Januar–März
1/2017
66. Jahrgang

Ökumenische Rundschau

Heiliges und Großes Konzil

Kreta 2016

mit Beiträgen u. a. von Dagmar Heller, Martin Illert, Johannes Oeldemann, Ilija Romic, Reinhard Thöle, Natallia Vasilevich, Georgios Vlantis



Inhalt

Zu diesem Heft 3

Reinhard Thöle, Ein hohes Ideal zahlt einen hohen Preis.
Zur Heiligen und Großen Synode der Orthodoxen Kirche auf Kreta 6

Natallia Vasilevich, Die Soziallehre des Heiligen und Großen Konzils:
Auf dem Weg, eine Kirche für die Welt zu werden 12

Ilija Romic, Das Heilige und Große Konzil auf Kreta aus der Sicht
der Serbisch-Orthodoxen Kirche 29

Georgios Vlantis, Die Angst vor dem Geist. Das Heilige und
Große Konzil und die orthodoxen Anti-Ökumeniker 32

Martin Illert, Die Bulgarische Orthodoxe Kirche und die Heilige
und Große Synode 42

Johannes Oeldemann, Die Heilige und Große Synode der Orthodoxen
Kirche auf Kreta. Eine erste Einordnung aus katholischer Sicht 48

Dagmar Heller, Das (Heilige und Große) Konzil der Orthodoxen
Kirchen 2016 auf Kreta in ökumenischer Perspektive 59

Dokumente und Berichte

Offener Brief des Europäischen Forums Christlicher LGBT-Gruppen an das
Heilige und Große Konzil der Orthodoxen Kirche auf Kreta, Juni 2016
(**Mikhail Cherniak, Elaine Sommers und Wielie Elhorst**) 73

Gleichgeschlechtliche Beziehungen. Ansichten eines Pastors
(**Evgeny Morozov**) 76

Expertenworkshop „Das Panorthodoxe Konzil von 2016 –
Die Orthodoxie in der modernen Kultur, Gesellschaft und Welt“,
13./14. Oktober 2016 in Berlin, veranstaltet von der
Konrad-Adenauer-Stiftung und Renovabis (**Gisa Bauer/Martin Illert**) . . 86

Die Bibel aus orthodoxer und aus „westlicher“ Sicht.
Internationale Konferenz von Neutestamentlern in Moskau
(**Eva-Maria Isber**) 89

GEMEINSAME ERKLÄRUNG
anlässlich des Gemeinsamen katholisch-lutherischen
Reformationsgedenkens, Lund, 31. Oktober 2016 91

Predigt anlässlich des gemeinsamen ökumenischen Gebetes
in der Lutherischen Kathedrale von Lund am 31. Oktober 2016
(**Papst Franziskus**) 95

Predigt anlässlich des Gemeinsamen katholisch-lutherischen
Reformationsgedenkens. Dom zu Lund (Schweden),
31. Oktober 2016 (**Martin Junge**) 98

Towards a Theology of the Body: Ecumenical and Ecosophical
Implications. Tagungsbericht der 28. Jahrestagung der
Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung
(AÖF-ERF), 21.–23. Oktober 2016, Hamburg (**Johanna Hestermann**) . 101

Gestern – heute – morgen, Von Personen, Zeitschriften und Dokumentationen, Neue Bücher 106

Zu diesem Heft



Liebe Leserinnen und Leser,

die Heilige und Große Synode der Orthodoxen Kirche (Kreta, 19.06.–26.06.2016) steht im Zentrum dieser Ausgabe der Ökumenischen Rundschau. Unsere Beiträge wollen die Entwicklungen im Vorfeld, den Verlauf der Synode und ihre beginnende Rezeption ebenso wie besondere theologische Schwerpunkte in den Blick nehmen. Dabei kommen orthodoxe ebenso wie katholische und evangelische Autorinnen und Autoren zu Wort.

Nach einem einführenden Überblick zur Synode von *Reinhard Thöle,* stellt *Natallia Vasilevich* die sozialethischen Texte des Konzils und das den Dokumenten zugrundeliegende Selbstbild der Orthodoxen Kirche nicht „aus der Welt", wohl aber „in der Welt" und „für die Welt" vor. Die Übertragung der eschatologischen und prophetischen Aussagen der sozialethischen Passagen auf die institutionellen und normativen Realitäten der Orthodoxie ist nach Vasilevich die größte Herausforderung bei der Rezeption der Dokumente. Dass die von Vasilevich eingeforderte Rezeption konziliarer Beschlüsse als ein prozesshaftes Lerngeschehen verstanden werden kann, arbeitet *Ilia Romic* mit dem Hinweis auf die schwierigen politischen und geistigen Rahmenbedingungen heraus, denen die Orthodoxen Kirchen über Jahrhunderte ausgesetzt waren. Ein Grundmodell der Konziliarität sieht Romic bereits in der Trinität vorgegeben, doch erfordern die spezifischen historischen Erfahrungen der Orthodoxen Kirchen aus der Sicht des serbischen Theologen einen eigenen Prozess der Aneignung.

Die pfingstliche Motivik des Konzils nimmt *Georgios Vlantis* zusammen mit der auf Kreta erfolgten Verurteilung des Antiökumenismus auf und kritisiert orthodoxe Antiökumeniker und Traditionalisten als Gegner der göttlichen Dignität des Schöpfergeistes. Erst der Blick auf die pneumatologische Dimension des Konzils ermöglicht nach Vlantis die angemessene Re-

zeption der Dokumente. Dagegen ermangle das antiökumenische und traditionalistische „Christentum der Langeweile“ der pneumatologischen Dimension und bleibe ohne Zukunftshoffnung. Während Vlantis ein einheitliches Bild orthodoxer antiökumenischer Tendenzen zeichnet, ist *Martin Illert* darum bemüht, die besonderen gesellschaftlichen und innerkirchlichen Faktoren zu erhellen, die zur Absage der Bulgarischen Orthodoxen Kirche und inzwischen auch zur Ablehnung der Synode durch diese Kirche führten.

Der Frage, was die Synode für die Ökumene bedeutet, gehen die Beiträge von *Johannes Oeldemann* und *Dagmar Heller* nach. Oeldemann erinnert an das von der Synode selbstgesetzte Ziel, die Einheit der Orthodoxie dokumentieren zu wollen. Während dieses Ziel nach Oeldemanns Sicht aufgrund der Absage von vier Kirchen nur teilweise erreicht worden ist und auch die Positionierung der Synode in der Ekklesiologie zwischen Exklusivismus und Öffnung changiere, hätten doch gerade die innerorthodoxen Kontroversen um das Konzil die orthodox-katholische Verständigung der jüngsten Zeit befördert. Dagmar Heller würdigt das Bemühen der Orthodoxen Kirchen um Einheit und die auf der Synode erfolgte Verurteilung des Fundamentalismus. Wenig konkret und deshalb aus der Perspektive des ÖRK kaum über bereits Bekanntes hinausführend, scheinen ihr die Aussagen der synodalen Dokumente zum gemeinsamen Wirken der Kirchen zu sein. Abschließend unterstreicht Heller die Bedeutung der Rezeption auch und gerade durch diejenigen Kirchen, die an der Synode nicht teilgenommen haben.

Mehrfach im vorsynodalen und im synodalen Prozess wurde eine Erweiterung der synodalen Agenda eingefordert. Hierzu gehört die unmittelbar nach der Absage des Moskauer Patriarchats erfolgte Bitte des ukrainischen Parlaments an den Ökumenischen Patriarchen, sich der kirchlichen Situation in der Ukraine anzunehmen, ebenso wie das an die Synode gerichtete Schreiben von LGBT(lesbian, gay, bisexual, and transgender)-Aktivisten, welches wir im Anhang dokumentieren und dem wir *Evgeny Morozovs* Erwägungen aus der Perspektive eines orthodoxen Seelsorgers an die Seite gestellt haben. Abschließend macht ein Blick auf den Bericht vom Berliner Experten-Workshop zur Heiligen und Großen Synode deutlich, dass die hier versammelten Beiträge nur Ausschnitte aus einem sehr viel umfassenderen Geschehen thematisieren.

Ein besonderes ökumenisches Ereignis war der Gottesdienst zum *Gemeinsamen katholisch-lutherischen Reformationsgedenken* am 31. Oktober 2016 im schwedischen Lund. Erstmals hat ein Papst gemeinsam mit dem Lutherischen Weltbund einen Gottesdienst zum Reformationstag gefeiert. Der Gottesdienst wurde nach der ökumenischen Liturgie gefeiert, die der LWB und der Päpstliche Rat zur Förderung der Einheit der Christen ge-

meinsam entwickelt und anlässlich des Gedenkens vorgestellt haben. Wir dokumentieren neben der *Gemeinsamen Erklärung* der Begegnung auch die Predigten von *Papst Franziskus* und *Martin Junge,* dem Generalsekretär des LWB. Weiterhin berichtet *Johanna Hestermann* von der 28. Jahrestagung der Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung zum Thema "Towards a Theology of the Body: Ecumenical and Ecosophical Implications", die vom 21. bis 23. Oktober in Hamburg stattfand.

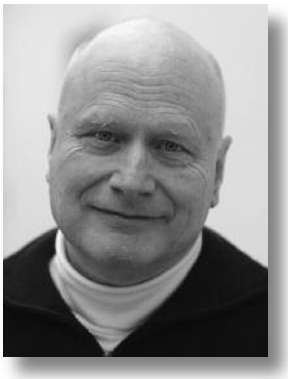
Wir wünschen Ihnen eine interessante und aufschlussreiche Lektüre.

Im Namen des Redaktionsteams

Ihr
Martin Illert

Ein hohes Ideal zahlt einen hohen Preis

Zur Heiligen und Großen Synode der Orthodoxen Kirche auf Kreta



Reinhard Thöle[1]

Noch im Januar 2016 waren sich alle vierzehn Orthodoxen Kirchen einig, in der Pfingstwoche im Juni nach östlichem Kalender die „Heilige und Große Synode" nach Kreta in die Orthodoxe Akademie einzuberufen. Man hatte sich im Wesentlichen auf eine Geschäftsordnung geeinigt, fünf Textvorlagen einstimmig und eine Textvorlage mit einer Gegenstimme als Arbeitsgrundlage für das Konzil angenommen. Als dann drei Wochen vor der Eröffnung der Synode die Kirchen von Bulgarien, Georgien und Antiochien aus verschiedenen Gründen ihre Nichtteilnahme verkündeten und als Vermittler der serbischen und russischen Patriarchate eine Klärung der strittigen Punkte vor der Synode forderten oder auch die Verschiebung oder einen niedrigeren Status der Synode vorschlugen, wurde dieses vom Ökumenischen Patriarchat mit Hinweis auf die gemeinsamen Beschlüsse vom Januar zurückgewiesen.

Turbulenzen

Die Gründe, die einige Patriarchate für ihre Absage vorbrachten, waren: Für das Patriarchat Antiochien ein nicht beigelegter Streit mit dem Patriarchat Jerusalem um die Errichtung eines Bistums in Qatar. Die georgische Kirche nannte eine allgemeine Unzufriedenheit. Für die bulgarische

[1] Prof. Dr. Reinhard Thöle ist Professor für Ostkirchenkunde an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg und Fachberater für die Dialoge der EKD mit den orthodoxen Kirchen. Er hält auch Lehrveranstaltungen an den Universitäten Bukarest und Lviv/Lemberg. Der hier abgedruckte Text erschien stark gekürzt unter dem Titel „Familie, Religion, Nation" in der Zeitschift „Zeitzeichen" im August 2016.

ÖR 66 (1/2017), S. 6–11

Kirche war das Hauptargument das Abweichen des Konzils von einem traditionellen Ökumeneverständnis, gemäß dem nur die Orthodoxe Kirche die einzig wahre Kirche sei, zu der sich Häretiker und Schismatiker durch Umkehr und Buße zu bekehren hätten. Ein Dialogkonzept, gemäß dem die Orthodoxe Kirche als eine unter mehreren auftrete, sei falsch. Diese Position der bulgarischen Kirche, die auch als Grund für ihren Austritt aus dem ÖRK im Jahre 1998 angegeben wurde, ist aber nicht vornehmlich nur nach außen gesprochen, sondern in die innerbulgarische Situation hinein. In Bulgarien gibt es nämlich seit der politischen Wende eine bis heute andauernde Kirchenspaltung zwischen der sog. blauen und der roten Synode, und das Stichwort „Ökumene" gilt dabei für beide Seiten beinahe als Synonym für „Verstrickung in den Kommunismus". Umgekehrt wird der Antiökumenismus als Chiffre für die Aufarbeitung der Vor-Wende-Vergangenheit verwendet.

Status der Synode

Die Heilige und Große Synode wurde nun in Kreta wie geplant unter Teilnahme von zehn der ursprünglich vierzehn unterzeichneten Kirchen abgehalten. Von den vermittelnden Kirchen war auch das Serbische Patriarchat dabei. In seiner Predigt im Eröffnungsgottesdienst sprach Patriarch Bartholomaios von Konstantinopel alle, auch die abwesenden Patriarchen mit Namen an, die Konferenzen wurden mit einem Podium gehalten, auf denen die Wappen aller vierzehn Kirchen angebracht waren. In den Liturgien wurden die Ersthierarchen aller vierzehn Kirchen kommemoriert. Unmittelbar vor der Synode sandte der Moskauer Patriarch Kirill eine Grußbotschaft an das Konzil, in der er versicherte, die Russische Orthodoxe Kirche würde für das Konzil beten und Teilnehmende wie Nichtteilnehmende hätten ihre Entscheidung mit guter Absicht getroffen. Allerdings gibt es nun zwei Lesarten über die Wertigkeit der Synode. Die zehn teilnehmenden Kirchen betrachten das Konzil als gültig zustande gekommen und durchgeführt, da es ordnungsgemäß von allen einberufen worden sei. Es habe auch in der Geschichte Konzile gegeben, an denen nicht alle hätten teilnehmen können. Die vier nichtteilnehmenden betrachten es nicht als das Große und Heilige Konzil, sondern nur als eine Versammlung einiger Kirchen ohne Autorität aller Kirchen, die einmütig versammelt hätten sein müssen.

Trotz der Turbulenzen um die Heilige und Große Synode muss zuerst festgehalten werden, dass es zwischen den einzelnen Orthodoxen Kirchen keine Kirchenspaltung gibt. Alle Kirchen halten an der bisher geübten vor-

schriftsmäßigen Gebetspraxis der gegenseitigen Erwähnungen fest und damit an der Einheit der Orthodoxen Kirche. Man kann darüber hinaus hervorheben, dass alle vierzehn Kirchen sogar an der gemeinsamen Einheitsvision der Orthodoxen Kirche festhalten, gemäß der nur alle Kirchen einmütig und einstimmig für alle gültige Beschlüsse fassen können, selbst wenn diese Einheitsvision jetzt auf Kreta unglücklicherweise nicht zustande gekommen ist. Das ist nämlich das hohe Ideal der Orthodoxie, dass in Fragen des Glaubens, des Gottesdienstes und der Kirchenordnung die gemeinsam tradierte Wahrheit nicht etwa durch Mehrheitsentscheidungen zum Ausdruck gebracht werden können, sondern nur in der Einheit und Einmütigkeit. Und jede selbstständige Kirche ist dabei von gleichem Wert und Gewicht. Diese einmütige und gemeinschaftlich verstandene Synodalität der Orthodoxie findet ihr theologisches Urbild letztlich in der Gemeinschaft zwischen den drei göttlichen Personen der Trinität. Es geht also um die Identität der Orthodoxie im Glauben und in der Wahrheit und idealtypisch damit auch in der Liebe. Natürlich ist dieses hohe Ideal immer auch aufs Äußerste gefährdet. Zumal wenn diese Einheit nicht zustande kommt, vielleicht aus Gründen, die unterschiedlich bewertet werden. Dann zahlt die Orthodoxie einen hohen Preis dafür, wie jetzt zur Heiligen und Großen Synode auf Kreta, und gibt ihren Kritikern genügend Ansatzpunkte zur Polemik.

Die Orthodoxie hat für dieses hohe Ideal immer auch in ökumenischen Kontexten gekämpft. Der ÖRK setzte 1998 in Harare eine Sonderkommission ein, welche die auf einer orthodoxen Vorversammlung in Thessaloniki vorgebrachten Beschwerden klären sollte. In den Ergebnissen wurde ein differenziertes Konsensverfahren für den ÖRK entwickelt, bei dem nach orthodoxem Vorbild die Einheitlichkeit der traditionellen Kirchenfamilien gewahrt bleiben und zugleich Meinungen einzelner Gruppierungen nicht übersprungen werden dürfen. Einheit und Wahrheit zu bewahren und in zeitgenössischen Kontexten auszusprechen, ist eine anspruchsvolle Aufgabe. Nebenbei angemerkt sei, dass Philipp Melanchthon seine reformatorische Begrifflichkeit vom „magnus consensus“ und „testimonium patrum“ in enger Anlehnung an die östliche Theologie entwickelt hat.

Das Konzil vor dem Konzil

Wenn man einen Blick in die Geschichte wagt, wäre das letzte Konzil, an dem die Orthodoxie damals mit vier Patriarchaten und der Zustimmung Roms teilgenommen hat, das siebte Ökumenische Konzil im Jahr 787 gewesen. Auf dem Weg bis zur Gegenwart hat die Orthodoxie viele kirchen-

politische und theologiegeschichtliche Entwicklungen erlebt. Heute sind es ohne Rom vierzehn Kirchen und ihre Tochterkirchen in der ganzen Welt. Die Sehnsucht nach einem Konzil erwuchs Anfang des letzten Jahrhunderts und wurde an einem Brief des Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel Joachim in einer Enzyklika von 1902 deutlich. Panorthodoxe Kongresse gab es seit 1923, panorthodoxe Konferenzen seit 1951, „vorkonziliare panorthodoxe Konferenzen" wurden seit 1971 abgehalten. Es ist bis zu der Heiligen und Großen Synode ein differenzierter und sehr seriöser konziliarer Prozess zu verzeichnen, bei dem die Erstellung von gemeinsamen Texten ein Arbeitsinstrument der Auseinandersetzung der Orthodoxie mit sich selbst und der Gegenwart war. Das Konzil fand also schon in gewisser Weise in der Phase seiner Vorbereitung statt. Der Verzicht auf die Bezeichnung „ökumenisch" im Zusammenhang mit der Synode ist klug, nicht nur wegen der Diskreditierung dieses Begriffes im ehemaligen Osteuropa, sondern weil sie ein verantwortliches Bewusstsein dafür signalisiert, dass andere christliche Kirchen nicht ausgeblendet werden können. Es war darum auch konsequent, ökumenische Gäste und Beobachter einzuladen, die an Gottesdiensten und teilweise auch an der Eröffnungs- und Schlussversammlung teilnehmen konnten.

Die Mitteilungen der Synode

Das Große und Heilige Konzil wandte sich im abschließenden Gottesdienst mit einer „Botschaft" an alle Orthodoxen und alle Menschen guten Willens, die die Ergebnisse des Konzils zusammenfasste und die Identität des orthodoxen Glaubens in die gegenwärtigen Zusammenhänge der Welt stellt. Das ausführlichere und eigentlich prägende Dokument ist die „Enzyklika", die ihrerseits die Ergebnisse der leicht überarbeiteten und verabschiedeten sechs Vorlagen zu verschiedenen Themenbereichen mit enthält. Alle diese Dokumente, die in griechischer, russischer, englischer und französischer Übersetzung verfasst worden sind, wurden übrigens nicht nur von den Ersthierarchen, sondern von allen anwesenden Bischöfen aus den Delegationen der einzelnen Kirchen unterzeichnet. Will man eine grundsätzliche Bewertung dieser Ergebnisse vornehmen, kann man vielleicht ein wenig zu plakativ sagen, dass die auf Kreta versammelte Orthodoxie mit ihrer Tradition in der Moderne und in der Gegenwart angekommen ist. Sie erweist sich als traditionstreu, sprachfähig, kritikfähig und dialogfähig.

Für den zwischenkirchlichen Bereich hat es weiterführende Klärungen gegeben. Konfessionsverschiedene Ehen werden zwar nach dem strikten Grundsatz der Akribie eigentlich als nicht möglich angesehen und interreligiöse Ehen abgelehnt. Doch ist es zugleich einzelnen Kirchen gestattet, für ihren eigenen Zuständigkeitsbereich besondere Regelungen zum Vorteil konfessionsverschiedener Ehen nach dem Prinzip der Ökonomie zu beschließen. Die Beteiligung an der ökumenischen Bewegung wird für die Orthodoxie nicht nur als historische Selbstverständlichkeit angesehen, sondern als zur Identität und zum Wesen der Orthodoxie gehörend. Dialoge sollen in einem gemeinsamen Verantwortungsprozess geführt werden, der darauf achtet, dass Gespräche nicht einseitig abgebrochen werden können. Natürlich identifiziert sich die Orthodoxie mit der von Christus gegründeten einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche, und sie soll im ökumenischen Gespräch davon Zeugnis ablegen. Bemerkenswert ist aber, dass Gruppen und Gemeinschaften, die im Namen einer „wahren Orthodoxie" den ökumenischen Charakter der Gesamtorthodoxie ablehnen, von der Synode als verdammungswürdig angesehen werden. Eine außergewöhnliche Wertschätzung erfuhr der zur Schlusssitzung angereiste Vorsitzende des Rates der EKD, Landesbischof Bedford-Strohm. Er wurde nicht nur privat vom Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios sehr herzlich begrüßt, sondern von allen Konzilsteilnehmern offiziell ehrend begrüßt, wobei der Patriarch den Wert der ökumenischen Begegnungen für das theologische Lernen sowohl persönlich wie auch offiziell unterstrich. Bedford-Strohm war der einzige kirchenleitende Repräsentant aus Deutschland, der persönlich eingeladen war.

Gesprächspartner für die Gegenwart

Zu den Problembereichen und Herausforderungen der Gegenwart gibt nun die Synode gemeinsam verantwortete theologische und sozialpolitische Leitlinien an. Das ist neu und hilft, bestimmte Gedanken nicht nur als Privatmeinungen einzelner Theologen oder Bischöfe anzusehen. Im Gegenüber zur säkularen Gesellschaft, die sich in politischen, kulturellen und sozialen Entwicklungen ausdrückt und oft von einem falschen Freiheitsbegriff geprägt sei, betont die Orthodoxie das Opfer Christi, das nötig sei, da sich der Mensch nicht selbst erlösen könne. Sie warnt vor Manipulationen durch Wissenschaft und Technologie auf Kosten der humanen Freiheit. Um moralisch handeln zu können, benötige man einen geistlichen Impuls.

