch sonst immer erreicht werden, aber die doch *normale Kennzeichen jedes einzelnen Christen in jeder Kirche* sind? Wie sieht sich die VELKD selber, wenn sie die genannten „Kennzeichen“ abgrenzend den Freikirchen als „typisch“ zudenkt? – Mit diesem Hinweis erhärtet sich die Notwendigkeit, die Freikirchen nicht an einzelnen Aspekten singulär zu erklären, sondern grundsätzlich ihre eigene Art, reformatorische Kirche zu sein zu erkennen und zu vermitteln.

Freikirchen sind also keine Kirchen aus Gründen der Abgrenzung, sondern in theologischer Konsequenz einerseits und in ökumenischer Ge-

meinschaft andererseits. Es ist bezeichnend, dass sie sich im angelsächsischen Ausland unter den Bedingungen der von ihnen selber mit gestalteten Religionsfreiheit und Glaubensvielfalt entwickeln mussten. Ansätze zu eigenständigen theologischen Entwicklungen innerhalb der deutschen Territorialkirchentümer wurden entweder zur Zeit der Täufer bekämpft, später zur Auswanderung genötigt und, wie die Geschichte des Pietismus zeigt, durch staatliche Edikte, Dekrete und Konventikelverbote so eingeschränkt, dass sie sich unter dem landesherrlichen Kirchenregiment nicht entwickeln konnten.

### *„Denomination“ statt „Konfession“*

Noch einmal: Freikirchen sind nicht *„in Abgrenzung zu den Staats- bzw. Volkskirchen entstanden“*. Es ist eher richtig zu sagen, dass sich Staats- und Volkskirchen bis in das vorliegende Handbuch hinein „abgrenzen“.

Grundlegende theologische Unterschiede ergeben sich aus den unterschiedlichen Selbstverständnissen von „Konfessionskirchen“ einerseits und „Denominationen“ andererseits. Konfessionen zeichneten sich am Anfang stärker als später dadurch aus, dass sie sich als eine fast alle anderen ekklesiologischen Verständnisse ausschließende, nicht selten auch überlegene Verkörperung des rechten Kirche-Seins verstanden. Das war zunächst der Ausgangspunkt von Wittenbergern gegenüber Katholiken, aber auch gegenüber Zwinglianismen und Calvinisten. Besonders scharf traf es aber in der „Confessio Augustana“ die Täufer mit den „Verwerfungen“, die deutlich mehr als „Abgrenzungen“ waren. Später kam es permanent gegenüber Freikirchen zu Abgrenzungen und Verwerfungen, die sich aus exklusiven territorialen Ansprüchen ergaben. Die im 19. Jahrhundert aus anderen Ländern auch in die deutschen Kleinstaaten hineinwirkenden Freikirchen waren einen kirchlichen Pluralismus gewohnt. Sie verstanden sich als Denominationen, d. h. sie sahen sich ganz selbstverständlich als einen gleichwertigen Zweig neben anderen an dem einen Baum der Kirche Christi, wie sie im Glaubensbekenntnis gemeinsam bekannt wird. Gerade der Rückblick auf 1517 mit seinen früheren innerevangelischen Auseinandersetzungen, bis endlich 1973 die Leuenberger Konkordie eine gemeinsame Grundlage schuf, erinnert die daran beteiligten „Konfessionen“ an deren „abgrenzendes“ Verhalten.

Die damalige landeskirchliche „Abgrenzung“, eigentlich müsste man

richtiger sagen „Verunglimpfung“, hat die Freikirche erheblich stärker getroffen als umgekehrt die freikirchliche Abkehr von einer Ekklesiologie, (1) die im „Gegenbegriff zur Staats- und Territorialkirche, in die man gleichsam hineingeboren wird und der man durch seinen Wohnort [immer noch?] angehört“<sup>3</sup> mit einem charakteristischen Merkmal begründet wird. Die Abgrenzung in theologischen Fragen war deutlich stärker als die von den Autoren vermutete (2) „wesentliche Abgrenzung“, aus dem Grund, dass „doch die meisten Landeskirchen eng mit politisch-hoheitlichen Institutionen verflochten“ waren. Mit ihren demokratisch gewählten Leitungsorganen, teilweise bis hin zu den Bischöfen, war für freikirchliches Denken schwer vorstellbar, dass ein politischer Herrscher gleichzeitig Bischof der Kirche seines Landes sein konnte, ohne dass die Kirche auf dessen Beauftragung einen Einfluss hatte. Im Gegenteil, die Herrscher besetzten ihre Konsistorien selber und beriefen auch ihre Hofprediger aus dem Beamtenstab der Pfarrer in völliger kirchlicher Unabhängigkeit. Emotional wurden daraus entstehende Abgrenzungspositionen verstärkt, wenn die „politisch-hoheitlichen Institutionen“ von Pfarrern und Behörden zur Unterdrückung alternativer Kirchen, eben der Freikirchen, angefordert wurden. Nach anderen weiteren Hinweisen auf freikirchliche Eigenarten heißt es schließlich: „Die Abgrenzung von Territorialkirchen kann allerdings auch heute noch das freikirchliche Selbstverständnis bestimmen.“ Eine solche, sachlich nicht richtige Sicht, ergibt sich, wenn man die evangelischen Partner nicht von ihrem theologischen Ansatz her versteht.

Vielleicht hätte die lutherische Sicht auf die Freikirchen inhaltlich andere Akzente gesetzt, wenn sie ihrem eigenen Grundsatz theologisch zu argumentieren, treu geblieben wäre. Aber auf die skizzenhafte Darstellung ihrer „Geschichte“ folgt unmittelbar deren „Organisationsstruktur“. Der theologische Blick auf das Selbstverständnis dieser Kirchen, die sich als reformatorisch verstehen und der Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben das entsprechende Gewicht zumessen, hätte zweifellos zu einem anderen Bild geführt. Stattdessen wird eine „Charakteristik“ dargeboten, die jene Hinweise auf Freiwilligkeit und Laientätigkeit wiederholt und „Gemeindezucht“ als weiteres Merkmal der „Abgrenzung von den Volkskirchen“ zusammen mit der Erwähnung „ökumenische[r] Offenheit“ ergänzt, welche hier als „wesentliches Unterscheidungsmerkmal zur Gruppe der religiösen Sondergemeinschaften“ (320–442) herausgestellt

<sup>3</sup> Ebd., 57, auch die folgenden Zitate.

wird.

### *Warum eigentlich immer noch „Abgrenzungen“?*

Wieso spielt das Motiv der „Abgrenzung“ im Handbuch eine so zentrale Rolle? Zunächst muss man mit Bedauern sagen: jeder Freikirchler wird in ökumenischen Gesprächen über die Theologie und das Selbstverständnis seiner Tradition oft von der Unkenntnis seiner nichtfreikirchlichen Partner überrascht. Die Auswirkungen von theologischen Positionen auch auf die Gestalt und das Leben der Kirchen überraschen sogar manche Partner. Das wiederum kann ganz unterschiedliche Gründe haben. Ein bisher wenig beachteter Faktor kann sein, dass die traditionsreichen früheren Staatskirchen sich ihres „Sonderweges“, den sie innerhalb der weltweiten Ökumene gehen, noch nicht bewusst geworden sind. Kirchliche Formen mit territorialen Mitgliedschaftsnormen und einer derart geregelten Kirchensteuer gibt es nur in den früheren europäischen Staatskirchen-Nachfolge-Kirchen. Überall sonst in der Welt lebt heute auch die lutherische Kirche in anderen Gestaltungsformen. Bei uns sind heutige Grundstrukturen zusammen mit einer gewissen Kirchenmentalität in fast 400 Jahren bis 1918 so tief verwurzelt, dass man innerhalb dieser Strukturen, in denen man denkt, lebt und arbeitet den entstandenen „morphologischen Fundamentalismus“ (Ernst Lange, 1927–1974) kaum wahrnimmt.

Ein anderer Grund kann sein, dass dieses vorliegende Handbuch „im Wesentlichen auf Forschungen, Gesprächen und Recherchen“ von „landeskirchlichen Weltanschauungsbeauftragten“ beruht. Dieser spezielle Kreis ist mit einer Fülle von Fragen konfrontiert, die völlig anderer Natur sind als das eigentlich notwendige ökumenische Gespräch mit Freikirchen, denen man durch die ACK und die Charta Oecumenica ökumenisch verpflichtend verbunden ist.

Die Auseinandersetzung mit den Neuoffenbarungsbewegungen und Neureligionen (443–560), esoterischen und neugnostischen Weltanschauungen (561–756), mit Anbietern von Lebenshilfen und Psychoorganisationen (766–823), religiösen Gruppen und Strömungen mit islamischem (824–886), mit hinduistischem (887–973), mit buddhistischem Kontext (974–1032) und schließlich sogar mit atheistischen und humanistischen Organisationen (1033–1048) muss die lutherischen Denker in einen Sog der Abgrenzungen gebracht haben.

Daran schließt sich notgedrungen die Frage an, was man den christlichen Brüdern und Schwestern eigentlich zumutet, wenn man sie in einem Handbuch in diesem teils religiösen, teils atheistischen Kreis verortet. Der

Sinn für die Katholizität der Kirche wird in einem solchen Kontext arg strapaziert. Dieses Handbuch zeigt, wie viele Gespräche noch nötig sind, um aus einer apologetischen Haltung in den gegenseitigen Respekt überzuwechseln, damit daraus für beide Seiten ein vorbehaltloses und auf theologischer und historischer Kenntnis beruhendes christliches Füreinander werden kann.

In der Charta Oecumenica haben wir uns gemeinsam verpflichtet, „auf allen Ebenen kirchlichen Lebens gemeinsam zu handeln, wo die Voraussetzungen dafür gegeben sind und nicht Gründe des Glaubens oder größere Zweckmäßigkeit dem entgegenstehen; [und] die Rechte von Minderheiten zu verteidigen und zu helfen, Missverständnisse und Vorurteile zwischen Mehrheits- und Minderheitskirchen in unseren Ländern abzubauen.“ (ChOe 4. – Gemeinsam handeln).

Die hier vorgelegte ehrliche Reaktion soll ein Anfang dazu sein.

*Karl Heinz Voigt*

*(Karl Heinz Voigt ist Pastor der Evangelisch-methodistischen Kirche. Er hat als Ökumene-Beauftragter seiner Kirche in verschiedenen ökumenischen Gremien mitgewirkt und mehrere Bücher zum Themenbereich Ökumene und Minderheitskirchen veröffentlicht.)*

## In memoriam

### Elisabeth Moltmann-Wendel (1926?2016)

„Feministische Theologie eröffnet einen Weg in die Freiheit selbst zu denken und zu handeln“, mit diesem Satz beschreibt Elisabeth Moltmann-Wendel das Grundmotiv ihrer theologischen Arbeit. Diesen Weg ist sie auch in ihrer eigenen Biographie gegangen. 1926 wurde sie in Herne geboren und wuchs in Potsdam auf. Ihr Theologiestudium begann sie gleich nach Kriegsende in Berlin, getragen von der Aufbruchsstimmung, die viele junge Theologen und Theologinnen mit dem politischen Neuanfang verbanden. 1951 promovierte sie in Göttingen mit einer Arbeit über den niederländischen Theologen Hermann Friedrich Kohlbrügge. 1952 heiratete sie und bekam mit ihrem Mann Jürgen Moltmann vier Töchter. Sie gehörte zu der Generation von Frauen, denen aufgrund ihrer Heirat eine eigene Erwerbstätigkeit verwehrt blieb.

Große Wirksamkeit erlangte Elisabeth Moltmann-Wendel ab den 1970er Jahren, als sie Ideen der Frauenbewegung aus den USA in die deutsche Diskussion einbrachte und zusammen mit Herta Leistner die feministisch-theologischen Werkstätten an der Evangelischen Akademie Bad Boll etablierte. „Sisterhood is powerful“ – dieser Slogan bedeutete für sie eine entscheidende Wende, die Schwesterlichkeit im Aufbruch, die „Menschenrechte für die Frau“ auch in der Kirche forderte. So lautete dann auch der Titel eines ihrer ersten Bücher (1974). Sie war Autorin und Herausgeberin vieler Bücher zur feministischen Theologie, u. a. des Wörterbuchs der Feministischen Theologie (1991, 2. Aufl. 2002). Als Mitherausgeberin der Zeitschrift Evangelische Theologie war es ihr ein Anliegen, feministisch-theologische Themen auch einem breiteren akademischen Kreis nahezubringen.

Elisabeth Moltmann-Wendels besonderes Engagement galt jedoch stets den Frauen in der Kirche, die sie ermutigte, über ihre Rolle in Kirche und Theologie nachzudenken und sich selbst auf den Weg zu machen. „Wer die Erde nicht berührt, kann den Himmel nicht erreichen“ – so überschrieb sie ihre Autobiographie (1997). Akademisch werde sich feministische Theologie auf Dauer nicht durchsetzen, wenn sie nicht die Basis im Hintergrund hat, davon war sie überzeugt. Mit ihrem Engagement in der kirchli-

chen Frauenarbeit, zahlreichen Veröffentlichungen, Bibelarbeiten und Vorträgen gelang es ihr, Frauen in ihrem Selbstbewusstsein zu stärken. So richtete sie ihr Augenmerk auf die großen Frauen in der Bibel und theologische Aussagen, die Frauen heute in ihrem Alltag aufrichten können. „Ich bin ganz, ich bin gut, ich bin schön“ – so lautet ihre Übersetzung der lutherischen Rechtfertigungslehre angesichts einer Situation, in der viele Frauen aufgrund ihrer Sozialisation die Erfahrung machen, nie zu genügen und sich schuldig zu fühlen. Mit diesem Satz verband sie die Zusage, mit allen Fehlern und Macken von Gott geliebt zu sein und die Ermutigung, aus dem Zirkel von Selbstüberforderung und Selbstanklage auszubrechen. „Ich bin schön, weil Gottes Blick auf mich ein liebender ist, der gerade rückt, was an mir krumm ist. Oder, um es mit Martin Luther zu sagen: Vor Gott ist auch der Sünder schön, denn seine Schuld ist schon bezahlt.“ Von offizieller kirchlicher Seite wurde dieser Satz als Selbsterlösung, Leugnung der Sündhaftigkeit des Menschen/der Frau und letztlich als Absage an den Glauben an Jesus Christus gedeutet. So ist es nachzulesen in der Stellungnahme der Nordelbischen Bischöfe zur feministischen Theologie (1985). Auch auf ihr Plädoyer dafür, das Sühnopfer nicht mehr als zentrale Deutung des Todes Jesu zu verstehen, wurde im Zusammenhang der Diskussion über das Abendmahl mit vielfältigen persönlichen Angriffen reagiert.

Auf der anderen Seite wirkten ihre mutigen theologischen Äußerungen für viele Frauen und Männer befreiend. Das Thema Körper neu in den Mittelpunkt theologischen Denkens zu stellen, hat vielen einen Zugang zur Theologie (wieder-)eröffnet. In ihrem Buch „Wenn Gott und Körper sich begegnen. Feministische Perspektiven zur Leiblichkeit“ (1989) kritisierte sie die Verdrängung der Körperlichkeit in Theologie und Kirche und plädierte für eine stärkere Betonung der Geburtlichkeit (Natalität), die Menschen auf ihre Fähigkeit anspricht, die Welt zu gestalten. Damit hat sie eine Diskussion um die Leiblichkeit in der Theologie angestoßen, die bis heute geführt wird. Elisabeth Moltmann-Wendel hat viele Menschen ermutigt, theologisch eigene Wege zu gehen. Am 7. Juni 2016 ist sie im Alter von 89 Jahren in Tübingen gestorben.

*Claudia Janssen*

*(Claudia Janssen ist Studienleiterin der Evangelischen Kirche in Deutschland [EKD] für Genderfragen in Kirche und Theologie in Hannover und außerplanmäßige Professorin an der Philipps-Universität Marburg.)*

# Gestern – heute – morgen

*Wie wird der Glaube an das ewige Leben in den Kirchen der ACK verstanden und gelebt? Was verbindet und was trennt die Konfessionen in ihrer Vorstellung von Tod und Auferstehung? Dieser Frage ging eine gemeinsame Tagung der ACK Sachsen-Anhalt und der ACK Sachsen vom 27. ? 28. April in Meißen nach. In einem grundlegenden biblischen Referat zeigte der katholische Neutestamentler Professor Thomas Johann Bauer von der Universität Erfurt auf, dass bereits zu biblischen Zeiten keineswegs eine einheitliche Vorstellung unter den Christen bestanden habe. In sechs Kurzbeiträgen der Auffassungen vom ewigen Leben in verschiedenen Konfessionen wurde deutlich, wie sehr sich solche Vorstellungen im Laufe der Jahrhunderte verändert haben. Durchaus selbstkritisch wurde die Frage gestellt, wie wörtlich man mit den Endzeitvorstellungen der Bibel umgehen könne, und ob man in früheren Zeiten den Menschen mit Bildern von Höllenqualen und dem ewigen Tod nicht zu viel Angst eingeflößt habe. Es waren sich alle Vertreter der Konfessionen einig, dass in der Seelsorge der Blick auf den jeweiligen Menschen im Vordergrund stehen muss.*

Auf dem *100. Deutschen Katholikentag* in Leipzig (25. ? 29. Mai) waren mehrere zehntausend Teilnehmer unter dem Leitwort

„*Seht, da ist der Mensch*“ in Leipzig zu Gast. In seiner Predigt während des Abschlussgottesdienstes forderte der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Reinhard Kardinal Marx, dazu auf, den ganzen Menschen in den Blick täglichen Handelns zu nehmen. Die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) präsentierte sich mit verschiedenen Aktionen und neuen Veröffentlichungen. Der Stand der ACK befand sich auf der Kirchenmeile im Bereich Bistümer und Ökumene in der Nonnenmühlgasse. Alle Vorstandsmitglieder der ACK sowie die Referenten der ACK waren am Programm des Katholikentages beteiligt, vor allem im Zentrum Ökumene. Der *101. Katholikentag* findet vom 9. ? 13. Mai 2018 in Münster statt.

Vom 31. Mai bis 3. Juni tagten die *Generalsekretärinnen und Generalsekretäre der nationalen Kirchenräte Europas (ENCCs)* in Lissabon. Die Teilnehmer kamen aus verschiedenen Regionen Europas und trafen sich in der Lusitanian Church Cathedral (Anglikanische Gemeinschaft in Portugal) auf Einladung des Rates der portugiesischen Kirchen (COPIC). Das Treffen bot Gelegenheit, Erfahrungen auszutauschen und sich gegenseitig in der ökumenischen Arbeit zu unterstützen. Auf dem Programm stand insbesondere die aktuelle Situation in

Europa. Über die Flüchtlingskrise und die kirchlichen Hilfsprogramme berichteten Alfredo Abad Heras, stellvertretender Vorsitzender der Kommission der Kirchen für Migranten in Europa, und Manuel Clemente, Patriarch von Lissabon. Über die Situation in Portugal informierte Rui Marques, Präsident der Plattform für Flüchtlingshilfe (Plataforma de Ajuda aos Refugiados). Auf der Tagesordnung standen auch die Frage nach der Religionsfreiheit und gegenwärtige religiöse Trends in Portugal. Peter Pavlovic, Studiendirektor der Konferenz Europäischer Kirchen, stellte die Arbeit des *Europäischen Christlichen Umweltnetzwerks* vor, das vom 11. bis 15. Juni seine 11. Vollversammlung in Helsinki hat. Der Generalsekretär des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE), Duarte Nuno Queiroz de Barros da Cunha, informierte über gemeinsame Projekte des Rates und der Konferenz Europäischer Kirchen.

Mit einer *Neuaufgabe des Projekts „Weißt du, wer ich bin?“* wollen die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK), vier muslimische Verbände und der Zentralrat der Juden in Deutschland gemeinsam die Hilfe für Flüchtlinge stärken und die Integration voranbringen. Bei der *Auftaktveranstaltung* am 31. Mai in der Katholischen Akademie in Berlin machten die Institutionen deutlich, wie wichtig der interreligiöse Dialog gerade für die Integration der Flüchtlinge

ist. Die Weiterführung des Projektes wurde durch eine Förderung des Bundesministeriums des Innern möglich. Gefördert werden können Projekte, in denen mindestens zwei Religionsgemeinschaften (Gemeinden, Institutionen, Initiativen) im Bereich der Flüchtlingshilfe und Integration zusammenarbeiten. Dazu können jeweils bis zu 15.000 Euro ausgeschüttet werden.

Christen und Muslime in Baden-Württemberg setzen sich gemeinsam für Frieden und Gerechtigkeit ein und engagieren sich in der Hilfe für Flüchtlinge. Dies geht aus einem *„Gemeinsamen Wort zum Einsatz für Frieden und Gerechtigkeit“* hervor, das am 2. Juni in Stuttgart vorgestellt wurde. Der in einem Gesprächsforum von christlichen und muslimischen Theologen formulierte Text ist zusammen mit den wichtigsten islamischen Religionsgemeinschaften und Initiativen in Baden-Württemberg von der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) in Baden-Württemberg veröffentlicht worden.

Vom 14. bis 17. Juni wurde das *9. Theologische Gespräch zwischen der Deutschen Bischofskonferenz und der Russischen Orthodoxen Kirche* in den Räumen der orthodoxen Metropole von St. Petersburg auf dem Gelände der Alexander-Nevskij-Lavra geführt – auf Einladung von Patriarch Kyrill von Moskau und ganz Russland. Es war dem Thema *„Das christliche Verständnis von Ehe und Familie im*

*Licht gegenwärtiger Herausforderungen*“ gewidmet. Damit wurde das Thema der 8. Gesprächsrunde fortgeführt, die 2013 in Magdeburg stattgefunden und sich mit der Bedeutung christlicher Werte in der heutigen Gesellschaft befasst hatte.

Das *erste Panorthodoxe Konzil* nach über 1200 Jahren fand vom 16. bis 27. Juni in der Orthodoxen Akademie von Kreta statt. Das Ehrenoberhaupt der Weltorthodoxie, der Ökumenische Patriarch Bartholomaios I. von Konstantinopel, leitete den Eröffnungsgottesdienst zu Pfingsten in der Kathedrale Hagias Minas von Kretas Hauptstadt Heraklion. Er wurde von neun Vorstehern eigenständiger orthodoxer Kirchen begleitet. Eigentlich hätten es 13 Kirchenführer sein sollen, aber vier von ihnen hatten kurzfristig ihre Teilnahme am „Heiligen und Großen Konzil“ der Orthodoxie abgesagt. Es waren die Kirchen von Russland, Bulgarien, Georgien sowie das Patriarchat von Antiochia. Das Konzil bestätigte die ökumenischen Beziehungen mit anderen Kirchen und erklärte die Bereitschaft, sie weiterzuführen. Sechs vorbereitete Texte wurden verabschiedet, dazu gab es noch zwei weitere, eine Enzyklika und eine Botschaft des Konzils, in der die Haltung der orthodoxen Kirche allgemein zur Moderne und zu wichtigen Themen der Welt – Menschenwürde und Krieg und Frieden – formuliert wurde.

In Berlin, Bochum, Hamburg, Leipzig und München verbanden am

19. Juni insgesamt 40.000 Demonstranten mit kilometerlangen Menschenketten kirchliche und soziale Einrichtungen, Flüchtlingsunterkünfte, Kulturstätten und Rathäuser, um *ein starkes Zeichen gegen Rassismus und für ein weltoffenes und vielfältiges Deutschland zu setzen*. Günter Burkhardt, Geschäftsführer von Pro Asyl, verurteilte die europäische Flüchtlingspolitik: „Europa macht die Grenzen dicht und verrät die Menschenrechte von Flüchtlingen. Man handelt in der irrigen Annahme, dadurch Rassisten im Zaum zu halten. Der Versuch der Abriegelung Europas gegen Flüchtlinge, ein Europa der Zäune, ist aber Wasser auf die Mühlen der Rassisten.“

Im Rahmen ihrer Mitgliederversammlung am 24. Juni 2016 in Zerrenthin hat die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Mecklenburg-Vorpommern (ACK MV) die *Neuapostolische Kirche (NAK) als Gastmitglied* in ihre Reihen aufgenommen. Die ACK MV ist die erste regionale ACK in Deutschland, die der NAK die Gastmitgliedschaft ermöglicht.

Die Tagung des *Zentralausschusses (ZA) des Ökumenischen Rates der Kirchen* vom 22. bis zum 28. Juni in Trondheim (Norwegen) war die zweite Tagung seit der Wahl des Zentralausschusses auf der 10. ÖRK-Vollversammlung 2013 in Busan, Südkorea. Das Thema *„Pilgerwege: gemeinsam die Landschaft erkunden“* entsprach der Abschluss-

botschaft der 10. Vollversammlung, die u. a. zu einer deutlichen Erklärung für Frieden und Gerechtigkeit in Israel und Palästina auffordert. Der ZA hat die Einberufung einer Internationalen Ökumenekonferenz für das Jahr 2017 genehmigt, um „das ökumenische Zeugnis für Frieden mit Gerechtigkeit für das israelische und palästinensische Volk zu bekräftigen und zu stärken“. Der ZA hat ebenfalls eine wichtige Erklärung zu dem historischen zweiseitigen Waffenstillstandsabkommen zwischen der Regierung Kolumbiens und den Revolutionären Streitkräften Kolumbiens (FARC-EP) in Havanna am 23. Juni veröffentlicht. „Wahrheit, Heilung und Transformation“ sind die wichtigen Themen der Erklärung einer Konferenz über indigene Völker. Der ÖRK hat ebenfalls die Solidarität der Kirchen mit Tanah Papua (Westpapua) erklärt. Es gab Podiumsdiskussionen über die Rechte von Kindern sowie eine kritische Selbstreflexion zum Thema Religion und Gewalt. Der ÖRK setzte sich für Zwangsvertriebene und in diesem Zusammenhang auch für das Recht auf Asyl ein. Während der Tagung hat der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) drei neue Mitgliedskirchen in die ökumenische Gemeinschaft aufgenommen, 1. Holländische Reformierte Kirche in Südafrika, 2. Blantyre Synode der Presbyterianischen Kirche von Zentralafrika (CCAP) für die südliche Region Malawis, 3. Der Rat der Bap-

tis-tenkirchen in Nordost-Indien (CBC NEI). (Ein Bericht über die ZASitzung wird in Heft 4/2016 der ÖR veröffentlicht.)

Münchner Religionsgemeinschaften haben sich am 13. Juli zu einem Rat zusammengeschlossen. *Sie repräsentieren die katholischen, evangelischen, koptischen und griechisch-orthodoxen Christen sowie Juden, Aleviten, Buddhisten und Muslime.* Der Rat soll dazu dienen, sich gegenseitig kennenzulernen, stabile Beziehungen aufzubauen, um dadurch gemeinsam ein Zeichen für Frieden und ein gutes Zusammenleben in der Stadt zu setzen. Vergleichbare Räte gibt es bereits in anderen deutschen Städten wie Frankfurt und Köln.

Die von der Evangelisch-methodistischen Kirche getragene *Theologische Hochschule Reutlingen* ist nach Prüfung durch den Wissenschaftsrat der Bundesrepublik Deutschland unbefristet akkreditiert worden. Eine Voraussetzung für die dauerhafte staatliche Anerkennung war die Qualitätssicherung und Vergleichbarkeit der erreichbaren Abschlüsse. Als weitere Voraussetzung war die Anpassung der Leitungsstrukturen der Hochschule an die neuen Landeshochschulgesetze des Landes Baden-Württemberg erforderlich.

Die *zentrale Feier des Schöpfungstages* unter dem Motto „Die ganze Schöpfung – Lobpreis Gottes“ ist am 2. September in Bingen am Rhein auf dem ehemaligen Landesgartenschauengelände. Das Motto des ökumenischen Tages der Schöp-

fung greift den Hymnus „Lob für Gott“ von Hildegard von Bingen auf. In ihm spricht die Mystikerin davon, dass alle Elemente der Schöpfung ein Lob Gottes anstimmen. Die Materialien für den ökumenischen Tag der Schöpfung können unter [www.schoepfungstag.info](http://www.schoepfungstag.info) heruntergeladen oder in der Ökumenischen Centrale bestellt werden.

Jedes Jahr am 21. September ruft der Ökumenische Rat der Kirchen zum *Internationalen Tag des Gebets für den Frieden* auf. Die Vereinten Nationen begehen ebenfalls seit dem 21. September 1981, dem Tag der damaligen Vollversammlung, den Internationalen Tag des Friedens. Dieser Tag soll genutzt werden, um die Idee des Friedens sowohl innerhalb der Länder und Völker als auch zwischen ihnen zu beobachten und zu stärken.

Die dreisemestrige Vortragsreihe *500 Jahre Reformation – Wo steht die Ökumene?* an der Ludwig-Maximilians-Universität (LMU) wird im Wintersemester 2016/2017 fortgesetzt; am 24. Oktober mit dem Thema *In der Taufe geeint, entzweit am Tisch des Herrn – wie lange noch?*, am 14. November *Glaube und Vernunft – Konflikt oder Harmonie?*, am 5. Dezember mit *Erlösung im Widerstreit – was gibt uns Grund zur Hoffnung?* und am 16. Januar 2017 mit *Streitfall Ehe*.

*500 Jahre Reformation: Auftakt zum Europäischen Stationenweg*. Ein Band von Gedenkveranstaltungen wird anlässlich des Jubiläums

Städte in den Niederlanden, in Italien, Ungarn, der Schweiz, in Slowenien, Irland und Deutschland miteinander verknüpfen. 36 Stunden lang wird jeweils Station gemacht: Regionale und ökumenische Partner laden zu einem Fest mit zahlreichen Veranstaltungen ein, um lokale Beziehungen zur Geschichte der Reformation aufzudecken. Der Europäische Stationenweg beginnt am 3./4. November in Genf.

*Kriegsspuren*, so lautet das Motto der diesjährigen *Ökumenischen FriedensDekade* vom 6.–16. November 2016. Plakate und weitere Materialien sind unter [www.friedensdekade.de](http://www.friedensdekade.de) bestellbar. Der Eröffnungsgottesdienst ist am Sonntag, 6. November, in der Kirche St.-Albertus-Magnus in Braunschweig.

Die Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW) Berlin und das Konfessionskundliche Institut Bensheim laden vom 24. bis 25. November ein zu einer *Fachtagung zum Umgang mit religiösen Minderheiten im Evangelischen Augustinerkloster in Erfurt*. Der Umgang mit religiösen Minderheiten beschäftigt die EZW und das Konfessionskundliche Institut u. a. in ihrer Publizistik, bei Informationsanfragen oder der Bitte um Stellungnahmen und Einschätzungen. Im Rahmen der Tagung wird nach Impulsen der Reformation für die Urteilsbildung zu anderen christlichen und nichtchristlichen Religionsgemeinschaften gefragt.

## Von Personen

Der Zentralausschuss des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) hat auf seiner Sitzung in Trondheim, Norwegen, am 27. Juni einen *neuen Exekutivausschuss mit 11 neuen Mitgliedern* gewählt.

Darüberhinaus wurde *Frank Chikane*, Mitglied der Pfingstkirche *Apostolic Faith Mission of South Africa*, zum neuen Vorsitzenden der Kommission der Kirchen für internationale Angelegenheiten (CCIA) bestimmt.

*Petra Bosse-Huber*, Auslandsbischofin der Evangelischen Kirchen in Deutschland, wurde zur neuen Vorsitzenden des Programmausschusses des ÖRK-Zentralausschusses ernannt.

*Athanasios Basdekis*, orthodoxer Referent in der Ökumenischen Centrale (1975–2006) und Geschäftsführer der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (1987–1993), erhielt im Rahmen eines Festgottesdienstes in der griechisch-orthodoxen „Prophet Elias“ Gemeinde am 15. Mai in Frankfurt a. M. in Würdigung seiner Verdienste um die Orthodoxe Kirche und die ökumenischen Beziehungen der Orthodoxen mit den anderen Kirchen in Deutschland das „Goldene Kreuz 1. Klasse der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland“ verliehen.

*Ralf Meister*, Bischof der Evan-

gelisch-Lutherischen Landeskirche Hannovers, wurde in das Kuratorium des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim berufen. Neben *Thies Gundlach*, Vizepräsident des Kirchenamtes der EKD, ist er einer von zwei EKD-Vertretern in diesem Gremium.

*Irene Tokarski*, römisch-katholische Theologin und Journalistin, ist neue Geschäftsführerin und theologische Referentin für den *Gebetstag der Frauen – Deutsches Komitee*. Ihre Aufgabe ist die Leitung der Geschäftsstelle in Stein bei Nürnberg, die die deutschlandweite Arbeit für die internationale ökumenische Basisbewegung des Weltgebetstags koordiniert. Sie folgt *Petra Heilig* nach, die seit dem 1. Juni die katholische Erwachsenenbildung im ökumenischen Bildungszentrum Sanctclara in Mannheim leitet.

*Heinrich Timmerevers*, bisher Weihbischof in Vechta und verantwortlich für den niedersächsischen Teil des Bistums Münster mit rund 260.000 Katholiken, ist Ende April zum Diözesanbischof von Dresden-Meißen ernannt worden ist. Nach seinem Amtsantritt Ende August wird er für 141.000 Gläubige zuständig sein.

*Ulrike Link-Wieczorek*, Professorin für Systematische Theologie und Religionspädagogik, ist neue Vorsitzende der Kammer für weltweite Ökumene der Evangelischen

Kirche in Deutschland. Sie ist Nachfolgerin von *Cordelia Kopsch*, die in den Ruhestand geht.

*Martin Junge* ist in seinem Amt als Generalsekretär des Lutherischen Weltbunds (LWB) auf der Ratsversammlung des LWB für eine weitere Amtsperiode bestätigt worden.

*Marie Willermark* ist ab 1. Juli für die Heilsarmee in Deutschland, Polen und Litauen verantwortlich. Zuvor leitete sie die Heilsarmee in Schweden und Lettland.

*Es vollendeten*

*das 75. Lebensjahr:*

*Wilhelm Hüffmeier*, von 1995 bis 2006 Präsident der Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche der Union (EKU) bzw. – seit 2003 – der Union Evangelischer Kirchen in der EKD (UEK) in Berlin, von 2004 bis 2015 Präsident des Gustav-Adolf-Werkes (GAW), des Diasporawerkes der EKD, am 12. Juli;

*das 80. Lebensjahr:*

*Jürgen Schmude*, Präses der Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) von 1985–2003, früherer Bundesminister für Bildung und Wissenschaft (1978–1980), Mitglied im Deutschen Ethikrat (2005–2012), am 9. Juni;

*Reinhard Frieling*, früherer Leiter des Konfessionskundlichen Instituts und Direktor des Evangelischen Bundes, einer der bedeutendsten Ökumeniker in Europa, am

15. Juni;

*das 85. Lebensjahr:*

*Martin Lange*, Pastor der Evangelisch-methodistischen Kirche, früherer Sekretär der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der DDR, einer der Moderatoren des Zentralen Runden Tisches in der DDR 1989/1990, von 1992 bis 1997 Geschäftsführer der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland, am 20. Juli.

*Verstorben sind:*

*Elisabeth Moltmann-Wendel*, feministische Theologin, im Alter von 89 Jahren, am 7. Juni; (s. Nachruf i. d. H. S. 433)

*Harald Wagner*, emeritierter Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte mit Forschungs- und Lehrschwerpunkt Frühkatholizismus und Ökumenische Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, im Alter von 72 Jahren, am 7. Juni;

*Martina Severin-Kaiser*, Hauptpastorin der Hauptpastorin von St. Petri-Kirche in Hamburg, langjährige Hamburger Ökumenebeauftragte, ACK- und ROK-Delegationsmitglied, im Alter von 57 Jahren, am 8. Juli;

*Franz W. Schäfer*, Bischof der Evangelisch-methodistischen Kirche von 1966–1989, zuständig für das Gebiet von Mittel- und Südeuropa und Nordafrika, im Alter von

# Zeitschriften und Dokumentationen

## I. Taufverständnis

*Jörg Bickelhaupt*, Taufe – Glaube – Geist, MDKonflnst 3/16, 47–52;

*Jörg Neijenhuis*, Neue liturgische Entwicklungen im Bereich der Taufe, ebd., 53–55;

*Evgeny Pilipenko*, Taufverständnis in der Russischen Orthodoxen Kirche – Entwicklungen seit 1982, ebd., 62–65;

*Regina Sommer*, Veränderungen in der Kasualpraxis bei der Taufe, ebd., 65–68;

*Alphonse Borras*, D'une théologie du laïc à une théologie de la condition baptismale?, Revue théologique de Louvain 1/16, 53–101.

## II. Schuld und Sühne

*Thomas Söding*, Eine Frage der Barmherzigkeit. Das Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15, 11–32), IKaZ 3/16, 215–229;

*Herbert Schlögel*, Die Beichte. Anstöße im Heiligen Jahr der Barmherzigkeit, ebd., 239–249;

*Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz*, Verzeihung des Unverzeihlichen. Anmerkungen zu Schuld und Vergebung, ebd., 250–259;

*Markus Mühling*, Der Tod Christi als Sühnopfer – Probleme und gegenwärtige Antworten der Forschung, Kerygma und Dogma 2/16, 136–159;

*Notger Slenczka*, „Nondum considerasti quanti ponderis sit peccatum – Du hast noch nicht ermes- sen welches Gewicht die Sünde hat“. Die Bedeutung des Kreuzes für das Selbstverständnis des Menschen, ebd., 160–182;

*Barbara Rendtorff*, Von Schuld und Schuldigkeit. Mütterlichkeit und Mutterliebe, StimZ 7/16, 435–444;

*Bernd Oberdorfer*, „Da wurden Ihnen die Augen aufgetan.“ Der Sündenfall-Mythos als anthropologisches Drama, EvTheol 3/16, 198–213.

## III. Panorthodoxes Konzil

*Norbert Zonker*, Lernprozesse auf Kreta. Die orthodoxe Kirche sucht mit einem Konzil Anschluss an die Moderne, KNA-ÖKI 26/16, 3–4;

*Norbert Zonker*, Kirche oder was? Das orthodoxe Konzil und die nichtorthodoxen Christen, KNA-ÖKI ebd., 6;

*Norbert Zonker*, Schlüsseldokument des Konzils. Orthodoxe Kirche will Weltverantwortung stärker wahrnehmen, ebd., 8–9;

*Nikolaj Thon*, Mit kleinen Änderungen gebilligt. Wie werden die Dokumente des Orthodoxen Konzils nun rezipiert?, ebd. 27/16, 5–7;

*Hildegard Sühling*, Katholische Kirche nun orthodox. In der Diaspora funktioniert die ökumenische

Nachbarschaft, ebd., 12.

#### IV. Interreligiöser Dialog

*Karl-Josef Kuschel*, Die Kirchen und der Islam. Eine Analyse neuerer Dokumente, US 2/16, 94–104;

*Elias Esber*, Die Flüchtlingssituation in Deutschland im Kontext der rum-orthodoxen Kirche, ebd., 105–109;

*Marc Witztenbacher*, Interreligiöse Kooperation in der Flüchtlingsarbeit – Ein gemeinsames Projekt von Christen, Juden und Muslimen, ebd., 136–143;

*Mark Draser*, Muslimische Demokratie? Indonesien zwischen religiöser Vielfalt und islamischer Radikalisierung, HerKorr 7/16, 40–43.

#### V. Weitere lesenswerte Beiträge

*Andreas Wollbold*, Ermutigung zur Seelsorge. „Amoris Laetitia“ bringt keine Änderung des Lehrgebäudes, HerKorr 6/16, 13–14;

*Rainer Bucher*, Mehr als Stellschrauben. „Amoris Laetitia“ ist Ausdruck eines pastoralen Lehramts, ebd., 15–16;

*Alina Rafaela Oehler*, Gebt den Laien das Kommando, ebd. 7/16, 7;

*Luc Forestier*, Réforme de l'Église et service de l'unité. L'apport de H. Richard Niebuhr à l'ecclésiologie, Revue théologique de Louvain, 1/16, 52–75;

*Lisane Teuchert*, Wie Gott fertig wird mit unseren Fehlern. Bonhoeffers spannungsvoller Glaube an Gottes Handeln in der Geschichte – im Gespräch mit dem “Open

Theism”, EvTheol 3/16, 166–181;

*Michael Domsgen*, Konfessionslose Schülerinnen und Schüler. Eine lohnende Herausforderung für den Religionsunterricht, ebd., 213–225;

#### VI. Dokumentationen

*Zum Umgang mit Taufbegehren von Asylsuchenden*. Eine Handreichung für Kirchengemeinden, hg. v. Kirchenamt der Evangelischen Kirche (EKD) und der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF).

„*Nicht indifferent zu Problemen*“. Der Auftrag der Orthodoxen Kirche in der heutigen Welt. Beschluss des Heiligen und Großen Konzils der Orthodoxen Kirche vom 19. bis 26. Juni, KNA ÖKI 27/16, Dokumentation, I–VIII.

*Gemeinsames Eheverständnis*. Communiqué des 9. Theologischen Gesprächs zwischen der Deutschen Bischofskonferenz und der Russischen Orthodoxen Kirche, KNA-ÖKI 27/16, Dokumentation, IX–XI.

*Christlich-Muslimisches Theologisches Gesprächsforum der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) und Islamischer Religionsgemeinschaften und Initiativen in Baden-Württemberg*, Von Gottes Liebe getragen. Gemeinsames Wort der ACK und Islamischer Religionsgemeinschaften und Initiativen zum Einsatz für Frieden und Gerechtigkeit, KNA-ÖKI 25/16, Dokumentation I–V.

# Neue Bücher

## THEOLOGIE IM 21. JAHRHUNDERT

*Anne Helene Kratzert*, „... dass das ganze Leben Buße sei.“ Fundamentaltheologische Überlegungen zu einer praktischen Theologie der Buße. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2014. 352 Seiten. Hardcover. EUR 48,-.

„Der zeitgenössische ... Mensch braucht eine tragfähige, elaborierte Theologie der Buße“ (323).

So lautet das pointierte Fazit dieser Dissertationsarbeit, die im Sommersemester 2013 an der Universität Heidelberg angenommen wurde und nun in einer leicht überarbeiteten Fassung vorliegt. Anliegen der Autorin ist, „die Buße als Gestaltwerdung christlich-evangelischen Lebens neu zur Geltung zu bringen“ (13). Ein Ansinnen, das aufhorchen lässt, zumal das Thema „Buße“ heutzutage nicht unbedingt ein zentrales und „attraktives“ Theologumenon protestantischer Theologie darstellt, sondern häufig eher als randständig und sperrig, mitunter auch verdächtig, da „kryptokatholisch“ oder „pietistisch“ behaftet, gilt.

Um dem möglichen Eindruck von Rand- und Rückständigkeit zu begegnen, wird gleich zu Beginn die Aktualität und Relevanz des

Themas aufgezeigt, und zwar durch eine Skizzierung des heutigen Zeitkontextes als Referenzrahmen kirchlicher Verkündigung (13?39). Gegenwärtige „postmoderne“ Lebensentwürfe, von einer Auflösung sinnstiftender „Metaerzählungen“ und einer radikalen Individualisierung geprägt, sind verknüpft mit den anthropologischen und existentiellen Kernfragen von Identitätsfindung und Lebensbewältigung. Diese führen in der Regel zu „auto-poietischen Kreisläufen“, in denen der moderne Mensch unter dem Druck eigener Sinnstiftung und den Ansprüchen gesellschaftlich vermittelter Optionen der Selbstoptimierung mit seinem Bemühen und seinem Scheitern radikal auf sich selbst zurückgeworfen ist und sich in seinen vielfältigen Rollen als druckbelastet, unvollkommen und potentiell schuldig und versagend erlebt. Ein Markt der Lebenshilfe (Wellnesskultur u. a.) erscheint wie ein Angebot säkularer „Bußrituale“, die eine Erschließung und Neubelebung persönlicher Potentiale versprechen, damit zugleich aber den Menschen durch einen radikalen Transzendenzverlust in einem selbstbezüglichen Erlösungsdenken verhaften. Wie kann in diesem zeitgenössischen Kontext das Thema Buße als christlich-religiöser Denk- und Sprachzusammenhang mit seinem heilsamen befreienden Cha-

rakter und Gehalt neu zur Geltung gebracht und existenzbezogen kommuniziert werden?

Vor diesem Fragehintergrund geht K. den fundamentaltheologischen Eckpfeilern und Intentionen einer evangelischen Theologie der Buße nach. Dies geschieht durch eine umfassende und gründliche Analyse und Entfaltung der Bußtheologie Martin Luthers, welche den Hauptteil der Arbeit bilden (41?256). Ausgehend von den 95 Ablassthesen von 1517 wird aufgezeigt, wie die Kontroverse um Buße und Ablass nicht ein rein zufälliger Anlass und Ausgangspunkt der reformatorischen Zäsur und Neuorientierung war, sondern sich als ein inhaltlich verdichtender Brennpunkt erweist. Anhand verschiedener Quellschriften wird Luthers Kritik an der römisch-katholischen Ablasspraxis und die damit verbundene Neubestimmung der Buße im Rahmen der reformatorischen Gnaden- und Rechtfertigungslehre dargestellt. Dabei steht einerseits die innere Geschehensstruktur der Buße im Blickpunkt. Sie ist bestimmt durch die Zentralstellung der inneren Reue. Darunter versteht Luther eine wahrhaftige geistliche Selbsterkenntnis *coram deo*, die der Liebe zu Gott und seiner Gerechtigkeit entspringt, mit einer ethischen Zielrichtung verbunden und von einer permanenten, lebenslangen Bedeutung ist. Sie stellt für Luther eine genuine Ereignisdimension des Glaubens dar ? in der Dynamik und

Dialektik von erzittertem und getröstetem Glauben (*fiducia*). Vertiefend wird die Frage nach dem dabei leitenden Menschen- und Gottesbild von der Autorin aufgegriffen und herausgearbeitet. Der Mensch ist für Luther vornehmlich konstituiert durch eine relational-extrinsische und responsorische Grundstruktur, die sich auf eine identitätsstiftende Bestimmtheit durch das „extra nos“ des göttlichen Wortes fokussiert. Die zugrundeliegende Gotteserfahrung ist geprägt von der Spannung zwischen dem fern-bedrohlichen *deus absconditus* und dem liebenden und offenbarenden *deus revelatus*, gespiegelt in der Verflochtenheit von Gesetz und Evangelium als Wirk- und Erlebensform des Wortes Gottes. Daran anknüpfend werden die für Luther bestimmenden christologischen Aspekte der Buße und die pneumatologische Dimension analysiert. Die *theologia crucis* vermittelt dem Menschen durch eine existenzbezogene, identifikatorische Betrachtung des Kreuzes Christi eine radikale Selbst- und Sündenerkenntnis *coram deo* und eine Anteilhabe an der Tiefe und Weite des erlösenden göttlichen Heilszuspruchs. Buße ist geistliche und geistgewirkte „Transituserfahrung“, die als verifizierende Vergegenwärtigung von Gericht und Gnade, von Rechtfertigung und Heiligung erfahrbar wird.

Neben der Frage nach dem inneren Charakter wird auch die nach dem äußeren Geschehen der

Buße und ihrer sakramentalen Qualität thematisiert (227?256). Dabei hebt K. hervor, dass Luthers Interesse an der Beichte ihrer seelsorgerlichen Funktion galt. Im Mittelpunkt steht der Glaube, der sich auf das Wort Christi richtet, in Abgrenzung zu einer priesterlichen Absolutionsvollmacht, die Reue (*contritio*) als menschliche Vorleistung der *absolutio* konditioniert. Die Allgemeinheit des Schlüsselamtes gewinnt in der *mutua consolatio fratrum* als Konkretion evangelischer Gemeinschaft unter dem Vorzeichen des allgemeinen Priestertums Gestalt. Mit der integrativen Anbindung der Buße an die Taufe als aktualisierende Realisierung des Getauft-Seins verliert die Buße an sakramentaler Eigenstellung. Als „Haupt- und Herzstück der Kirche“ fungiert sie vielmehr als durchgängige inhaltliche Bezugs- und „Metaebene“, die den *media salutis* und allen anderen kirchlichen Äußerungs- und Gestaltungsformen zugrunde liegt (255).

Die Schlüsselbedeutung der Buße als „Proprium evangelischen Kirchen- und Glaubensverständnisses“ (257), die K. aus den Ausführungen bei Martin Luther ableitet, wird anschließend an einem Brückenschlag zur Gegenwartstheologie exemplifiziert. Dies geschieht in Form einer Bezugnahme auf Henning Luther und seinen Reflexionen zu einer praktischen Theologie (257?321). Diese Verknüpfung ist, wie die Autorin selbst hervorhebt,

durchaus ungewöhnlich und erstaunlich, da hier das traditionell-dogmatische Denk- und Sprachmuster der reformatorischen Theologie verlassen und mit einer modernen, eher liberal-undogmatischen Reflexionsgestalt heutiger Theologie in Wechselbeziehung gebracht wird, die in existentialen Denk- und Sprachformen den christlichen Glauben deutet und artikuliert. In Gestalt einer „Spurensuche“ geht es K. darum, zentrale Analogien auszumachen. So u. a. in der Rede H. Luthers von der „Fragmentarität menschlicher Identität und Existenz“, die die Buße und die mit ihr erschlossene Glaubensfreiheit als „Möglichkeit eines Lebens als Fragment“ interpretiert. Ergänzt wird dies durch die von H. Luther verwendete Kategorie der existentiellen Erfahrungsdialektik von „Schmerz und Sehnsucht“, an der für K. der Konkretionsgehalt der Buße als „Erlösungsbedürftigkeit im Alltag“ manifest wird. Des Weiteren führt K. die bei H. Luther anzutreffende Metapher des „fiktiven Anderen“ als Chiffre für den externen und „urteilenden Horizont des Gottesbezuges“ an sowie die programmatische Akzentuierung evangelischer Predigt als Bußruf, die gängige Daseinskonzepte als trügerische und falsche „Lügen der Tröster“ enthüllt.

Die Arbeit beschließen, anknüpfend an die „anthropologischen und gesellschaftlichen Realien“ und Ambivalenzen, die in der

Einleitung analysiert wurden, handlungsorientierte Überlegungen und Konsequenzen. Sie resümieren den Ertrag der systematisch-theologischen Überlegungen in einer thesenhaften Auflistung von „Bausteinen zu einer praktischen Theologie evangelischer Buße“ (323?334). Diese bestehen aus sieben Akzentuierungen, die nach K. mit einer evangelischen Theologie der Buße verbunden sind. Eine heutige kirchliche Praxis, die von der Buße als Proprium evangelischer Theologie inspiriert ist, sollte sich auszeichnen durch: 1. Mut zur Authentizität, 2. Mut zum personalen Gott, 3. Mut zu einer christologisch verantworteten Theologia crucis, 4. Mut zum Fragment, 5. Mut zur Eschatologie, 6. Mut zur Beichte und 7. Mut zur Umkehr – Mut zu Gott.

Die anregende und äußerst lesenswerte Arbeit ist eine fundierte systematisch-theologische Analyse, die einen oft verdrängten Begriff evangelischer Theologie neu zum Klingen bringt. Mit dem spannenden Brückenschlag zum Theologieentwurf H. Luthers wird die perspektivische Aktualität und Reichweite einer evangelischen Bußtheologie angezeigt und verdeutlicht. Gelegentlich stellt sich dabei allerdings die Frage, ob die von der Autorin selbst durchaus vermerkte reduktive Engführung („menschliche Subjektivität“ als bestimmende Bezugskategorie bei H. Luther) und die damit einhergehenden theologischen Verlagerungen ausreichend

beachtet werden. Die gegenwartsbezogene Kontextualisierung und die praktischen Impulse und Akzentsetzungen geben der Arbeit eine inspirierende Aktualität. Sie unterstreichen auf eine eindrückliche und konsistente Weise, wie fundamentaltheologische Reflexion sich nicht in abstrakter und folgenloser Theorie erschöpft, sondern kirchenpraktische Relevanz und Impulskraft impliziert.

*Klaus Peter Voß*

*Ulrike Link-Wieczorek* (Hg.), Reich Gottes und Weltgestaltung. Überlegungen für eine Theologie im 21. Jahrhundert. Neukirchener Verlagsgesellschaft, Neukirchen-Vluyn 2013. 156 Seiten. Kt. EUR 24,99.

„Reich Gottes und Weltgestaltung? – die unschuldige Konjunktion „und“ im Titel der in diesem Band dokumentierten Tagung kann nicht verbergen, dass es doch darum geht, zu fragen, was die theologische Rede vom Reich Gottes an Perspektiven für die aktive menschliche Gestaltung einer besseren Welt hergibt. Der „in der Gesellschaft für Evangelische Theologie versammelte Linksprotestantismus? (G. Thomas, 19) ringt hier „mit dem Gegenwartsbezug der Hoffnung? (U. Link-Wieczorek, 7). Es zeichnet den Band aus, dass sich die Verhandlung nicht in akademi-

scher Gymnastik erschöpft, wie wohl die Reflexion auf einem hohen theoretischen Niveau erfolgt. Das Blumhardtsche Motto vom „Warten und Pressieren?“ und Bonhoeffers Ruf „Dein Reich komme!“ bei gleichzeitigem Festhalten an der „Treue zur Erde?“ klingen als Echo durch die Beiträge. Es ergibt sich ein vielstimmiges Konzert von systematisch-theologischen (G. Thomas) und biblisch-theologischen (C. Gerber) Reflexionen zum Begriff ebenso wie Sondierungen verschiedener Konkretionen: Öffentliche Theologie (H. Bedford-Strohm), Ökumenische Friedensethik (F. Enns), Dalit-Theologie (M. K. Mor Theophilose) und Abendmahlstheologie (A. Bieler). Neben diesen programmatischen treten auch stillere, aber nicht weniger eindrückliche Abschnitte, wie die Darstellung des Reiches Gottes in neueren Kirchenliedern (J. Arnold) und die Konfrontation der Hoffnung mit der ungarischen Wirklichkeit (S. Fazakas).

Der Inhalt schlägt sich auch in Aufbau und Stil nieder: Wird theoretisch erarbeitet, dass das Reich Gottes – nicht nur angesichts des Endes der großen Utopien, sondern bereits aufgrund der ihm innewohnenden emergenten und unverfügbaren Qualität des Übergangs von alter zu neuer Schöpfung – nicht mit „pausbäckige[r] Gewissheit?“ (Thomas, 21) daherkommt, sondern stets auch irritierende Wirkung hat, so lassen die Beiträge auch immer wieder Konfrontationen mit quer

stehenden Einsichten und widerspenstigen Wirklichkeiten zu. Neben nahezu jeder Erkenntnissicherung steht eine Infragestellung.

Eine „Ent-Täuschung?“ im wörtlichen und besten Sinne stellt insbesondere der exegetische Beitrag von Ch. Gerlach dar. Sie macht unmissverständlich klar, dass die Reich-Gottes-Verkündigung Jesu, so sehr sie das Zentrum seines Wirkens gewesen sein mag, sich mit der „Weltgestaltung?“ des Menschen kaum ins Bild setzen lässt (63). Dies liege unter anderem daran, dass pointierterweise „der Sprachgebrauch im Neuen Testament selbst ohne klare Pointe ist?“ (56), sicher aber ursprünglich weder mit der Messiaserwartung verbunden sei noch auf die Kirche ziele. Zudem stellten die Reich-Gottes-Gleichnisse „Gleichun-g[en] mit zwei Unbekannten?“ (63) dar. Legitimerweise könne man darum die Geschichte des Motivs nur als „Geschichte der Enttäuschungen?“ schreiben (66). Gerade dies verweise aber auf die Einsicht, dass die *basileia* eben theozentrisch sei, darin aber stets eine ebenso von der menschlichen Wirklichkeit unterschiedene wie universale und heilvolle Größe. Die Anlehnung an menschliche Herrschaftsvorstellungen halte zwar „ethische Handlungsprinzipien?“ (71) bereit, aber nicht so sehr Leitlinien für konkrete politisch-institutionelle Gestaltungen als höchstens für deren Kritik. Zugleich betone sie aber auch die

bleibende Zusage von Gottes Gegenwart für die Menschen. Gerber hält fest, dass die Hoffnung der Reich-Gottes-Metapher darum vor allem „das Kleine aufwerten und den einzelnen Menschen in seinen Handlungsmöglichkeiten ansprechen? könne (73).

Aussagekräftig für das Buch ist das gelungene Cover (M. Ondruch/ A. Sonnhüter), auf dem der interessierten Leserschaft ein Navigationsgerät mit dem zuversichtlich eingegebenem Ziel „Reich Gottes? entgegenblickt. „Route wird geplant ...“ – drei vielsagende Punkte deuten ebenso den Willen zum Aufbruch an wie den ungeduldig auszuhaltenden Wartezustand. Der Akku ist fast voll geladen; ein weiter Weg steht noch bevor, aber etwas Energie hat das Warten bereits gekostet. Die Systemuhr steht zwar nicht auf den sprichwörtlichen „5 vor 12? , aber immerhin auf „22:44?. Besonders ominös erscheint der auf dem leeren Bildschirm sich aufdrängende Button „Abbrechen?. Lässt sich kein gangbarer Weg ermitteln? Hat der Prozess sich gar aufgehängt? Wie lange, bis die Reisegesellschaft sich entweder ohne zuverlässige Wegbeschreibung auf den Weg macht oder das gesamte Unternehmen abbläst und sich mit dem Hier und Jetzt zufrieden gibt?

Was das der modernen Technik und dem menschlich Machbaren entlehnte Bild nicht wiedergibt, ist die den Band ebenfalls durchziehende Einsicht, dass es sich beim

Reich Gottes eben um *Gottes* Reich handele und darum auch nicht so sehr darum, dass wir den Weg dorthin finden, als dass es zu uns komme. Dass das Buch nicht durch eine Zusammenfassung oder einen Ausblick beschlossen wird, sondern mit einer Textkollage in Andacht (W. Schwartz), Meditation, Klage und Gebet (A. Bieler, U. Bundschuh, H. Falcke, G. Nützel, H. Springhart, N. Reif) nachdenklich in die bleibende Offenheit der Frage entlässt, ist nur konsequent.

*Hanna Reichel*

## KIRCHENRECHT

*Andreas Weiss*, Kirchenrecht der Evangelischen Landeskirche in Württemberg und ausgewählter evangelischer Freikirchen: Ein Rechtsvergleich (Jus Ecclesiasticum). Mohr Siebeck, Tübingen 2012. 579 Seiten. Gb. EUR 94,-.

Kirchenrecht ist in vielerlei Hinsicht eine komplizierte Materie, die eher eine Randerscheinung vieler Fachrichtungen ist und dazu noch in der Regel wenig beliebt in Theorie und Praxis. Seine Interdisziplinarität eröffnet ihm auch Gestaltungsspielräume, die den meisten Gebieten der Jurisprudenz verschlossen bleiben. Die grundsätzliche Stellung zu einer rechtsförmigen Ausgestaltung des Glaubenslebens in Gemeinschaften

bestimmt seine Relevanz. Hier kommen höchst verschiedene theologische Vorstellungen ins Spiel, was Kirche ist. Insofern startet Andreas Weiss ein anspruchsvolles Vorhaben. Zunächst vermittelt der Autor den Rahmen und die Grundlagen seiner rechtsvergleichenden Arbeit zum positiven innerkirchlichen und kirchenbezogenen staatlichen Recht. Seine Rechtsvergleichung beschränkt sich auf das Gebiet der württembergischen Landeskirche, wo er auch die freikirchlichen Vergleichsobjekte findet: die Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden einschließlich ihrer Verbände und einzelner ihrer Gemeinden, der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden und die Evangelisch-methodistische Kirche. Die Auswahl wirkt überraschend pragmatisch: „[...] die je älteste, die je größte und die je historisch mit Württemberg am engsten verbundene Freikirche“ (61). Abgesehen von einzelnen Gemeinden sind alle Körperschaften des öffentlichen Rechts und in der christlichen Ökumene verankert. Damit entzieht sich die regional orientierte Dissertation weitgehend einem Vergleich mit Freikirchen, Gemeindeverbänden und ungebundenen Gemeinden, welche privatrechtliche Formen gewählt haben oder außerhalb der institutionalisierten Ökumene tätig sein wollen. Nach einer Kurzvorstellung der vier Vergleichsobjekte wird das innerkirchliche Recht aller hintereinander präsentiert: Kirchenverfassung,

Aufbau und Organisation, „Kirche und Menschen“ (worunter der Autor die Kirchenmitgliedschaft und die vielen Ausprägungen der Mitarbeiterschaft einschließlich Beschäftigungsverhältnisse versteht), die Ordnung der Gottesdienste und Amtshandlungen, kirchliche Werke und Einrichtungen, Finanzen, die deutschland- und weltweiten Zusammenschlüsse einschließlich der weltweiten Ökumene (!) und – erst am Schluss – die Rechtsetzung und -durchsetzung einschließlich formalem Rechtsschutz. Der etwas sperrig bezeichnete „Exkurs“ befasst sich mit den Ausprägungen des Staatskirchenrechts in Bezug auf die vier Kirchen. Jedes Kapitel schließt mit einem separaten Abschnitt „Vergleich“, der den Erkenntnisgewinn darstellt. Dabei gelingt es dem Autor, alle Kirchen sprachlich angemessen und gleich zu behandeln. Ungewöhnlich ist das Vorwort des Autors durch den Pathos der Schlusssätze aus seinem persönlichen Glauben.