Eine christlich asketische Lebensweise habe nichts mit Weltverneinung zu tun, sondern würde den Menschen zum Mitarbeiter Gottes erheben. Die Wurzeln der ökologischen Krise hätten ihren Ursprung in den menschlichen Leidenschaften wie Gier, Geiz, Egoismus und Begierde nach mehr. Die Erde sei jedoch ein gemeinsames Haus, in dem der authentische Umgang mit der Schöpfung nicht pervertiert werden dürfe. Die Globalisierung habe neue Formen von Ausbeutung und Ungerechtigkeiten hervorgerufen. Auch die Wirtschaft müsse von der Erkenntnis geleitet werden, dass der Mensch nicht von Brot allein lebe. Der Kampf um die Menschenrechte stünde in der Gefahr, sich isoliert zu einer Kultur der Rechte negativ zu entwickeln und dabei die universalen Werte der Gesellschaft zu untergraben wie Familie, Religion und Nation. Andererseits müsse ohne Eingriffe durch den Staat die Freiheit des Gewissens und der religiösen Praxis geschützt werden. Der Eindruck, dass Fundamentalismus zum Wesen von Religion gehöre und Gewalt im Namen Gottes ausgeübt würde, könne für ein Chris-tentum, das dem gekreuzigten Herrn folge, nach himmlischem Frieden suche und die Wunden anderer heilen möchte, nicht gelten. Im Zusammenhang mit der schwierigen Situation der Christen im Vorderen Orient müssten die Regierungen aufgefordert werden, dafür zu sorgen, dass die Christen mit gleichen Rechten in ihren Ländern bleiben könnten. In der gegenwärtigen Flüchtlingskrise sollen die Christen hilfsbereit sein, gleichzeitig auch versuchen, den wirtschaftlichen und ökologischen Problemen, die die Krise verursachen, entgegenzutreten.

Man konnte den Eindruck gewinnen, dass die Teilnehmer ein gemeinsames neues konziliares Selbstbewusstsein entdeckt haben, gefördert durch die internationale Begegnung einer großen Zahl von Bischöfen. Das Konzil wurde als ein angemessenes und aktiv zu handhabendes kirchliches Instrument zum Wohle aller empfunden. Offiziell ist klugerweise nicht über eine nächste panorthodox zu konzipierende Synode gesprochen worden. Es lag aber die Meinung in der Luft, dass die Orthodoxie nicht wieder über 1200 Jahre warten dürfe, um sich zu einer neuen Heiligen und Großen Synode zu treffen.

Die Soziallehre des Heiligen und Großen Konzils: Auf dem Weg, eine Kirche für die Welt zu werden



Natallia Vasilevich[1]

Einleitung

Das Heilige und Große Konzil der Orthodoxen Kirche, das im Juni 2016 auf Kreta stattgefunden hat, war Abschluss eines rund einhundert Jahre dauernden Vorbereitungsprozesses inmitten der dramatischen Ereignisse und rasanten gesellschaftlichen, politischen und demografischen Veränderungen des 20. Jahrhunderts. Der Weg von den ersten Bestrebungen nach panorthodoxen Entscheidungen im Bereich des kirchlichen Lebens bis hin zu den abschließenden Dokumenten des Konzils war ein intensiver Entwicklungsprozess des kirchlichen Selbstbewusstseins im Kontext dieser äußeren Faktoren und der neuen Herausforderungen durch die Moderne wie auch der Dynamik theologischer Entwicklungen und der Einbindung in den ökumenischen Dialog.

In seiner Ansprache betonte der orthodoxe Hierarch Chrysostomos, Erzbischof von Zypern, den weltzugewandten Charakter des Heiligen und Großen Konzils, der als solcher einen Wendepunkt nach „vielen Jahrhunderten der Introspektion … und eine Konfrontation mit den drängenden Problemen der Welt“[2] markiere. Eine solche Orientierung sei notwendig

[1] Die Theologin Natallia Vasilevich ist Direktorin des 2009 in Minsk gegründeten Zentrums “Ekumena” (Ökumene, http://ecumena.by, aufgerufen am 30.11.2016) und arbeitet in der Initiative für Glaubens- und Religionsfreiheit “Forb” mit (http://forb.by, aufgerufen am 30.11.2016). Zurzeit schreibt sie ihre Dissertation in Philosophie und Orthodoxer Theologie an der Universität Bonn als Stipendiatin der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD).

[2] *Chrysostomos*, *Erzbischof von Zypern:* Rede auf dem Heiligen und Großen Konzil; in: The Wheel Issue, 6, Sommer 2016, 5–9, hier: 5.

ÖR 66 (1/2017), S. 12–28

geworden durch die geschichtlichen Transformationsprozesse, die gesellschaftlichen, epistemologischen und ökonomischen Veränderungen, und „die vielen Probleme, die die Menschen bedrängen“.[3] Der Primat der Kirche von Zypern rief nicht nur die Orthodoxen auf, Verantwortung zu übernehmen im Blick auf diese äußeren Herausforderungen, sondern gab sozialen Fragen ganz klar Vorrang vor den internen Problemen der Orthodoxie. Er sah die vordringliche Aufgabe des Konzils darin, eine Antwort zu geben; denn es sei nötig, „mit dem Evangelium die Hauptprobleme einer beständigen Veränderungen unterworfenen Welt zu beleuchten und sich den neuen gesellschaftlichen Herausforderungen zu stellen“.[4]

Der Vorsitzende des Konzils jedoch, der Ökumenische Patriarch Bartholomaios, wies in seiner Eröffnungsrede darauf hin, dass ein deutliches Ungleichgewicht zwischen der nach innen und der nach außen gewandten Orientierung in der Agenda des Konzils bestehe. Er erklärte, dies sei nicht einer Indifferenz der Orthodoxen Kirchen gegenüber den „existenziellen Problemen der Menschheit“ geschuldet, und rechtfertigte die vorrangige Beschäftigung mit inneren Angelegenheiten der Kirche mit dem Hinweis: „Bevor die Kirche ihr Wort an die Welt richtet und mit ihren Problemen ringt, ist es erforderlich, dass sie ihr Haus in Ordnung bringt, damit ihr Wort sich als vertrauenswürdig erweist und von einer Kirche kommt, die in allem einig ist.“[5]

Das Konzil behandelte in den folgenden Dokumenten ein breites Spektrum gesellschaftlicher Fragen: 1. die Botschaft des Konzils an alle orthodoxen Christen und Menschen guten Willens; 2. die Enzyklika des Heiligen und Großen Konzils der Orthodoxen Kirche, in der die gegenwärtigen weltweiten Herausforderungen benannt und aus einer theologischen Perspektive betrachtet werden; und 3. „Die Mission der Orthodoxen Kirche in der heutigen Welt“, in der die Sicht der Kirche zu gesellschaftlichen Fragen ausführlich dargestellt wird.

Der vorliegende Aufsatz gibt zunächst einen Überblick über die Entwicklungen im vorkonziliaren Prozess und erörtert dann die zentralen Konzepte der Soziallehre, wie sie sich in den oben erwähnten Dokumenten darstellen.

3 Ebd.
4 Ebd., 6.
5 Ebd. (s. Anm. 2).

Geschichtliche Entwicklung

In seiner Analyse der Entwicklung der orthodoxen Haltung gegenüber der heutigen Welt während des vorkonziliaren Prozesses stellt der russische Theologe Agadjanian einen nach innen gerichteten Fokus der theologischen Reflexion fest, der sich zuallererst auf das kirchliche Selbstbewusstsein und die kirchliche Selbstorganisation richtet und Vorrang vor nach außen orientierten Fragen des Verhältnisses der Kirche zu der Welt hat.[6] Er sieht hier einen Zusammenhang mit der langsamen Entwicklung der Gesellschaften, die geschichtlich mit der Orthodoxie verbunden sind, wie auch mit der für die Orthodoxie typischen „relativen theologischen Inflexibilität, dem introspektiven Isolationismus und der vorherrschenden Ausrichtung auf den Ritus“[7] sowie auch mit dem unterentwickelten Diskurs über gesellschaftliche Fragen, dem Fehlen einer Sprache, „einer spezifisch kirchlichen Redeweise mit erkennbar christlicher Semantik und Rhetorik“[8] in Bezug auf neue gesellschaftliche Fragen. Pantelis Kalaitzidis seinerseits bringt ganz allgemein die Tendenz der orthodoxen Theologie zur Introversion und ihre ungenügenden Antworten hinsichtlich der Moderne mit den „besonderen Umständen, unter denen die Orthodoxe Kirche während des 19. Jahrhunderts und vor allem im 20. Jahrhundert existierte“[9], in Verbindung. Weitere Faktoren sind für ihn die theologischen Implikationen der Neo-Patristik mit ihrer „Rückkehr zu den Vätern“, die als vorherrschendes Paradigma der orthodoxen Theologie auf „Fragen des Selbstverständnisses und der Identität“[10] fokussiert war und die das Programm einer „Entwestlichung“ der orthodoxen Theologie vertrat, das „alle anderen theologischen Fragen überdeckte, so auch die Herausforderungen der modernen Welt … an die orthodoxe Theologie“[11].

Es könnte also den Anschein haben, dass die Reflexion über gesellschaftliche Fragen in der Orthodoxie sich nur mangelhaft entwickelt habe. Dem steht jedoch entgegen, dass wir am Ende des 19. Jahrhunderts und zu Anfang des 20. Jahrhunderts eine intensive Beschäftigung innerhalb der

6 *Alexander Agadjanian:* Orthodox Vision of the Modern World. Context, History and Meaning of the Synodal Document on Church Mission; in: State, Religion, Church 34 (2016), 255–279, hier: 256.
7 Ebd., 258.
8 Ebd., 259.
9 *Pantelis Kalaitzidis:* Orthodoxy and Political Theology, Genf 2012, 74.
10 Ebd., 76.
11 Ebd., 75–76.

Orthodoxie, insbesondere in Russland, mit gesellschaftlichen Fragen feststellen können. Papanikolaou sieht hier eine revolutionäre Entwicklung, denn zum ersten Mal seit Jahrhunderten „wurden Fragen der orthodoxen politischen Theologie dringlich und zentral“[12]. Er sieht in der Sophiologie Solowjows, die dann von Bulgakow weiterentwickelt wurde, die Grundlage für die Versuche einer systematischen Weiterentwicklung einer politischen Theologie.[13] Nach Kostjuk war es vor allem die russische Religionsphilosophie, die zwar mit der Orthodoxie aber nicht mit der kirchlichen Struktur verbunden war und deshalb in einem autonomen intellektuellen Raum agierte, die sich mit gesellschaftlichen Fragen befasste. Die „scholastische Theologie jedoch vermochte nicht, eine Sprache zu finden für die gegenwärtigen gesellschaftlichen Prozesse, diese Sprache entwickelte sich im Bereich der Religionsphilosophie“[14]. Auch für Agadjanian ist die russische Religionsphilosophie (Solowjow, Bulgakow, Berdjajew) vor der russischen Revolution und danach im Exil die Quelle einer „originär orthodoxen Reflexion über die Welt“.[15] Im Gegensatz zu Kalaitzidis sieht er hier auch ein Verdienst der Neo-Patristik, die mit ihrer starken anthropologischen Ausrichtung die Reflexion über die Gesellschaft ebenso beeinflusste wie die eucharistische Theologie.[16]

Bereits auf dem panorthodoxen Kongress 1923 in Konstantinopel, der den Beginn des präkonziliaren Prozesses markierte, nahm die Reflexion über Kirche und Welt einen bedeutenden Platz ein, obwohl das Thema nicht offiziell Teil der Agenda war, die vor allem mit Fragen des Kalenders und der zweiten Heirat verwitweter Priester befasst war. Diese auf den ersten Blick mehr die innere Kirchenordnung betreffenden Themen führten jedoch zu Diskussionen darüber, ob sich die Kirche an die säkulare Gesellschaft anpassen solle, „um das Leben der Bürger zu erleichtern“, indem man den Gläubigen ermögliche „denselben Kalender sowohl im weltlichen

12 *Aristotle Papanikolau:* The Mystical as Political: Democracy and Non-Radical Orthodoxy, University of Notre Dame Press 2012, 33.

13 Ebd., 33–43.

14 *Константин Костюк:* История социально-этической мысли в Русской Православной Церкви; *Konstantin Kostjuk:* Istorija sozialno-etičeskoj mysli v Russkoj Pravoslawnoj Zerkwi, (*Konstantin Kostjuk:* Geschichte des sozial-ethischen Denkens in der Russisch-Orthodoxen Kirche), St. Petersburg 2013, 296.

15 *Agadjanian,* Orthodox Vision of the Modern World, 260.

16 Ebd., 260–262.

17 *Meletios IV.,* Ökumenischer Patriarch bei der offiziellen Eröffnung der Arbeitssitzung des Komitees der Orthodoxen Kirchen; in: *Patrick Viscuso:* A Quest for Reform of the Orthodox Church: the 1923 Pan-Orthodox Congress: an analysis and translation of its acts and decisions, Inter Orthodox Press 2006, 8.

wie im religiösen Leben zu benutzen“[17], so dass „eine Harmonie zwischen dem kirchlichen und dem bürgerlichen und weltlichen Leben der Gläubigen“[18] hergestellt werde. Für die Gegner der Kalenderreform ging es um mehr als eine nur technische Frage, sie sahen darin „ein Element einer größeren, gegen den patristischen Glauben gerichteten Kampagne“[19], der Glaube aber dürfe nicht gefährdet werden, „nur um mit der Zeit zu gehen“[20]. Bis heute hat die Kalenderfrage, neben dem Anti-Ökumenismus, eine zentrale Bedeutung für die antikonziliare Bewegung. Die Kalenderfrage erschien dann[21] schließlich aufgrund fehlender Zustimmung nicht mehr auf der endgültigen Agenda des Konzils, und es war dann das Dokument „Beziehungen der Orthodoxen Kirche zur übrigen christlichen Welt“, das die größten Kontroversen[22] auf dem Konzil hervorrief.

Das nächste vorkonziliare panorthodoxe Ereignis war das Treffen der interorthodoxen Vorbereitungskommission 1930 im Kloster Vatopedi. Die Kommission, deren Aufgabe es war, eine allgemeine Agenda für eine kommende panorthodoxe Vorsynode festzulegen, setzte ein Thema, das in Bezug zur gegenwärtigen Gesellschaft stand – die Formulierung lautete: „Bessere Zusammenarbeit der Orthodoxen Kirchen … in geistlichen, ethischen und gesellschaftlichen Fragen zum Wohle der Menschen orthodoxen Glaubens“ – auf den zweiten Platz (in einer Rangfolge von insgesamt 17 Themen). An die 16. Stelle kam das Thema „Erkundung von Wegen, wie die orthodoxe christliche Kultur unter den orthodoxen Nationen in all ihren Ausdrucksformen gestärkt werden kann“[23]. Obwohl sie als Themen für die Agenda der kommenden panorthodoxen Vorsynode akzeptiert wurden, gab es keine Diskussionen über sie unter den Teilnehmern der interorthodoxen Vorbereitungskommission. Der russische, im Exil lebende Theologe Kartaschow bemängelte jedoch an dem in Vatopedi erstellten Themenkatalog das Fehlen gesellschaftlicher Themen, obwohl es sich dabei „um Dau-

18 Ebd., 12.

19 *The Holy Orthodox Church in North America:* The Struggle Against Ecumenism: The History of the True Orthodox Church of Greece from 1924 to 1994, Boston 1998, 12.

20 Ebd., 14.

21 Communique of the Synaxis of the Primates of the Orthodox Churches, Chambesy 2016, 21–28.

22 Dieses Dokument wurde von 17 Bischöfen (von einer Gesamtzahl von 24 Bischöfen) der Serbisch-Orthodoxen Kirche nicht unterzeichnet, ebenso nicht von vier Bischöfen der Kirche von Zypern (stattdessen gibt es die Unterschrift des Erzbischofs von Zypern, Chrysostomos), und nicht von vier weiteren Bischöfen aus anderen Kirchen.

23 Πρακτικά της προκαταρκτικής επιτροπής των αγίων ορθοδόξων εκκλησιών της συνελθούσης εν τη εν Αγίω Όρει Ιερά Μονή Μεγίστη, Μόνη Βατοπεδίου (8–23 Ιουνίου 1930), (Praktika tes prokatarktikes epitropes ton agion orthodoxon ekklesion tes synelthouses en te en Agio Orei Mone Megiste, Mone Watopediou [8.–23. Juni 1930]), 143–146, 149.

erthemen handelt, was die kirchliche Orientierung in Fragen der Politik, Wirtschaft und Kultur betrifft … die Frage der gesellschaftlichen Mission der Kirche, welches eine Frage von umfassender Bedeutung ist, die ganz neue Schwierigkeiten aufwirft".[24]

In einer späteren Phase des präkonsularen Prozesses, die mit der Ersten Panorthodoxen Konferenz in Rhodos 1961 begann, war es Erzbischof Nikodim (Rotov), der darauf bestand,[25] dass gesellschaftliche Themen, vor allem das Thema Frieden, der in Vatopedi[26] erstellten so schwächlich formulierten Themen hinzugefügt wurden, die ursprünglich die Sektion „die Orthodoxie und die Welt" bildeten. Laut Nikodim „bedeutet das Fehlen eines solchen Themas, dass einer der wichtigsten Aspekte der Mission der Orthodoxen Kirche nicht bedacht wird … Diesen Vorschlag machen wir, weil wir uns der Pflicht der Kirche Christi bewusst sind, der Welt die heilige Mission der Versöhnung unter den Völkern zu bringen".[27]

Frieden und Friedensarbeit war für die russisch-orthodoxen Hierarchen aus der Sowjetunion ein vorrangiges Thema. Der Diskurs über Friedensarbeit war eine Grundlage für prosowjetische Organisationen, wie die Prager Christliche Friedenskonferenz, die eine Alternative zum ÖRK[28] bilden sollten, und dann auch ein Hauptmotiv für die Mitarbeit in panorthodoxen und ökumenischen Organisationen, vor allem dem ÖRK, als einem Instrument internationaler sowjetischer Politik.[29] Wie Metropolit Augousti-

24 *Антон Каратшев:* На путях к Вселенскому собору, Париж (Anton Kartaschow: Na putjach k Wselenskomu soboru), (*Anton Kartaschow:* Auf dem Weg zum Ökumenischen Rat), YMCA-press, Paris 1932, 15–18.

25 Заявление Главы делегации Русской Православной Церкви архиепископа Ярославского и Ростовского на Всеправославном совещании; in: Сорокин, Владимир, проф.-прот. (сост.) Митрополит Никодим и всеправославное единство. Спб.: Изд-во Князь-Владимирского собороа, 2008, 26. (Zajawlenije Glawy delegazii Russkoj Pravoslavnoj Zerkvi archiepiskopa Jaroslawskogo i Rostowskogo na Wseprwoslawnom soweschtschaniji; in: *Vladimir Sorokin* (ed.): Mitropolit Nikodim i wsepravoslavnoje edinstvo. Knias-Wladimirskij sobor Sankt-Petersburg 2008, 26). (*Vladimir Sorokin:* Metropolit Nikodim und die orthodoxe Einheit.)

26 Beim Thema „Erkundung von Wegen, wie die orthodoxe christliche Kultur unter den orthodoxen Nationen in all ihren Ausdrucksformen gestärkt werden kann", wurde in Vatopedi der Ausdruck „orthodoxe christliche Kultur" durch „orthodoxe Zivilisation" ersetzt.

27 *Заявление* (*Zajawlenije*), a. a. O., 26.

28 Ливцов В. РПЦ и экуменическая деятельность международных просоветских организаций; in: Власть. 2008. №1. С.79–82. (*Viktor Livtsov:* RPZ i ekumeničeskaja dejatelnost meschdunarodnych prosowietskich organisatzij; in: Wlast 2008, No. 1, 79–82.)

29 Siehe *V. Livtsov:* Use of Ecumenism as an Instrument of Soviet Foreign Policy in the Early 1960s; in: Известия Российского Государственного Педагогического Университета им. А. И. Герцена, (Isvestija Rossijkogo Gosydarstvennogo Pedagogičeskogo Universiteta. IM. A. I. Gercena) №11 (66), СПб., 2008, 223–229, hier: 225.

nos von Deutschland anmerkt: „In Zeiten des real existierenden Sozialismus war die Nennung der Friedensarbeit der Kirche ein guter Grund für die staatliche Zustimmung zur Mitarbeit der Kirchen in der Sowjetunion und ihren Satellitenstaaten."[30]

Um diese sowjetische Agenda auszugleichen, wurde in der endgültigen Fassung des Themenkatalogs von 1961 das von Nikodim vorgeschlagene Thema „Der Beitrag der Orthodoxen Kirchen zur Durchsetzung der christlichen Ideale des Friedens, der Geschwisterlichkeit und der Liebe unter den Völkern" durch den Begriff „Freiheit"[31] ergänzt. Das auf dieser Themenliste basierende und von der Dritten Präkonziliaren Panorthodoxen Konferenz 1986 in Chambésy angenommene Dokument führte dann auch noch „Gerechtigkeit"[32] als eines der Ideale an, die untrennbar miteinander verbunden sind.

Außerdem schlug die russische Delegation noch zwei weitere Themen vor, die ebenfalls in dem Dokument von 1986 berücksichtigt wurden: „D. Orthodoxie und Rassendiskriminierung"[33] (das wurde in dem Dokument von 1986 erweitert zu: „Rassen- und andere Diskriminierungen") und „E. Orthodoxie und christliche Verpflichtungen in Bereichen raschen gesellschaftlichen Wandels"[34].

Obwohl das Dokument der Dritten Präkonziliaren Panorthodoxen Konferenz in Chambésy „Der Beitrag der orthodoxen Kirchen zur Durchsetzung des Friedens, der Gerechtigkeit, der Freiheit, der Geschwisterlichkeit und der Liebe zwischen den Völkern sowie zur Aufhebung der Rassen- und anderer Diskriminierungen" stark vom sowjetischen Diskurs der Friedens-

30 *Augustinos Lambardakis:* Die Orthodoxe Kirche in Deutschland und die Vorbereitung des Großen und Heiligen Konzils, KAS Hauptabteilung Politik und Beratung, Berlin, 16. Februar 2016, 3.

31 Themenkatalog der I. Panorthodoxen Konferenz von Rhodos für die künftige Prosynode (29.09.1961); in: *Anastasios Kallis:* Auf dem Weg zum Konzil. Ein Quellen- und Arbeitsbuch zur orthodoxen Ekklesiologie, Münster 2013, 260.

32 E. Der Beitrag der orthodoxen Kirchen zur Durchsetzung des Friedens, der Gerechtigkeit, der Freiheit, der Geschwisterlichkeit und der Liebe zwischen den Völkern sowie zur Aufhebung der Rassen- und anderer Diskriminierungen, Beschlüsse der III. Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz von Chambésy/Genf (06.11.1986); vgl. *Kallis,* Auf dem Weg zum Konzil, a. a. O., 540.

33 *Заявление (Zajawlenije),* a. a. O., 26.

34 Dieses Thema nimmt den Titel eines Studienberichts des ÖRK auf: "Christian duties in areas of fast social changes." Hier werden ethische Fragen behandelt, „die im Zusammenhang mit gesellschaftlichem, technischem und politischem Wandel in neuen Nationen" stehen. Siehe auch: The common Christian Responsibility Towards Areas of Rapid Social Change (Report of the Working Committee of the Department on Church and Society to the Central Committee); in: The Ecumenical Review, Volume 11 (1958), 86–92; The New Delhi Report. The Third Assembly of the World Council of Churches, 1961, New York 1961, 176.

arbeit beeinflusst war, betonte es doch nachdrücklich und an erster Stelle, dass das Fundament des Friedens „die Würde der menschlichen Person" (I)[35] sei. Frieden sei die Frucht von „Freiheit, Gleichheit und sozialer Gerechtigkeit" (IV.2) und ohne diese nicht möglich und überdies gleichbedeutend mit Gerechtigkeit (IV.3).[36] Indem die Ideale von Freiheit, Würde der menschlichen Person und Gerechtigkeit betont wurden, wurde ein Gegengewicht zu dem einseitigen sowjetischen Friedensdiskurs geschaffen. Das Dokument von 1986 diente lange als grundlegender panorthodoxer Text zur Soziallehre und fungierte schließlich als Vorläufer des Dokuments des Heiligen und Großen Konzils: „Die Mission der Kirche in der heutigen Welt", der zwar in den Jahren 2014–2016 stark überarbeitet wurde, jedoch den zentralen Gedanken der „Würde der menschlichen Person" beibehielt und in den Mittelpunkt der orthodoxen Soziallehre stellte.

Das Heilige und Große Konzil 2016 und seine Soziallehre

Eine internationale Gruppe von fünfzehn orthodoxen Missiologen, die eine ausführliche Studie des Entwurfs zu „Die Mission der Orthodoxen Kirche in der heutigen Welt" erarbeitet hatte, kritisierte zwar wegen seiner „Vernachlässigung wichtiger Errungenschaften in der heutigen Weltmission"[37], attestierte dann aber genau diesem Dokument als Ergebnis des Konzils „eine außerordentlich Bedeutung"[38]. Trotzt aller Mängel ist dieses Dokument eine Bezugsgröße für eine orthodoxe Soziallehre, die als Grundlage einer positiven Entwicklung dienen kann. Im Folgenden werden hier einige seiner wichtigsten Konzepte skizziert und analysiert.

Die Identität der Kirche: nicht von dieser Welt, aber in der Welt und für die Welt

Das Vorläuferdokument von Chambésy zum späteren Dokument „Die Mission der Orthodoxen Kirche in der heutigen Welt" hatte noch keine ek-

35 E. I. Die Würde der menschlichen Person – Fundament für den Frieden. — Erste Kapitel von „Der Beitrag der orthodoxen Kirchen zur Durchsetzung des Friedens … (1986); vgl. *Kallis,* Auf dem Weg zum Konzil, a. a. O., 540.

36 E. IV., a. a. O., 543.

37 *Bischof Athanasios Akunda, Anastasios Elekiah Kihali, et al.:* Some Comments of the Mission Document by Orthodox Missiologists; in: *Nathanael Symeonides* (ed.): Towards the Holy and Great Council. Theological Reflections, Greek Orthodox Archdiocese of America, 2016, 121.

38 Ebd., 120.

klesiologischen Überlegungen zum Verhältnis von Kirche und Welt enthalten. Das endgültige Dokument enthielt dann eine Einleitung, die dieses Thema behandelte, vergleichbar den theologischen Erwägungen im ersten Kapitel der „Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche“[39].

In der Einleitung von „Die Mission der Orthodoxen Kirche in der heutigen Welt“ heißt es, dass die Reflexion über die Mission nicht von der Kirche selbst ausgehe, sondern von Gott, der die Welt geliebt hat; und von der der Welt, die von Gott geliebt wurde, wie es in Joh 3,16 heißt: „Denn also hat Gott die Welt geliebt, dass er seinen eingeborenen Sohn gab, auf dass alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben.“ Das ist das eschatologische Ziel der ganzen Schöpfung, das auch die Mission der Kirche bestimmt, ihre Richtung und Orientierung – die Welt, in der „Gott wird abwischen alle Tränen von ihren Augen, und der Tod wird nicht mehr sein, noch Leid noch Geschrei noch Schmerz wird mehr sein“ (Offb 21,4; Einleitung § 1). Und die Liebe Gottes konstituiert auch ihre Methodologie: eine Mission der Liebe, der Barmherzigkeit, der Versöhnung und Heilung der Wunden und des Verurteilens: die Kirche gießt „wie der gute Samariter Öl und Wein auf unsere Wunden … Ihr Wort an die Welt zielt nicht primär darauf, diese zu richten oder zu verurteilen … “ (Einl. § 4).

Die Kirche ist aufgerufen, Vermittler und Überbringer von Gottes erlösender Mission zu sein und diese Liebe Gottes an die Welt weiterzugeben; sie ist „das Zeichen und das Abbild des Reiches des dreifaltigen Gottes in der Geschichte“, nicht nur „Erfahrung und Vorgeschmack“ des kommenden Gottesreiches, sondern, wie es im Untertitel des Dokuments heißt, aufgerufen, zur Verwirklichung von „Frieden, Gerechtigkeit, Geschwisterlichkeit und Liebe“ beizutragen. Frieden, Gerechtigkeit, Freiheit und Liebe werden nicht länger nur als „Ideale“[40] bezeichnet, denn „die Erwartung einer Welt des Friedens, der Gerechtigkeit und der Liebe ist keine Utopie“ (Einl. § 3), sondern möglich „durch die Gnade Gottes und den geistlichen Kampf“ (a. a. O.) und deshalb real und realisierbar.

Obwohl die Welt gefallen ist wegen des Ungehorsams der Menschen, die die Freiheit missbraucht haben (B. 1), und das daraus folgende Böse

39 Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche, verabschiedet vom Heiligen Bischöflichen Synod der Russisch-Orthodoxen Kirche, 13.–16. August 2000.

40 Themenkatalog der I. Panorthodoxen Konferenz von Rhodos für die künftige Prosynode (29.09.1961); vgl. *Kallis,* Auf dem Weg zum Konzil, a. a. O., 260; Kommuniqué der I. Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz von Chambésy/Genf (29.11.1976); vgl. *Kallis,* Auf dem Weg zum Konzil, a. a. O., 428.

nicht nur das moralische, soziale, wirtschaftliche und politische Leben der Menschen, sondern die ganze Schöpfung[41] betrifft, vertritt das Dokument eine optimistische Haltung hinsichtlich der Zukunft der Welt und spricht von der „Hoffnung und Zusicherung, dass das Böse, in welcher Form auch immer, nicht das letzte Wort in der Geschichte hat und ihren Lauf nicht bestimmen darf (Einl. § 4). Die Kirche trägt nicht nur die Verantwortung für eine solche Mission, sondern ist auch fähig, „zu der Überwindung (der Probleme) beizutragen, damit in der Welt der Friede Gottes, ‚der höher ist als alle Vernunft' (Phil 4,7), Versöhnung und Liebe herrschen" (Einl. § 6).

Dass die Kirche „nicht von der Welt" (Einl. § 1) ist, bedeutet nicht, dass sie sich von der Welt abwenden sollte, denn zugleich lebt sie auch „in der Welt" (ebd.). Als Leib des menschgewordenen Logos Gottes führt die Kirche die Mission Christi fort und „nimmt an unseren Nöten und existenziellen Problemen Anteil; sie nimmt – wie der Herr es tat – unsere Leiden und Schmerzen auf sich, die das Böse in der Welt verursacht" (Einl. § 4).

Wie der Ökumenische Patriarch Bartholomaios in seiner Eröffnungsrede sagte, ist die Aufgabe der Kirche die Verkündigung „des kommenden Gottesreiches, das nicht dieser Welt gleicht (vgl. Röm 12, 2)"[42]. Die Kirche sollte „auf ihre Schultern die Vielzahl der Kreuze nehmen, die auf allen Menschen lasten … unsere Aufmerksamkeit und unser Herz den Menschen zuwenden, liebevoll sich der bedrängenden Probleme annehmen, die sie bedrücken, die gute Nachricht des Friedens und der Liebe zu denjenigen, die nah und fern sind, predigen"[43]. In der Botschaft des Konzils heißt es in diesem Sinne, die Orthodoxe Kirche sei „empfindsam für den Schmerz, die Not und den Ruf nach Gerechtigkeit und Frieden für die Völker in der Welt"[44] und diese Offenheit für diesen Ruf bedeute nicht, dass die Kirche ihren sakramentalen und eschatologischen Charakter verliere.

Und in seinen missionarischen Aussagen geht das Konzil sogar noch weiter, indem es sagt, dass die Kirche, die „nicht von der Welt" ist, nicht nur in der Welt, sondern für die Welt lebt. Dieser Gedanke wird auch deutlich in den Eröffnungsreden zweier Hierarchen ausgesprochen. Zunächst war es der Ökumenische Patriarch, der mit klaren Worten die missionarische Identität der Kirche betonte, „die nicht für sich selbst lebt, sondern für die ganze Welt und ihre Erlösung",[45] und ebenso die des Heiligen und Großen Konzils, „das sich nach außen wendet und zu ‚allen Völkern' geht

41 Siehe die Aufzählung des Bösen in der Welt in Kapitel B. 2.
42 *Bartholomaios I.,* Ökumenischer Patriarch, Eröffnungsrede, a. a. O.
43 Ebd.
44 Die Botschaft des Heiligen und Großen Konzils der Orthodoxen Kirche, 12.
45 *Bartholomaios I.,* Ökumenischer Patriarch, Eröffnungsrede, a. a. O.

(Mt 28, 19), um die Liebe Christi allen Menschen zu bringen und sich den Wechselfällen der Geschichte auszusetzen“ (a. a. O.).

Dann war es Erzbischof Anastasios von Albanien, der gleichfalls betonte: „Das Konzil ist aufgerufen, die uns allen bekannte Wahrheit zu bekräftigen, dass die Kirche nicht für sich selbst lebt. Alles was sie hat, alles was sie tut, alles was sie gibt, dient der ganzen Menschheit, soll die Welt erheben und erneuern.“[46] Derselbe Gedanke prägt auch die Botschaft des Konzils als wichtigstes und grundlegendes Anliegen: „Die Grundlage unserer theologischen Diskussionen war die Gewissheit, dass die Kirche nicht für sich selbst lebt. Sie überträgt das Zeugnis des Evangeliums der Gnade und Wahrheit und bietet der ganzen Welt die Gaben Gottes: Liebe, Frieden, Gerechtigkeit, Versöhnung, die Kraft des Kreuzes und der Auferstehung und die Erwartung des ewigen Lebens.“[47]

Zusammenfassend lässt sich also sagen, dass die Kirche, zu deren Kennzeichen es gehört, dass sie die Eine, Heilige, Katholische und Apostolische Kirche ist, in ihrer Identität im Verhältnis zur Welt zusätzlich gekennzeichnet ist durch Offenheit (statt Verschlossenheit), Weltorientierung (statt Selbstorientierung), Mission (statt Isolationismus), Aktivität (statt Passivität), Empathie (statt Indifferenz), Heilen (statt Verurteilen), Verantwortung (statt Verantwortungslosigkeit), Realismus (statt Idealismus) und Optimismus (statt Pessimismus).

Menschenwürde im Zentrum, Menschenrechte am Rande

In dem von der dritten vorkonziliaren Konferenz erarbeiteten Entwurf der „Missionserklärung“ des Konzils war die Würde der menschlichen Person nicht nur an den Anfang gestellt worden, sondern bildete auch das substantielle Zentrum des ganzen Dokuments. Das erste Kapitel war überschrieben mit „Die Würde der menschlichen Person – eine Grundlage des Friedens“, in Anlehnung an die Worte der Präambel der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte: „Da die Anerkennung der angeborenen Würde und dergleichen und unveräußerlichen Rechte aller Mitglieder der

46 *Αναστάσιος, Αρχιεπίσκοπος Τιράνων:* Δυρραχίου και πάσης Αλβανίας – Εναρκτήρια Συνεδρίαση της Αγίας και Μεγάλης Συνόδου, (Anastasios, Archiepiskopos Tiranon, Dyrraxiou kai pases Alwanias – Enarkteria Synedriase tes Agios kai Megales Synodou), §2.

47 Botschaft, Einleitung § 2 (zitiert nach der deutschen Übersetzung unter www.orthodox-bruehl.de/images/downloads/Konzil_2016.pdf, aufgerufen am 30.11.2016).

48 Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte wurde am 10. Dezember 1948 von der Generalversammlung der Vereinten Nationen in Paris genehmigt und verkündet (Beschluss 217 A).

Gemeinschaft der Menschen die Grundlage von Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden in der Welt bildet …“[48] Im ersten Abschnitt des Entwurfs wurden von der Menschenrechtserklärung allerdings nur die Würde berücksichtigt und die Gleichheit und Allgemeinheit der Rechte nicht erwähnt und im zweiten Abschnitt dann die Idee des Friedens herausgestellt.

Indem es die Würde der menschlichen Person als Fundament nahm und den Frieden als das Resultat der „Wiederherstellung aller Dinge in ihrer ursprünglichen Ganzheit vor dem Fall, als der Mensch als Ebenbild Gottes lebte“ (I. 1) definierte, kehrte dieses Dokument, in Aufnahme der Formulierung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte, die Agenda um und stellte nicht nur die Würde der menschlichen Person in den Mittelpunkt, sondern auch die menschliche Freiheit, als „Nukleus ihrer Anthropologie“[49] (a. a. O., II. 2.): „In der Tat hat sich die Orthodoxie während ihrer ganzen Geschichte konsequent, unablässig und mit Eifer in den Dienst an der Würde der menschlichen Person gestellt, und zwar unter Beachtung des absoluten und universalen Charakters, den die Person im Rahmen der christlichen Anthropologie besitzt.“[50] Das Dokument „Die Mission der Orthodoxen Kirche in der heutigen Welt“ behielt diesen auf die Würde fokussierten anthropologischen Ansatz der Soziallehre bei, im Gegensatz zu den „Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche“ (2000), die vornehmlich gesellschaftliche Gestaltungen wie Kirche, Nation und Staat in den Mittelpunkt stellt. In der 2008 veröffentlichten Erklärung „Grundlagen der Lehre der Russischen Orthodoxen Kirche über Würde, Freiheit und Rechte des Menschen“[51] wird dann ebenfalls die Menschenwürde betont, allerdings nicht in einem fundamentalen, sondern instrumentellen Sinn, um die Theorie der Menschenrechte zu dekonstruieren und die eigene alternative Interpretation zu propagieren: „Der Grundbegriff, auf den sich die Theorie der Menschenrechte stützt, ist der Begriff der menschlichen Würde. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, die kirchliche Sicht der Menschenwürde darzulegen.“

Die Würde der menschlichen Person ist das Herzstück der Sozialdoktrin des Konzils, d. h. die Vorstellung von der Zentralität und Universalität der Würde des Menschen. Diese Würde beruht auf der Ebenbildlichkeit (*imago Dei*) und der Vergöttlichung (*theosis*); sie „leitet sich ab von der Erschaffung des Menschen ‚nach dem Bild und zur Ähnlichkeit Gottes‘“ und der Vorstel-

49 Ebd., II.2.

50 Ebd. I.2.

51 Grundlagen der Lehre der Russischen Orthodoxen Kirche über Würde, Freiheit und Rechte des Menschen, 2008 (Siehe: www.orththeol.uni-muenchen.de/archiv/alte_lehrmaterialien/ss10_lma_anapliothis/staat-kirche-verh/rok-menschenwuerde.pdf, aufgerufen am 30.11.2016).

lung von der „Vergöttlichung des Menschen“ (I.1). Die Orthodoxe Kirche beschreibt im Sozialdokument des Konzils nicht nur ihren eigenen anthropologischen Schwerpunkt, sondern ruft auch andere religiöse Traditionen dazu auf, „die höchste Würde der menschlichen Person“ (A. 3) zu akzeptieren, welche die gemeinsame Grundlage für den interreligiösen Dialog darstellt.[52] In der Tat sind orthodoxe Theologie, Liturgie und Askese, jede „kirchliche Lehre[,] (…) unerschöpfliche Quelle allen christlichen Bemühens zum Schutz des Wertes und der Würde der menschlichen Person“ (I. 1).

Diese Bekräftigung der menschlichen Würde mündet allerdings nicht in eine institutionelle Konkretisierung. Während das Dokument von 1986 noch ganz klar aus der „Menschwerdung Gottes und der Vergöttlichung des Menschen“ den Einsatz „für die Verteidigung der Menschenrechte aller Menschen und aller Völker“[53] ableitete (VIII. 2), fehlt der „Missionserklärung“ und anderen Dokumenten nicht nur diese institutionelle Perspektive der menschlichen Würde, sondern sie unterminieren sogar das Konzept der Menschenrechte: Zunächst einmal, indem sie diese höheren Werte unterordnen und erklären, dass „das orthodoxe Ideal des Respekts der Menschenwürde über den Horizont der etablierten Menschenrechte hinausgeht und dass ‚das größte von allem die Liebe‘ ist, wie Christus es offenbart hat und wie es alle Gläubigen, die ihm nachfolgen, erfahren haben“.[54] Zweitens indem sie die Menschenrechte relativieren durch die „Verpflichtung und Verantwortung der Bürger und die Notwendigkeit einer ständigen Selbstkritik auf Seiten der Politiker wie der Bürger, um die Gesellschaft zu verbessern“.[55] Drittens, indem sie ihre Anwendung bewertet „im Lichte ihrer Lehre über die Sakramente, die Familie, die Stellung der zwei Geschlechter in der Kirche und die allgemeinen Werte der kirchlichen Tradition“.[56]

In dem oben erwähnten Kommentar der 15 Missiologen zu dem Entwurf des Missionsdokuments wird eine solche Haltung zu den Menschenrechten als „eine der stärksten Punkte des Dokuments“[57] bezeichnet. Sie übernehmen damit die russische Einstellung zu den Menschenrechten und

52 Vgl. *Natallia Vasilevich:* The dignity of the human person – precondition and purpose of the interreligious dialogue in the teaching of the Holy and Great Council of the Orthodox Church, Vortrag zum ODIHR OSCE Seminar “Interreligious Dialogue for the Promotion of Tolerance and Non-Discrimination”, Baku, 10.–11. Oktober 2016.

53 Der Beitrag der orthodoxen Kirchen zur Durchsetzung des Friedens … (1986), vgl. *Kallis,* Auf dem Weg zum Konzil, a. a. O., 549.

54 Botschaft, 10.

55 Ebd.

56 Die Mission der Orthodoxen Kirche in der heutigen Welt, E. 3.

57 Kommentare orthodoxer Missiologen zu „Die Mission der Orthodoxen Kirche in der Heutigen Welt“ (Manuskript), Par. 6, S. 4–5; vgl. die Kurzversion; in: *Symeonides,* Towards the Holy and Great Council, a. a. O. (s. Anm. 37).

kritisieren den Individualismus und die unkontrollierte Freiheit als mitverantwortlich für die Fehler der Moderne; für sie sind „die Menschenrechte von keinerlei Nutzen, wenn sie nicht von ‚menschlichen Verantwortlichkeiten' begleitet werden" (a. a. O.). Sie schlagen deshalb vor, in die endgültige Fassung des Dokuments eine Erklärung hinsichtlich der „Notwendigkeit des breiten Eintretens für eine rechtlich anerkannte ‚Allgemeine Erklärung der menschlichen Verantwortlichkeiten'" (a. a. O.) aufzunehmen, die eine wesentliche Bedingung der Weltmission sei.

Zwei andere Gruppen von Theologen, die den Entwurf ebenfalls kommentierten, kritisierten „die bruchstückhafte Anwendung des Menschenrechtsdiskurses"[58]. Die erste Gruppe betonte, dass die Idee der Menschenrechte – die allgemein, ohne Beschränkungen oder Unterschiede gültig seien – wegen ihrer „grundsätzlichen Übereinstimmung mit der Lehre des Evangeliums über die Würde der Person" (a. a. O.) gestärkt werden solle. Im gleichen Sinne bezeichnete die zweite Gruppe die Anerkenntnis der Menschenrechte als „das erforderliche Minimum, damit die Menschenwürde sich entwickeln könne"[59]. Die Menschenrechte haben in der Tat eine institutionelle Schwäche, sie können Frieden, Gerechtigkeit und Liebe nicht garantieren, stehen aber Verantwortungen und Verpflichtungen auch nicht entgegen. Trotz ihres Ungenügens sollten sie jedoch in modernen Gesellschaften die Schlüsselfunktion eines notwendigen Minimums haben, das die Reichweite der Menschenwürde zwar nicht ausschöpft, aber dieses Minimum verteidigt. Ihre Ideale sollten in eine institutionelle Dimension „übersetzt" werden, die der Soziallehre des Konzils allerdings ganz offensichtlich fehlt. Es besteht also ein gewisser Widerspruch zwischen der zentralen Bedeutung, den die Menschenwürde im Aufbau des Dokuments hat, und der marginalen Bedeutung der Menschenrechte, die die ganze Konstruktion gefährdet.

Theologische Grundlagen des gerechten Friedens[60]

Wie bereits erwähnt, war die Verwirklichung des Friedens als das Hauptziel der kirchlichen Mission von den Vertretern der Kirche in der So-

58 *Davor Dzalto, Effie Fokas et al.:* Orthodoxy, Human Rights and Secularization; in: *Symeonides,* 2016, a. a. O. (Anm. 35), 104.

59 *Robert M. Arida, Susan Ashbrook-Harvey et al.:* Defending Human Dignity: A Response to the Pre-conciliar Document "The Mission of the Orthodox Church in Todays' World", Symeonides, Towards the Holy and Great Council, a. a. O., 108.

60 Dieser Abschnitt stützt sich auf einen Vortrag der Autorin auf der Tagung „Kirche des gerechten Friedens werden", Hamburg, Evangelische Akademie der Nordkirche, 2. Dezember 2016.

wjetunion vorgeschlagen worden, wobei sie sich an der politischen Friedensagenda der Sowjetunion orientierten. Das erste panorthodoxe Dokument, das die III. Präkonziliare Pan-Orthodoxe Konferenz in Chambésy (1986) formulierte, war stark beeinflusst von der sowjetischen Friedenspolitik. Konkret schlugen sich die sowjetischen Abrüstungsvorschläge im Kapitel V., „Der Frieden als Abwendung des Krieges“[61], nieder, das die in Kapitel I. dargelegten Friedensvorstellungen weiterentwickelt, die über eine „Abwesenheit von Krieg“ weit hinausgehen. Trotzdem wird darin eingangs hervorgehoben, dass das Fundament für den Frieden „die Würde der menschlichen Person“ (I) sei; Friede sei die Frucht der „Herausstellung der Heiligkeit und der Erhabenheit der menschlichen Person als Abbild Gottes, … Freiheit, Gleichheit und sozialer Gerechtigkeit“ und ohne diese nicht möglich (IV.2), ja sogar gleichbedeutend mit Gerechtigkeit (IV. 3). Einerseits setzte das Dokument der exklusivistischen sowjetischen Friedensposition durch die Ideale des Friedens, der Würde der menschlichen Person und der Gerechtigkeit ein Gegengewicht entgegen. Andererseits aber wurden diese Ideale zum Vorwand der Rechtfertigung der Zulassung des Krieges, „wenn dadurch die Wiederherstellung der zertretenen Gerechtigkeit und Freiheit erreicht werden kann“ (V. 1.).

Die Russisch-Orthodoxe Sozialdoktrin (2000)[62] setzt dieses gleiche Prinzip der Zulassung eines Krieges fort, den sie zwar als Übel betrachtet, welches aber „notwendig“ sei, wenn er der „Sicherheit der Nächsten oder der Wiederherstellung der zertretenen Gerechtigkeit“ diene (VIII. 2), und findet in den Worten Christi „Wer das Schwert nimmt, soll durch das Schwert umkommen“ (Mt 26, 52) die Rechtfertigung des „gerechten Krieges“ (VIII. 3.). In der letzten Phase des präkonziliaren Prozesses (2014–2016) wurde das Dokument von 1986 stark überarbeitet und die Idee des „gerechten Krieges“ gestrichen.