So faszinierend und ertragreich der Vergleich ähnlicher Objekte auch ist, so schwierig ist ihre schriftliche Darstellung: Wie detailliert und individuell soll ein Gegenstand wie eine Kirche beschrieben werden? Greift das erdachte Schema aus der Informationsfülle die wesentlichen Inhalte heraus, ohne die Besonderheiten und den Zusammenhang jedes Untersuchungsobjekts zu verlieren? Die Vorentscheidungen für das Setting

des Vergleichs geben der Studie bis zum letzten Moment das Gepräge. Dabei lässt sich für Unterschiede zwischen den Vergleichsgegenständen nicht immer eine differenzierte Begründung finden, insbesondere dann, wenn die Zahl und das Gewicht der Einflussfaktoren kaum kalkulierbar sind und ein Projekt sprengen können. Dies alles sind ein paar Ansätze für Begründungen, warum vergleichende Studien langatmig werden und zum Schluss den Charakter von Speziallexika annehmen können. Der Umfang der Gliederung und des Literaturverzeichnisses ist dafür ein eindeutiger Indikator. Genau hier liegt also die Problematik des voluminösen Werkes. Seine Lektüre ist ermüdend durch zahlreiche inhaltliche und sprachliche Wiederholungen. Alternative Darstellungsmethoden wie Tabellen (leider nur einmal bei der Zusammenfassung) und Graphiken hätten das Buch lesbarer und übersichtlicher gemacht. Mancher Einfluss der Theologie auf die Rechtsgestaltung, wie bei Taufe, Abendmahl und Mitgliedschaft, wäre dann sprachlich deutlicher und logischer geworden. Eigenartig wirkt es u. a., wenn die Taufe im täuferischen Verständnis als „Antwort-Taufe“ (399) bezeichnet wird.

Leider konzentriert sich der Autor im Wesentlichen auf das aktuelle positive Recht. Aus diesem werden zahlreiche Schlüsse gezogen ohne zu prüfen, ob es mit der Wirklichkeit des Kirchen- und Gemein-

delebens übereinstimmt. Durch historische Beispiele hätten der innerkirchliche Rechtsetzungsprozess oder der Rechtsschutz „Leben“ erhalten. Die interdisziplinäre Dimension des Kirchenrechts gerät etwas zu kurz. Manches bleibt in Beschreibungen stecken, wo ein kritischer Kommentar noch nötig gewesen wäre, wie z. B. bei den Finanzen. Die Theologie der Mennoniten im radikalen Ortskirchenprinzip erfasst der Autor nicht, wenn er „besonders hohe Zustimmungserfordernisse“ der AMG diskutiert (114). Seltsam mutet die alte antimodernistische Kritik an einer vermeintlichen Parlamentarisierung der württembergischen Landeskirche an mit der Begründung, dass die Demokratie in Synoden die Ursache für die Unterwanderung der Kirche durch die „Deutschen Christen“ nach 1933 gewesen sei (123). Gegen den „unreflektierten Parlamentarismus“ der Synode plädiert der Autor für einen stärker unabhängigen Landesbischof auf Lebenszeit (142).

Die Zusammenfassung des Rechtsvergleichs (511?529) einschließlich einer Synopse enthält weitgehend alle möglichen Erkenntnisse aus juristischer Sicht, die das Buch zuvor umfangreich entfaltet. Der häufigen Regelungsdichte der Landeskirche wird die eher lockere rechtliche Handhabung von Leitung und Organisation der Mennoniten und Baptisten mit allen Vor- und Nachteilen gegenüber gestellt. Eine

Nähe zur Verfassung der Landeskirche lässt der Konnexionalismus der methodistischen Kirche mit ihrer Weltleitung durch die Generalkonferenz erkennen. Vielleicht kommt der Autor mit seinem Werk dem selbst definierten Ziel der Rechtsvergleichung, „die kritische Überprüfung des bestehenden Rechts, um dieses optimieren zu können“ (55), ein Stück näher.

Das Werk zeichnet sich durch gute Erschließungsmittel aus. Die sehr tiefe Gliederung des Inhalts erlaubt es rasch, die Systematik des Gegenstands zu erfassen, aber auch das Buch wie ein Nachschlagewerk zu einem Stichwort zu verwenden. Hierzu trägt auch die konsequent einheitliche Gliederung der behandelten Gegenstände für alle Untersuchungsobjekte bei. Listen der zitierten kirchlichen und staatlichen Rechtsvorschriften sowie ein selten sorgfältig angelegtes umfangreiches Sachregister sind eine Bereicherung für das Werk. Das Literaturverzeichnis bietet sicher viele Perspektiven auf die Fragen des evangelischen Kirchenrechts und zahlreiche Möglichkeiten ihrer Vertiefung. Der Preis des Buches schreckt aber ab, es einfach für den privaten Gebrauch oder für eine Bibliothek mit einem kleinen Budget zu erwerben. So bleibt die Verbreitung des Buches vermutlich auf einen Kreis von Spezialisten der tangierten Fächer und Kirchen beschränkt, was vor dem Hintergrund des großen Aufwandes für seine Herstellung be-

dauerlich ist.

*Lothar Weiß*

## ESCHATOLOGIE

*Ulrich H. J. Körtner*, Letzte Dinge. Neukirchener Verlagsgesellschaft, Neukirchen-Vluyn 2014. 289 Seiten. Gb. EUR 24,99.

Ausgerechnet mit der Eschatologie, mit den letzten Dingen, beginnt die neue Reihe der Theologischen Bibliothek. Und das mit sehr gutem Grund, denn das Werk von Ulrich H. J. Körtner, Wiener Systematiker, ist zugleich ein vielseitiger Spiegel der Gegenwart, der kritisch die gegenwärtige Lebenswelt in den Blick nimmt. Es richtet sich an alle theologisch Interessierten, also auch nicht-akademisch gebildete Theologen und Gemeindeglieder (und ist m. E. auch für die gymnasiale Oberstufe geeignet). Die Literaturhinweise sind auf Klassiker konzentriert, die Fußnoten sind knapp und beschränken sich auf Quellenverweise.

Das Werk hat fünf Kapitel und behandelt Gegenstand und Geschichte der Eschatologie (Kap. 1), das Verhältnis von Eschatologie und Apokalyptik (Kap. 2), das christlich-eschatologische Zeitverständnis (Kap. 3), die christliche Hoffnung (Kap. 4) und „Leben im Vorletzten“, eine Art eschatologische Ethik und lebens- und glaubenspraktische Summe des Buches (Kap. 5).

Glaube ist vor allem „Mut zur Angst“ (72 f u. ö.), die eine Grund-

gegebenheit des Lebens ist. Die Typologie der Angst von Paul Tillich verfeinert K. mit Beobachtungen des narzisstisch gekränkten Gewissens als Erlebnisstruktur (Klaus Winkler). Eschatologie hat auf die tatsächlichen Ängste der gegenwärtigen Menschen einzugehen und die Sprache des Möglichkeitssinns mit Bildern und Metaphern zu schulen.

Apokalyptik als Enthüllung der Welt im Untergang (97) ist zunächst ein Gegenwartsphänomen (Nostradamus, Fiat Lux, Fundamentalismen, Deutung von Katastrophen, Klima- und Kulturwandel, denkbare Atominferni), ein politischer Faktor und ein die Gegenwart und ihre Krisen dramatisierendes heilsgeschichtliches Deutemuster. Säkulare Apokalyptik ist dabei meist „kupi-ert“, ohne Hoffnungsbilder eines Jenseits oder Danach.

Christlicher Glaube als Paradox teilt und negiert apokalyptische Daseinserwartung als Antizipation des Künftigen und Erinnerung der Wirklichkeit des (gegenwärtigen) Heils, er ist vor allem Mut zur Bejahung des eigenen Seins und Mut zur Bejahung der Welt (Paul Tillich, Karl Rahner).

Die neuzeitlich verbreitete Idee des natürlichen Todes als Erscheinungsform eines verwilderten Todes lehnt K. in Anlehnung an Philippe Ariès ab und verweist dazu auf den widersprüchlichen Naturbegriff, die bleibende Bedeutung des Bösen und damit auf die Fragment-

haftigkeit und Angewiesenheit allen Lebens, das nur von Gott her vollendet werden kann. Christliche Hoffnung, so K., besteht in der christologisch und rechtfertigungstheologisch begründeten ewigen Beziehung Gottes zum Menschen, die diesen auch über den Tod hinaus relationales Subjekt sein lässt.

Eschatologie reflektiert auch die Grenzen menschlichen Handelns und motiviert zu Glaube, Liebe und Hoffnung im Vorletzten, auch in Angefochtenheit. Sie begründet Freiheit im Sinne einer „Ethik des Lassens“ (260 ff). Gebet und Gottesdienst sind zentrale eschatologische Vollzüge, der Gottesdienst ist symbolische Vergegenwärtigung christlicher Hoffnung und Eschatologie, insbesondere die in der Liturgie verwendeten Glaubensbekenntnisse, das Vaterunser und das Abendmahl.

Ein großes Verdienst des Buches liegt darin, elementar und fundiert in die Grundfragen und -themen traditioneller Eschatologie einzuführen und vor allem: Eschatologie und überhaupt Systematische Theologie und christliche Tradition als unbedingt lebensrelevant, zeitgenössisch und tagespolitisch aktuell erscheinen zu lassen. Gegenwärtige Kultur wird genau und kritisch wahrgenommen. Demgegenüber steht die christliche Tradition in protestantischer Lesart. Dabei widersteht das Buch durchgängig der Versuchung, aus der Bibel einfach etwas für die Ge-

genwart abzuleiten. Geschichtliches und historisch-kritisches Bewusstsein verbietet das.

Das Werk ist beispielhafter Ausdruck von K.s hermeneutischem Grundanliegen einer Theologie als Interpretationspraxis einer soteriologischen Deutung der Wirklichkeit, welche deren Erlösungsbedürftigkeit im Licht der biblischen Erlösungswirklichkeit zur Sprache bringt. Tatsächlich erscheint bei der Beschreibung und Deutung der Gegenwart viel Krisen- und Verfallrhetorik, die jedoch für eine Eschatologie auch berechtigt sein kann, sofern Moderne und Pluralismus nach K. und Dietrich Korsch als „Permanenz der Krise“ zu begreifen sind.

Ob sich auch anderskonfessionelle Christentümer K.s Sicht aneignen können? Inwiefern kann die (manchmal allzu) selbstverständlich biblisch-traditionell geprägte Sprach- und Denkweise angesichts des im

Buch diagnostizierten Verlusts der traditionellen Sprachfähigkeit einleuchten und überzeugen?

Typisch protestantisch ist die relativ marginale Rolle ekklesiologischer Themen. Die Kirche hat nach evangelischem Verständnis eben keine mit- oder gar letztentscheidende Rolle bei der Frage nach dem Heil des Einzelnen im Unterschied etwa zur römisch-katholischen Lehre und Praxis des Messopfers. Ökumenisch ist diese Eschatologie bedeutsam vor allem in ihrer Gegenwartsnähe: Aktuelle allgemeine Fragen der Gegenwart werden aufgegriffen, der Wahrnehmungshorizont erstreckt sich auf die ganze bewohnte Erde, auch auf Fragen jenseits der Grenzen der Kirchen und des Christentums. Das ist eine hohe Leistung angesichts zunehmender Vertrauensverluste in die Deutekompetenz und Lebensrelevanz der christlichen Traditionen

Pastorin Dr. min. Sandra Bills, Ökumenische Bewegung Kirche<sup>2</sup>, Offensteinstr. 1, 30451 Hannover; Prof. Dr. Peter Bubmann, Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg (FAU), Institut für Praktische Theologie, Kochstr. 6, 91054 Erlangen; Prof. Dr. Kristian Fechtner, Johannes Gutenberg-Universität, Fachbereich 01, Evangelisch-Theologische Fakultät, 55099 Mainz; Weihbischof Dr. Reinhard Hauke, Bischöfliches Ordinariat, Herrmannsplatz 9, 99084 Erfurt; Generalvikariatsrat Dr. Christian Hennecke, Bischöfliches Generalvikariat, Hauptabteilung Pastoral, Domhof 18?21, 31134 Hildesheim; Maria Herrmann, Bischöfliches Generalvikariat, Hauptabteilung Pastoral, Bereich Evangelisierende Pastoral, Domhof 18?21, 31134 Hildesheim; Pfarrer Dr. Florian Ihnen, Erlöserkirche München-Schwabing, Germaniastr. 4, 80802 München; Prof. Dr. Claudia Janssen, Studienzentrum der EKD für Genderfragen in Kirche und Theologie, Arnswaldtstraße 6, 30159 Hannover; Dr. Hanna Reichel, Theologische Fakultät, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Franckeplatz 1/26, 06099 Halle (Saale); Prof. Dr. Michael Schüßler, Eberhard Karls Universität Tübingen, Katholisch-Theologische Fakultät, Liebermeisterstraße 12, 72076 Tübingen; Pastor Karl Heinz Voigt, Toulser Straße 1 C, 28211 Bremen; Dr. Klaus Peter Voß, Bergstraße 61, 58579 Schalksmühle; Dr. Lothar Weiß, Burgstraße 16a, 50226 Frechen; Prof. Dr. Birgit Weyel, Eberhard Karls Universität Tübingen, Evangelisch-Theologische Fakultät, Liebermeisterstraße 12, 72076 Tübingen; Bischof i.R. Prof. em. Dr. Ulrich Wilckens, Wakenitzstraße 38, 23564 Lübeck.

Thema des nächsten Heftes 4/2016:

**Mission – Weggemeinschaft und Zeugnis im Dialog**

mit Beiträgen von

Christoph Anders, Johannes Berthold, Michael Biehl,  
Geevarghese Mor Coorilos, Anja Middelbeck-Varwick, Riem Spielhaus,  
Andrew Suderman u. a.

## ÖKUMENISCHE RUNDSCHAU – Eine Vierteljahreszeitschrift

In Verbindung mit dem Deutschen Ökumenischen Studienausschuss (vertreten durch Thomas Söding, Bochum) herausgegeben von Angela Berlis, Bern; Petra Bosse-Huber, Hannover; Daniel Buda, Genf/Sibiu; 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; Rosemarie Wenner, Frankfurt am Main, Marc Witzenbacher, Frankfurt am Main (Redaktion).

ISSN 0029-8654

ISBN 978-3-374-0561-7

[www.oekumenische-rundschau.de](http://www.oekumenische-rundschau.de)

*Redaktion:* Marc Witzenbacher, Frankfurt a. M. (presserechtlich verantwortlich)

*Redaktionssekretärin:* Gisela Sahn

Ludolfsstraße 2–4, 60487 Frankfurt am Main

Tel. (069) 247027-0 · Fax (069) 247027-30 · e-mail: [info@ack-oec.de](mailto:info@ack-oec.de)

*Verlag:* Evangelische Verlagsanstalt GmbH

Blumenstraße 76 · 04155 Leipzig · [www.eva-leipzig.de](http://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](mailto:herrmann@emh-leipzig.de)

*Anzeigen-Service:* Rainer Ott · Media Buch + Werbe Service

Postfach 1224 · 76758 Rülzheim

[www.ottmedia.com](http://www.ottmedia.com) · [ott@ottmedia.com](mailto: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 2016, 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 2016.

Oktober–Dezember

4/2016

65. Jahrgang



# Ökumenische Rundschau

## **Mission – Weggemeinschaft und Zeugnis im Dialog**

mit Beiträgen von Christoph Anders, Johannes Berthold,  
Geevarghese Coorilos, Markus-Liborius Hermann,  
Anja Middelbeck-Varwick, Andrew Suderman u. a.



# Inhalt

Zu diesem Heft . . . . .	459
<b>Geevarghese Coorilos</b> , Ökumenische Missionstheologie – gestern, heute, morgen. Eine Perspektive der Kommission für Weltmission und Evangelisation (CWME) . . . . .	462
<b>Johannes Berthold</b> , Mission als Zeugnis – zu einer doxologischen Missionstheologie . . . . .	479
<b>Anja Middelbeck-Varwick</b> , Mission als Dialog? Die christliche Sendung im Gespräch mit dem Islam . . . . .	490
<b>Andrew Suderman</b> , „Wer wird ein Zeuge sein für meinen Herrn?“ Zeugnis ablegen als ein ekklesiologisches und missiologisches Paradigma . . . . .	502
<b>Markus-Liborius Hermann</b> , Glaube, Ökumene und Mission in säkularer Gesellschaft. Wer von Mission reden will, muss die Ökumene immer im Blick haben . . . . .	520
 <b>Dokumente und Berichte</b>	
Von Grenzgängen und Brückenbauten – 40 Jahre EMW ( <b>Christoph Anders</b> ) . . . . .	534
Eine Einladung zu Reformation – Education – Transformation. Statement der Teilnehmenden der <b>International Twin Consultation</b> .	542
Eine Gemeinschaft lebendiger Hoffnung auf dem Weg. Bericht von der 62. Sitzung des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) vom 22. Juni bis 28. Juni 2016 in Trondheim/Norwegen ( <b>Anne Heitmann</b> ) . . . . .	546
Laudatio. Michael-Sattler-Friedenspreis 2016 ( <b>Jürgen Moltmann</b> ) . . .	563

## **Zur Diskussion**

Lutherisch und ökumenisch engagiert. Eine Erwiderung ( <b>Matthias Pöhlmann</b> ) . . . . .	568
------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

## **Ökumenische Persönlichkeiten**

Ökumenisch begründete Hoffnung im Angesicht des Todes. Eine Würdigung des theologischen Lebenswerks von Harald Wagner ( <b>Dorothea Sattler</b> ) . . . . .	574
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

<b>Gestern – heute – morgen, Von Personen, Zeitschriften und Dokumentationen, Neue Bücher . . . . .</b>	<b>577</b>
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------	------------

## Zu diesem Heft



Liebe Leserinnen und Leser,

der ökumenische „Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens“ gibt den Diskussionen und Programmen innerhalb des Ökumenischen Rates der Kirchen zunehmend Richtung und Inhalt. Als große Überschrift über die fortlaufenden und neu initiierten Aktivitäten der weltweiten Gemeinschaft von Kirchen hilft diese Metapher vor allem das Selbstverständnis neu zum Ausdruck zu bringen, dass Ökumene nur als Prozess, als Weggemeinschaft gedacht werden kann, die klare, gemeinsame Ziele vor Augen hat – Frieden und Gerechtigkeit, und die sich verbunden weiß in einer Spiritualität, die sich im gemeinsamen Bekenntnis zum dreieinigen Gott gegründet weiß. – Der ausführliche Bericht von der vergangenen Sitzung des ÖRK-Zentralausschusses (Trondheim/Norwegen) in diesem Heft informiert über die unterschiedlichen Konkretisierungen.

Inwiefern nun auch *Mission* unter dieser Perspektive eines „Pilgerweges“ neu und anders verstanden werden kann, ist noch zu erarbeiten. Bischof *Geevarghese Coorilos*, Vorsitzender der ÖRK-Kommission für Weltmission und Evangelisation, deutet in seinem Beitrag bereits an, dass die nächste Weltmissionskonferenz (2018 in Arusha, Tansania) eben dieses leisten will, unter dem Motto *“Moving in the Spirit: Called to Transforming Discipleship”*. Die ökumenische Weggemeinschaft des Heiligen Geistes weiß sich berufen zur verwandelnden Nachfolge Jesu. Sehr komprimiert scheinen hier bereits die unterschiedlichen, aber doch nicht voneinander zu trennenden Elemente auf. Die neue Missionserklärung „Gemeinsam für das Leben“ (2012/2013) bietet eine inspirierende gemeinsame Grundlage.

Stets sollte ergänzend zu dieser neueren Missionserklärung das vom ÖRK, dem Päpstlichen Rat für den Interreligiösen Dialog und der Weltweiten Evangelischen Allianz *gemeinsam* erarbeitete Dokument „Das christli-

che Zeugnis in einer multireligiösen Welt“ (2013) studiert werden. Hier ist zum einen illustriert, wie stark sich die althergebrachten Fronten zwischen „Evangelikalen“ und „Ökumenikern“ bereits aufgelöst haben. Zum anderen helfen die gemeinsam formulierten „Prinzipien“ für interreligiöse Begegnungen zu verstehen, dass Mission aufgrund der sich stark verändernden Kontexte neu durchdacht werden muss, was unweigerlich auch zu einer Revision ihrer theologischen wie ekklesiologischen Reflexion führen muss. – An dieser Diskussion will sich die Ökumenische Rundschau beteiligen.

Gleich zwei Beiträge in diesem Heft setzen sich direkt mit den neu formulierten Erklärungen auseinander und sind aus einem Studientag erwachsen, den die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) im Rahmen des ökumenischen Prozesses „MissionRespekt“ organisierte. *Johannes Berthold* greift hierzu auf die „doxologische Missions-theologie“ von Henning Wrogemann zurück, da die Art und Weise, wie glaubende Menschen von Gott reden, erst die Möglichkeit eröffnet, im Dialog mit anders Glaubenden freimütig zu bekennen, ohne jede Relativierung. *Anja Middelbeck-Varwick* bezieht ihre Einsichten konkret auf die Begegnung mit dem Islam und definiert Mission in anderer Terminologie, vornehmlich als „Christusnachfolge“. Sie beruft sich hierbei auf Reinhold Bernhards religionstheologisches Modell des „mutualen Inklusivismus“. Die Dialogsituation mit anders Glaubenden führt zu neuen Lernorten des Glaubens, auf allen Seiten.

Die folgenden beiden Beiträge beleuchten jeweils, auf sehr unterschiedliche Weise, weitere Veränderungen gegenwärtiger Kontexte und fragen nach dem sich daraus ergebenden Missionsverständnis. Der Mennonit *Andrew Suderman* erinnert an die Verfolgungssituation zur Zeit der Alten Kirche, in der das Martyrium zum äußersten Zeugnis in der Mission der Kirche wurde. Durch die veränderte Konstellation im Staat-Kirche Verhältnis hatte sich nach der konstantinischen Wende auch das Missionsverständnis der Kirche der staatlichen Machtausübung angepasst – nochmals radikalisiert in der Zeit aufkommender Nationalstaaten. Kann ein veränderter, von der neutestamentlichen Exegese hergeleiteter Machtbegriff die Missionstheologie neu ausrichten? – Die zunehmend säkularisierten Gesellschaften fordern zu diesen Überlegungen geradezu heraus. Der Katholik *Markus-Liborius Hermann* geht von der These Charles Taylors aus, dass die Säkularisierung gerade die Bedingung des Religiösen sei. Wie sieht eine Missionskirche „neueren Typs“ aus, zum Beispiel auch in Ostdeutschland, wenn nicht mehr von einem Defizienzmodell ausgegangen wird, sondern ein echtes Alteritätsmodell zugrunde gelegt wird?

Zu den großen Veränderungen unserer Gesellschaft zählt derzeit sicherlich auch der Zustrom von geflüchteten Menschen, die vornehmlich

nicht einer der christlichen Kirchen angehören. Zunehmend kommt es zu Taufen von Geflüchteten, die hier eine neue Heimat suchen und diese in helfenden und gastfreundlichen Kirchengemeinden finden, die eben das praktisch gelebte Zeugnis der Nachfolge Jesu vor die theologischen Satz- wahrheiten des christlichen Bekenntnisses stellen. – Die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) und die Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) haben gemeinsam eine Handreichung erarbeitet „Zum Umgang von Taufbegehren von Asylsuchenden“ (2013).

All diese neuen Erfahrungen in sich rasch verändernden Kontexten können nicht ohne Einfluss bleiben auf das Missionsverständnis – und somit auch das Selbstverständnis – der jeweiligen Kirchen. Als weltweite ökumenische Gemeinschaft haben die Kirchen aber die Möglichkeit, nicht nur sich selbst als pilgernde – und das heißt ja, sich auf dem Weg verändernde – Weggemeinschaft wahrzunehmen, sondern stets auch die anders Glaubenden und die nicht Glaubenden als Gefährten auf dem „Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens“ zu entdecken. An dieser *missio Dei* zu partizipieren, gegen alle Versuchungen eines simplen Selbstabschlusses jedweder Art, tut Not.

*Im Namen des Redaktionsteams*

*Ihr Fernando Enns*

# Ökumenische Missionstheologie – gestern, heute, morgen

Eine Perspektive der Kommission  
für Weltmission und Evangelisation  
(CWME)

Geevarghese Coorilos<sup>1</sup>



## *Einleitung*

Es war das Engagement für die Belange der Weltmission und Evangelisation, das zum Entstehen der modernen ökumenischen Bewegung führte (Edinburgh 1910). Die Ökumene ist seither immer auch von der Agenda von Mission und Evangelisation ganz wesentlich beeinflusst worden. Und die Missionstheologie ist wiederum seit 1910 ökumenischer geworden. Eine ökumenische Missionstheologie hat sich seither stetig weiterentwickelt und hat die ökumenische Agenda beeinflusst, so wie sie ihrerseits von der ökumenischen Agenda beeinflusst worden ist. Mit der neuen Missionserklärung des Ökumenischen Rates der Kirchen „Gemeinsam für das Leben“<sup>2</sup> (*Together Towards Life*) wird dieser gegenseitige Einfluss noch deutlicher.

Dieser Beitrag will einen historischen Überblick über die Entwicklung der ökumenischen Missionstheologie seit 1910 und ihren Einfluss auf die Kirchen, die Wissenschaft und die Missionsgesellschaften geben. Er schließt mit einem Ausblick auf die Pläne der Kommission für Weltmission und Evangelisation (*Commission on World Mission and Evangelism* – CWME), im Jahr 2018 in Afrika eine Weltmissionskonferenz zum Thema einer „transformativen Nachfolge“ (*transforming discipleship*) zu organisieren.

<sup>1</sup> Bischof Geevarghese Mor Coorilos ist Metropolit der Niranam Diözese der Malankara Jacobite Syrian Christian Church in Indien und Vorsitzender der Kommission für Weltmission und Evangelisation (CWME) des ÖRK.

<sup>2</sup> Siehe [www.missionrespekt.de/fix/files/misionserklaerung-de-wcc.pdf](http://www.missionrespekt.de/fix/files/misionserklaerung-de-wcc.pdf) (aufgerufen am 25.09.2016).

Mission und Evangelisation sind die Lebenslinien der Kirche. Die ökumenische Missionstheologie fasst diese Lebenslinien in wissenschaftliche Begriffe. Theorie und Praxis einer ökumenischen Mission haben eine lange Entwicklung genommen seit der ersten Weltmissionskonferenz in Edinburgh 1910, in deren Zentrum eine anscheinend fehlende Begeisterung für die Mission und der offensichtliche Mangel an evangelistischem Eifer im Westen standen.<sup>3</sup> Mission wurde damals aus einer imperialistischen Geisteshaltung wahrgenommen; es ging darum, die Welt der nicht-westlichen „Heiden“ zu erobern und diese in eine nach dem westlichen Modell gestaltete, „zivilisierte“ christliche Welt umzuwandeln.

Obwohl dieses imperialistische, expansionistische „Christentum“-Modell der Mission und Evangelisation weltweit einen langanhaltenden Einfluss auf das ökumenisch-missionstheologische Denken hatte, wurde doch bereits auf der zweiten Weltmissionskonferenz in Jerusalem 1928 die Vorstellung von der Mission als „Eroberung“ als obsolet bezeichnet. Auch das Verhältnis zwischen den „älteren“ und „jüngeren“ Kirchen war dort bereits Gegenstand längerer Diskussionen.

Die folgende Weltmissionskonferenz in Tambaram 1938 war bahnbrechend, weil zum ersten Mal die Pluralität der Wahrheitsansprüche der verschiedenen Religionen von der weltweiten Kirche thematisiert wurde. „Die christliche Botschaft in einer nichtchristlichen Welt“, eine vom Internationalen Missionsrat (IMR) in Auftrag gegebene Studie, beherrschte die Diskussionen in Tambaram. Vorherrschend war eine dialektische Annäherung an andere Religionen, wobei besonders der Aspekt der Diskontinuität betont wurde. Die zentrale Stellung der Kirche in der Mission (kirchenzentrierte Mission) war ein weiterer Schwerpunkt. – Auf der Konferenz in Whitby 1947 stand das Thema „Partnerschaft im Gehorsam“ im Vordergrund.

Der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) wurde im darauffolgenden Jahr gegründet. Die folgende Missionskonferenz in Willingen 1952 war

<sup>3</sup> Für eine eingehende Darstellung der Geschichte der ökumenischen Missionstheologie seit 1910 siehe: *David J. Bosch: Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*, New York 1991; *Kenneth R. Ross, Jooseop Keum, Kyriaki Avtzi and Roderick R. Hewitt* (eds.): *Ecumenical Missiology: Changing Landscapes and New Conceptions of Mission*, Regnum Edinburgh Centenary Series 35 (2016), 7–146 und *Geevarghese Coorilos: Towards and Beyond Edinburgh 2010: A Historical Survey of Ecumenical Missiological Developments since 1910*; in: *International Review of Mission* 99 (2010), 6–20.

von historischer Bedeutung. Sie markierte einen Wandel von einer „kirchenzentrierten Mission“ hin zu einer „missionszentrierten Kirche“. Willingen ist vor allem in Erinnerung geblieben, weil hier der Begriff der *missio Dei* geprägt wurde, ein Missionsparadigma, das einen umfassenden und nachhaltigen Einfluss auf das missionstheologische Denken hatte. David Bosch bemerkt zu diesem Konzept:

„Nach dieser neuen Vorstellung ist Mission nicht primär eine Aktivität der Kirche, sondern ein Attribut Gottes ... Mission wird als eine von Gott ausgehende Bewegung zur Welt hin angesehen; die Kirche ist Instrument für diese Mission ... Es gibt die Kirche, weil es die Mission gibt.“<sup>4</sup>

Das Konzept der *missio Dei* beeinflusst den missionstheologischen Diskurs bis heute. Die Missionskonferenz in Achimota 1958 war von Bedeutung, weil hier u. a. der Vorschlag des Zusammenschlusses von IMR und ÖRK diskutiert wurde. Obwohl es Skeptiker gab, die ernste Bedenken wegen der möglichen Schwächung der missionarischen Arbeit im Falle eines Zusammenschlusses äußerten, entschied sich die Achimota-Konferenz dann doch für den vorgeschlagenen Zusammenschluss, der auf der Vollversammlung des ÖRK in Neu-Delhi 1961 dann Wirklichkeit wurde. Das starke theologische Argument, dass Kirche und Mission, Ekklesiologie und Missionstheologie zusammengehören, hatte in Achimota überzeugt. Es war eben diese Hoffnung, dass die Belange von Einheit und Mission in der Agenda der weltweiten ökumenischen Bewegung vereint sein würden, die den IMR zum Zusammenschluss mit dem ÖRK bewegte. Und in der Tat ergänzte der ÖRK seine Verfassung, um das missionarische Wesen der Kirche deutlich zum Ausdruck zu bringen.

Seit diesem historischen Zusammenschluss von IMR und ÖRK ist es Privileg und Auftrag der Abteilung für Weltmission und Evangelisation (Division of World Mission and Evangelism – DWME) gewesen – die später in Kommission für Weltmission und Evangelisation (CWME) umbenannt wurde –, die Weltmissionskonferenzen für den ÖRK zu organisieren. Als wahre Erbin des IMR führte die CWME die ruhmreiche Tradition der Weltmissionskonferenzen fort.

Die nächste Weltmissionskonferenz fand in Mexiko-Stadt 1963 statt. Sie war die erste von der CWME organisierte Weltmissionskonferenz und hatte das Thema „Mission in sechs Kontinenten“. Die bis dahin kirchenzentrierte Auffassung von Mission wurde durch eine theozentrische Vision

<sup>4</sup> Bosch, *Transforming Mission*, 390.

der Mission abgelöst, wobei insbesondere die trinitarische Perspektive im Zentrum stand. Man verstand Mission nicht länger als ein Gegenüber von „aussendenden“ und „empfangenden“ Ländern, sondern als ein Geschehen „von überall her bis überall hin“.

Das westliche Modell der Mission wurde von der folgenden Weltmissionskonferenz in Bangkok 1972–73 vollständig in Frage gestellt: Hier wurde zu einem „Moratorium“ der Aussendung von westlichen Missionaren in den Rest der Welt aufgerufen. Weiterhin wurden in Bangkok neue Modelle der Partnerschaft in der Mission diskutiert und bejaht und kontextuelle Theologien, sozio-ökonomische Fragen und solche der Evangelisation thematisiert. Dass Fragen der sozialen Gerechtigkeit einen besonderen Schwerpunkt bildeten, weckte das Misstrauen der „Evangelikalen“, die eine Schwächung der persönlichen Dimensionen der Evangelisation und damit der persönlichen Umkehr befürchteten. Diese evangelikalen Bedenken führten schließlich zur Gründung der vom ÖRK unabhängigen Lausanner Bewegung (*Lausanne Committee for World Evangelization*) im Jahr 1974.

Das Thema der folgenden Weltmissionskonferenz in Melbourne 1980 war „Dein Reich komme“. Auf dieser Konferenz war der Einfluss der lateinamerikanischen Befreiungstheologie mit ihrer Betonung der „bevorzugten Option für die Armen“ deutlich zu spüren. Die Priorität, die Fragen der sozialen Gerechtigkeit eingeräumt wurden, vertiefte die Kluft zwischen „Ökumenikern“ und „Evangelikalen“ noch mehr. Die Letzteren befürchteten, dass das Streben nach Evangelisation und Kirchenwachstum hier geopfert würde. Der Abstand zwischen beiden Richtungen vergrößerte sich, und es war dieses Umfeld, in dem die erste Missionserklärung des ÖRK mit dem Titel „Mission und Evangelisation: Eine ökumenische Erklärung“ (1982) entstand.<sup>5</sup> Die Erklärung war ein Versuch, die Kluft zwischen der ökumenischen Bewegung und den Evangelikalen in den 1970er Jahren zu überbrücken. Sie war als Konvergenzdokument gedacht, das die Balance zwischen gesellschaftlichem Zeugnis und persönlicher Umkehr halten sollte. Die Erklärung wurde 1982 vom ÖRK angenommen. Sie war von Grund auf trinitarisch ausgerichtet. Dass sie das Reich Gottes in den Mittelpunkt stellte, erleichterte die Integration der prophetischen und persönlichen Dimensionen von Mission und Evangelisation. In dieser Missionserklärung verbanden sich die Dringlichkeit der Umkehr mit der Dringlichkeit der kirchlichen Einheit. In vielerlei Hinsicht war diese Missionserklärung

<sup>5</sup> Siehe z. B. unter: [https://difaem.de/fileadmin/Dokumente/Publikationen/Dokumente\\_Aerztliche\\_Mission/mission\\_und\\_evangelisation.pdf](https://difaem.de/fileadmin/Dokumente/Publikationen/Dokumente_Aerztliche_Mission/mission_und_evangelisation.pdf) (aufgerufen am 25.09.2016).

tatsächlich ein „echtes Konvergenzdokument“.<sup>6</sup> Die Tatsache, dass die Missionserklärung von 1982 dreißig Jahre lang die offizielle Stellungnahme des ÖRK zur Mission blieb, spricht Bände über die breite Anerkennung, die ihr in all diesen Jahren widerfuhr.

Die neue Missionserklärung des ÖRK „Gemeinsam für das Leben“ wurde nicht erarbeitet, um die Erklärung aus dem Jahr 1982 zu ersetzen, sondern um auf ihr aufzubauen angesichts der Veränderungen in der Welt.

Die Herausforderungen durch die religiöse Pluralität und ihre Implikationen für die christlich missionstheologische Auffassung von der Erlösung waren Gegenstand tiefgreifender Diskussionen auf der Missionskonferenz in San Antonio 1989, deren Thema „Mission in der Nachfolge Christi“ war. Die Konferenz bekräftigte zwar, dass der einzige Weg zur Erlösung für Christen Jesus Christus sei, gestand aber zugleich zu, dass man Gottes erlösender Gnade keine Grenzen setzen könne und dass deshalb die Spannung zwischen beidem nicht lösbar sei.

Die Weltmissionskonferenz in Salvador de Bahia 1996 eröffnete eine wichtige Debatte über „Evangelium und Kultur(en)“, die weitreichende Auswirkungen auf die weitere Missionstheologie und die Fragen von Inkulturation und Indigenisation haben sollte. Die Konferenz machte die kreative Spannung zwischen Kontextualität und Katholizität zum Thema und hob die Bedeutung verantwortlicher Beziehungen in der Mission, insbesondere im Blick auf die Vermeidung jeglichen Proselytismus, hervor. Sie markierte auch das endgültige Ende des „Eurozentrismus“ im ökumenisch-missiologischen Diskurs.

Zum ersten Mal in der CWME-Tradition behandelte die Missionskonferenz in Athen 2005 ein pneumatologisches Thema: „Komm Heiliger Geist, heile und versöhne“. Es war auch das erste Mal, dass eine Weltmissionskonferenz in einem überwiegend kirchlich orthodoxen Umfeld stattfand. Die Themen Heilen und Versöhnen wurden hier aus einer pneumatologischen Perspektive reflektiert. Athen war auch ein ernsthafter Versuch, die unterschiedlichen missionarischen Ansätze der *missio Dei* und der *missio ecclesiae* miteinander zu versöhnen.

Obwohl die als Jubiläumsfeier in Edinburgh 2010 abgehaltene Missionskonferenz keine von der CWME organisierte Weltmissionskonferenz war, war die CWME als Mitorganisator stark beteiligt. „Christus heute bezeugen“ hieß das zentrale Thema der Konferenz, die vor allem eine Feier von 100 Jahren ökumenischer Mission in Theorie und Praxis war. Ein

<sup>6</sup> Jacques Matthey: Milestones in Ecumenical Missionary Thinking from the 1970s to the 1990s; in: International Review of Mission 88 (1999), 296.

breitgefächerter Studienprozess mit umfassenden Analysen missionarischer Fragestellungen im Vorfeld der Konferenz bildete einen der Höhepunkte. Der „Gemeinsame Aufruf“ der Edinburgh-Konferenz 2010 zeigte, wie Jooseop Keum anmerkt, dass Positionen, die seit Jahrzehnten vom ÖRK vertreten worden waren, nun Allgemeingut geworden sind: *missio Dei*, Bevollmächtigung und Demut, die gesamte Schöpfung als der Geltungsbereich der Mission, die Ganzheitlichkeit des Evangeliums, Einheit und Mission, Mission von überall her bis überall hin.<sup>7</sup> – Die CWME konnte aufgrund ihrer Beteiligung an der gemeinsamen Konferenz in Edinburgh selbst keine eigene Weltmissionskonferenz 2010 abhalten, ein gewisser Ausgleich war aber die von ihr organisierte Tagung in Manila 2012 im Vorfeld der ÖRK-Vollversammlung in Busan (2013). In Manila wurde erstmals der Entwurf der neuen Missionserklärung „Gemeinsam für das Leben: Mission und Evangelisation in sich wandelnden Kontexten“ zur kritischen Reflexion vorgestellt. Diese Fassung wurde dann überarbeitet und vom ÖRK-Zentralausschuss in Kreta 2012 einmütig angenommen. Während der Vollversammlung in Busan wurde die neue Missionserklärung dann formell auf einer Plenarsitzung vorgestellt.

Das ökumenische Missionsdenken hat also seit Edinburgh 1910 einen weiten Weg zurückgelegt. Es gab weitreichende Veränderungen und „seismologische Beben“. Kolonialistische Formen der Mission und Evangelisation wurden abgelöst von postkolonialen Paradigmen: klassische Formen des missionstheologischen Diskurses wurden ersetzt durch kontextuelle Formen; eurozentrisches und monolithisches Denken und die entsprechende missionarische Praxis wurden ersetzt durch polyphone Ausdrucksformen der Missionstheologie und -praxis.

### *Gemeinsam für das Leben: Mission und Evangelisation in sich wandelnden Kontexten*

Wie bereits erwähnt, hatte es nur eine offizielle Missionserklärung des ÖRK (1982) seit dem Zusammenschluss des IMR mit dem ÖRK (1961) gegeben. Obwohl vieles aus der Missionserklärung von 1982 noch gültig war, erforderten die umfassenden globalen Veränderungen seit den 1980er Jahren einen neuen Blick auf die globale Situation und die Auswirkungen für die weltweite Mission und Evangelisation. Die radikalen weltweiten Verän-

<sup>7</sup> Jooseop Keum: Together in God's Mission: The Prospects for Ecumenical Missiology; in: Ross et al., Ecumenical Missiology, 567.

derungen in der Demographie des Christentums wurden in diesem Zusammenhang als einer der Hauptfaktoren benannt. Der Schwerpunkt des Christentums hatte sich vom globalen Norden in den globalen Süden verlagert. Die Globalisierung, die zunehmende Säkularisierung und Migration wurden ebenfalls als signifikante Veränderungen im globalen Kontext angesehen. Der Aufstieg der pentekostalen und charismatischen Kirchen und neuer Formen von Kirchesein waren weiterer Ansporn zur Revision von Missionstheologie und Ekklesiologie.

Die CWME nahm diese Herausforderung sehr ernst und begann unmittelbar nach der ÖRK-Vollversammlung in Porto Alegre (2006) mit dem Projekt einer neuen Missionserklärung des ÖRK. Nach einem anstrengenden Prozess wiederholter Revisionen wurde die neue Missionserklärung „Gemeinsam für das Leben: Mission und Evangelisation in sich wandelnden Kontexten“ (Together Towards Life: Mission and Evangelism in Changing Landscapes – TTL) dann schließlich in Busan 2013 als die neue Missionserklärung des ÖRK angenommen und verabschiedet. Der neuen Missionserklärung (TTL) geht es um „eine Vision, Konzepte und Wegweisungen für ein neues Verständnis und eine erneuerte Praxis der Mission und Evangelisation in sich verändernden Kontexten zu entfalten“.<sup>8</sup> TTL soll den Mitgliedskirchen und Missionsgesellschaften Hilfe sein, ihr kirchliches und soziales Umfeld aus einer aktuellen, kontextuellen und missionstheologischen Perspektive zu verstehen. Und es besteht die Hoffnung, dass sie aufgrund ihres Ziels, die seit 1982 veränderte und sich verändernde kirchliche Landschaft des globalen Christentums zu begreifen, einen spürbaren Einfluss auf das Leben der Kirchen haben wird. Im Folgenden einige der hervorstechendsten Merkmale von TTL.

### *1. Lebenszentrierte Mission*

„Ich bin gekommen, damit sie das Leben und volle Genüge haben sollen“ (Joh 10,10) ist die biblische Grundlage von TTL. Die Erklärung geht davon aus, dass das Ziel von Gottes Mission die Fülle des Lebens ist. Das Leben wird hier ganzheitlich gesehen unter Einbeziehung der biologischen, physischen, gesellschaftlichen, ökologischen und eschatologischen Dimensionen des Lebens. Aus einer trinitarischen Perspektive wird Leben als etwas beschrieben, das durch die „trinitarischen Werte“ Gleichheit, Würde, Teilhabe und Gerechtigkeit definiert wird. Das so gesehene Leben

<sup>8</sup> Gemeinsam für das Leben, a. a. O. (FN 2), Einleitung.

steht für TTL im Gegensatz zu der Version eines „Lebens im Überfluss“, die der globale Markt vertritt, ein luxuriöses Leben einer kleinen Minderheit auf Kosten der großen Mehrheit. Das von der trinitarischen Ökonomie der Gerechtigkeit und Teilhabe abgeleitete trinitarische Leben steht im Gegensatz zur konsumistischen Sicht des Lebens, die die neoliberale Ökonomie des offenen Marktes vertritt, die den Reichen nutzt und den Armen schadet. Darum ist TTL ganz unzweideutig in seiner Ablehnung der absolutistischen „Ideologie des Mammon“, die das kapitalistische neoliberale Wirtschaftssystem propagiert. Eine Wirtschaft, die auf der Diktatur des Mammon basiert, ist gegen das Leben gerichtet und deshalb gegen den Gott des Lebens.

In TTL heißt es: „Die Negation des Lebens kommt einer Verleugnung des Gottes des Lebens gleich. Der dreieinige Gott lädt uns zur Teilnahme an seiner Leben spendenden Mission ein und schenkt uns die Kraft, Zeugnis von der Vision eines Lebens in Fülle für alle angesichts des neuen Himmels und der neuen Erde abzulegen.“<sup>9</sup>

Indem TTL lebenszentriert ist, ist es auch schöpfungszentriert. Die Missionstheologie von TTL setzt bei der Schöpfung an. Die *missio Dei* beginnt mit dem Schöpfungsakt Gottes und setzt sich in den Akten der Neuschöpfung fort. Wie wir gesehen haben, umfasst das Leben für TTL das Leben in seiner Gesamtheit, einschließlich des nichtmenschlichen Lebens in der Natur. Für TTL ist das Evangelium „eine gute Nachricht für jeden Teil der Schöpfung und jeden Aspekt unseres Lebens und unserer Gesellschaft“.<sup>10</sup> Das Besondere an der missiologischen Schöpfungstheologie von TTL ist, dass sie der Natur, die nicht bloß Objekt menschlicher Mission ist, ebenfalls ein missionarisches Handeln zuspricht. Vielmehr hat die Schöpfung selbst *eine Mission im Blick auf die Menschheit*. Es gibt viele Beispiele in der Bibel, wo die Natur und ihre Ressourcen als Kräfte von Gottes Mission der Heilung handeln (die Geschichte in Joh 9, wo Jesus den Blindgeborenen mit Naturmitteln heilt, ist ein gutes Beispiel dafür, wie die Schöpfung an der Mission mitwirkt). Die Missionstheologie von TTL transzendiert also den Anthropomorphismus. Die Schöpfung wird hier „Gottes Missionsteam“, wie Elizabeth Theokritoff sagen würde.<sup>11</sup>

<sup>9</sup> Ebd., Abschn. 1.

<sup>10</sup> Ebd., Abschn. 4.

<sup>11</sup> *Elizabeth Theokritoff*: God's Creation as Theme of Missionary Witness: an Orthodox View; in: *Lukas Vischer* (ed): *Witnessing in the Midst of Suffering Creation*, Geneva 2007, 116.

Die in TTL formulierte Missionstheologie basiert auf dem Sein und Werden der Person des Heiligen Geistes innerhalb der Heiligen Trinität. Mission ist deshalb Teilhabe am Wirken des Heiligen Geistes. Ein großer Teil der protestantischen Theologie und Missionstheologie vertrat ja einen christozentrischen Universalismus, und folglich war für sie die „Ökonomie des Heiligen Geistes“ oftmals Nebensache. TTL hat erfolgreich die Bedeutung der Pneumatologie für die Missionstheologie wieder ins rechte Licht gerückt. Die Missionserklärung von 1982 stellte mit einer zutiefst christozentrischen Emphase die „Mission in der Nachfolge Christi“ in den Mittelpunkt. Die pneumatologische Perspektive, so würde Kirsteen Kim argumentieren, soll jedoch nicht die christologische Sichtweise ersetzen, sondern ergänzen.<sup>12</sup> In diesem Sinne ist TTL kein Ausdruck der Diskontinuität, sondern der Kontinuität, da die Mission des Heiligen Geistes in TTL im Rahmen der *missio Dei* innerhalb eines umfassenderen trinitarischen Gesamtbildes verankert ist.

Die pneumatologische Perspektive in TTL führte zu einer Missionstheologie, in der es nicht in erster Linie um Strategien oder Methoden der Mission und Evangelisation geht, sondern eher um Spiritualität und Lebensorientierung, „denn ich muss es tun“ (1 Kor 9,16). Mission wird hier als transformative Spiritualität definiert. Dem ontologischen Modus der Mission wird in TTL besondere Beachtung geschenkt, denn christliches Zeugnis ist nicht nur, was wir in der Mission tun, sondern auch wie wir die Mission leben. Es ist dies eine Missionstheologie, die dafür eintritt, dass zwischen dem, was wir predigen, und dem, was wir in unserem Leben tun, keine Diskrepanz bestehen sollte.

Ein anderer wichtiger Aspekt der Pneumatologie, der in TTL zum Tragen kommt, ist der, dass der Person des Heiligen Geistes Individualität und eine unabhängige Identität zugesprochen wird. Anders als im Modell der *historischen Pneumatologie*, in dem der Heilige Geist als Beauftragter Christi zur Erfüllung der Mission gesehen wird und er völlig abhängig von der Person Christi ist, folgt TTL dem Modell der *eschatologischen Pneumatologie*, das die individuelle Identität der Person des Heiligen Geistes bejaht. Diese trinitarische, eschatologische Pneumatologie vermeidet den Reduktionismus des Christomonismus. Hier steht die Ökonomie des Heiligen Geistes neben der Ökonomie des Wortes/Christus. Die Ökonomie des

<sup>12</sup> *Kirsteen Kim: Responding to the Changed Landscape of the 21<sup>st</sup> Century: The Process and Content of Together Towards Life; in: Ross et al., Ecumenical Missiology, 382.*

Heiligen Geistes kann innerhalb der Missionstheologie auch eine Perspektive eröffnen, die den interreligiösen Dialog und die Entwicklung von Beziehungen erleichtert. „Der Geist weht, wo er will“ (Joh 3,8) und wir können dem Wirken des Heiligen Geistes keine Grenzen setzen. Der „ungebundene Geist“ kann nicht gezähmt oder von irgendeinem Glauben oder irgendeiner Kultur privatisiert werden. Darum stellt TTL mit Nachdruck fest, dass es „Teil unserer Mission (ist), in jeder Kultur und in jedem Kontext Leben spendende Weisheit anzuerkennen, zu respektieren und in unsere Arbeit einzubeziehen“ und dass „verschiedene Formen der Spiritualität, die dem Leben verpflichtet sind, ihren eigenen Wert und ihre eigene Weisheit haben. Daher macht authentische Mission den ‚Anderen‘ zum Partner und nicht zum ‚Objekt‘ der Mission“. <sup>13</sup> – Es muss jedoch zugegeben werden, dass TTL zu der Frage der interreligiösen Beziehungen nicht viel Zeit und Energie investiert hat und dies daher einer der Hauptbereiche für zukünftige Arbeit bleibt.

### 3. Mission von den Rändern her

Für die Missionserklärung von 1982 bildeten die Armen das entscheidende Kriterium für die Glaubwürdigkeit und Wirksamkeit der Mission. Die Beziehungen der Kirchen zu den Marginalisierten waren demnach nicht einfach nur eine Frage der sozialen Ethik, sondern der Treue zum Evangelium selbst. Jesus Christus demonstrierte diese zentrale Bedeutung, indem er zu den Marginalisierten ging, bis zu dem Punkt, dass er „draußen vor dem Tor“ starb (Hebr 13,12). <sup>14</sup> „Mission von den Rändern her“ in TTL geht aber über diese Perspektive der klassischen Befreiungstheologie hinaus.

„Mission von den Rändern her“ (Abschn. 36–54) ist mit Sicherheit der Teil, der TTL besonders auszeichnet. Er beginnt mit der Feststellung, dass Mission von den Rändern her (*Missions from the Margins*, ab hier mit MFM abgekürzt) die befreiende Mission des Heiligen Geistes (Lk 4) ist und ein neues Verständnis der Machtverhältnisse und von Gottes Bund mit den Marginalisierten erfordert. MFM repräsentiert deshalb eine gegenkulturelle Missionstheologie und eine alternative missionarische Bewegung. Mission wird nicht mehr als eine Einbahnstraße begriffen, in der der rei-

<sup>13</sup> Gemeinsam für das Leben, a. a. O. (FN 2), Abschn. 93.

<sup>14</sup> Vgl. *Deenabandhu Manchala: Margins*; in: *Ross et al.* (eds.), *Ecumenical Missiology*, 310.

che und mächtige globale Norden die einzigen Akteure stellt und die Armen und der globale Süden die bloßen Empfänger der Mission sind. „Zentrum“ und „Ränder“ sind deshalb terminologische Mittel, um Machtbeziehungen in der Mission zu kritisieren. Das ist wichtig, weil Geld, Macht und Mission stets Seite an Seite gegangen sind. Was TTL und MFM wirklich zu einer subversiven Missionstheologie macht, ist die Tatsache, dass in MFM die Marginalisierten zu Handelnden in der Mission werden. Es handelt sich also um eine Missionstheologie, in der die bis dahin Empfangenden der Mission ihren Status als Subjekte und Initiatoren der Mission reklamieren. Es ist eine Infragestellung der traditionellen missiologischen Auffassung, dass Mission stets von den Mächtigen hin zu den Machtlosen erfolgt, von den Reichen zu den Armen, vom globalen Norden in den globalen Süden, vom Zentrum zu den Rändern. TTL kehrt dies um und stellt fest: „Menschen am Rande haben eigene Handlungsoptionen und sehen oft, was außerhalb des Blickfeldes von Menschen im Zentrum liegt.“<sup>15</sup> TTL hebt auch die besonderen epistemologischen Fähigkeiten der Marginalisierten hervor. Das ist die besondere Gabe der Marginalisierten zu unterscheiden, was dem Leben dient und was es zerstört. Der Schmerz und die Mühen des täglichen Lebenskampfes der Marginalisierten gibt ihnen die besondere Fähigkeit, den Gott des Lebens und auch diejenigen Kräfte zu erkennen, die ihnen das Leben verwehren. In diesem Sinne geht MFM über das konventionelle befreiungstheologische Modell einer „Option für die Armen“ hinaus. Es handelt sich hier nicht um eine Mission zu den Rändern hin oder eine Mission für die Armen, sondern um eine Mission durch die Marginalisierten.

MFM ist sicherlich die am stärksten diskutierte Perspektive von TTL. Einer der Hauptkritikpunkte an MFM, hauptsächlich aus dem globalen Norden kommend, ist, dass die Semantik von „Zentrum“ und „Rändern“ in TTL nicht differenziert und problembewusst gesehen werde. Manche sehen sogar die Gefahr eines „umgekehrten Orientalismus“ in diesem Paradigma und halten die Kritik am globalen Norden und seiner Missionsgeschichte nicht für ausgewogen. Deenabandhu Manchala, einer der Hauptautoren dieses Abschnittes von MFM, antwortet auf diese Kritiken mit der Bemerkung, der Begriff „Ränder“ sei in der Tat ein relativer und hänge von der jeweiligen Wahrnehmung und Interpretation ab. Man könne durch den Rekurs auf die Semantik auch die Ursachen und die Dynamik der Marginalisierung überdecken, das Gesicht der Macht wie auch das der Opfer. Der fortwährende Bezug auf die „Mission von den Rändern her“

<sup>15</sup> Gemeinsam für das Leben, a. a. O. (FN 2), Abschn. 38.

ohne dieses Bewusstsein könne die Marginalisierten aufwerten, Bevormundung fördern und seinerseits die Ursachen der Marginalisierung verschleiern – auf deren Kern das Konzept ja abziele.<sup>16</sup>

Bei MFM geht es also nicht um Akte der Wohltätigkeit für die Marginalisierten. Es geht nicht einmal um eine befreiende Mission für die Ränder. Es geht um die Marginalisierten selbst (die marginalisierten Menschengruppen und den globalen Süden im Allgemeinen), die zu Subjekten und Handelnden der Mission werden. Das bedeute, so Manchala, die wie es scheint endlosen Vorschriften zur Mission beiseite zu schieben und sich mit der großen Welt der marginalisierten Menschen zu verbinden, unter denen Gott gegenwärtig ist, in ihren Seufzern und Schreien nach Leben und Gerechtigkeit. Die Letzten, die Verlorenen und die Geringsten waren die VIPs für Jesus Christus und für seine Mission. So solle es auch für die Kirche sein.<sup>17</sup>

TTL hat eine noch nie dagewesene, die Grenzen von Kulturen, Kontexten und Konfessionen überschreitende Aufmerksamkeit und Zustimmung erfahren. Keine andere Erklärung des ÖRK hat solche Anerkennung in der jüngeren Geschichte des Ökumenischen Rates bekommen. Kein Wunder also, dass der ehemalige ÖRK-Generalsekretär Konrad Raiser von TTL als „dem bedeutendsten ÖRK-Dokument der letzten 25 Jahre“ sprach. Der gegenwärtige Generalsekretär des ÖRK, Olav Fykse Tveit, nannte TTL „ein großes Geschenk an den ÖRK, seine Mitgliedskirchen und an unsere vielen Partner“.

Die CWME hat 150 individuelle Stellungnahmen zu dem Text erhalten. Dies deutet auf das weltweite Interesse hin, das TTL hervorgerufen hat. Der Text ist bis jetzt in 20 Sprachen übersetzt worden und weitere Übersetzungen sind in Arbeit. Weltweite missionarische Institutionen wie die *Global Ministries* der Methodistischen Kirche (GBGM) und das Evangelische Missionswerk in Deutschland (EMW) haben bereits Bücher und Studienführer zu TTL veröffentlicht. Die CWME ist gegenwärtig dabei, Curricula für die missionarische Ausbildung vorzubereiten, die auf den TTL-Aussagen beruhen. Ein neuer Band von *Ecumenical Missiology: Changing Landscapes and Conceptions of Mission*<sup>18</sup> ist gerade erschienen, mit Kapiteln zur Geschichte der ökumenischen Missionstheologie seit 1910, zu den Hauptthemen der Weltmissionskonferenzen und zu TTL. Der letzte Teil des Buches enthält kritische Überlegungen zu TTL aus verschie-

<sup>16</sup> Vgl. *Manchala*, *Margins*, 312.

<sup>17</sup> *Ebd.*, 319.

<sup>18</sup> *Ross et al.* (eds.), *Ecumenical Missiology*.

denen konfessionellen, kontextuellen und theologischen Perspektiven. Verschiedene Mitgliedskirchen, nationale und regionale Kirchenräte und theologische Institutionen haben bereits Seminare zu TTL veranstaltet und dieser Trend setzt sich mit großer Begeisterung fort. Es gibt eine breite Zustimmung zu der neuen Perspektive der Pneumatologie, insbesondere zu den neuen Einsichten hinsichtlich einer Mission als transformativer Spiritualität. Die Zusammengehörigkeit von Einheit und Mission, die in TTL klar ausgesprochen wird, hat ebenfalls viel Zustimmung erfahren. Vielleicht ist das neue Paradigma einer „Mission von den Rändern her“ die Ursache, warum TTL gleichzeitig so populär und kontrovers ist.

Wie bereits erwähnt, wurde von manchen die Kritik am Westen, der westlichen Mission und den neoliberalen ökonomischen Modellen in TTL als zu undifferenziert und sogar unfair empfunden. Es gibt aber auch andere, die denken, dass dies gerade die stärksten Abschnitte des ganzen Dokuments sind. Die Semantik von „Zentrum“ und „Rändern“ hat zu lebhaften Diskussionen in der Wissenschaft geführt. Es bleibt jedoch die Tatsache, dass MFM und seine Sicht von Mission das prophetischste und fortschrittlichste Element in TTL ist. Es gibt zweifellos, wie mit Recht festgestellt wurde, einige Lücken in TTL, so hinsichtlich der Themen Gendergerechtigkeit, interreligiöser Dialog, Säkularisation und Fragmentierung sowie deren Auswirkungen auf die heutige Mission und Evangelisation. Um diese Leerstellen zu schließen, hat die CWME eine MFM-Arbeitsgruppe eingerichtet, die sich diesen Fragen missionstheologisch widmen soll. Missionarische Ausbildung ist ein weiteres Gebiet, auf dem sich die CWME durch ihre Arbeit im Bereich der Evangelisation engagiert, insbesondere durch das Programm *“Explorations in Evangelism”*, vormals *“Schools of Evangelism”*.