In „Der Auftrag der Orthodoxen Kirche in der heutigen Welt“ ist die Würde der menschlichen Person das Herzstück der Sozialdoktrin und auch für den Frieden maßgeblich. Alle Ideale – des Friedens, der Gerechtigkeit, der Freiheit, der Geschwisterlichkeit und der Liebe gruppieren sich um die Würde der menschlichen Person, welche die Grundlage für „innerchristliche Zusammenarbeit zum Schutz der Würde der menschlichen Person“ ist, die „auf dieser Grundlage und in alle Richtungen entwickelt wird“, „damit die Friedensbemühungen aller Christen ohne Ausnahme größeres Gewicht und größere Kraft erhalten“ (A. 2). Die Bewahrung des Friedens ist nicht

61 Der Beitrag der orthodoxen Kirchen zur Durchsetzung des Friedens … (1986); vgl. *Kallis,* Auf dem Weg zum Konzil, a. a. O., 540.

62 Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche, a. a. O.

vom Schutz der menschlichen Würde zu trennen, ja, sie ist im Grunde der Schutz der menschlichen Würde.

Authentischer Friede ist nicht nur untrennbar verbunden mit den anderen Idealen, sondern ist ihre Frucht. (C. 1) Der theologische Hintergrund ist hier der Gedanke der Wiederherstellung (recapitulation), die ein dynamisches Verständnis von Frieden als wegweisendes eschatologisches Ziel ermöglicht, das es allerdings bereits hier und heute zu verwirklichen gilt.: „Ebenso betrachtet es die Orthodoxe Kirche als ihre Pflicht, nach dem zu streben, was zum Frieden beiträgt (Röm 14,19) und bereitet den Weg für Gerechtigkeit, Geschwisterlichkeit, die wahre Freiheit und die gegenseitige Liebe zwischen allen Kindern des einen himmlischen Vaters sowie zwischen allen Völkern, die eine einzige Menschenfamilie bilden“ (C. 5).

Authentischer Friede geht mit Gerechtigkeit einher. Das Konzilsdokument bezieht sich auf Clemens von Alexandrien und sieht eine Synonymität zwischen Frieden und Gerechtigkeit und den Zusammenhang zwischen der Suche nach Frieden und nach Gerechtigkeit (C. 2). Mit dieser Verknüpfung von Frieden und Gerechtigkeit lehnt das Konzil das Konzept vom „gerechten Krieg“ ab: Die Kirche Christi verurteilt generell den Krieg, den sie als Folge des Bösen und der Sünde in der Welt betrachtet. „Woher kommen die Kriege bei euch, woher die Streitigkeiten? Doch nur vom Kampf der Leidenschaften in eurem Innern“ (Jak 4, 1). Jeder Krieg bedroht die Schöpfung und das Leben. Insbesondere verurteilt die Orthodoxe Kirche entschieden die diversen Konflikte und die Kriege, die aus religiösem Fanatismus entfacht werden, die also Religion instrumentalisieren; ebenso werden die Kriege verurteilt, die aus Nationalismus entfacht werden (D. 3). In seiner Enzyklika[63] verurteilt das Konzil den Missbrauch der Religion für Konflikte und betrachtet nur die Suche nach Frieden als wahren Glauben: „Das Öl des Glaubens muss genutzt werden, um die Wunden der anderen zu behandeln und zu heilen und nicht, um neue Feuer des Hasses zu schüren“ (a. a. O., Par.17).

Friedenstiftender Diskurs und tatsächliche Anstrengungen, den Frieden wieder herzustellen, können große Unterschiede aufweisen: Friede ohne Gerechtigkeit ist ein „falscher Friede“. In neueren militärischen Konflikten, insbesondere wenn Religion mit im Spiel ist, haben die Kirchen durchaus unterschiedliche Ansichten. Seit einigen Jahrzehnten hat sich die orthodoxe Friedensethik maßgeblich weiter entwickelt. Trotzdem gibt es immer noch einen Widerspruch zwischen allgemeinen theologischen Stellungnahmen und dem Umgang mit konkreten Konfliktsituationen.

63 Enzyklika des Heiligen und Großen Konzils der Orthodoxen Kirche.

Zwar versucht die Orthodoxe Kirche in ihrem Konzilsdokument die beiden Extreme eines eschatologischen Utopismus und eines realpolitischen Zynismus in der Frage von Frieden und Gerechtigkeit zu vermeiden, aber es fehlt trotzdem immer noch an einer realistischen institutionellen Dimension. Wie im Falle des Gegensatzes von Menschenwürde und Menschenrechten vermeidet das Konzil in der Frage von Frieden und Gerechtigkeit klare Aussagen zu Institutionen und Strukturen. Allerdings lässt sich ein substantieller Wandel des Diskurses beobachten und dies ist ein bedeutsames Ergebnis des Konzils.

Schlussbemerkungen

Das Heilige und Große Konzil hat während der Jahrzehnte der Vorbereitung und der Tage, in denen es dann stattfand, Dokumente erarbeitet und verabschiedet, die in der modernen Orthodoxie ohne Vorbild sind. Diese Dokumente stellen eine theologische Grundlegung der Soziallehre dar; und weil die Kirche „nicht von der Welt ist", benennen sie das eschatologische Ziel der Welt und der gesamten Schöpfung, welches eine Wiederherstellung ist, ein Vorgeschmack des Reiches Gottes; und weil die Kirche auch „in der Welt" lebt, benennen sie ein breites Spektrum von Problemen der modernen Welt und Gesellschaft. Wir wissen, wo wir stehen; wir wissen, wohin wir gehen. Im Rezeptionsprozess des Konzils ist die zentrale Frage die, wie wir den Weg ebnen, wie wir die theologischen Konzepte, Werte, Ideale und prophetischen Visionen in Institutionen, politische Strategien und Normen übersetzen, deren Ziel „Ausdruck der Liebe und Gestaltung dieser Liebe durch Gerechtigkeit"[64] ist. Diesem Aufruf zu folgen und „Kirche für die Welt" zu werden, sind wir in via.

Übersetzung aus dem Englischen: Dr. Wolfgang Neumann

64 Towards a New Christian Social Ethics and New Social Policies for the Churches, WCC Conference on Faith, Science and the Future, MIT, Boston, 1979; in: *Michael Kinnamon/Brian E. Cope* (eds.): The Ecumenical Movement. An Anthology of Key Texts and Voices, Geneva 1997, 312.

Das Heilige und Große Konzil auf Kreta aus der Sicht der Serbisch-Orthodoxen Kirche



Ilija Romic[1]

Wenn man versucht, mit einem Wort das Leben und Wirken der Orthodoxen Kirche zu beschreiben, wäre das Wort (die Antwort): Konzil (serbisch: *sabor*-Gemeinschaft)! Egal welcher Sprache sich die Kirche bedient, der griechischen, georgischen, deutschen, russischen oder serbischen, stellt sie als lokale Kirche in ihrer Struktur immer ein Konzil dar. Das gläubige Volk, versammelt um den Bischof in der Eucharistie, stellt faktisch die Kirche dar. Kurz gesagt, auf diese Weise manifestiert sich die Orthodoxe Kirche in der Welt und in der Geschichte. Warum deshalb dieses große Beharren am Konzil und der Gemeinschaft seitens der Kirche? Die Orthodoxe Kirche glaubt, die gleiche Tradition bewahrend, ausgehend von der apostolischen Zeit, über die heiligen Väter und durch die Jahrhunderte, dass ihre heilige Aufgabe in der Geschichte unter anderem ist, Gott zu *ikonisieren,* d. h. das Mysterium der Heiligen Dreiheit existentiell durch ihre Struktur und ihr Leben in den heiligen Mysterien zu bestätigen. Die Orthodoxe Kirche bietet in ihrer Spiritualität dem Menschen die Teilnahme an ihrem Leben, damit er praktisch das Leben der Heiligen Dreiheit erkennt und selber lebt.

Um zu erfahren, wie dies gelingt, müssen wir zuerst etwas über das orthodoxe Verständnis der Heiligen Dreiheit sagen. Für die Orthodoxen war es schon immer ein Mysterium, wie drei freie und unabhängige Hypostasen (Vater, Sohn und Heiliger Geist) doch ein Gott sein können. Was ist das für ein Geheimnis, das gegen jede Logik spricht, dass die „Vielfalt" doch eine „Einheit" ist? Die Antwort ist *Konzil* oder *Gemeinschaft;* stellen doch Vater, Sohn und Heiliger Geist den göttlichen *sabor* dar, begründet um die Hypostase des Vaters, durchdrungen durch die Liebe, wegen der es

[1] Vater Ilija Romic ist Gemeindepriester der Serbisch-Orthodoxen Kirche in München.

unter ihnen nichts gibt, was nicht gemeinsam ist, d. h. was nicht eins ist. Deswegen hat die Orthodoxe Kirche durch die Jahrhunderte darauf Wert gelegt, mit ihrem liturgischen, asketischen und theologischen Dasein Zeugnis abzulegen, dass die Vielzahl der Christen, versammelt in der Eucharistie, ein *wesenseines* Leben leben, in dem sie gemeinsam aus demselben Kelch essen und trinken. Neben aller gegenseitigen Spezifität und Vielfalt, sind Einheit und die Wesenseinheit die ekklesiologischen Prinzipien der Orthodoxen Kirche par excellence. Wenn Christen eucharistisch leben, d. h. im Geiste eines *sabor,* dann denken und sprechen sie im Laufe ihres Lebens konziliar (gemeinschaftlich).

Doch der Glaube, die Betrachtung und die Gründung des *ethos* der Kirche, gehörten einer anderen Art von Konzil an. Hier denken wir an die Ökumenischen und Lokalen Konzilien der Kirche. Ihrer Struktur nach sind sie nichts anderes als eine eucharistische Gemeinschaft, zusammengekommen mit dem Ziel an der Qualität der Einheit und der Wesenseinheit der Kirche zu arbeiten. Im christlichen Osten, beginnend mit dem apostolischen Zeitalter und weiter durch die byzantinische Epoche, waren solche Konzilien eine Regelmäßigkeit. Die Geschichte bewahrt die Erinnerung an viele Konzilien, doch wollen wir hier nur einige aufzählen: Das Konzil von Nicaea 325, von Chalcedon 451, und von Nicaea 787 u.s.w.

Dies waren in erster Linie Zusammenkünfte von Bischöfen und anderen Dienern der Kirche, die, wie die Apostel, mit der Hilfe des Heiligen Geistes versucht haben, Antworten auf historisch bedingte Herausforderungen, die meist dogmatischen Charakter hatten, zu geben. Alle dogmatischen Formeln, kanonischen Entscheidungen und Dekrete, die auf diesen Konzilien gebracht wurden, sind bindenden Charakters für jede Lokalkirche auf der Welt, und im liturgisch-kanonischen Leben der Kirche umsetzbar.

Mit dem Fall Konstantinopels 1453 unter die Osmanen, wo sich noch heute der Sitz des ökumenischen Patriarchen befindet, welcher der Erste unter den gleichgestellten orthodoxen Patriarchen ist, und auch der Fall anderer Patriarchen-Sitze des Ostens, wo ebenfalls Konzilien abgehalten wurden, machte die Abhaltung eines Konzils aus diesen Gründen unmöglich. Etwas bessere historische Gegebenheiten wurden in der zweiten Hälfte des 20. Jh. sichtbar. Schließlich wurde das Konzil nach jahrzehntelanger Vorbereitung vom 18. bis zum 26. Juni 2016 auf Kreta einberufen.

Die Vorbereitung lief gut, bis zu dem Zeitpunkt, als die Patriarchate von Bulgarien und Georgien abgelehnt haben, daran teilzunehmen, da in die erarbeiteten Dokumente deren Vorschläge nicht aufgenommen wurden. Nach kurzer Zeit entschloss sich das Patriarchat von Moskau ebenfalls dem Konzil mit der Begründung fernzubleiben, dass das Konzil noch Vorbereitungszeit brauche.

Die Bischöfe der Serbisch-Orthodoxen Kirche, mit ihrem Patriarchen Irinej, hatten von Anfang an die einheitliche Einstellung, am Konzil mitzuwirken. Doch schon bald erfährt die serbische Öffentlichkeit über die Medien von Uneinigkeiten und „Konflikten" zwischen zwei Gruppen von Bischöfen innerhalb der serbischen Kirche. Dieselben Medien veröffentlichen Artikel über eine angebliche „Animosität" zwischen den slawischen und hellenischen Kirchen, das Konzil richte sich wegen der politischen Situation in der Welt gegen die Kirche von Russland, so dass die serbischen Bischöfe deshalb uneins sind, ob sie am Konzil teilnehmen sollen oder nicht, da eine Gruppe der Bischöfe Moskau treu sei und die andere Konstantinopel.

Die Wahrheit aber ist, dass die Bischöfe der Serbisch-Orthodoxen Kirche, angeführt von ihrem Patriarchen Irinej, ein pastorales und ein theologisches Dilemma vor sich hatten. Das pastorale Dilemma bestand darin, ob und wie das Konzil beim gläubigen Volk angenommen wird, angesichts des jahrhundertelangen Fehlens solcher Zusammenkünfte. Das theologische Dilemma bestand darin, dass, wenn einige Kirchen nicht anwesend sind, somit das Prinzip der Einheit und der Wesenseinheit als elementare ekklesiologische Richtlinien verletzt werden könnte, und somit der Sinn des Konzils in Frage geraten würde. Letztlich sind die Bischöfe der Serbisch-Orthodoxen Kirche, angeführt von ihrem Patriarchen, nach Kreta gereist, wo sie am Konzil teilgenommen haben. Jeder, der den theologischen Diskurs einiger Bischöfe der SOK kennt, die unter anderen auch Autoren bedeutender theologischer Werke sind, wird den Einfluss derselben auf die Entscheidungen des Konzils schnell in der Inspiration, Terminologie und Systematik erkennen, der sich maßgeblich in den Themen der eucharistischen Theologie, Säkularisierung, der Bioethik u. a. bemerkbar macht.

Gewiss ist, dass die Orthodoxe Kirche keine Probleme mit gegenwärtigen Irrlehren hat, die ihren Leib zerrütten, doch hat sie nach Jahrhunderten in Unfreiheit doch einiges der jetzigen Welt zu sagen. Die Serbisch-Orthodoxe Kirche durchlebt das Konzil von Kreta metaphorisch gesagt, als Ausgang aus den Katakomben, nach dem man fünf Jahrhunderte im Dunkel des osmanischen Imperiums, der faschistischen und kommunistischen Ideologie lebte. Das Konzil war somit die Gelegenheit, die Gaben des Heiligen Geistes mit den anderen Schwesterkirchen zu teilen. Deswegen haben die Bischöfe der SOK die Hoffnung, in näherer Zukunft einem neuen Konzil beizuwohnen, an welchem alle Orthodoxen Kirchen, ohne Ausnahme, teilnehmen werden, wegen der Liebe zu Christus unserem Gott, und ohne zu zögern die Themen und Probleme behandeln werden, die auf Kreta schon bearbeitet wurden, und den heutigen Menschen befallen.

Die Angst vor dem Geist

Das Heilige und Große Konzil und die orthodoxen Anti-Ökumeniker[1]



Georgios Vlantis[2]

1. Die antikonziliare Polemik der Anti-Ökumeniker

Seit 2014, als die Oberhäupter der Orthodoxen Kirchen die Einberufung des Heiligen und Großen Konzils beschlossen haben,[3] bildete sich allmählich eine Allianz von ultrakonservativen Gruppen, die leidenschaftlich gegen das lange erwartete große konziliare Ereignis kämpfte. Auch heute, mehrere Monate nach dem Abschluss der Arbeiten dieses Konzils (18.–26.06.2016),[4] bleibt ihr Netzwerk durchaus aktiv und polemisiert gegen

1 Der vorliegende Aufsatz ist die überarbeitete Version eines griechischen Originals, das unter dem Titel „Ο φόβος μπροστά στο Πνεύμα. Η Αγία και Μεγάλη Σύνοδος και οι φονταμενταλιστές" in folgenden griechischen Webseiten und Blogs erschien: http://panagiotisandriopoulos.blogspot.be/2016/06/blog-post_16.html (aufgerufen am 11.06.2016); www.amen.gr/article/o-fovos-brosta-sto-pnevma (aufgerufen am 11.06.2016); www.nyxthimeron.com/2016/06/blog-post_41.html (aufgerufen am 11.06.2016); www.parathemata.com/2016/06/blog-post_11.html (aufgerufen am 11.06.2016); http://acadimia.org/index.php/el/8-nea-anakoinoseis/940-o-fovos-brosta-sto-pneyma-i-agiakai-megali-synodos-kai-oi-fontamentalistes (aufgerufen am 11.06.2016); http://fanarion.blogspot.de/2016/06/blog-post_78.html (aufgerufen am 13.06.2016).

2 Georgios Vlantis, M. Th. ist Geschäftsführer der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Bayern und Wissenschaftlicher Mitarbeiter der Theologischen Akademie von Volos, Griechenland.

3 Siehe die Botschaft des Treffens der Vorsteher der Orthodoxen Kirchen in Konstantinopel/Istanbul vom 06.–09. März 2014; in: Orthodoxie Aktuell 18, März-April 2014, 24–26.

4 Dt. Übersetzung: *Barbara Hallensleben* (Hg.): Einheit in Synodalität. Die offiziellen Dokumente der Orthodoxen Synode auf Kreta, 18. bis 26. Juni 2016, [Epiphania · Egregia 12], Münster 2016. Leider wird im Titel der Publikation nicht das Selbstverständnis des Konzils wiedergegeben, das sich selbst als „Heiliges und Großes Konzil" versteht. Die Übersetzung des griechischen Begriffes „σύνοδος" mit „Synode" ist auch irreführend. „Synode" impliziert ein institutionalisiertes, periodisch tagendes Gremium. Das Wort „Konzil" bringt hingegen die Realität eines außerordentlichen Synodalereignisses zum

die positive Rezeption der Beschlüsse von Kreta.[5] Alle diese Gruppen prägen eine traditionalistische Orientierung, ein ideologischer Antiokzidentalismus[6] und eine entschieden anti-ökumenische Haltung, die auf einer exklusivistischen Ekklesiologie (*extra ecclesiam nostram nulla salus*) begründet wird.[7] Diese Allianz geht über die geographischen und sprachlichen Grenzen der einzelnen Autokephalen Kirchen hinaus: Publikationen und Internet-Beiträge werden z. B. schnell in mehrere Sprachen übersetzt, Mönche oder Kleriker (auch Bischöfe) aus verschiedenen Ländern besuchen einander und bieten gemeinsame Veranstaltungen gegen das Konzil an.[8]

Die vielen konzilsfeindlichen Texte der letzten Jahre beanspruchen keine Originalität. Dieselben Argumente werden immer wieder gebraucht[9] und sogar in einem oft aggressiven Ton und in plakativen Schemata mit harten Beschuldigungen gegen die konzilstreuen Kleriker und Theologen.

Ausdruck, und dies ist in Kreta der Fall gewesen. Die ohne Belege formulierte Behauptung, dass in der Orthodoxie zwischen den beiden nicht unterschieden wird ebd., II, ist falsch; siehe dagegen z. B. *Panagiotis Boumis:* Κανονικόν Δίκαιον, Athen 1991, 203–204.

5 In einem Schreiben an den Erzbischof von Athen Hieronymos II. vom 18.11.2016 verurteilt der Ökumenische Patriarch Bartholomaios I. scharf Aktivitäten von Mitgliedern der Kirche Griechenlands gegen das Konzil von Kreta und erwähnt namentlich den führenden Anti-Ökumeniker Theodoros Zisis und seine internationale antikonziliare Tätigkeit. Eine englische Übersetzung des Dokuments gibt es im Blog des ökumenefeindlichen Klerikers Peter Heers, der ein amerikanischer orthodoxer Konvertit ist: https://orthodoxethos.com (aufgerufen am 15.12.2016).

6 Zum großen Thema des orthodoxen Antiokzidentalismus siehe Angelos Giannakopoulos: Antiokzidentalismus und ostkirchliche Tradition, Zeitschrift für Religionswissenschaft 10 (2002), 119–129; *Pantelis Kalaitzidis:* Ελληνικότητα και αντιδυτικισμός στη „Θεολογία του ᾽60" (unveröffentlichte Diss., Aristoteles-Universität von Thessaloniki 2008); *Vasilios N. Makrides:* Orthodox Anti-Westernism Today: A Hindrance to European Integration?, International Journal for the Study of the Christian Church 9 (2009), 209–224.

7 Über die Ekklesiologie der orthodoxen Anti-Ökumeniker im Allgemeinen siehe z. B. die Bemerkungen von *Peter Bouteneff:* Ecclesiology and Ecumenism; in: *Augustine Casiday* (ed.): The Orthodox Christian World, New York 2012, 369–382, hier: 378–381.

8 Traditionalistische, anti-ökumenische Texte werden z. B. in Griechenland in der Wochenzeitung *Ορθόδοξος Τύπος* und in den Zeitschriften *Θεοδρομία* und Παρακαταθήκη veröffentlicht. Im Internet gibt es eine unüberschaubare Menge an entsprechenden Webseiten und Blogs, z. B.: www.imp.gr [Metropolie von Peiräus]; www.impantokratoros.gr; https://apotixisi.blogspot.de; https://paterikiparadosi.blogspot.de; http://apotixisis.blogspot.de (aufgerufen am 17.12.2016).

9 Z. B. harte Kritik an dem Entscheidungsprozess und der Agenda von Kreta, Infragestellung des panorthodoxen Charakters des Konzils mit Hinweis auf die nicht daran teilgenommenen Kirchen, Darstellung des Ereignisses als Machtausdruck des Ökumenischen Patriarchates und der ihm gegenüber freundlichen Kirchen, die angeblich die Orthodoxie mit ihrer ökumenischen Offenheit verraten.

In verschiedenen orthodoxen Kontexten werden Veranstaltungen gegen das Konzil organisiert, die sogar aus kirchenrechtlicher Sicht sehr fragwürdig sind.[10] Ultrakonservative Bischöfe üben dabei eine führende Rolle aus. Monastische Kreise machen aktiv bei diesem Versuch der Infragestellung des Konzils mit. Hier darf man den negativen Beitrag von vielen Mönchen des Berges Athos nicht unterschätzen; auch wenn offiziell die Gremien des Heiligen Berges solche Praktiken nicht annahmen, spürte man die deutliche Zurückhaltung der meisten Mönche dem Konzil gegenüber. Ein starkes athonisches pro-konziliares Votum fehlte und fehlt immer noch. Obwohl die Mönche des Athos in ihrer Spiritualität die Tugend des Gehorsams besonders hervorheben, erklären sie sich nicht immer bereit, sie gegenüber ihrem Bischof, dem Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel, positiv zu praktizieren und entschieden für das Konzil zu sprechen.

Die Krise, die kurz vor dem Beginn des Konzils ausbrach und dessen Realisierung für eine Weile in Frage stellte, hat sicherlich viele Gründe: Neben der Instrumentalisierung von bilateralen Unterschieden oder geopolitisch bedingten nationalistischen Machtansprüchen darf man die Rolle extremistischer Gruppen im Inneren einiger Kirchen nicht ignorieren bei ihrer Entscheidung, im letzten Moment ihre Teilnahme am Konzil abzusagen. Diese Gruppen lieferten Argumente für einige Erklärungen der Synoden dieser Kirchen, die mit ihrem Verzicht auf das Konzil die Traditiona-listen für eine Weile beruhigten.

2. Eine salonfähige (?) Radikalisierung

Radikalisierungsprozesse, dank derer extreme Positionen „salonfähig" werden, betrachtet man auf verschiedenen Ebenen weltweit. Die Orthodoxie bildet dabei keine Ausnahme. Die populistische Rhetorik von Vertretern ultrakonservativer theologischer Ansichten, die Schwächen von Synodalgremien und ihrer Vorsteher, aber auch systematisch-theologische Defizite[11] und ein gewisser Elitismus von progressiven Theologen, die sich

10 Z. B. die Tagung „Heiliges und Großes Konzil: Große Vorbereitung, ohne Erwartungen", eine gemeinsame Veranstaltung u. a. der Metropolien von Gortyna, Glyfada, Kythira und Peiräus der Kirche Griechenlands (Peiräus, 23.03.2016): http://thriskeftika.blogspot.de/2016/02/blog-post_93.html (aufgerufen am 17.12.2016).

11 „Obwohl die Orthodoxie bereits seit Jahrzehnten eine breite ökumenische Tätigkeit entfaltet, vermisst man ihrerseits noch immer eine klare Antwort über den ekklesialen Status der anderen Kirchen. Solange sie in einem exklusivistischen Verständnis des Schemas Orthodoxie-Häresie mehr oder weniger gefesselt bleibt, kann die Andersheit der

mit den Herausforderungen der Fanatiker nicht beschäftigen wollen, tragen dazu bei, dass traditionalistische, anti-ökumenische Gruppen stark an Einfluss im Leben vieler orthodoxer Kirchen gewinnen.

3. Ist der Heilige Geist creator spiritus?

Zu den Voraussetzungen der traditionalistischen und anti-ökumenischen Strömungen gehört eine defizitäre Pneumatologie, eine gewisse Angst vor dem Heiligen Geist, die de facto Leugnung seiner Dimension als *creator spiritus,* die starke Befürchtung, dass ein Konzil das Vertraute und Gewöhnte in Frage stellen wird. Die Verabsolutierung des Tradierten führt die ultrakonservativen Gruppierungen zu einer quasi heidnischen Beharrlichkeit auf einem Kreis selbstgefälliger, narzisstischer Wiederholungen. Diese Haltung erklärt sich natürlich nie als solche, de facto aber verletzt sie den Kern der Leib-Christi-Ekklesiologie: Ein Leib wächst, entwickelt sich, oder es ist einfach kein Leib. Die Traditionalisten befürchten das *novum* des Geistes, die Möglichkeit, dass der Geist durch ein Konzil etwas Neues mit seinem „gewaltigen Sturm" (Apg 2,2) herbringen könnte. Theologiegeschichtlich gesehen birgt ihre Haltung ein Paradoxon: Die Bekämpfung des Neuen im Namen der Tradition ist selber gegen die Tradition der Orthodoxen Kirche; der Traditionalismus ist an sich als ein „νεωτερισμός", als „Neuerung"[12] wahrzunehmen.[13]

anderen Kirchen nur als Entfremdung und Inauthentizität wahrgenommen werden. Wenn die Orthodoxie nicht weiter in die Richtung einer dynamischen Ekklesiologie arbeitet, welche die in via-Situation von Kirchen positiv einsieht, die sich als Kirchen gemeinsam auf dem Weg zur Wiederherstellung der vollen sichtbaren Einheit des Leibes Christi befinden, dann werden die anti-ökumenischen Strömungen weiterhin stark bleiben. Die Unfähigkeit, das positive ekklesiologische Potential und die verschiedenen Gaben des nicht-orthodoxen Gesprächspartners wahrzunehmen, kann nur zur Lähmung der ökumenischen Tätigkeit der Orthodoxie führen" (*Georgios Vlantis:* Das Heilige und Große Konzil: Herausforderungen und Erwartungen; in: Ökumenische Rundschau 64 [2015], 357–364, hier: 360).

12 Dieser in byzantinischen Texten geläufige Begriff wird eingesetzt, um vor theologischen Behauptungen zu warnen, die den tradierten Glauben der Christen, die Authentizität der geoffenbarten und in der Kirche bewahrten Botschaft Christi in Frage stellen. Allerdings führt der undifferenzierte Weitergebrauch dieses Begriffes in den Texten zeitgenössischer orthodoxer Theologen zu Verwirrungen, die leider Stereotypen einer erneuerungsresistenten, traditionalistischen Orthodoxie bestätigen.

13 *Georgios Vlantis:* The Changing World as Challenge to the Churches. An Orthodox Perspective; in: *Dagmar Heller/Peter Szentpétery* (Hg.): Umstrittene Katholizität: Von der zwiespältigen Beziehung zwischen Vielfalt und Einheit. Tagungsbericht der 18. Wissenschaftlichen Konsultation der Societas Oecumenica/Catholicity under Pressure: The Am-

In den großen Stunden der ostkirchlichen Kirchengeschichte erlebte man nämlich und feierte sogar das *novum,* das nicht als Infragestellung, sondern als Bestätigung und Vertiefung des Tradierten und als Frucht des Geistes wahrgenommen wurde. Basilios von Caesarea oder Gregor der Theologe z. B. trugen zur Pneumatologie in vollem Bewusstsein bei, dass sie etwas Neues einbringen.[14] Das Studium der Tradition überrascht, weil sie nicht nur Kontinuität, sondern auch Brüche mit dem Gewohnten und Mut für neue Schritte aufweist: Die Diskussion in den Gemeinden der ersten Christen über die Bedeutung der Beschneidung gilt als typisches Beispiel dafür.

4. Die Defizite der exklusivistischen Ekklesiologie

Defizite sind deutlich in der exklusivistischen Ekklesiologie der Traditionalisten, die selber Frucht einer fragwürdigen Wahrnehmung der Tradition der Ostkirche und der Verabsolutierung von einzelnen Momenten ihrer Geschichte ist.[15] In mehreren Texten wird die Schwierigkeit dieser Gruppen ersichtlich, die Vieldeutigkeit des Begriffes Kirche zu verstehen und die logischen Schlussfolgerungen daraus zu ziehen; die Lehre von der Untrennbarkeit des Leibes Christi wird zur Rechtfertigung des ekklesiologischen Exklusivismus instrumentalisiert;[16] „Häresie“ und „Schisma“ wer-

biguous Relationship between Diversity and Unity. Proceedings of the 18th Academic Consultation of the Societas Oecumenica, Beihefte zur Ökumenischen Rundschau 105, 55–65; hier: 58–59. Zum Thema Erneuerung in der Orthodoxie siehe: *Trine Stauning Willert/Lina Molokotos-Liederman* (eds.): Innovation in the Orthodox Christian Tradition? The Question of Change in Greek Orthodox Thought and Practice, Farnham 2012; *Ivana Noble:* History Tied Down by the Normativity of Tradition? Inversion of Perspective in Orthodox Theology: Challenges and Problems; in: *Colby Dickinson* (ed.): The Shaping of Tradition: Context and Normativity, Leuven 2013, 283–296.

14 *Stylianos Papadopoulos:* Πατέρες, αὔξησις τῆς Ἐκκλησίας, ἅγιον Πνεῦμα, Athen 1970; *Ders:* Πατρολογία, Bd. I, Εἰσαγωγή, Β΄ καὶ Γ΄ αἰώνας, Athen 1977, 17–51.

15 Z. B. die einseitige Bezugnahme auf kontextuell bedingte anti-ökumenische Synodalbeschlüsse und die Ausklammerung oder Relativierung von Entscheidungen und Beispiele, die die Öffnung der Orthodoxie den Heterodoxen gegenüber bezeugen. Siehe *Georgios Metallinos:* Ὁμολογῶ ἕν Βάπτισμα. Ἑρμηνεία καί ἐφαρμογή τοῦ Ζ΄ Κανόνος τῆς Β΄ Οἰκουμενικῆς Συνόδου ἀπό τούς Κολλυβάδες καί τόν Κων / νο Οἰκονόμο (Συμβολή στήν ἱστορικοκανονική θεώρηση τοῦ προβλήματος περί τοῦ κύρους τοῦ δυτικοῦ βαπτίσματος), Athen ^{2}1996.

16 Die Traditionalisten behaupten, dass es keine Kirche jenseits der Orthodoxie gibt, weil der Leib Christi, mit dem sie die Ostkirche identifizieren, ontologisch untrennbar ist. Sie scheitern aber an der christologischen Verortung dieser Lehre; ferner bleibt in ihren ekklesiologischen Auffassungen das Verhältnis von Kirche und empirischer Realität unbearbeitet.

den bei ihnen nicht ausreichend voneinander differenziert und deswegen wird die unterschiedliche ekklesiologische Tragweite dieser zwei Realitäten nicht klar; um ihre anti-ökumenische Haltung zu rechtfertigen, berufen sich die Traditionalisten auf die Kirchenkanones gegen die Häretiker der Alten Kirche und führen eine voreilige, ahistorische Analogie zwischen ihnen und den Heterodoxen von heute ein; dadurch verkennen sie durchaus unterschiedliche ekklesiologische und geschichtliche Kontexte.

Im Denken der orthodoxen Traditionalisten und Anti-Ökumeniker erscheint die Kirche als etwas Gegebenes, Vollbrachtes, Statisches, Verschlossenes. Der erkenntnistheoretische Apophatismus der Orthodoxie, der auch ekklesiologische und ökumenische Implikationen hat,[17] wird ignoriert bzw. unterschätzt. Die Kirche wird nicht als eine Realität *in via* eingesehen: es gehört aber zu den wichtigsten Leistungen der neueren orthodoxen Theologie, dass sie darauf hingewiesen hat, dass die Kirche sich der Zukunft öffnet, und dass sie vielmehr ihre Identität gerade aus der Zukunft in seiner eschatologischen Öffnung bekommt.[18] In diesem Zusammenhang fällt es den Traditionalisten schwer, die Kirche in ihrer Bereitschaft zu sehen, sich dem Wehen, dem *novum* des Parakleten zu öffnen. Daher kommt also ihre heftige Reaktion gegen ein Konzil, das etwas mehr versprochen hat, als bloß Wiederholung des schon Gesagten zu sein.

5. Vergöttlichung und kirchliche Eliten

Eine beachtliche Rolle bei der Bekämpfung oder jedenfalls starke Relativierung des Konzils von Kreta spielt eine theologische Strömung, die Ansichten des griechischen Dogmatikers Ioannis Romanides (1927–2001)[19] folgt und radikalisiert. Die auch bei seinen Schüler bzw. Mitstreitern (z. B. der Metropolit von Nafpaktos Hierotheos Vlachos und der Erzpriester Georgios Metallinos) verbreitete Behauptung, dass echte Theologen nur die „Vergöttlichten" (θεούμενοι) sind, die Heiligen, die am „Ungeschaffenen Licht Gottes" teilnehmen, kann leicht missbraucht werden. Es besteht

17 *Georgios Vlantis:* The Apophatic Understanding of the Church and Ecumenical Dialogue, The Ecumenical Review 62 (2010), 296–301.

18 *John Panteleimon Manoussakis:* The Anarchic Principle of Christian Eschatology in the Eucharistic Tradition of the Eastern Church, Harvard Theological Review 100 (2007), 29–46.

19 *Daniel P. Payne:* The Revival of Political Hesychasm in Contemporary Orthodox Thought. The Political Hesychasm of John S. Romanides and Christos Yannaras, Lanham 2011.

die Gefahr der Einführung einer elitären Oberschicht in die Kirche; dadurch wird die Bedeutung der Konzile relativiert. Wenn nur das Wort der „Vergöttlichten" gelten soll, da es aus einer Art direkter, den einfachen Gläubigen unzugänglichen Gottesmitteilung kommt, wird der innerkirchliche Dialog faktisch abgeschafft. Die Vertreter dieser Strömung nehmen ständig Bezug auf anti-ökumenische Äußerungen heiliggesprochener Mönche und Kleriker, um ihre Polemik gegen die anderen Kirchen zu rechtfertigen. Die gegenseitigen Meinungen werden als traditionsfeindlich, anti-orthodox und vom Westen vergiftet abqualifiziert (der Antiokzidentalismus gehört zu den markantesten Charakteristika der Theologie von Romanides und seinen Schüler).[20]

Bei den Vertretern dieses Denkens vermisst man allerdings eine klare Antwort auf die Frage, wer hat das Recht, korrekt zu bestimmen, wer gehört zu den Vergöttlichten und wer nicht, wie diese besondere Gottesbeziehung überzeugend feststellbar ist und wer die Lehren der Heiligen korrekt interpretiert.

6. Der Terror der Geschichte

In seinem 1949 erschienenen *Werk Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr*[21] widmet der rumänische Religionswissenschaftler Mircea Eliade dem „Terror der Geschichte" das letzte Kapitel; damit meint er den Schrecken, den die Herausforderung der Geschichte, nämlich des Nicht-Vorhersehbaren, der Überraschung in traditionellen Gesellschaften hervorruft, da der Kreis der Wiederholung der überlieferten Rituale und die damit verbundene Normalität dadurch gebrochen wird.

Etwas Ähnliches kann man auch bei den Traditionalisten feststellen, daher ihr Widerstand gegen alles, was die Kreise ihres kirchlichen Verhaltens bricht. Sie möchten nichts Neues von der Geschichte erwarten. Einige der bekanntesten davon behaupten sich nicht nur als Theologen, sondern auch als Historiker, ihr Denken ist allerdings zutiefst ahistorisch: voreilige Abstraktionen und Pauschalisierungen, verschönernde Darstellungen der Kirchengeschichte und polemisch-apologetischer Ton sind ihr Weg, um die Vielschichtigkeit der historischen Phänomene zu bekämpfen und ihr Bild von einer ahistorischen Kirche weiter zu vertreten. In diesem Sinne die-

[20] Mit der Geschichtsauffassung von Romanides setzt sich u. a. *Wolfhart Pannenberg* auseinander: Systematische Theologie, Bd. III, Göttingen 1993, 552–556.

[21] Dt. Übersetzung: Verlag der Weltreligionen, Frankfurt am Main 2007.

nen verabsolutierte und fragwürdige Vergangenheitskonstruktionen als Maßstab zur Evaluierung jedes neuen Vorschlags in der Kirche.

Für den Traditionalismus hat letztendlich der Geist bereits schon gesprochen; alles ist schon gesagt worden. Das Eschaton wäre in dieser Hinsicht nichts anderes als die Belohnung derjenigen, die sich am Tradierten (oder eher an einer traditionalistischen Wahrnehmung davon) festgehalten haben. Die Auseinandersetzung der Christen mit der Geschichte, die Bejahung und *recapitulatio* der Geschichte *in Christo* gilt nicht als Priorität; man zieht eher die Flucht davon vor. Die Traditionalisten haben Angst vor der Geschichte und der Eschatologie, weil sich in deren Horizont die traditionalistische Verabsolutierung des Relativen offenbart.

7. Maximalismus und Ahistorizität

Maximalistische, utopische Erwartungen vom Konzil (Konzil als *deus ex machina*?) wurden mehrmals in der vorkonziliaren Zeit geäußert; sie bezeugten eine realitätsferne Denkweise, die die Einberufung des Konzils nur lähmen konnte. Dagegen haben die Oberhäupter der Orthodoxen Kirchen einstimmig die Entscheidung zur Einberufung des Konzils getroffen, im vollen Bewusstsein der Spannungen und Probleme der Ostkirchen. Mit ihrem Beschluss von 2014 zeigten sie, dass sie für eine Konziliarität der kleinen, realistischen, sicheren Schritte stehen. In den Erklärungen der Kirchen, die im letzten Moment ihre Teilnahme abgesagt haben, wird allerdings manchmal wieder ein ahistorischer Maximalismus in Anspruch genommen, um die Entscheidungsänderung ihrer Synoden zu rechtfertigen. Die Tatsache, dass nicht alle Probleme vor dem Konzil gelöst werden konnten, bzw. dass nicht alles ideal bei den Konzilsvorbereitungen gelaufen ist, hätte aber nicht als Grund angegeben werden dürfen, um das Konzil und seine Realisierung als solche in Frage zu stellen.

Man kann nicht leugnen, dass die Vorbereitung des Konzils Mängel aufweist; die Dokumente haben deutliche Schwächen und sicherlich erscheinen sie dem heutigen Menschen wenig attraktiv; ein kritischer Rezeptionsprozess ist bereits im Gang. Trotzdem war das Konzil ein erster, wesentlicher Schritt, der sogar positive Überraschungen enthielt.[22] Allein

[22] Hier darf man die besonderen Leistungen von angeblich „schwachen", kleinen Kirchen, wie denjenigen von Alexandrien, Zypern und Albanien, hervorheben. Durchaus positiv war auch die Beteiligung von Frauen als Beraterinnen im Konzil, noch ein willkommenes Novum.

dessen Einberufung und Realisierung stellt eine Errungenschaft in die Richtung der Stärkung der panorthodoxen Synodalstrukturen und der Förderung des interorthodoxen Dialogs dar.[23]

8. Eschatologie, Gerontismus und der Geist

In der christlichen Theologie wird die Eschatologie mit dem Begriff der Offenheit zur Zukunft verbunden, die gerade die Relativität unserer Sicherheiten, die Defizite unserer Verabsolutierungen, die Grenzen unserer Vernunft verdeutlicht. Die Eschatologie weist darauf hin, dass Gott nicht nur als der, der er ist und war, sondern auch als der Kommende, der Herr der Geschichte ist.

Die Traditionalisten in der Orthodoxie vertreten eine eher dürftige Lehre vom Eschaton. In ihren Aussagen fehlt die angesprochene Offenheit; die Zukunft ist gewissermaßen vorbestimmt; der Weg nach vorne scheint quasi automatisiert. Dieses eschatologische Defizit wird durch die Apokalyptik des Gerontismus ausgeglichen, die sehr populär in ultrakonservativen Kreisen ist. Dieser Gerontismus hat wenig mit dem Geist der großen Gerontes (Starez) der Orthodoxie zu tun; er weist keine Spur von existentieller Öffnung auf, gewinnt aber an Popularität, auch weil er nationalistische Erwartungen stärkt.[24]

9. Das Konzil und das traditionalistische Christentum der ewigen Wiederkehr

Die Traditionalisten verkörpern ein Christentum der ewigen Wiederkehr, ein Christentum, das in dieser Hinsicht ein Widerspruch in sich darstellt. Nicht zufällig vertreten sie stark platonisierende theologische Ansichten. Sie artikulieren eine Theologie, wo alles gesagt, erlebt, passiert ist,

23 Es ist nicht zufällig, dass Kirchenkreise, die seit Jahren für die Torpedierung des Konzils arbeiten, die Theorie des Autokephalismus, der parallelen Monologe der Orthodoxen Kirchen fördern durch die hartnäckige Infragestellung der Rolle des Ersten, des Ökumenischen Patriarchen in der Gemeinschaft der Orthodoxen Kirchen.

24 Vgl. z. B. die weit in traditionalistischen Kreisen Griechenlands verbreiteten „Prophetien" von „Gerontes" über die ersehnte Wiedereroberung Konstantinopels. Zum Gerontismus siehe *Stavros Yangazoglou:* Εὐχαριστιακή ἐκκλησιολογία καί μοναστική πνευματικότητα. Τό ζήτημα τοῦ γεροντισμοῦ; in: *Pantelis Kalaitzidis/Ath. N. Papathanassiou/Th. Abatzidis:* Ἀναταράξεις στή μεταπολεμική Θεολογία. Ἡ „Θεολογία τοῦ ᾽60", Athen 2009, 547–631.

sie vertreten ein Christentum der Langeweile. Ihre Aggressivität ist auch als Versuch wahrzunehmen, diese Langeweile auszugleichen. Es ist Zeit, dass die Orthodoxen weltweit die Angst vor solchen Gruppen überwinden und sich weiter dem Hauch des Geistes öffnen.

Das Konzil hat nicht alle Probleme gelöst. Seine abenteuerliche Vorgeschichte und moderate Früchte können zu einer befreienden Entmythologisierung des konziliaren Ereignisses führen, nämlich zur Aufhebung von maximalistischen Erwartungen und zu weiterer Stärkung von panorthodoxen Synodalstrukturen. In diesem Sinne gilt die kritische Unterstützung des Heiligen und Großen Konzils und seines Erbes als ein Akt des Vertrauens dem Parakleten gegenüber, der, allen Traditionalisten zum Trotz, auch *creator* ist, und seiner Kirche viele Früchte noch schenken kann und wird.

Die Bulgarische Orthodoxe Kirche und die Heilige und Große Synode [1]



Martin Illert[2]

1. Die Absage der Bulgarischen Orthodoxen Kirche und ihre Deutung

Weniger als drei Wochen vor Beginn der panorthodoxen Synode auf Kreta erklärte der Heilige Synod der Bulgarischen Orthodoxen Kirche (im Folgenden abgekürzt: BOK) seine einmütige Entscheidung, eine Vertagung der Synode zu verlangen.[3] Der Synod begründete seine Entscheidung mit sechs Punkten:

1. Themen, die für die Orthodoxie von besonderer Bedeutung seien, würden auf der Synode nicht behandelt.[4]

2. Das Nicht-Einverständnis örtlicher orthodoxer Kirchen mit einigen Textvorlagen verhindere deren Verabschiedung.

3. Die Unmöglichkeit, die Vorlagen im Verlauf des Konzils zu redigieren, mache eine erforderliche Diskussion unmöglich.

4. Die Sitzordnung der Vorsteher der orthodoxen Kirchen im Sitzungssaal sei ein Grund zum Anstoß.

5. Die unziemliche Platzierung von Beobachtern und Gästen der Synode sei ein weiterer Grund zum Anstoß.

6. Die hohen finanziellen Kosten für die Teilnahme belasteten die BOK.

1 Aktualisierte Fassung des Beitrags „Die bulgarische Orthodoxe Kirche und die ‚Heilige und Große Synode'"; in: Religion und Gesellschaft in Ost und West 11/2016, 14–16.

2 Oberkirchenrat Prof. Dr. Martin Illert ist Referent für Orthodoxie, allgemeine Ökumene und Stipendien im Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und apl. Professor an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg.

3 Vgl. den Beschluss des Heiligen Synod vom 01. Juni 2016: www.bg-patriarshia.bg/news.php?id=205494 (aufgerufen am 23.11.2016).