#### 4. *Transformative Nachfolge: CWME nach TTL*

Die CWME möchte die neue Energie und die Begeisterung aufnehmen und erhalten, die TTL unter den Mitgliedskirchen des ÖRK, in der römisch-katholischen Kirche, in pentekostalen und charismatischen Kirchen sowie internationalen Missionseinrichtungen und sonstigen dem ÖRK verbundenen Institutionen ausgelöst hat. Auf seiner kürzlich stattgefundenen Tagung in Trondheim, Norwegen, hat der Zentralausschuss des ÖRK den Vorschlag der CWME formell angenommen, eine Weltmissionskonferenz 2018 in Tansania abzuhalten. Wie schon erwähnt, ist die CWME damit beauftragt, alle zehn Jahre eine Weltmissionskonferenz zu organisieren. Die vorgeschlagene Missionskonferenz in Tansania ist als „vielgestaltige Veran-

staltung“ gedacht, die „freudiges Zeugnis in Wort und Tat für Jesus Christus und sein Evangelium“ beinhalten soll, ebenso das „Engagement für Gerechtigkeit und Versöhnung unter allen Menschen und in der ganzen Schöpfung ... die Suche nach neuen Wegen, Gottes Mission in der Welt treu zu bleiben, unter der Leitung des Heiligen Geistes“.<sup>19</sup>

Es ist von Bedeutung, dass die nächste Weltmissionskonferenz in Tansania, Afrika, stattfinden wird. Seit 1958 (Achimota, Ghana) hat es keine Weltmissionskonferenz mehr in Afrika gegeben. Der Schwerpunkt des globalen Christentums liegt jetzt im globalen Süden, insbesondere in Afrika. Folglich ist es sinnvoll und an der Zeit, dass die Weltmissionskonferenz in Afrika stattfindet. Die CWME hat im Zuge ihrer Vorbereitungen für die nächste Missionskonferenz verschiedene Zeichen der Zeit als kontextuelle Herausforderungen erkannt, die auf der Konferenz behandelt werden sollten. Themen wie Rassismus, Patriarchat und andere trennende Strukturen, die wachsende Konflikte und Ungleichheiten verursachen, wären demnach Hauptthemenbereiche, mit denen sich die Konferenz befassen würde:

- Heutige Formen der Sklaverei, die sich in Formen massiver Migration und in den Flüchtlingskrisen manifestieren;
- der negative und zerstörerische Gebrauch moderner Techniken, insbesondere ihre Auswirkungen auf die Jugend und ihre Implikationen für das christliche Zeugnis;
- der wachsende religiöse Extremismus und Terrorismus und seine schwerwiegenden Folgen für Kinder und Heranwachsende;
- die Glaubwürdigkeitskrise, der sich die Kirchen heute gegenübersehen und die daraus sich ergebenden Herausforderungen im Blick auf eine spirituelle Erneuerung;
- Fragen der Säkularisation;
- die Krise der institutionalisierten Ökumene und der Missionsorganisationen und der Aufschwung alternativer, basisorientierter ökumenischer und missionarischer Bewegungen;
- die weiter fortschreitende Globalisierung von Wirtschaft und Kultur und ihre Auswirkungen auf das Christentum einschließlich Mission und Evangelisation vis-a-vis einer „Wohlstandsevangeliumskultur“;
- die eskalierende ökologische Krise, insbesondere der alarmierende Klimawandel.

*Moving in the Spirit: Called to Transforming Discipleship* wird das Thema der nächsten Weltmissionskonferenz sein. Die biblische Grundlage

<sup>19</sup> Aus dem Vorschlagstext der CWME für eine Weltmissionskonferenz, vorgetragen und angenommen auf der Sitzung des Zentralausschusses des ÖRK in Trondheim, 2016.

des Themas ist Gal 5,25: „Wenn wir im Geist leben, so lasst uns auch im Geist wandeln.“ Ein geistzentriertes/pneumatologisches Thema wird von großer Bedeutung im afrikanischen Umfeld sein, denn Afrika repräsentiert einen Kontext, in dem der Geist lebendig ist und Leben in die Kirche haucht. Die pneumatologische Emphase des Themas passt auch sehr gut zur geistzentrierten Missionstheologie von TTL. Dies wird auch die Möglichkeit eröffnen, so hofft die CWME, die verbleibenden Lücken wie die pneumatologischen Implikationen hinsichtlich des interreligiösen Dialogs und der Gendergerechtigkeit zu schließen.

„Im Geist wandeln“ lässt auch das Thema des Pilgerweges anklingen und stellt damit die Verbindung mit dem heute wichtigsten Programm des ÖRK her. Mission wird hier als eine immer weiter gehende Reise aller Gläubigen begriffen, geführt und geleitet durch den Heiligen Geist – ein missionarischer „Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens“.

Der zweite Teil des Themas soll ein Aufruf sein und eine Einladung – ein missionarischer Aufruf zu einer transformativen Nachfolge. Als Nachfolger und Nachfolgerinnen Jesu werden wir verwandelt und sind aufgerufen, die Welt zu verwandeln. Das Thema bezeichnet also eine „missionarische Nachfolge“, wie Papst Franziskus es bezeichnen würde. Steve Bevans merkte bereits an, dass es sinnvoll wäre, dieses Thema in einem ökumenischen Kontext zu erkunden, da es das Wesen der Kirche, ihre Spiritualität und die Evangelisation betrifft.

*Nachfolge ist ein übergreifendes Thema von Mission und Evangelisation.* Bemerkenswerterweise gibt es im *Dictionary of the Ecumenical Movement* keinen Eintrag unter „Nachfolge“. Dies vielleicht, wie Benjamin Conner vermutet, weil Nachfolge in allen Themen, die mit Mission und Evangelisation zu tun haben, impliziert ist. Er definiert Nachfolge als „Jesus Christus antworten und folgen mit dem Ziel der Vereinigung mit Gott durch Christus in der Kraft des Heiligen Geistes“.<sup>20</sup> Der Begriff „Nachfolger, Jünger“ hat wenigstens zwei Bedeutungsaspekte: Lernende und Nachfolgende zu sein. Beide Aspekte, das Lernen (Ausbildung) und die Nachfolge (Praxis) sind eng miteinander verbunden. Eine authentische missionarische Ausbildung ist darum essentiell für eine authentische missionarische Nachfolge. Diesen Aspekt der missionarischen Ausbildung hat Kyriaki Avtzi, ÖRK-Exekutivsekretär für Evangelisation, hervorgehoben:

„Ein Verständnis von Evangelisation als Nachfolge ist fruchtbarer Boden, denn dadurch wird unser Zeugnis aktiv und kollektiv, beziehungsreich, kontextuell, betont die Wichtigkeit von Ausbildung, während wir uns für die Wiederherstellung der Ein-

<sup>20</sup> Benjamin Connor: Discipleship; in: Ross et al. (eds.), *Ecumenical Missiology*, 247.

heit der Christenheit einsetzen ... unser Engagement für Gerechtigkeit, Frieden und Versöhnung ist untrennbar mit unserer Verpflichtung verbunden, die da heißt ‚gehet hin und machet zu Jüngern‘.“<sup>21</sup>

Die Notwendigkeit einer wirkungsvollen und gründlichen Ausbildung in der Mission wurde bereits früher, während der Entstehungsphase von TTL, von Seiten der CWME betont. Die damalige Arbeitsgruppe zum Thema Evangelisation wies auf einer ihrer Sitzungen in Athen auf die Bedeutung des „Jüngermachens“ in der Mission und Evangelisation hin. In der Alten Kirche gab es die Praxis eines zweijährigen Katechumenats, das das Ziel hatte, das Leben der Menschen zu verändern. Die Menschen zu lehren, wie man in der heutigen komplexen Welt Jesus authentisch nachfolgen kann, ist eine der Hauptaufgaben für die CWME-Missionskonferenz.

Das Thema der Nachfolge und Jüngerschaft ist auch aufs Engste mit dem TTL-Konzept der Mission von den Rändern her verbunden. Authentische Nachfolge bedeutet, Christus im Dienste der Geringsten, Verlorenen und Letzten zu folgen, wie es in Mt 25 heißt. Transformative Nachfolge begreift man vielleicht am besten, wenn man darunter die Transformation des Lebens der Menschen, vor allem der Marginalisierten versteht. In dieser Perspektive bedeutet transformative Nachfolge Wandeln auf dem spirituellen „Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens“. Konrad Raiser drückt es auf prägnante Weise aus:

„Die Vision einer christlichen Nachfolge beinhaltet den Aufbau langfristiger, nicht-exklusiver sozialer Formen, die eine Gemeinschaft mit einem menschlichen Antlitz entstehen lassen, in der die menschliche Würde gewahrt, grundlegende menschliche Bedürfnisse befriedigt und unterschiedliche kulturelle Identitäten und menschliche Fähigkeiten anerkannt werden ...

Heute wird unter christlicher Nachfolge oft die Teilnahme an großen Bewegungen und Initiativen für Gerechtigkeit und Umwelt verstanden, die den ‚anonymen Machtzentren‘ Widerstand leisten.“<sup>22</sup>

Es ist diese Vision einer transformativen Nachfolge, auf die die CWME mit seinen Vorbereitungen für die nächste Weltmissionskonferenz abzielt.

<sup>21</sup> *Kyriaki Avtzi* in ihrer Präsentation des Berichts über Evangelisation auf der Tagung des CWME.

<sup>22</sup> Zitiert in *Connor*, Discipleship; in: *Ross et al.* (eds.), *Ecumenical Missiology*, 256.

Wie diese Ausführungen zeigen, hat sich die ökumenische Missions-theologie seit Edinburgh 1910 stetig weiterentwickelt. Am auffälligsten in der Entwicklungsgeschichte der ökumenischen Missionstheologie ist vielleicht die immer wiederkehrende Spannung zwischen „Evangelikalen“ und „Ökumenikern“, insbesondere hinsichtlich der leidigen Alternative des Vorrangs von entweder persönlicher Evangelisation oder sozialer Gerechtigkeit. Es gab Augenblicke auf dieser Reise, in denen die Gegensätze sehr scharf zutage traten und *beide* Richtungen sogar getrennte Wege gingen. Die ungesunde Polarisierung zwischen diesen beiden „Lagern“ hat wiederholt der Moral, der Kreativität und der Glaubwürdigkeit beider Richtungen geschadet. Eines der großen Verdienste der neuen Missionserklärung des ÖRK (TTL) ist es, dass sie diese Kluft überbrücken und die Polarisierung überwinden konnte: Evangelikale und Ökumeniker waren fähig, sich zusammenzusetzen und gemeinsam die neue Missionserklärung zu erarbeiten.

Die CWME ist entschlossen, in ihrer zukünftigen Arbeit auf dem Erreichten aufzubauen, insbesondere im Hinblick auf die Planung und Organisation der nächsten Weltmissionskonferenz in Tansania 2018. „Transformative Nachfolge“, das Thema der Konferenz, hat das Potential, beide Richtungen, die ökumenische und die evangelikale, zusammenzuführen in Gottes Mission: *Gemeinsam für das Leben*.

*Übersetzung aus dem Englischen: Dr. Wolfgang Neumann*

# Mission als Zeugnis – zu einer doxologischen Missionstheologie<sup>1</sup>



Johannes Berthold<sup>2</sup>

Ich habe viele Jahre Altes Testament unterrichtet und immer tief darüber gestaunt, welch ein Buch des Dialoges es ist. Wie in ihm Erkenntnisse und Erfahrungen sich streiten und widersprechen, sich ergänzen und bestätigen. Und all das nicht als Unvollkommenheit, sondern als Gotteszeugnis. Und es ist gerade der Weg des Dialoges, der Gott als Geheimnis der Welt vor menschlicher Ingriffnahme schützt.

Allerdings ist im Alten Testament das Gespräch von einer Mitte her gestaltet. Die hier so kontrovers diskutieren, sind eine Bekenntnisgemeinschaft, die jeden Teilnehmer innerlich bindet und verpflichtet. Wie gelingt ein Dialog, wenn diese Bindung nicht gegeben ist? Wenn jeder aus verschiedenen „Systemen“ heraus spricht? Wenn bei zwar gemeinsamer Erinnerungsspur sich die Erinnerungen dann doch widersprechen – etwa in der Tradition über Abraham oder Jesus? Und wenn gerade dort, wo sich der Dialog ganz dem Hören und Verstehen des anderen widmet, die Differenzen deutlich werden? Dann wird auch das ganz und gar absichtsfrei gesprochene Wort ein „Zeugnis“ in sich tragen, weil es in die Differenz hingesprochen ist. Insofern sind für mich Dialog und Zeugnis keine sich ausschließenden Gegensätze.

<sup>1</sup> Vortrag auf dem Studientag „Missionsverständnis im Gespräch“ der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) am 30. September 2015. Der Studientag war ein weiterer Baustein im Prozess „MissionRespekt“, der aufgrund des Papiers „Das christliche Zeugnis in einer multireligiösen Welt“ angestoßen wurde.

<sup>2</sup> Johannes Berthold war von 1990 bis 2008 Professor für Religionspädagogik an der Fachhochschule Moritzburg und ist seit 2008 Vorsitzender des Sächsischen Gemeinschaftsverbandes.

## 1. Annäherung: Eine Ethik der Mission

Die Erklärung „Das christliche Zeugnis in einer multireligiösen Welt“ beginnt mit den Worten: „*Mission gehört zutiefst zum Wesen der Kirche. Darum ist es für jeden Christen und jede Christin unverzichtbar, Gottes Wort zu verkünden und seinen/ihren Glauben in der Welt zu bezeugen. Es ist jedoch wichtig, dass dies im Einklang mit den Prinzipien des Evangeliums geschieht, in uneingeschränktem Respekt vor und Liebe zu allen Menschen.*“<sup>3</sup>

Das sind Sätze von großer Klarheit, die sowohl den Inhalt als auch die Haltung der Mission benennen. In der Tat: Wenn Mission zutiefst zum Wesen der Kirche gehört, sie also nicht nur Mission *treibt*, sondern Mission *ist* und an dieser Kommunikation des Evangeliums jeder Teil hat, dann kann sie nicht *nicht* kommunizieren.<sup>4</sup> Mit diesen Sätzen bin ich in der komfortablen Lage, über etwas zu sprechen, was ich von Herzen bejahe. Doch muss man sich auch mit dem Nein beschäftigen, das mitunter kämpferisch formuliert wird, so dass wir es möglichst weit von uns weisen möchten, bisweilen aber auch allzu sehr verinnerlichen.

Der Philosoph Herbert Schnädelbach zählt Mission zu den sieben Geburtsfehlern der Christenheit und verbindet sie mit westlichem Imperialismus und Kolonialismus in der Vergangenheit und mit Fundamentalismus und Intoleranz in der Gegenwart.<sup>5</sup> Auch Ulrich Beck schrieb:

„Gott ist gefährlich – so human Religion auch scheinen mag: Sie birgt stets einen totalitären Kern. Das Samenkorn religiös motivierter Gewalt liegt im Universalismus der Gleichheit der Glaubenden begründet, die den Anders- oder Ungläubigen entzieht, was sie dem Glaubenden verheißt: Menschenwürde ... Die Gesundheitsminister warnen: Religion tötet. Religion darf an Jugendliche unter 18 Jahren nicht weitergegeben werden.“<sup>6</sup>

<sup>3</sup> *Evangelisches Missionswerk in Deutschland/Internationales Katholisches Missionswerk missio* (Hg.): Studienausgabe zum ökumenischen Dokument: Christliches Zeugnis in einer multireligiösen Welt, Hamburg 2014, 5.

<sup>4</sup> S. auch *Karl Rahner*: „Nun ist evident, dass zu den wesentlichen Selbstvollzügen der Kirche ihre missionarische Sendung gehört.“ *Ders.*: Sämtliche Werke, Bd. 19: Selbstvollzug der Kirche. Ekklesiologische Grundlegung praktischer Theologie, Solothurn u. a. 1995, 343 f. Ebenso *Karl Barth*: „Evangelisation ist die besondere, der Kirche zweifellos auf der ganzen Linie gestellte Aufgabe, dem Wort Gottes eben unter den zahlreichen Menschen zu dienen...“; in: *Ders.*: Kirchliche Dogmatik IV/3, 2. Hälfte, Zollikon-Zürich 1959, 1000.

<sup>5</sup> Vgl. *Herbert Schnädelbach*: Der Fluch des Christentums. Die sieben Geburtsfehler einer alt gewordenen Weltreligion. Eine kulturelle Bilanz nach zweitausend Jahren; in: DIE ZEIT Nr. 20, 11.05.2000.

Nach Beck dürfen wir die Wahrheitsfrage nicht mehr stellen, wenn wir überleben wollen: „Inwieweit Wahrheit durch Frieden ersetzt werden kann, entscheidet über die Fortexistenz der Menschheit.“<sup>7</sup>

Angesichts der derzeitigen Weltlage liegt in solchen Sätzen ein tiefer Ernst. Doch meine ich, dass nicht die Wahrheitsansprüche der Religionen das Problem sind, sondern wie sie mit diesen Ansprüchen umgehen! Das kann man nicht genug würdigen. Als Christen sind wir an Christus gewiesen, in dessen Person Wahrheit und Liebe identisch werden. Genau hier liegt auch die höchste Garantie für wirkliche Toleranz – nämlich eines Umgangs mit der Wahrheit, deren einzige Form die Liebe ist. Die Geschichte – auch unsere eigene – und auch die Gegenwart zeigen, dass sich Wahrheit auch mit dem Hass verbinden kann, der „hässlich“ macht und die Freiheit des Glaubens zerstört.

Ich wünschte mir, dass sich in einer globalisierten Welt alle Religionen auf eine solche Ethik der Mission einigen könnten. Ohne diese Klärung wird es keine friedliche Koexistenz und keinen friedlichen Wettstreit geben. Dass dies im Dialog mit dem Islam durchaus möglich ist, zeigt der Schweizer muslimische Reformdenker Tariq Ramadan, der von Europa nicht mehr als dem feindlich-ungläubigen „Haus des Krieges“ sprechen will, sondern vom „Haus des Bezeugens“, vom „Haus der Einladung zum Glauben“<sup>8</sup>. Und der tunesische Intellektuelle Muhammed Talbi sagt, es bleibe „... die Pflicht zum Apostolat (!) dennoch ganz erhalten. Sie nimmt nur die edelste und schwierigste Form an, die des verinnerlichten dschihad, und öffnet den Weg zu einem gesunden Wettstreit im Guten“.<sup>9</sup>

Beide Religionen – Christentum und Islam – können auf Mission nicht verzichten, denn beide haben einen je eigenen universalen Inhalt. Doch beide müssen sich auch an die Spielregeln halten, dass Mission nur auf Freiheit hin geschehen kann, die Annahme, aber auch Ablehnung zulässt.

## 2. *„Die Wiederkehr des Glanzes in der Welt“ – Ergriffene der Wahrheit*

Was ist das genannte „Wort Gottes“ in der Präambel der Missionserklärung „Das christliche Zeugnis in einer multireligiösen Welt“, das wir be-

<sup>6</sup> Ulrich Beck: „Gott ist gefährlich“; in: DIE ZEIT Nr. 52, 19.12.2007.

<sup>7</sup> Ebd.

<sup>8</sup> S. Arnd Bünker/Christoph Gellner (Hg.): Kirche als Mission. Anstiftung zu christlich entschiedener Zeitgenossenschaft, Zürich 2011, 95.

<sup>9</sup> Zitiert bei Bünker/Gellner (Hg.): Kirche als Mission, a. a. O., 96.

zeugen und dem zu glauben wir einladen? Die Überschrift ist der Versuch, dies mit einem Buchtitel von Christof Gestrinch auszudrücken. So schreibt Gestrinch etwa: „Die Wiederkehr des Glanzes (der Doxa) hebt an, wenn wir endlich von Gott wieder hören. Von Gott nichts zu hören, ist der Menschen größte Not.“<sup>10</sup> Gott aber habe unüberhörbar in Jesus Christus gesprochen und in ihm „inmitten einer durch Sünde demolierten Wirklichkeit“ als Wort der Gnade. Und an anderer Stelle noch einmal: „Die Rückkehr des Glanzes ... nennt die Bibel Gnade.“ Es ist für Gestrinch bezeichnend, dass jetzt seine Sprache zu jubeln beginnt:

„Das Wunder der Existenz dieses guten Wortes... ist ja keineswegs kleiner als wenn es geschähe, dass inmitten eines Gletschers durch eine plötzliche ungeheure Wärmewirkung ein Rosengarten aufblühte.“<sup>11</sup>

Ich stelle fest: Von der Rückkehr des Glanzes – der Doxa – kann man eigentlich nur doxologisch reden – im Lobpreis. Er ist gewissermaßen die Muttersprache unseres Glaubens. Ähnlich finde ich es bei Michael Trowitzsch:

„Wohin man schaut im Neuen Testament: Es wird – mit Freude! – von der Offenbarung Gottes selbst geredet: ‚Das Wort ward Fleisch. Und Christus ist das Lamm Gottes, welches die Sünde der Welt trägt.‘ Die der Welt! Alles das sind Aussagen, die einfach von einer letzten, guten, unüberbietbaren Wahrheit wissen, vom Evangelium Gottes.“<sup>12</sup>

Etwas weniger doxologisch, aber theologisch nichts anderes sagt Eberhard Jüngel, wenn er von Gott „in der Identität mit Jesus Christus“<sup>13</sup> als das eigentliche Geheimnis der Welt spricht. Identität! – also nicht nur eine der vielfältigen endlichen Erscheinungsformen des Göttlichen. Aus der Identität Gottes mit Jesus Christus folgt alle Mission, die alle Völker in die Schule Jesu schicken will, weil er uns den wahren Gott und das wahre Menschseins lehrt.

Von der Selbsterschließung Gottes in Jesus Christus her fällt übrigens auch ein eigener Glanz auf das, was wir den christlichen Monotheismus nennen, der kein monarchischer, sondern ein sozialer Monotheismus ist – Zeugnis eines Gottes, der in sich nicht Monolog, sondern Dialog, nicht Ein-

<sup>10</sup> *Christoph Gestrinch*: Die Wiederkehr des Glanzes in der Welt. Die christliche Lehre von der Sünde und ihrer Vergebung in gegenwärtiger Verantwortung, Tübingen 1996, 32.

<sup>11</sup> Ebd., 28.

<sup>12</sup> Vgl. *Michael Trowitzsch*: Interreligiöser Dialog, Mitteldeutsche Kirchenzeitung am 13.10.2013.

samkeit, sondern Gemeinschaft ist – und sich selbst überschreitende Liebe mit all den darin liegenden sozialen und politischen Konsequenzen. Der Berliner Theologe Walter Schmidthals schreibt dazu:

„Die christliche Trinitätslehre ist das theologische Fundament der Unterscheidung von Religion und Politik. Für den Islam ist dagegen festzustellen, dass Mohammed sowohl Religionsstifter als auch autoritärer Staatsmann gewesen ist... Das Kalifat ist geistliche und weltliche Herrschaft... Dieser historischen Ausgangssituation entspricht als theologisches Fundament der radikale Monotheismus des Islam... Es ist der strenge Monotheismus, der eine Verbindung von authentischem Islam und offener Demokratie ausschließt.“<sup>14</sup>

Eine politisch erzwungene Wahrheit widerspricht der in Christus geoffenbarten Liebe, die nicht zwingt. Deshalb hat „Gott, der Schöpfer“ uns so frei gemacht, „dass sogar sein Zwingen unsere Liebe nicht erzwingen könnte“. Und deshalb will Gott „uns gegenüber allmächtig sein, dass er unser Herz gewinnt durch seine Herablassung im Sohn, im Kreuz des Sohnes. Keine andere Allmacht Gottes kann unser Herz erobern und öffnen“ (Emil Brunner).<sup>15</sup>

Grundlage dafür ist die Gottesoffenbarung in Jesus Christus. Deshalb, sagt Bischof Mortimer Arias, muss „alles Handeln, das evangelistisch sein soll, ... auch den Namen nennen, der über alle Namen ist, muss versuchen, die Grenze zwischen Glauben und Unglauben zu überschreiten *und die frohe Botschaft zu verkündigen*“.<sup>16</sup> Ich füge hinzu: ... in Demut zu verkündigen. Demut heißt für mich nicht, die Botschaft zu relativieren, sondern sich selbst zu relativieren. Der Anspruch dieser Botschaft bleibt auch in unserer multireligiösen Welt bestehen. Doch sind wir nicht im Besitz dieser Wahrheit, die wir gönnerhaft an andere weiterreichen. Wir sind nicht Besitzende, sondern Ergriffene dieser Wahrheit, die ja auch zugleich schön ist, wie Arnold Stadler sagt, als er das Evangelium „etwas Schönes“ nannte, „ein Ja zum Leben, eine Absage an den Tod“.<sup>17</sup>

Soviel zur Muttersprache unseres Glaubens, ohne die wir kein Zeugnis ablegen, aber auch keinen Dialog führen können, der ja auch nur möglich ist, wo sich beide Partner ihrer jeweiligen Sache gewiss sind und sich dann auch angstfrei der Gewissheit des anderen aussetzen können.

<sup>13</sup> *Eberhard Jüngel*: Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Geekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen 2001, 519.

<sup>14</sup> *Walter Schmidthals*: Islam heißt Staatsreligion; in: ZEIT ONLINE 09.02.2006.

<sup>15</sup> *Emil Brunner*: Dogmatik I, Zürich 1953, 272.

<sup>16</sup> So der bolivianische Bischof *Mortimer Arias* 1975 bei der Vollversammlung des ÖRK in Nairobi; in: *Hanfried Krüger* (Hg.): Jesus Christus befreit und eint. Vorträge von Nairobi. Beiheft 30 der ÖR, Frankfurt a. M. 1976.

<sup>17</sup> *Arnold Stadler*; in: Focus 17 (2011), 59.

In einem dritten Punkt geht es um die Frage, wie sich die Verkündigung dieses Evangeliums gestaltet. Ich habe es wieder mit einem Buchtitel versucht, diesmal von Henning Wrogemann.<sup>18</sup>

Der Ort dieses Zeugnisses ist m. E. gar nicht zuerst die besonders herausgehobene Veranstaltung, sondern der Alltag mit seinen vielfältigen Begegnungen. Orte der Konvivenz, wie Theo Sundermeier sagte, der gegenseitigen Hilfeleistung, des Gesprächs, des Feierns. Durch die Zuwanderung von Angehörigen anderer Religionen nach Deutschland haben wir alle Möglichkeit, diese Konvivenz einzuüben. Die Begegnung mit intensiv gelebter nichtchristlicher Frömmigkeit kann z. B. Anlass zu selbstkritischer Besinnung geben – auch über unsere leeren Kirchen. Ich erinnere nur an den Afrikaforscher Charles de Foucauld, der gerade aufgrund seiner Begegnung mit dem Islam begann, über die eigene christliche Frömmigkeit nachzudenken und in der Folge davon eine Hinwendung zu Christus erlebte. Die Begegnung bietet immer auch die Gelegenheit für christliche Deutungsangebote. Auch für die kleinen alltäglichen Geschichten, wie sie uns das Evangelium in Fülle anbietet, die sich mit unserem eigenen Alltag verbinden und die Sehnsucht wecken, den Horizont öffnen und „den Glanz widerspiegeln“, wie Wrogemann seine doxologische Missionstheologie nennt. Was meint er damit?

Er erinnert zum Beispiel an die paulinische Rede vom „Überfluss“. „Der Dienst, der zur Gerechtigkeit führt, fließt über an Herrlichkeit“ (2 Kor 3,9). Doch nicht nur die Herrlichkeit fließe für Paulus über, sondern auch Gottes Trost, Kraft, Gnade. Eine aus dem Überfluss Gottes entworfene Missionstheologie setze nicht unter Druck, sie bedürfe nicht einmal eines besonderen Entschlusses, sondern sei ein ganz selbstverständlicher Vorgang. Und sie ziele auf das Gotteslob, die Doxologie aus dem Munde derer, die Hilfe und Befreiung erfahren haben.<sup>19</sup>

Ein anderes Wort sei „Glanz“. In 2 Kor 4,4 spricht Paulus vom Erstrahlen des Glanzes auf dem Angesicht Christi, der Gottes Ebenbild ist. Mission sei, dass „durch uns entstände die Erleuchtung zur Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes in dem Angesicht Jesu Christi“ (V. 6).

Schließlich spricht Paulus von „Christi Wohlgeruch für Gott unter denen, die gerettet werden“ (2 Kor 2,16) – Mission also als eine sich ausbrei-

<sup>18</sup> *Henning Wrogemann*: Den Glanz widerspiegeln. Vom Sinn der christlichen Mission, ihren Kraftquellen und Ausdrucksgestalten. Interkulturelle Impulse für deutsche Kontexte, Münster 2012.

<sup>19</sup> Ebd., 30.

tende, wohltuende und heilende Atmosphäre, wie sie Düften eigen ist. „Es geht um atmosphärische Dimensionen des Heilsgeschehens, um lebensverändernde Kräfte, die die Räume des zwischenmenschlichen Miteinanders ebenso betreffen wie die Räume zwischen Gott und Menschen.“<sup>20</sup> Dieser doxologische Ansatz versteht Mission als ganzheitliche Begegnung mit dem Glauben, weil das Eigentliche nicht zu lehren, sondern nur zu erfahren ist.

Ich wurde dabei an Bischof Reinelt erinnert, der in tiefen DDR-Zeiten als Kaplan an der Dresdner Hofkirche Erwachsene auf die Taufe vorbereitete:

„Nicht rein sachliche Darstellungen katholischer Lehre öffneten bei den Katechumenen die Herzen, sondern die Freude am Glauben, der Jubel über die Geschenke Gottes, besonders in der Feier der Liturgie und dem gemeinsamen Lobgebet. Noch heute bin ich mit den damaligen Taufbewerbern verbunden. Nur einer von den Kandidaten verstand den Lobpreis Gottes und die Freude am Glauben nicht. Er blieb innerlich eiskalt. Ich wurde skeptisch und konnte durch einen Trick erkennen, dass dieser Mann von der Stasi beauftragt war, sich in unsere Gemeinde einzuschleichen. Das ist ihm nicht gelungen. Nach dieser Erfahrung war mir deutlich geworden, wie Freude und Lobgesang über den Glauben existentiell notwendig sind für die Glaubwürdigkeit des Bekenntnisses. Es gibt kein ‚trockenes‘ Bekenntnis. Dem Geheimnis des Glaubens kann sich der Mensch nur im Staunen nähern. Wer sich von Gott unendlich geliebt versteht, kann sich bei all seiner Armseligkeit nur tief verneigen und anbeten.“<sup>21</sup>

Nun verdanke ich Wrogemann einige Einsichten zum Thema Respekt, das auch in unserem Dokument („Das christliche Zeugnis in einer multireligiösen Welt“) eine zentrale Rolle spielt:

#### *a. Respekt vor dem Gegenüber*

Respekt sei eine schätzende und schützende Haltung, die den anderen nicht bloßstellt, ihn auch das Gesicht wahren lässt, seine kulturelle Tradition nicht schlecht macht und über seine Religion kein „falsch Zeugnis“ ablegt. Respekt sei auch sensibel für asymmetrische Machtverhältnisse, in denen die Kirche auf Menschen trifft, die in ökonomisch, sozial und kulturell bedingter Benachteiligung leben.

Allerdings sei es ebenso respektlos, dem anderen das Zeugnis von Christus vorzuenthalten – aus Bedenken, es könnte den anderen nicht in-

<sup>20</sup> Ebd., 34.

<sup>21</sup> Zit. nach *Gunther Geipel/Ulrich Wilckens*: Theologie als Lobgesang. Eintauchen in die Tiefe und Weite der Anbetung, Hannoversch Münden 2015, 9.

teressieren oder irritieren, verletzen oder verärgern. Diese „vorauslaufende Selbstzurücknahme“ sei „jedoch eine Haltung, die dem anderen gegenüber nicht wirklich respektvoll ist, da der andere nicht mehr Subjekt seiner Entscheidung ist, sondern Objekt einer christlichen Fremdwahrnehmung“. Es gäbe Formen der „Fürsorge“, die eher Ausdruck eines verdeckten Paternalismus sind, bei dem man sehr genau wisse, was für den anderen gut sei. Respekt vor dem Menschen heißt hier die bewusste Anerkennung dessen, dass ich nicht weiß, wie der andere fühlt, was er aus dem Angebot von Gesprächssituationen aufzugreifen wünscht und was nicht. Oftmals sind wir verblüfft, welche Aspekte eines Gespräches vom jeweils anderen gehört würden und welche nicht.<sup>22</sup>

### *b. Respekt vor dem Evangelium bzw. dem Wirken Gottes*

In der Begegnung mit anderen verdient auch der eigene Glaube Respekt. Auch von ihm dürfen wir kein „falsch Zeugnis ablegen“, indem wir ihn verschweigen oder relativieren. Respekt vor dem Evangelium äußert sich darin, dass wir seinen Geschichten vertrauen und sie anderen empfehlen.

„Ein Außenvorlassen der biblischen Erzählung kann es, so wichtig hier Einfühlungsvermögen und Fingerspitzengefühl ist, nicht geben, denn das Wort Gottes wirkt letztlich durch sich selbst, man kann sich ihm nur anvertrauen.“<sup>23</sup>

Hier wird ein Missionsverständnis ansichtig, das Mission nicht von menschlicher Beredsamkeit oder Argumentationslogik abhängig macht. Es vertraut auf die selbstwachsende Saat. Gott selbst sei ja sein eigener Zeuge und Bekehrung ein Werk des Heiligen Geistes. Gerade diese Einsicht mache frei und gelassen zu einer charmanten Mission, die weder sich selbst noch andere unter Druck setzt.

### *c. Respekt vor sich selbst*

Schließlich spricht Wrogemann auch von Respekt im Blick auf die eigene Person, den Selbstrespekt. Christen sollen authentisch bleiben und sich nicht verbiegen. Keiner muss verleugnen, dass sein Glaube ihm etwas bedeutet und er die Sehnsucht hat, ihn mit anderen zu teilen. Unser Zeugnis sei auch eine Art „Selbstoffenbarung“, bei dem ein Mensch etwas von seinem Innersten preisgibt.

<sup>22</sup> Wrogemann, *Den Glanz widerspiegeln*, 137.

<sup>23</sup> Ebd., 143.

„Indem der Glaubenszeuge etwas von der Freude des Glaubens anklingen lässt, gibt er nicht nur in leiblicher Weise zu erkennen, was ihn trägt, stärkt, orientiert, hilft, sondern es kommt als Beziehungsaspekt auch das Vertrauen dem anderen gegenüber zum Ausdruck, im Gespräch solche Freude anklingen zu lassen.“<sup>24</sup>

Und wie sollte es bei diesem doxologischen Missionsansatz Wrogemanns anders sein, als dass es ihm geradezu um die „Wiederentdeckung des Christentums als einer Religion der Freude“ geht.

#### 4. Das christliche Zeugnis als Ruf zur Bekehrung

Mit diesem letzten Stichwort berühre ich den heikelsten Punkt. Im Blick auf das Dokument „Das christliche Zeugnis in einer multireligiösen Welt“ bemerkte schon Michael Biehl richtig, die Erklärung halte sich sprachlich genau dort zurück, wo Mission auf Veränderungen bei anderen ausgerichtet sei. Nur zweimal sei von Bekehrung die Rede.

Natürlich besteht ja die Angst, ein Zeugnis, das auf Bekehrung zielt, könne das gedeihliche Zusammenleben zwischen Religionen und Kulturen stören oder zerstören. Deshalb formulierte das Theologische Forum Christentum-Islam an der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart im März 2010: „Mission im Sinne von Zeugnis geben ja – auf Bekehrung und Konversion ausgerichtete Glaubensmission, Proselytentum nein!“<sup>25</sup>

Dem möchte ich die Kundgebung der EKD-Synode in Leipzig 1999 gegenüberstellen, in der es heißt:

„Wir haben den Auftrag, Menschen die Augen zu öffnen für die Wahrheit und die Schönheit der christlichen Botschaft. Wir wollen sie dafür gewinnen, dass sie sich in Freiheit an Jesus Christus binden und sich zur Kirche als der Gemeinschaft der Glaubenden halten. Diese Bindung geschieht grundlegend in der Taufe. Wer getauft ist, gehört fortan zu Christus.“<sup>26</sup>

Mit dieser Kundgebung wird natürlich akzeptiert, dass jede Religion auch ihren je eigenen Wahrheitsanspruch hat; auch bleibt der Respekt vor

<sup>24</sup> Ebd., 144.

<sup>25</sup> *Christoph Gellner*: Dialog, Zeugnis, Mission – ein Widerspruch? Orientierungsmarken und Problemanzeigen; in: *Arnd Bünker/Christoph Gellner*: Kirche als Mission. Anstiftungen zu christlich entschiedener Zeitgenossenschaft, Zürich 2011, 94.

<sup>26</sup> Kundgebung zum Schwerpunktthema „Reden von Gott in der Welt – Der missionarische Auftrag der Kirche an der Schwelle zum 3. Jahrtausend“; in: Leipzig 1999. Bericht über die 4. Tagung der 9. Synode der EKD vom 7.–11. November 1999, [www.ekd.de/synode99/beschluesse\\_kundgebung.html](http://www.ekd.de/synode99/beschluesse_kundgebung.html) (aufgerufen am 18.09.2016).

den anderen Deutungsangeboten gewahrt. Doch will man auf die Wahrheitsfrage nicht gänzlich verzichten, hängt viel davon ab, in welchem Maße es gelingt, auch die Differenzen respektvoll zu benennen und das alternativlos Besondere des christlichen Glaubens argumentativ offen darzulegen.

Genau diese Differenzen zwischen den Religionen schließen auch die Möglichkeit der Konversion ein. Sie sind unvermeidbare Folge jedes ergebnisoffenen Zeugnisses. Denn die Wahrnehmung dessen, was andere glauben, denken und tun, kann zur Folge haben, dass ich in dem, was ich bisher glaubte, dachte und tat, irritiert werde. Das für mich Fremde kann mich anziehen. Menschen können fragen: „Was sollen wir tun?“ Und wir werden sie einladen, sich in Freiheit an Christus zu binden und zur Gemeinde zu halten, in der die neue Kultur der Nachfolge Christi gelebt wird.

Diese neue Kultur der Nachfolge Christi ist für bestehende Kulturen dann zwar wie ein fremdes Organ, das aber nicht zwangsweise abgestoßen werden muss. Kulturen haben auch eine Offenheit füreinander, sind sie doch Ausdruck des gleichen menschlichen Wesens. Auch hebt die Sozialform der christlichen Gemeinde als Volk Gottes die Zugehörigkeit zu dem eigenen Volk nicht auf. Nach Papst Benedikt XVI. zeigt sich gerade die Höhe einer Kultur „in ihrer Offenheit, in ihrer Fähigkeit, zu geben und zu empfangen, in ihrer Kraft, sich zu entwickeln, sich reinigen zu lassen und dadurch wahrheitsgemäßer, menschengemäßer zu werden“.<sup>27</sup>

Wir brauchen eine theologische Neubesinnung auf den Stellenwert von Umkehr und Bekehrung gerade auch in einer multireligiösen Gesellschaft. Gewiss sind konversive Prozesse sensibel zu begleiten und erfordern ein hohes Maß an Einfühlungsvermögen, Respekt und Taktgefühl. Und sie bringen immer auch Irritation mit sich. Doch wird man darauf um der Glaubens- und Gewissensfreiheit willen bestehen müssen und sich für ihr Recht in dreifacher Weise einsetzen: der Freiheit, den eigenen Glauben zu leben, zu bezeugen und auch zu wechseln.

Ich schließe mit einer persönlichen Erfahrung: Ich bin in den letzten Monaten drei ehemaligen Muslimen begegnet, deren Weg zum christlichen Glauben die ganz persönliche, fast zufällige Begegnung mit „kleinen Erzählungen“ der Evangelien war. Ein *Türke*, Student der islamischen Theologie und glühender Islamist, der durch ein einziges Jesuswort über die Heuchelei der Pharisäer seine eigene innere Zerrissenheit erkannte. Ein *Inder*, hoher Polizeibeamter beim Zoll mit allen Möglichkeiten der Korruption, der in einer konfiszierten Bibel vom Umgang Jesu mit den Zöll-

<sup>27</sup> *Joseph Kardinal Ratzinger: Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen, Freiburg i. Br. 2003, 50.*

nern liest. Ein *Iraner*, der in der Härte des islamistischen Systems in Christus Gottes Liebe fand. Keine dieser Konversionen geschah unter Druck oder als religiöser Hausfriedensbruch, sondern wurde tief im Inneren als Sehnsucht nach Wahrheit und Liebe geweckt und als Freiheit und Schönheit erfahren.

## 5. Summierende Thesen

a. Nicht die Wahrheitsansprüche der Religionen sind das Problem, sondern wie sie mit diesen Ansprüchen umgehen. Mission kann nur auf Freiheit hin geschehen, die Annahme, aber auch Ablehnung zulässt. Ohne die Klärung einer gemeinsamen „Ethik der Mission“ unter den Religionen wird es keine friedliche Koexistenz und keinen friedlichen Wettstreit geben.

b. Unser Zeugnis lebt von der Muttersprache unseres Glaubens. Die eigene Gewissheit des Glaubens kann sich angstfrei auch der Gewissheit des anderen aussetzen. Wir sprechen diese Muttersprache in Demut – nicht als Besitzende, sondern als Ergriffene der Wahrheit in Christus.

c. Eine aus dem „Überfluss“ Gottes gelebte Mission setzt weder sich selbst noch andere unter Druck. Gerade in solcher Freiheit ist sie charmant und offen. Ihr eigentlicher Ort ist der Alltag mit seinen ganzheitlichen Begegnungen, Gesprächen, Hilfeleistungen, Festen. Alltägliche Geschichten der Evangelien verbinden sich mit unserem eigenen Alltag, wecken Sehnsucht, öffnen Horizonte und spiegeln „den Glanz“ des Evangeliums wider.

d. Wir brauchen eine theologische Neubesinnung auf den Stellenwert von Umkehr und Bekehrung gerade auch in einer multireligiösen Gesellschaft. Die Differenzerfahrung zwischen den Religionen schließt immer auch die Möglichkeit der Konversion ein. Denn die Wahrnehmung dessen, was andere glauben, denken und tun, kann zur Folge haben, dass ich in dem, was ich bisher glaubte, dachte und tat, irritiert werde. Die Gemeinde als Volk Gottes ist zwar unter den Völkern und Kulturen ein „fremdes Organ“, doch haben Kulturen auch eine Offenheit füreinander, sind sie doch Ausdruck des gleichen menschlichen Wesens. Die Glaubens- und Gewissensfreiheit schützt das dreifache Recht, den eigenen Glauben in Freiheit zu leben, zu bezeugen und auch zu wechseln.

# Mission als Dialog?<sup>1</sup>

Die christliche Sendung  
im Gespräch mit dem Islam



Anja Middelbeck-Varwick<sup>2</sup>

Lässt sich der Begriff der „Mission“ mit dem „Dialog der Religionen“ vereinbaren? So lautet die Frage, die es im Folgenden in Bezug auf das Gespräch mit muslimischen Gläubigen zu bedenken gilt. Die Frageform, in der die zu leistende Verhältnisbestimmung von Mission und Dialog mit Blick auf den Islam aufgenommen wird, indiziert Skepsis. Denn nicht nur der Begriff „Mission“ ist höchst erklärungsbedürftig, sondern auch der Abstand, den er zu den Anliegen des Dialogs zu wahren hat, scheint klar bemessen: Interreligiöser Dialog ist zunächst etwas anderes als Mission. Welche Rolle aber spielt die christliche Botschaft im Dialog mit dem Islam? Hierzu acht Überlegungen.<sup>3</sup>

## 1. Der Begriff der „Mission“ ist erklärungsbedürftig

Der Begriff „Mission“ ist sowohl historisch belastet als auch *per se* ein theologisch vieldeutiger Begriff. Um ihn zu definieren, ist zunächst wichtig, zu bestimmen, was christliche Mission *nicht* meint.

<sup>1</sup> Vortrag auf dem Studientag „Missionsverständnis im Gespräch“ der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) am 30. September 2015. Der Studientag war ein weiterer Baustein im Prozess „MissionRespekt“, der aufgrund des Papiers „Das christliche Zeugnis in einer multireligiösen Welt“ angestoßen wurde.

<sup>2</sup> Anja Middelbeck-Varwick ist Professorin für Systematische Theologie mit Schwerpunkt Theologie des interreligiösen Dialogs und christlich-muslimische Beziehungen an der Freien Universität Berlin. Die jüngste von ihr u. a. herausgegebene Publikation ist: Armut und Gerechtigkeit. Christliche und islamische Perspektiven, hg. von *Christian Ströbele, Anja Middelbeck-Varwick, Amir Dziri, Muna Tatar*, Regensburg 2016.

<sup>3</sup> Vgl. ausführlich hierzu: *Anja Middelbeck-Varwick: Mission impossible? Die Sendung der Kirche im Zeitalter verdichteter Welt-Räume*; in: *Christoph Böttigheimer* (Hg.): Glo-

Entschieden abzugrenzen ist der Terminus zunächst von jenen territorial ausgerichteten Missionen, die zum Zwecke der „Seelenrettung“ eine macht- und gewaltvolle Expansion des Christentums betrieben.<sup>4</sup> Die Geschichte der Missionen und die vielgestaltigen Einsätze der Missionsgesellschaften lassen sich zwar gewiss nicht auf ihre Fehlentwicklungen reduzieren (wie z. B. auf ein „koloniales Projekt“), doch zweifelsohne gab es in ihrem Verlauf gewaltvolle Eroberungen, Zwangstaufen und kirchlichen Machtmissbrauch. Die dunklen Kapitel der christlichen Ausbreitungsgeschichte belasten den Begriff „Mission“ und erschweren seine Weiterverwendung. Gleichzeitig stellen sie die Notwendigkeit eines kontextuellen Missionsbegriffs vor Augen: Es lässt sich nicht ahistorisch von „der“ christlichen Mission sprechen, dies wäre ein ideologisches Konstrukt. Die christliche Mission vollzieht sich immer kontextgebunden.

Heute kann es der christlichen Mission nicht mehr darum gehen, eine quantitative Ausbreitung des Christentums zu intendieren, also alle Menschen zu Kirchenmitgliedern zu machen. Entscheidend ist allein die Expansion des „Reiches Gottes“. Entsprechend kann Mission nicht zum Zwecke der gezielten Bekehrung Nichtgläubiger oder Andersgläubiger konzipiert werden, also aus manipulativen Werbemethoden bestehen oder massive Überredung anwenden. Dies bliebe eine Form der Gewalt und widerspräche zutiefst dem Anliegen christlicher „Verkündigung“. Wäre das erste Anliegen der Mission, den Religionswechsel anderer Gläubiger bewirken zu wollen, so wäre das Evangelium entschieden missverstanden. Die Nachfolge Jesu setzt Freiheit und innere Zustimmung voraus. Das bedeutet: Mission schließt jedweden Zwang einschließlich jedweder Bekehrungsunternehmungen aus.

Dies gilt auch für Matthäus 28,19 f, den sogenannten „Taufbefehl“. Der Basler Theologe Reinhold Bernhardt formuliert hierzu: „Problematisch

balität und Katholizität, Freiburg i.Br. 2015, 143–168; *Anja Middelbeck-Varwick*: Theologische Grundlagen des Dialogs aus christlicher Perspektive; in: *Mathias Rohe/Havva Engin/Mouhanad Korchide/Ömer Özsoy/Hansjörg Schmid* (Hg.): Handbuch Christentum und Islam in Deutschland. Grundlagen, Erfahrungen und Perspektiven des Zusammenlebens, Bd. 2, Freiburg i.Br. 2014, 1089–1114; *Anja Middelbeck-Varwick*: Zwischen Mission, Religionstheologie und globaler Herausforderung. Baustellen einer interreligiösen Christologie; in: *Markus Luber/Roman Beck/Simon Neubert* (Hg.): Christus und die Religionen. Standortbestimmung der Missionstheologie (Weltkirche und Mission 5), Regensburg 2015, 18–40.

<sup>4</sup> Vgl. weiterführend *Henning Wrogemann*: Ehrlichkeit und Selbstkritik. Zum Dialog von Muslimen und Christen über ihr Glaubenszeugnis in Geschichte und Gegenwart; in: *Anja Middelbeck-Varwick/Hansjörg Schmid/Ayşe Başol-Gürdal/Bülent Ucar* (Hg.): Zeugnis, Einladung, Bekehrung. Mission in Christentum und Islam, Regensburg 2011,

ist Mission immer dann, wenn sie nicht primär vom geistlichen Interesse an der Verkündigung der Christusbotschaft – in Wort und Tat – geleitet ist, sondern im Eigeninteresse der christlichen Religion handelt. In Mt 28,19 heißt es aber nicht: ‚machtet zu Christen‘, sondern ‚machtet zu Jüngern‘. Es geht nicht um die Ausbreitung der Kirche im institutionellen Sinne, sondern um den Ruf in die Christusnachfolge. Dieser Ruf geht nach Mt 28,19 f der Taufe und der Lehre voraus. Wer ihm folgt, wird auch die Taufe begehren und daraus wird dann auch die Besinnung auf den Inhalt der Gottesoffenbarung in Christus erwachsen. Das ist die Logik der Aussagen in diesen Versen.“<sup>5</sup>

Der Begriff der Mission ist mit dem Gesagten keinesfalls obsolet. Zu klären ist allerdings weiter, in welchem Sinn er festgehalten werden soll.

## 2. Mission ist Grundcharakteristikum von Kirche

Papst Franziskus forderte 2013 in seinem vielbeachteten Apostolischen Schreiben *Evangelii gaudium*: „Versetzen wir uns in allen Regionen der Erde in einen ‚Zustand permanenter Mission‘.“<sup>6</sup> Der Papst rief damit alle Gläubigen zu einer missionarischen Neuausrichtung auf, ja zu einer „neuen Etappe der Evangelisierung“. Die christliche Mission, das Gesandtsein, gilt Franziskus gleichsam als Grundbewegung christlicher Existenz, sich vollziehend in allen Bereichen persönlicher und gesellschaftlicher Begegnung. Die päpstliche Aufforderung lässt sich mit dem vom Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–65) definierten Verständnis von Kirche verbinden. Hier heißt es im zweiten Artikel des Dekrets über die missionarische Tätigkeit der Kirche (*Ad gentes*): „Die pilgernde Kirche ist ihrer Natur nach missionarisch, da sie selbst aus der Sendung des Sohnes und der Sendung des Heiligen Geistes ihren Ursprung herleitet gemäß dem Ratschluss Gottes, des Vaters.“<sup>7</sup> Mission wird hierbei nicht als eine von vielen Tätigkeiten der Kirche bestimmt, sondern die Kirche selbst ist als Gesandte un-

23–41; hier: 28.

<sup>5</sup> Reinhold Bernhardt: Mission in einer multireligiösen Welt; in: Mission impossible? Im Spannungsfeld von Mission und interreligiösem Dialog, Bern 2008, 5–18, hier: 12.

<sup>6</sup> Papst Franziskus: Die Freude des Evangeliums. Das Apostolische Schreiben *Evangelii gaudium* über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute. Mit einer Einführung von Bernd Hagenkord SJ, Freiburg im Breisgau 2013, Nr. 25.

<sup>7</sup> Dekret über die missionarische Tätigkeit der Kirche *Ad gentes*, Artikel 2, zitiert nach der von Peter Hünermann herausgegebenen lat.-dt. Studienausgabe: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 1, Freiburg i. Br. 2004, 459–

terwegs. Die missionarische Dimension der Kirche als ihren Grundcharakter einzutragen, eröffnete 1965 vor allem die Möglichkeit, die kirchliche Mission von den territorial ausgerichteten Missionen abzugrenzen – und trotz aller Kritik – am Begriff der Mission festzuhalten.

Die mit dem Konzil grundgelegten Vorstellungen wurden in der Folgezeit fortgeschrieben und erweitert: Insbesondere neue Weisen der Wahrnehmung und des Dialogs mit den begegnenden (außereuropäischen) Kulturen und Religionen wurden als notwendig erachtet. Gemeinsam mit dem Begriff der „Evangelisierung“ wurde der Terminus der „Inkulturation“ leitend.<sup>8</sup> Bereits das Konzilsdekret *Ad gentes* hatte die „Evangelisierung“ als Ziel der missionarischen Tätigkeit bestimmt und damit primär die „Verkündigung der Botschaft Christi durch das Zeugnis des Lebens und das gesprochene Wort“ gemeint. Diese habe durch Laien und Kleriker zu erfolgen, als „Grundpflicht des Gottesvolkes“ (AG 35).

Zu den Fortschreibungen gehört auch, dass sich mit ihnen der Adressatenkreis kirchlicher Mission wandelt: Ging es in früheren Jahrzehnten primär um Menschen, die noch nicht zum Glauben an Christus gekommen waren, so treten nun die Nicht-mehr-Glaubenden und Agnostiker hinzu. Verändert hat sich auch der Status der Andersgläubigen: Galten sie in früheren Zeiten als „zu Bekehrende“, so sieht sich Kirche heute im Dialog mit Menschen aus anderen Religionen, so dass aus den Andersgläubigen mitunter „andere Gläubige“ werden.

In Bezug auf den Islam hatte das Konzil in Artikel 3 der „Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen (*Nostra aetate*)“ eine grundlegend neue Sicht formuliert. Leitmotivisch für diese kann der erste Satz dieses Artikels gelten: „Mit Wertschätzung betrachtet die Kirche auch die Muslime, die den einzigen Gott anbeten, den lebendigen und in sich seienden, barmherzigen und allmächtigen, den Schöpfer Himmels und der Erde, der die Menschen angesprochen hat ...“.<sup>9</sup> Artikel 3, der insgesamt mit sehr großer Wertschätzung vom Glauben der Musliminnen und Muslime spricht und das Gemeinsame unterstreicht, konnte in den Jahrzehnten nach dem Konzil zur Magna Charta des katholisch-muslimischen Dialogs werden. Zugleich bleibt die eingangs skizzierte Bestimmung von Mission auch in Bezug auf den Islam in Geltung: Nicht als Zusatzfunktion kirchlicher Praxis, sondern als ihre Grundbewegung ist die

531, hier 460.

<sup>8</sup> Vgl. *Michael Sievernich*: Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart, Darmstadt 2009, 148–150.

<sup>9</sup> Artikel 3 der Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen

Kirche missionarisch. Sie bezeugt allen Menschen die liebende Zuwendung des einen Gottes, der „universale Heilswille Gottes“ schließt auch die Muslime ein, wie das Konzil explizit betont hatte.<sup>10</sup>

### 3. *Mission ist Bezeugung christlichen Glaubens in Wort und Tat*

Sowohl „die Mission“ als auch „die Kirche“ vollziehen sich durch Lebensgeschichten von Menschen. Während der Begriff der Mission stärker vom Gedanken der Sendung geprägt ist, fokussiert der Begriff „Zeugnis“ mehr den persönlichen Einsatz aus christlicher Überzeugung. Zeugnis geben von etwas oder Zeugin sein für etwas – dies kann nur dann geschehen, wenn eine eigene, existentielle Glaubenserfahrung vorausgeht und grundlegende Bedeutung für jemanden besitzt: Zeugnis geben kann nur, wer sein Innerstes immer wieder in Gott festzumachen weiß, Gottes Zusage vertraut und sich wandeln lässt. Nur wenn der Glaube an Jesus Christus einen Menschen wesentlich in seinem Denken, Fühlen und Handeln bestimmt, kann dies überzeugend wirken. Nur wenn dieser Glaube zur sinnstiftenden Dimension des Eigenen geworden ist, wird er zeichenhaft über sich hinaus weisen. Das Bezeugen des christlichen Glaubens bedeutet stets mehr als die Pflege individueller Frömmigkeit. Ein Glaube, der dem Leben Sinn und Richtung verleiht, wird nicht durch zu lehrende und zu verkündigende Satzwahrheiten konkret, wohl aber durch gute Worte und gute Taten, durch Lebensweisen der Nächstenliebe. Entsprechend kann das Evangelium nur von jeweiligen Menschen in jeweiligen Situationen bezeugt werden, mal implizit, mal explizit. Wenngleich also die christliche Sendung „eine“ ist, so vollzieht sich die Zeugnisgabe notwendig divers. Mission als Bezeugung des christlichen Glaubens meint dann nichts anderes als überzeugende Christusnachfolge:<sup>11</sup> In mitmenschlicher Solidarität, in der Aufnahme von „Fremden“, im Widerspruch gegen Unrecht, im Einsatz gegen Armut, Leid, Einsamkeit und Unterdrückung kann Gott erfahren werden.

(*Nostra aetate*), zitiert nach: HThK Vat. II, Bd. 1 (Dokumente), 358.

<sup>10</sup> Vgl. hierzu Artikel 16 der Dogmatischen Konstitution über die Kirche (*Lumen gentium*).

<sup>11</sup> Auch in diesem Zusammenhang sei ein Zitat von Reinhold Bernhardt angefügt: „Mission besteht daher nicht darin, Absolutheitsansprüche für den eigenen Glauben zu erheben und andere zur Umkehr aufzufordern, sondern sich selbst immer neu zu Gott zu bekehren und dadurch anderen Menschen Zeugnis des gelebten Gottesglaubens zu geben. Wirkung und ‚Erfolg‘ der Christusnachfolge in der Welt liegen in der Hand Gottes und können getrost seinem unverfügbaren Wirken überlassen werden.“ (Vgl. *Bernhardt*,

An Jesus Christus zu glauben bedeutet, zu zeigen, dass Gott sich zuwendet, dass er Mensch geworden ist und seine Liebe ausbreiten will. Wenn die Kirche als Glaubensgemeinschaft für Humanität einsteht, ist sie missionarisch: Sie wird dann ihrer Verantwortung „in der Welt“ gerecht, wenn sie betend und handelnd eine Gemeinschaft der Nächstenliebe ausformt. Entsprechend braucht die christliche Mission, verstanden als „Tätigkeit an der Menschwerdung von Menschen“ (Hans-Joachim Sander), keine fernen Orte oder andersgläubigen Menschen aufsuchen. Die Orte der Mission sind all jene, an denen sich das menschliche Antlitz Gottes zeigt.

#### 4. *Mission vollzieht sich in Kommunikation und Kontext*

Die neu in den Blick gekommene Polyzentrik bzw. Polykulturalität des Christentums hat auch das Nachdenken über die Bedeutung der Mission verändert, z. B. insofern diese nicht mehr eurozentrisch, linear oder territorial ausgerichtet gedacht wird. Gleichwohl bleibt es für die Kirche essentiell, an „ihren“ Orten Zeugnis von der Menschwerdung Gottes zu geben: Angesichts der Komplexität und der Gegenläufigkeiten globaler Erfahrungsräume bedarf es hierzu permanenter Vermittlungsprozesse und Übersetzungen. Dialog und Kommunikation sind tragende Dimensionen der Mission. Grundlegend für die Verständigungsprozesse ist die Einsicht, dass mit der Unverfügbarkeit der Glaubenswahrheit notwendig die Relativität der eigenen Aussagen einhergeht. Glaube kann nur in partikularen Weisen angenommen werden und Ausdruck finden, er ist kein Besitzstand, sondern bleibt Geschenk Gottes. Das Christentum ist in diesen Prozessen nicht an bestimmte politische, sprachliche oder kulturelle Konstellation gebunden, „sondern im Hinblick auf dessen universale heilbringende Sendung und kulturelle Übersetzbarkeit im Prinzip offen für die Vielfalt der Welt“.<sup>12</sup>

Christliche Identität wird sich nicht an einem Punkt fixieren lassen. Jedes Christusbekenntnis ist orts-, zeit- und kontextgebunden. Dies gilt entsprechend für die Konkretisierungen der christlichen Sendung.

Trotz des Wissens um die eigene Partikularität (und auch angesichts fragmentierter Realitäten) wird die Gemeinschaft der Christinnen und Christen versuchen, ihrer globalen politischen Verantwortung (z. B. für den Frieden, gegen Hungersnöte, für den Schutz der Natur usw.) gerecht zu werden und sich in die Weltöffentlichkeit hinein vermitteln. Hierbei

Mission, 14).

<sup>12</sup> Norbert Hintersteiner: „Found in Translation“. Von der Weltmission zum interreligiösen Zeugnis. Zukunftsperspektiven der Missionswissenschaft; in: Concilium 47 (2011),

können und müssen die Religionsgemeinschaften nach Kräften zusammenwirken. Für Christinnen und Christen in der Nachfolge Jesu wird dies bedeuten, eine dialogische Praxis der interreligiösen Beziehungen zu verwirklichen.

### 5. *Dialog ist Teil der christlichen Sendung*

Der Dialog von Gläubigen mit anderen Gläubigen ist in sich wertvoll und Teil der christlichen Sendung. Um auf die Eingangsfragen einzugehen: Der Dialog ist kein zusätzliches Instrument, das strategisch zu einem ganz anderen „heimlichen“ Ziel, wie dem der Bekehrung, eingesetzt wird. Die Sendung bedarf des Dialogs, weil die von Christinnen und Christen geglaubte Wahrheit nie absolut verfügbar ist, sondern immer nur relational ausgesagt werden kann.

Dies gilt schon innerhalb des Christentums: Tradierte Gewissheiten können fragwürdig werden und bedürfen je neuer Verstehensweisen. Sie bedürfen jeweiliger Begründungen, nicht nur, damit sie in ihrer Gültigkeit eingesehen werden können, sondern vielmehr, damit das Bekenntnis Gottes, das Bezeugen Jesu Christi und damit die *traditio* des Glaubens gelingt. Der stete Transfer des Glaubenswissens im Prozess der Glaubensannahme und Glaubensweitergabe sowie die Sprachfähigkeit der kirchlichen Sendung sind für den Bestand und die Lebendigkeit der Kirche elementar. Verkündigung im Modus des Dialogs über den Glaubensinhalt und das Kommunizieren des Christusereignisses haben daher entschieden an Bedeutung gewonnen. Die innerchristlichen Gespräche können hier von den Einsichten aus den interreligiösen Gesprächen lernen, dass die eigene Perspektivität, konfessionelle Verwurzelung im Glauben, die jeweilige Färbung des Christusbekenntnisses notwendig einzubringen ist. Oder, wie Walter Kasper schreibt: „Die Wahrheitsfindung in der Kirche muss dialogisch geschehen. Als Dialogsakrament Gottes mit der Welt ist die Kirche in sich selbst dialogisch verfasst. Anders ist Wahrheit heute nicht rezeptions- und konsensfähig.“<sup>13</sup>

In Bezug auf die andere Religion heißt das gerade nicht, dass der Anspruch auf die „Wahrheit“ des christlichen Glaubens aufgegeben wird. Dialog setzt eine Standortgebundenheit immer voraus. Doch das Wissen darum, dass in keiner Religion die Wahrheit „absolut“ verfügbar ist, mahnt zur Bescheidenheit, zur gemeinsamen Suche nach Erkenntnis, Innerlich-

70–79, hier: 77.

keit, Weisheit.

Wenngleich Christinnen und Christen Jesus Christus als den Weg, die Wahrheit und das Leben bezeugen und davon überzeugt sind, dass sein Geschick für alle Menschen absolute Bedeutung hat, müssen sie doch auch für sich selbst Wege finden, mit der begehrenden religiösen Pluralität umzugehen. Andere religiöse Wahrheitsansprüche können für Christinnen und Christen hierbei nicht gleichermaßen in Geltung stehen, sondern nur in den eigenen Verstehens- und Glaubenshorizont eingeordnet werden. Sinnvoll geschieht dies in einer lernbereiten, offenen Haltung einerseits, in abgrenzenden Bestimmungen andererseits. Die eigene Perspektive, in die das „Andere“ eingeholt wird, ist hierbei unhintergebar.<sup>14</sup>

### 6. *Der Dialog von Christen und Muslimen erfolgt „auf Augenhöhe“*

Das bisher Ausgeführte schließt ein, von einer rechthaberisch behaupteten oder auch nur still postulierten Überlegenheit des eigenen Glaubens auch im Gespräch mit Musliminnen und Muslimen Abstand zu nehmen. Dialog muss, soll er ernsthaft geführt werden, „auf Augenhöhe“ erfolgen. Dies meint, dass alle am Dialog Beteiligten gleichberechtigt an diesem teilnehmen. Ein „Dialog auf Augenhöhe“ schließt ein, dass auch Christinnen und Christen damit rechnen, dass Muslime und Musliminnen ihnen etwas zu sagen haben. Dies ist offenbar keine Selbstverständlichkeit.

Bis in die Gegenwart bleiben christlich-theologische Beurteilungen des islamischen Glaubens bisweilen schwierig, problematisch oder denkbar ambivalent. Seit dem Aufkommen des Islam fühlt sich der christliche Glaube zur Apologie herausgefordert, weil mit dem muslimischen Anspruch, der Koran sei die letztgültige Offenbarung Gottes, die vertraute Heilsgeschichte gesprengt wird. Im Mittelpunkt der gleichsam von Konkurrenz und Verwandtschaft geprägten Kontroversen steht von Beginn an die Frage nach dem Offenbarungsverständnis: Wie ist die universale Geltung der Offenbarung in Jesus Christus angesichts des islamischen Glaubens zu behaupten?<sup>15</sup> Die maßgeblich erst im 20. Jahrhundert einsetzenden Dialogbemühungen der christlichen Kirchen bleiben auf die spannungsvolle Of-

<sup>13</sup> *Walter Kasper: Theologie und Kirche (I), Mainz 1987, 168.*

<sup>14</sup> Ich folge hier dem von Reinhold Bernhardt vertretenen religionstheologischen Modell des „mutualen Inklusivismus“. Dieses folgt der hermeneutischen Einsicht, dass Verstehen immer bedeutet, das zu Verstehende in den eigenen Referenzrahmen einzubinden, also in das von der eigenen Tradition geprägte Vorverständnis. Jede religionstheologische Aussage ist standortgebunden und muss sich hierüber im Klaren sein. Vgl. zum Ansatz:

fenbarungsfrage zentriert: Zur Diskussion stehen in diesem Zusammenhang insbesondere das Gottes- und Schriftverständnis und damit die Frage, ob es derselbe Gott ist, den Christen und Muslime bekennen.

Doch haben sich im Zusammenhang mit einer gewandelten Dialoghermeneutik, die nicht mehr allein nach universalen Wahrheits- und Geltungsansprüchen fragt, sondern vielmehr wechselseitiges Verstehen befördern will, auch die Verständigungsinteressen verändert. Der Dialog mit dem islamischen Glaubensverständnis ist zu einem wichtigen Lernort christlicher Dogmatik geworden.

Zu einem „Dialog auf Augenhöhe“ gehört nicht zuletzt ein Sachwissen: Christliche Theologie bedarf heute einer sorgfältigen Kenntnis der islamischen Gotteslehre, insbesondere ihres Fundaments, des Korans. Wer sich kein Urteil über die Glaubensschrift der Muslime gemacht hat, ist für einen sachgerechten, redlichen Dialog nicht qualifiziert. Umgekehrt ist zu wünschen, dass Muslime die christliche Gotteslehre (insbesondere Aussagen zur Trinität, Christologie und Soteriologie) nicht allein anhand der koranischen Vorgaben bewerten, sondern das biblische und dogmatische Selbstverständnis heutiger Christen zugrunde legen. Gewiss hat die christliche Theologie der islamischen Koranexegese deutlich dort zu widersprechen, wo sie selbst missverstanden wird. Doch sollte eine berechtigte Apologetik des Eigenen den Blick für die Glaubensintentionen der anderen nicht völlig verstellen. Allzu schnell könnte das Verharren bei koranischen Fehlinterpretationen ausblenden, was an „Wahrem“ und „Heiligem“ im Koran zu finden ist und mehr noch, was sein ganz *eigenes* Anliegen ist. Denn wenn auch die Christologie gegenüber dem Koran zu behaupten ist, so lohnt es doch, die durchweg positive islamische „Jesologie“ des Korans zunächst einmal wahrzunehmen. Die koranischen Verse über „Jesus, den Sohn der Maria“ sind keinesfalls ausschließlich abgrenzend zu lesen oder nur im Prozess der Ausformung der eigenen muslimischen Identität zu verstehen, sondern sie stellen eine muslimische Deutung Jesu dar, bei der Jesus als islamischem Propheten höchste Wertschätzung zukommt.<sup>16</sup>

Ein Dialog „auf Augenhöhe“ beachtet das Selbstverständnis der begegnenden Religion. Eine christliche Perspektive auf den Koran sollte sich entsprechend grundlegend bewusst machen, auf welche Weise sie die Suren versteht. Auch weiterhin ist hierbei der Streit um die Differenzen im Offenbarungsverständnis erforderlich und von großem Wert, um dem Eigen-

*Reinhold Bernhardt*: Ende des Dialogs?, Zürich 2006, 206–246.

<sup>15</sup> Vgl. *Hans Zirker*: Christentum und Islam, Düsseldorf <sup>2</sup>1992, 55–92.

<sup>16</sup> Vgl. weiterführend *Angelika Neuwirth*: Der Koran, Berlin 2010, 472–498 und *Friedmann Eißler*: Jesus und Maria im Islam; in: *Christfried Böttrich/Beate Ego/Friedmann*

sinn beider Religionen überhaupt gerecht zu werden. Doch sollte sein Grundton geprägt sein von dem Wissen um das unverfügbare Geheimnis des stets größeren Gottes und eine gemeinsame, freundschaftliche Gottsuche intendieren. Gute Gründe für eine dogmatische Ausgrenzung des Islams mag es gegeben haben, mindestens aber die für seine theologische Geringschätzung gilt es heute zu überwinden.

### *7. Im Dialog sind „das Mitteilen des Eigenen“ und „das Verstehen des Anderen“ gleich wichtig*

Wenn im Dialog von Christen und Muslimen heute verstärkt über angemessene Kriterien interreligiöser Bezugnahmen nachgedacht wird, also darüber, wie und nach welchen Maßstäben die Aussagen und Phänomene der anderen Religion bewertet werden können, so ist dies Ergebnis eines längeren Prozesses religionstheologischer Reflexionen. Im Rahmen seines religionstheologischen Ansatzes unterstreicht Reinhold Bernhardt vor allem die Bedeutung der Gegenseitigkeit interreligiösen Verstehens, worin ihm zu folgen ist. Grundlegend gilt: Das „Mitteilen des Eigenen“ und das „Verstehen des Anderen“ sind für den Dialog gleichermaßen bedeutsam.<sup>17</sup>

In Bezug auf das „Verstehen des Anderen“ geht es Bernhardt hierbei um die Begegnung verschiedener „Innenperspektiven“. Zum christlichen Glauben selbst gehört es, so legt er dar, dass er über sich hinausgeht: Christlicher Glaube ist exzentrisch und besteht nicht nur in sich selbst. Entsprechend muss auch der Identität einer anderen Religion Raum gegeben werden, also der Versuch unternommen werden, die Innenperspektive der begegnenden Religion zu verstehen. Verstehen bedeutet für Bernhardt nicht nur ein intellektuelles Wissen, das gewonnen werden kann, sondern umfasst vielmehr ein sich Hineinversetzen in den Anderen, eine empathische Haltung, die es vermag, sich in die andere Glaubensweise einzufühlen bzw. ernsthaft bemüht ist, sich auf die andere Sicht einzulassen.

Zugleich werden die eigenen Überzeugungen, Glaubensinhalte und Gewissheitsgrundlagen in den Dialog eingebracht, das „Mitteilen des Eigenen“ besitzt dasselbe Gewicht wie das Verstehenwollen des Anderen.<sup>18</sup> Bernhardt formuliert diesbezüglich: „Den Anderen verstehen und die eigenen Glaubensüberzeugungen einschließlich der sich aus ihnen ergebenden Urteilsbildung unverkürzt einzubringen – beides macht einen authenti-

*Eißler*: Jesus und Maria in Judentum, Christentum und Islam, Göttingen 2009, 120–205.

schen interreligiösen Dialog – seinen Reiz und seine Spannung – aus. Dialog vollzieht sich also in der dynamischen Balance zwischen zwei Haltungen, die jeder der Dialogpartner wechselseitig einnimmt, die in ihm selbst in einer dialogischen Beziehung zueinander stehen und innere Dialoge provozieren: der empathischen Haltung des verstehen-wollenden Einfühlens in den Anderen und der (im weiten und wertfreien Sinne) konfessorischen Haltung, in der eine Bezeugung der eigenen Gewissheitsgrundlagen stattfindet.<sup>19</sup> Durch das Hineinbegeben in die religiöse Überzeugung der begegnenden Anderen, sollen diese möglichst so verstanden werden, wie sie sich selbst verstehen. Dazu gehöre die Bereitschaft sich verändern lassen zu wollen, so dass der eigene Glaube – in kritischer Distanz oder durch die bereichernden Erfahrungen – an Gestalt gewinnt.

Das Prinzip der Gegenseitigkeit klammert die Wahrheitsfrage keinesfalls aus, ordnet sie den Prozessen des Dialogs aber deutlich nach. Bernhardt plädiert diesbezüglich für eine sachgemäße Relativierung religiöser Wahrheitsansprüche: Ziel des Dialogs „kann und darf nicht sein, die Konkurrenz der begegnenden Wahrheitsansprüche zu entscheiden oder sogar einen Konsens zu finden. Ziel ist die Vertiefung der je eigenen Gewissheitsinhalte in der Auseinandersetzung mit herausfordernden Alternativen“.<sup>20</sup> Es lohnte ein vertieftes Nachdenken darüber, ob und inwiefern mit dem „Mitteilen des Eigenen“ im Sinne Bernhardts auch schon das getroffen ist, was „Mission“ meint. Fest steht: Auch im Rahmen des skizzierten „wechselseitigen Inklusivismus“ kann für eine christliche Perspektive kein anderer Maßstab zur interreligiösen Relationierung gewählt werden als das Christusereignis. An dieser Stelle seien die bisherigen Überlegungen abschließend noch einmal auf den Islam bezogen formuliert.

#### *8. Der Islam ist zugleich Ziel der Verkündigung und Lernort des Glaubens, der in Christus gründet*

Christinnen und Christen dürfen und müssen erfahrbar werden lassen, dass allen Menschen die Zuwendung Gottes gilt bzw. dass sie immer schon in dieser Zuwendung leben. Dies ist ihre Mission. Das Geschenk der Menschwerdung Gottes, seine Selbstmitteilung als Liebe beschränkt sich nicht auf das Christentum. Die Verkündigung hat nur im Modus der „Einladung zum Glauben“ im Dialog der Religionen ihren Platz: Nur im Werben um freie Zustimmung zur Botschaft Jesu Christi bedeutet Dialog dann auch

<sup>17</sup> Bernhardt, Ende des Dialogs?, 92.

<sup>18</sup> Vgl. ebd., 93.

Sendung, eine Mission, die lernoffen für das ist, was ihr begegnet.

Der Dialog mit „dem“ Islam kann dazu beitragen, dass Christinnen und Christen zu einer angemessenen Sprache finden, wenn sie ihren Glauben an die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus darlegen. Doch verlangt der Dialog mehr als das Auffinden neuer Sprachformen für den eigenen Glauben; der Erhalt der eigenen Sprachfähigkeit ist eher ein höchst erfreuliches Nebenprodukt des Dialogs. Die geforderte kritische Vergewisserung geht jedoch über die sprachliche Revision des Eigenen hinaus: Die Verkündigung der Bedeutung von Leben, Tod und Auferstehung Jesus Christi muss sich den begegnenden Glaubensformen und Inhalten konsequent aussetzen, das heißt, sie muss sich ob ihrer geglaubten Eindeutigkeit von Musliminnen und Muslimen streng befragen lassen. Dialog als Lernort des Glaubens erfordert auch die Fähigkeit, anderen gewissenhaft Zuhören zu können. Dies schließt auch die Bereitschaft ein, die eigenen tradierten Glaubensweisen unter Umständen einer radikalen Re-Vision mittels der Perspektive der Anderen zu unterziehen, sie zu transformieren. Diese möglicherweise erforderlichen, veränderten eigenen Weisen, den Glauben zu bestimmen, sind notwendige Fortschreibungen, um Jesus Christus im Kontext der muslimischen Rückfragen sinnvoll und glaubwürdig bezeugen zu können.

In diesem Sinn ist der Islam zugleich das Ziel der Verkündigung und der Lernort des Glaubens, der in Christus gründet.

<sup>19</sup> Ebd., 92–93.

<sup>20</sup> Ebd., 102.

# „Wer wird ein Zeuge sein für meinen Herrn?“

Zeugnis geben als ein ekklesiologisches und missiologisches Paradigma

Andrew Suderman<sup>1</sup>



Ein bekanntes afro-amerikanisches Spiritual aus der Zeit der Sklaverei im Süden der USA stellt die schmerzliche Frage: „Wer wird ein Zeuge sein für meinen Herrn?“ Selbst diejenigen, die in einer sehr untergeordneten gesellschaftlichen Stellung festgehalten wurden, waren fest überzeugt, für Jesus Christus Zeugnis ablegen zu können; sie konnten und wollten Jesus Christus mit ihren Mündern und ihren Körpern bezeugen. Dieses Zeugnis durch mündliche Verkündigung und Opfer des Leibes während der Zeit der Sklaverei in den USA zeigt Ähnlichkeit mit den Erfahrungen der Alten Kirche. „Zeuge“ sein oder „Zeugnis geben“ wurde in den Zeiten der Alten Kirche gleichbedeutend mit „das Martyrium erleiden“. Es war kein Zufall, dass sich das Wort *μαρτύς* (*martys*) – Zeuge – auch zur Bezeichnung für denjenigen entwickelte, der für den Glauben den gewaltsamen Tod erduldet. Märtyrertum wurde eine Form des Zeugnisgebens.

In der Apostelgeschichte sehen wir, wie sich diese Verbindung zwischen Zeugnis und Märtyrertod entwickelt. Die Apostelgeschichte erzählt von dem ersten Jünger, der den Märtyrertod erlitt – Stephanus. Und viele folgten ihm. Die Voraussage in Lukas 6,40, der Jünger sei wie sein Meister, erfüllt sich in der Apostelgeschichte, wo die Jünger, wie ihr Meister, „handeln und leiden für die Wahrheit Christi, so wie Christus selbst gehandelt und gelitten hat“.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Andrew Suderman ist Direktor des Mennonitischen (*Anabaptistischen*) Netzwerks in Südafrika (ANiSA) und Doktorand an der School of Religion, Classics and Philosophy, Universität von Kwazulu-Natal. Auf der Vollversammlung der Mennonitischen Weltkonferenz im Juli 2015 wurde er zum Sekretär der Friedenskommission ernannt.

<sup>2</sup> *William H. Willimon: Acts*, Louisville, KY, 2010, 14.

Aber dieses Märtyrertum – dieses Leben in der Nachfolge Jesu, das die Konsequenzen eines solchen Lebens auf sich nimmt – ist mehr als nur ein hilfloses Opfer derjenigen, die Jesus bezeugen. Die Nachfolger Jesu verkörpern vielmehr dadurch die alternative politische Agenda und die andere Form der Macht, die Jesus durch sein Leben gezeigt hat.

In diesem Aufsatz versuche ich zu zeigen, wie Jesu Verheißung in Apostelgeschichte 1,4–8 – die Verheißung der Zeugenschaft für Jesus Christus – die Grundlage sein kann für eine alternative Ekklesiologie, deren notwendige missiologische Implikationen ein auf dem Konzept „Christentum“ basierendes Paradigma in Frage stellen, das die christliche Kirche so lange in ihrer Geschichte beherrschte. Jesu Verheißung verweist auf eine andere Art von Macht, die die Grundlage dieses alternativen Paradigmas bildet: eine Form von Macht, die sich in der Nachfolge verkörpert; eine Form von Macht, die sich wesentlich von der des Römischen Reiches unterscheidet. Die Kirche *nach* Konstantin aber übernahm jenes imperiale Verständnis von Macht weitgehend. Die von Jesus verheißene alternative Form von Macht aber – ich würde hier von einem umgekehrten Machtverständnis sprechen – empfangen die Jünger durch den Heiligen Geist. Diese Form von Macht ermöglicht es der Kirche auch, auf die allzu offensichtliche gesellschaftliche Realität von Gewalt, Unterdrückung, Armut und Ungleichheit – ein gemeinsames Erbe auch des Kolonialismus – auf eine Weise zu antworten, die Züge des Reiches Gottes trägt, die sie zugleich verkörpert: Frieden, Gerechtigkeit und Versöhnung.

### *Das „Christentum“-Paradigma*

Das Jahr 312 n. Chr. war ein entscheidendes für die Kirche, denn es entwickelte sich eine neue Beziehung zwischen ihr und dem Römischen Reich. Es markierte zugleich das Ende der Christenverfolgungen. Das christliche Bekenntnis wurde nun nicht nur toleriert, sondern entwickelte sich zur Staatsreligion im Römischen Reich (386 n. Chr.). Diese Wende war der Ursprung dessen, was später „Christentum“ genannt wurde – die enge Beziehung zwischen Kirche und Reich (bzw. später dann zwischen Kirche und Staat), ihre Zusammenarbeit bei der Gestaltung einer „christlichen“ Gesellschaft. Die Interessen der Kirche wurden zu Interessen des Reiches, und die Interessen des Reiches waren aufs Engste mit denen der Kirche verbunden.

Die Kirche begrüßte diese neuen Verhältnisse; eine Hoffnung hatte sich erfüllt – die Zeit des Leidens und des Sterbens für den Glauben war zu Ende. Man kann der Kirche kaum einen Vorwurf machen, dass sie diesen

Wandel begrüßte. Die Christen dieser Zeit glaubten, dass mit Konstantin und seinen Bestrebungen zur Legalisierung des christlichen Glaubens ihre Gebete erhört worden waren. Eusebius z. B. konnte kaum Worte finden, um diesen neuen christlichen Kaiser zu preisen, nannte ihn „fast einen weiteren Christus“, „den einzig wahren Philosophen“ und „ein Gefäß des göttlichen Logos“. Konstantin selbst sah sich in ähnlichem Licht – er betrachtete sich als 13. Jünger und Bischof der Bischöfe<sup>3</sup> – ein von Gott ordneter Bischof, mit dem Auftrag alles im Blick zu behalten, was außerhalb der Kirche geschieht.

Im Zuge der Entwicklung dieser neuen Beziehung zwischen Kirche und Reich formte sich auch der gedankliche Bezugsrahmen hinsichtlich der Rolle und Funktion von Kirche und Reich, auf deren Grundlage sich das „Christentum“ herausbildete. Harry Huebner beschreibt einige der Folgen aus dieser Konversion des Römischen Reiches zum Christentum.<sup>4</sup>

Es kam erstens zur Unterscheidung zwischen der „sichtbaren“ und der „unsichtbaren“ Kirche. Vor Konstantin war die Kirche ein sichtbares Gebilde, ein öffentlich sichtbares, gesellschaftliches Gegenmodell. Nach Konstantin galt die wahre Kirche im Sinne einer Gemeinschaft der wahrhaft Gläubigen nicht mehr als sichtbar. Die „wahre“ Kirche war nun im Inneren, in den Herzen der Männer und Frauen, und nur Gott allein konnte sie sehen.<sup>5</sup>

Zum Zweiten kam es zur Trennung zwischen dem gesellschaftlichen und dem spirituellen Bereich. Während für die ersten Christen die Kirche selbst eine politische Funktion hatte, weil sie sich mit Fragen der Wirtschaft, Regierung, Macht und mit ihren Feinden auseinandersetzte, führte

<sup>3</sup> *John Howard Yoder/Theodore J. Koontz/Andy Alexis-Baker: Christian Attitudes to War, Peace, and Revolution*, Grand Rapids, MI, 2009, 58.

<sup>4</sup> Vgl. *Harry J. Huebner: An Introduction to Christian Ethics: History, Movements, People*, Waco, TX, 2012, 61. Obwohl Huebners jüngstes Buch im Titel das Wort „Einführung“ trägt, ist es nichtsdestotrotz ein Werk von wissenschaftlicher Stringenz, Zuverlässigkeit und umfassender historischer Weite. Es genügt, einen Blick hineinzuworfen, um zu erkennen, dass man es hier nicht mit einer gewöhnlichen „Einführung“ zu tun hat. Huebner gibt eine hervorragende Darstellung der Entwicklung in der Zeit der „konstantinischen Wende“.

<sup>5</sup> Vgl. *Huebner, An Introduction*, 2012, 61. Siehe auch *John Howard Yoder: The Priestly Kingdom: Social Ethics as Gospel*, Notre Dame, Indiana, 1984, 136. Wie Yoder anmerkt, befand sich die Kirche vor der konstantinischen Wende in der Minderheit, während nach der Wende nun das ganze Römische Reich christlich war. Aber die „wahre Kirche“, so meinte man, war immer noch in der Minderheit, sie war nun einfach verborgen und unsichtbar. Augustinus, auf den das Konzept der *ecclesia invisibilis* hauptsächlich zurückgeht, glaubte, dass etwa fünf Prozent der sichtbaren Kirche nach Konstantin zur wahren Kirche zu rechnen sei.

das neue Verhältnis zwischen Kirche und Römischem Reich nun zu einer Arbeitsteilung – die Kirche befasste sich mit dem Geist und dem Individuum, das Reich aber mit dem Körper und der Politik.<sup>6</sup>

Drittens führte diese ekklesiologische Neuausrichtung zu einem veränderten Verständnis der Art und Weise, in der Gott die Welt regiert. Statt durch die ihm treue Kirche im vorkonstantinischen Verständnis wirkte Gott nun durch den Kaiser. Die Rolle der religiösen Funktionsträger beschränkte sich jetzt auf den geistlichen Beistand der Führungsverantwortlichen und deren Beratung bei gesellschaftlich relevanten Entscheidungen. Indem die Kirche akzeptierte, innerhalb der Machtstrukturen des Kaiserreiches zu agieren, wurde sie irrelevant, wenn es um Entscheidungen ging, die den Lauf der Welt bestimmten. Sie spielte keine direkte Rolle mehr in politischen Prozessen, die das Kaiserreich hätten herausfordern können. Ihre „politische“ Funktion wurde durch eine rein „religiöse“ ersetzt.<sup>7</sup>

Charles Villa-Vicencio merkt an:

Die Einladung von Kaiser Konstantin im Jahr 312 n. Chr. an die bis dahin verfolgte und von jedem direkten politischen Einfluss fern gehaltene Kirche, *innerhalb* der Machtstrukturen des Staates zu agieren, führte zu der Kapitulation der Kirche vor den kaiserlichen Forderungen. Man sagt, Konstantin habe „durch Freundlichkeit“ das erreicht, „was seine Vorgänger nicht mit Gewalt erreichen konnten“.<sup>8</sup>

Viertens bildete sich die Unterscheidung zwischen dem „religiösen Stand“ und dem „Laienstand“ heraus. Soweit man von der sichtbaren Kirche sprechen konnte, wurde sie von der Kirchenhierarchie repräsentiert. Dieser Dualismus hatte eine unterschiedliche Ethik im Blick auf die „Religiösen“ und die „Laien“ zur Folge. John Howard Yoder merkt an, dass „die Definition des Glaubens nicht länger die Versammlung der Gläubigen zur Grundlage hatte. Das Resultat war, dass diejenigen, die die Kirche sehen wollten, auf den Klerus schauen mussten, insbesondere das Bischofsamt, und nunmehr ‚die Kirche‘ eher die Hierarchie als das Volk bedeutete“.<sup>9</sup> Huebner weist darauf hin, dass dieser Dualismus in gewisser Weise einen

<sup>6</sup> Vgl. *Huebner*, An Introduction, 61.

<sup>7</sup> Ebd.

<sup>8</sup> Es sei hier angemerkt, dass, obwohl ich versuche, die Begriffe „Reich“ und „Staat“ streng geschichtlich auseinanderzuhalten, um jeden Anachronismus zu vermeiden, doch manche von mir zitierten Autoren, wie Villa-Vicencio, „Staat“ als Synonym für „Reich“ benutzen. Beide Begriffe beziehen sich gleichermaßen auf die herrschende Macht der angesprochenen Epoche. Vgl. *Charles Villa-Vicencio: A Theology of Reconstruction: Nation-Building and Human Rights*, Cape Town, South Africa, 1992.

<sup>9</sup> *Yoder*, The Priestly Kingdom, 131.

inneren Widerspruch der „konstantinischen Synthese“ widerspiegelt, „nach der jede und jeder ein Christ von Gesetzes wegen ist, dies aber gleichzeitig besagt, dass nicht jeder Christ aus Überzeugung ist“. <sup>10</sup> Das Kaiserreich gewährte dem Klerus aufgrund seiner Verdienste gewisse Vergünstigungen. Eusebius z. B. erwähnt, dass der „Klerus ‚von allen öffentlichen Pflichten ausgenommen ist, damit er nicht aufgrund irgendeines Fehlers oder einer sträflichen Nachlässigkeit seinen Dienst an Gott vernachlässigt, sondern sich ganz ohne Ablenkung seinen Pflichten widmen kann. Denn durch seine Hingabe an Gott erwächst dem Staat der größte Nutzen‘“. <sup>11</sup>

Und schließlich Fünftens: Als schließlich das Christentum das ganze Reich umfasst, werden andere Richtlinien für nötig gehalten als die Bibel und die Einsichten der Gemeinschaft der Gläubigen, da die Ethik Jesu, wie man meint, nicht länger „realistisch“ ist angesichts der Art und Weise, wie die Gesellschaft im Ganzen funktioniert. Der ethische Diskurs innerhalb des Christentums ist jetzt vor allem mit zwei Testfragen konfrontiert: 1. Kann man ein bestimmtes Verhalten von allen verlangen? 2. Was würde geschehen, wenn jeder sich so verhielte? <sup>12</sup> Somit bekommen Gesetzgebung und Politik des Reiches jetzt auch innerhalb der Kirche ein großes Gewicht, da die Regierung jetzt die alleinige verantwortliche Bezugsgröße für politische und soziale Belange ist.

Die Folgen dieser Wende sind weitreichend. Die konstantinische Wende veränderte den ekklesiologischen Charakter und das Zeugnis der Kirche, ihr politisches Agieren und auch ihren missionarischen Fokus. Während die Kirche vor Konstantin darum besorgt war, wie sie dem Beispiel Jesu folgen könne und dieses verkörpere, ging es der Kirche nach Konstantin vor allem um den rechten Glauben (die Orthodoxie). Es kam also zu einer Trennung zwischen den Glaubenssätzen der Kirche und den Ausdrucksformen eines Lebens, das Jesu gelebtem Beispiel nacheifern wollte. Infolge dieser Wende war die Kirche nicht länger eine bestimmte – oder besondere – Gemeinschaft, da jeder im Reich nun – zumindest offiziell – der Kirche angehörte.

<sup>10</sup> *Huebner*, An Introduction, 62.

<sup>11</sup> Ebd., 61.

<sup>12</sup> Vgl. *Yoder*, The Priestly Kindom, 139.

<sup>13</sup> *Arne Rasmusson*: The Church as Polis: From Political Theology to Theological Politics as Exemplified by Jürgen Moltmann and Stanley Hauerwas, Notre Dame, IN, 1995, 222. Eine ausgezeichnete Darstellung der konstantinischen Wende und wie man damals „Konversion“ (d. h. „Christ“ zu werden) verstand, findet sich bei *Alan Kreider*: The Change of Conversion and the Origin of Christendom, Harrisburg, Pa., 1999. Vgl. auch *Yoder*, The Priestly Kingdom, 135–147; *John Howard Yoder*: The Original Revolution: Essays on Christian Pacifism, Waterloo, ON, 2003, 65–84; *ders.*: The Disavowal of Constantine: An Alternative Perspective on Interfaith Dialogue; in: The Royal Priest-

Arne Rasmusson fasst das gut zusammen:

Die konstantinische Wende brachte es mit sich, dass die Kirche nicht mehr Minderheit war, sondern mit der Zeit die kaiserliche Religion aller wurde. Kein Christ zu sein bedurfte eines festen und bewussten Entschlusses. Es entstand die Doktrin von der unsichtbaren Kirche, da die wahren Gläubigen oder Erwählten immer noch als eine kleine Minderheit angesehen wurden. „Kirche“ bezeichnete nicht länger ganz bestimmte Menschen, sondern von nun an vor allem die Hierarchie und die kirchlichen Institutionen, mit der Folge, dass der Glaube und das christliche Leben primär als etwas Innerliches begriffen wurden.<sup>13</sup>

Allan Boesak urteilt ähnlich:

Vor der konstantinischen Periode waren die Menschen in der christlichen Kirche ethnisch und gesellschaftlich verschieden und hatten weder Einfluss noch Macht. Als jedoch unter Konstantin das Christentum Staatsreligion wurde, veränderte sich die Kirche. Von nun an waren Kirche und Staat Verbündete. Das Bekenntnis der Kirche wurde das Bekenntnis des Staates, und die Politik des Staates wurde die Politik der Kirche. Die Politik des Reiches Gottes war fortan von der Zustimmung Cäsars abhängig.<sup>14</sup>

Die Wende führte zu einem signifikant neuen Verständnis von „Macht“. Die Kirche begann, dasselbe Machtverständnis wie das Römische Reich zu entwickeln und in ihrer Auseinandersetzung mit der Machtfrage dessen Struktur und Zielsetzung nachzuahmen.

Charles Villa-Vicencio merkt dazu an:

Eine der Folgen des konstantinischen Bündnisses zwischen der Kirche und dem Staat war das Entstehen hierarchischer Kontrollinstanzen in der Kirche, die denen des Staates glichen. In vielerlei Hinsicht ist die Kirche heute autoritärer, hierarchischer, repressiver, undemokratischer und weniger partizipatorisch und liberal als der Staat.<sup>15</sup>

Aufgrund der Arbeitsteilung zwischen Kirche und Reich, so Yoder, bei der das Reich für alles außerhalb der Kirche zuständig wurde, also auch für Belange außerhalb des nun selbst „christlichen“ Reiches, wurde nun „Mission“ als der Ruf an die Menschen zum Glauben an Jesus Christus ebenfalls

hood: *Essays Ecclesiological and Ecumenical*, hg. v. *Michael G. Cartwright*, Waterloo, ON, 1998, 242–261. Siehe auch *Stanley Hauerwas: Against the Nations: War and Survival in a Liberal Society*, Notre Dame, IN, 1992, 74–78.

<sup>14</sup> *Allan Aubrey Boesak: Farewell to Innocence: A Social-Ethical Study of Black Theology and Black Power*, Johannesburg, South Africa, 1977, 29. Boesak konstatiert im Weiteren, „der Fall der christlichen Kirche“ durch das konstantinische Bündnis sei genau dann erfolgt, als sie eine weiße Kirche wurde.

<sup>15</sup> *Villa-Vicencio, A Theology of Reconstruction*, 47.

neu definiert. „Jenseits der Grenzen des Reiches wurde sie identisch mit der Expansion der römischen Herrschaft.“<sup>16</sup> Das veränderte neue Machtverständnis beeinflusste also nicht nur die Ekklesiologie der Kirche, sondern auch ihre Mission und Identität.

Das Denken bzw. die Vorstellungswelt der Kirche wurde also durch ihre enge Beziehung mit dem Reich umgeformt und glich sich der Weise an, wie das Reich Konzepte wie „Macht“ definierte. Macht, als die Fähigkeit etwas zu bewirken, einschließlich wie man auf andere einwirkt (d. h. Politik), wurde als ein wesentliches Charakteristikum des Reiches verstanden, da diesem die Aufgabe oblag, sich um die gesellschaftlichen und politischen Belange in seinem Herrschaftsgebiet zu kümmern. Die Kirche gab ihr eigenes Verständnis von Macht auf und übernahm das des Reiches. Das Reich wiederum stützte sich auf die Kirche, um seinen expansiven Machtgebrauch rechtfertigen und absegnen zu lassen.

### *Die Vorstellung vom „Christentum“ und der Nationalstaat*

Das „Christentum“-Paradigma formte die Vorstellungswelt und das Selbstbild der Kirche. Und selbst als die Renaissance, die Reformation und andere mehr „politische“ Bewegungen die Grundlagen für das moderne Verständnis des Nationalstaates bzw. ein Bewusstsein der nationalen Identität legten, behielt die Kirche weitgehend ihre „konstantinische“ Rolle im Sinne der Idee eines „Christentums“ bei.<sup>17</sup> Obwohl die symbiotische Beziehung zwischen der Kirche und dem Kaiserreich mit dem Entstehen der modernen, liberalen Nationalstaaten zu Ende ging, knüpfte die Kirche ihre gesellschaftliche Bedeutung auch weiterhin an ihre Beziehung zu dem, was die staatliche Einheit darstellte, d. h. den Nationalstaat. „Das gesellschaftliche Arrangement bleibt, aber nun auf der nationalen Ebene.“<sup>18</sup> Yoder spricht hier von einem „Neokonstantinismus“.

William Cavanaugh sieht die Dinge ähnlich im Blick auf die Entstehung des Nationalstaates. Für die Kirche war ein Land wie eine organische Einheit, in der der Staat für die Körper und die Kirche für die Seelen verantwortlich war. In der Tat „hatte die Kirche ... bereits die Körper ihrer Mitglieder dem Staat übereignet“.<sup>19</sup>

<sup>16</sup> Yoder, *The Priestly Kingdom*, 134.

<sup>17</sup> Ebd., 141.

<sup>18</sup> Ebd.

<sup>19</sup> *William T. Cavanaugh: Torture and Eucharist: Theology, Politics, and the Body of Christ*, Oxford 1998, 16.

Eine der Hauptmythen, die die Entstehung des modernen Nationalstaates begleiteten, war die oft ungeprüfte Annahme, dass Religion von Natur aus gewalttätig sei. Es wird oft angenommen, so Cavanaugh, dass der moderne Nationalstaat aufgrund und als Reaktion auf die gewalttätige Natur der Kirche entstand. Der Nationalstaat sollte demnach als ein einheitliches Gebilde fähig sein, die verschiedenen Glaubens- und weltanschaulichen Richtungen in einer Einheit zusammenzufassen. Der Nationalstaat sollte also der Friedensstifter sein, eine Einheit, die den wahren Frieden bringen würde, weil seine Bürger sich dem allgemeinen Wohl unterordneten. Die Religion wurde folglich in den privaten Bereich verwiesen, während die Loyalität dem souveränen Staat gegenüber die nötige Basis für die Einheit der unterschiedlichen Gruppen lieferte.<sup>20</sup> Das erinnert jedoch durchaus an das, was während der konstantinischen Wende geschah und an die Rolle, die die Christenheit dabei spielte, als der politische und der spirituelle, der gesellschaftliche und der persönliche Bereich voneinander getrennt wurden.

Cavanaugh stellt den Mythos in Frage, dass Religion von Natur aus gewalttätig sei, und weist darauf hin, dass die sog. „Religionskriege“ des 16. und 17. Jahrhunderts in der Tat besser verstanden werden können als die Geburtswehen des modernen Nationalstaates.<sup>21</sup> Der neue Staat versuchte, der einzige souveräne Gesellschaftskörper zu werden und dabei die anderen gesellschaftlichen Einheiten, wie die Kirche, als Friedensstifter zwischen unterschiedlichen, widerstreitenden und gewaltbereiten Gruppen abzulösen.<sup>22</sup> Damit wurde keineswegs das Problem der Gewalt gelöst, so Cavanaugh, sondern nur etwas Neues geschaffen, für das die Menschen bereit waren zu töten, nämlich der Nationalstaat.<sup>23</sup> „Angeblich wurde das Heilige von der Politik getrennt, um Frieden zu schaffen; in Wirklichkeit eignete sich der entstehende Staat das Heilige an und wurde selbst zu einer Art Religion.“<sup>24</sup>

Cavanaugh gesteht zu, dass die Kirche in die Religionskriege des 16. und 17. Jahrhunderts involviert war und dass es bei diesen Kriegen nicht nur um Politik ging. „Der Punkt ist allerdings, dass der Übergang der Macht von der Kirche auf den Staat nicht die Lösung der Gewaltfrage des

<sup>20</sup> Vgl. *William T. Cavanaugh: The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*, New York 2009, 10.

<sup>21</sup> *Kyle Gingerich Hiebert: Rezension von William T. Cavanaugh, The Myth of Religious Violence: Secular Ideologies and the Roots of Modern Conflict*; in: *The Heythrop Journal*, vol. 53, no. 3.

<sup>22</sup> *Cavanaugh, The Myth of Religious Violence*, 10.

<sup>23</sup> Ebd., 12.

<sup>24</sup> Ebd., 11.

16. und 17. Jahrhunderts war, sondern einer der Ursachen der Kriege. Die Kirche war zutiefst in das Gewaltgeschehen eingebunden, weil sie zunehmend mit dem Projekt der Staatsbildung identifiziert wurde und an ihm beteiligt war.“<sup>25</sup> Die Kirche demontierte sich selbst als Gesellschaftskörper und übernahm die Rolle der Sorge für das moralische Leben der Bürger und überließ das Politische, d. h. das gesellschaftliche Leben der Bürger, dem Staat. Die Kirche wurde also in den privaten Bereich abgeschoben, wo ihre Aufgabe gewissermaßen die Seelsorge war, während der Staat seine Rolle als das eine gesellschaftliche Gebilde übernahm, das für die öffentliche Wohlfahrt in seinem Gebiet zuständig war.

Die Kirche ist also selbst bei der Entstehung des liberalen, säkularen Nationalstaates weiterhin der Logik des „Christentums“ gefolgt und dem damit einhergehenden Machtverständnis. Mit ihrem konstantinischen Selbstbild hat sie weiterhin Macht als Herrschaft über andere verstanden, durch die die Gesellschaft geordnet und strukturiert werden soll. Und dem Reich oder Staat obliegt es, diese Macht auszuüben. Innerhalb der Kirche hat das geschichtlich gesehen dazu geführt, die Machtstrukturen des Reiches nachzuahmen – ein von oben nach unten sich orientierendes, hierarchisches Verständnis von Autorität –, um wirksam das Reich beeinflussen zu können oder diejenigen, die sich „an der Macht“ befinden, d. h. diejenigen, die über die Gesellschaft herrschen und sie bestimmen. Die Kirche hat sich also die Annahme zu eigen gemacht, dass Macht die Fähigkeit ist, die Gesellschaft zu ordnen und zu beeinflussen, und dass diese dem Reich bzw. dem Staat zueignet. Die Rolle der Kirche, wenn sie überhaupt eine hatte, war es zu versuchen, die Art und Weise wie die „Mächtigen“ ihre Macht gebrauchen zu beeinflussen.

### *Die durch den Heiligen Geist gewährte Macht*

Historisch gesehen hat die Kirche, mit wenigen bemerkenswerten Ausnahmen,<sup>26</sup> akzeptiert, wie das Reich oder der Staat Macht verstanden hat. Dieses Verständnis von Macht steht jedoch in vieler Hinsicht im Gegensatz zur Darstellung von Macht in der Bibel, insbesondere Gottes

<sup>25</sup> Ebd., 11 f.

<sup>26</sup> Einige dieser bemerkenswerten Ausnahmen finden sich bei den Täufern (*Anabaptisten*) und auch bei Vertretern der Befreiungstheologie, die die Macht des Volkes im Kampf gegen repressive Regime in den Mittelpunkt stellen – eine „Macht von unten“. In dieser Hinsicht gibt es viele Gemeinsamkeiten zwischen der Befreiungstheologie und der Täuferbewegung.

Macht, die die Kirche annehmen und von der sie sich leiten lassen soll. Zum Beispiel wird ein kleines und scheinbar unbedeutendes Volk zum „Volk Gottes“ erwählt; ein Kind besiegt einen berühmten Krieger mit einer Steinschleuder; ein Retter wird geboren in einer Zimmermannsfamilie; der Tod wird paradoxerweise überwunden durch den Tod und ermöglicht das Leben. Alle diese Beispiele zeigen die radikal andere Art und Weise wie Gott wirkt. Gottes Wirken zeigt eine alternative Möglichkeit der Wirklichkeit und fordert uns heraus, unser Leben nach einer solchen Wirklichkeit auszurichten. Die Schwierigkeit besteht aber nicht nur darin, unser Leben auszurichten und an Gottes Mission teilzuhaben, sondern auch dieser aller Logik widersprechenden Macht zu *glauben* und zu *vertrauen*, wie sie sich in der Geschichte von Gottes aktiver Gegenwart in der Welt selbst bezeugt.

Die Ankündigung, die Jesus seinen Jüngern am Anfang der Apostelgeschichte gibt, hilft uns, diese alternative Form von Macht besser zu verstehen.

„Und als er mit ihnen zusammen war, befahl er ihnen, Jerusalem nicht zu verlassen, sondern zu warten auf die Verheißung des Vaters, die ihr, so sprach er, von mir gehört habt; denn Johannes hat mit Wasser getauft, ihr aber sollt mit dem Heiligen Geist getauft werden nicht lange nach diesen Tagen. Die nun zusammengekommen waren, fragten ihn und sprachen: Herr, wirst du in dieser Zeit wieder aufrichten das Reich für Israel? Er sprach aber zu ihnen: Es gebührt euch nicht, Zeit oder Stunde zu wissen, die der Vater in seiner Macht bestimmt hat; aber ihr werdet die Kraft des Heiligen Geistes empfangen, der auf euch kommen wird, und werdet meine Zeugen sein in Jerusalem und in ganz Judäa und Samarien und bis an das Ende der Erde“ (Apg 1,4–8).

Die Apostelgeschichte beginnt damit, dass Jesus seine Jünger an die Verheißung der Herabkunft des Heiligen Geistes erinnert. Mit dem Weggang Jesu wird ein anderer Helfer kommen, der die Jünger begleitet auf ihrem Weg und sie wie ein Lehrer stärkt. Die Verheißung der Taufe mit Feuer, die bereits in Lukas 3,16<sup>27</sup> vorhergesagt wird, erfüllt sich mit der im 2. Kapitel der Apostelgeschichte geschilderten Herabkunft des Heiligen Geistes – dem Pfingstereignis. Die Apostelgeschichte sagt, dass mit dem feurigen Erscheinen des Heiligen Geistes die Verheißung Jesu in Apg 1,4–8 erfüllt ist: „Aber ihr werdet die Kraft des Heiligen Geistes empfangen.“

In der Folge zeigt uns dann die Apostelgeschichte, wie der Heilige Geist in der neu gebildeten Gemeinschaft und durch sie wirkt – die Kirche,

<sup>27</sup> „Johannes [antwortete] und sprach zu allen: Ich taufe euch mit Wasser; es kommt aber einer, der ist stärker als ich, und ich bin nicht wert, dass ich ihm die Riemen seiner Schuhe löse; der wird euch mit dem Heiligen Geist und mit Feuer taufen“ (Lk 3,16).

eine Gemeinschaft, die erst durch den Heiligen Geist geformt wurde. Das Pfingstereignis markiert einen Moment, in dem die Kraft Gottes den Jüngern Jesu verliehen wird, damit sie dem Beispiel ihres Lehrers folgen. Die Zusage von Lukas 6,40: „Der Jünger steht nicht über dem Meister; wenn er vollkommen ist, so ist er wie sein Meister“, erfüllt sich durch das Leben der Jünger Jesu, die in der Nachfolge handeln und leiden.

Der Schlüssel zum Verständnis der Fähigkeit der Jünger, dem Beispiel Jesu zu folgen, liegt in der Macht, die sie durch den Heiligen Geist empfangen haben.

Um Jesu Verheißung und die Taten der Apostel nach Pfingsten besser verstehen zu können, müssen wir den Bedeutungsunterschied zwischen den Begriffen Macht/Kraft (*dynamis*) und Autorität (*exousia*), insbesondere im Lukasevangelium und in der Apostelgeschichte, die ja beide vom selben Verfasser stammen, verstehen. Beide Begriffe werden meist mit Macht/Kraft übersetzt. Aber sie sind in ihrer Bedeutung nicht identisch. Es gibt vielmehr bedeutsame Unterschiede im Gebrauch dieser zwei Begriffe.

*Dynamis* kommt fünfzehnmal im Lukasevangelium und zehnmal in der Apostelgeschichte vor. Der Verfasser benutzt den Begriff *dynamis*, um die Fähigkeit des Handelns zu bezeichnen. Insbesondere wird damit ein Handeln bezeichnet, das die Dinge verändert. Der Begriff wird entweder (außer in Lk 10,19) benutzt, um Gott selbst zu charakterisieren (z. B. die Kraft des Höchsten, die Kraft des Heiligen Geistes, die Kraft des Herrn, die Kraft Gottes etc.) oder im weiteren Sinne für das, was aufgrund von Gottes Macht möglich ist (z. B. die Kraft zu heilen, die Macht Geister auszutreiben, mächtige Taten zu vollbringen, die Kraft von Zeichen und Wundern, etc.). Fast immer wird *dynamis* gebraucht, um die Fähigkeit Gottes zu beschreiben oder jener, die in den Wegen Gottes gehen und verändernd handeln.

Der Begriff *exousia* wird oft benutzt, um Macht im Sinne von Autorität zu bezeichnen. Der Verfasser des Lukasevangeliums und der Apostelgeschichte verwendet diesen Begriff vor allem, um Handlungsautorität zu bezeichnen und nicht so sehr die Fähigkeit zum Handeln selbst. Der Begriff kommt sechzehnmal im Lukasevangelium und siebenmal in der Apostelgeschichte vor. Während *dynamis* (außer in Lk 10,19) positive Bedeutung hat, ist der Begriff *exousia* komplexer. Er hat positive Bedeutung, wenn er sich auf die Autorität Gottes oder Jesu Christi bezieht.<sup>28</sup> In 17 von 23 Fäl-

<sup>28</sup> Z. B. Lk 4,32 und 4,36, Jesus hat die Vollmacht über Geister; 5,24, Jesus hat Autorität/Vollmacht Sünden zu vergeben; 9,1, Jesus gibt den Jüngern Macht/Autorität über die bösen Geister und Krankheiten zu heilen; Apg 1,7, Gott hat Macht/Autorität; 8,19, Simon möchte Macht/Autorität, damit jeder, dem er die Hand auflegt, den Heiligen Geist empfängt.

len jedoch wird *exousia* in einem eher negativen, abschätzigen Sinne gebraucht, um diejenigen zu bezeichnen, die eine „weltliche“ – im Gegensatz zur göttlichen Autorität – innehaben.<sup>29</sup> Es gibt verschiedene Stellen, wo der Verfasser mit dem Begriff *exousia* eine Herrschaft über andere bezeichnet, die im Gegensatz zu Gottes Macht steht.

Drei Beispiele mögen hier genügen:

1. In der Erzählung von Jesu Versuchung spricht der Teufel von der Autorität (*exousia*), die er besitzt und mit der er Jesus versucht: „Alle diese Macht/Autorität will ich dir geben und ihre Herrlichkeit; denn sie ist mir übergeben, und ich gebe sie, wem ich will“ (Lk 4,6). Hier ist *exousia* ein Besitz und Instrument des Teufels.

2. Ein zweites Beispiel ist die Szene, in der Jesu Vollmacht hinterfragt wird (Lk 20,1–8). Jesus wird gefragt: „Aus welcher Vollmacht tust du das?“ [Wunder, Heilen, Austreiben unreiner Geister etc.] Anstatt sich auf die Auseinandersetzung darüber einzulassen, wer die Autorität hat, weicht Jesus auf ähnliche Weise der Frage aus wie bei der Versuchung durch den Teufel, wo er sich der Macht/Autorität des Teufels verweigerte, und weigert sich auch hier, an dem System der Herrschaft und Autorität über andere teilzuhaben. Interessanterweise bringt der Verfasser im selben Kapitel diese Macht/Autorität, die Jesus ablehnt, wieder zur Sprache – als die Macht des Statthalters. *Exousia* wird wieder als ein Merkmal weltlicher Herrschaft gekennzeichnet und nicht eines des Reiches Gottes (was wieder die zweite Versuchung Jesu bezüglich der Reiche dieser Welt in den Blick bringt – Lk 4,5–8).

3. In Kap. 26 der Apostelgeschichte kommt der Begriff *exousia* dreimal in einer interessanten Wechselbeziehung vor. Die beiden ersten Male bezeichnet er die Macht/Autorität der Hohenpriester unter Hinweis auf die Zeit, als Paulus noch die Kirche verfolgte. In 26,18 bezeichnet er die Gewalt des Satans.

Obwohl noch mehr Beispiele angeführt werden könnten, mögen diese genügen, um zu zeigen, dass *exousia*, wenn nicht auf Gott bezogen, sehr oft negative Konnotationen hat.

<sup>29</sup> Z. B. bezieht sich Lk 4,6 auf die Macht/Autorität, die der Teufel gewährt; in 7,8 auf die Autorität des Hauptmanns über andere; 12,11 auf die Mächtigen in der Synagoge und die Obrigkeit; 19,17 auf einen Knecht, der Macht/Autorität bekommt über zehn Städte; 20,2 auf die Hohenpriester, Schriftgelehrten und Ältesten, die Jesus fragen: „Wer hat dir diese Vollmacht gegeben?“; in 20,8 antwortet Jesus nicht auf die Frage nach seiner Vollmacht/Autorität; in 20,20 wird die Gewalt/Autorität des Statthalters erwähnt; 22,53 erwähnt die Macht der Finsternis; 23,7 bezieht sich auf das Herrschaftsgebiet des Herodes; Apg 5,4 erwähnt die Verfügungsmacht/Kontrolle, die Hananias über sein Land und sei-

Im Lukasevangelium und in der Apostelgeschichte zeigt sich also, dass die Art der Macht, die mit *exousia* bezeichnet wird, d. h. die Macht und Autorität über andere, nicht dem Weg Jesu oder dem Willen Gottes zu entsprechen scheint.<sup>30</sup> Gott ist der rechtmäßige Inhaber der Macht (Apg 1,7), aber die den Nachfolgern Jesu verliehene Macht soll sich nicht durch Autorität *über* andere verwirklichen.

Gleich nachdem der Autor sagt, dass Gott der rechtmäßige Besitzer der Macht (*exousia*) ist, fügt er hinzu, dass die Jünger die Kraft (*dynamis*) des Heiligen Geistes empfangen werden. Diese *dynamis* ist die Fähigkeit, Zeugen Jesu zu sein. Das griechische Wort für Zeuge ist hier μαρτύς (*martyς*). Das Wort wurde später verwendet, um diejenigen zu bezeichnen, die für ihren Glauben starben – die Märtyrer. Von allen Ableitungen von *martyrion* (μαρτυρίον) ist *martyς* die häufigste in der Apostelgeschichte vorkommende (13mal). Obwohl *martyς* zunächst nur „Zeugnis geben“ oder „bezeugen“ bedeutete, wurde das Wort sehr schnell, in einem Zeitraum von 10 bis 30 Jahren (je nachdem, ob man die Abfassung der Apostelgeschichte auf das 6. oder 8. Jahrzehnt n. Chr. datiert) mit Tod und Märtyrertum assoziiert.<sup>31</sup>

„Zeugnis“ in diesem Lichte gesehen, das heißt Nachfolge des Beispiels der selbstaufopfernden Liebe Jesu Christi, ist eng verbunden mit dem neutestamentlichen Begriff der *kenosis*. *Kenosis* bezeichnet die göttliche Selbstentäußerung. Jesus Christus, die zweite Person der göttlichen Trinität, begrenzt sich selbst und wird den Menschen gleich. Man kann mit Hans Urs von Balthasar argumentieren, dass die Idee der kenotischen

nen Besitz hat; 9,14, 26,10 und 26,12 beziehen sich auf die Vollmacht der Hohenpriester; und 26,18 spricht von der Gewalt des Satans.

<sup>30</sup> Es sei angemerkt, dass ich hier keine allgemeinen Schlüsse über die Bedeutung von *exousia* im ganzen Neuen Testament ziehe, sondern mich auf Lk und Apg beschränke. Hinsichtlich einer umfassenderen Perspektive siehe *Walter Wink: Naming the Powers: The Language of Power in the New Testament*, Philadelphia, PA, 1984. Eine bemerkenswerte Erkenntnis in Walter Winks Buch ist es, dass in 85 Prozent der Fälle, in der *exousia* im Neuen Testament vorkommt, es um eine „strukturelle Dimension der Existenz“ geht, die häufig als „gefallen“ dargestellt wird. Siehe auch *John H. Yoder: The Politics of Jesus: vicit Agnus noster*, Grand Rapids, Michigan, 1994.

<sup>31</sup> Für die Verbindung von *martyς* und Tod gibt es bereits in der Offenbarung des Johannes Beispiele: (z. B. Offb 1,5; 2,13; 6,9; 12,11; 17,6). Die Entstehung der Offenbarung wird von der Forschung auf das 9. Jahrzehnt n. Chr. datiert. Es ist umstritten, wann die Apostelgeschichte geschrieben wurde. Es gibt Argumente für eine Abfassung in den 80er Jahren n. Chr., andere plädieren für die frühen 60er Jahre n. Chr. Wir können auf jeden Fall nachvollziehen, wie die Bedeutung von *martyς* sich von „bezeugen“ auf ein Verständnis verlagerte, das Bezeugen mit Tod und Märtyrertum in Verbindung brachte.

Selbsthingabe ein allgemeines Charakteristikum der göttlichen Liebe ist, die in der perichoetischen und reziproken Relationalität der Trinität selbst inbegriffen ist.<sup>32</sup> Donald Dawe kommt zu dem Schluss: „Die göttliche Kenosis ist der Schlüssel zu dem ganzen Drama der menschlichen Erlösung.“<sup>33</sup> Das Konzept der Kenosis hatte kontextuell (vgl. Phil 2,6–8 und 2 Kor 8,9) praktische und ethische Implikationen. „Gottes freie Selbsthingabe ist moralischer Appell und Beweggrund für die Christen, selbst ein Leben der aufopfernden Liebe zu führen. Gottes freie Selbsthingabe, seine Kenosis, ist Zeichen für die christliche Lebensweise.“<sup>34</sup>

Die Kraft durch die Herabkunft des Heiligen Geistes, die Jesus verspricht, verweist deshalb auf ein völlig anderes Machtverständnis, als es sich nach Konstantin in der Kirche entwickelte. Während sich die Macht in der (nach-)konstantinischen Kirche größtenteils an dem Machtverständnis des Römischen Reiches orientierte, einer von oben nach unten gerichteten, hierarchischen Form der Macht, die die Gesellschaft mit Gewalt beherrscht und durch Eroberung und Kontrolle verändern wollte, ist die Macht, die Jesus verheißt, eine Form der Macht, die diejenigen, die sie empfangen, in Nachahmung der Taten Jesu und nach dem Willen Gottes handeln lässt. Es ist eine Verheißung von *dynamis*, die die Jünger Jesu befähigt, Ungerechtigkeit und Gewalt entgegenzutreten, zu heilen und an den mächtigen Taten teilzuhaben auf eine Weise, die auf Liebe, Offenheit, Dienstbarkeit und Sorge für den Nächsten beruht. Die Form der Macht, die Jesus verheißt, wird vom Heiligen Geist empfangen und befähigt die sie Empfangenden in der Nachahmung des kenotischen Beispiels Jesu, ein Leben zu führen, das sie, wie ihren Lehrer, auch in den Tod führen kann.<sup>35</sup> Die Kraft des in Apg 1,1–8 verheißenen Heiligen Geistes ist die Kraft, ein Leben der selbstverleugnenden Liebe zu führen, *agape*, eine *kenotische* Liebe, für die das Leben und Sterben Jesu Christi exemplarisch war.

<sup>32</sup> Vgl. Sarah Coakly: Kenosis: Theological Meanings and Gender Connotations; in: *John Polkinghorne: The Work of Love: Creation as Kenosis*, Grand Rapids, MI, 2001, 199.

<sup>33</sup> Donald Dawe: *The Form of a Servant: A Historical Analysis of the Kenotic Motif*, Philadelphia, PA, 1963, 17.

<sup>34</sup> Ebd.

<sup>35</sup> Die Kommission für Weltmission und Evangelisation des Ökumenischen Rates der Kirchen (CWME) beschreibt dies als Inspiration des Heiligen Geistes „zu einem Leben der Selbstentäußerung und der Kreuzesnachfolge und er begleitet Gottes Volk in seinem Streben, in Wort und Tat Zeugnis von der Liebe Gottes abzulegen“. Siehe *World Council of Churches: Together Towards Life: Mission and Evangelism in Changing Landscapes*, Geneva 2013. Deutscher Text unter [www.oikoumene.org/de/resources/documents/commissions/mission-and-evangelism/together-towards-life-mission-and-evangelism-in-changing-landscapes?set\\_language=de](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 18.09.2016).