4 Diese Kritik bezog sich u. a. auf die Kalenderfrage.

Nach Ansicht des Heiligen Synod der BOK bedurfte die panorthodoxe Synode deshalb eines erneuten Vorbereitungsprozesses und der terminlichen Verlegung der Synode. Sollte dieser nicht stattfinden, so erklärte man „kategorisch“ die Nicht-Teilnahme.[5]

Nachdem ein Vermittlungsvorschlag der Russischen Orthodoxen Kirche (im Folgenden abgekürzt: ROK) für ein unmittelbar vor der Synode stattfindendes Treffen der Ersthierarchen der vierzehn autokephalen Kirchen[6] von der Synode des Ökumenischen Patriarchates mit Hinweis auf die Geschäftsordnung der Synode und auf die im Januar 2016 erfolgten Unterschriften unter die Textvorlagen des Konzils abgelehnt worden war,[7] erklärte auch die ROK ihre Nicht-Teilnahme an der Synode.[8] In den nun geäußerten Deutungen der Kommentatoren wurde vielfach das Moskauer Patriarchat als treibende, wenn nicht gar steuernde Kraft auch hinter den Beschlüssen der übrigen drei an der Synode nicht-teilnehmenden Kirchen dargestellt.[9] Allerdings gerieten durch solch einseitige Analysen andere Faktoren aus dem Blick, etwa die Grundspannung zwischen Einheit und Autokephalie in der orthodoxen Ekklesiologie.[10] Darüber hinaus macht ein Blick auf den Verlauf der innerbulgarischen Diskussion im Vorfeld der Absage des Synod der BOK und auch auf die inzwischen erfolgte Stellungnahme des Heiligen Synod der BOK zur Synode deutlich, dass mitnichten allein russische Einflussnahme für die Entscheidung relevant war,[11] sondern vielmehr auch innerkirchliche Faktoren zu berücksichtigen sind. Es lohnt sich deshalb, die Begründung der Absage der BOK zur Kenntnis zu nehmen.

5 Vgl. Anm. 3 oben.

6 Vgl. https://mospat.ru/en/2016/06/03 (aufgerufen am 23.11.2016).

7 Vgl. www.patriarchate.org/-/anakoinothen-06-06-2016-?inheritRedirect=true&redirect=%2Flatest-news&_101_INSTANCE_MF6geT6kmaDE_languageId=en_US (aufgerufen am 23.11.2016).

8 Vgl. https://mospat.ru/en/2016/06/13/news132897 (aufgerufen am 23.11.2016).

9 Vgl. www.welt.de/politik/ausland/article156381438/1000-Jahre-Eiszeit-und-ein-russischer-Boykott.html sowie www.welt.de/politik/ausland/article156395761/Wie-Russland-mit-seinen-Kirchen-Politik-macht.html und www.welt.de/print/wams/politik/article156337628/Seine-fromme-Kolonne.html (aufgerufen am 23.11.2016).

10 Ekklesiologisch gesehen sind zwei gleichermaßen legitime orthodoxe Prinzipien auszumachen, die sich im Vorfeld der Synode nicht in ein Gleichgewicht bringen ließen. Bei diesen beiden Prinzipien handelt es sich auf der einen Seite um die Überzeugung von der Einmütigkeit des tradierten Glaubens, den die Orthodoxie mit einer Stimme bezeugen will. Auf der anderen Seite steht die Gleichwertigkeit der autokephalen orthodoxen Kirchen. Unabhängig von der Klärung dieser Verhältnisbestimmung hat die Kirchengemeinschaft der Orthodoxie Bestand, die sich in der gemeinsamen Eucharistie manifestiert (vgl. *Reinhard Thöle:* Ein hohes Ideal zahlt einen hohen Preis. Zur Großen und Heiligen Synode der Orthodoxen Kirche auf Kreta; in: Pfälzisches Pfarrerblatt, Nr. 8, August 2015, 317–320 sowie den Beitrag von *Thöle* in diesem Heft, S. 6).

11 Vgl. http://bg-patriarshia.bg/news.php?id=220554, &aufgerufen am 23.11.2016).

2. Der Verlauf der innerbulgarischen Diskussion

Ein Blick auf den innerbulgarischen Diskurs, der der Absage der BOK vorausging, zeigt, dass der Synodaltext zum Verhältnis der Orthodoxie zu den anderen Kirchen ein Kernpunkt der bulgarischen Gravamina war. So erklärte Metropolit Gabriel von Lowetsch[12] in einem Schreiben an Patriarch Neofit[13] vom 23. März 2016 seinen Widerstand gegen die Vorlage mit einer exklusiven Ekklesiologie.[14]

„Die orthodoxe Kirche hat den Begriff der ‚Einheit aller' immer derart verstanden, dass alle die, die in Häresie oder Schisma gefallen sind, zuerst zum orthodoxen Glauben zurückkehren müssen und der heiligen Kirche gehorsam sein müssen und erst dann durch Buße wieder in die heilige Kirche aufgenommen werden können…]. Die verlorene Einheit der Christen ist […] niemals verloren gegangen […]. Neben der heiligen orthodoxen Kirche gibt es keine anderen Kirchen, nur Häresien und Schismen. Es ist dogmatisch, theologisch und kanonisch völlig unrichtig, diese Gemeinschaften Kirchen zu nennen. […] Genau genommen ist die Rückkehr der Häretiker und Schismatiker zum wahren Glauben notwendig […]. Gott sei Dank dafür, dass die BOK ihre Mitgliedschaft im Weltrat der Kirchen aufgab und so ihrer Missbilligung seiner Aktivitäten Ausdruck verlieh, da sie nicht ein Teil einer Organisation sein kann, wo sie als eine von vielen, als ein Zweig der einen Kirche betrachtet wird."

Metropolit Nikolai von Plowdiw[15] veröffentlichte ein weiteres Schreiben an den Patriarchen, das seine Unterstützung der Position Gabriels er-

12 Metropolit Gabriel von Lowetsch [Tswetan Metodiew Dinew, 16.07.1950], 1979 Mönchsweihe, 1980 Diakon, im selben Jahr Priesterweihe, 1984 Theologiediplom, Sofia, 1984 Theologiestudium an der Geistlichen Akademie Moskau, 1986 Arbeit über die russische Askese des 19. Jahrhunderts, 1986 Weihe zum Archimandriten durch Filaret von Minsk und Arbeit für die Bulgarische Orthodoxe Kirche in Moskau 1986–1991, 1991 Rückkehr nach Sofia, Protosynkellos der Diözese Sofia, 1994 Abt des Klisura-Klosters, 1998 Weihe zum Bischof von Makariopol und zum Vikarbischof von Sofia, 2001 Metropolit von Lowetsch.

13 Neofit (Dimitrow, 15.10.1945) 1959 Schüler an der Geistlichen Akademie Sofia, 1971–1973 Spezialisierung im Fach Kirchenmusik an der Geistlichen Akademie Moskau, 1973–1980 Liturgiedozentur in Sofia, 1975 Priesterweihe, 1977 Archimandrit, 1981 Protosynkellos der Diözese Sofia, 1989 Rektor der Geistlichen Akademie Sofia, 1991 Dekan, 1992 Erster Sekretär des Heiligen Synod, 1994 Metropolit von Dorostol und Tscherwen, seit 2013 Metropolit von Sofia und Patriarch der BOK.

14 Vgl. http://222.pravoslavie.ru/english/92285.htm (aufgerufen am 23.11.2016).

15 Nikolai (Sewastianow), seit 2006 Metropolit von Plowdiw.

klärte und von über 200 Priestern und Laien unterzeichnet war.[16] Am 21. April 2016 übernahm der Heilige Synod der BOK in seiner Vorbereitungssitzung für das panorthodoxe Konzil Gabriels und Nikolais Position und hielt u. a. fest, dass es neben der Orthodoxen Kirche nur Häretiker und Schismatiker gebe. Aus dem Brief Gabriels übernahm man neben der Einzelkritik an den Passagen des Dokumentes auch den Passus, der Gott dafür dankte, dass man den ÖRK 1998 verlassen hatte.[17] Diese Position sollte der Heilige Synod später erneut bekräftigen, als er im November 2016 über seine Stellung zu den Dokumenten nach dem Abschluss des Konzils beriet.[18]

3. Die exklusive Ekklesiologie als Frucht innerkirchlicher Auseinandersetzungen um die Vergangenheit

Die exklusive Ekklesiologie muss als Ergebnis innerkirchlicher Konflikte verstanden werden. Gerade die BOK verfügt nämlich über eine alte Tradition der ökumenischen Offenheit, die sie während der Zeit des Schismas mit Konstantinopel pflegte, wie Georgios Vlantis gezeigt hat.[19] Auf diese ökumenisch aufgeschlossene Theologie, deren bekanntester Vertreter Protopresviter Stefan Zankow (1881–1965)[20] war, kam man in den 1960er und 1970er Jahren bei der Arbeit im Weltkirchenrat wieder zurück, was sowohl in der Arbeit der präkonziliaren panorthodoxen Konferenz als auch im bilateralen theologischen Dialog mit dem BEK seinen Niederschlag fand.[21] Erst unmittelbar nach der Wende entbrannte der Streit um das ökumenische Engagement der BOK. Kritiker des Patriarchen Maxim warfen diesem vor, mit der kommunistischen Staatsmacht kollaboriert zu haben und zeichneten auch die ökumenischen Aktivitäten als einen Teil dieser Kollaboration. Daraufhin trat das Patriarchat der Kirchenspaltung mit einer Distanzierung von der Ökumene entgegen, wie dies auch die schismati-

16 Vgl. www.bg-patriarshia.bg/news.php?id=201872 (aufgerufen am 23.11.2016).
17 Vgl. www.bg-patriarshia.bg/news.php?id=201851 (aufgerufen am 23.11.2016).
18 Vgl. oben Anmerkung 11.
19 Vgl. *Georgios Vlantis:* Die orthodoxe Kirche Bulgariens und die ökumenische Bewegung; in: OF 27, 2013, 57–69.
20 Stefan Zankow war von 1923–1960 Professor für Kirchenrecht und christliche Soziologie in Sofia und von 1926–1960 Vorsteher der Alexander Newski-Kathedrale ebendort.
21 Zum Folgenden vgl. *Martin Illert:* Dialog – Narration – Transformation. Die Dialoge der Evangelischen Kirche in Deutschland und des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR mit orthodoxen Kirchen seit 1959, Beiheft ÖR 106, Leipzig 2016, 239–263 sowie 321–324.

sche „Gegensynode“ tat. Im innerbulgarischen Diskurs wurde (und wird) diese Distanzierung von der Ökumene mit einer Distanzierung vom Kommunismus gleichgesetzt, was insofern plausibel war, als die Ökumene tatsächlich vom kommunistischen Staat funktionalisiert worden war.

Um nicht die innere Einheit der Kirche zu gefährden, gab das Patriarchat auch im aktuellen Streit um die Dokumente der Heiligen und Großen Synode nach, insbesondere beim Text zum Verhältnis zu nicht-orthodoxen Kirchen, obgleich der Patriarch im Januar 2016 alle Texte unterzeichnet hatte. Nun hieß es – wie man später erneut im November 2016 bei der Erklärung des „Standpunktes der BOK zur Synode“ erklären sollte[22] – es sei „dogmatisch, theologisch und kanonisch völlig unrichtig“, die anderen christlichen Gemeinschaften als „Kirchen“ zu bezeichnen. Deshalb müsse man auch keinen theologischen Dialog mit ihnen führen. Kirchenpolitisch standen hinter solchen Äußerungen auch Erfahrungen mit dem ÖRK, der sich zur Zeit der Entstehung des Schismas nach der politischen Wende – nach Meinung mancher bulgarischer Hierarchen – viel zu stark auf die Seite der „blauen“ Gegensynode gestellt habe. Ohne diese innerbulgarische Auseinandersetzung um die politische Funktionalisierung der Ökumene in der kommunistischen Zeit und ohne die Berücksichtigung der inneren Spaltung der bulgarischen Kirche in zwei Synoden ist das Verhalten der BOK nicht zu verstehen.

Neben diesen Gründen spielten auch noch persönliche Faktoren eine Rolle. Der Hauptgegner des Ökumene-Textes, Metropolit Gabriel von Lowetsch, vertritt seinen radikalen Antiökumenismus auch aus biographischen Gründen, wie bei der Veröffentlichung der Dokumente zur Zusammenarbeit von Orthodoxer Kirche und Sigurnost im Jahr 2012 deutlich wurde. Gabriel konnte (und kann weiterhin) sich auch deshalb als glaubwürdiger Wortführer des Antiökumenismus profilieren, weil er im Gegensatz zum heutigen Patriarchen Neofit und zur Mehrheit der Metropoliten des Heiligen Synod unbescholten geblieben war. Trotzdem scheiterte Gabriel 2013 als Gegenkandidat des aktuellen Patriarchen Neofit bei der Patriarchenwahl. Die Entscheidung des Heiligen Synod, die vom Patriarchen im Januar 2016 unterzeichneten Texte als unorthodox zu bewerten, ist unübersehbar auch eine persönliche Demütigung Neofits durch einen alten Konkurrenten.

[22] Vgl. oben Anmerkung 11.

4. Fazit

So halten wir fest: Eine monokausale Erklärung der Nicht-Teilnahme der BOK an der Synode durch eine Einwirkung der ROK unterschätzt die inneren sowohl theologischen als auch kirchenpolitischen und persönlichen Faktoren, die zu dieser Entscheidung führten. Die Erklärung der BOK vom November 2016, in der die Stellungnahmen vom April und vom Juni im Wesentlichen wiederholt wurden, bestätigt diese Sicht auf die Vorgänge in der BOK.

Die Heilige und Große Synode der Orthodoxen Kirche auf Kreta

Eine erste Einordnung aus katholischer Sicht



Johannes Oeldemann[1]

Ein „Jahrhundertereignis“ zeichnete sich im Frühjahr des Jahres 2016 am Horizont der christlichen Ökumene ab: ein gemeinsames Konzil aller orthodoxen Lokalkirchen. Es wäre zwar nicht das erste Konzil der Orthodoxen Kirche „nach mehr als 1.000 Jahren“ gewesen, wie manche Presseagenturen meldeten. Aber es sollte der Zielpunkt eines mehr als 100-jährigen Prozesses sein, der im Jahr 1902 mit einer Enzyklika des Ökumenischen Patriarchats begann, in der sich der damalige Patriarch Joachim III. (1901–12) an die übrigen orthodoxen Kirchen wandte und sie um Stellungnahme zu drei „seit langer Zeit anstehenden“ Fragekomplexen bat, die er „zur gemeinsamen Beratung vorlegen“ wollte: die Einheit der Orthodoxen Kirche angesichts aktueller Herausforderungen, das Verhältnis zu den Kirchen des Westens und die Reform des kirchlichen Kalenders.[2] Es ist bemerkenswert, dass die „Ökumene“ – auch wenn man das Wort damals noch nicht benutzte – von Anfang an auf der Agenda des innerorthodoxen Konsultationsprozesses stand. Es dauerte noch einmal mehr als ein halbes Jahrhundert, bis dieser Prozess unter Patriarch Athenagoras I. (1948–72) in den 1960er Jahren durch vier „Panorthodoxe Konferenzen“ eine neue Dynamik erhielt und ab den 1970er Jahren schließlich durch eine „Interorthodoxe Vorbereitungskommission“ und die „Präkonziliaren Panorthodoxen Konferenzen“ auch eine konkrete Organisationsform ge-

1 Dr. Johannes Oeldemann ist Direktor am Johann-Adam-Moehler-Institut für Ökumenik in Paderborn und Lehrbeauftragter für Ökumene und Konfessionskunde an der Katholischen Hochschule Nordrhein-Westfalen, Abt. Paderborn.

2 Vgl. Patriarchal- und Synodalenzyklika des Ökumenischen Patriarchats, Phanar 1902; in: *Athanasios Basdekis* (Hg.): Orthodoxe Kirche und Ökumenische Bewegung. Dokumente – Erklärungen – Berichte 1900–2006, Frankfurt a. M./Paderborn 2006, 1–8.

3 Vgl. den umfassenden Dokumentationsband von *Anastasios Kallis:* Auf dem Weg zu

wann.[3]

Die Konzilsvorlagen

Interessanterweise stieß der ganze „vorkonziliare" Prozess auf westlicher Seite auf ein viel größeres Interesse als innerhalb der orthodoxen Lokalkirchen selbst. Während meines Theologiestudiums in den 1990er Jahren wurden die bis dahin erarbeiteten Konzilsvorlagen in Seminaren intensiv analysiert und diskutiert. Mit Spannung wurde von vielen westlichen Beobachtern daher auch die letzte Phase der Vorbereitung auf das Konzil verfolgt, die von der vierten Synaxis der orthodoxen Patriarchen und Ersthierarchen im Oktober 2008 angestoßen worden war und schließlich bei der fünften Synaxis im März 2014 zu dem Beschluss führte, das Konzil zum orthodoxen Pfingstfest im Jahr 2016 einzuberufen.[4] Wie schwierig es sein würde, zu einem Konsens aller autokephalen orthodoxen Kirchen zu finden, zeigten die intensiven interorthodoxen Beratungen in den Jahren 2014/15,[5] die zu keinem Durchbruch in den umstrittenen Fragen führten. So bedurfte es einer weiteren Synaxis im Januar 2016, ehe man sich auf eine Geschäftsordnung des Konzils sowie sechs Textvorlagen verständigt hatte, die der „Heiligen und Großen Synode" zur Beratung vorgelegt werden sollten. Auch wenn die besonders umstrittenen Themen wie Autokephalie, Diptychen und die Kalenderfrage ausgeklammert blieben, ließ sich bei vielen westlichen Beobachtern eine Art Vorfreude auf das lang erwartete Ereignis feststellen, wenn auch verbunden mit einer Portion Skepsis, ob es innerhalb nur einer Woche gelingen könnte, alle sechs – zum Teil sehr gewichtigen – Themen beraten und die Dokumente im Konsens verabschieden zu können.

Einer gewissen Euphorie auf westlicher Seite korrespondierte im Vorfeld eine große Nüchternheit bei orthodoxen Theologen, die man nach ihren Erwartungen an das Konzil befragte. Sie machten darauf aufmerksam, dass auf orthodoxer Seite weder die Bischöfe noch die Theologen noch das Kirchenvolk hinreichend in den Vorbereitungsprozess einbezogen gewesen

einem Heiligen und Großen Konzil. Ein Quellen- und Arbeitsbuch zur orthodoxen Ekklesiologie, Münster 2013.

4 Vgl. *Johannes Oeldemann:* Konzil auf Kreta. Die lang erwartete Panorthodoxe Synode tritt im Juni 2016 zusammen; in: HerKorr 70 (2016), H. 3, 25–28.

5 Vgl. die Zeittafel zum Panorthodoxen Konzil; in: *Johannes Oeldemann:* Die Kirchen des christlichen Ostens. Orthodoxe, orientalische und mit Rom unierte Ostkirchen, Regensburg [4]2016, 238–239.

6 Vgl. beispielsweise *Noël Ruffieux:* Das Panorthodoxe Konzil: Vorbereitung, Durchführung und Rezeption; in: Cath(M) 67 (2013), 101–120; *Ioan Moga:* Erwartungen und Anfragen an die Heilige und Große Synode der Orthodoxen Kirche; in: Cath(M) 69 (2015), 197–207.

waren, weshalb auch die erforderliche Rezeption des Konzils fraglich sei.[6] In der Tat erweckten die harschen innerorthodoxen Debatten, die nach der Veröffentlichung der Konzilsvorlagen im Februar 2016 aufbrachen, den Eindruck, dass viele orthodoxe Bischöfe und Theologen nun zum ersten Mal die Texte zur Kenntnis nahmen, deren erste Entwürfe zum Teil schon seit 40 Jahren bekannt waren. Als dann in den ersten Juniwochen zunächst die Bulgarische Orthodoxe Kirche, dann das Patriarchat von Antiochien und die Georgische Orthodoxe Kirche, schließlich auch das Patriarchat von Moskau ihre Teilnahme an der Synode in Kreta absagten, „kippte" die Stimmung auch auf westlicher Seite: Die Vorfreude wandelte sich in entsetztes Schweigen angesichts der erneut aufgebrochenen Konflikte innerhalb der Orthodoxen Kirche.

Eine Synode „ohne vier"

Dass Patriarch Bartholomaios trotz der vier Absagen an der Durchführung der Synode festhielt, war ein gewagtes Unterfangen. Denn es war keinesfalls auszuschließen, dass die Gegner bestimmter Aussagen in den Konzilsvorlagen, die es auch in den Reihen der teilnehmenden Kirchen gab, einen Konsens und damit die Verabschiedung einzelner oder mehrerer Dokumente verhindert und damit ein Scheitern der Synode provoziert hätten. Wie angespannt die Situation war, zeigt sich daran, dass in den Tagen vor dem Konzil alte Verschwörungstheorien aus der Mottenkiste der Geschichte geholt wurden, denen zufolge „Moskau" hinter allen Absagen stehe und nur die kleineren, ihm hörigen Kirchen vorgeschickt habe, um selbst einen Vorwand für die Blockade des gesamten Konzils zu haben. Wenn man den versöhnlichen Ton des Briefes zur Kenntnis nimmt, den der russische Patriarch Kyrill zum Konzilsauftakt an die auf Kreta versammelten Bischöfe geschickt hat,[7] bewegen sich solche Gerüchte doch auf eher dünnem Eis. Außerdem wäre es zu simpel, die innerorthodoxen Differenzen auf den Konflikt zwischen Konstantinopel und Moskau zu reduzieren. So wurde m. E. die Bedeutung des Konflikts zwischen Antiochien und Jerusalem falsch eingeschätzt, als man vorschlug, die Lösung des Streits über die Jurisdiktion in Katar auf die Zeit nach dem Konzil zu vertagen. Den Bruch der Kommuniongemeinschaft zwischen zwei altkirchlichen Pa-

7 Message of His Holiness Patriarch Kirill to Primates and Representatives of Local Orthodox Churches who have assembled in Crete: https://mospat.ru/en/2016/06/17/news133068 (aufgerufen am 29.11.2016).

triarchaten zu überwinden, um beiden die Teilnahme am Konzil zu ermöglichen, wäre mindestens ebenso wichtig gewesen wie die Überwindung des Streits um die Anerkennung des Oberhaupts der Orthodoxen Kirche in den Tschechischen Ländern und der Slowakei, um die man sich erfolgreich bemüht hatte. Letztlich ist es müßig zu fragen, wer „Schuld" an dieser Entwicklung hatte, denn Fehlverhalten und falsche Einschätzungen der Lage gab es nicht nur auf einer Seite. Doch die Absage der vier Patriarchate, die zusammen mehr als die Hälfte aller orthodoxen Bischöfe und fast zwei Drittel aller orthodoxen Gläubigen umfassen, setzte ein kräftiges Fragezeichen hinter die Autorität der Heiligen und Großen Synode.

Dass die Synode auf Kreta dennoch erfolgreich verlaufen ist, beruht auf verschiedenen Faktoren: der geschickten Moderation der Beratungen durch Patriarch Bartholomaios, der auch Gegner des Mainstreams zu Wort kommen ließ; der effizienten Organisation des Konzilssekretariats, in dem die amerikanischen Vertreter des Ökumenischen Patriarchats eine entscheidende Rolle spielten; dem spürbaren Willen aller Beteiligten einen Konsens zu erzielen, um die Synode wirklich zu einem Zeugnis der Einheit der Orthodoxen Kirche werden zu lassen. Ein merkwürdiger Stimmungswandel vollzog sich im Laufe dieser Pfingstwoche des Jahres 2016: Die Konzilsteilnehmer berichteten im Anschluss fast euphorisch vom Konzil als einem nachhaltigen Erlebnis panorthodoxer Gemeinschaft, während die westlichen Beobachter eher nüchtern konstatierten, dass man erst einmal abwarten müsse, wie die Ergebnisse von den vier nicht anwesenden Kirchen, aber auch vom Kirchenvolk in den beteiligten Kirchen angenommen werden.