Wenn wir diese alternative Form der Macht, die Jesus mit der Herabkunft des Heiligen Geistes seinen Jüngern verheißen hat, annehmen und verwirklichen wollen, wird das unser Leben und unser Verständnis von Gottes Mission verändern und uns dazu bewegen, unsere kirchliche und missionarische Praxis zu überdenken.

Das hat zahlreiche Konsequenzen, die es zu bedenken gilt. An dieser Stelle möchte ich nur drei von ihnen in den Blick nehmen.

1. Die erste, bereits angesprochene Konsequenz aus dem Paradigma der Zeugenschaft ist eine Praxis mit einem anderen Machtverständnis – Macht, die auf der Verletzlichkeit und der Inkarnation beruht, was auf den ersten Blick töricht erscheinen mag. Jesus Christus zu bezeugen heißt dann, nicht Formen der Macht zu etablieren oder nachzuzahlen, die beherrschen, unterdrücken, erobern oder Zwang ausüben – Formen der Macht also, die ihrer Natur nach gewalttätig sind und auf diese Weise die Eroberten „christianisieren“. Leider sind diese Merkmale nur allzu typisch für Ekklesiologien und Missiologien, die innerhalb des „Christentum“-Paradigmas mit seinem (nach-)konstantinischen Verständnis von Macht angesiedelt sind.<sup>36</sup>

Bemerkenswerterweise spricht die Kommission für Weltmission und Evangelisation des Ökumenischen Rates der Kirchen (CWME) in ihrer neuen ökumenischen Missionserklärung von der Notwendigkeit einer Verlagerung von einer „Mission zu den Rändern hin“ zu einer „Mission von den Rändern her“.<sup>37</sup> Das Dokument stellt fest, dass Mission oftmals als Bewegung verstanden wurde, die vom Zentrum zur Peripherie und von den Privilegierten zu den Marginalisierten in der Gesellschaft verläuft.<sup>38</sup>

Aber „diese Art von Mission hat sich nur allzu oft zum Komplizen unterdrückerischer und lebensfeindlicher Systeme gemacht. Sie hat generell die Privilegien im Zentrum der Gesellschaft für sich in Anspruch genom-

<sup>36</sup> *Kameron Carter* spricht von einer „Farbe“ des Konstantinismus, weil mit dem Beginn der Neuzeit das Christentum ein Werkzeug der „weißen“, europäischen Eroberung aufgrund dieses repressiven Machtverständnisses wurde, abgeschnitten von den „anderen“ (jüdischen Wurzeln des Christentums), die der europäischen Christenheit fremd waren. „Umgeformt in ein kulturelles und politisches Eigentum und umgestaltet in ein ideologisches Instrument zur Beihilfe bei der kolonialen Eroberung, wurde das Christentum das Vehikel einer ‚weißen‘ Religiosität“ (*J. Kameron Carter: Race: A Theological Account*, New York 2008, 23).

<sup>37</sup> *World Council of Churches: Together Towards Life: Mission and Evangelism in Changing Landscapes*, Geneva 2013, 14–17.

<sup>38</sup> Ebd., 5.

men und größtenteils darin versagt, wirtschaftliche, soziale, kulturelle und politische Systeme kritisch zu hinterfragen, die Völker marginalisiert haben. Mission vom Zentrum aus wird aus einer paternalistischen Haltung und durch einen Überlegenheitskomplex getrieben“.<sup>39</sup>

Anders als ein Paradigma, das auf den Konzepten des Konstantinismus oder des „Christentums“ beruht, geht ein Paradigma der Zeugenschaft von einer bekenntnishaften Grundlage aus – einer Grundlage, die nicht erzwungen werden kann. Eine solche bekenntnishaftige Grundlage war in der Alten Kirche so selbstverständlich, dass eine Theologie der zwei Taufen entstand: die erste mit Wasser, die zweite mit Blut. Die Alte Kirche erkannte, dass der Akt des Bekennens zu Jesus Christus als Herrn – auch ein politisches Bekenntnis – sehr wohl den Tod bedeuten konnte. Aber es war gerade dieser Akt des Bekennens, selbst im Angesicht des Todes, der eine andere Loyalität und ein anderes Verständnis von Macht erwies. Jörg Rieger schreibt im Blick auf Phil 2, dass die Erniedrigung und die Erhöhung Jesu von einer anderen Art der Macht zeugt, die Jesus verkörpert: „eine Macht, die in diametralem Gegensatz zu der Macht des Kaisers steht“.<sup>40</sup> Und es war diese diametral entgegengesetzte Form der Macht, die zu Jesu eigenem Tod führte wie auch zu dem Tod vieler in der Alten Kirche, die sich zu ihm bekannten.

Und doch war (und ist) auf diese Weise das Martyrium missionarisch. Tripp York schreibt über den Tod des Märtyrers Maximilian:

„Obwohl das Römische Reich [Maximilian] tötete, weil er sich weigerte, dessen Götter zu verehren, war sein Handeln, wie jedes Handeln eines Märtyrers, nicht gegen das Reich gerichtet – als ob christliches Zeugnis jemals reaktiv oder durch das bestimmt wäre, gegen das es sich richtet. Vielmehr waren sein Martyrium sowie das frühchristliche Märtyrertum im Allgemeinen *für* das Reich. Jedes Zeugnishandeln ist immer ein Zeugnis für die Gute Nachricht, d. h. den auferstandenen Christus, der die Gabe verleiht zu sehen, wie die Welt wirklich ist: erlöst.“<sup>41</sup>

Die eigene Glaubenseinstellung mag manche dazu bringen, für eine alternative Politik einzutreten, die andere Formen des gerechten Zusammenlebens in die Praxis umsetzen will, im Bewusstsein, dass dieser alternative Weg dieselben Folgen haben könnte, wie für den, der ihn erschlossen hat.<sup>42</sup>

<sup>39</sup> Ebd., 16.

<sup>40</sup> Jörg Rieger: *Christ & Empire: From Paul to Postcolonial Times*, Minneapolis, MN 2007, 43.

<sup>41</sup> Tripp York: *Early Church Martyrdom: Witnessing For or Against the Empire?*; in: *Michael L. Budde/Karen Scott: Witness of the Body: The Past, Present, and Future of Christian Martyrdom*, Grand Rapids, MI, 2011, 23–24.

<sup>42</sup> Siehe z. B. die Par. 89 und 92 in *Gemeinsam für das Leben: Mission und Evangelisation in sich wandelnden Kontexten*, [www.oikoumene.org/de/resources/documents/com-](http://www.oikoumene.org/de/resources/documents/com-)

2. Die zweite Konsequenz, die logisch aus der ersten folgt, ist, dass die kirchlichen und missionarischen Praktiken, die ihre Grundlage in dieser alternativen Form der Macht haben – der Macht der Zeugenschaft – von der Fähigkeit und der Bereitwilligkeit geleitet werden, füreinander zu sterben. Das Leben Jesu ist dafür das ultimative Beispiel. Jesu Leben und seine Lehren zeigen, dass es immer sein Bestreben war, dass Menschen in Gerechtigkeit und Frieden miteinander leben. Anders gesagt, durch Jesus sehen wir Gottes stetigen Wunsch, dass seine Geschöpfe auf rechte Weise miteinander leben – d. h. in gerechten Beziehungen. Diese unermüdliche Sorge verwirklichte sich in einem Leben, in dem das Kreuz das zu erwartende Ergebnis eines ethischen Zusammenpralls mit den herrschenden Mächten war. Jesu Beispiel zeigt – bezeugt – die Verkörperung einer anderen Form der Macht – einer Macht, die auf der selbstaufopfernden Liebe basiert, statt auf Gewalt und Bereitschaft zu töten.

Tripp York drückt es wiederum sehr gut aus:

Beim Martyrium, dem endgültigen Akt der *imitatio Christi*, handelt es sich um ein sehr viel komplexeres christliches Geschehen, als einem simplen Sterben für die eigenen Grundsätze (obwohl auch dies keine geringe Tat ist).

Die Alte Kirche verstand das Märtyrertum im Allgemeinen, und den Körper des Märtyrers im Besonderen, als die Arena eines kosmischen Kampfes zwischen Gott und der Macht des Bösen, der mit dem öffentlichen Bekenntnis beginnt und seinen Höhepunkt mit der christlichen „zweiten Taufe“ erreicht. Dies ist eine Taufe nicht nur für den Gläubigen, sondern für die Welt. Es ist ein liturgischer Ritus, der im Widerspruch zur formativen Liturgie des Reiches steht. Es ist ein Eid nicht für Cäsar, sondern für das, was über Cäsar steht, *für Cäsar*.<sup>43</sup>

Darum wird es bei einem Paradigma, das auf der Zeugenschaft gründet, nicht nur darum gehen, an Gottes großem Schalom-Projekt teilzuhaben, d. h. Frieden und Gerechtigkeit zu suchen, damit wir auf rechte Weise miteinander und mit Gott leben mögen, sondern auch um die Art und Weise, wie dieses Projekt verfolgt wird – Nachfolge Jesu, selbst bis in den Tod. Beides, die Verwirklichung gerechter Beziehungen und das Erleiden des Todes bei der Verfolgung dieses Zieles, sind Zeugnis für Jesus und für das von ihm erschaute und inaugurierte Reich.

[missions/mission-and-evangelism/together-towards-life-mission-and-evangelism-in-changing-landscapes?set\\_language=de](#) (aufgerufen am 18.09.2016).

<sup>43</sup> York, *Early Church Martyrdom*, 37.

3. Die letzte Konsequenz, die wir hier erwähnen (obwohl es sehr viele weitere gibt), ist die Zuversicht, in der wir nun leben können aufgrund der Auferstehung. Wegen der Auferstehung müssen wir nicht länger in Furcht leben, weil wir nach dem Beispiel und den Lehren Jesu leben und ihm Treue geloben. Der an Pfingsten empfangene Geist und seine verheißene Kraft (Apg 1,8) „gibt Christen und Christinnen Mut, nach ihren Überzeugungen zu leben, selbst im Angesicht von Verfolgung und Märtyrertum“.<sup>44</sup>

Furcht vor dem Tod bringt noch mehr Tod. Doch Jesus zeigt, dass der Tod besiegt ist, paradoxerweise durch die Bereitschaft für andere zu sterben. Durch Jesu Tod haben wir erfahren, dass der Tod nicht länger das letzte Wort hat. Daher gilt: Selbst wenn das Zeugnis für Jesus ein Leben nach sich zieht, das mit dem Tod enden kann, können wir doch mit Zuversicht leben, weil wir wissen, dass der Tod besiegt worden ist. Einfach gesagt, wir müssen den Tod nicht fürchten.

### *Schlussbemerkung*

Ein Paradigma, das auf der Zeugenschaft für Jesus Christus beruht, bedeutet ein Leben mit einem anderen Machtverständnis. Die Macht, die der Heilige Geist verleiht, befähigt uns in der Nachfolge Jesu, ein Leben der selbstaufopfernden Liebe zu führen, wie Jesus es in seinem Leben *und* seinem Tod zeigte. Anders als die Macht der Reiche und Staaten, der sich eine Kirche, die weiterhin nach dem „Christentum“-Paradigma handelt, angeschlossen hat, gibt die Kraft des Heiligen Geistes die Fähigkeit für den anderen zu leben und möglicherweise auch zu sterben. Auf diese Weise geben wir Zeugnis für Jesus Christus und die Liebe, die er verkörperte.

Wenn das unser Verständnis von „Zeugnis“ und Macht ist und wir nach einem Leben streben, das im Einklang damit steht, dann muss dies auch unser Verständnis von Kirche sowie unser Verständnis von Mission in der Welt beeinflussen. Es wird unsere Auffassung vom Wesen der Kirche, ihrer Struktur, der Mission oder missionarischen Praxis einer solchen Gemeinschaft auf dramatische Weise beeinflussen, wenn wir versuchen, eine Form der Macht zu verwirklichen, die uns verletzlich macht bis zum Tod hin, aus Liebe zum Nächsten. Es ist eine Sicht der Dinge, die zu einer alternativen ekklesiologischen und missiologischen Vorstellungswelt führt.

*Übersetzung aus dem Englischen: Dr. Wolfgang Neumann*

<sup>44</sup> WCC, Together Towards Life, 14.

# Glaube, Ökumene und Mission in säkularer Gesellschaft<sup>1</sup>

Wer von Mission reden will, muss die  
Ökumene immer im Blick haben

Markus-Liborius Hermann<sup>2</sup>



## *Einleitung*

Die Ökumene stellt eine Überlebensfrage des Glaubens in der säkularen Gesellschaft dar und ist daher auch für die Frage der Mission von entscheidender Bedeutung. Das Christentum wird in Zukunft nur dann als Gesprächspartner ernst genommen werden, wenn es sich als eine einheitliche christliche Kirche präsentiert, nicht als widersprüchliches Durcheinander. Daher ist die Ökumene ein zentraler Pfeiler einer missionarischen Pastoral, einer Pastoral, die für sich beanspruchen will, gehört zu werden. Die Spaltung schwächt die Überzeugungsmächtigkeit der Glaubensverkündigung, sie macht uns alle ärmer, unsere Traditionen enger. Die gemeinsame Suche und das gemeinsame Bemühen um eine vielgestaltige Einheit – nicht um eine uniformistische Einheitlichkeit – im Bekennen des apostolischen Glaubensbekenntnisses, im Verständnis der Sakramente und im Verständnis der Kirche und des kirchlichen Amtes sind deshalb zentral, da eine missionarische, eine evangelisierende, eine Gott bezeugende Präsenz Aufgabe der Kirche ist. Es geht darum, gemeinsam, nicht gegeneinander, den Menschen den Gotteshorizont zu eröffnen.

Für die Klärung des Verhältnisses von Glaube, Ökumene und Mission sollen im Folgenden die Fragen der säkularen Gesellschaft (1) und der mis-

<sup>1</sup> Gekürzte und leicht überarbeitete Version eines auf der Studientagung der Konferenz der Ökumene-Referenten der deutschen Diözesen am 26. November 2015 in Wittenberg gehaltenen Vortrags mit dem Titel „Glaube und Ökumene in säkularer Gesellschaft“.

<sup>2</sup> Markus-Liborius Hermann ist Referent für Evangelisierung und missionarische Pastoral der Katholischen Arbeitsstelle für missionarische Pastoral (KAMP) der Deutschen Bi-

sionarischen Ökumene (2) besprochen werden, um von dort pastorale Handlungsoptionen (3) aufzeigen.

### 1. Ein säkulares Zeitalter“ (Charles Taylor)

Während *Martin Luther* als *homo religiosus* in einer Welt lebte, die von einem fraglos vorgegebenen Gotteshorizont bestimmt war, steht heute, zumindest in unseren Breitengraden, der Gottesglaube insgesamt zur Disposition, „nicht irgendwelche Einzelheiten des christlichen Glaubensbekenntnisses“. <sup>3</sup> All diese „Einzelheiten“ werden in der säkularen Öffentlichkeit zumeist als irrelevant betrachtet, als lebensferne Fachdiskussion jenseits der eigenen Lebenswirklichkeiten. Wie ist nun die aktuelle Situation zu beschreiben?

Im Rückblick kann in Deutschland spätestens seit den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts mit zunehmend beschleunigender Dynamik von einer massiven Umwälzung des gesellschaftlichen Lebens gesprochen werden, wobei auf dem politischen, wirtschaftlichen und geistesgeschichtlichen Feld seit dem 18. Jahrhundert Modernisierungsprozesse festzustellen sind: „Gewachsene Milieus lösen sich mehr und mehr auf; über Jahrhunderte hinweg geprägte Selbstverständlichkeiten verschwinden. Einen allgemein anerkannten Ersatz gibt es nicht.“ <sup>4</sup> Neben einer wachsenden Arbeitsteilung findet sich auch eine „Segmentierung der Lebensbereiche“, <sup>5</sup> die zur Folge hat, „dass der einzelne [Mensch] eine Fülle von Rollen zu übernehmen hat und ständig seine Rollen wechseln muss“. <sup>6</sup> Diese Entwicklung betrifft natürlich auch den Bereich des Religiösen. Sie wurde bis zur Jahrtausendwende vor allem als *Säkularisierung* bezeichnet, im Sinne eines linear ablaufenden unumkehrbaren Prozesses des Bedeutungsverlustes von

schofskonferenz.

<sup>3</sup> *Joachim Wanke*: Haben Katholiken am Reformationsjubiläum 2017 etwas zu feiern? (Vortrag beim Begegnungstag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland [EKD] und der leitenden Geistlichen der Gliedkirche der EKD am 28.01.2011 in Schwerte). Siehe: [www.bistum-erfurt.de/aktuelles/altbischof-wanke-predigten-und-vortraege/archiv-bischof-2011/haben-katholiken-am-reformationsjubilaeum-2017-etwas-zu-feiern.html](http://www.bistum-erfurt.de/aktuelles/altbischof-wanke-predigten-und-vortraege/archiv-bischof-2011/haben-katholiken-am-reformationsjubilaeum-2017-etwas-zu-feiern.html) (aufgerufen am 09.08.2016).

<sup>4</sup> *Robert Zollitsch*: Gott erfahren in einer säkularen Welt. (Rede von Erzbischof Dr. Robert Zollitsch anlässlich des Kongresses „Wohin ist Gott?“ vom 29. Mai bis 1. Juni 2012, Valendar). Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2012. (Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, 28), 13.

<sup>5</sup> *Karl Rahner*: Grundzüge der Gegenwartssituation; in: HBPTH II,1. Freiburg 1966, 188–221, 208.

Religion. Im weiteren Verlauf wurde sie durch die *Individualisierungsthese* und das *Marktmodell* ergänzt bzw. zu ersetzen versucht. Auch wurde darauf verwiesen, dass Säkularisierung, Individualisierung und religiöse Pluralisierung drei parallel ablaufende und sich gegenseitig verstärkende Prozesse sind.

An dieser Stelle soll auf den kanadischen Soziologen Charles Taylor rekurriert werden, der mit seinem Werk „*Ein säkulares Zeitalter*“ aus dem Jahr 2009 einen entscheidenden Diskussionsbeitrag eingebracht hat. Für ihn bedeutet Säkularität „nicht einfach ein Verschwinden des Religiösen aus der Öffentlichkeit oder den Rückgang von Glaubenspraxis und Glaubenswissen im Sinne einer Subtraktionsgeschichte, sondern einen tiefen Umgestaltungsprozess fundamentaler Lebens-Erfahrungen und damit eine positive Herausforderung und Chance, innerweltliche Sinnsuche als legitim und ernstzunehmend zu akzeptieren“. <sup>7</sup> Säkularität zeigt sich somit in unseren west- und mitteleuropäischen Gesellschaften geradezu „als Bedingung des Religiösen“ <sup>8</sup> – nicht als ein zu bekämpfender Gegner des Glaubens. Das Phänomen Säkularität ist vielmehr ein Prozess, der sich mit einer gewissen inneren Logik daraus ergibt, dass in einer pluralen Gesellschaft Menschen auf ganz unterschiedliche Art und Weise ihren Sinnbedürfnissen nachgehen können. Die einen finden nach wie vor Sinn in den klassischen Formen der Religiosität. Aber neben diesen gibt es unter pluralen Verhältnissen viele Alternativen. Und deswegen ist Religion nur eine Möglichkeit, ein sinnerfülltes Leben zu praktizieren, unter vielen anderen Möglichkeiten auch. Dieses zentrale Charakteristikum – *Pluralismus* – hatte Karl Rahner bereits 1966 als das „Fehlen einer letzten, allen übergeordneten und alles durchwaltenden ideologischen und funktionalen Steuerung sämtlicher Vorgänge dieses Systems, die im System selbst ihren Platz hätte“ beschrieben. <sup>9</sup>

In ähnlicher Stoßrichtung beschreibt Karl Gabriel die aktuelle Situation im Blick auf den Pluralismus als die „multiplen Modernen“ und zeigt damit eine Differenzierung im Sinne der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen an. <sup>10</sup> War es „unter den kulturellen Bedingungen der Vor-Moderne ... kaum möglich, so etwas wie Sinn, Fülle und gelingendes Leben außerhalb einer Religion zu erfahren“, so stellt Religion in unserer säkularen Zeit nur

<sup>6</sup> Ebd., 209; aufg. bei: *Zollitsch*, Gott erfahren in einer säkularen Welt, a. a. O., 13 f.

<sup>7</sup> *Zollitsch*, Gott erfahren in einer säkularen Welt, a. a. O., 6.

<sup>8</sup> Ebd., 5.

<sup>9</sup> *Rahner*, Grundzüge der Gegenwartssituation, a. a. O., 210.

<sup>10</sup> *Karl Gabriel*: Jenseits von Säkularisierung und Wiederkehr der Götter. (Artikel vom 12.12.2008). Siehe: [www.bpb.de/apuz/30761/jenseits-von-saekularisierung-und-](http://www.bpb.de/apuz/30761/jenseits-von-saekularisierung-und-)

noch eine Möglichkeit der Sinndeutung unter mehreren dar – „bis hin zur religiösen Indifferenz und radikalem Atheismus“. <sup>11</sup> Damit ist das Christsein insgesamt kein Erbe mehr, nicht mehr „normal“, sondern wird zu einer echten persönlichen Entscheidung. Das Traditionschristentum wandelt sich mehr und mehr zu einem Wahlchristentum. Die Kirche hat kein Monopol mehr auf Religion, sondern steht in einer Konkurrenz der Hoffnungen. Glaube ist zudem keine Konvention mehr, etwa „das, was sich gehört“, sondern eher ein prophetisches Zeichen. <sup>12</sup>

Interessant ist hier ein Blick auf die besondere Situation in Ostdeutschland. Während in den alten Bundesländern vor allem eine Emanzipation von den Kirchen im Sinne einer Befreiung gesellschaftlicher Teilbereiche von der Deutungshoheit der Institution Kirche stattgefunden hat, finden sich im Osten Deutschlands nur wenige Gläubige, viele von Kirche und Religion Unberührte, auch nur wenig Suchende. So kann man feststellen, dass sich der Glaube einerseits „[o]ffenbar ... durch keine Macht besiegen [lässt]; man ... aber auch ganz ohne ihn zufrieden und anständig leben“ kann. <sup>13</sup> Diese Beobachtung erscheint theologisch zwar wenig befriedigend („der auf Gott geschaffene Mensch“), doch die Erfahrungen zwingen zu dieser nüchternen Feststellung. Der „Mehrwert des Glaubens“ ist nicht einfach plausibel zu machen: „Nicht zu glauben, scheint für viele tatsächlich ‚normal‘ sein zu können.“ <sup>14</sup> Man kann mit Bischof Gerhard Feige von einer „ererbten Gottlosigkeit“ sprechen.

Über den ostdeutschen Bezugsrahmen hinaus konkretisiert sich zudem in der neuen außerkirchlichen Religiosität das Phänomen, dass die Kirchen in der säkularen Postmoderne, bzw. den multiplen Modernen das gesellschaftliche Monopol auf Religion im Sinne des Transzendenzbezugs verlieren. <sup>15</sup> „Die Menschen haben nicht aufgehört, irgendwie geistlich zu leben, doch dieses Leben findet außerhalb der Kirche statt.“ <sup>16</sup> Auch ist festzustel-

wiederkehr-der-goetter?p=all (aufgerufen am 09.08.2016).

<sup>11</sup> *Robert Zollitsch*: Säkularität als Herausforderung und Chance zur Neuevangelisierung (Statement des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz bei der XIII. Ordentlichen Generalversammlung der Bischofssynode 2012); Quelle: [www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse\\_downloads/presse/102012-Bischofssynode-Statement-Saekularisierung-EB-Zollitsch.pdf](http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse/102012-Bischofssynode-Statement-Saekularisierung-EB-Zollitsch.pdf) (aufgerufen am 09.08.2016).

<sup>12</sup> *Maria Widl/Jan Löffeld*: Von der Dorf- zur Stadtlogik christlichen Lebens. Über die Kultur von Andersorten in und jenseits von Gemeinde; in: *LebZ* 68 (3/2013), 178–191.

<sup>13</sup> *Maria Widl*: Christentum inmitten der Säkularität. Religionsanaloge pastorale Angebote im Bistum Erfurt; in: *Pastoral im Umbau, HK Spezial* 1/2011, 43–47, 43.

<sup>14</sup> *Zollitsch*, Gott erfahren in einer säkularen Welt, a. a. O., 28.

<sup>15</sup> *Widl*, Christentum inmitten der Säkularität, a. a. O., 44.

<sup>16</sup> *Peter-Hans Kolvenbach*: Spiritualität als apostolische Aufgabe; in: *Andreas Schönfeld*

len, dass manche Menschen „ihr Bedürfnis nach Transzendierungserfahrungen auf völlig säkulare Weise befriedigen“.<sup>17</sup> Maria Widl spricht in diesem Zusammenhang von Religionsanaloga – konkret: z. B. Sport, virtuelle Welten, Wissenschaft, Freunde, Musik, Süchte und auch Gewalt; in Ostdeutschland besonders die Familie, die exakten Wissenschaften und der Pragmatismus des kleinen, alltäglichen Glücks.<sup>18</sup> Diese *Religionsanaloga* erfüllen alle Funktionen von Religion, nach Franz-Xaver Kaufmann Identitätsstiftung, Handlungsführung, Sozialintegration, Kontingenzbewältigung, Kosmisierung und Weltdistanzierung.<sup>19</sup> Damit geht die „Grundbestimmung des Menschseins, ehemals umfassend in Christentum und Kirche als Religion abgedeckt, ... völlig in die Selbstbestimmung des Menschen und die Selbstkonstruktion der Kultur über“.<sup>20</sup> Auf diese säkulare Weise können „Menschen ... mit den Wechselfällen des Lebens durchaus pragmatisch umgehen, ohne auf das Konstrukt einer Religion zurückgreifen zu müssen. Im Osten Deutschlands tun sie dies nachweisbar und ohne dabei unglücklicher oder unmoralischer zu sein als im Westen“.<sup>21</sup> Nicht-Christen sind „davon überzeugt, dass sie anständig leben können, ohne Christen zu sein“.<sup>22</sup> In dieser Situation findet Mission statt, die nun in ihrem Verhältnis zur Ökumene beleuchtet werden soll.

## 2. Eine missionarische Ökumene

Im Kern gehörten „Weltmission und Ökumene... von Anfang an wie zwei siamesische Zwillinge zusammen“, so Walter Kardinal Kasper<sup>23</sup> mit Verweis auf die Internationale Missionskonferenz in Edinburgh im Jahr 1910, die den eigentlichen Startpunkt der ökumenischen Bewegung darstellt. Doch zunächst noch einen Schritt weiter zurück: Die Kirche ist bekanntlich kein Selbstzweck. Sie ist Sakrament, d. h. „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen

(Hg.): Spiritualität im Wandel. Leben aus Gottes Geist, Würzburg 2001, 25–38, 32.

<sup>17</sup> Widl, Christentum inmitten der Säkularität, a. a. O., 44.

<sup>18</sup> Ebd., 45.

<sup>19</sup> Ebd., 44.

<sup>20</sup> Maria Widl: Zwischen Religionslosigkeit und Rekonfessionalisierung. Einige Schlaglichter einer religionssoziologischen Analyse; in: Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik 13 (2/2014), 27–34, 32.

<sup>21</sup> Ebd., 31.

<sup>22</sup> Pastoraler Arbeitskreis des Bistums Magdeburg (Hg.): Aussteigen – Umsteigen – Einsteigen. Ein Kursbuch für den Dialog mit Nichtchristen, Magdeburg 1997, 12.

<sup>23</sup> Walter Kasper: Ökumene vor neuen Herausforderungen; in: zur debatte 37 (2007), 1–4,

Menschheit“ (*Lumen gentium* 1). „Sie ist nicht das Heil, sie ist nicht identisch mit dem Reich Gottes als dem Inbegriff dessen, was Gottes Heil für die Welt bedeutet, sondern sie ist dessen Zeichen und Werkzeug und sie bleibt es in ihrer gesamten pilgernden Existenz.“<sup>24</sup> Kirche ist also nicht allein für sich verantwortlich, sondern geht notwendigerweise immer über sich selbst hinaus. Sie ist von und mit Jesus gesandt, „den Armen eine gute Nachricht zu bringen; den Gefangenen die Entlassung zu verkünden und den Blinden das Augenlicht; die Zerschlagenen in Freiheit zu setzen und ein Gnadenjahr des Herrn auszurufen“ (Lk 4,18 f). Im Sinne ihrer Pro-Existenz muss die Kirche im Anschluss an ihren Herrn das auf verschiedenste Art und Weise bedrohte Leben zum Ausgangspunkt aller Sendung nehmen.

Analog ist auch Ökumene kein Selbstzweck. Die oftmals bemühte Schriftstelle im hohepriesterlichen Gebet Jesu: „Alle sollen eins sein ..., damit die Welt glaubt ... (und) erkennt, dass du mich gesandt hast und die Meinen ebenso geliebt hast wie mich“ (Joh 17,21) zeigt die Stoßrichtung an.<sup>25</sup> Mission und Ökumene sind so in der Sache untrennbar verbunden, und es verwundert nicht, dass sie ähnliche Charakteristika aufweisen: Die Kirche ist, so das Zweite Vatikanische Konzil, *in ihrem Wesen* missionarisch (*Ad Gentes* 2) – eine Beschreibung, die auch für die Ökumene immer wieder zu finden ist: Ökumene ist „nicht bloß irgendein ‚Anhängsel‘ ..., das der traditionellen Tätigkeit der Kirche angefügt wird“, sondern gehört „im Gegenteil ... organisch zu ihrem Leben und Wirken“ (*Ut unum sint* 20). Die Ökumene wird in der Verordnung *Unitatis Redintegratio* als „eine der Hauptaufgaben“ des Konzils bezeichnet (UR 1). Wie die Mission ist auch die Ökumene nicht zu ‚machen‘, sondern bleibt Gabe und Geschenk Gottes. Auch die notwendigen Haltungen sind die gleichen, v. a. die Umkehr (*Unitatis Redintegratio* 7: „Es gibt keinen echten Ökumenismus ohne innere Bekehrung“; *Evangelii nuntiandi* 15: „Die Kirche, Trägerin der Evangelisierung, beginnt damit, sich selbst zu evangelisieren.“) – es geht um Erneuerung und wechselseitiges Lernen. So soll die „ungläubig und Gott abgewandte Welt ... durch die Einheit und Liebe der Glaubenden zur Erkenntnis Jesu gelangen“.<sup>26</sup> Eberhard Tiefensee hat allerdings darauf aufmerksam gemacht, dass das „Einheitsgebot ... vom Sendungsauftrag regiert [wird]; die siamesischen Zwillinge sind von daher nicht gleichran-

1.

<sup>24</sup> Burkhard Neumann: „Sie sollen eins sein, damit die Welt glaubt!“. Ökumenische Überlegungen im Blick auf eine missionarische Pastoral; in: ThG 54 (2011), 14–26, 16.

<sup>25</sup> Vgl. Michael Kappes/Johannes Oeldemann (Hg.): Ökumenisch weitergehen! Die Impulse des Zweiten Vatikanischen Konzils aufnehmen und weiterführen, Leipzig 2014.

<sup>26</sup> Gerhard Feige: Für mehr Einheit unter den Christen; in: *ders.*: Auf ökumenischer Spur.

gig.“<sup>27</sup> Aber auch wenn eine Rangfolge zu konstatieren ist, so ist doch klar, dass Mission nicht mehr ohne Ökumene zu denken ist: „[M]an muss sich immer klar machen, die konfessionelle Unterschiedenheit im Protestantismus oder auch im Verhältnis zur katholischen Kirche ist für die, die drin stecken, also für die Insider, wunderbar, farbenprächtig und bunt. ... Für die, die das von außen sehen, ist das nicht bunt, sondern verwirrend.“<sup>28</sup>

Von entscheidender Bedeutung ist insgesamt, dass die Spaltung „ganz offenbar dem Willen Christi [widerspricht], sie ist ein Ärgernis für die Welt und ein Schaden für die heilige Sache der Verkündigung des Evangeliums vor allen Geschöpfen“ (*Unitatis Redintegratio* 1). Der Skandal der Spaltung „verschließt vielen den Zugang zum Glauben“ (*Ad Gentes* 6). Es geht in unserem säkularen Zeitalter daher weniger darum, dass es irgendwo katholischer, protestantischer, freikirchlicher oder orthodoxer wird, sondern darum dass Säkularität insgesamt als Herausforderung und Chance der Christen angegangen werden muss.

Damit wird die ökumenische Frage zu einer Überlebensfrage des Glaubens in der säkularen Gesellschaft. Das Christentum wird in Zukunft nur dann als Gesprächspartner ernst genommen werden, „wenn die Grundmelodie des Christlichen klar und profiliert zu vernehmen ist“.<sup>29</sup> Aber dafür muss sie sich „als eine einheitliche christliche Kirche“ präsentieren“.<sup>30</sup> Deshalb kann es überhaupt keine Alternative zu einer „missionarischen Ökumene“<sup>31</sup> geben. Kirchen müssen angesichts der Herausforderungen der säkularen Gesellschaft ihre Einigung entschieden vorantreiben und nicht

Studien – Artikel – Predigten, Münster 2011, 231–240, 236.

<sup>27</sup> Eberhard Tiefensee: Ökumene mit Atheisten und religiös Indifferenten; in: *evangel* 2/2015.

<sup>28</sup> Axel Noack: Wo ist aus Sicht der Kirche „außen“?; in: *Ulrich Laepple/Volker Rosche* (Hg.): Die so genannten Konfessionslosen und die Mission der Kirche, Neukirchen-Vluyn 2007, 127–139, 137 f.

<sup>29</sup> Joachim Wanke: Reformation damals – Kirche heute. Überlegungen zum 500. Reformationsjubiläum 2017 aus katholischer Sicht (Vortrag gehalten am 23.06.2010 in Eisenach), (2010b); siehe: [www.bistum-erfurt.de/front\\_content.php?idart=16482](http://www.bistum-erfurt.de/front_content.php?idart=16482) (aufgerufen am 09.08.2016).

<sup>30</sup> Ebd.

<sup>31</sup> Vgl. dazu v. a. den Studienprozess der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK)/Ev. Missionswerk (EMW)/missio: „Aufbruch zu einer missionarischen Ökumene“. Die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) hat im Jahr 2002 das Papier „Unser gemeinsamer Auftrag: Mission und Evangelisation in Deutschland“ an ihre Mitglieds- und Gastkirchen gerichtet. Dort heißt es: In dem Konsultationsprozess „ist deutlich geworden: der Aufbruch zu einer missionarischen Ökumene ist nötig und mehr Gemeinsamkeit in unserem missionarischen Tun ist möglich“. Vgl. daneben: *Kappes/Oeldemann*

gegeneinander handeln, denn „[v]ereint wäre die Christenheit ohne Zweifel glaubwürdiger und wirksamer als in ihrem jetzigen Zustand“.<sup>32</sup>

Hier stellen sich aber natürlich Fragen: Grundsätzlich beispielsweise, ob eine Einheit wirklich gewollt wird, oder ob Mission unterschwellig nicht doch auf Kosten der anderen, zum Teil in einer Profilierung gegeneinander geschieht. Damit einher geht die Frage möglicher ökumenischer Stellvertretung: „Ökumene und Mission zusammenzudenken meint: Wenn ich nicht sagen kann, es ist mir hundertmal lieber, dass ein Kind im Religionsunterricht katholisch wird, als dass es ‚Heide‘ bleibt, dann soll ich nicht mehr von Ökumene reden“, so der ehemalige evangelische Bischof von Magdeburg Axel Noack.<sup>33</sup>

Eine weitere Frage wäre die nach der soteriologischen Begründung der Mission. Die Katholische Kirche hat sich im Zweiten Vatikanischen Konzil zum allgemeinen Heilswillen Gottes und zu einer Heilsmöglichkeit der Nichtchristen bekannt (*Lumen Gentium* 16). Gottes Heil gilt allen Menschen, und es kann zu ihnen gelangen auf Wegen, die nur er kennt. Ohne die Wirklichkeit der Sünde ausblenden zu wollen, steht damit auch die gesamte Schöpfung „unter dem Horizont der Gnade“ (W. Kasper). Welt und Kirche stehen nach katholischem Verständnis also in einem Verhältnis existentieller Solidarität: „Hilfsbedürftig vor Gott sind alle Menschen. Aber uns Glaubenden hat Gott die Gnade geschenkt, dass wir 1. unsere Hilfsbedürftigkeit einsehen und vor allem 2. wissen, woher uns Hilfe kommen kann.“<sup>34</sup> Diese Voraussetzungen werden jedoch nicht von allen ökumenischen Partnern geteilt, so dass Walter Klaiber, der langjährige Vorsitzende der ACK in Deutschland, einmal davon gesprochen hat, dass sich an der „soteriologischen Begründung der Mission ... im evangelischen Bereich die Geister“ scheiden.<sup>35</sup>

### 3. *Pastorale Handlungsoptionen*

Die säkulare Welt ist eine Herausforderung, der die Pastoral nicht mit Rückzug, Eigensicherung oder Kampf begegnen kann. Säkularität sollte verstanden werden „als eine Grundlage des Dialogs, in dem sich Menschen

(Hg.): Ökumenisch weitergehen!, a. a. O.

<sup>32</sup> *Gerhard Feige*: Neuer Mut zur Ökumene. Offenherzige Überlegungen angesichts unerwarteter Entwicklungen; in: *Ders.*: Auf ökumenischer Spur. Studien – Artikel – Predigten, Münster 2011, 205–224, 220.

<sup>33</sup> *Noack*, Wo ist aus Sicht der Kirche „außen“?, a. a. O., 137 f.

<sup>34</sup> *Joachim Wanke*: „Bitte keine Werbung einwerfen!“ Dürfen Christen heute missionieren?; in: *GuL* 77 (2004), 321–332, 326.

<sup>35</sup> *Walter Klaiber*: Mission. Die bleibende ökumenische Herausforderung; in: *Cath(M)* 64

unterschiedlicher weltanschaulicher Bekenntnisse über Ziele und Werte des Zusammenlebens verständigen können, ohne ihr religiöses Zeugnis außen vor zu lassen“.<sup>36</sup> Dies hat natürlich Konsequenzen: Bereits Papst Paul VI. wies in seinem Schreiben *Evangelii nuntiandi* darauf hin, dass sich die Kirche zuallererst selbst missioniert und evangelisiert: „Die Kirche, Trägerin der Evangelisierung, beginnt damit, sich selbst zu evangelisieren. Als Gemeinschaft von Gläubigen, als Gemeinschaft gelebter und gepredigter Hoffnung, als Gemeinschaft brüderlicher Liebe muss die Kirche unablässig selbst vernehmen, was sie glauben muss, welches die Gründe ihrer Hoffnung sind und was das neue Gebot der Liebe ist“ (*Evangelii nuntiandi* 15).

In einem folgenden Schritt kommen alle Menschen in den Blick: Interessant ist dabei – darauf verweist Eberhard Tiefensee – die jeweils unterschiedliche Stellung zur Gottesfrage (auch wenn die folgende Einteilung in gewisser Weise grob und unzureichend ist): Während *Theisten* die Gottesfrage bejahen („Ich glaube, dass Gott existiert“) und *Atheisten* die Gottesfrage verneinen („Ich glaube, dass Gott nicht existiert“), so enthalten sich *Agnostiker* in der Gottesfrage. Von *Areligiösen* wird die Gottesfrage nicht verstanden, sie erscheint ihnen „sinnlos“. Sie sollen ein wenig näher beleuchtet werden, da die Gruppe der „religiös Unmusikalischen“ oder „religiös Indifferenten“, der „Konfessionslosen“ von großer Bedeutung ist. Es scheint, sie haben vergessen, dass sie Gott vergessen haben. Sie sind „Unberührte“, nicht „Entfremdete“. Beispielhaft kann dafür die oft zitierte Antwort einer Umfrage vom Leipziger Hauptbahnhof auf die Frage, ob man entweder christlich oder atheistisch sei, genannt werden: „Weder noch, normal halt.“ Bei dieser Gruppe ist jedoch festzustellen, dass es keinen außergewöhnlichen Verfall der Wertevorstellungen gibt. Auch hat sich eine stabile Feierkultur etabliert und sogar „Grenzsituationen“ bieten kaum Anlass zur Umkehr. Aus kirchlicher Perspektive muss hier also konstatiert werden, dass es sich anscheinend auch ohne Gott gut leben lässt.<sup>37</sup> Die theologische These der Religiosität als anthropologische Konstante lässt sich religionssoziologisch nicht immer erhärten. Vielleicht birgt die Annahme einer anthropologischen Konstante auch Gefahren für Religion und Kirche, denn der Trost, dass die „verlorenen Schäfchen“ an und für sich noch religiös sind – und damit zumindest potentiell vielleicht auch wieder

(2010), 110–122, 117.

<sup>36</sup> Hubertus Schönemann: Editorial; in: *eùangel* 3/2013.

<sup>37</sup> Vgl. insgesamt dazu Eberhard Tiefensee: Christsein in säkularer Umgebung; in: Religion unterrichten. Informationen für Religionslehrer\_innen im Bistum Hildesheim (Septem-

zurückkehren, scheint angesichts des rasanten sozialen und kulturellen Wandels eine gefährliche Hoffnung.

Entscheidend für die Grundhaltung erscheint die Frage, ob beim Thema Mission mit einem *Defizienzmodell* oder *Alteritätsmodell* gearbeitet wird. Das Defizienzmodell ist eher normativ und fragt, was beim Anderen *fehlt* bzw. *ausfällt*. Es ist „das sowohl biblisch, eschatologisch wie auch wahrheitstheoretisch ... am besten begründete. Mission ... ist so gesehen zumindest als Therapie oder Belehrung zu interpretieren, wenn nicht sogar als ‚Gericht‘ über das defiziente oder falsche Menschsein“.<sup>38</sup> Das eher deskriptive Alteritätsmodell fragt dagegen, was beim Anderen *anders* ist. Damit entspricht es mehr der heutigen Differenz- und Pluralitätserfahrung, ist weniger auf Überzeugung und Belehrung, als auf Dialog und eine gemeinsame Suche angelegt. Es wertet den Anderen nicht ab und beschreibt ihn nicht als defizitär, sondern schlicht als anders. Tiefensee plädiert daher verständlicherweise für eine Relativierung, wenn nicht Überwindung dieses Defizienzmodells.

Biblisch können beiden Modellen Gleichnisse zugeordnet werden: Während das Gleichnis vom Sämann (vgl. Mk 4,3–9) eher dem Defizienzmodell entspricht, kann das Gleichnis vom Gastmahl (vgl. z. B. Lk 14,15–24) eher dem Alteritätsmodell zugeordnet werden. Bezeichnenderweise haben beide Gleichnisse Eingang in das Schreiben der Deutschen Bischöfe „*Zeit zur Aussaat. Missionarisch Kirche sein*“ (2000) Eingang gefunden. Das Gleichnis vom Sämann prägt den Grundtext des Schreibens, das Gleichnis vom Gastmahl den unüblicherweise angehängten „Brief eines Bischofs aus den neuen Bundesländern über den Missionsauftrag der Kirche für Deutschland“ von Joachim Wanke,<sup>39</sup> in dessen Perspektive der „Zielpunkt missionarischen Bemühens ... eher das Fest ... [erscheint] als ein quantifizierbarer und ständig bedrohter Ernteerfolg“.<sup>40</sup>

Für eine missionarische Pastoral bedeutet dies: Vorsichtige Neugier statt Aggressivität; „Kernkompetenz“ (Wie und warum glaubt ihr an Gott? Wozu seid ihr als Christen eigentlich gut? Was bringt das Christentum?) statt Kirchen-Interna (Zölibat, Frauenpriestertum, Kommunionempfang geschiedener Wiederverheirateter etc.) und „Neuland“ statt „Rückeroberun-

ber 2/2015), 3–6.

<sup>38</sup> Eberhard Tiefensee: Mission angesichts religiöser Indifferenz; in: Texte aus der VELKD, Nr. 159 (November 2011), 7–17, 14.

<sup>39</sup> Joachim Wanke: Brief eines Bischofs aus den neuen Bundesländern über den Missionsauftrag der Kirche für Deutschland; in: *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.): „Zeit zur Aussaat“ – Missionarisch Kirche sein (Die deutschen Bischöfe 68), Bonn 2000, 35–42.

gen“. Tiefensee spricht beim letzten Punkt von „explorativer Mission“, „deren Ziel es nicht sein kann, ihr Operationsgebiet ‚religiöse Indifferenz‘ zum Verschwinden zu bringen, sondern mit einem fast ethnologisch zu nennenden Interesse zunächst die Andersheit des Anderen wahrzunehmen und dann in der Selbstreflexion je neu zum Kern des Eigenen vorzustoßen“.<sup>41</sup> Konkret hieße dies: den Glauben vorschlagen, sich jede Nostalgie verbieten, Machtfragen und Verlustängste beachten, neue Geistesverwandtschaften entdecken, mehr miteinander als übereinander reden, Respekt vor der Andersheit der Anderen, „neutralen“ Boden suchen und die eigene Veränderungsbereitschaft im Blick zu behalten. Das bereits genannte Dokument „*Zeit zur Aussaat*“ beschreibt darüber hinaus eine *missionarische Spiritualität*, die sich durch ein demütiges Selbstbewusstsein, Gelassenheit und Gebet auszeichnet. Im Blick auf Wege missionarischer Verkündigung wird man sich immer der vorrangigen Bedeutung des gelebten Zeugnisses und des persönlichen Kontakts bewusst sein müssen. Für das *Zeugnis des Wortes* werden die Bereitschaft zum Zeugnis, eine Auskunftsfähigkeit und Sprachfähigkeit unverzichtbar sein.

Konkrete Beispiele einer missionarischen Ökumene finden sich vielfach. Eine recht verstandene Ökumene sollte ja weder Diplomatie noch Technik sein, sondern vielmehr „die Kunst Misstrauen zu überwinden, Vertrauen aufzubauen, Freunde zu gewinnen und Freundschaften zu stiften“.<sup>42</sup> In diesem Sinne muss die Kluft zwischen der theologischen, hoch-offiziellen und der basisnahen Ökumene überwunden werden. Oft ist aber auch eine fehlende existentielle Betroffenheit in ökumenischen Fragen festzustellen, die darauf schließen lässt, dass der Skandal einer gespaltenen Christenheit vielen nicht „unter die Haut“ geht (Gerhard Feige). Alle ökumenische Arbeit muss zudem vom ökumenischen Fundamentalprinzip getragen sein: „Einheit im Notwendigen, Freiheit im Zweifelhafte und Liebe in allem.“<sup>43</sup> In diesem Sinne soll nur stichwortartig verwiesen sein auf:

- den Studienprozess der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen/ Evangelisches Missionswerk/missio: „*Aufbruch zu einer missionarischen Ökumene*“;
- die *Charta Oecumenica*, deren zweiter Abschnitt mit dem Leitsatz beginnt: „Die wichtigste Aufgabe der Kirchen in Europa ist es, ge-

<sup>40</sup> *Tiefensee*, Mission angesichts religiöser Indifferenz, a. a. O., 15.

<sup>41</sup> *Tiefensee*, Christsein in säkularer Umgebung, a. a. O., 5.

<sup>42</sup> *Walter Kasper*: Bericht über Vortrag von Walter Kasper auf der Tagung der „Initiative Christlicher Orient“ (ICO) in Salzburg 2009; in: St. Georgsblatt 9–10/2009 (24. Jg.), 2–4; siehe: [www.sg.org.tr/fileadmin/daten/stgeorgsblatt/2009/september-oktober/GB\\_2009\\_0910.pdf](http://www.sg.org.tr/fileadmin/daten/stgeorgsblatt/2009/september-oktober/GB_2009_0910.pdf) (aufgerufen am 09.08.2016).

meinsam das Evangelium durch Wort und Tat für das Heil aller Menschen zu verkündigen.“;

- den 2011 veröffentlichten Verhaltenskodex „*Christliches Zeugnis in einer multireligiösen Welt*“, der v. a. durch seine Unterzeichner, den Ökumenischen Rat der Kirchen, die Weltweite Evangelische Allianz (WEA) und die römisch-katholische Kirche einen Meilenstein darstellt;
- die ökumenische Zusammenarbeit auf dem *karitativ-diakonischen Feld*, sowie auf der *gesellschaftlichen, politischen Ebene*;
- das gemeinsame Lernen der christlichen Kirchen für ihr missionarisches Wirken, wie z. B. der Prozess „*Kirche<sup>2</sup>*“ und „*Fresh Expressions of Church*“;
- gemeinsame *Gottesdienste* zu wichtigen Anlässen, wie z. B. anlässlich von Trauerfeiern nach Großkatastrophen (wie dem Amoklauf am Erfurter Gutenberg-Gymnasium vom April 2002 oder den liturgischen Feiern anlässlich des Germanwings-Flugzeugabsturzes vom März 2015) und den Friedensgebeten im Herbst 1989.

Diese Aufzählung ließe sich noch um zahlreiche weitere Beispiele ergänzen, doch soll nicht verschwiegen werden, dass im Bereich der Verkündigung und der Katechese der Weg bisweilen noch recht schwierig ist. Hier braucht es ein noch stärkeres Bewusstsein dafür, dass eine missionarische Pastoral nur im ökumenischen Frieden geschehen kann.

#### 4. Schluss

Die Herausforderung einer ökumenisch bestimmten missionarischen Kirche in säkularer Gesellschaft stellt auf radikale Weise die Frage, warum und wozu die Kirche eigentlich da ist? Nach Lothar Ullrich leistet sie samt ihren Ämtern und konkreten Strukturen „den notwendigen Dienst am heilsnotwendigen Evangelium“.<sup>44</sup> Dabei ist es ihr aber nicht verheißten, Mehrheitskirche zu sein oder werden zu müssen bzw. zu bleiben: „Dagegen steht schon unser Auftrag, von Umkehr und Kreuzesnachfolge zu sprechen. Aber ... [die Kirche] soll ‚Sauerteig-Kirche‘ sein, Gemeinschaft der ‚Reich-Gottes-Anwärter‘, die über der Gesellschaft den Himmel Gottes of-

<sup>43</sup> Kurt Koch: *Gelähmte Ökumene. Was jetzt zu tun ist*, Freiburg 1991, 50.

<sup>44</sup> Zit. n. Joachim Wanke: „Auskunfts-fähig für das Evangelium“; (Dankrede des ausgezeichneten Altbischofs zur Verleihung des Ökumenepreises der Katholischen Akademie Bayern 2013); siehe: [www.bistum-erfurt.de/aktuelles/altbischof-wanke-predigten-und-vortraege/archiv-altbischof-2013/dankwort-wanke-zum-oekumenepreis.html](http://www.bistum-erfurt.de/aktuelles/altbischof-wanke-predigten-und-vortraege/archiv-altbischof-2013/dankwort-wanke-zum-oekumenepreis.html) (aufgerufen am

fen hält, eine Schar von Betern, die stellvertretend vor Gott ‚für die vielen‘ eintritt“.<sup>45</sup> Salz ist bekanntlich kein Grundnahrungsmittel.<sup>46</sup> Auch der Sauerteig durchwirkt den Rest, ist aber nicht alles. So kann die Kirche Salz der Erde und Sauerteig für die Menschen sein, auch als Minderheit. Im Bistum Magdeburg wird beispielsweise immer wieder von der „schöpferischen Minderheit“ gesprochen, die diesem Kirchesein entspricht. „Normalfall“ von Kirche ist eher die Existenz als Missionskirche, während volkshirchliche Strukturen die Kirche bisweilen auch am Erfolg der eigenen Verkündigung ersticken lassen. So hat Bischof Feige das Wort von der Entwicklung „von einer Volkskirche zur Kirche des Volkes Gottes hin“ geprägt.<sup>47</sup> Auch das Papier „*Gemeinsam Kirche sein*“ der Deutschen Bischöfe aus dem Jahr 2015 ist ein solches Plädoyer für den „Weg von der Volkskirche zu einer Kirche des Volkes Gottes“.

Das bedeutet selbstverständlich auch, dass sich die Christen nicht als „heiligen Rest“ betrachten dürfen, sondern als „eine Gemeinschaft von entschiedenen und dialogbereiten Gläubigen, die sich einer pluralen Gesellschaft stellen und fest daran glauben, dass diese Situation alles bereit hält, um den Glauben frohen Herzens zu leben und zu verkünden?“<sup>48</sup> Abkapseln ist keine Lösung, sondern sich „ökumenisch aufgeschlossen ... als geschwisterliche Gemeinschaft von entschiedenen und dialogbereiten Gläubigen kritisch und konstruktiv dem Pluralismus stellen und Gesellschaft mit zu gestalten“.<sup>49</sup> In Zukunft werden wir weniger Volkskirche, sondern eine „Missionskirche neueren Typs“ (J. Wanke) sein, die als schöpferische Minderheit allen Menschen Anteil an der Hoffnung gibt, die uns in Jesus Christus geschenkt ist – und das in einem ökumenischen Geist! Die neuen Gestalten von Kirche werden vielfältige „Biotope des Glaubens“ und „Räume erfahrbarer Gnade“ sein, die weniger überschaubar, weniger auf Dauer angelegt und nicht mit einem Alleinvertretungsanspruch ausgestattet sein werden. Vielmehr wird sie Gastfreundlichkeit, An-

09.08.2016).

<sup>45</sup> Wanke, Haben Katholiken am Reformationsjubiläum 2017 etwas zu feiern?, a. a. O.

<sup>46</sup> Vgl. Eberhard Jüngel: Reden für die Stadt. Zum Verhältnis von Christengemeinde und Bürgergemeinde, München 1978, 22 f.

<sup>47</sup> Gerhard Feige: Dialogisch Kirche sein. Hirtenbrief zur österlichen Bußzeit 2011; in: *Ders.: Auf ökumenischer Spur. Studien – Artikel – Predigten*, Münster 2011, 355–359, 358.

<sup>48</sup> Gerhard Feige: Winterdienst oder Frühjahrsputz? Herausforderungen und Chancen der Gemeinden in kirchlichen und gesellschaftlichen Umbrüchen; in: *Ders.: Auf ökumenischer Spur. Studien – Artikel – Predigten*, Münster 2011, 325–331, 330 f.

<sup>49</sup> Gerhard Feige: „Geschlossene Gesellschaft“ oder „schöpferische Minderheit“? Herausforderungen und Chancen im Bistum Magdeburg; in: *Diakonia* 45 (2014), 237–244,

onymität und Spontanität prägen.<sup>50</sup> Aber dafür braucht es einen langen Atem und eine „symphonische Ökumene, ... nicht der Konkurrenz, sondern eine Ökumene der Synergie im gemeinsamen Zeugnis – zu der uns ja letztlich auch das Gebet Jesu in Johannes 17 einlädt: „Alle sollen eins sein..., damit die Welt glaube, dass Du, Vater, mich gesandt hast.“<sup>51</sup> Wer von Mission reden will, muss die Ökumene immer im Blick haben.

244.

<sup>50</sup> *Rainer Bucher*: Das Ende der Überschaubarkeit. Perspektiven einer zukünftigen Sozialgestalt von Kirche; in: HK Spezial 1/2011, 6–10.

## Von Grenzgängen und Brückenbauten

### 40 Jahre Evangelisches Missionswerk in Deutschland (EMW)

2015 – ein vielfach bewegtes Jahr: Die Flucht hunderttausender Menschen vor Krieg und Verfolgung verändert auch religiöse Landschaften, der „Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens“ macht nicht nur in Paris bemerkbar Station, Kirchen in Deutschland befassen sich mit den Auswirkungen der Reformation auf die Eine Welt und die Vorbereitungen für eine nächste Weltmissionskonferenz in Afrika werden konkreter.

Verglichen mit diesen und anderen gewichtigen Vorgängen dieses Jahres wird man den 40. Geburtstag des Evangelischen Missionswerkes in Deutschland e.V. (EMW) durchaus als eher randständiges Geschehen einzustufen haben. Aus der Perspektive der daran Beteiligten ist es jedoch kaum übertrieben, von einem „Ökumenischen Ereignis“ zu sprechen. Dessen Debatten-Erträge weisen – so die Einschätzung des allerdings etwas befangenen Autors – über den konkreten Anlass hinaus auf Herausforderungen für die weltweite ökumenische Bewegung. Es sei kritischer Lektüre gern anheimgestellt, die Haltbarkeit dieser These zu überprüfen.<sup>1</sup>

Zunächst werden Erträge von zwei Hauptveranstaltungen beschrieben, gefolgt von einer Jubiläumsbuch-Anzeige und Ausblicken auf kommende Jahre.

<sup>1</sup> Die folgenden Beobachtungen greifen auf zwei bereits vorliegende Texte zurück: *Christoph Anders*: 40 Jahre EMW. Ein Rückblick; in: *EMW und VEMK* (Hg.): *Zufucht Europa*. Wenn aus Fremden Nachbarn werden (Jahrbuch Mission 2016), Hamburg 2016, 169–177. *Ders.*: 40 Jahre EMW – ein Rückblick; in: *Interkulturelle Theologie* 42 (1/2016), Leipzig/Basel 2016, 126–134. Als erstes Ergebnis des Jubiläums ist ein Sammelband erschienen, auf den im Folgenden verschiedentlich hingewiesen wird: *EMW* (Hg.): *„Ein Geschenk an die weltweite Kirche“*. 40 Jahre Evangelisches Missionswerk in Deutschland, Stimmen aus der Ökumene, Hamburg 2015.

## *Veranstaltungen in Hamburg und Herrnhut*

Am 18. Juni 2015 nahmen über 100 Menschen an einer festlichen Abendveranstaltung im Ökumenischen Zentrum Hafencity (Hamburg) teil. Zu den Gästen zählten Repräsentanten/innen von Partner-Organisationen aus allen Kontinenten und den kirchlichen Weltbünden, Vertreter/innen von EMW-Mitgliedern sowie Weggefährten/innen aus Ökumene und Mission. Brisante Fragen nach der ambivalenten Rolle von Religionen in verschiedenen Gesellschaften nahm Fernando Enns<sup>2</sup> in seinem Vortrag auf: „Gottes Wille für die Welt ist Vielfalt – das lehren die Schöpfungsberichte der Bibel. Wenn Religion Uniformierung will oder Alleinvertretung beansprucht, wird sie genau an dieser Kreativität des Lebens vorbei gehen und zum Fluch werden, weil sie im Legalismus enden muss.“<sup>3</sup>

In Interviewrunden beschrieben ökumenische Gäste ihren Einsatz für Frieden und Versöhnung und die hohe Bedeutung der Sorgen um das versöhnende Potential von Religionen. So betonte Father Dr. Michael Jalakh (Generalsekretär des Mittelöstlichen Kirchenrates, MECC) im Blick auf die Bedeutung des interreligiösen Dialogs im Mittleren Osten: „(...) we now have a paradigm shift from ecumenical dialogue to interreligious dialogue of Christianity and Islam which I think is the most important now: How can we achieve to live together? How can we achieve that especially together with the moderate Muslims because they are suffering as much as Christians.“<sup>4</sup>

Am nächsten Tag fand ein „Internationaler ökumenischer Studientag der offenen Tür“ in der EMW-Geschäftsstelle statt. 100 Geschwister aus ökumenischen Zusammenschlüssen, Mitarbeitende aus den Stäben von Mitgliedskirchen und Werken, aus befreundeten Organisationen und nicht zuletzt dem EMW füllten Büros und Sitzungsräume des Hauses. Zehn Workshops und ein Podium befassten sich u. a. mit der Frage, wie sich gegenwärtige Strukturen der ökumenischen Bewegung zu tiefgreifenden Transformationen innerhalb der Weltchristenheit verhalten. Ein Ausgangspunkt war dabei die Beobachtung, dass verschiedene ökumenische Organisationen auf aktuelle Komplexitäten kaum angemessen reagieren können,

<sup>2</sup> *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 sowie Mitglied des ÖRK-Zentralausschusses.

<sup>3</sup> *Fernando Enns*: „Gesellschaft(en) ohne Religion – Traum oder Alptraum?“; in: EMW, Geschenk, 13–20, hier: 19.