Die Konzilsbeobachter

Bei der Synaxis in Chambésy im Januar 2016 hatte man sich verständigt, dass eine begrenzte Zahl von Konzilsbeobachtern nach Kreta eingeladen werden sollte. Zu den fünfzehn offiziell eingeladenen Konzilsbeobachtern zählten elf Repräsentanten anderer Kirchen und konfessioneller Weltbünde (Katholiken, Anglikaner, Altkatholiken, Armenier, Kopten, Syrer und Lutheraner) sowie vier Vertreter ökumenischer Räte (Ökumenischer Rat der Kirchen, Konferenz Europäischer Kirchen, Nahöstlicher Kirchenrat).[8] Sie wurden zum Teil noch von Mitarbeitern begleitet oder

[8] Vgl. *Barbara Hallensleben* (Hg.): Einheit in Synodalität. Die offiziellen Dokumente der Orthodoxen Synode auf Kreta 18. bis 26. Juni 2016, Münster 2016, 112.

ließen sich von ihnen vertreten, durften aber gemäß der Geschäftsordnung nur an der Eröffnungs- und Abschlusssitzung der Synode teilnehmen. In der Zwischenzeit wurde für sie ein Begleitprogramm organisiert, bei dem sie verschiedene Diözesen auf Kreta besuchen konnten. Dass sie nicht – wie beim Zweiten Vatikanischen Konzil – bei allen Sitzungen anwesend sein durften und während der Eröffnungs- und Abschlusssitzung im Sitzungssaal so platziert wurden, dass sie für die Kameras nicht sichtbar waren, hatte wohl mit der Furcht vor lautstarker Kritik von „frömmelnden pseudoorthodoxen Hitz-, Quer- und Starrköpfen" (Bischof Andrej Ćilerdžić) zu tun, die jegliche ökumenischen Kontakte ablehnen. Die Beobachter gingen mit dieser Einschränkung unterschiedlich um: Während Kardinal Kurt Koch und Bischof Brian Farrell vom Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen die ganze Woche auf Kreta verbrachten, um ihre Wertschätzung für die Synode zu unterstreichen, flogen der Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen, Olav Fykse Tveit, oder der Ratsvorsitzende der EKD, Landesbischof Heinrich Bedford-Strohm, jeweils nur für einen Tag zur Eröffnungs- bzw. Abschlusssitzung ein, um Präsenz zu zeigen.

Das Konzilsdokument zur Ökumene

Besonders massiver Kritik seitens orthodoxer Fundamentalisten war im Vorfeld die Konzilsvorlage über die ökumenischen Beziehungen ausgesetzt. Sie war in der letzten Vorbereitungsphase als Zusammenfassung zweier Textentwürfe aus dem Jahr 1986 entstanden, die sich einerseits mit den bilateralen ökumenischen Gesprächen und andererseits mit dem Verhältnis der Orthodoxen Kirche zum Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) befasst hatten. Der Textentwurf wie auch die von der Synode verabschiedete Fassung stehen unter der Überschrift „Die Beziehungen der Orthodoxen Kirche mit der übrigen christlichen Welt".[9] Nachdem in einem ersten Teil (Nr. 1–8) allgemeine Prinzipien des orthodoxen Engagements in der Ökumene dargelegt werden, geht der zweite Teil (Nr. 9–15) auf die bilate-

[9] Deutsche Übersetzung des Dokuments: ebd., 78–86. Im Unterschied zu Hallensleben verwende ich – wie in der offiziellen englischen, französischen und russischen Version – die Präposition „mit", weil sie zum Ausdruck bringt, dass es nicht um eine Verhältnisbestimmung „zu" Außenstehenden geht, sondern um die gegenseitigen Beziehungen „mit" anderen Christen. Die Konzilstexte in den offiziellen Sprachen der Synode (Griechisch, Englisch, Französisch, Russisch) sind abrufbar unter: www.holycouncil.org/official-documents (aufgerufen am 29.11.2016).

ralen Dialoge der Orthodoxen Kirche ein, während der dritte Teil (Nr. 16–21) die Position der Orthodoxen im Rahmen der multilateralen Ökumene beschreibt, bevor im Schlussteil (Nr. 22–24) vor Fehlformen gewarnt, zugleich aber auch Offenheit für neue Formen ökumenischer Zusammenarbeit signalisiert wird. Nachdrücklich wird in diesem Dokument die Verpflichtung der Orthodoxen Kirche zum Engagement für die Einheit der Christen unterstrichen. Im Blick auf die innerorthodoxen Gegner des ökumenischen Engagements betont der Text, dass die Teilnahme an der ökumenischen Bewegung „im Einklang mit dem apostolischen Glauben und der apostolischen Tradition unter neuen geschichtlichen Umständen" steht (Nr. 4). Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang auch, dass zum Abschluss nicht nur Proselytismus und Uniatismus als Fehlformen der Ökumene abgelehnt werden (Nr. 23), sondern auch die orthodoxen Fundamentalisten verurteilt werden, die „unter dem Vorwand des Erhalts oder der angeblichen Verteidigung der wahren Orthodoxie" gegen die Ökumene agitieren (Nr. 22).

Auf der anderen Seite findet sich im Ökumene-Dokument aber auch eine ganze Reihe von Aussagen, die den Bedenkenträgern und Gegnern des ökumenischen Dialogs entgegenkommen. So werden die Idee der „Gleichwertigkeit der Konfessionen" sowie die Vorstellung, dass die Einheit durch einen „interkonfessionellen Kompromiss" wiederhergestellt werden könnte, mit deutlichen Worten abgelehnt (Nr. 18). Und am Ende des Abschnitts über die multilaterale Ökumene wird noch einmal unmissverständlich festgehalten, „dass die nicht-orthodoxen Kirchen und Konfessionen vom wahren Glauben der Einen, Heiligen, Katholischen und Apostolischen Kirche abgewichen sind" (Nr. 21). Die „Toronto-Erklärung" von 1950 (zum Selbstverständnis des ÖRK) wird ausführlich zitiert, allerdings ausschließlich die abgrenzenden Passagen dieses Textes: keine „Über-Kirche", keine Kirchenunionen, keine Änderung der Ekklesiologie, keine Anerkennung der anderen Kirchen im vollen Sinne des Wortes (vgl. Nr. 19). Ob den orthodoxen Bischöfen, die das Ökumene-Dokument verabschiedet haben, bewusst war, dass die Toronto-Erklärung auch positive Aussagen über die anderen Kirchen enthält? Wenn Aussagen wie „Die Mitgliedskirchen erkennen an, dass die Mitgliedschaft in der Kirche Christi umfassender ist als die Mitgliedschaft in ihrer eigenen Kirche" oder „Die Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates erkennen in anderen Kirchen Elemente der wahren Kirche an"[10] ebenfalls zu den „ekklesiologischen Voraussetzun-

[10] Toronto-Erklärung, Nr. IV.3 und IV.5: www.oekumene-ack.de/fileadmin/user_upload/Themen/Toronto-Erklaerung.pdf (Aufruf: 29.11.2016).

gen“ zählten, die „von entscheidender Bedeutung für die orthodoxe Mitarbeit im Rat“ sind (Nr. 19), stünde das ökumenische Engagement der Orthodoxen Kirche auf einem ähnlichen Fundament wie das der katholischen Kirche.

Allerdings erscheint genau das fraglich, und es ist wohl kein Zufall, dass die positiven Aussagen der „Toronto-Erklärung“ im Dokument von Kreta nicht zitiert werden. Denn die Frage, ob man die nicht-orthodoxen Kirchen als solche bezeichnen könne oder die Verwendung des Begriffs „Kirche“ für sie konsequent vermeiden müsse, zählte sowohl im Vorfeld der Synode als auch während der Beratungen auf Kreta zu den umstrittensten Punkten. Erst am letzten Sitzungstag kam es hier zu einem Kompromiss, der in der Formulierung besteht, dass die Orthodoxe Kirche „die historische Benennung anderer nicht-orthodoxer christlicher Kirchen und Konfessionen“ anerkennt (Nr. 6). Wie sich die Selbstbezeichnung als Kirche und die Wirklichkeit von Kirche (ihre „ontologische Natur“ – ein Begriff, der auf die Ekklesiologie von Ioannis Zizioulas zurückgeht) zueinander verhalten, bedarf einer möglichst baldigen „Klärung der gesamten ekklesiologischen Frage“ (ebd.). Diese Forderung stand auch schon im ersten Entwurf des Ökumene-Papiers aus dem Jahr 1986.[11] Solange diese Frage als eine offene betrachtet und nicht im Sinne der orthodoxen Hardliner (nur die Orthodoxe Kirche ist die wahre Kirche) beantwortet wird, bleibt ein ökumenischer Dialog „auf Augenhöhe“ möglich und sinnvoll.

Die Lehre von der Kirche als offene Frage

Das Ökumene-Dokument der Synode von Kreta vermeidet eine klare ekklesiologische Positionsbestimmung. Eine Aussage, dass „nur“ (in einem ausschließlichen Sinn) die Orthodoxe Kirche die wahre Kirche „ist“, findet sich an keiner Stelle. Vielmehr beginnt der Text mit der vorsichtigen Formulierung „Die Orthodoxe Kirche als die Eine, Heilige, Katholische und Apostolische Kirche …“, die das Verhältnis zwischen diesen beiden Größen offen lässt und daher interpretationsbedürftig ist. Das Ökumene-Dokument gibt keine Auskunft darüber, wie das Verhältnis zwischen der einen Kirche Jesu Christi und der Orthodoxen Kirche zu bestimmen ist. Bei der Suche nach einer Antwort auf diese Frage lohnt sich aber ein Blick in die „Enzyklika“ der Synode, deren erstes Kapitel dem Verständnis der Kirche

11 Vgl. *Kallis,* Auf dem Weg zu einem Heiligen und Großen Konzil, 534 f.
12 Deutsche Übersetzung der Enzyklika in: *Hallensleben*, Einheit in Synodalität, 37–55.

gewidmet ist.[12] Darin wird die Kirche als „gottmenschliche Gemeinschaft nach dem Bild der Heiligen Dreifaltigkeit" definiert (Nr. 1), wobei das paulinische Verständnis der Kirche als Leib Christi als biblisches Fundament besonders hervorgehoben wird. Bereits im folgenden Abschnitt geht die Enzyklika auf die Verhältnisbestimmung zwischen der Kirche Jesu Christi und der Orthodoxen Kirche ein: „Die Orthodoxe Kirche, die dieser einmütigen apostolischen Tradition und sakramentalen Erfahrung treu bleibt, stellt die authentische Fortführung der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche dar, wie sie im Glaubensbekenntnis bezeugt ist und in der Lehre der Väter bestätigt wird" (Nr. 2). Aus ökumenischer Sicht ist der Ausdruck „stellt die authentische Fortsetzung dar" besonders bemerkenswert.[13] Denn er vermeidet eine exklusivistische Identifizierung der Orthodoxen Kirche mit der Kirche Jesu Christi und lässt Raum für theologische Reflexionen über den ekklesiologischen Status der anderen christlichen Kirchen. Auch wenn die Bedeutung dieser Formulierung nicht überschätzt werden darf, weist sie doch in eine ähnliche Richtung wie die Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils, in der mit dem viel zitierten und diskutierten „subsistit in" (LG 8) eine vergleichbare Formulierung gewählt wurde, um eine Öffnung für den ökumenischen Dialog zu ermöglichen, aber zugleich an dem Anspruch festzuhalten, selbst die Kirche Jesu Christi in ihrer Fülle zu repräsentieren. In diesem Sinne hat sich auch die Synode auf Kreta dafür entschieden, die ekklesiologische Frage offen zu halten.

Die Botschaft und die Enzyklika der Synode

Das ekklesiologische Kapitel deutet darauf hin, dass der Enzyklika eine Schlüsselstellung für das rechte Verständnis der Synode von Kreta zukommt. Ursprünglich war ein solcher Text gar nicht vorgesehen, denn in Chambésy hatte man vereinbart, dass neben den sechs Konzilsvorlagen auf Kreta nur ein weiterer Text verabschiedet werden dürfe, der sich als „Botschaft" der Synode an das gesamte Kirchenvolk richten sollte. Eine interorthodoxe Kommission hatte in der Woche vor Beginn der Synode eine Textvorlage erstellt, die jedoch von den Patriarchen und Ersthierarchen bei ihrem Treffen unmittelbar vor Synodenbeginn als zu ausführlich und theologisch zu anspruchsvoll bewertet wurde. Eine kleine Arbeitsgruppe um

[13] In den vier offiziellen Sprachen der Synode lautet er: *αὐθεντικήν συνέχειαν, **authentic continuation**, **подлинным продолжением**, **la continuité authentique.***

Metropolit Anastasios von Albanien erhielt den Auftrag, einen kürzeren und leichter verständlichen Text zu erstellen. Da aber der ursprüngliche Entwurf dennoch als eine gelungene und wertvolle Zusammenfassung der Anliegen der Synode erachtet wurde, gab man diesem die Überschrift „Enzyklika", während die Kurzfassung als „Botschaft" der Synode „an das orthodoxe Volk und an alle Menschen guten Willens" verabschiedet wurde.[14] Inhaltlich gibt es viele Schnittmengen zwischen beiden Texten. Das gilt auch im Blick auf den oben zitierten Passus zum Kirchenverständnis, der sich in Nr. 1 der Botschaft findet.

Da sie die Anliegen der Synode zusammenfassen sollen, greifen die Enzyklika und die Botschaft viele Themen auf, die auch in den sechs Dokumenten behandelt werden. Dabei fällt auf, dass die beiden im Juni 2016 erarbeiteten Texte oft eine klarere Linie und eine größere Stringenz als die sechs zur Beratung vorgelegten Dokumente aufweisen, denen man anmerkt, dass sie aus Textteilen bestehen, die zum Teil vor langer Zeit geschrieben, zum Teil sehr kurzfristig verfasst wurden und die daher manchmal recht unverbunden nebeneinander stehen. Demgegenüber ist die Enzyklika ein Text „aus einem Guss", der zudem immer wieder Bezug auf das biblische und patristische Zeugnis nimmt, um seine Aussagen zu begründen. Daher kann man die Enzyklika zu Recht als einen „hermeneutischen Schlüssel" zum Verständnis des Konzils betrachten.[15]

Die Rezeption der Synode

Ob die Synode von Kreta als ein Zeugnis für die Einheit der Orthodoxen Kirche in die Geschichte eingehen wird, was in der Botschaft als „das vorrangige Anliegen der Synode" bezeichnet wird (Nr. 1), wird im Wesentlichen davon abhängen, wie ihre Ergebnisse rezipiert werden. Dieser Prozess ist momentan noch völlig offen. Zum einen ist unklar, wie die beteiligten Kirchen mit den Dokumenten umgehen: Werden sie – als verbindliche Entscheidungen der Synode – schlicht in den verschiedenen Sprachen der orthodoxen Lokalkirchen publiziert? Oder werden sie erst noch von jeder einzelnen Kirche – sei es durch den Heiligen Synod, sei es durch eine Vollversammlung aller Bischöfe – im Nachhinein approbiert? Letzteres wäre aus katholischer Sicht problematisch, weil dadurch signalisiert würde, dass

[14] Deutsche Übersetzung der Botschaft; in: *Hallensleben,* Einheit in Synodalität, 30–36.

[15] Vgl. *Ioan Moga:* Die Orthodoxe Kirche nach dem Konzil von Kreta; in: RGOW Nr. 11/2016, 8–10.

die eigentliche Autorität nicht dem gesamtorthodoxen Konzil, sondern den einzelnen autokephalen Kirchen zukäme.

Zum anderen bleibt abzuwarten, wie die vier nicht anwesenden Kirchen auf die Beschlüsse reagieren. Zwei von ihnen haben bislang erklärt, dass sie die Beschlüsse der Synode von Kreta als nicht bindend betrachten: das Patriarchat von Antiochien schon einen Tag nach Abschluss der Synode, der Heilige Synod der Bulgarischen Orthodoxen Kirche erst Ende November 2016. Seitens des Moskauer Patriarchats wurde die Biblisch-Theologische Kommission beauftragt, die Dokumente „nach Erhalt der offiziellen Kopien" zu studieren und das Ergebnis dem Heiligen Synod zur Beratung vorzulegen. Der zitierte Einschub ist bedeutsam, weil mehrere der auf Kreta anwesenden Bischöfe im Nachhinein erklärt haben, dass sie einzelne Texte, insbesondere das Ökumene-Dokument, bewusst nicht unterzeichnet hätten. Trotzdem werden ihre Namen unter den im Internet publizierten Dokumenten aufgeführt. Offenbar ist man im Konzilssekretariat so verfahren, dass man einfach die Namen aller Delegationsmitglieder in die digitale Fassung eingefügt hat, sobald eine Kirche zugestimmt hatte. Dies unterstreicht noch einmal, dass die Bischöfe auf der Synode nicht als eigenständige Vertreter ihrer Ortskirchen betrachtet wurden, sondern schlicht als „Gefolgsleute" ihres Ersthierarchen, dessen Stimme den Ausschlag gab. Dieses Verfahren wirft einen Schatten auf die Synode und wird wohl noch zu intensiven Debatten über ihre Autorität führen.

Neben der Rezeption durch die offiziellen Autoritäten stellt die Annahme der Synode im orthodoxen Kirchenvolk einen nach orthodoxem Verständnis mindestens ebenso wichtigen Faktor für die Authentizität der Synode dar. Wie dieser Prozess verlaufen wird, ist ebenfalls noch völlig offen. In den Medien haben sich in den Wochen nach der Synode zunächst die Gegner lautstark zu Wort gemeldet. Ob die „schweigende Mehrheit" der Gläubigen ihnen Glauben schenkt oder die Synode von Kreta doch eher positiv aufnimmt, ist noch nicht abzuschätzen. Wichtig ist im Blick auf den weiteren Rezeptionsprozess jedenfalls, dass die auf Kreta versammelten Bischöfe sich dafür ausgesprochen haben, die Heilige und Große Synode nicht als den Schlusspunkt der jahrzehntelangen Vorbereitungen zu verstehen, sondern als Auftakt zu regelmäßigen panorthodoxen Bischofsversammlungen. Die „Botschaft" der Synode hält ausdrücklich den (vom rumänischen Patriarchen Daniel eingebrachten) Vorschlag fest, „die Heilige und Große Synode regelmäßig alle sieben oder zehn Jahre einzuberufen" (Nr. 1). Sollte dies wirklich gelingen, böte eine künftige Synode auch den in Kreta nicht anwesenden Kirchen die Möglichkeit, sich einzubringen und damit im Nachhinein eine „panorthodoxe" Rezeption der Synode von Kreta zu ermöglichen.

Konsequenzen für den orthodox-katholischen Dialog

Abschließend soll noch kurz die Frage erörtert werden, welche Auswirkungen die Synode auf den orthodox-katholischen Dialog haben wird. Die Tatsache, dass es der Internationalen orthodox-katholischen Dialogkommission drei Monate nach der Synode gelungen ist, sich bei ihrer Tagung im italienischen Chieti auf ein gemeinsames Dokument[16] zu verständigen, deutet darauf hin, dass die innerorthodoxen Kontroversen um die Synode von Kreta zumindest keine negativen Auswirkungen auf den Dialog gehabt haben. Die Tagung der Dialogkommission bot vielmehr den auf Kreta nicht anwesenden Orthodoxen Kirchen die Möglichkeit, sich wieder in einen Gesprächsprozess auf panorthodoxer Ebene einzubringen (mit Ausnahme der Bulgaren, die bereits seit Jahren keine Vertreter mehr in diese Dialogkommission entsandt haben). So wurde das Dokument von Chieti schließlich auch mit Zustimmung aus Antiochien und Moskau verabschiedet; nur die Georgier gaben Bedenken gegen einzelne Paragrafen zu Protokoll, ohne sie genauer zu benennen. Wichtig war vor allem, dass das Patriarchat von Moskau, das bekanntlich das vorherige, 2007 in Ravenna verabschiedete Dokument der Dialogkommission als unannehmbar betrachtet, wieder in den Dialogprozess integriert werden konnte.

Meine abschließende These lautet, dass die in Chieti erfolgte orthodox-katholische Verständigung gerade durch die Auseinandersetzungen um die Synode von Kreta befördert wurde. Denn sie hat den Orthodoxen vor Augen geführt, dass die auf orthodoxer Seite immer wieder betonte Synodalität kein Selbstläufer ist, sondern konkreter Verfahren und Umsetzungsformen bedarf, damit synodale Beratungen erfolgreich geführt werden können.[17] Das schließt gewisse primatiale Aufgaben ein, ohne die eine Synode nicht funktionieren kann. Es ist bemerkenswert, dass im Vorfeld der Synode von Kreta auf orthodoxer Seite eine intensive Debatte um das rechte Verständnis des Primats entbrannt ist. Umgekehrt ist die katholische Seite im Pontifikat von Papst Franziskus dabei, die Bedeutung der Synodalität wieder neu für sich zu entdecken. Diese sich ungewollt ergänzenden Prozesse haben sich, obwohl innerorthodox wie auch innerkatholisch höchst umstritten, zu einer Triebkraft für den orthodox-katholischen Dialog entwickelt. Es bleibt zu hoffen, dass dieser Schwung auch die weitere

16 Synodalität und Primat im ersten Jahrtausend. Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Verständnis im Dienst der Einheit; in: KNA-ÖKI Nr. 39 (27.09.2016) Dokumentation, I–V.

17 Vgl. *Johannes Oeldemann:* Die Synodalität in der Orthodoxen Kirche; in: Cath(M) 70 (2016), 133–148.

Das (Heilige und Große) Konzil der Orthodoxen Kirchen auf Kreta in ökumenischer Perspektive



Dagmar Heller[1]

1. Einleitende Bemerkungen

Wie die Klammer in der Formulierung der Überschrift zu diesem Artikel andeutet, bereitet die korrekte Bezeichnung des Konzils, das vom 18.–27. Juni 2016 in Kreta stattfand, einiges Kopfzerbrechen. Einberufen durch den Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios I. von Konstantinopel trägt es auf der Webseite des Patriarchats den Namen „Heiliges und Großes Konzil" (Holy and Great Council[2]), in manchen Zusammenhängen wird es als „pan-orthodoxes Konzil"[3] bezeichnet, während die Russische Orthodoxe Kirche dieses Ereignis als „Konzil der Oberhäupter und Hierarchen von 10 autokephalen orthodoxen Ortskirchen"[4] betrachtet. Verstehbar ist dies nur aus der Vorgeschichte dieses Konzils, die ich in diesen Ausführungen daher kurz beleuchten werde.

Ich werde dies sowie die Analyse und Würdigung dieses Konzils aus „ökumenischer Perspektive" tun. Dies bedeutet: aus der Perspektive einer nicht-orthodoxen Christin, die – in der ökumenischen Bewegung engagiert – versucht, das Gesamtspektrum der heutigen Christenheit im Blick zu haben, aber dennoch ihre eigene lutherisch geprägte Herkunft nicht ausblen-

[1] Pfarrerin Dr. Dagmar Heller ist Dozentin für Ökumenische Theologie und Studiendekanin am Ökumenischen Institut Bossey sowie Studienreferentin für Glauben und Kirchenverfassung beim Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf.

[2] Siehe www.patriarchate.org/ (aufgerufen am 23.11.2016).