<sup>4</sup> *Michael Jalakh*: Gesprächsrunde mit EMW-Partnern; in: EMW, Geschenk, 24.

weil sich die Situationen von Mitgliedskirchen, deren Theologien und Vorstellungen von Ökumene grundlegend unterscheiden.<sup>5</sup>

Die anwesenden Repräsentanten/innen aus der Ökumene waren sich indes einig, dass es einstweilen kaum Alternativen zu diesen etablierten Strukturen gibt. Trotz aller Reformbedarfe ermöglichen allein sie, drängende gesellschaftspolitische Fragen gemeinsam anzugehen.

Zusammenfassend heißt es hierzu: „Als vereinzelte wären die Kirchen in den heftigen aktuellen Auseinandersetzungen weiter geschwächt. Sie könnten Bedrohungen kaum begegnen und würden zudem Chancen verschenken, sich kräftig und fokussiert den entscheidenden Herausforderungen zu stellen. Nur durch Zusammenarbeit können sie in ihren Gesellschaften transformierend, bisweilen sogar für andere Religionen richtungsweisend wirken.“<sup>6</sup> Von herausragender Bedeutung für ein gelingendes Zusammenleben verschiedener Religionen bleiben Programme theologischer (Aus-)Bildung und Qualifizierung. Dies gilt besonders für Menschen in kirchenleitenden Positionen, um eine weit verbreitete „geteilte Unwissenheit voneinander“ mit reflexartigen Ablehnungen überwinden zu können.<sup>7</sup> „Lernbereitschaft“ erweist sich erneut als Schlüsselbegriff. So sei etwa im Umgang mit Transparenz und Korruptionsvermeidung Differenzierung zu lernen. Könnte es sein, dass angesichts der vorfindlichen Gegebenheiten eher mit Korruption als gegen diese gearbeitet werden müsste? Wie kann mit und in Grauzonen sinnvoll gearbeitet und zugleich der Überblick behalten werden, um Vorwerfbares von Hinnehmbarem, noch Akzeptablem zu trennen?

Die gleichzeitige Anwesenheit der Generalsekretäre Dr. Olav Fykse Tveit (ÖRK), Dr. Martin Junge (LWB) und Pfarrer Chris Ferguson (WGRK) machte auch die Mitgliederversammlung (MV) des EMW im Jubiläumsjahr zu einem ökumenischen Ereignis. Sie fand an historischem Ort in Herrnhut (23.–25.9.) statt und stand unter dem programmatischen Titel „oEku-  
menisch-Multilateral-Weltweit“. Die Gäste stellten aus der Sicht ihrer Or-

<sup>5</sup> Wo solche Schwächen beklagt werden, sind mitunter auch kritische Fragen zu hören, inwieweit das EMW weiterhin Ressourcen in den Erhalt solcher Strukturen lenken sollte.

<sup>6</sup> *Christoph Anders*: Globaler ökumenischer Dialog im Normannenweg; in: *EMW*, Geschenk, 56–59, hier: 57.

<sup>7</sup> *EMW*, Geschenk, 58.

ganisationen Veränderungen in der Weltchristenheit dar und verorteten darin die Kooperation mit dem EMW.<sup>8</sup>

Olav Fykse Tveit verknüpfte ein Motto der ersten ÖRK-Vollversammlung (Amsterdam 1948, "We are committed to STAY together") mit der Einsicht der 10. Vollversammlung (Busan 2013, "We are committed to MOVE together") und dem „Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens“. Dieses Pilgern als Bewegung im Glauben und des Glaubens sei etwas, das Menschen und Kirchen vereint, sie mit begründeter Hoffnung auf Veränderung in Bewegung setzt. Unterwegssein und Suche nach vertiefter Einheit kommen hier zusammen.

Junge verwies auf das Engagement in Flüchtlingsbewegungen seit der LWB-Gründung (1947) und auf den Umstand, dass weltweit gegenwärtig mehr als 60 Millionen Menschen auf der Flucht seien. Für Kirchen sah er vor allem die Aufgabe, Regierungen an ihre Pflicht zur Solidarität mit den Flüchtlingen zu erinnern. Dabei müssten auch interkulturelle Diskussionen über die Geltung von Werten geführt werden.

Ferguson beschrieb für seine 2010 neu formierte Organisation die vorrangige Aufgabe darin, die kraftvollen reformierten Traditionen zu wahren und zugleich ihre zum Teil abgrenzenden Einstellungen zu überwinden. Dabei komme es auf eine kluge Balance im Einsatz für die Einheit der Gemeinschaft und für weltweite Gerechtigkeit an.

Zusätzlich leuchteten die Gäste aktuelle Konstellationen der Ökumenisch-Theologischen Ausbildung (TA) anhand von Erfahrungen aus Lateinamerika (LA) aus. Beobachtet wurde, dass Beiträge von Repräsentanten/innen indigener Völker zu neuen Artikulationen von Schöpfungstheologie und Pneumatologie führten und pentekostale Kirchen verstärkt die Zusammenarbeit mit ökumenischen Instituten suchten, und die Notwendigkeit bestehe, sich von klassischen Ausbildungsmodellen zu lösen. Erkennbar sei vielerorts eine zunehmende Klerikalisierung von Pastoren/innen und Gottesdiensten, begründet in einer tiefen Identitätskrise protestantischer Kirchen in LA. Dies gehe einher mit einem materiellen Verarmungsprozess von Kirchen in LA mit Auswirkungen auch auf die Attraktivität des Pastorenberufs. Starre Institutionalisierung von TA verbunden mit Klerikalisierung sowie Hierarchisierungen seien auch zu werten als Abschottungsversuche vor gegenwärtigen sozialen und politischen Krisen sowie als

<sup>8</sup> Eine englischsprachige Dokumentation dieser Veranstaltungen, mit ergänzenden Texten und einer Auswahl von bereits vorgelegten Impulsen erscheint Ende 2016.

Distanzierungen von Bedürftigen. Bestehende Modelle theologischer Ausbildung seien deshalb oft nicht (mehr) angemessen, um notwendige lokale Verortungen und transkontextueller Konstellationen aufeinander zu beziehen.<sup>9</sup> Michael Biehl (Referent für Grundsatzfragen und Theologische Ausbildung im EMW) sah Bildung verstärkt als eine Ware auf einem globalen Markt. Neben der Frage der Akkreditierung von Abschlüssen seien insbesondere E-Learning-Programme zu nennen, die globale Zugänge erlaubten. Das EMW folgt dem Anspruch, fördern und lernen zu wollen, um Einsichten von Partnern auch in andere Regionen vermitteln zu können.

Bei unterschiedlichen Interpretationen der Krisenphänomene bestand unter den Vortragenden Einmütigkeit, dass von Akteuren im Bereich von Ökumenischer Ausbildung, aber auch von der TA-Arbeit des EMW eine hohe Flexibilität erwartet wird, um auf die rasanten Veränderungen angemessen reagieren zu können.

Drei Veranstaltungen, zwei Profile, eine fundamentale Einsicht: Als größtes Geburtstagsgeschenk präsentierten sich die hoch kompetenten Partner/innen aus den Regionen der Welt und die ökumenischen Weggefährten/innen im eigenen Land.

### *Jubiläumsbuch und Ausblicke*

Der bereits erwähnte Jubiläumsband entstand aufgrund der erfreulichen Resonanz auf die Bitte an Partner weltweit, Grußworte oder Impulse über Erfahrungen mit dem EMW beizusteuern. Er verdient hier ausdrückliche Erwähnung, weil einige Einsichten aus der Kooperation mit dem EMW erkennbar auch die Praxis anderer ökumenischer Akteure betreffen. Folgende Aspekte sind hervorzuheben:

Erfahrungen mit einem verlässlich planenden, lernfähigen und wenig bürokratisch agierenden Partner verbinden sich mit dem expliziten Wunsch, dass mögliche oder nötige Veränderungen nicht einseitig dekretiert, sondern miteinander ausgehandelt werden. Nachdrücklich werden Bedeutung und geistliche Dimension von regelmäßigen Besuchen als „das menschliche Antlitz der Partnerschaft“ betont. Zum Thema gewünschter

<sup>9</sup> Angesichts dieser kritischen Bestandsaufnahme wurden auch Fragen danach gestellt, inwieweit das EMW z. B. durch Stipendienprogramme zur Aufrechterhaltung dieser Strukturen beiträgt.

Gegenseitigkeit wird u. a. gefragt, inwieweit sich das EMW auch gegenüber seinen Partnern als berichtspflichtig ansieht.

Partner betonen, dass hiesige kirchliche Akteure aus den Erfahrungen, die in anderen Weltregionen gemacht wurden, Wichtiges lernen können für die Stärkung von Kirche und Mission in Europa und Deutschland. Für das EMW als Katalysator in ökumenischen Lerngemeinschaften sind dabei besonders die Peripherie-Erfahrungen in seinen Partnernetzen wichtig, die stärker in hiesige Debatten eingebracht werden sollten. Es wird nicht zuerst als entfernte Geberorganisation wahrgenommen, sondern als Gemeinschaft, aus der spezifische missionarische Impulse hervorgehen sollten.

Die Süd-Süd-Kommunikation zwischen den jeweiligen Partnern wird als weiterhin defizitär begriffen, es dominieren bilaterale Süd-Nord-Orientierungen. Das EMW wird deshalb aufgefordert, sein weltweites Partnernetz durch qualifizierten Austausch zu mehr Solidarität zu befähigen und positive Erfahrungen mit anderen als „best practice“ zu kommunizieren, um so Plattformen für Erfahrungsaustausch auszubauen.

Einige Partner verstehen sich selbst als „Grenzgänger“ und zugleich „Brückenbauer“: Um kulturelle Entfremdungen zu überwinden, konfessionelle Grenzen und interreligiöse Vorurteile abzubauen und Transformationen in Kirchen und in der Gesellschaft zu ermöglichen. Grenzgänge und Brückenbau sind riskant und brauchen Geduld, vom EMW als Partner werden weiterhin Risikobereitschaft und langer Atem erwartet.

In Aufnahme dieser Impulse scheinen folgende ergänzende, ausblickende Impulse relevant für den künftigen Weg des EMW – und womöglich auch anderer Akteure der ökumenischen Bewegung:<sup>10</sup>

1. Entwicklungen in der Weltchristenheit sind ebenso dynamisch wie komplex, Migrationsströme verändern religiöse Landschaften, die Verlagerung des Gravitationszentrums der Weltchristenheit in den „Globalen Süden“ wird notiert. Wo liegen „Ränder“ und „Zentren“ heute und künftig? Welche Begrifflichkeit ist hilfreich für intensive Dialoge mit seinen Partnern, um als Ort mit Weltchristenheits-Analyse-Kompetenz wahrgenommen zu werden?

2. Gefragt wird nach dem Ort von anscheinend geschwächten Organisationen der institutionalisierten Ökumene im Kontext der ökumenischen Bewegung. Tritt der Bedarf nach konfessionellen Profilierungen und die

<sup>10</sup> Hier greife ich in Auswahl auf modifizierte eigene Thesen zurück, die auch der Mitgliederversammlung vorlagen.

Konzentration auf punktueller gemeinsames Handeln in lokalen Netzen an die Stelle der Suche nach sichtbarer Einheit? In welchen Konstellationen wird der bleibende Mehrwert institutionalisierter Ökumene erkennbar? Das EMW bleibt einer multilateralen Ökumene verpflichtet, die auch Kooperationspotentiale jenseits bestehender Zusammenschlüsse und kirchenpolitischer Zuschreibungen aufspüren soll. Aufbrüche in unbekannte ökumenische Territorien sind gefragt.

3. Die Weggemeinschaft von Akteuren in Mission und Entwicklung stimmt optimistisch und wird durch diversifizierte Kooperation vertieft. Die wachsende Bedeutung von Religion als Faktor in Entwicklungsprozessen und das verstärkte Engagement von Missionswerken in entwicklungspolitisch relevanten Feldern („Ganzheitliche Mission“) drängt nach Konzeptionen komplementären Agierens. Für das EMW ist dabei u. a. zu klären, wie es als Dachverband in diesen Bereichen (Kampagnen- und Lobbyarbeit, Menschenrechtsengagement, Globalisierungsdebatten etc.) künftig zu agieren hat.

4. Krieg, Flucht, Vertreibung machen die Suche nach Wegen zu Frieden, Heilung und Versöhnung drängend. Die Aufgaben von Kirchen und Mission müssen neu ausgelotet werden, weil Religionen vermehrt Potentiale zugeschrieben werden, die Konflikte verschärfen. Mission als „Dienst der Versöhnung“ ist – ein Jahrzehnt nach der Weltmissionskonferenz in Athen 2005 und im Blick auf die kommende in Arusha 2018 – erneut zu profilieren. Einsprüche gegen Strukturen der Ungerechtigkeit sind ebenso nötig wie Beschreibungen respektvoller Formen christlichen Zeugnisses in multireligiösen Konstellationen. Erfahrungen von Verwundbarkeit und Heilung müssen aufgenommen und – wie „Gastfreundschaft“ – als angemessene Formen missionarischer Präsenz begriffen werden. Gegenüber Positionen, die faktisch alte Vorbehalte perpetuieren, bleibt ein Festhalten am widerständigen Begriff „Mission“ ebenso geboten, wie seine angemessene Qualifizierung.

5. Abschließend noch einmal zur Spannung von „Grenzgängen“ und „Brückenbau“. Beide Begriffe und die damit bezeichneten Handlungsebenen kennzeichnen auch das EMW selbst, das in Deutschland als Dachverband und international als Projektpartner agiert. Dies gilt etwa für das Verhältnis zwischen dem EMW als einem vorwiegend ökumenisch-landeskirchlich geprägten Akteur und evangelikalen Organisationen. Tiefe Gräben sind nach den harten Auseinandersetzungen der Anfangszeit überbrückt. Auch wo Differenzen fortbestehen, wächst Vertrauen durch den Einsatz für gemeinsame Veranstaltungen. Grenzüberschreitendes wird

darin deutlich, dass sich Kontakte und Beziehungen über klassische Räume der Ökumene hinaus geweitet haben. So werden aktive Beziehungen gepflegt zu unabhängigen Kirchen in Afrika sowie Pfingstkirchen und ihren Netzwerken.

Im Umfeld des Jubiläums sind auch die mit dieser Spannung verbundenen Aufgaben deutlich geworden: In der eigenständigen Programm- und Projekt-Kooperation mit einem ausdifferenzierten Partnerspektrum ist besonders das Verhältnis von langfristig-institutioneller und kurzfristig-projektbezogener Zusammenarbeit zu profilieren. Im Blick auf das Agieren als Dachverband im Gegenüber zu und gemeinsam mit seinen deutschen, international aktiven Mitgliedern sind weiterhin informierende, koordinierende und gemeinsames Handeln fördernde Initiativen gefragt.

Den unterschiedlichen Gegenübern ist dieser Doppelcharakter nur ansatzweise bekannt. Er müsste deshalb noch klarer profiliert und kommuniziert werden, um zu verdeutlichen: Durch das EMW entstehen für Partner und Mitglieder Einbindungen in ökumenische Netze, die über ihre eigenen hinausgehen. Die damit gegebenen Verknüpfungspotentiale können bei aktiver Nutzung einen deutlichen Mehrwert für alle Beteiligten erbringen. Dies gilt auch für kommende Jahrzehnte, auf die wir – „vertraut den neuen Wegen!“ – dankbar und zuversichtlich zugehen.

*Christoph Anders*

*(Pfarrer Christoph Anders ist Direktor  
des Evangelischen Missionswerks in Deutschland.)*

## Eine Einladung zu Reformation – Education – Transformation

### Statement der Teilnehmenden der International Twin Consultation<sup>1</sup>

„Die auf den Herren harren kriegen neue Kraft, dass sie auffahren mit Flügeln wie Adler“ (Jes 40,31). 500 Jahre nachdem die Reformation in dieser Region ihren Anfang genommen hat, sind wir vom 18.–22. Mai 2016 in Halle (Saale) zusammengekommen, um darüber nachzudenken, wie ihre Einsichten zur Transformation der Welt heute beitragen können. Aus über 40 Ländern der ganzen Welt und aus vielen unterschiedlichen konfessionellen und theologischen Traditionen kamen wir. Erfahrungen gemeinsamer Gebete und Gottesdienste sowie das gemeinsame Nachdenken darüber, wie wir auf das Wort Gottes in unseren heutigen Situationen antworten können, haben uns sehr bereichert. Jeden Tag, wenn wir uns in den Franckeschen Stiftungen in Halle getroffen haben, konnten wir die Worte Jesajas lesen, geschrieben hoch über dem Eingang zum Hauptgebäude, einem früheren Waisenhaus. Sie haben zu uns von Gottes Verheißung einer Transformation von Menschen und Gesellschaften gesprochen.

Hier arbeitete August Hermann Francke, um die Kirche zu erneuern und die Gesellschaft zu verändern. Die Arbeit von Francke und anderen legte den Grund für die Mission in anderen Teilen der Erde, verstanden als ein Mitteilen der Guten Nachricht in Wort und Tat. Dies war eine der Bewegungen, die die Reformation zu einem globalen Prozess machte.

Unser Treffen war die zweite Station unserer „Twin Consultation“ als Teil des „Reformation – Education – Transformation“ – (R-E-T)-Prozesses, der in São Leopoldo/Brasilien im November 2015 begonnen hatte. In São Leopoldo trafen wir auf eine Situation, die im 19. Jahrhundert von protes-

<sup>1</sup> Die „Twin Consultation“ ist ein gemeinsames Projekt von Brot für die Welt – Evangelischer Entwicklungsdienst, Evangelisches Missionswerk in Deutschland (EMW), Facultad des EST in São Leopoldo/Brasilien, Franckesche Stiftungen zu Halle, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, dem Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK), dem Lutherischen Weltbund (LWB), der Weltgemeinschaft Reformierter Kirchen (WGRK), der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und weiterer Partner. Siehe auch: [www.r-e-t.net](http://www.r-e-t.net); [www.globethics.net/web/reformation-education-transformation](http://www.globethics.net/web/reformation-education-transformation); [www.facebook.com/twin.ret](https://www.facebook.com/twin.ret) (aufgerufen am 08.09.2016).

tantischer Einwanderung gekennzeichnet war. Heute ist die religiöse Landschaft geprägt von einem Übermaß an verschiedensten religiösen Ausdrucksformen. In Halle trafen wir uns im Land der Reformation Martin Luthers und derer, die ihn begleitet haben. Heute gehört diese Gegend zu den Regionen, die weltweit am stärksten säkularisiert sind.

Wir haben gefragt, inwieweit unsere Erfahrungen in São Leopoldo und Halle typische Situationen für jene Regionen reflektieren, die häufig als „Globaler Süden“ und „Globaler Norden“ bezeichnet werden. Gemeinsam wurde darüber nachgedacht, ob Transformation von der zahlenmäßigen Größe der Kirchen abhängig ist – und auch, wie die Kirchen, in welchen Situationen sie sich auch befinden mögen, zu einem „Leben in seiner Fülle“ beitragen.

Eines der Ziele der „Twin Consultation“ war es, Herausforderungen und Einsichten aus diesen beiden kontrastierenden Situationen zu kennzeichnen, indem nach der Relevanz reformatorischer Traditionen für das Handeln von Kirchen im öffentlichen Raum gesucht wurde. In einer globalisierten Welt neuer Netzwerke, Nachbarschaften und Nähe haben wir die Möglichkeit, von diesen unterschiedlichen Kontexten zu lernen, befreit von den Engführungen unserer eigenen Territorien.

In Halle haben wir von den Erfahrungen unserer Schwestern und Brüder in dieser Region gehört und möchten weiter davon lernen, wie sie versuchen, reformatorische Traditionen in ihrer Gesellschaft heute zu interpretieren. Dies geschah im Blick darauf, dass auch in einigen anderen Teilen der Welt eine abnehmende Identifizierung mit religiösen Institutionen zu beobachten ist. Wir schauen auf unsere Gemeinden, um Wege zu finden, wie sie Räume der Begegnung für Dialog, Wechselseitigkeit, Stärkung und das Teilen von Geschichten werden können.

Wenn wir nach Inspiration aus der Reformations-Tradition fragen, so möchten wir damit keine triumphalistische Sicht auf die Geschichte verbreiten. Eine zentrale Einsicht der Reformation besteht darin, dass die Gute Nachricht für gegenwärtige Situationen immer neu gefunden werden muss. So wurde uns die Entdeckung transformativer Kräfte der Reformation für heute wichtig: nicht als ein vergangenes Geschehen verstanden, sondern auf die Zukunft gerichtet.

Angesichts der Tatsache, dass wir uns in der Theologischen Fakultät der Martin Luther Universität Halle-Wittenberg auf dem Gelände der Franckeschen Stiftungen befanden, reflektierten wir über die Rolle von Reformations-Traditionen für das Entstehen einer Bildung für Entwicklung und die Transformation von Gesellschaften hier und weltweit. Dabei unter-

strichen wir die Rolle des Lernens als aktiven Prozess, fragten nach den Subjekten von Bildung und wie Menschen Erziehende für Veränderung werden können, indem sie Mächten entgegentreten und in Kirche, Gesellschaft und Wirtschaft Räume der Befreiung schaffen. So könnte es durchaus hilfreich sein, die entscheidenden Einsichten von Bildungsexperten wie Paulo Freire in Brasilien und August Hermann Francke in Deutschland im Sinne des „Twin“-Zugangs zu bedenken.

Wir suchen nach kreativen und innovativen Wegen globalen ökumenischen Lernens, interkulturellen Dialogs und transnationaler Partnerschaften zwischen Kirchen unterschiedlicher Traditionen. Gleichzeitig müssen unsere Gemeinden und Kirchen so verändert werden, dass sich Besucher/innen stets willkommen fühlen.

Transformation erfordert die Einbindung des gesamten Volkes Gottes, wo die Stimmen von indigenen Völkern gehört und Frauen als gleichberechtigte Partnerinnen wertgeschätzt werden, wo Theologien gendergerecht werden und unsere Gemeinden zu Gemeinschaften interkultureller Diversität werden, offen für den Dialog und gegenseitige Veränderung. Damit Kirchen zu Akteuren von Transformation werden können, ist Offenheit und Toleranz nötig. Wir müssen Träger der Versöhnung sein, indem wir ein prophetisches Zeugnis abgeben, Menschenwürde verkörpern und gerechte und inklusive Gemeinschaften aufbauen. Gleichwohl wissen wir um die konstante Notwendigkeit von Buße für die vielen Situationen, in denen Kirchen versäumt haben, in dieser Weise zu agieren. Die Bitte um Gottes Vergebung sollte deshalb ein ständiges Gebet sein.

Unsere Welt benötigt Transformation. Wir leben mit den Realitäten von Fragmentierung und Konflikt, die unsere Gesellschaften zerreißen, darin eingeschlossen religiöser Fundamentalismus und religiös gerechtfertigte Gewalt. Uns ist klar geworden, dass es wichtig ist, die negativen Haltungen gegenüber Katholiken, Juden, Muslimen zu benennen, die es in reformatorischen Traditionen durchaus gab und gibt, auch innerhalb der protestantischen Familie. Deshalb ist es die Aufgabe theologischer Bildung, ein kritisches Verständnis heiliger Texte und religiöser Traditionen zu vertreten, um dadurch religiös legitimierte Verhaltensweisen zu überwinden, die Gewalt und Trennung hervorrufen.

Der Protest der frühen Reformation gegen materielle Gier, Korruption und religiösen Götzendienst hat tiefgreifende Auswirkungen, um Alternativen zu den gegenwärtigen ökonomischen Realitäten anzuerkennen, zu verbreiten und zu entwickeln. Wir sind herausgefordert, gemeinsam mit Partnern in allen Bereichen unserer Gesellschaften zu handeln, um die

2030-Agenda der Vereinten Nationen und die Nachhaltigen Entwicklungsziele (Sustainable Development Goals SDG) voranzubringen. Kirchen und glaubensbasierte Organisationen haben dazu signifikante Beiträge anzubieten, wie zum Beispiel die Verbindung zwischen ganzheitlicher Bildung und Entwicklungsstrategien. Dabei müssen soziale, ökologische, wirtschaftliche und geistliche Transformation miteinander verwoben werden.

Wir stehen vor der Aufgabe, das Beziehungsgeflecht von Reformation, Bildung und Transformation noch tiefer zu durchleuchten. Auch wenn die „Twin Consultation“ nun beendet ist, wird der R-E-T-Prozess in den nächsten zwei Jahren fortgeführt werden. In dieser Zeit wird es viele Veranstaltungen und Studienprozesse geben, die verbunden sind mit dem, was wir gelernt und gemeinsam erfahren haben. Als Teilnehmende der „Twin Consultation“ sind wir entschlossen, als Brückenbauer/innen zu anderen ökumenischen Initiativen zu wirken, die sich – wo auch immer – mit dem Beitrag von Christen und Christinnen zu Bildung und Entwicklung befassen. Wir laden Schwestern und Brüder aus der ökumenischen Familie dazu ein, uns auf diesem Weg zu begleiten!

*In dieser Pfingstzeit bitten wir:*

„Komm, Heiliger Geist, reformiere, bilde und transformiere unsere Welt.“

*International Twin Consultation  
Halle (Saale), 22. Mai 2016*

*Übersetzung aus dem Englischen*

## Eine Gemeinschaft lebendiger Hoffnung auf dem Weg

Bericht von der 62. Sitzung des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) vom 22. Juni bis 28. Juni 2016 in Trondheim/Norwegen



Wie bei jeder Zentralausschusssitzung standen auch bei dieser eine sehr große Fülle höchst diverser Themen aus der Arbeit des ÖRK der letzten beiden Jahre zur Beratung und Entscheidung auf der Tagesordnung.<sup>1</sup> Hinzu kamen die Erfahrungen und Anliegen, die die Delegierten aus aller Welt einbrachten. Der folgende Bericht kann deshalb nicht alle behandelten Themen, Dokumente und Beschlüsse aufnehmen, sondern trifft eine Auswahl.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Der Zentralausschuss trifft sich alle zwei Jahre zwischen den Vollversammlungen für eine einwöchige Tagung. Er soll die Umsetzung der Beschlüsse der Vollversammlung auf den Weg bringen und die Arbeit des Stabs in Genf und die verschiedenen Programme begleiten und auswerten. So stand eine große Zahl von Berichten in den Ausschüssen zur Beratung an, die sowohl die inhaltliche Arbeit als auch institutionelle Fragen wie Personal, Finanzen und Neuwahlen betrafen.

<sup>2</sup> Alle verabschiedeten Erklärungen, die Berichte der Ausschüsse sowie die wichtigsten Plenumsbeiträge sind nachzulesen auf [www.oikoumene.org/en/resources/documents/central-committee/2016](http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/central-committee/2016), bzw. soweit in deutscher Übersetzung vorhanden auf [www.oikoumene.org/de/resources/documents/central-committee/2016?set\\_language=de](http://www.oikoumene.org/de/resources/documents/central-committee/2016?set_language=de) (aufgerufen am 08.09.2016). Im Folgenden wird in den Anmerkungen in der Kurzform „Dokumente englisch“ bzw. „Dokumente deutsch“ verwiesen.

Ein roter Faden ist die Frage, wie sich das Konzept des „Pilgerwegs der Gerechtigkeit und des Friedens“ (im Folgenden abgekürzt „Pilgerweg“) auf die Arbeit des ÖRK und der Mitgliedskirchen auswirkt. Hierzu finden sich auch persönliche Einschätzungen im Bericht.

### *1. Weltpolitischer und lokaler Kontext der Tagung: „Gemeinsam die Landschaften wahrnehmen“*

„Discerning the Landscapes together“: Die Überschrift, unter der der Zentrallausschuss in Trondheim tagte, ruft vielfältige ökumenische Assoziationen hervor. Sie knüpft an das Bild vom Pilgerweg an und erinnert an die sich verändernden religiösen und ökumenischen Kontexte im 21. Jahrhundert.<sup>3</sup> Vor allem aber lenkt sie den Blick in die Gegenwart: Welche Kontexte müssen analysiert werden? Was „brennt“ auf der Tagesordnung der Welt? Welche Antworten hat eine Gemeinschaft von Kirchen wie der ÖRK zu bieten? Und ist das Konzept des „Pilgerwegs der Gerechtigkeit und des Friedens“ dafür hilfreich?

Zur Erinnerung nenne ich exemplarisch einige tagespolitische Themen und Schlagzeilen aus der zweiten Junihälfte 2016, die für die Vielfalt der Herausforderungen stehen und die Gespräche in Trondheim geprägt haben: Da war der Attentatsversuch auf den syrisch-orthodoxen Patriarchen von Antiochia Aphrem II. Karim am Tag vor der Anreise – zum orthodoxen Pfingstfest. Zu diesem Zeitpunkt begann auf Kreta auch das „Heilige und Große Konzil“.<sup>4</sup> Am ersten Sitzungstag wurde ein Waffenstillstandsabkommen zwischen der Rebellenorganisation FARC und der kolumbianischen Regierung nach mehr als 60 Jahren Bürgerkrieg unterzeichnet. Die Nachricht, dass die Mehrheit der Briten im Plebiszit für das Verlassen der Europäischen Gemeinschaft gestimmt hat, traf in der Mitte der Sitzung ein. Aus

<sup>3</sup> Vgl. die jüngste Missionserklärung des ÖRK: „Together Towards Life. Mission and Evangelism in Changing Landscapes.“

<sup>4</sup> Auf Monitoren waren Übertragungen aus Kreta auch im Foyer vor dem Trondheimer Plenarsaal zu sehen. Metropolit Dr. Nifon Targoviste (Rumänisch-Orthodoxe Kirche), der im Anschluss an das Konzil noch anreiste, gab dem Plenum einen kurzen und trotz der Abwesenheit der orthodoxen Kirchen von Antiochien, Russland, Georgien und Bulgarien beim Konzil optimistisch gestimmten Bericht. Er empfahl insbesondere das Dokument „Relations of the Orthodox Church with the Rest of the Christian World“ (aufgerufen am 08.09.2016, s. [www.holycouncil.org/official-documents](http://www.holycouncil.org/official-documents)).

den USA gab es Meldungen über Polizeigewalt gegenüber jungen Afroamerikanern und in der Nacht nach dem Ende der Tagung forderte ein Selbstmordanschlag am Flughafen von Istanbul knapp 40 Todesopfer.

So zog sich die Erfahrung von Gewalt – auch im Namen von Religion und gegen religiöse Minderheiten – ebenso durch die Sitzungstage wie die Frage nach der Rolle der Kirchen für den „Friedensaufbau“ inmitten dieser Kontexte.

Trondheim, die historische Stadt am Fjord, schien dazu in einem fast unwirklichen Kontrast zu stehen: Die Mitternachtssonne, die beeindruckende Natur und die Gastfreundschaft der norwegischen Kirchen machten die Stadt zu einem wunderbaren und privilegierten Tagungsort. Beim Eröffnungsgottesdienst mit Taferinnerung im Nidarosdom – sicher eine der schönsten Kirchen Skandinaviens – sorgte norwegische Fidel-Musik für eine ganz besondere Atmosphäre. Durch die Anwesenheit des Kronprinzenpaars war die wichtige Rolle, die Kirchen in der norwegischen Gesellschaft nach wie vor haben, mit Händen zu greifen. Aber das kleine Land am Rande Europas verändert sich und mit ihm die Kirche(n). 2012 wurde eine Verfassungsänderung beschlossen, die Norwegen zur säkularen Gesellschaft erklärt. Von 2017 an sind Kirche und Staat getrennt. Die Kirche von Norwegen wird zwar weiter staatliche Unterstützung erhalten, ist aber nur noch eine von verschiedenen Religionsgemeinschaften. Die größte Herausforderung, so die leitende Bischöfin, sei die Säkularisierung der Gesellschaft und die daraus resultierende Aufgabe einer neuen „Evangelisierung“. Als sie bei ihrem Grußwort einen typischen Ausspruch in Norwegen zitierte: „Ich glaube nicht an Gott, aber ich möchte zu einer Kirche gehören“, machte sich Heiterkeit unter vielen Mitgliedern des Zentralausschusses breit. Diese Haltung ist für viele nicht europäische Delegierte doch schwer vorstellbar. Die Landschaften, in denen wir unterwegs sind, unterscheiden sich.

Die norwegischen Gastgeber machten – ganz im Sinne des „Pilgerwegs“ mit kleinen Schritten und Programmpunkten diese unterschiedlichen Seiten erlebbar:

- Der ökumenische Rat von Norwegen, vor allem der Vorsitzende Pfarrer Knut Refsdal, pilgerte vier Wochen lang von Oslo nach Trondheim. Unterwegs organisierte er unzählige Veranstaltungen zum interreligiösen Zusammenleben. Immer wieder begleiteten Vertreter anderer Religionsgemeinschaften den Weg für einen oder auch mehrere Tage. Der gemeinsame Weg hat die interreligiösen Beziehungen verändert und gefestigt, so das Fazit.

- Trondheim und sein Dom sind Ausgangspunkt einer alten Pilgerroute. Der zweite „Pilgerweg“ war deshalb unser Weg zum Eröffnungsgottesdienst, durch die Altstadt zur Kathedrale. Kein langer, anstrengender Pilgerweg, aber doch einer, der mit seinen Stationen die Menschen an den Rändern der norwegischen Gesellschaft ins Blickfeld rückte: Er führte z. B. an der methodistischen Kirche vorbei, in der sich die Angehörigen des indigenen Volkes der Sámi in Nordskandinavien zusammenfinden konnten, ohne ihre Kultur und Sprache zu verleugnen. Lange Zeit wurden sie von Staat und (Staats)kirche gleichermaßen unterdrückt und zur Assimilierung gezwungen. Ein bewusster Blick in alle vier Himmelsrichtungen beim Halt an der großen Sonnenuhr auf dem Marktplatz machte diese Spannungen noch einmal deutlich: Im Norden das Land der Samen, im Süden die Kathedrale, die sowohl für Verbindendes als eben auch für Ausgrenzung steht. Im Westen fiel der Blick auf ein Schnellrestaurant, auf Bankhäuser und den Sitz einer Ölgesellschaft, im Osten auf die Diakoniekirche von Trondheim mit Kaffee und Beratungsangebote für Hilfesuchende. An diesem Ort sangen und beteten wir für Gerechtigkeit.

## 2. *Rückblick: Berichte aus der Arbeit des ÖRK 2014 bis 2016*

In ihrem einleitenden Bericht vor dem Zentralausschuss analysierte die Vorsitzende Agnes Abuom die gegenwärtigen Herausforderungen für den ÖRK auf seinem „Pilgerweg“. Aus der Perspektive der Gerechtigkeit Gottes und der Marginalisierten nannte sie die folgenden „moralischen und geistlichen Herausforderungen“, die in vielen anschließenden Plenardiskussionen wieder aufgenommen wurden:

- Die durch Profitgier geprägte Marktwirtschaft und die daraus folgende Klimaungerechtigkeit.
- Das globale Phänomen der „Furcht vor dem anderen“ in einer immer weiter pluralisierten Welt.
- Den Einfluss der Säkularisierung einerseits und der Anstieg militanten religiösen Fanatismus auf der anderen Seite.
- Die Fixierung auf die Logik von Gewalt und Krieg als einzigem Weg zur Konfliktlösung und die steigenden Rüstungsausgaben.
- Die Ambivalenz des technischen Fortschritts, die Teile der Weltbevölkerung machtloser macht und benachteiligt.

- Die „Entmenschlichung“ von Millionen Menschen durch Diskriminierung, strukturelle und kulturelle Formen der Ungerechtigkeit.

Den letzten Punkt führte sie konkret im Blick auf die Frage nach Rassismus und Menschenhandel aus, die während der Tagung noch mehrfach eine Rolle spielen sollte. Abuom berichtete von einem ÖRK-Besuch in den USA, bei dem deutlich wurde, wie stark Rassismus dort die Gesellschaft und z. T. auch die Kirchen prägt und spaltet – ganz abgesehen von Inhaftierungen und Polizeigewalt, die in überproportionaler Weise junge Afroamerikaner trifft. Dieses Thema gehöre ebenso (erneut) auf die Tagesordnung des ÖRK wie das Problem des Menschenhandels. Eine Form moderner Sklaverei, von der z. Zt. schätzungsweise ca. 45 Mio. Menschen betroffen sind – in Schuldknechtschaft, Prostitution oder als Opfer von Organhändlern.

Diese Herausforderungen unter dem Blickwinkel des „Pilgerwegs“ zu betrachten, heißt für Agnes Abuom, sie als Chance zu begreifen: Chance zum Lernen, zur Begegnung mit Anderen, zu Buße und Umkehr. Dennoch sei es ebenso wichtig, dass „wir uns von einer Kultur der Konferenzen und Stellungnahmen hin zu einer Kultur des Handelns bewegen, die Hoffnung bringt und Alternativen aufzeigt“. Zugleich sei es aber „nicht entscheidend, was wir als ÖRK, Zentralausschuss oder Mitarbeiterinnen in Genf im Namen unserer Kirchen tun oder sagen, sondern, was unsere Kirchen in dem betreffenden Kontext mit unserer Unterstützung tun können“.

Eine weitere Herausforderung sei, den „Pilgerweg“ attraktiv für junge Menschen und Frauen zu gestalten und ein Ort zu werden, wo Hoffnungen und Zukunftsvisionen Platz finden. Schließlich mahnte sie zur Zusammenarbeit mit sozialen Bewegungen und Menschen aller Glaubensrichtungen, die sich für Gerechtigkeit und Frieden einsetzen.

Generalsekretär Dr. Olav Fykse Tveit führte fast im Sinne einer Antwort auf Agnes Abuom in seinem Bericht aus, wie und aus welcher Motivation und Quelle heraus der ÖRK und Mitgliedskirchen in den letzten zwei Jahren auf diese Herausforderungen in „sich verändernden Landschaften“ reagiert hätten. Dabei war für ihn das Grundmotiv der christlichen Hoffnung zentral: „Häufig bedeutet es, mehr zu sehen als wir erkennen und etwas anderes zu erwarten: nichts weniger als Gerechtigkeit und Frieden zu suchen. Hoffnung ist ein Kriterium unseres christlichen Glaubens.“

<sup>5</sup> Tveit berichtete von der Tagung des Globalen Christlichen Forums im November 2015

Diese Hoffnung, die aus der Osterbotschaft wachse, sei für ihn in besonderer Weise in orthodoxen Traditionen erlebbar und unter Christinnen und Christen, die bedroht werden oder mit Verfolgung leben müssen.<sup>5</sup>

Der „Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens“ selbst sei ein Ausdruck dieser lebendigen Hoffnung. Als Querschnittsthema für die Arbeit des ÖRK beginne der Pilgerweg, Programme des ÖRK zu verändern. Es gebe immer mehr Beispiele auf lokaler und regionaler Ebene, in der Kirchen in ökumenischen und konziliaren Zusammenschlüssen für Frieden und Gerechtigkeit unterwegs sind. In diesem neuen Miteinander entstehe auch eine Praxis gegenseitiger Rechenschaftsgebung (*mutual accountability*).

Die Fülle der in seinem Bericht dargestellten Aktivitäten des ÖRK – z. T. in Netzwerken und mit den Mitgliedskirchen – im Blick auf Friedensförderung,<sup>6</sup> Flüchtlingskrise, Fremdenfeindlichkeit und Rassismus, die Rechte der Kinder, Klimagerechtigkeit und nachhaltige Entwicklung vermittelte einen Eindruck davon, wie sehr die Vertreter und Vertreterinnen des ÖRK an den „Schmerzpunkten“ der Welt präsent sind und den vielen „brennenden Themen“ auch mit wenigen Mitteln begegnen. Immer wieder nahmen Delegierte aus den verschiedenen Regionen in den folgenden Tagen auf diese Aktivitäten und Besuche Bezug, was zeigt, dass sie in den jeweiligen Regionen verankert sind und wirken.

### *3. Die Schwerpunkte der Diskussionen in Trondheim: Pilgerweg, Einheit, Mittlerer Osten, Religion und Gewalt*

#### *3.1 Plenarsitzung „Pilgerweg“*

“The place works on the pilgrim, that’s what pilgrimage is for.” Diese Worte von Rowan Williams stellte Fernando Enns als Moderator der ÖRK-Steuerungsgruppe für den „Pilgerweg“ über seine Einführung. Sie spiegeln wider, was nicht nur die Steuerungsgruppe bei ihrem Treffen in Jerusalem

in der Kathedrale der Auferstehung Christi in Tirana, bei der nach Möglichkeiten der Unterstützung von Christen und Christinnen, die unter Verfolgung leiden, gesucht wurde. Die Bibelarbeit von Erzbischof Anastasios führte dort „zu einem tiefen Verständnis der Auferstehung Christi selbst unter solchen Bedingungen. Wir sind berufen, der Welt ein Licht zu sein, das Licht Christi, nicht um zu provozieren, sondern um wahre Hoffnung zu schenken“.

<sup>6</sup> In den Krisenregionen Syrien und Irak, Libanon, Ukraine, Israel und Palästina, Burundi, Kolumbien, Nigeria, DR Kongo und auf der koreanischen Halbinsel.

und Bethlehem erlebte: Viele Lernerfahrungen und Veränderungen finden statt, wenn tatsächliche Pilgerwege zurückgelegt werden, wenn Treffen und Tagungen an prägenden Orten des Danks und des Schmerzes stattfinden und wenn Menschen, die „an den Rändern“ leben, hierbei die Führung übernehmen. Gleichzeitig ist „Pilgerschaft“ Nachfolge und eng verbunden mit der Erfahrung des „Mitsein Gottes“. Während bei der Zentralaussschusssitzung vor zwei Jahren noch diskutiert wurde, ob es eher um ein metaphorisches oder um ein wörtliches Verständnis des „Pilgerwegs“ gehen sollte, wurde bei dieser Sitzung klar: beides ist untrennbar miteinander verwoben.

Das Plenum zum „Pilgerweg“ machte aber auch deutlich, wie wichtig es ist, dass unterschiedliche Initiativen auf diesem Weg einen gemeinsamen Raum finden, in dem die unterschiedlichen Erfahrungen zusammen getragen werden. In diesem Fall wurde u. a. über die Pilgerwege zum Klimagipfel in Paris berichtet, aber nicht nur über den Weg von Skandinavien und Deutschland aus nach Paris, sondern auch über den 6.000 km langen Fahrradpilgerweg von Mozambique bis nach Nairobi. Eine Aktion, die mit dazu beitrug, dass afrikanische Stimmen hörbar wurden. Diese und andere Aktivitäten von religiösen und zivilgesellschaftlichen Gruppen haben einen wichtigen Beitrag zum Erfolg der Klimaverhandlungen geleistet.

Besonders eindrücklich allerdings waren die Beiträge, die von Menschen „an den Rändern“ selbst kamen. So berichtete Pfr. Tore Johnsen (Generalsekretär des Kirchenrates der Samen) sehr persönlich von den Folgen der Assimilationspolitik: Als sein Vater, ein Sami, seine Mutter, heiraten wollte, fragte er sie, ob es wirklich gut genug für sie sei, einen Samen zu heiraten. „Wir wurden unsichtbar, sogar für uns selbst.“ Solche „Unsichtbarkeit“ stehe aber der eigenen Würde und den Menschenrechten entgegen. Eine ähnliche Erfahrung wurde im Bericht von Pfrn. Waltrina Middleton deutlich, die von der Diskriminierung afroamerikanischer Jugendlicher erzählte und fragte: „Zählen wirklich alle Leben? Schwarze Leben zählen nicht.“ Den „unsichtbar Gemachten“ gibt das Konzept des „Pilgerwegs“ mit seinem inklusiven Ansatz eine Stimme.

Wie geht es weiter auf dem Pilgerweg? Das Schwerpunktthema für 2017 lautet *Friedensaufbau im Kontext von Religion und Gewalt*. Die Aktivitäten des ÖRK werden sich dabei exemplarisch auf Krisenregionen in Afrika – speziell Nigeria – konzentrieren. Die theologische Reflexion vor

<sup>7</sup> Verfügbar auf [www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-programmes/an-invitation-to-the-pilgrimage-of-justice-and-peace](http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-programmes/an-invitation-to-the-pilgrimage-of-justice-and-peace) (aufgerufen am 08.09.2016). Dieser Text

Ort soll durch den neu erarbeiteten Kurztext „Einladung zum Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens“<sup>7</sup> unterstützt werden. Außerdem wird angeregt, dass Kirchen in Zusammenarbeit mit dem ÖRK sog. „Teamvisits“<sup>8</sup> zu Themen des Pilgerwegs durchführen. Teilnehmende an diesen Teamvisits sollen, soweit möglich, im Vorfeld der nächsten Vollversammlung zusammentreffen.

### 3.2 Plenarsitzung „Einheit“

Ein Kriterium dafür, ob der Pilgerweg die in ihn gesetzten Erwartungen erfüllt, ist, ob sich „Einheitsökumene“ und „Gerechtigkeitsökumene“ verbinden und „pilgrimage“ einen gemeinsamen und übergreifenden Horizont der Arbeit des ÖRK und seiner Mitgliedskirchen eröffnet. Das Plenum zur Einheit hat hier Akzente gesetzt:

Im Mittelpunkt stand die Studie „Die Kirche. Auf dem Weg zu einer gemeinsamen Vision“ und der begonnene Rezeptionsprozess. Dabei wurden zum einen schon eingegangene Rückmeldungen vorgestellt. Zum anderen wurde zu weiteren Reaktionen ermutigt. Die Frage nach der „gemeinsamen Vision von Kirche“ sei nämlich für die Suche nach Einheit, aber auch nach Gerechtigkeit und Frieden zentral. Gerade die langfristigen „Konvergenzprozesse“ bergen zudem wichtige ökumenische Potentiale. Sie sind Teil einer „geistlichen Ökumene“ und ein stiller Dialog, der hilft, gerade in anderen Kirchen Elemente von Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität zu entdecken. Er führt dazu, dass manch implizite Übereinstimmung explizit ausgesprochen wird. Trennendes wird im Horizont möglicher Erneuerung und Veränderung benannt. Insbesondere der Beitrag von Susan Durber, Vorsitzende der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, stellte die Arbeit der Kommission und die Studie explizit in den Horizont des „Pilgerwegs“. Zum einen brächten die Kommissions-

entstammt der Theologischen Studiengruppe zum „Pilgerweg“, die ganz bewusst auch mit Mitgliedern der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung besetzt ist.

<sup>8</sup> Ein „Teamvisit“ ist ein Besuch eines international und ökumenisch zusammengesetzten Teams in einem bestimmten Kontext. Er ist Zeichen geschwisterlicher Solidarität und kann beratende, „visitierende“ Elemente haben. Teamvisits wurden bereits in der zweiten Hälfte der *Dekade zur Überwindung von Gewalt* und im Rahmen der *Dekade Kirchen in Solidarität mit den Frauen* erfolgreich durchgeführt („Living Letters“). In diesem Fall wird die Initiative und Verantwortung (auch finanziell) bei gemeinsamen Initiativen von Mitgliedskirchen liegen.

<sup>9</sup> “The text came from hands grubby from the dust of daily life, from minds pre-occupied with human suffering, from hearts crying for those in deepest need. It came from those

mitglieder die Nöte der Menschen und Kirchen aus den jeweiligen Kontexten in die Gespräche und den Text ein.<sup>9</sup> Zum anderen sei die Methode der „Konvergenz“ eine Form des ökumenischen Dialogs, der den gemeinsamen Prozess in den Mittelpunkt stellt und so dem Konzept des „Pilgerwegs“ entspricht. „We are thinking on the way“, so Durber.<sup>10</sup> Schließlich mache die Ekklesiologie auch das Spezifische des Beitrags der Kirchen in ihrem Einsatz für Gerechtigkeit und Frieden deutlich: „We have the gospel and we have the power of God to renew our life and draw us into unity – so that the world might see and believe. We share the same landscape as others in the world. But we have a different horizon, and a new vision for God’s world, as we share in the life of the church. That’s why ecclesiology really matters.”

Die kurzen Berichte aus Kirchen, die bereits eine Antwort auf die Studie „Die Kirche“ gegeben haben, waren motivierend. Fr. A. Choromanski vom Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen berichtete, dass die Studie dort als sehr wichtiges Dokument auf dem Weg zu voller und sichtbarer Einheit angesehen werde. Für die offizielle Antwort, die in Vorbereitung ist, wurden Stellungnahmen von Fakultäten aus verschiedenen Kontexten erbeten sowie von sämtlichen nationalen Bischofskonferenzen! Eine Kommission wird die Antworten zusammenstellen und dem ÖRK vorlegen.

Im März 2017 wird die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in Südafrika mit der Auswertung beginnen. Mir scheint hier ein Rezeptionsprozess auf dem Weg zu sein, der die Mitgliedskirchen erreicht, das Erbe von „Lima“ lebendig hält und die Perspektive des Pilgerwegs der Gerechtigkeit und des Friedens umsetzt.

### 3.3 Plenarsitzungen „Mittlerer Osten“ und „Religion und Gewalt“

Gewalt, Bedrohung und Zerstörung sind aus den Erfahrungen der Mitgliedskirchen im Mittleren Osten in den letzten beiden Jahren nicht wegzudenken. Die Gespräche mit Delegierten aus dieser Region sind sicher nicht nur besonders eindrücklich, ihre Beiträge im Plenum werden besonders gehört. Aber können es Kirchen gemeinsam schaffen, als Friedensstif-

already on a pilgrimage of justice and peace.” *Susan Durber*, Presentation at Unity Plenary, s. Dokumente englisch.

<sup>10</sup> “A pilgrimage works best when we walk beside each other and are honest with each other. Even when we say difficult things we keep walking together, listening deeply to our companions on the way.” *Durber*, a. a. O.

ter in solchen Kontexten zu wirken? Und woher nehmen die Betroffenen die Kraft, die christliche Auferstehungshoffnung weiter zu tragen? Sinnbild für eine solche Hoffnung gegen allen Augenschein war die Ikone des Koppen Tony Resk, die während des Plenums „Religion und Gewalt“ das Hintergrundbild auf der Bühne war.

- Das *Plenum „Mittlerer Osten“* machte die Herausforderungen deutlich, unterschiedliche lokale Perspektiven und die unterschiedlichen Interpretationen, die zu Begriffen wie „Extremismus“, Minderheit und Mehrheit, Vielfalt u. a. m. existieren, sinnvoll zusammen zu führen. So blieben im Plenum zum Mittleren Osten die hochkarätigen Vorträge zu Syrien, Palästina und Ägyptern relativ unverbunden nebeneinander stehen. Dr. Tarek Mitri zeigte eine übergreifende Perspektive auf, indem er das Interpretationsmuster „Minderheit und Mehrheit“ einer kritischen Analyse unterzog. Er plädierte für ein Verständnis von „Bürgerschaft“, das Christen und Muslime zusammenbinde und religiöse und kulturelle Vielfalt ermögliche.<sup>11</sup> Der Ägypter Hany Fawzi stellte die junge Generation eher säkular geprägter, medial vernetzter Millennials in den Mittelpunkt.<sup>12</sup> Dagegen berichtete Dr. Muna Mushawar aus Palästina, dass gerade die junge Generation oft keinen anderen Ausweg als die Gewalt mehr sehe. Grund sei die völlige Hoffnungslosigkeit der Situation in den besetzten Gebieten durch die Isolation, den fortgesetzten Siedlungsbau und eine neue Stufe der Gewalt seit dem Gazakrieg 2015. Ein wichtiges positives Zeichen seien Besuche und eine „verantwortliche kirchli-

<sup>11</sup> Vgl. *Tarek Mitri*: Identity Politics is not a Fatality, s. Dokumente englisch. “The notion is loaded with historical overtones. For some it evokes conspiracies, manipulation by foreign powers and subversion of majority role. For others, it is associated with religious or cultural rights and protection. In modern times, Christians learned to affirm their self-understanding as citizens rather than minorities. Voices suppressed today will not be voices silenced forever. To be sure, we live in times of suffering, fear and uncertainty. But they are also times of change. Christians are not only victims crying out their plight, they are also called to be faithful and hopeful actors.” A. a. O.

<sup>12</sup> Nach seiner Einschätzung geben sie Anlass zur Hoffnung: “With more than 40 percent of Egyptians under 40 years of age, he said, their use of social media not only pioneers new agencies for change; it also signals the arrival and importance of a new generation of activists in the Middle East. ‘Global networks of outrage and hope,’ he said, ‘defending the same universal values and struggling against oppression’, presage long-term victory of inclusive governance, human rights and an openly pluralistic religious life.” Pressemeldung ÖRK, [www.oikoumene.org/en/press-centre/news/is-there-hope-for-the-middle-east](http://www.oikoumene.org/en/press-centre/news/is-there-hope-for-the-middle-east) (aufgerufen am 08.09.2016).

che Pilgerschaft“, die die Begegnung mit den Menschen in Palästina suche. Die am Ende der Zentralaussschusssitzung verabschiedete Erklärung zu Israel und Palästina zielt ebenfalls auf Hoffnungsperspektiven. Sie unterstützt alle gewaltlosen Anstrengungen, die Besatzung zu beenden und wirbt für verstärkte Zusammenarbeit mit jüdischen und muslimischen Partnern. Sie sagt die Unterstützung der Mitgliedskirchen und die Stärkung ihrer Präsenz „an der Wiege des Christentums“ zu und nimmt eine ökumenische Konferenz in Palästina für 2017 in den Blick.<sup>13</sup>

- Im Plenum „*Religion und Gewalt*“ ging es immer um eine doppelte Perspektive: durch Religion motivierte oder legitimierte Gewalt ebenso wie um die Gewalt gegen religiöse Minderheiten. Die meisten Redner und Rednerinnen plädierten für einen selbstkritischen Umgang mit der eigenen Tradition. Insbesondere der Vortrag des ehemaligen norwegischen Außenministers Knut Vollback thematisierte auf dem Hintergrund seiner internationalen Erfahrungen den Zusammenhang von Diskriminierung, Exklusion und gewaltsamen Konflikten.<sup>14</sup>

Die Erklärung zu *Religion und Gewalt* nimmt wichtige Ergebnisse der Dekade zur Überwindung von Gewalt auf, macht aber auch deutlich, dass „seitdem religiös begründete Gewalt und Hass, Unterdrü-

<sup>13</sup> „Statement on the Israeli-Palestinian Conflict and Peace Process“, s. Dokumente englisch.

<sup>14</sup> „I saw first hand how discrimination leads to conflict“, so Knut Vollback in seinem mündlichen Beitrag im Plenum. Rev. Berit Hagen Agoy (Kirche von Norwegen) lenkte den Blick auf den Missbrauch religiöser Traditionen, um häusliche und geschlechtsspezifische Gewalt zu legitimieren und forderte, die Erfahrungen von Frauen ernst zu nehmen, um fundamentalistische Entwicklungen zu verstehen. Mohamed Elsanousi stellte die sog. „Marrakesch-Erklärung“ von Januar 2016 vor, in der mehr als 300 muslimische Gelehrte unter Berufung auf die „Charta von Medina“ sich gegen religiöse Rechtfertigung von Gewalt und für gleichberechtigtes Zusammenleben der Religionen eingesetzt haben. Rabbi David Sandmel thematisierte christlichen Antisemitismus.

<sup>15</sup> „Statement on Religion and Violence“, s. Dokumente englisch, § 8. Den Themenkomplex „Religion und Gewalt“ nach dem Ende der Dekade zur Überwindung von Gewalt erneut zu diskutieren, war ein Auftrag der letzten Vollversammlung. Schon in Busan war die Bedrohungssituation vieler religiöser Minderheiten (nicht nur) im Mittleren Osten präsent, was u. a. in der Erklärung zur „Politisierung von Religion und zu den Rechten religiöser Minderheiten“ festgehalten worden war. Ein Studiendokument, das insbesondere die interreligiösen Aspekte aufnimmt, wurde vom letzten Zentralaussschuss in Auftrag gegeben. In Trondheim konnte man sich aber noch nicht auf eine Empfehlung zur Weitergabe an die Mitgliedskirchen einigen. Es soll nun im Exekutivausschuss überarbeitet werden.

ckung und Anschläge auf Menschen und Gemeinschaften aufgrund deren Religion immer weiter zugenommen haben und zu einem dominierenden Motiv unserer Zeit geworden sind“.<sup>15</sup> Paradebeispiel ist die extrem brutale Gewalt des sog. „Islamischen Staates“. Die Empfehlungen sind Teil des thematischen Schwerpunkts für den „Pilgerweg“ in 2017. Sie spannen einen breiten Bogen: von der selbstkritischen Reflexion über den Zusammenhang von Religion, Gewalt und Hassreden in der eigenen Glaubenstradition über verstärkte Initiativen zum interreligiösen Dialog auch in praktischen Fragen zur Unterstützung von Christinnen und Christen (und allen Menschen), die unter religiös motivierter Gewalt leiden. Die Erklärung unterstreicht u. a. die Wichtigkeit von Maßnahmen zur Traumabewältigung, der Förderung (theologischer) Bildung als Mittel zur Prävention und sieht die Praxis aktiver Gewaltlosigkeit als angemessenste Methode, den Kreislauf der Gewalt zu durchbrechen. Auch die Diskussion des Zentralausschusses über die Wahrnehmung des/der Fremden bzw. „Anderen“ und die Rolle von geschlechtsspezifischer Gewalt haben Eingang gefunden.

M. E. spiegelt die Vielfalt dieser Empfehlungen in gewisser Weise eine Momentaufnahme der ökumenischen Diskussion in einer für viele Kirchen äußerst kritischen und bedrohlichen Situation wider. Sie erhebt nicht den Anspruch auf ein Gesamtkonzept, sondern knüpft an gemeinsam Erarbeitetes an und zeigt vielfältige Handlungsmöglichkeiten (und Notwendigkeiten) im jeweils eigenen Kontext auf.

#### 4. *Blitzlichter zu weiteren Themen und Erklärungen*

Für die Zusammenarbeit mit der UNO auf einem neuen Gebiet steht die im September 2015 unterzeichnete Partnerschaftsvereinbarung zwischen ÖRK und UNICEF zum Thema *Kinderrechte*. Gerade afrikanische Delegierte unterstrichen die Wichtigkeit dieser Zusammenarbeit angesichts der großen Gefahr, die der Menschenhandel für Kinder in prekären Situationen darstellt. Ein erster Entwurf für „Prinzipien für eine kinderfreundliche Kirche“ soll noch einmal überarbeitet werden. Besonders eindrücklich waren auch hier wieder die Berichte über die Aktivitäten von Kirchen weltweit für Kinderrechte, die damit beginnen, dass alle Kinder eine Geburtsurkunde erhalten. Taufurkunden, so wurde aus Sierra Leone

berichtet, sind dabei oft eine große Hilfe.

Dass die Zusammenarbeit zwischen UNO und ÖRK weiterhin entscheidend ist, machte auch die *Erklärung zur Flüchtlings- und Migrationskrise*<sup>16</sup> deutlich. Sie kann auf vier ökumenische Konferenzen mit maßgeblicher UN-Beteiligung in den letzten zwei Jahren zurückgreifen und fokussiert nicht ausschließlich den Mittleren Osten und Europa, sondern hat auch die Situation in Teilen Afrikas, Bangladesch und Zentralamerika im Blick. Gefordert werden die Einhaltung der Standards, die sich aus den völkerrechtlichen Vereinbarungen ergeben und abgestimmte Reaktionen, die den ganzen Verlauf der Flüchtlingsbewegungen in den Blick nehmen. Für die Bekämpfung der Fluchtursachen werde die Umsetzung der Agenda 2030 (Ziele für nachhaltige Entwicklung, „SDGs“) eine entscheidende Rolle spielen.

Einen besonderen Hinweis verdient das Studiendokument: *„Das Geschenk des Seins – Berufen, eine Kirche aller zu sein“*,<sup>17</sup> das zur Diskussion an die Mitgliedskirchen weitergegeben wurde. Das „Ecumenical Disability Advocates Network“ (EDAN) macht deutlich, dass nach einem ersten Aufschlag des Netzwerkes aus menschenrechtlicher Perspektive 2004 nun ein theologischer Ansatz wichtig ist. So wird Inklusion in der Perspektive von Anthropologie, Christologie und Ekklesiologie dargelegt – von Menschen mit Behinderungen selbst.

Schließlich gab der Zentralausschuss „grünes Licht“ für die nächste *Weltmissionskonferenz*, die unter dem Thema „Moving in the Spirit: Called to Transforming Discipleship“ für März 2018 in Tansania geplant ist. Sie wird die erste Weltmissionskonferenz in Afrika seit 1958 sein und soll die Lebendigkeit des christlichen Zeugnisses in Afrika aufnehmen. Außerdem erhofft man sich einen Anstoß für eine ökumenische Missionsbewegung, die auch die Zusammenarbeit mit der römisch-katholischen Kirche und der pfingstlichen Bewegung in den Blick nimmt.

## 5. Exkurs Europa

Die kurze *Erklärung zum britischen Referendum über die EU Mitgliedschaft*<sup>18</sup> wurde intensiv diskutiert. Das Besondere daran war, dass un-

<sup>16</sup> S. Dokumente deutsch, der englische Titel „Statement on the Forced Displacement Crisis“ setzt einen etwas anderen Akzent.

<sup>17</sup> „The Gift of Being“, s. Dokumente englisch.

<sup>18</sup> „Statement on outcome of UK referendum on EU membership“, s. Dokumente englisch.

terschiedliche Erfahrungen und Perspektiven auf Europa und seine Werte von Großbritannien bis Griechenland aber auch von außerhalb Europas zu Wort kamen. Gemeinsam wurde unterstrichen, „dass sich Großbritannien durch den Austritt aus der EU nicht der Verantwortung für die Probleme der Region und der Welt, wie beispielsweise der Flüchtlings- und Migrationskrise, entziehen kann ...“. Die „gemeinsamen Werte Europas“ sieht die Erklärung „durch immer stärker werdende fremdenfeindliche Spielarten des Nationalismus gefährdet“. Für die Kirchen komme der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) eine führende Rolle zu. In diesem Sinn wird die Hoffnung des KEK-Präsidenten Christopher Hill unterstrichen, „dass die Kirchen in der Lage sein werden, eine Vision von Europa mit neuem Leben zu erfüllen, die weit über das rein Ökonomische hinausgeht; eine Vision, die sich auf ein christliches Verständnis von Gesellschaft stützt, die am Gemeinwohl interessiert ist, Menschenrechte und inklusive Gemeinschaften unterstützt, ohne sich in rein individualistischen Ansprüchen aufzulösen“.

Unmittelbar vor der Sitzung des Zentralausschusses und vor dem britischen EU Referendum hatte der Vorstand der KEK einen offenen Brief an seine Mitgliedskirchen veröffentlicht, der das britische Referendum und die Krise der EU in den Kontext der gesamteuropäischen und weltweiten Herausforderungen stellt und 15 Jahre nach der Charta Oecumenica erneut die „grundlegende Frage nach den gemeinsamen europäischen Werten und wie diese sich im heutigen Europa äußern“ stellt.<sup>19</sup> Die Mitgliedskirchen wurden im Vorfeld der KEK-Vollversammlung 2018 um Stellungnahme gebeten. Bei der Zusammenkunft der europäischen Delegierten während des Zentralausschusses stellte der neue KEK-Generalsekretär Heiki Huttenen das Anliegen des offenen Briefes auch als Teil eines partizipativen Konzepts für den Weg zur KEK-Vollversammlung dar. Ein hoffnungsvoller Aufschlag angesichts der großen Aufgaben, die für die KEK und ihre Mitgliedskirchen anliegen.

## 6. ÖRK als Gemeinschaft von Kirchen

### 6.1 Neue Mitglieder in der Gemeinschaft

Die Bedeutung des ÖRK für einzelne Kirchen wird immer dann beson-

<sup>19</sup> S. [www.ceceurope.org/wp-content/uploads/2016/06/1GB2016\\_Doc15-Open-letter-Future-of-Europe.pdf](http://www.ceceurope.org/wp-content/uploads/2016/06/1GB2016_Doc15-Open-letter-Future-of-Europe.pdf) (aufgerufen am 08.09.2016).

ders deutlich, wenn über Mitgliedsanträge beraten werden kann. Bei dieser Tagung wurde nach einer „Probezeit“ die Wiederaufnahme der „Dutch Reformed Church in South Africa“ als Vollmitglied im ÖRK beschlossen und die „Central Africa Presbyterian Blantyre Synod“ ebenso wie der „Council of Baptist Churches in Northeast India“ endgültig aufgenommen. Für zwei weitere Aufnahmegesuche aus Kenia und dem Kongo<sup>20</sup> lagen anschauliche Berichte der vorlaufenden Besuche von ÖRK-Delegationen bei den sich bewerbenden Kirchen vor. Sie machten auch deutlich, wie isoliert manche Kirchen in Afrikas Konfliktregionen sind und welch wichtiges Anliegen ihnen deshalb die ÖRK-Mitgliedschaft ist. Beide Kirchen wurden vorläufig für zwei Jahre aufgenommen. Bei dem durchaus historischen Schritt, den die Wiederaufnahme der „Dutch Reformed Church in South Africa“ bedeutet, waren die Voten von Vertretern des südafrikanischen Kirchenrates und des „All African Council of Churches“ wichtig, die die „Umkehr“ und Abkehr von jeder rassistischen Ideologie der Dutch Reformed Church bestätigten. Der Generalsekretär der Kirche betonte die Bedeutung der Entscheidung: „When you are excluded you feel how you need the fellowship of Christian churches.“

## 6.2 Wahlen

Die Vollversammlung in Busan hatte eine Verfassungsänderung beschlossen, die eine Rotation eines großen Teils der Mitglieder des Exekutivausschusses nach der Hälfte der Amtszeit vorsieht. Die Amtszeit der jetzigen Mitglieder endet im Dezember 2017. Da der Zentralausschuss erst wieder im Juni 2018 tagt, mussten bereits eineinhalb Jahre vor Auslaufen dieser Amtszeit diejenigen gewählt werden, die die ausscheidenden Mitglieder ersetzen werden. Diese Rotation entspricht dem Wunsch nach größeren Beteiligungsmöglichkeiten, erschwert auf der anderen Seite aber auch die kontinuierliche Arbeit – eine große Herausforderung für alle Beteiligten. Es wurde nach mehreren Nominierungsrunden eine einvernehmliche Lösung gefunden. Allerdings wurde bei den jungen Delegierten die erwünschte Quote verfehlt. Bischöfin Petra Bosse-Huber wird als neue Vorsitzende des Programmausschusses weiter im Exekutivausschuss vertreten sein. Außerdem wurden der Planungsausschuss und der Gottesdienstpla-

<sup>20</sup> *African Brotherhood Church Kenya* (eine *African Instituted Church*) und die *Communauté Baptiste au Centre de l'Afrique* (CBCA) in der DR Kongo.

nungsausschuss für die nächste Vollversammlung gewählt.

### *6.3 Auf dem Weg zur nächsten Vollversammlung*

Nur zweieinhalb Jahre nach der letzten Vollversammlung richten sich die Blicke bereits nach vorn auf die kommende Vollversammlung 2021. Der Zentralaussschuss hat einen Kriterienkatalog für den „Austragungsort“ gesichtet und Mitgliedskirchen zur Bewerbung aufgefordert. Der Fokus liegt auf Europa, aber auch Bewerbungen aus anderen Kontinenten sind erwünscht. Die nächste Zentralaussschusssitzung wird nicht nur über den Ort, sondern auch über das Thema der nächsten Vollversammlung entscheiden.

Der Rat der EKD hatte bereits im Vorfeld des Zentralaussschusses eine Voreinladung ausgesprochen: Kirchen in Deutschland (und ganz Europa) brauchen die weltweite ökumenische Gemeinschaft und wollen ihre „ökumenische Verpflichtung“ mit dieser Einladung unterstreichen. Eine Vollversammlung in Deutschland wäre eine enorme ökumenische Chance. Die nächsten Schritte zu einer Bewerbung, die mit breitem ökumenischem Rückhalt und durch Kooperation erfolgen muss, werden spannend. Hierbei wird sicher auch eine Rolle spielen, wie der „Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens“ Eingang in Form und Inhalt der Vollversammlung findet. „The place works on the pilgrim“, so wurde Rowan Williams während der Zentralaussschusssitzung zitiert. Diese Aussage könnte ein wichtiger Wegweiser für eine Bewerbung und für den Weg zur nächsten Vollversammlung werden.

### *Ausblick*

„Wir müssen einen gemeinsamen Rahmen entwickeln, so dass wir in den Regionen gut und ergänzend und nicht in Konkurrenz zueinander arbeiten“, sagte die Vorsitzende des indonesischen Kirchenrates *Henriette Letabang* in einem Diskussionsbeitrag zu Beginn der Tagung. Der „Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens“ wird in meiner Wahrnehmung immer mehr zu einem solchen Rahmen. Er stößt wichtige Vernetzungsarbeit an, die tatsächlich Kirchen in allen Regionen nutzen und die Zusammenarbeit über den kirchlichen Kontext hinaus z. B. mit UN-Institutionen stärkt. Der Fokus auf Inklusivität und Partizipation (Merkmale eines Pilgerwegs, der „an die Ränder“ geht) setzt einen Gegenpol zu Diskriminierung und Ausgrenzung, die auf der Tagung immer wieder als eine Wurzel von Konflikten und Gewalt thematisiert wurden. Schließlich hat der Pilgerweg

als „Bewegung der Hoffnung“, die sich aus dem Auferstehungsglauben und der Verheißung des Reiches Gottes speist, eine starke geistliche Dimension, die unerlässlich ist angesichts der Erfahrung von Gewalt und Ungerechtigkeit.

Eine Herausforderung wird vermutlich darin liegen, die vielen Themen, Initiativen und theologischen Fragen, die in dieser weiten Perspektive angestoßen werden, angemessen aufzunehmen. Das muss an unterschiedlichen Orten geschehen und dabei sind ÖRK und Mitgliedskirchen gleichermaßen gefordert. Doch sie sind – so mein Eindruck aus Trondheim – bereits auf einem vielversprechenden und hoffnungsvollen Weg!

*Anne Heitmann*

*(Kirchenrätin Anne Heitmann ist Leiterin der Abteilung Mission und Ökumene der Evangelischen Landeskirche in Baden und Mitglied im Zentralausschuss des Ökumenischen Rates der Kirchen.)*

## Laudatio

### Michael-Sattler-Friedenspreis 2016

In Ehrfurcht verneige ich mich vor der Märtyrerkirche damals und heute: vor Michael Sattler und seiner Frau Margaretha, der Täuferbewegung der Reformationszeit damals, und heute vor der „Kirche der Geschwister“, der Ekklesiyar Yan’uwa a Nigeria in Nordostnigerien.

Sie haben die „Leiden Christi“ getragen und tragen sie heute noch. „Wir sind von allen Seiten bedrängt, aber wir ängstigen uns nicht. Uns ist bange, aber wir verzagen nicht. Wir leiden Verfolgung, aber wir werden nicht verlassen. Wir tragen allezeit das Sterben Jesu an unserem Leibe, damit auch das Leben Jesu an unserem Leibe offenbar werde“ (2 Kor 4, 7? 10).

Und ich verhülle mein Haupt vor Traurigkeit, dass weder die lutherischen noch die reformierten Christen in der Reformationszeit die Täufer als Brüder und Schwestern im gleichen Geist und Glauben erkannt haben, sondern sie sogar als „Schwärmer“ verdammt und verfolgt haben. Es wird Zeit, dass wir nicht nur die Schuld unserer Vorfahren bekennen, sondern auch unsere Bekenntnisschriften revidieren oder neue Bekenntnisse schreiben.

Ich selbst kam während der Friedensbewegung 1981 auf das Christuszeugnis der Mennoniten. Wir wollten wie sie „Frieden schaffen ohne Waffen“. Ich lud mennonitische Pastoren und Älteste zu unserer Konferenz „Bergpredigt und Nachfolge Christi“ ein und fuhr zu ihren Seminaren in Elkhart und Winnipeg.

<sup>1</sup> Der Michael-Sattler-Friedenspreis wird seit 2006 vom Deutschen Mennonitischen Friedenskomitee (DMFK) verliehen. Etwa alle drei Jahre wird der Friedenspreis an Personen oder Gruppen vergeben, deren Arbeit vorbildlich ist im Einsatz für gewaltfreies Christuszeugnis, für Versöhnung zwischen verfeindeten Menschen oder Gruppen sowie für herausfordernden Dialog zwischen Religionen und Weltanschauungen. Benannt ist der Preis nach dem frühen Täufer Michael Sattler, der 1527 in Rottenburg am Neckar wegen seines gewaltfreien Friedenszeugnisses auf dem Scheiterhaufen hingerichtet wurde. Die Verleihung geschieht in der Regel in Rottenburg, dem Hinrichtungsort Sattlers. 2013 wurde der Preis erstmals im ehemaligen Benediktinerkloster St. Peter auf dem Schwarzwald, dem Wirkungsort Michael Sattlers vor seiner Hinwendung zur reformatorischen Täuferbewegung, verliehen.

Die „friedliche Revolution“ 1989 in Ostdeutschland und danach in osteuropäischen Ländern war für uns ein Wunder, oder wie Deutsche damals sagten: „Wahnsinn“, und ein Beweis, dass es „nicht durch Heer oder Kraft, sondern durch Gottes Geist geschehen soll“. Leider haben deutsche Regierungen nachher wieder auf die NATO und das „Heer“ gesetzt und nicht auf den Geist des Friedens und der Versöhnung. „Mit der Bergpredigt kann man keinen Staat regieren“, behaupten Politiker, aber leider hat es keiner von ihnen je versucht. Darum haben wir jetzt wieder die militärischen Konfrontationen in Osteuropa.

*1. Wer waren die Täufer und warum wurden sie von Katholiken und Protestanten so grausam verfolgt?*

Luther nannte sie „Schwärmer“, Historiker sprechen vom „linken Flügel der Reformation“. Ich denke, sie waren die einzige Reformation allein aus Glauben.

Aus der reformatorischen Predigt und der Zustimmung des Volkes führten die Magistrate der Städte und die Fürsten im Lande die Reformation der Kirchen und der Schulen durch. 1555 einigten sich katholische und protestantische Fürsten auf die religionspolitische Formel „cuius regio – eius religio“ (wer das Land regiert, bestimmt die Religion). So wurde Rotenburg katholisch und Tübingen evangelisch. Die Reformation ereignete sich in den Gesetzen des Corpus Christianum, das ist: des „Heiligen Römischen Reiches deutscher Nation“. Kaiser Konstantin und seine Nachfolger hatten das zuvor von Kaisern in Rom verfolgte Christentum zur Reichsreligion gemacht und damit ihr Römisches Reich zum „Heiligen Reich“ Christi erklärt. Die Reformatoren blieben in den Gesetzen dieses „Heiligen Reiches“. Die Täufer aber lehnten die Fundamente dieser christlichen Staatsreligion und dieses „Heilige Reich“ ab: Sie setzten die Kindertaufe, durch die jedes Kind Christ wird, ab und führten die Glaubenstaufe ein, zuerst in Zürich, dann in ganz Europa, auch in Horb und Rottenburg. Sie lehnten den Schwertdienst ab: „Jesus verbietet die Gewalt des Schwertes“. Sie lehnten den Eid ab: „Jesus verbietet den Seinen alles Schwören“. Sie lehnten für sich selbst die Teilnahme an der weltlichen Obrigkeit ab, da „es dem Christen nicht ziemen kann, eine Obrigkeit zu sein“. Diese Berufungen auf Jesus stehen im „Schleitheimer Bekenntnis“, das Michael Sattler 1527 als „Brüderliche Vereinigung etlicher Kinder Gottes, sieben Artikel

betreffend“ verfasst hat. Damit lehnen die Täufer nichts weniger als die christliche Reichsreligion und das „Heilige Reich“ ab. Sie wurden von katholischen und protestantischen Fürsten gemäß Reichsrecht verfolgt. Sie galten als „Reichsfeinde“. Als Michael Sattler im Verhör in Rottenburg auch noch sagte: „Wenn der Türke kommt, soll man ihm keinen Widerstand leisten, denn es steht geschrieben: ‚Du sollst nicht töten‘“, wurde die Gefahr öffentlich, die von den Täufern ausging, denn sie hatten großen Zulauf im Volk. Darum war die Hinrichtung Michael Sattlers zur Abschreckung besonders grausam: Sie schnitten ihm die Zunge heraus, schmiedeten ihn auf den Wagen, rissen ihm mit glühenden Zangen Fleisch aus dem Körper und verbrannten ihn auf dem Galgenbuckel in Rottenburg am 20. Mai 1527 als Erzketzer und Staatsfeind. Seine Frau Margaretha widerstand allen Rettungsversuchen und wurde wenige Tage danach im Neckar ertränkt.

Michael Sattler war der Prior des bekannten Klosters St. Peter im Schwarzwald gewesen. Er war ein theologisch und humanistisch hochgebildeter Mann. 1525 war er bei den aufständischen Bauern und hat im selben Jahr wie Luther geheiratet. Er schloss sich in Zürich den Täufern an und missionierte in Oberschwaben. Er gewann in Horb und Umgebung viele Anhänger und taufte sie im Neckar. Wie seine „Schleitheimer Artikel“ beweisen, war er den bekannten Reformatoren wie Zwingli in Zürich und Bucer in Straßburg durchaus ebenbürtig. Seine Sendung war: „Die Christen sind gelassen und vertrauen ihrem Vater im Himmel ohne alle äußerliche weltliche Rüstung.“

Martin Luther hat die Kirche aus der „babylonischen Gefangenschaft“, wie er schrieb, des Papstes befreit, Michael Sattler hat sie aus der babylonischen Gefangenschaft des Staates befreit, wie es danach in Deutschland nur der Bekennenden Kirche in der Nazidiktatur 1934 gelungen ist. Wir gedenken seiner in Ehrfurcht. Im Reformationsjahr 2017 soll der Name dieses Märtyrers leuchten!

## *2. Damit kommen wir zur Laudatio*

Ich freue mich sehr zu verkünden, dass der Michael-Sattler-Friedenspreis in diesem Jahr 2016 an die Ekklesiyar Yan’uwa a Nigeria (EYN) und an die Christlich-Muslimische Friedensinitiative (CAMPI) in Nigeria geht. Ich begrüße herzlich Bruder Ephraim Kadala, Pastor und Friedenskoordinator der Kirche und Bruder Hussaini Shuaibu, Fachhochschullehrer, Mediator und muslimischer Mitarbeiter von CAMPI. Sie sind uns beide herzlich

willkommen, und wir danken ihnen, dass sie den weiten Weg von Nordnigeria nach Süddeutschland auf sich genommen haben. Wir denken oft an sie, beten für sie und blicken in brüderlicher Verbundenheit auf die Friedensinitiativen der Christen und der tapferen Muslime, die sich dem Terror dort entgegenstellen. Sie sind uns ein Vorbild für den Einsatz für Frieden und gegen Terror und Tod.

Die Ekklesiyar Yan'uwa hat ihre Heimat im Nordosten Nigerias. Sie heißt auf Deutsch „Kirche der Geschwister“ und wurde von der amerikanischen Church of the Brethren 1923 gegründet, einer der „historischen Friedenskirchen“. Sie hat etwa eine Million Mitglieder. Sie ist im Ökumenischen Rat der Kirchen vertreten. Sie leidet seit Jahren extrem unter den Angriffen der Terrororganisation Boko Haram. Von den im April 2014 entführten 276 Schulmädchen gehörten 178 zur „Kirche der Geschwister“, was unsere Zeitungen nicht meldeten – außer dem Schwäbischen Tagblatt vom 19. Mai 2016. Mehr als 10.000 Christen sind im Laufe der Jahre ermordet worden, darunter sechs Pastoren. Tausende wurden vertrieben, Schulen und theologische Seminare wurden zerstört.

In dieser gefährlichen Situation leistet die Ekklesiyar Yan'uwa aktiven Friedensdienst: Frieden, d. h. Leben und leben lassen, Terror, d. h. töten und getötet werden.

Terrorismus entsteht in den Herzen und Köpfen von Menschen und muss darum in den Herzen und Köpfen der Menschen überwunden werden. Das ist die Sprache des Friedens, die Leben schafft, nicht der Gewalt. „Terroristen verstehen nur die Sprache der Gewalt“, wird uns von allen Seiten gesagt. Aber die „Sprache der Gewalt“ hat die Zahl von einigen hundert Terroristen zu Bin Ladens Zeiten zu zehntausenden in ISIS-Boko-Haram heute emporschnellen lassen.

Es ist gut, wenn die Christlich-Muslimische Friedensinitiative (CAMPI) die jungen Männer davon abhält, sich dem Töten und Getötetwerden hinzugeben und sie für das Leben zurückgewinnt.

Es ist gut, wenn Christen und Muslime sich um die missbrauchten Kindersoldaten kümmern, um sie vom Trauma des Tötens zu heilen.

Es ist gut, wenn die Opfer von Unrecht und Gewalt in Workshop-Zentren der Kirche den Weg aus Schmerz und Trauer herausfinden.

Den Menschen von Boko Haram zu vergeben, was sie anrichten, heißt, ihnen den Weg zum Leben zeigen, und das Böse, das sie in ihren Opfern an Hass und Vergeltungssucht erwecken, zu überwinden. Insofern öffnet die Vergebung den Tätern die Chance zur Umkehr und macht die Opfer frei von der Fixierung auf die Täter. Wir wünschen nicht, dass die Men-

schen von Boko Haram vernichtet werden, sondern dass sie zu einem Leben in Frieden bekehrt werden.

Wir lassen uns durch die Feindschaft nicht zu Feinden unserer Feinde machen, sondern sehen auf den Willen unseres Vaters im Himmel, dessen Kinder wir sind und bleiben wollen.

Wir danken der „Kirche der Geschwister“ und der Christlich-Muslimischen Friedensinitiative für ihr Friedenszeugnis in Todesgefahren und sind ihre Geschwister und Freunde.

*20. Mai 2016, Rottenburg am Neckar*

*Jürgen Moltmann*

*(Jürgen Moltmann ist emeritierter Professor für Systematische Theologie an der Eberhard-Karls-Universität Tübingen [1967-1994]. Seit 1978 war er Mitglied der Christlichen Friedenskonferenz. Von 1963 bis 1983 war er Mitglied der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung und von 1977 bis 1993 Vorsitzender der Gesellschaft für Evangelische Theologie. Moltmann begreift seine Theologie immer auch als politisch verantwortlich, ganz im Sinne der politischen Theologie von Johann Baptist Metz, dessen Entwurf von Moltmanns „Theologie der Hoffnung“ beeinflusst wurde.)*

## Lutherisch und ökumenisch engagiert

### Eine Erwiderung

Im Herbst 2015 ist mit dem „Handbuch Weltanschauungen, Religiöse Gemeinschaften, Freikirchen“ eine Neukonzeption des bisherigen „Handbuchs Religiöse Gemeinschaften“ (zuletzt: Gütersloh 2006) erschienen. Der Ausschuss „Religiöse Gemeinschaften“ der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) hat innerhalb von sechs Jahren dieses Opus Magnum erarbeitet. Diesem Kreis gehören Weltanschauungsbeauftragte der Landeskirchen an, zum Teil werden auch Expertisen weiterer Fachexperten herangezogen. Als Herausgeber dieses Werkes zeichnet – und das ist ein Alleinstellungsmerkmal dieser Publikation – die Kirchenleitung der VELKD verantwortlich. Nach der Präsentation des Handbuchs auf der Generalsynode der VELKD in Bremen im November 2015 war das Interesse an der Publikation in den Gliedkirchen bzw. Landeskirchen in der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) so groß, dass der Verlag eine Lizenzausgabe für Mitarbeitende der Evangelischen Kirche zu einem äußerst niedrigen Preis anbieten konnte. Damit konnte eine noch größere Verbreitung erzielt werden.

#### *Zur Kritik am „lutherischen Handbuch“*

Nun problematisiert Karl-Heinz Voigt in seinem Beitrag (ÖR 65, 422 ff) die Zielsetzung und Konzeption dieses Handbuchs grundsätzlich und wiederholt damit Bedenken, die die früheren Auflagen des Vorgängerwerkes immer wieder begleitet haben. Er unterstellt dem Autorenkreis eine „abgrenzende Selbstdarstellung“ und im Blick auf die Freikirchen den Anspruch einer „konfessionellen Deutungshoheit“. Er vermisst im Handbuch außerdem Darstellungen der konfessionellen Freikirchen (z. B. Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche, SELK) sowie der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirchen und vermutet dahinter „unterschiedliche Wertschätzungen“. Voigt befürchtet, dass die VELKD, insbesondere wenn das Handbuch von Schulen und Behörden zu Rate gezogen wird, „ein erhebliches Maß an ökumenischer Verantwortung“, v. a.

im Blick auf die Freikirchen, übernimmt. Besonders kritisiert er die im Handbuch vorgenommene Freikirchen-Definition, wonach „Freikirchen in Abgrenzung zu den Staats- bzw. Volkskirchen entstanden sind“. Er wirft den Autoren vor, „in Kirchenfragen in einem nationalen Denken gefangen“ zu sein. Die genannten typischen Kennzeichen von Freikirchen (freiwillige Mitgliedschaft, Laienengagement, hohe Verbindlichkeit in Glaubensfragen und praktischer Lebensführung sowie eine grundsätzliche ökumenische Offenheit) werden nicht bestritten, jedoch neuen theologischen Ansätzen v. a. im angelsächsischen Raum zugeschrieben. Damit hat Voigt zweifelsohne Recht. Das Handbuch befasst sich jedoch mit Freikirchen im deutschen Sprachraum. In den Einzeldarstellungen wird, vor allem im Blick auf die Geschichte, deutlich, dass theologische Ansätze zum Entstehen von „Freikirchen“ geführt haben (so z. B. der Methodismus, 102 ff). Ebenso verhält es sich mit dem Vorwurf, die Freikirchen in verengter Perspektive beschrieben zu haben. Er bezieht seine Kritik insbesondere auf das einführende Kapitel (57–64). Die Darstellung dort konzentriert sich auf die Situation in Deutschland. Die theologischen Impulse und Motive für das Entstehen der einzelnen Freikirchen und die jeweiligen Rahmenbedingungen werden jeweils in den Einzeldarstellungen benannt. Er übersieht, dass der Aufbau der Einzelartikel einem bestimmten Schema folgt. Es umfasst: Überblick, Wahrnehmung, Geschichte, Lehre, Glaubenspraxis, Organisation, Stellung zur Ökumene, Stellung in der Gesellschaft sowie Stellungnahmen und Ratschläge. Stattdessen behauptet Voigt: „... auf die skizzenhafte Darstellung ihrer ‚Geschichte‘ folgt unmittelbar [sic!] deren ‚Organisationsstruktur‘.“

Voigt sieht sich bei seinen Ausführungen zu einer Freikirchen-Apologie genötigt. Schließlich konstatiert er: „Es ist eher richtig zu sagen, dass sich Staats- und Volkskirchen bis in das vorliegende Handbuch hinein ‚abgrenzen‘.“ Er bestreitet, dass die Fragen, mit denen kirchliche Weltanschauungsbeauftragte, von ihm als „spezieller Kreis“ titulierte, befasst sind, völlig anderer Natur seien als die bilateralen Gespräche mit Freikirchen. Damit übersieht er jedoch, dass kirchliche Weltanschauungsbeauftragte sehr wohl zu ökumenischen Themen bzw. Stellungnahmen angefragt werden und sich gleichzeitig am ökumenischen Gespräch beteiligen (siehe etwa den langjährigen Gesprächs- und Konsultationsprozess mit der Neuapostolischen Kirche). Es ist nicht förderlich, Perspektiven der kirchlichen Weltanschauungsbeauftragten gegen bilaterale ökumenische Dialoge auszuspielen, wenn Voigt hinter dem apologetischen Engagement der VELKD mangelnden gegenseitigen ökumenischen Respekt vermutet.

Im Folgenden sollen Entstehung, Ziel, Konzeption und Erarbeitung des Handbuchs dargelegt und dabei auf die Kritikpunkte Voigts eingegangen werden.

### *Entstehung*

Das vorliegende Handbuch von 2015 knüpft an Vorgänger-Publikationen der VELKD an. Bereits von 1953 bis 1963 wurden auf Beschluss der Generalsynode der VELKD Erhebungen zu acht Freikirchen, fünf Sondergemeinschaften und 19 sogenannten „Sekten“ durchgeführt. Das Ergebnis erschien in Form eines zweibändigen Ringbuches. 1978 erschien erstmals ein gebundenes Handbuch. Nimmt man die verschiedenen sechs Auflagen zur Hand, so zeigt sich rückblickend, wie sich Kategorien und Zuordnungen gewandelt haben. Heute hat sich das religiös-weltanschauliche Feld weiter ausdifferenziert. Dem sollte und musste mit der Auswahl und Darstellung Rechnung getragen werden. Die Konzeption und Erarbeitung der unterschiedlichen Ausgaben oblag dem Arbeitskreis „Religiöse Gemeinschaften“ der VELKD (heute: Ausschuss Religiöse Gemeinschaften der VELKD). Ende 2010 wurde der Ausschuss für sechs Jahre neu berufen. Wie in früheren Jahren wurde dieser Kreis von der Kirchenleitung der VELKD mit der Erarbeitung eines neuen Handbuchs betraut. Ihm gehörten bis 2016 zwölf Landeskirchliche Beauftragte für Weltanschauungsfragen bzw. der Leiter der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW) in Berlin an. Sechs weitere Experten erarbeiteten Vorlagen zu einzelnen Themenbereichen.

### *Ziel und Konzeption*

Beim „Handbuch Weltanschauungen, Religiöse Gemeinschaften, Freikirchen“ handelt es sich weder um „gelbe Seiten“ noch um eine „schwarze Liste“. Vielmehr versteht sich die Publikation als Beitrag zur religiösen Aufklärung. Das Handbuch stellt unterschiedliche Freikirchen, religiöse Gemeinschaften Weltanschauungen dar und gibt am Ende eines Artikels eine Einschätzung. Es ist ein Nachschlagewerk und befasst sich mit Phänomenen innerhalb des deutschen Sprachraums. Außerdem legt es die eigene Position der Wahrnehmung und Urteilsfindung offen. Es wird deutlich gemacht, dass dies aus der Perspektive der Evangelisch-Lutherischen

Kirche geschieht, d. h. „aus der Perspektive des christlichen Glaubens, wie ihm in den lutherischen Bekenntnisschriften der Kirche Ausdruck gegeben wird“ (49).

Die neue Ausgabe hat im Vergleich zu den sechs Ausgaben seines Vorläufers neue Akzente gesetzt. Die Entscheidung, die Freikirchen wieder als eigene Rubrik aufzunehmen, wurde intensiv diskutiert und reflektiert. Ein wichtiges Kriterium war dabei die Wahrnehmung und Dokumentation der weltanschaulich-religiösen Pluralisierung, die sich seit längerem auch innerhalb des christlichen Spektrums zeigt. Schon längst wird bei Anfragen nicht mehr nur nach den „klassischen“ Freikirchen gefragt. Zunehmend entstehen „neue Freikirchen“ neucharismatischer oder neopentekostaler Prägung. Diese Veränderung sollte sich auch im neuen Titel niederschlagen, weshalb die „Freikirchen“ ausdrücklich mit aufgenommen wurden, um sie von anderen „religiösen Gemeinschaften“ abzuheben. Damit sollte auch dem Wunsch entsprochen werden, die Freikirchen nicht nur unter „religiösen Gemeinschaften“ zu subsumieren. Zwischenzeitlich gab es auch die Überlegung, das Werk in zwei Bände aufzuteilen, was aber verworfen wurde – aus inhaltlichen wie praktischen Gründen. Bei vergleichbaren Werken hat sich eine Aufteilung nicht bewährt. Bei den Vorüberlegungen wurde auch geprüft, ob die sog. konfessionellen Freikirchen (Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche [SELK]) sowie weitere aufgenommen werden sollen. Dies lehnte der Ausschuss nach intensiver Diskussion ab, weil damit der ohnehin begrenzte Rahmen eines solchen Handbuchs deutlich gesprengt würde. Das Handbuch erwähnt sie kurz, verweist aber für weitere Informationen auf neuere konfessionskundliche Darstellungen (63 f). Würde man nach dem Vorschlag Voigts die römisch-katholische oder die orthodoxen Kirchen aufnehmen, so würde das den Rahmen eines Handbuchs deutlich überschreiten. Die vorliegende Publikation versteht sich zudem nicht als Ökumenische Kirchen- oder Konfessionskunde. Sicher wäre es interessant, wenn – wie von Voigt vorgeschlagen – die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen ein entsprechendes Werk erarbeiten würde, um deutlich zu machen, was christlicher Glaube ist und wie er sich in den verschiedenen Konfessionen und Kirchen artikuliert. Der Reiz des vorliegenden Handbuchs besteht jedoch darin, dass es sich um eine dezidiert lutherische Perspektive handelt, die von einer ökumenischen Offenheit geprägt ist.

„Ökumenisches Engagement gehört zum Selbstverständnis der lutherischen Kirchen. Die VELKD stellt sich in diesen vielfältigen Gesprächen der Aufgabe, über das gegenseitige Verstehen zum gemeinsamen Verstehen un-

seres Glaubens zu kommen. Es ist ihre Hoffnung und Überzeugung, dass die Suche nach einem differenzierten Konsens auch die Gemeinschaft der Kirchen mit Jesus Christus und untereinander stärkt“ (45). Somit schließen sich bilaterale ökumenische Dialoge und eine Darstellung, wo darauf explizit Bezug genommen wird, nicht aus. Das führt jedoch nicht zu Abgrenzung – im Gegenteil: In den einzelnen Artikeln wird exemplarisch aufgezeigt, wie sich die Ökumene in Deutschland verändert und wieviel an Gemeinsamkeiten und Übereinstimmungen erreicht ist. Gleichzeitig sollte es möglich sein, die verschiedenen Glaubensstile, die ja auch die Lebendigkeit und Vielfalt christlichen Glaubens in unterschiedlichen Kirchen dokumentieren, zu beschreiben und aus evangelisch-lutherischer Perspektive einzuschätzen.

Das Handbuch legt seine Voraussetzungen offen. Leitende Fragen waren u. a.: Gibt es Anfragen zu den Gemeinschaften? Welche Hilfestellungen gibt es für lutherische Kirchengemeinden im Umgang mit Freikirchen? Wo gibt es Gemeinsamkeiten, wo gibt es Unterschiede? Das Handbuch möchte gerade mit der Aufnahme des Kapitels „Freikirchen“ für ökumenische Wahrnehmungsfähigkeit und Sensibilität vor Ort sorgen. In den einzelnen Artikeln finden vorliegende Konsenserklärungen und erreichte Vereinbarungen bilateraler Dialoge ausreichend Berücksichtigung. Insofern sind die jeweiligen Darstellungen auch Frucht dieser Dialoge. Damit ist die Behauptung, wonach das vorliegende Werk „in einen Sog der Abgrenzungen“ geraten sei, schlicht falsch. Hinzu kommt ein weiterer Aspekt: Die einzelnen Artikel wurden bei der Abfassung in engem Kontakt mit den jeweiligen Freikirchen abgestimmt bzw. ihnen vorab zur Kenntnis gegeben, um ihnen die Möglichkeit zu geben, darauf zu reagieren und Fehler in der Darstellung zu korrigieren. Das ist für den Ausschuss ein selbstverständlicher Umgang innerhalb der christlichen Glaubensfamilie. Es ist ein dialogischer Prozess, der eben nicht von Abgrenzung bestimmt ist. Insofern vermag ich beim besten Willen nicht zu erkennen, was dabei – wie von Voigt behauptet – dem Geist der Charta Oecumenica zuwiderlaufen sollte. Leider hat es Voigt versäumt, seinen Verdacht am Beispiel einzelner Artikel zu konkretisieren. Bei einer genauen Lektüre der Einzeldarstellungen der Freikirchen wird deutlich, dass sie dem Geist der Charta Oecumenica dahingehend entsprechen, indem die Darstellungen von Freikirchen dabei „helfen, Missverständnisse und Vorurteile zwischen Mehrheits- und Minderheitskirchen in unseren Ländern abzubauen“. Das hat noch weitere positive Folgen: Über das kirchliche Spektrum hinaus wird mit diesem Werk auch das überaus große Engagement der christlichen Freikirchen gewürdigt, in-

dem einer breiteren Öffentlichkeit zuverlässige Informationen zur Verfügung gestellt werden.

Wie bereits bei den Vorgängerversionen des Handbuchs haben einzelne Autoren Vorlagen zu den Freikirchen und religiösen Gemeinschaften erarbeitet, die dann im Ausschuss diskutiert und nach mehrmaliger Überarbeitung – wo möglich auch in direkter Kommunikation mit den verschiedenen Freikirchen und Gemeinschaften – verabschiedet wurden. Insofern handelt es sich um ein Gemeinschaftswerk, das in enger Abstimmung mit der Kirchenleitung der VELKD und auch mit dem im Kirchenamt der VELKD zuständigen Referenten für Ökumene über fünf Jahre hinweg erstellt wurde. Für die einzelnen Artikel wurde auch die Meinung der jeweiligen Freikirchen eingeholt. Insofern waren die Freikirchen in diesen Prozess mit einbezogen.

### *Fazit*

Insgesamt scheint Voigt mit seiner grundsätzlichen Kritik am „Handbuch Weltanschauungen, Religiöse Gemeinschaften, Freikirchen“ einer Hermeneutik des Verdachts zu erliegen. Er unterstellt seinen Autoren gar einen Rückfall hinter die Konsensökumene. Zudem befürchtet er ein mögliches Deutungsmonopol der VELKD. Leider hat er es im vorliegenden Fall versäumt, seine Verdachtsmomente und Kritikpunkte anhand konkreter Belege in den Einzeldarstellungen zu den Freikirchen zu exemplifizieren. Festzuhalten bleibt: Das Gespräch über christliche Orientierung angesichts weltanschaulich-religiöser Vielfalt ist nicht beendet. Mit dem Handbuch hat es gerade erst begonnen.

*Matthias Pöhlmann*

*(Dr. Matthias Pöhlmann, Kirchenrat, Landeskirchlicher Beauftragter für Sekten- und Weltanschauungsfragen der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, München, sowie Vorsitzender des Ausschusses „Religiöse Gemeinschaften“ der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands [VELKD]. Mitherausgeber des „Handbuchs Weltanschauungen, Religiöse Gemeinschaften, Freikirchen“, Gütersloh 2015.)*

## Ökumenisch begründete Hoffnung im Angesicht des Todes

### Eine Würdigung des theologischen Lebenswerks von Harald Wagner

Harald Wagner, mein Kollege an der Katholisch-Theologischen Fakultät in Münster, ist am 7. Juni 2016 im Alter von 72 Jahren verstorben. Ein längerer Weg der Krankheit ging voraus. Nach einem Schlaganfall war er bereits vor der Emeritierung an den Rollstuhl gebunden und hat dennoch bis zu seinem 65. Lebensjahr seine Lehrverpflichtungen im Fachgebiet „Dogmatik und Dogmengeschichte“, so gut er es konnte, treu erfüllt.

Harald Wagner ist in den letzten Zeiten des Zweiten Weltkrieges am 12. Februar 1944 im Sudetenland (in Benisch/Kreis Freudenthal) geboren. Auf der Flucht hat er mit seiner Mutter, die später im hohen Alter noch lange Zeit mit ihm lebte, sehr viel Leid erfahren. Seine einzige Schwester und auch der Vater starben früh. Wie viele Flüchtlingsfamilien aus dem Osten fand er mit seiner Mutter Zuflucht im Raum Gießen, wo er 1963 das Abitur machte. Die Studien an der Jesuitenfakultät in St. Georgen/Frankfurt a. M. und München während der Konzilszeit 1963–65 haben ihn nachhaltig geprägt. Die Zeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat Harald Wagner im Studium in Rom verbracht (1965–1972). In diesen Jahren hat er wichtige Anliegen des Konzils aufgenommen und sich sehr intensiv mit Fragen der Ökumene befasst. Im Anschluss an seine theologische Promotion 1972 in Rom war Wagner bis 1974 in der Pastoral in Frankfurt a. M. tätig; 1968 war er zum Priester der Diözese Limburg ordiniert worden. 1976 habilitierte er sich in fachlicher Begleitung von Heinrich Fries in Fundamentaltheologie und Ökumenischer Theologie und war seitdem als theologischer Lehrer in Schwäbisch Gmünd, Marburg, Fulda und Münster tätig.

Es gibt Themen in den zahlreichen Publikationen von Harald Wagner, die auf veränderte Weise wiederkehren und daher seine Interessen bei der Suche nach theologischer Erkenntnis offenlegen. Neben den Qualifikationsschriften finden sich in der Liste der Veröffentlichungen Lehrbücher zur Fundamentaltheologie und zur Dogmatik, herausgegebene Sammelbände zu ökumenischen Themen, viele Aufsätze zu Fragen der Eschatologie sowie zu Grenzbereichen Theologie und Medizinethik, zudem sehr

viele Rezensionen, die auch seiner langjährigen Tätigkeit als Schriftleiter der Theologischen Revue in Münster geschuldet sind.

Bereits die ersten wissenschaftlichen Studien von Wagner sind im Horizont der ökumenischen Hermeneutik verortet: In seiner Dissertation (erschienen 1973 in Frankfurt a. M. unter dem Titel „An den Ursprüngen des frühkatholischen Problems. Die Ortsbestimmung des Katholizismus im älteren Luthertum“) setzt Wagner sich kritisch mit Konzepten auseinander, die aus reformatorischer Sicht belegen, dass bereits in den ersten christlichen Jahrhunderten ein Verfall der ursprünglichen Kirchenwirklichkeit eingetreten ist, der dann durch die Reformation eine Korrektur erfahren hat. Die Frage nach der wahren Gestalt der „katholischen“ Kirche – ein Begriff, der nicht konfessionell eingeengt betrachtet werden darf – bleibt ein Leitthema in der Theologie von Harald Wagner. In seiner Habilitationsschrift hat er sich folgerichtig mit einem römisch-katholischen Denker befasst, der in Fragen der Ekklesiologie in ökumenischer Perspektive eigene Wege ging: Johann Adam Möhler, dessen Frühwerk in der Studie von Wagner eingehende Würdigung findet. Es verwundert nicht, dass Harald Wagner angesichts seines frühen und durchgängig belegten Engagements in Fragen der Ökumene als Gesprächspartner in Gremien und bei Tagungen vielfach angefragt worden ist. Immer hat er sich in besonderer Weise dem Johann-Adam-Möhler-Institut in Paderborn verbunden gefühlt, oft in der Zeitschrift „Catholica“ publiziert und Mitarbeiter des Instituts gefördert. Bei aller Offenheit für kritische Rückfragen an die römisch-katholische Theologie war Wagner in seiner konfessionellen römisch-katholischen Identität gefestigt.

Die „Ars moriendi“ – die „Kunst des Sterbens“ – war eines der von Harald Wagner vielfach aufgenommenen Themen. Viele Veröffentlichungen dazu liegen von ihm vor. 1989 hat er in Zusammenarbeit mit Torsten Kruse noch in Marburger Zeit einen Sammelband in der renommierten Reihe „Quaestiones Disputatae“ zu dieser Fragestellung herausgegeben und auch reformatorisch geprägte Autoren zur Mitarbeit (unter ihnen Hans-Martin Barth) eingeladen. Im Vorwort erinnert Wagner an Gedanken zur Theologie des Todes von Karl Rahner, als einer dessen Nachfolger in Münster er sich stets verstanden hat. Seine Einleitung zu diesem Sammelband beschließt Wagner mit den Worten: „Am Ende menschlichen Lebens steht der Tod. Das Leben selbst wird weniger, löst sich auf beim Vorgang des Sterbens im engeren Sinn. Von daher bekommt das nachdenkliche Wort des Euripides seine anthropologische und auch theologische Bedeutung: ‚Wer weiß denn, ob das Leben nicht das Sterben ist und das Sterben Le-

ben“ (Harald Wagner: Einleitung. Von einer Theologie des Todes zu einer Theologie des Sterbens; in: ders. [Hg.]: *Ars moriendi. Erwägungen zur Kunst des Sterbens*, Freiburg – Basel – Wien 1989, 13). Möge Harald Wagner in dieser gläubigen Zuversicht gestorben sein!

*Dorothea Sattler*

*(Dorothea Sattler ist Professorin für Ökumenische Theologie und Dogmatik und Direktorin des Ökumenischen Instituts an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. Sie ist seit 2005 wissenschaftliche Leiterin auf römisch-katholischer Seite im Ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen.)*

# Gestern – heute – morgen

Auf dem VI. *Ökumenischen Bekenntniskongress der IKBG* (Internationale Konferenz Bekennender Gemeinschaften) vom 3. bis 6. September 2015 in Salzburg wurde das Thema „*Die gute Schöpfung Gottes und ihre Bedrohung*“ behandelt. Die Kongressteilnehmenden verabschiedeten ein Dokument, die „Salzburger Erklärung“ ([www.ikbg.net](http://www.ikbg.net)), das sich gegen kirchliche, politische und gesellschaftliche Entwicklungen wendet, die den Menschen als Geschöpf Gottes bedrohen, wie die Propagierung der Abtreibung als „Menschenrecht“, legalisierte aktive Sterbehilfe und die Erweiterung der traditionellen Ehe durch die „Homo-Ehe“. Kritik wird auch an der Gender-Ideologie geübt, die behauptet, dass es nicht nur Mann und Frau gibt, sondern zahlreiche geschlechtliche Orientierungen. Zahlreiche hochrangige Persönlichkeiten sind unter den Erstunterzeichnern zu finden.

Ein weiterer Baustein im *Rezeptionsprozess* des Dokumentes „*Mission Respekt – Christliches Zeugnis in einer multireligiösen Welt*“ wurde vom 13. bis 15. Juni in der Theologischen Hochschule Elstal bei Berlin gesetzt. Damit wurde dem Ergebnis des MissionRespekt-Kongresses vom August 2014 Rechnung getragen, dass in ethischen Fragen im Blick auf die Mission weitgehend Einigkeit zwischen den christlichen

Konfessionen herrscht, theologisch aber nach wie vor vieles zu diskutieren ist. Fast fünfzig theologische Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen aus evangelischer, katholischer und freikirchlicher Tradition waren der Einladung der Veranstalter (darunter auch die AMD) gefolgt und diskutierten Übereinstimmungen und Divergenzen verschiedener Missionsdokumente (Evangelii Gaudium, Kapstadtverpflichtung, Gemeinsam für das Leben). In Vorträgen und Workshops wurden unterschiedliche Themen fokussiert, z. B. „Bekehrung und Taufe als Zielbestimmung von Mission“, „Eschatologie und Heil als Motivation für und Horizont von Mission“, „Gerechtigkeit als Ziel von Mission“, „Mission als Einladung zur Anbetung“. Auszüge der Vorträge sind Ende August in einem Brennpunkt Gemeinde erschienen, eine umfangreichere Dokumentation in Buchform folgt.

Im Rahmen einer *Summer School* beschäftigten sich internationale Studierende der Kommunikationswissenschaft und Theologie vom 23. bis 31. Juli in Jamaika mit den Themenbereichen *Medien und Globalisierung* sowie *Religion in Massenmedien*. Die Teilnehmenden lernten verschiedene Kommunikationstheorien kennen und befassten sich mit Herausforderungen in der Kommunikation innerhalb der Öku-

mene und im interreligiösen Dialog. Die Summer School wurde gemeinsam von der Northern Caribbean University (Manchester, Jamaika), der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg, dem Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) und dem Weltverband für christliche Kommunikation (WACC) ausgerichtet. Der Kurs umfasste die Schwerpunkte Kommunikationsrechte, Kommunikation in der Ökumene, Medienethik, Gender und Kommunikation und Kommunikation für sozialen Wandel.

Vom 24. bis 28. Juli hat sich die *Studiengruppe der Kommission von Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK* in Erfurt getroffen, die sich mit dem Thema *moralische Urteilsbildung in Kirchen und Autorität* befasst. Da die Einheit der Kirchen zunehmend durch unterschiedliche Standpunkte zu moralischen Fragen gefährdet ist, werden die Studien über die Frage fortgeführt, wie Kirchen zu den ethischen Entscheidungen kommen und was aus ähnlichen Problemstellungen der Vergangenheit gelernt werden kann. Um diesen Lernprozess zu unterstützen, wurden Autorinnen und Autoren aus unterschiedlichen konfessionellen Traditionen eingeladen, eine Analyse des Entscheidungsfindungsprozesses und der daran beteiligten Personen vorzulegen. Die Studiengruppe hat sich mit neun Arbeiten befasst. Die Diskussionsleitung hatten Professor Wladimir Schmalij von der

Russischen Orthodoxen Kirche und Professorin Myriam Wijlens von der römisch-katholischen Kirche. Auf der nächsten Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung im Juni 2017 in Südafrika wird die Studiengruppe ihre Ergebnisse und Empfehlungen zur weiteren Betrachtung vorlegen. Zwischen 2007 und 2013 hatte die Kommission bereits eine erste Studie unternommen, veröffentlicht unter dem Titel „Moralische Urteilsbildung in Kirchen: ein Studiendokument“.

Unter dem Leitwort *Selig die Barmherzigen; denn sie werden Erbarmen finden (Mt 5,7) wurde der XXXI. Weltjugendtag*, das internationale Jugendtreffen der römisch-katholischen Kirche, vom 26. bis 31. Juli in Krakau begangen. Die Hauptveranstaltungen des Weltjugendtags begannen mit der Eröffnungsmesse am 26. Juli, die vom Erzbischof von Krakau zelebriert wurde. In der Woche hielten verschiedene Bischöfe Katechesen. Am 28. Juli wurde der Papst im Rahmen einer Begrüßungszeremonie willkommen geheißen. Am 29. Juli wurde ein Kreuzweg begangen, der auch die Möglichkeit zur Buße und zur Feier des Sakraments der Versöhnung bot. Bevor am 31. Juli die Aussendungsmesse mit dem Papst gefeiert wurde, fand am Vorabend eine Gebetsnacht, die Vigil, statt. Der nächste Weltjugendtag wird voraussichtlich 2019 in Panama sein.

Der *antiochenisch-orthodoxe Patriarch Youhanna X.* besuchte vom 16. bis 22. August *Polen*. Der „Patriarch von Antiochien und dem ganzen Orient“ kam einer Einladung des Oberhauptes der polnisch-orthodoxen Kirche, Metropolit Sawa (Hrycuniak), nach. Die Kirche von Polen hatte am orthodoxen Konzil auf Kreta im Juni teilgenommen, während die Kirche von Antiochien zu den vier „Boykotteuren“ gehörte. Daher kamen nicht nur *bilaterale*, sondern auch *universalkirchliche orthodoxe Fragen* zur Sprache. In der offiziellen Ankündigung hieß es, der Patriarch werde in Polen die Sorgen der Kirche von Antiochien „unter den gegenwärtigen Umständen“ mit allen Herausforderungen und Schwierigkeiten darlegen.

Vom 25.–30. August fand in Helsinki die XIX. *Wissenschaftliche Konsultation der Societas Oecumenica* statt, die unter dem Thema *Just do it? Anerkennung und Rezeption im ökumenischen Miteinander* stand. Den Hauptvortrag hielt der französische Philosoph Marcel Henaff: *A philosophical Approach to Recognition and Reception*. Im Rahmen des Abschlusspodiums sprach auch der Generalsekretär der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK), der orthodoxe Priester Heikki Huttunen. Eine große Gruppe von Nachwuchsforschern und -forscherinnen erhielt die Möglichkeit, Kurzvorträge zu halten. Die langjährige Präsidentin Dagmar Heller wurde abgelöst von Ulrike Link-Wieczorek,

Professorin an der Universität Oldenburg. Auch die katholische Theologin Johanna Rahner schied aus dem Standing Committee aus.

Der 20. *Renovabis-Kongress* wurde vom 31. August bis zum 2. September zum Thema „*Zeugen des Evangeliums – Gestalter der Welt. Zur Rolle der Orden in Mittel- und Osteuropa*“ in Freising begangen. Im Mittelpunkt des Kongresses stand die Rolle und Tätigkeit der Orden in den heutigen Gesellschaften in Mittel- und Osteuropa. Neben einer kurzen Einführung zur Entwicklung des Ordenslebens im 20. Jahrhundert, besonders zum Aufbruch oder Neubeginn nach den politisch-gesellschaftlichen Umwälzungen vor einem Vierteljahrhundert, wurde der Einsatz einzelner Ordensgemeinschaften in Bereichen wie beispielsweise Schule, Caritas, Pastoral und Flüchtlingshilfe vorgestellt. Den Eröffnungsvortrag hielt P. Frano Prcelo OP aus Mainz.

Auf ihrer Jahrestagung vom 1. bis 4. September in München haben die Evangelische Kirche in Deutschland und die anglikanische Kirche von England an die *Unterzeichnung der Meißener Erklärung* vor 25 Jahren erinnert. In der „Meißener Erklärung“ von 1991 verpflichteten sich die Vertragspartner, sich gemeinsam auf den Weg zur vollen, sichtbaren Einheit ihrer Kirchen zu begeben. Das Jubiläum wurde mit einem festlichen Abendprogramm und einem Abendmahls-gottesdienst gefeiert.

Vom 1. September – dem ersten Tag des orthodoxen Kirchenjahres – bis zum 4. Oktober – dem Gedenktag des Franz von Assisi, des Schutzheiligen von Tieren und Natur in der katholischen Tradition – sind die Kirchen weltweit aufgerufen, eine *Zeit der Schöpfung* abzuhalten. Mit einem Abendgebet im Petersdom wies Papst Franziskus am 1. September auf *globale Umweltprobleme* hin. Franziskus hatte vor einem Jahr Katholiken weltweit aufgerufen, den 1. September künftig als *Gebetstag zur Bewahrung der Schöpfung* zu begehen. Er folgte damit einer Anregung des Ökumenischen Patriarchen Dimitrios I. Auf dessen Initiative finden in orthodoxen Kirchen am gleichen Datum bereits seit 1989 Gebete und Gottesdienste zum Schutz der Umwelt statt. Franziskus äußerte bei der Übernahme des Aktionstags die Hoffnung, dass sich weitere Kirchen der Aktion anschließen.

Unter dem Motto „*Die ganze Schöpfung – Lobpreis Gottes*“ hat die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) am 2. September den diesjährigen *ökumenischen Tag der Schöpfung* begangen. Die zentrale Feier fand auf dem ehemaligen Landesgartenschau Gelände „Park am Mäuseturm“ in Bingen am Rhein statt. Dort gab es einen „Markt der Möglichkeiten“ mit Ständen kirchlicher Umweltverbände sowie zahlreiche Projekte in Sachen Nachhaltigkeit und Bewahrung der Schöpfung. Im Rahmen der Feier verlieh das Bistum Mainz sei-

nen Umweltpreis an fünf Projekte zur „Bewahrung der Natur vor Ort“. Die Predigt hielt die Direktorin des Ökumenischen Instituts an der Universität Münster, Dorothea Sattler.

Eine ökumenische Gruppe der Kirchen auf den Bahamas erarbeitete vom 4. bis 9. September in Nassau, der Hauptstadt der Bahamas, die Texte für die *Gebetswoche für die Einheit der Christen 2018*. Die nationale Vorbereitungsgruppe unter der Federführung von Erzbischof Kenneth Richards (Jamaika) von der Antilles Episcopal Conference (AEC) sowie Gerard Granado, Generalsekretär der Caribbean Conference of Churches (CCC), will sich auch aus Anlass der UN-Dekade für die Menschen afrikanischer Herkunft (2015–2024) in einer „postkolonialen Spiritualität“ für das Ringen um die sichtbare Einheit der Kirche und die menschliche Freiheit einsetzen. Seit 1968 wird die Gebetswoche für die Einheit der Christen, deren Ursprünge bereits auf das Jahr 1910 zurückgehen, gemeinsam vom Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen und der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) vorbereitet. Jedes Jahr werden die Texte von einer anderen Region der Welt vorbereitet. Die Woche findet weltweit vom 18. bis 25. Januar statt.

Auf der *24. Weltkonferenz der Pfingstbewegung*, die vom 7. bis 10. September in São Paulo (Brasilien) stattfand, wurde das 60. Jubi-

läum der Pfingstbewegung gefeiert. Der Event hatte Besucher aus über 20 Ländern und Referenten verschiedener Nationalitäten. In seinem Grußwort hat der Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK), Olav Fykse Tveit, die Pfingstkirchen zur Beteiligung am Einsatz und am Gebet für die Bewahrung der Schöpfung aufgerufen. Seit 15 Jahren unterhält der ÖRK einen Dialog mit Pfingstkirchen. Auch Vertreter des Globalen Christlichen Forums, der Weltweiten Evangelischen Allianz, des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen und des Lutherischen Weltbunds nahmen an der Konferenz der Pfingstkirchen teil.

Die *gemeinsame Arbeitsgruppe des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) und der römisch-katholischen Kirche* hielt vom 13. bis 17. September ihre jährliche Tagung im Château de Bossey in der Schweiz ab. Die Arbeitsgruppe wurde 1965 gegründet und begleitet die Zusammenarbeit der zwei Organisationen in den Bereichen Glauben und Kirchenverfassung, Mission und Evangelisation, Gerechtigkeit und Frieden, ökumenische Ausbildung und interreligiöser Dialog. In der aktuellen zehnten Phase ihres Bestehens soll der Schwerpunkt auf folgende zwei Themen gelegt werden: Friedensförderung und Dialog in Konfliktgebieten und die Notlage und Aussichten von Migranten und Flüchtlingen.

Die 14. *Vollversammlung der*

*Internationalen Kommission für den theologischen Dialog zwischen katholischer und orthodoxer Kirche*, die vom 15. bis 22. September in Chieti tagte, hatte als Hauptthema die Beratung des Dokumenten-Entwurfs „Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Verständnis von Synodalität und Primat im Dienst der Einheit der Kirche“. Unter der Leitung des Präsidenten des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, Kurt Kardinal Koch, und des Repräsentanten des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel beim Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK), Erzbischof Job (Getcha), nahmen je 28 katholische und 28 orthodoxe Repräsentanten teil, darunter auch einige Theologinnen. Das Dokument fand mit dem leicht abgeänderten Titel „*Synodalität und Primat im ersten Jahrtausend: Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Verständnis im Dienst der Einheit der Kirche*“ allgemeine Zustimmung. Nur die Delegation der georgisch-orthodoxen Kirche brachte in einer eigenen Stellungnahme ihre abweichende Meinung zu einzelnen Abschnitten des Dokuments zum Ausdruck.

Der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) hatte Mitgliedskirchen und kirchliche Organisationen eingeladen, vom 18. bis 24. September an einer Aktionswoche für einen gerechten Frieden in Palästina und Israel teilzunehmen. Während der *Weltweiten Aktionswoche für Frieden in Palästina und Israel* haben

Kirchen aus verschiedenen Ländern ein eindeutiges Signal an die politischen Entscheidungsträger, die Öffentlichkeit und die eigenen Gemeinden gesandt, dass ein Friedensabkommen, das die Rechte und die Zukunft beider Völker sichert, dringend notwendig ist.

Die christlichen Kirchen in Deutschland eröffneten die bundesweite *Interkulturelle Woche 2016* am 25. September in Friedland mit einem ökumenischen Gottesdienst und einem Begegnungsfest unter dem Motto „*Vielfalt. Das Beste gegen Einfalt*“. Der Gottesdienst wurde u. a. gestaltet vom Vorsitzenden der Migrationskommission der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof Norbert Trelle, dem Kulturbeauftragten der Evangelischen Kirche in Deutschland, Dr. Johann Hinrich Claussen und Archimandrit Gerasimos Frangoulakis, Griechisch-Orthodoxe Metropole von Deutschland. Das Grenzdurchgangslager Friedland ist seit seiner Gründung 1945 für mehr als vier Millionen Menschen zum „Tor zur Freiheit“ geworden. Im Rahmen der Interkulturellen Woche fanden in Deutschland rund 5.000 Veranstaltungen in über 500 Städten und Gemeinden statt.

Das *Weltfriedenstreffen in Assisi* vom 18. bis 20. September, zu dem auch Papst Franziskus kam, wurde von der katholischen Gemeinschaft Sant'Egidio organisiert. Das 30. Jubiläum der Veranstaltung stand in diesem Jahr unter dem Leitwort „*Durst nach Frieden*“. 1986

hatte Papst Johannes Paul II. die Vertreter anderer christlicher Kirchen und Religionen erstmals zu einem Gebetstreffen nach Assisi eingeladen.

Jedes Jahr am 21. September ruft der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) Kirchen und Gemeinden auf, den *Internationalen Gebetstag für den Frieden* zu begehen. An diesem Tag findet auch der Internationale Tag des Friedens der Vereinten Nationen statt. Der Internationale Gebetstag wurde 2004 als Teil der ökumenischen Dekade zur Überwindung von Gewalt (2001–2010) und nach einer Vereinbarung zwischen den Leitungen des ÖRK und der Vereinten Nationen ins Leben gerufen.

Unter dem Titel „*Versöhnt miteinander*“ hat die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) auf ihrer Mitgliederversammlung am 28. und 29. September in Augsburg ein *Wort zu 500 Jahre Reformation* in einem feierlichen Gottesdienst und einem sich anschließenden Festakt präsentiert. In ihm sind ökumenische Perspektiven für die Feierlichkeiten und das ökumenische Miteinander benannt. Ausgehend von den Grundanliegen der Reformation setzte sich die Mitgliederversammlung in einem *gemeinsamen Studentag* mit den Geschäftsführern der regionalen ACKs mit dem Thema „*Freiheit*“ auseinander. Dazu beleuchteten der katholische Moralphilosoph

Eberhard Schockenhoff (Freiburg), die evangelische Ethikerin Elisabeth Gräß-Schmidt (Tübingen), die baptistische Kirchengeschichtlerin Andrea Strübind (Oldenburg) sowie der orthodoxe Systematiker Daniel Munteanu (Bamberg/Targoviste) verschiedene Aspekte der Freiheit aus ihrer jeweiligen konfessionellen Sicht.

Vom 30. September bis 2. Oktober feierte das Ökumenische Institut Bossey *70 Jahre Ökumenische Ausbildung*. Ein Begegnungsabend mit Studenten, einen Tag der Offenen Tür mit Gebeten in der Bossey-Kapelle, ein Abendkonzert sowie Präsentationen und Diskussionen zum Thema *„Friedensförderung und die Rolle der Religionen“* mit Teilnehmern der Vereinten Nationen, der Schweizer Regierung und des Schweizer Rates der Religionen waren die Programmpunkte.

Die *28. Tagung der Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung* (ERF/AÖF) fand vom 21. bis 23. Oktober in der Missionsakademie an der Universität Hamburg statt. Das Hauptreferat hielt: Fr. Dr. K. M. George, Mahatma Ghandi University, Kottayam, India zum Thema *“Towards a Theology of the Body: Ecumenical and Ecosophical Implications”*. Die Jahrestagungen der AÖF sind eine gute Gelegenheit, Kontakte zu knüpfen, Ideen auszutauschen, Forschungsprojekte vorzustellen und in Kleingruppen zu diskutieren. Insbesondere für Doktorandinnen und Doktoranden

ist die AÖF ein gewinnbringendes wissenschaftliches Austauschforum, aber ebenso für Studierende, die an ihrer Diplomarbeit schreiben.

Die *ökumenische Bibelwoche 2016/2017* steht unter dem Motto *„Bist du es?“* Die Verse der Heiligen Schrift gibt es nun erstmals in der Fassung der „Lutherbibel 2017“, so können die Gemeinden sieben Texte aus dem Matthäusevangelium noch vor der offiziellen Veröffentlichung zum Reformationstag am 31. Oktober nutzen. Im vergangenen Jahr feierte die Bibelwoche ihr 50. Jubiläum, die von der Deutschen Bibelgesellschaft, der Arbeitsgemeinschaft Missionarische Dienste im Diakonischen Werk und dem katholischen Bibelwerk verantwortet wird.

Zum *Reformationsjubiläum 2017* wird von der Arbeitsgemeinschaft Missionarischer Dienste (AMD) vom 23.–25. März 2017 der missionarische Gemeindekongress *DYNAMISSIO* in Berlin veranstaltet, eine Tagung für haupt- und ehrenamtliche Mitarbeitende in Kirchengemeinden. Grundsatzreferate werden ergänzt durch Praxisbeispiele, Kurzbeiträge, Filme und Musik. Einen guten Teil des Programms können die Teilnehmenden darüber hinaus je nach Interesse und bevorzugter Arbeitsmethode selbst gestalten.

*GETI 17* das steht für *Global Ecumenical Theological Institute 2017* und ist eine ökumenische Bildungsinitiative unter der Schirm-

herrschaft der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und richtet sich an Theologiestudierende in ganz Europa. Vom 19. Mai bis 1. Juni 2017 finden dazu Studienkurse in Berlin statt. Im Fokus steht das Thema „Migration“, das auch die Kirchen vor große Chancen und Herausforderungen stellt. Mit Blick auf einen europäischen Kontext will GETI 17 neue Perspektiven für Gesellschaft und Kirche erarbeiten.

Der *Deutsche Evangelische Kirchentag* wird vom 24. bis 28. Mai 2017 in Berlin und Wittenberg zu Gast sein. Er steht unter der Losung „*Du siehst mich*“ (1 Mose 16,13). Diese Losung vereint in sich das Wissen, dass Gott uns ansieht, und die Aufforderung, im Umgang mit Anderen genau hinzusehen. In der Hauptstadt Berlin werden unter anderem der Zusammenhalt in Deutschland, Flucht und Migration, interreligiöser und interkultureller Dialog sowie der Blick nach vorn auf die nächsten 500 Jahre Protestantismus wichtige Themen sein. Die meisten Veranstaltungen finden in Berlin statt, aber die *größte Feier steigt in Wittenberg*. Am 28. Mai feiern Menschen aus aller Welt vor den Toren der Stadt auf den Elbwiesen mit Blick auf Schloss- und Stadtkirche und auf *500 Jahre Reformation*.

Die *Summer School 2017 „Es reicht. Was mich angeht.“* beginnt

am 24. Juli 2017 in Lutherstadt Wittenberg mit einer großen Eröffnungsveranstaltung. In vier Seminarwochen streiten, denken und feiern bis zu 800 Studierende und Promovierende an verschiedenen Orten in der Stadt. Das Abschlusskonzert der Orchesterakademie ist geplant für den 18. August, der feierliche Abschluss der Summer School für den 19. August 2017. Aktuelle Informationen finden sich auf der Website der Summer School ([www.summerschool2017.org](http://www.summerschool2017.org)). Die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD), der Verein Reformationsjubiläum 2017 (r2017), der Deutsche Evangelische Kirchentag (DEKT) und die Evangelische Studierendengemeinde (ESG) u. a. beteiligen sich mit Seminaren und im Rahmenprogramm, bei der Organisation im Vorfeld und vor Ort sowie durch ideelle und finanzielle Unterstützung.

„*Suche Frieden*“ lautet das Motto des *101. Katholikentags* vom 9. bis 13. Mai 2018 in Münster. Münster wurde – zusammen mit Osnabrück – zur Friedensstadt, da dort 1648 der Dreißigjährige Krieg, der grausamste Krieg der frühen Neuzeit, beendet wurde. Auch wird an das Ende des Ersten Weltkriegs erinnert, das 2018 dann 100 Jahre zurückliegt. Das Leitwort kann auch als persönliche Aufforderung verstanden werden, selbst den Frieden zu suchen.

# Von Personen

*Hielke Wolters*, Pastor der Protestantischen Kirche in den Niederlanden und seit 2007 in der Leitung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) in Genf, ist am 1. August in den Ruhestand getreten. Woiters kam 2007 als Direktor für Gerechtigkeit, Diakonie und Schöpfungsverantwortung zum ÖRK, seit 2011 war er beigeordneter Generalsekretär für Einheit, Mission und ökumenische Beziehungen.

*Jerzy Samiec*, leitender Bischof der evangelisch-anglikanischen Kirche in Polen, wurde am 31. August in Warschau einstimmig zum Nachfolger des orthodoxen Erzbischofs *Jeremiasz* (Anchimiuk) als Vorsitzender des Polnischen Ökumenischen Rates gewählt. Jeremiasz, Erzbischof von Breslau (Wroclaw) und Stettin (Szczecin) der Polnisch-Orthodoxen Kirche, stand seit 2001 für drei Amtszeiten an der Spitze des Rates. Zuvor gehörte er dem Zentralausschuss des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) an und in den vergangenen Jahren der internationalen Kommission für den theologischen Dialog der orthodoxen und katholischen Kirche.

*Annette Muhr-Nelson*, evangelische Pfarrerin und Leiterin des Amtes für Mission, Ökumene und kirchliche Weltverantwortung der Evangelischen Kirche von Westfalen, wurde auf der Mitgliederversammlung der Arbeitsgemeinschaft

Christlicher Kirchen in Nordrhein-Westfalen Anfang September einstimmig als Vorstandsvorsitzende gewählt. Sie übernimmt das Amt von *Burkhard Neumann*, Direktor des Johann-Adam-Möhler-Instituts für Ökumenik, der das Gremium in den vergangenen drei Jahren geleitet hat. Dem neugewählten Vorstand gehören als Vertreter der verschiedenen Konfessionsfamilien außerdem an: *Michael Kappes* (röm.-kath.; Bistum Münster), *Dagmar Kunellis* (Ev. Kirche im Rheinland; Essen), *Harald Pieneck* (Baptisten; Herford), *Thomas Schüppen* (Alt-Katholische Kirche; Bonn), *Marko Alferink* (Evangelisch-methodistische Kirche; Wuppertal) und *Peter Sonntag* (Orthodoxe Kirche; Düsseldorf).

*Bartholomaios Samaras*, bisher Archimandrit und Sekretär des Heiligen Synods des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel, ist zum Metropoliten von Izmir im Westen der Türkei geweiht worden. Damit ist der seit dem Exodus der griechischen, armenischen und romanischen Bevölkerung aus der Hafenstadt im Jahr 1922 vakante Bischofsstuhl wieder besetzt.

*Olivier Poquillon OP*, französischer Dominikaner und Jurist, hat am 1. September sein neues Amt als Generalsekretär der EU-Bischofskommission COMECE in Brüssel angetreten.

*Henricus P. Gunawan O. Carm.*, promovierter Bibelwissenschaftler, ist seit 1. September neuer Bischof von Malang in Indonesien. Er folgte dem Ende Juni emeritierten Bischof *Herman Joseph Sahadat Pandoyoputro O. Carm.*, der die Ortskirche seit 1989 leitete.

*Roland Rasser*, Pfarrer und Religionslehrer, ist neuer Dompfarrer im Erzbistum Salzburg. Sein Vorgänger, Prälat *Balthasar Sieberer*, ist jetzt Rektor des Bildungszentrums Borromäum und koordiniert für zwei Jahre den diözesanen Zukunftsprozess.

*François Michon*, französischer Priester und Sozialwissenschaftler, ist neuer Leiter der katholischen geistlichen Gemeinschaft Chemin Neuf (Neuer Weg). Das Generalkapitel wählte ihn zum Nachfolger von *Laurent Fabre SJ*, der die von ihm gegründete Gemeinschaft 43 Jahre geleitet hatte. Chemin Neuf gehört zu den neuen geistlichen Gemeinschaften in der katholischen Kirche und entstand 1973 im französischen Lyon aus einem Gebetskreis. Der „katholischen Lebensgemeinschaft mit ökumenischer Berufung“ gehören Christen verschiedener Konfessionen an; überwiegend sind es Katholiken. In seiner Spiritualität beruft sich Chemin Neuf auf den Jesuitengründer Ignatius von Loyola (1491–1556), die charismatische Erneuerungsbewegung und den ökumenischen Aufbruch nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil.

*Charlotte Knobloch*, seit 1985 Präsidentin der Israelitischen Kultusgemeinde München und Oberbayern (IKG), ist in ihrem Amt bestätigt worden. Ihre Amtszeit und die des Gemeindevorstands betragen vier Jahre.

*Andreas Nachama*, Direktor der Stiftung Topographie des Terrors in Berlin, und *Dagmar Mensink*, katholische Theologie, leiten künftig den Gesprächskreis „Juden und Christen“ beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK). Sie lösen *Hanspeter Heinz* ab, der das Gremium seit 1974 leitete.

*Es vollendeten*

*das 70. Lebensjahr:*

*Dietmar Giebelmann*, bisher Generalvikar des Bistums Mainz und seit dem Rücktritt von Karl Kardinal Lehmann im Mai Diözesanadministrator, am 17. September;

*das 80. Lebensjahr:*

*Manfred Kock*, Vorsitzender des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (1997–2003) und ehemaliger Präses der rheinischen Kirche, am 14. September;

*das 85. Lebensjahr:*

*Alfred Gläßer*, Fundamentaltheologe an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt, war vor allem ein Ökumene-Spezialist, der

sich in bayerischen und deutschen Kommissionen für das Miteinander von Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften einsetzte, am 23. Juli;

*Hans Vorster*, früherer evangelischer Referent in der Ökumenischen Centrale der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland und Schriftleiter der Ökumenischen Rundschau, am 14. September.

*Verstorben sind:*

*Siegfried Kasparick*, von 2001 bis 2012 Propst des Kurkreises Wittenberg, Beauftragter der Landesbischofin für Reformation und Ökumene der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland (EKM), Mitglied der Petersburger Gespräche der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Russisch-Orthodoxen Kirche, im Alter von 61 Jahren, am 31. Mai;

*Archimandrit Jeremija* (Alijokhin), langjähriger Abt des russischen Hagios-Panteleimon-Klosters auf Athos, im Alter von 101 Jahren, am 4. August;

*Gert Jeremias*, emeritierter Professor für Neues Testament an der Evangelisch-Theologischen Fa-

kultät der Universität Tübingen, galt als einer der besten Kenner des antiken Judentums, im Alter von 80 Jahren, am 12. August;

*Theresia Hauser* erhielt 1967 von der Freisinger Bischofskonferenz den Auftrag, landesweit für die Frauenseelsorge zu wirken, im Alter von 95 Jahren, am 30. August;

*Rudolf Brauckmann*, früherer Augsburger Domkapellmeister (1972–1995), die Wiedergründung der Augsburger Domsingknaben im Jahr 1976 fiel in seine Amtszeit, im Alter von 85 Jahren, am 5. September;

*Shear Yashuv Cohen*, seit 1975 aschkenasischer Großrabbiner von Haifa/Israel, war Ko-Vorsitzender der israelisch-vatikanischen Dialogkommission und auch im Dialog mit den Muslimen engagiert, im Alter von 89 Jahren, am 5. September;

*Jörg Zink*, evangelischer Theologe und Publizist, einer der bekanntesten Sprecher der Friedens- und Ökologiebewegung, Fernsehbeauftragter der Württembergischen Landeskirche und Sprecher des Wortes zum Sonntag in der ARD, im Alter von 93 Jahren, am 9. September.

# Zeitschriften und Dokumentationen

## I. Ökumenische Bewegung

*André Birmelé*, Das Jubiläumsjahr 2017 wird beträchtliche Fortschritte in den ökumenischen Beziehungen feiern, *concilium* 1/16, 373–378;

*Karl Heinz Voigt*, „Wir überfordern uns nicht“. Theologe Uwe Swarat über die Arbeit des DÖSTA, *KNA-ÖKI* 36/16, 5–6;

*Dorothea Sattler*, Ein Lobpreis Gottes. Predigt zum Tag der Schöpfung am 2. September in Bingen, ebd., Dokumentation I–III;

*Werner Neuer*, Keine Aussage zur Ekklesiologie. Die ökumenische Bedeutung der „Salzburger Erklärung“, ebd. 34/16, 5–6;

*Hansjürgen Knoche*, Neutralität aufgegeben? Zur ökumenischen Bedeutung der IKBG, ebd. 12–13/16, 17–20.

## II. Mission

*Johannes Reimer*, Inklusive Mission – Widerspruch oder Notwendigkeit, *ThGespr* 3/16, 111–125;

*Matthias Ehmann*, Von der „Reverse Mission“ zur „Globalen Mission“. Das Christentum des 21. Jahrhunderts im Angesicht von Mission, Migration und Globalisierung, ebd., 126–139;

*Christine Lienemann*, Europäisches Christentum auf dem Prüfstand. Was folgt daraus für die Missi-

onswissenschaft?, *ZMiss* 2–3/16, 252–270;

*Verena Grüter*, Biblische Perspektiven: Zur Freiheit hat uns Christus befreit. Bleibt daher fest und lasst euch nicht von Neuem das Joch der Knechtschaft auflegen! (Gal 5,1), ebd., 162–167.

## III. Orthodoxie

*Viorel Coman*, Le Saint-Esprit comme liaison de l'amour éternel entre le Père et le Fils: un cas de «sobornicité ouverte» dans la théologie orthodoxe moderne, *Irénikon* 1/15, 25–51;

*Constantin Oancea*, Einige Bemerkungen zur Struktur, Thematik und patristischen Rezeption der Totenerweckungen Elias und Elischas, *OrthForum* 1/16, 5–17;

*Konstantin Nikolakopoulos*, Kurze Skizze der Orthodoxie im Byzantinischen Reich vor und nach der Eroberung, ebd., 19–27;

*David-John Williams*, Did Byzantium Practice Holy War?, ebd., 29–36;

*Anargyros Anapliotis*, Grundzüge der Zentral- und Diözesanorganisation der Orthodoxen Kirche in Griechenland, ebd., 37–48;

*Heinz Gstrein*, „Konzil nicht herabwürdigen“. Orthodoxe Debatte über Ökumenismus geht weiter, *KNA-ÖKI* 38/16, 7–8.

#### IV. Reformationsjubiläum

*Norbert Zonker*, Versöhnung durch Erinnerung Katholiken und Protestanten legen gemeinsames Wort zu 2017 vor, KNA-ÖKI 38/16, 3–5;

*Karl Heinz Voigt*, Reformatio oder Restitutio? Freikirchenforscher diskutieren über Formen der Kirchnerneuerung, ebd., 9–10;

*Mit den Augen des anderen sehen.* Aus dem „gemeinsamen Wort zum Jahr 2017“, ebd., Dokumentation I–VII;

*Martin Karrer*, Die Revision der Lutherübersetzung zum Reformationsjubiläum und der biblische Kanon, Kerygma und Dogma 3/16, 212–235.

#### V. Glaubenspraktiken im Alltag

*Jan Loffeld*, Nightfever – Pastoraltheologische Vermessungen einer nicht ganz alltäglichen Glaubenspraxis, US 3/16, 227–237;

*Michael Schindler*, Auf der Straße nach Gott suchen – Entdeckungen bei den „Straßenexerziten“, ebd., 211–219;

*Peter Zimmerling*, Die Herrnhuter Losungen: Biblischer Begleiter im Alltag, ebd., 170–180;

*Sabine Schnurr*, „Sei mein Gott im Alltagstrott!“ – Exerziten im Alltag, ebd., 202–210.

#### VI. Weitere interessante Beiträge

*Camille Focant*, Paul face à un dilemme éthique complexe. Le cas

d'Onésime et Phlémon, Revue théologique de Louvain 2/16, 161–177;

*Françoise Vinel*, „Inspiration et vérité de l'Écriture sainte.“ Un document de la Commission biblique pontificale (2014), ebd., 199–217;

*Antoine Courban*, Chrétientés au milieu du monde musulman. Le cas des pays du Levant Arabe, Irénikon 1/16, 5–24;

*Christophe D'Aloisio*, Eucharistie et espérance, ebd., 52–63;

*René Dausner*, Asylstädte. Flucht und Migration als theologische Herausforderung, StimdZ 9/16, 579–588;

*Ulrike Guérot*, „Europa, was ist mit dir los?“ Was die EU von Papst Franziskus lernen kann, ebd., 589–599;

*Regina Ammicht Quinn*, Gender. Unnötige Aufregung um eine nötige Analysekatégorie, ebd., 600–610;

*Victor S. Nicdao*, Leiden und das Empowerment der Gnade Gottes, concilium 1/16, 325–332;

*Maria Clara Bingemer*, Das Leiden Gottes in einigen zeitgenössischen Theologien, ebd., 333–341;

*André Torres Queiruga*, Die Theodizee neu denken. Das Dilemma Epikurs und der Mythos einer Welt ohne Übel, ebd., 342–353.

*Marcos Arruda*, Politische Herausforderungen des Klimaabkommens von Paris, ebd., 386–391.

## VII. Dokumentationen

*Themenheft:* Die Revision der Lutherbibel für das Jahr 2017, EvTheol 4/16. *Christoph Kähler*, Erhalten, Erneuern und Ersetzen. Die Revision der Lutherbibel 2017 (239–245); *Stefan Michel*, Kirchenhistorische Hintergründe zur Entstehung und Normierung der Ausgabe der Lutherbibel von 1545 (246–256); *Ursula Kocher*, Lieber, wie redet der Deutsche man jnn solchem fall“ Die Revision der Lutherbibel aus germanistischer Sicht (257–267); *Helmut Utzschneider*, Nach der Revision ist vor der Revision. Ein Werkstattbericht zur Durchsicht der Lutherbibel (Altes Testament) am Beispiel des Buches Exodus (268–280); *Martina Böhm*, Warum sich Josef nun (besser) in das jüdische Land aufmacht und die Prophetin Hanna (leider) um 21 Jahre jünger geworden ist. Chancen und Probleme der Revision der Lutherbibel, an Beispielen aus dem Lukasevangelium gezeigt (281–293); *Jörg Lauster*, Loyalität und Freiheit. Systematisch-theologische Erwägungen zum Thema der Bibelübersetzung aus Anlass der Lutherbibel 2017 (294–305); *Jochen Arnold*, Die Luther-Bibel im Gottesdienst. Überlegungen zur Prägestkraft des evangelischen Gottesdienstes für Glaube und Leben (306–319).

Die Liturgische Konferenz hat

den neuen *Sonn- und Feiertagskalender 2016/17* herausgegeben. Er informiert über die gottesdienstlichen Lesungen und Predigttexte für das Kirchenjahr, über Wochensprüche und -lieder, liturgische Farben und Gedenktage. Zu bestellen per E-Mail: [liturgischer-kalender@ekd.de](mailto:liturgischer-kalender@ekd.de). Eine Arbeitsgruppe hat umfangreiche Materialien zum Thema „*Gottesdienst & Migration*“ zusammengestellt. Dazu gehören Andachtsentwürfe, Fotos und viele weiterführende Informationen. Das Material steht kostenfrei zur Verfügung: [www.ekd.de/gottesdienst-und-migration](http://www.ekd.de/gottesdienst-und-migration)

*Volker Weymann* „Toleranz – kontrovers“, „Texte aus der VELKD“ Nr. 175 (7. Juli 2016) zur Geschichte und aktuellen Bedeutung von Toleranz. Sind Religionen eher Barrieren oder Quellen für Toleranz? Angesichts der anhaltenden Migrations- und Fluchtbewegungen und der damit verbundenen kulturellen und sozialen Herausforderungen für Politik und Gesellschaft gewinnt diese Frage neue Aktualität. Download unter [www.velkd.de](http://www.velkd.de) oder zu bestellen über [texte-vi@velkd.de](mailto:texte-vi@velkd.de).

*Keine Gewalt im Namen Gottes.* Christen und Muslime als Anwälte für den Frieden. Erklärung des Gesprächskreises „Christen und Muslime“ beim ZdK vom 24. Mai 2016, KNA-ÖKI 33/16, Dokumentation I–X.

# Neue Bücher

## GLAUBEN IN SCHWIERIGEN ZEITEN

*Thomas Bremer/Burkhard Haneke* (Hg.), *Zeugen für Gott. Glauben in kommunistischer Zeit. Band 1*, Aschendorff Verlag, Münster 2014. 276 Seiten. Gb. EUR 19,95; *Band 2*, Aschendorff Verlag, Münster 2015. 286 Seiten. Gb. EUR 19,95.

Vertreter des christlich-marxistischen Dialogs haben seit Ende der 1960er Jahre immer wieder betont, Sozialismus und Christentum seien nicht als Gegensätze aufzufassen. Unbestritten ist jedoch, dass die Machthaber in den sozialistisch dominierten Ländern Mittel- und Osteuropas während des 20. Jahrhunderts fast ausnahmslos anders dachten. Die Verfolgung einzelner Gläubiger sowie der Versuch, die christlichen Kirchen an den Rand der Gesellschaft zu drängen bzw. sie ganz zu eliminieren, erfolgten regional und zeitversetzt in unterschiedlicher Intensität.

Zweieinhalb Jahrzehnte nach der Wende drohen die Erinnerungen daran zu verblassen, welchen Preis viele Gläubige für ihr Festhalten am christlichen Bekenntnis zahlen mussten: Die Repressionsmaßnahmen reichten von Einschränkungen in der Berufswahl bis hin zu Verhaf-

tung, Folter und Tod. Mit dem zu besprechenden Band verfolgen die Herausgeber Thomas Bremer (Professor für Ökumene, Ostkirchenkunde und Friedensforschung an der Universität Münster) und Burkhard Haneke (Geschäftsführer von Renovabis, Solidaritätsverein der deutschen Katholiken mit den Menschen in Mittel- und Osteuropa) das Ziel, ein bedeutsames Kapitel der (ost-)europäischen Christentums-geschichte lebendig zu halten. Entstanden sind zwei Bücher mit mehr als dreißig Lebenszeugnissen ganz verschiedener Personen. „Die Auswahl sollte zeigen, dass Angehörige aller Kirchen und Religionsgemeinschaften Nachteile in Kauf nehmen mussten. Männer waren von den Verfolgungsmaßnahmen ebenso betroffen wie Frauen, Laien ebenso wie Priester, Bischöfe und Ordensleute“ (I,9).

Der Versuch, eine möglichst große Bandbreite von Zeugnissen zusammenzustellen, hatte zur Folge, dass bei der Auswahl auf eine weitergehende Systematik verzichtet wurde. Im Mittelpunkt des Interesses steht nicht eine solide wissenschaftliche Aufarbeitung der Verfolgungssituation in Mittel- und Osteuropa während des 20. Jahrhunderts, sondern die Betroffenheit über das Leiden einzelner Menschen. Folgerichtig kommen in den Lebensbildern Personen zu Wort, die möglichst eng mit den Opfern

der Verfolgung verbunden sind: Lidia Stăniloae beispielsweise schreibt über das Schicksal ihres Vaters Dumitru Stăniloae, eines rumänischen orthodoxen Theologen. Im Fall des katholischen Priesters Daniel Zele besteht das Lebensbild gar aus autobiographischen Skizzen.

Damit die verschiedenen Biographien nicht unverbunden nebeneinander stehen bleiben, differenziert Thomas Bremer zu Beginn des ersten Bandes die zum Teil sehr verschiedene Situation gläubiger Menschen in den Ländern Mittel- und Osteuropas (I, 13–27). Das Kapitel ist sehr hilfreich, um zu verstehen, dass es keine einheitliche Sicht auf die Religionspolitik sozialistisch geprägter Länder geben kann.

Den Herausgebern ist bewusst, dass die beiden Bände keinen repräsentativen Querschnitt bieten, „wenn man eine historisch genaue Relation zwischen den Verfolgungsmaßnahmen in den einzelnen Staaten und gegenüber den einzelnen Kirchen einerseits und den hier dokumentierten Beispielen andererseits ziehen will“ (I, 10). Im zweiten Band sind die Herausgeber dennoch darum bemüht, Einseitigkeiten des ersten Bandes insofern zu korrigieren, als zum einen Lücken in der Berücksichtigung einzelner Länder geschlossen werden und zum anderen neben Christen (Katholiken, Orthodoxen und Protestanten) auch jeweils ein Jude und ein Muslim porträtiert werden.

Wer tiefer in die Materie eindringen will, wird dankbar die Literaturhinweise am Ende der meisten (nicht aller!) Kapitel zur Kenntnis nehmen. Die Herausgeber haben die Autoren bzw. Redakteure der jeweiligen Kapitel beauftragt, die teilweise sehr emotional geschriebenen (auto-)biographischen Skizzen – wenn möglich – durch Hinzunahme wissenschaftlicher Literatur und anderer Quellenzeugnisse auf ein solides Fundament zu stellen. Das ist zum Teil gut gelungen.

Da eine Einzelbiographie historische Gegebenheiten in einem bestimmten regionalen Umfeld nicht immer angemessen widerspiegelt, erlaubten die Herausgeber vier der zwanzig Autoren des zweiten Bandes, ihr Thema weiter zu fassen. So berichtet Irinei Tafunja von „Klosterschließungen in Moldova“, Iryna Kolomyjets gibt einen Überblick über „die griechisch-katholische Kirche in der Ukraine“, Ludmila Burgart lässt Frauen zu Wort kommen, die aufgrund der Abwesenheit geweihter Priester deren Dienste übernahmen und Emöke Hortoványi sowie András Máté-Tóth fassen in ihrem Kapitel Erinnerungen von Katholiken in Ungarn zusammen. Herzstück der beiden Bände bleiben aber die 33 Lebensskizzen, die den Leser/die Leserin mit hineinnehmen in eine Welt, in der Religions- und Meinungsfreiheit ein unerreichbares Gut zu sein schienen.

*Tobias Sarx*

*Katharina von Kellenbach*, *The Mark of Cain: Guilt and Denial in the Post-War Lives of Nazi Perpetrators*. Oxford University Press, Oxford/New York 2013. 287 Seiten. Gb. USD 34,65.

Wer dieses Buch liest, muss sich auf erschütternde Einsichten gefasst machen. Auch diejenigen, die schon mit vielen Aspekten des NS-Terrorregimes vertraut sind, werden darin Neues erfahren – Neues und Verstörendes. Katharina von Kellenbach, Professorin für *Religious Studies* am *St. Mary's College* in Maryland/USA, legt mit dieser Untersuchung Ergebnisse mehrerer Forschungsaufenthalte in verschiedenen Ländern vor. Da sie selbst aus Deutschland stammt, konnte sie das Archivmaterial in der Originalsprache auswerten. In ihrem Vorwort legt sie offen, dass ihr Forschungsinteresse auch aus persönlicher Betroffenheit resultiert: Ihr Onkel Alfred Ebner war als stellvertretender Gebietskommissar der SS verantwortlich für das Massaker an den Juden in der ukrainischen Distrikthauptstadt Pinsk, das zwischen dem 29. Oktober und dem 1. November 1942 stattfand. Innerhalb von drei Tagen wurden durch Erschießungen etwa 30.000 Menschen ermordet – hauptsächlich Frauen und Kinder. Eindrücklich schildert von Kellenbach, wie sie zu Beginn der 1970er Jahre im Alter von etwa zwölf Jahren durch Gespräche am Familientisch andeu-

tungsweise von diesem schrecklichen Geheimnis erfuhr. 1962 wurde ihr Onkel verhaftet; es folgten mehrere Prozesse und Freilassungen auf Kautions, bevor die Strafverfolgung schließlich 1971 wegen angeblicher medizinischer Bedenken eingestellt wurde. Das junge Mädchen konnte sich nicht vorstellen, wie ein einziger Mensch dazu im Stande sein sollte, ein so ungeheuerliches Verbrechen zu begehen, und sie begriff nicht, wieso der Täter unbehelligt blieb, obwohl er sich im Kreis der Familie offensichtlicher Gesundheit erfreute. Ihre Fragen blieben unbeantwortet – bis sie sich als erwachsene Frau bewusst ihrem Familienerbe stellte.

Wenn jemand mit der Schandtats eines Angehörigen (Hier und im Folgenden wird bewusst auf inklusive Sprache verzichtet und die maskuline Form verwendet, weil die Täter, um die es bei diesen Verbrechen geht, ganz überwiegend männlich waren.) konfrontiert wird, die jedes normale Maß übersteigt, dann gerät er oder sie in ein Dilemma: Die grundlegende Solidarität mit den eigenen Vorfahren steht im Konflikt mit der noch grundlegenden Stimme des Gewissens. In dieser Situation sind drei unterschiedliche Reaktionen möglich: *entweder* Loyalität mit den Angehörigen – um den Preis der Verdrängung von Schuld; *oder* Dissoziierung von der eigenen Familie – um den Preis der Verleugnung der Identität. Die *dritte Mög-*

*lichkeit* besteht in dem mühevollen Versuch, sich der familiären Vergangenheit zu stellen und diese Last in Würde zu tragen. Dieser Weg wird von den wenigsten der Betroffenen beschritten. Katharina von Kellenbach hat ihn gewählt. Ihr Buch legt eindrucksvoll davon Zeugnis ab, wie weit er führen kann. Die Veröffentlichung ist inspiriert von einer Reise, welche die Verfasserin im Jahr 2002 an den Ort des Schreckens in Weißrussland unternommen hat – gemeinsam mit einer jüdischen Familie, die dort auf den Spuren ihrer Vorfahren unterwegs war. Wenn sich Nachkommen von Opfern und von Tätern gemeinsam an die Geschichte erinnern, dann kann die Zukunft verantwortlich gestaltet werden. Katharina von Kellenbach widmet ihr Buch „dem Angedenken an die Juden von Pinsk“ (Übersetzung aus dem Amerikanischen hier und im Folgenden J.K.).

In acht Kapiteln setzt sie sich mit den unterschiedlichen Facetten ihres Themas auseinander: Im einleitenden Kapitel „Das Zeichen des Kain“ entfaltet sie ihre These, dass das Kainsmal (vgl. Gen 4,15) als Symbol für einen glaubwürdigen Umgang mit Schuld dienen kann: Es reicht nicht aus, Schuld „bedingungslos“ zu vergeben (so wie es in der christlichen Theologie jahrhundertlang verkündet worden ist), sondern Vergebung hat die *Reue* der Täter zur Voraussetzung. Wenn Schuld an Menschen begangen wurde, dann kann Gott nicht ein-

fach an ihrer Stelle vergeben, sondern die Versöhnung muss die *Opfer* mit einbeziehen. Eine Wahrnehmung für die Perspektive der Opfer und echte Betroffenheit über das ihnen zugefügte *Leid* ist auf Seiten der Täter notwendig, damit Schuld aufgearbeitet werden kann. Das Kainsmal steht für einen *offenen Umgang* mit der begangenen Schuld: der Täter muss dauerhaft mit ihr leben – und bekommt dennoch die Chance auf einen Neuanfang zugesichert.

Dass genau dies bei den Nazi-Verbrechen nicht geschehen ist, belegt von Kellenbachs Buch auf bestürzende Weise. Im zweiten Kapitel unter der Überschrift „Schuldbekennnisse und Amnestieforderungen“ setzt sich von Kellenbach mit der Rolle der Kirchen unmittelbar nach Kriegsende kritisch auseinander: „Predigten und Gesprächskreise in Internierungslagern bedienten ebenso wie offizielle kirchliche Verlautbarungen die gefährliche Vorstellung von ‚Kollektivschuld‘, indem sie die allgemeine Sündhaftigkeit des Menschen betonten und ein diffuses Gefühl von gemeinsamer Schuld vermittelten, welches den einzelnen Tätern ermöglichte, ihre persönliche Verantwortung zu verleugnen. Diesen frühen Debatten über die Schuldfrage lag die unausgesprochene Erwartung zugrunde, dass aus jedem Schuldbekennnis der Anspruch auf Vergebung und auf Befreiung von der Last der Vergangenheit resultiert. Auf das berühmte

„Stuttgarter Schuldbekennnis‘ folgte das weit weniger bekannte (tatsächlich geheime) ‚Memorandum der Evangelischen Kirche in Deutschland über die Frage der Kriegsverbrechertribunale vor amerikanischen Militärgerichten‘, worin das Internationale Militärgericht in Nürnberg als ‚Siegerjustiz‘ verunglimpft und die sofortige Freilassung aller Gefangenen im alliierten Militärgefängnis in Landsberg am Lech gefordert wird“ (28).

Im dritten Kapitel „Glauben unter dem Galgen“ werden die letzten Worte analysiert, die verurteilte Kriegsverbrecher sprachen, unmittelbar bevor die Todesstrafe an ihnen vollstreckt wurde. Diese Exekutionen wurden unter amerikanischer Militärregierung in Landsberg in den Jahren zwischen 1945 und 1951 durchgeführt und betrafen insgesamt 285 Personen. Unter den dokumentierten letzten Worten finden sich nur drei Beispiele, in denen Bedauern über die begangenen Taten zum Ausdruck gebracht wird – alle drei stammen nicht von NS-Verbrechern, sondern von gewöhnlichen Kriminellen. Die Nazi-Täter starben im ungebrochenen Glauben an ihre eigene Unschuld mit dem militaristischen Gestus des Heroismus. Unterstützt wurden sie dabei durch Gefängnispfarrer, die ihnen bis zuletzt beistanden und um den „Frieden ihrer Seele“ bemüht waren. So erklärte etwa Hans Hermann Schmidt, stellvertretender Kommandeur im Konzentrationsla-

ger Buchenwald, vor seiner Hinrichtung: „*Colonel*, ich nutze diesen Moment, um mit allem Nachdruck gegen den Schuldspruch zu protestieren, der dieser Todesstrafe vorausgeht. Vor dem Angesicht Gottes, in dessen Gegenwart ich im nächsten Augenblick stehen werde, bekenne ich, dass ich unschuldig bin an den Verbrechen, für die ich verurteilt werde. Ich erkläre, dass ich nichts anderes getan habe, als was Sie, *Sir*, eben jetzt tun: Ich habe Befehle ausgeführt, die mir rechtmäßig zuteil geworden sind. Ich sterbe als einer der letzten Todeskandidaten in Landsberg. Ich sterbe unschuldig“ (71).

Das vierte Kapitel vergleicht unter der Überschrift „Gereinigt durch Schuld?“ den Lebensweg von Oswald Pohl, einem hochrangigen General der Waffen-SS, der für die wirtschaftliche Organisation sämtlicher NS-Lager verantwortlich war, mit dem Schicksal von Klara Pförtsch: Sie ist die einzige Person in der Untersuchung von Kellenbachs, bei der die Unterstützung eines Gnadengesuchs durch den Gefängnispfarrer abgelehnt wurde, da sie als „wahre menschliche Bestie“ galt (97). Es ist wohl kein Zufall, dass es sich hier um eine Frau handelt, denn weibliche Gewalttätigkeit war eine Ausnahme und erregte besonderen Anstoß. Pförtsch wurde 1936 als Mitglied einer kommunistischen Widerstandsgruppe mehrmals verhaftet und blieb bis zum Kriegsende in den Konzentrati-

onslagern Ravensbrück, Auschwitz und Dachau interniert, wo sie jeweils als Lagerälteste fungierte und dabei auch gegen Mithäftlinge brutal vorging. 1945 zunächst befreit, wurde sie noch im gleichen Jahr durch ein amerikanisches Militärgericht zu einer dreijährigen Haftstrafe verurteilt. Nachdem sie diese verbüßt hatte, verbrachte sie wenige Monate in Freiheit, bevor sie 1949 durch ein französisches Militärgericht erneut angeklagt und wegen Kriegsverbrechen und extremer Grausamkeit zum Tod verurteilt wurde. 1953 wurde die Todesstrafe in eine zwanzigjährige Haftstrafe umgewandelt, bevor Pfortsch 1957 entlassen wurde. Mehr als zwanzig Jahre ihres Lebens hatte sie in den unterschiedlichsten Gefängnissen verbracht. Ihre Persönlichkeit war gebrochen durch die Schuld, die sie erlebt und begangen hatte. Im Kontrast dazu steht Oswald Pohl, der seinen Lebensweg unter Mithilfe seines Gefängnis Pfarrers Morgenschweis in der Autobiografie „Credo: Mein Weg zu Gott“ aufgezeichnet hat. Darin beschreibt er den „Moment seiner Bekehrung“ und den „klaren Bruch mit meinem früheren Leben“, den er vollzogen habe (92). Er behauptet, dass die Schuld eine „Läuterung“ für ihn gewesen sei (94) – und spricht dennoch von „Schuld“ stets nur in Anführungszeichen und in Form von rhetorischen Fragen. Es ist schwer erträglich zu lesen, wie ihn sein

Seelsorger, ebenso wie die nachkriegsdeutsche Öffentlichkeit, dabei unterstützte, sein Lügengebäude aufrecht zu erhalten – bis hin zu Konrad Adenauer, der beim Papst intervenierte, um die Todesstrafe von ihm abzuwenden.

Kapitel fünf beschäftigt sich unter der Überschrift „Von ehrenwerten Opfern und einsamen Sündenböcken“ damit, wie sich die Selbstwahrnehmung von NS-Verbrechern in den 1960er Jahren veränderte: Noch immer blieben sie von ihrer Unschuld überzeugt, konnten dabei aber immer weniger auf gesellschaftliche Akzeptanz zählen. Im sechsten Kapitel („Schuld erben“) wird ein 77-seitiger Brief analysiert, den Artur Wilke im Jahr 1966 seinem Sohn anlässlich von dessen 17. Geburtstag schrieb. Wilke war beteiligt an Massenerschießungen von Juden in Minsk (Weißrussland). Der Vater möchte seine Glaubwürdigkeit gegenüber seinem Sohn durch vermeintliche Offenheit erhalten; in der Tat ist in dem langen Text vielfach von „Fehlern“ (und seltener auch von „Sünde“) die Rede. Und doch ist auch dieses Selbstzeugnis sehr unbefriedigend, denn die Auseinandersetzung mit Schuld bleibt gewunden, allgemein und abstrakt – ohne das Leid der Opfer in den Blick zu bekommen.

Das siebte Kapitel behandelt unter dem Titel „Natürlich werde ich an der Seite meines Mannes stehen“ die Rolle der Ehefrauen von angeklagten und verurteilten Nazi-

Verbrechern. Viele von ihnen waren schon vor ihrer Heirat einer minutiösen ideologischen Überprüfung unterzogen worden, und tatsächlich blieben sie auch nach 1945 an der Seite ihrer Männer, ohne ihre Vergehen in Frage zu stellen oder Betroffenheit darüber zu äußern. Auch hierbei spielte die seelsorgerliche Begleitung durch Gefängnispfarrer eine verhängnisvolle Rolle, denn unter Verweis auf die Unauflöslichkeit der christlichen Ehe ermahnten diese die Frauen, ihrem Mann unter allen Umständen die „Treue“ zu halten.

Im letzten Kapitel „Erinnerung als Last und als Gnade“ wird schließlich der Lebensweg von zwei NS-Tätern nachgezeichnet, die nach dem Krieg beide eine kirchliche Laufbahn einschlugen: Matthias Defregger war Weihbischof der Erzdiözese München und Freising, als 1969 durch eine Reportage des Magazins „Der Spiegel“ öffentlich gemacht wurde, dass er 1944 in dem italienischen Dorf Filetto di Camarda die Erschießung von 17 Gefangenen angeordnet hatte. Auch hier ist es schockierend, wie die kirchliche Obrigkeit (in diesem Fall Kardinal Döpfner) ihn deckte. Defregger leugnete seine Tat nicht, berief sich aber darauf, dass er sie im Sakrament der Beichte bekannt habe und ihm hierfür die Absolution erteilt worden sei. Einen Versuch der Versöhnung mit den Bewohner\*innen des Dorfes und den Angehörigen der Opfer hielt er

nicht für erforderlich – so lange, bis er auf Druck der empörten Öffentlichkeit auf einen anderen Posten in seiner Diözese versetzt wurde. Einen anderen Umgang mit der schuldhaften Vergangenheit hat Otto Zakis gewählt, der bereits im Alter von 16 Jahren zur SS gekommen war und in den Konzentrationslagern Buchenwald und Majdanek eingesetzt wurde. Schon während seiner Zeit dort erlebte er Momente des Entsetzens über die verübten Verbrechen und bemühte sich – vergeblich – um seine Versetzung. Nach dem Krieg arbeitete er zwei Jahre lang in einem belgischen Kohlebergwerk und verstand diese Zeit als selbstaufgelegte Buße. Anschließend wurde er evangelischer Pfarrer in Frankreich. 1972 musste er in Düsseldorf im Prozess über die Verbrechen in Majdanek aussagen und beeindruckte dabei durch seine (in solchen Verfahren so selten zu beobachtende) Offenheit und Bereitschaft zur Selbstkritik. Auf die Unterstützung seines ihm gesetzlich zustehenden Verteidigers verzichtete er. Leser\*innen, die sich den Zumutungen in von Kellenbachs Buch bis hierhin ausgesetzt haben, möchten hoffen, dass am Ende doch noch ein positives Beispiel zu finden ist. Doch scheint für Zakis sein Schuldbekennnis vor dem Gericht nicht der Anfang, sondern das Ende einer ehrlichen Auseinandersetzung mit der eigenen Vergangenheit gewesen zu sein. Denn anschließend konstatiert er:

„Bis 1972 beschäftigte mich meine Vergangenheit mächtig. Aber dann wurde ich diese Dinge los, besonders diejenigen, die mich persönlich betroffen hatten, und ich habe mich auch innerlich von diesen Sachen abgewandt und mich auf meinen Beruf konzentriert. [...] Ich bezweifle immer mehr [...], ob wir Menschen verantwortlich sein können für Sachen, die weit in der Vergangenheit liegen – ob sie wirklich – ob diese Dinge bedeutsam bleiben – für mich kam diese Angelegenheit 1972 zu Ende. Ich habe einen Beruf und Familie“ (202). Noch im Jahr 2008, als von Kellenbach für ihre Recherchen ein längeres Telefonat mit Zakis führen konnte, beendete er dieses mit den Worten, er fühle sich nicht schuldig, denn „ich habe niemanden erschossen. Heute sehe ich mich selbst im Zusammenhang mit den Ereignissen von 1941 bis 1945 als Opfer und nicht als Täter“ (204).

Katharina von Kellenbach legt mit diesem mutigen und wichtigen Buch einen Beitrag zur Aufarbeitung der NS-Vergangenheit vor – und darüber hinaus zur theologischen Reflexion der für den christlichen Glauben so grundsätzlichen Frage von Schuld und Vergebung. Eindringlich macht sie deutlich, dass Vergebung nicht ohne Reue möglich ist. Eine baldige Übersetzung ins Deutsche – die Sprache im „Land der Täter“ – ist diesem Buch zu wünschen!

*Jutta Koslowski*

## ÖKUMENISCHE EKKLESIOLOGIE

*Sven Grosse*, Ich glaube an die Eine Kirche. Eine ökumenische Ekklesiologie. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 2015. 284 Seiten. Pb. EUR 34,90.

Wer zu einem Buch mit dem (Unter)Titel „Eine ökumenische Ekklesiologie“ greift, ist gespannt: Gibt es so etwas? Der Vf. stellt bereits im Vorwort klar, worum es ihm geht: nicht um eine Ekklesiologie, die von einem Ort jenseits der bestehenden Konfessionen her entwickelt ist, sondern um eine Ekklesiologie aus evangelisch-lutherischer Perspektive in – wie ich es ausdrücken möchte – ökumenischer Absicht. Als Gesprächspartner in diesem Unterfangen sind vornehmlich die römisch-katholische Kirche und – in deutlich geringerem Maße – die Freikirchen im Blick, während mit der reformierten Tradition ein gemeinsamer evangelischer Standort gesucht wird und die orthodoxen Kirchen unberücksichtigt bleiben.

Der Band gliedert sich in drei Hauptteile. Teil I fragt nach dem, was eine Gemeinschaft zur Kirche Jesu Christi macht. Dazu wird zunächst die Ekklesiologie im Ganzen der Dogmatik verortet, bevor die vier traditionellen Prädikate der Kirche eine eingehende Behandlung erfahren. Was den Ursprung der Kirche angeht, wird anerkannt, dass das Pfingstereignis belege, wie

grundlegend die Kirche auf den Heiligen Geist angewiesen sei, die Kirche selbst sei jedoch von Anbeginn der Welt an gewesen und umfasse damit die gesamte Heilsgeschichte. Die Aufnahme der Vorstellung von der „ecclesia ab Abel“ hat weitreichende israeltheologische Implikationen, die an gleich zwei Stellen im Buch (29 ff; 239 f) auch ausgeführt werden. Ohne auf die Terminologie in neueren ökumenischen oder missions-theologischen Entwürfen zurückzugreifen, wird das Verhältnis von Israel und Kirche „dialektisch“ bestimmt: Einerseits sei die Kirche Fortsetzung des Volkes Israel, zugleich aber sei Israel Teil der Kirche, weil beider Glieder – in je spezifischer Weise – „Erben der Verheißung“ sind (239) und das Heil erlangen werden.

In der Besprechung der „Eigenschaften“ der Kirche werden einerseits Katholizität und Einheit sowie andererseits Heiligkeit und Apostolizität in einen engeren Zusammenhang gestellt. Der trinitätstheologisch begründete Kongregationalismus von M. Volf wird als einseitig auf den Aspekt der Vielheit fixiert zurückgewiesen zugunsten einer Sicht, die Einheit und Vielheit in Spannung hält, was hinsichtlich der Struktur der Kirche erlaubt, sowohl die Universalkirche als auch die Ortsgemeinden in ihrem ekklesialen Charakter anzuerkennen, wobei die Ebene der „Bischofskirche“ als Zwischenebene beschrieben wird.

Hier wie durchgängig im Buch konzentriert sich der Vf. auf die Auswertung reformatorischer sowie römisch-katholischer Grundtexte, wogegen die Ergebnisse der bilateralen Konsensökumene kaum rezipiert werden.

In seiner Entfaltung der Heiligkeit als Prädikat der Kirche zeigt sich exemplarisch die ökumenische Absicht des Vf., die keine Leerformel ist. So sieht er – gut reformatorisch – die Heiligkeit der Kirche in Gottes rechtfertigendem Handeln an ihren Gliedern gegründet, anerkennt aber zugleich, dass der unterschiedliche Fortschritt der Gläubigen in der Heiligung es erlaube, in einem sekundären Sinn von einzelnen Christen als „heilig“ im Sinne ihres Vorbildcharakters für andere zu sprechen. Die Anrufung Verstorbener im römisch-katholischen Vollsinn (der auch das Verdienstmoment einschließt) wird abgelehnt, nicht jedoch die „Bitte um [ihre] Fürbitte“ (70), die aufgrund der Bande möglich sei, die die *ecclesia militans* mit der *ecclesia triumphans* vereinen. Hervorgehoben wird hier wie auch später erneut der Dienst von Gemeinschaften innerhalb der Kirche (*ecclesiolae in ecclesia*) zugunsten der ganzen Kirche: Ihre Angehörigen befänden sich zwar nicht per se in einem höheren Stand der Heiligkeit als andere Christen, dennoch sei ihre Lebensform von zeichenhafter Bedeutung für die gesamte Kirche. Im lutherischen Kontext bemer-

kenswert ist die ausdrückliche Würdigung einer Lebensform, die dem „Geist der Friedfertigkeit“ – eine Pflicht jedes Christenlebens – im Gewaltverzicht einen für die ganze Kirche bedeutsamen Zeichencharakter gibt.

Unter den Aufgaben und Tätigkeiten der Kirche nennt der Vf. an erster Stelle das missionarische Wirken der Kirche. Der Band macht insgesamt deutlich, dass die Einladung zu einem verbindlich gelebten Glauben an Jesus Christus nicht den Freikirchen überlassen bleiben darf, sondern als Wesensäußerung der Volkskirche verstanden werden soll. Diese Sicht ist der Zielvorstellung einer „christlichen Gesellschaft“ zugeordnet, in der eine signifikante Zahl von Menschen Grundwerte des Christentums teilen, auch wenn sie sich persönlich nicht als Christen verstehen. Meines Erachtens hätten diese Ausführungen noch stärker unter Bezugnahme auf die real bestehende (und kaum im Abnehmen begriffene) weltanschaulich-religiöse Pluralisierung unseres Landes diskutiert werden müssen. Die mit seinem Ansatz verbundenen Gefahren werden vom Vf. zwar durchaus benannt, aus zumindest freikirchlicher Sicht aber nicht genügend gewichtet (vgl. auch den geschichtlichen Rückblick auf 213 f). Allerdings schließt das Kapitel mit einem Bedenken der „Kirche als Minderheit“ (123 f).

Teil II ist dem Amtsverständnis gewidmet. Ausgegangen wird hier

von „zwei Strömen kirchlichen Wirkens“, womit zum einen der allen Christen mit der Taufe verliehene Dienstauftrag, und zum anderen die besondere Beauftragung des apostolischen Amtes gemeint ist, denen das Lehramt, die Einsetzung von Amtsträgern und die Rechtsprechung in der Kirche anvertraut sei. Im Sinne reformatorischer Theologie sei Kirche zwar bereits da, wo das Evangelium zu Gehör kommt und geglaubt wird (CA VII), doch könne eine Kirche ohne Amt immer nur ein Notstand sein, der auf seine Überwindung hindränge. Der Vf. stellt sich in eingehender Diskussion der Frage, ob das Amt (gemeint ist: von Bischof und Pfarrer) eher vom Wortgeschehen oder eher von der Eucharistie her zu verstehen sei. Er arbeitet – im Anschluss an Luther – heraus, dass der Amtsträger recht verstanden sowohl das prophetische Amt der Verkündigung des Wortes Gottes innehatte, wobei ihm das Wort aufgetragen, er also nicht mit ihm identisch ist, als auch einen priesterlichen Dienst, in dem es darauf ankomme Christus, dem Hohepriester, ähnlicher zu werden. Allerdings sei die Wortverkündigung der Grund, von dem her die Eucharistie ihren Ort erhalte, nicht umgekehrt. Die Differenzen im Amtsverständnis dürften jedoch ungeachtet dieser Zuordnung im Kern nicht ausgeräumt sein.

Es folgt die Behandlung zahlreicher, sowohl ökumenisch als auch innerhalb der Kirchen zum Teil

kontrovers verhandelter Themen wie die Frauenordination (die abgelehnt wird) sowie das monarchische Leitungsamt des Papstes, das in seiner biblischen und historischen Herleitung kritisch hinterfragt wird. In diesen Teilen dürften sich die Reaktionen auf das Buch je nach Standort des Betrachters durchaus polarisieren. Die vorgebrachten Argumente verdienen eine eingehende Prüfung, auch wenn eine allgemeine Zustimmung zu einigen von ihnen kaum zu erwarten steht.

Teil III arbeitet Gefährdungen der Kirche und Wege zu ihrer Überwindung heraus. Als Gefährdungen identifiziert der Vf. die Verweltlichung der Kirche, die Versuchung zur Tyrannei sowie die Spaltungen in der Kirche. In europäisch-ökumenischer Perspektive ist vor allem bemerkenswert, dass die missionarische Volkskirche als das Modell für die Zukunft vorgestellt wird, während die Freikirchen aufgrund ihres „atomisierten Kirchenbegriffs“ und des „subjektivistischen“ Glaubensverständnisses eine recht kritische theologische Behandlung erfahren. Die größte Aussicht, auf dem Weg der Einheit voranzukommen, wird schließlich den Gemeinschaften innerhalb der Reformationskirchen und der römisch-katholischen Kirche zugesprochen.

Diese Ekklesiologie in evangelisch-lutherischer Perspektive ist erkennbar in ökumenischer Absicht geschrieben. Insbesondere für die Suche nach einer wachsenden Ein-

heit zwischen der lutherischen und der römisch-katholischen Kirche bietet der Band wichtige Impulse. Dabei kann als der zentrale Impuls gelten, die Einheit der Kirche von der in ihr anerkannten Wahrheit her zu begründen, das heißt: der Heiligen Schrift als Kundgabe von Gottes Selbstoffenbarung in Jesus Christus.

*Christoph Raedel*

## MARTIN LUTHER ÖKUMENISCH

*Walter Kasper*, Martin Luther. Eine ökumenische Perspektive. Patmos-Verlag, Ostfildern 2016. 96 Seiten. PB. 8,- EUR.

Kurz vor den Feierlichkeiten zum Reformationsjubiläum im Jahr 2017 hat Walter Kardinal Kasper, der ehemalige Präsident des Rates zur Förderung der Einheit der Christen, ein kleines Buch zu Martin Luther veröffentlicht.

Darin beschreibt Kasper den Reformator als eine zutiefst ökumenische Persönlichkeit, den letztlich keine Seite ganz für sich vereinnahmen dürfe. Denn Luther sei es schließlich nicht um die Gründung einer eigenen Kirche, sondern um die Reform der Kirche aus der Botschaft des Evangeliums gegangen. Es gelte daher, sich von allem Tand und Lutherbildern der Jahrhunderte zu befreien und auf Luther selbst zu hören. Dabei komme vieles zutage, was für den Menschen heute aktu-

ell sei. Kasper zeigt zum Beispiel, wie nahe sich Luther und Papst Franziskus sind, denn beide betonen als zentrale Mitte des Evangeliums die Botschaft von der Barmherzigkeit. Nur aus ihr heraus könne die Kirche leben.

Kaspers Blick auf Luther ist erfrischend und durchaus ökumenisch fordernd, denn der ehemalige Ökumeneminister des Vatikans ist

sich bewusst: „Viele Christen erwarten zu Recht, dass das Gedenken von 500 Jahren Reformation uns ökumenisch einen Schritt dem Ziel der Einheit näher bringen werde. Wir dürfen diese Erwartung nicht enttäuschen.“ Das lesenswerte Büchlein geht zurück auf einen viel beachteten Vortrag, den Kasper 2016 in Berlin gehalten hat.

Pfarrer Christoph Anders, Evangelisches Missionswerk in Deutschland, Normannenweg 17–21, 20537 Hamburg; Prof. Dr. Johannes Berthold, Landesverband Landeskirchlicher Gemeinschaften Sachsen e. V. (LLGS), Hans-Sachs-Straße 37, 09126 Chemnitz; Metropolitan Geevarghese Mor Coorilos, Niranam Diocese of Jacobite Syrian Christian Church, Theeram Bishop's House, Mezhuvangadu PO, Thiruvalla, Pathanamthitta Dist, Kerala, India; KRätin Anne Heitmann, Evangelische Landeskirche in Baden, Blumenstraße 1–7, 76133; Karlsruhe; Dr. Markus-Liborius Hermann, Katholische Arbeitsstelle für missionarische Pastoral e. V. (KAMP e. V.), Holzheienstraße 14, 99084 Erfurt; Pfvn. Dr. Jutta Koslowski, Gnadenthal 7, 65597 Hünfelden; Prof. Dr. Anja Middelbeck-Varwick; Freie Universität Berlin, Seminar für Katholische Theologie, Fabekstraße 23–25, 14195 Berlin; Prof. Dr. Jürgen Moltmann, Biesingerstraße 25, 72070 Tübingen; KR Pfarrer Dr. Matthias Pöhlmann, Der Beauftragte für Sekten- und Weltanschauungsfragen der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, Karlstraße 18, 80333 München; Prof. Dr. Christoph Raedel, Freie Theologische Hochschule Gießen, Rathenastraße 5–7, 35394 Gießen; Pfarrer Dr. Tobias Sarx, Dorfstraße 25, 18182 Blankenhagen; Prof. Dr. Dorothea Sattler, Westfälische Wilhelms-Universität Münster, Ökumenisches Institut, Hüfferstraße 27, 48149 Münster; Andrew Suderman, The Croft, Flat 4, 17 Croft Road, Pietermaritzburg, KwaZulu-Natal, South Africa; Pfarrer Marc Witztenbacher, Ökumenische Centrale, Ludolfusstraße 2–4, 60487 Frankfurt.

Thema des nächsten Heftes 1/2017:

**Heiliges und Großes Konzil  
Kreta 2016**

mit Beiträgen u. a. von Dagmar Heller, Martin Illert,  
Johannes Oeldemann, Reinhard Thöle, Natallia Vasilevich,  
Georgios Vlantis

## ÖKUMENISCHE RUNDSCHAU – Eine Vierteljahreszeitschrift

In Verbindung mit dem Deutschen Ökumenischen Studienausschuss (vertreten durch Thomas Söding, Bochum) herausgegeben von Angela Berlis, Bern; Petra Bosse-Huber, Hannover; Daniel Buda, Genf/Sibiu; 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; Rosemarie Wenner, Frankfurt am Main, Marc Witzenbacher, Frankfurt am Main (Redaktion).

ISSN 0029-8654

ISBN 978-3-374-04571-6

[www.oekumenische-rundschau.de](http://www.oekumenische-rundschau.de)

*Redaktion:* Marc Witzenbacher, Frankfurt a. M. (presserechtlich verantwortlich)

*Redaktionssekretärin:* Gisela Sahn

Ludolfsstraße 2–4, 60487 Frankfurt am Main

Tel. (069) 247027-0 · Fax (069) 247027-30 · e-mail: [info@ack-oec.de](mailto:info@ack-oec.de)

*Verlag:* Evangelische Verlagsanstalt GmbH

Blumenstraße 76 · 04155 Leipzig · [www.eva-leipzig.de](http://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](mailto:herrmann@emh-leipzig.de)

*Anzeigen-Service:* Rainer Ott · Media Buch + Werbe Service

Postfach 1224 · 76758 Rülzheim

[www.ottmedia.com](http://www.ottmedia.com) · [ott@ottmedia.com](mailto: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 2016, 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 2017.