[3] Z. B. https://georgianorthodoxchurch.wordpress.com/2016/06/14/the-georgian-church-withdraws-from-the-pan-orthodox-council/ (aufgerufen am 23.11.2016).

[4] Siehe https://mospat.ru/en/2016/06/17/news133068/; https://mospat.ru/en/2016/07/16/news133743/ (aufgerufen am 23.11.2016).

den kann. Für diese „ökumenische Perspektive“ steht vor allem ein Dokument im Vordergrund, das ich genauer unter die Lupe nehmen werde: das Dokument über die „Beziehungen der Orthodoxen Kirche zur übrigen christlichen Welt“[5]. Relevant sind jedoch auch die Texte über „Das Sakrament der Ehe und seine Hindernisse“[6] sowie „Die Mission der Orthodoxen Kirche in der heutigen Welt“[7]. Die weiteren Texte (über „die Bedeutung des Fastens und seine Observanz heute“, über „Autonomie und die Mittel, mit der sie erklärt wird“ und zur „Orthodoxen Diaspora“) beschäftigen sich mit inner-orthodoxen Fragen und deren praktischen Lösungen und stehen daher nicht im Zentrum der vorliegenden Betrachtungen.

1. Die Vorgeschichte des Konzils

Es war vor allem die neue Situation in der orthodoxen Welt, die geschaffen worden war durch größere Mobilität und Migration in der Neuzeit und die daraus resultierende engere Verbindung mit nicht-orthodoxen Kirchen, die bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts den ökumenischen Patriarchen Joachim III. veranlasste, die anderen orthodoxen Kirchen dazu aufzurufen, gemeinsam über die Beziehungen zur römisch-katholischen Kirche und zu den Protestanten nachzudenken.[8] In seiner bekannten Enzyklika von 1902 stellt er die Frage, „ob … eine Präliminarkonferenz darüber zum gegenwärtigen Zeitpunkt für opportun gehalten wird, um eine günstige Basis gegenseitiger freundschaftlicher Annäherung vorzubereiten …“[9]

Dabei ist die Idee eines Konzils, in welchem in „brüderlicher“ Einmütigkeit wichtige Entscheidungen getroffen werden, für die Orthodoxie grundlegend und geht zurück auf die ersten Jahrhunderte und die sieben

5 Die Originalsprachen der Konzilstexte sind Griechisch, Englisch, Russisch und Französisch. Die englische Fassung findet sich unter www.holycouncil.org/-/rest-of-christian-world (aufgerufen am 23.11.2016). Im Folgenden sind alle Zitate aus den Konzilsdokumenten von der Autorin aus der jeweiligen englischen Fassung ins Deutsche übersetzt.

6 Siehe www.holycouncil.org/-/marriage (aufgerufen am 23.11.2016).

7 Siehe www.holycouncil.org/-/mission-orthodox-church-todays-world (aufgerufen am 23.11.2016).

8 „Zudem ist es gottgefällig und evangeliumsgemäß, die Meinungen der heiligsten autokephalen Kirchen über unsere jetzigen und zukünftigen Beziehungen zu den zwei großen Ranken des Christentums, nämlich der westlichen und der protestantischen Kirche, zu erfragen“, Patriarchal- und Synodalenzyklika des Ökumenischen Patriarchats, Phanar 1902; in: *Athanasios Basdekis:* Orthodoxe Kirche und Ökumenische Bewegung. Dokumente – Erklärungen –Berichte 1900–2006, Frankfurt a. M./Paderborn 2006, 1–8, 4.

9 Ebd., 5.

ökumenischen Konzile. So wurde im Laufe der Geschichte von orthodoxer Seite immer wieder an ein „ökumenisches Konzil" appelliert,[10] und es gab immer wieder pan-orthodoxe Synoden. Aufgrund der veränderten historischen Situation mit dem Schisma zwischen Ost- und Westkirche sowie der veränderten politischen Situation nach der Auflösung des Römischen Reiches, dem Fall Konstantinopels usw. und der damit verbundenen Unklarheit, durch wen ein ökumenisches Konzil einberufen werden könnte, kam seit dem 8. Jahrhundert kein solches Konzil mehr zustande.

Im 20. Jahrhundert wurde die Notwendigkeit eines pan-orthodoxen Konzils aber nicht nur wegen engerer Beziehungen zu nicht-orthodoxen Kirchen notwendig, sondern auch wegen inner-orthodoxer Entwicklungen wie z. B. die Entstehung einer orthodoxen Diaspora, die außer Jurisdiktionsfragen auch eine grundlegende ekklesiologische Klärung der Bedeutung des Ehrenprimats des ökumenischen Patriarchen verlangt.

Aber vor allem wurde 1923 die Notwendigkeit eines solchen Konzils deutlich, als nacheinander mehrere traditionell orthodox geprägte Staaten[11] den gregorianischen Kalender einführten, der von den orthodoxen Kirchen nicht ohne Absprache mit den anderen orthodoxen Gemeinschaften übernommen werden konnte. So kam es 1923 zu einem „pan-orthodoxen Kongress"[12] in Konstantinopel, einberufen von Patriarch Meletios IV, um gemeinsam mehrere „dringende Probleme, insbesondere das Kalenderproblem" zu diskutieren.[13] Die Frage der Beziehungen zu anderen Kirchen wurde hier allerdings nicht behandelt.

Die Forderung nach einer pan-orthodoxen Synode wurde jedoch auch danach weiter diskutiert, und 1930 tauchte die Frage nach den ökumenischen Beziehungen wieder auf einer Liste von zu behandelnden Punkten auf, die von einer Vorbereitungskommission für ein solches Konzil zusammengestellt wurde.[14]

Die eigentliche Vorbereitung einer ersten pan-orthodoxen Konferenz begann schließlich mit zwei Briefen des ökumenischen Patriarchen Athe-

10 Vgl. *Viorel Ionita:* Towards the Holy and Great Synod of the Orthodox Church. The Decisions of the Pan-Orthodox Meetings since 1923 until 2009, Studia Oecumenica Friburgensia 62, Basel 2014, 1.

11 1916 Serbien, 1917 Kroatien und Slowenien, 1918 Russland, 1919 Rumänien, 1923 Griechenland.

12 Bereits hier handelte es sich nicht um ein pan-orthodoxes Treffen im eigentlichen Sinne, da nicht alle orthodoxen Kirchen vertreten waren, wie Viorel Ionita feststellt. Vgl. *Ionita,* Towards the Holy and Great Synod, 5 f.

13 Siehe *Ionita,* Towards the Holy and Great Synod, 4.

14 Vgl. ebd., 17.

nagoras an die Oberhäupter der autokephalen Orthodoxen Kirchen 1951[15] und 1952. Die erste pan-orthodoxe Konferenz fand dann 1961 in Rhodos statt und bearbeitete vor allem die Liste der von einer pan-orthodoxen Synode zu behandelnden Themen. Unter den acht Kategorien, in die die Einzelfragen eingeteilt wurden, findet sich wieder diejenige nach den Beziehungen der Orthodoxen Kirchen zur übrigen christlichen Welt. 1968 wurde dann in Chambésy (Schweiz) ein Sekretariat für die Vorbereitung des Heiligen und Großen Konzils eingerichtet sowie einige Vorbereitungskommissionen und das Abhalten von pan-orthodoxen vorkonziliaren Konferenzen.

1976, auf der ersten pan-orthodoxen vorkonziliaren Konferenz in Chambésy wurde die Liste der Tagesordnungspunkte für das geplante Konzil auf zehn festgelegt, darunter zwei ökumenisch relevante Themen: „Die Beziehungen der Orthodoxen Kirche mit dem Rest der christlichen Welt" und „Die Beziehungen der Orthodoxen Kirche zur ökumenischen Bewegung". Auf dieser Grundlage wurden 1986 auf der dritten pan-orthodoxen vorkonziliaren Konferenz zwei Dokumente zu diesen Themenbereichen verabschiedet.[16] In verschiedenen weiteren Treffen der Oberhäupter der Orthodoxen Kirchen – der sogenannten Synaxis –, vor allem 1992, 1995 und 2000, wurde der Vorbereitungsprozess mit verschiedenen Schwierigkeiten weiter betrieben. 2014 schließlich beschlossen diese Kirchenführer die Einberufung des Konzils für 2016. Außerdem wurde die Tagesordnung gekürzt und beschlossen, einige der bereits erarbeiteten Texte zu revidieren. Zu diesen Texten gehörten auch die beiden oben genannten aus dem Jahr 1986. Diese Revision wurde 2014 und 2015 durch eine dafür eingerichtete Kommission vorgenommen, die die beiden genannten Texte in einen einzigen verarbeitete. Dieser Text wurde im Oktober 2015 auf der fünften pan-orthodoxen vorkonziliaren Konferenz genehmigt, und die Synaxis der Oberhäupter der Orthodoxen Kirchen beschloss im März 2014 im Phanar, ihn auf die Tagesordnung des Konzils in Kreta zu setzen.[17]

Bis zu diesem Zeitpunkt waren alle Orthodoxen Kirchen in die Vorbereitungen des Konzils eingebunden. Nur das Patriarchat von Antiochien

15 "Our Most Holy, Ecumenical, Apostolic and Patriarchal Throne … to propose for a time that is suitable to its sisters, the Most Holy Churches, to summon a Great Ecumenical Synod …"; in: *Ionita,* Towards the Holy and Great Synod, 38.

16 Die englischen Übersetzungen dieser Texte sind abgedruckt; in: *Ionita,* Towards the Holy and Great Synod, 167–176.

17 *Job of Telmessos* (Getcha): The Ecumenical Significance of the Holy and Great Council of the Orthodox Church, Lecture at the headquarters of the CEC in Brussels, May 30, 2016, www.orthodoxcouncil.org/-/the-ecumenical-significance-of-the-holy-and-great-council-of-the-orthodox-church (aufgerufen am 23.11.2016).

hatte bereits die Entscheidungen des oben genannten Treffens der Kirchenführer im März 2016 aufgrund von jurisdiktionellen Querelen mit dem Patriarchat von Jerusalem in Katar nicht unterschrieben. Da die Frage trotz Bitten Antiochiens nicht behandelt wurde, weigerte sich dieses Patriarchat, am Konzil in Kreta teilzunehmen.

Aber diese Kirche blieb nicht die einzige, die sich fern hielt. Der Heilige Synod der Bulgarischen Orthodoxen Kirche veröffentlichte am 1. Juni 2016 seine Entscheidung, dem pan-orthodoxen Konzil ebenfalls fernzubleiben. Genauer gesagt bat sie um Verschiebung des Konzils, bis ihre Forderungen erfüllt wären, die sich vor allem auf fehlende Themen auf der Tagesordnung bezogen, die allerdings nicht näher erläutert wurden.[18]

Am 25. Mai 2016 stellte die Synode der Serbischen Orthodoxen Kirche ernsthaft die Frage, ob das geplante Konzil die Kriterien einer Synode im Sinne der Geschichte der Orthodoxen Kirche erfülle und stellte in Frage, ob das Konzil wirklich die Einheit der Kirche abbilde.[19] Vor allem werden die Durchführungsregelungen für das Konzil als unvereinbar mit dem Prinzip der Konziliarität kritisiert. Auch wurde die Verbesserung der vorbereiteten Texte gefordert.

In einem Brief vom 6. Juni an den ökumenischen Patriarchen bittet der serbische Patriarch um Verschiebung des Konzils[20] und gibt als ersten Grund die Unzufriedenheit verschiedener orthodoxer Ortskirchen mit den vorbereiteten Texten an sowie die Entscheidungen von Antiochien und Bulgarien, nicht am Konzil teilzunehmen. Eine interessante Kritik ist außerdem „der fehlende Wille unserer Mutterkirche von Konstantinopel wenigstens einen der Vorschläge unserer Kirche (z. B. die Diskussion über die Autokephalie, das Stimmrecht der Bischöfe an der Synode, den Vorschlag, die Synoden des 9. und des 14. Jahrhunderts im Bewusstsein und der Praxis der Orthodoxen Kirche bereits als ökumenisch zu betrachten und einige andere, vielleicht weniger bedeutende) in die Themen und die Tagesordnung der Synode aufzunehmen“[21]. Aus diesem Grunde wird es als

18 Siehe www.pravoslavie.ru/english/93882.htm und www.pravmir.com/resolution-of-the-holy-synod-of-the-bulgarian-orthodox-church-regarding-the-pan-orthodox-council/ (aufgerufen am 23.11.2016). Vgl. dazu den Beitrag von *Martin Illert* in diesem Heft, S. 42 ff.

19 “We wonder whether the pending Synod fulfills the criteria and measure of true synods from the history of the Orthodox Church.” Siehe www.spc.rs/eng/referring_holy_and_great_council_orthodox_church (aufgerufen am 23.11.2016).

20 Ebd.

21 Ebd. “The lack of will from our Mother Church of Constantinople to have at least one of the proposals of our Church (such as the discussion on autocephaly, right of bishops to vote at the Synod, on regarding the synods from the ninth and fourteenth centuries as

„schwierig" empfunden am Konzil teilzunehmen.[22] Aus einem Kommuniqué desselben Patriarchats vom 15. Juni 2016[23] geht hervor, dass offenbar Delegierte nach Kreta geschickt werden, die aber das Konzil sofort verlassen müssten, falls die von den abwesenden Kirchen geforderten Punkte nicht behandelt würden.

Am 10. Juni 2016 beschließt der Heilige Synod der Georgischen Orthodoxen Kirche, nicht in Kreta teilzunehmen.[24]

In ihrer offiziellen Erklärung vom 13. Juni bezieht sich die Russische Orthodoxe Kirche auf die vier anderen Orthodoxen Kirchen, die ihre Teilnahme in Kreta abgesagt hatten (Antiochien, Georgien, Serbien und Bulga-

ecumenical already, in the consciousness and practice of the Orthodox Church, and some other ones, perhaps less significant) included into the thematic and agenda of the Synod."

22 Ebd. "…difficult to participate in the summoned Holy and Great Synod, and proposes that it be postponed for a certain time: while our pending gathering at Crete, with the help of God, would be regarded as a pre-Synodal inter-Orthodox consultation with the aim of additionally preparing the Synod and improving its texts, or, at the most, as the inaugural phase of the whole synodal process, which is to be completed in subsequent continuation, in the next phase, when all disagreements are removed in favor of unity of mind and consensus of Churches."

23 "In brotherly love, while with responsibility and hopes preparing for the participation in the Holy and Great Council of the Orthodox Church, … the Holy Synod of Bishops in its broader composition at its session held at the Serbian Patriarchate in Belgrade, on June 15, 2016, regarding the situation created after the ordinary convocation of the Holy Assembly of Bishops of the Serbian Orthodox Church, passes the following decision: First of all, …our Church wants, in a spirit of ecclesial upbuilding, to contribute in the way that also this Holy and Great Council fulfills criteria and the measure of true Councils in the history of the Orthodox Church and justifies its title.

On the other hand, our Church requests that problems and matters not only of the Serbian Orthodox Church, but also of the other most Holy Churches that cancelled their participation in the Council, be considered at that Council.

With this aim in mind, the Holy and Great Council should last as long as these questions have not been considered, and it cannot be a hostage of in advance laid out and accepted rules. Exclusively with the full consensus the Council can be considered as Holy and Great Council.

At last, our Church insists that the gathering on the island of Crete be a beginning of a Conciliar process, that the matters in question should be solved during its working process, but in the spirit of synodic tradition of the Church of Christ.

In case that the Churches present at the Council, with the Ecumenical Patriarchate at head, persist in the position that the absent Churches without a real reason boycott the work of the Council, and in case that the already present Churches reject to take into consideration all the matters in question, problems and disagreements, the representatives of the Serbian Orthodox Church at the Council will be, regretfully, forced to leave the sessions of that Council and in that way join the Churches that are already absent.

This is by no means a threat or ransom, but a consequent implementation of the position and decisions of the Holy Assembly of Bishops of the Serbian Orthodox Church held in May 2016."

rien) und erklärt: "In this situation, the necessary ground for convening a Holy and Great Council … is obviously absent."[25]

Trotz all dieser Widerstände beharrte das ökumenische Patriarchat auf der Durchführung des Konzils.

Für die ökumenische Perspektive ist diese Vorgeschichte des Konzils aufschlussreich in mehrerer Hinsicht: Zum einen zeigen sich inner-orthodoxe Spannungen, die mit der Rivalität zwischen den Patriarchaten in Moskau und in Konstantinopel zusammenhängen. Darüber hinaus fühlen einige Kirchen ihre Anliegen nicht genügend berücksichtigt. Schließlich kann man aber auch generell eine unterschiedliche Haltung auf Seiten der slawischen Patriarchate im Gegensatz zu den griechisch-geprägten gegenüber dem Konzil feststellen, die auf eine unterschiedliche Geschichte und Mentalität zurückzuführen ist. Deutlich sind zudem in praktisch allen orthodoxen Kirchen Bewegungen, die sämtliche Kontakte und Dialoge mit anderen christlichen Kirchen bekämpfen. Nur auf diesem Hintergrund kann die ökumenische Relevanz der in Kreta verabschiedeten Texte erfasst werden.

2. Das Konzil auf Kreta und die Ökumene

Wie bereits erwähnt stellt das in Kreta verabschiedete Dokument „Beziehungen der Orthodoxen Kirche zur übrigen christlichen Welt" eine Kombination von zwei 1986 erarbeiteten Texten zu den Themen „Die Orthodoxe Kirche und die Ökumenische Bewegung" und „Beziehungen der Orthodoxen Kirche mit der christlichen Welt"[26] dar. Dies ist sinnvoll, insofern die „christliche Welt" die ökumenische Bewegung mit einschließt. Bei genauerem Hinsehen fällt zunächst auf, dass durch diese Kombinierung vor allem ein größerer Textteil des alten Dokuments „Beziehungen der Orthodoxen Kirche mit der christlichen Welt" wegfällt, der sich mit den einzelnen bilateralen Dialogen beschäftigte, die die Orthodoxe Kirche mit anderen Kirchen führt.[27] Dies lässt sich zum einen damit erklären, dass diese

24 Siehe https://mospat.ru/en/2016/06/11/news132881/ (aufgerufen am 23.11.2016).

25 Siehe https://mospat.ru/en/2016/06/13/news132897/ (aufgerufen am 23.11.2016), s. auch www.christiantoday.com/article/russian.orthodox.church.pulls.out.of.pan.orthodox.council/88291.htm (aufgerufen am 23.11.2016).

26 Vgl. *Ionita,* Towards the Holy and Great Synod, 167–170 und 170–176.

27 Das Dokument ist abgedruckt; in: *Ionita,* Towards the Holy and Great Synod, 170–176. Dort finden sich auf den Seiten 172–176 Abschnitte, die sich mit den verschiedenen existierenden bilateralen Dialogen der Orthodoxen Kirche beschäftigen und Empfehlun-

Dialoge von verschiedenen Orthodoxen Kirchen verschieden beurteilt werden, aber auch damit, dass der Stand dieser Dialoge heute ein anderer ist als 1986. Beispielsweise wird 1986 noch empfohlen, dass „die Voraussetzungen hinsichtlich des kirchlichen Lebens angesichts der einzurichtenden kirchlichen Gemeinschaft mit den Alt-Katholiken sobald wie möglich geschaffen werden sollen".[28] Seither haben sich die Alt-Katholiken eher den protestantischen Kirchen angenähert, indem die Frauenordination eingeführt und in Deutschland z. B. eucharistische Gastfreundschaft mit der EKD vereinbart wurde. Es gibt zwar weiterhin eine Dialogarbeitsgruppe mit der Orthodoxen Kirche, aber die Erklärung von kirchlicher Einheit ist in weite Ferne gerückt. Ähnliches lässt sich vom Dialog mit den Anglikanern sagen. Daher ist es kaum erstaunlich, dass diese Passagen im Dokument von Kreta fehlen.

Ansonsten stimmt der in Kreta verabschiedete Text mit den beiden Texten von 1986 in den Grundzügen überein. Das Dokument beginnt mit einer klaren Feststellung, dass der Orthodoxen Kirche „als der Einen, Heiligen, Katholischen und Apostolischen Kirche" eine zentrale Rolle im Vorantreiben der Bemühungen um christliche Einheit zukommt.[29] Diese Einheit wird durch die apostolische Sukzession und die Tradition der Kirchenväter gewährleistet.[30] Die Verantwortung der Orthodoxen Kirche für die Einheit wird auf die ökumenischen Konzile zurückgeführt und daher wird ihre Rolle in der ökumenischen Bewegung und ihre Beteiligung an bilateralen Dialogen hervorgehoben und als in Übereinstimmung mit dem Wesen und der Geschichte der Orthodoxen Kirche dargestellt.

In diesen Abschnitten wird auch angedeutet, dass diese Einheit „in der Kirche bis heute gelebt wird"[31]. Dass mit Kirche offensichtlich die orthodoxe Kirche gemeint ist, erschließt sich aus der nachfolgenden Feststellung: „Die Orthodoxe Kirche hat die Mission und die Pflicht die ganze Wahrheit, die in der Heiligen Schrift und der Heiligen Tradition enthalten ist, weiterzugeben und zu verkündigen." Hieraus liest die ökumenische Leserin zum einen eine missionarische Haltung für die ökumenische Sache, aber gleichzeitig eine Überlegenheit der Orthodoxie im Hinblick auf das Ziel der Ökumene.

gen abgeben, in welche Richtung der jeweilige Dialog weitergehen sollte.

28 "… so that the premises concerning the church life in view with instituting the ecclesial communion with the Old Catholics should be established as soon as possible." Ebd., 173.

29 Par. 1: "The Orthodox Church….believes unflinchingly that she occupies a central place in the matter of the promotion of Christian unity in the world today."

30 Par. 2: "This unity is expressed through the apostolic succession and the patristic tradition…."

Der Text ist aber vor allem an orthodoxe Leser gerichtet. Dies zeigt sich in der Betonung der Verantwortung der orthodoxen Kirchen für die „ökumenische Mission“ im dritten Paragraphen und die etwas defensive Betonung in Paragraph 4, dass das ökumenische Engagement zum Wesen der orthodoxen Kirche hinzugehört. Dies lässt sich nur aus inner-orthodoxen Angriffen gegen die Ökumene erklären.

Aus der Perspektive nicht-orthodoxer Kirchen ist Paragraph 6 besonders interessant. Wieder wird die Einheit der Orthodoxen Kirche betont, die nie „zerstört werden kann“. „Dennoch anerkennt die Orthodoxe Kirche den historischen Namen anderer, nicht-orthodoxer Kirchen und Konfessionen, die nicht in Gemeinschaft mit ihr stehen und ist der Meinung, dass ihre Beziehungen zu diesen auf der schnellstmöglichen und möglichst objektiven Klärung der gesamten ekklesiologischen Frage und ganz besonders ihrer allgemeineren Lehren über die Sakramente, die Gnade, das Priestertum und die apostolische Sukzession gegründet sein sollte. Daher war sie sowohl aus theologischen als auch aus pastoralen Gründen positiv eingestellt gegenüber dem theologischen Dialog mit anderen Christen auf bilateraler und multilateraler Ebene und gegenüber einer allgemeinen Teilnahme in der ökumenischen Bewegung der jüngsten Zeit, in der Überzeugung, dass sie durch Dialog ein dynamisches Zeugnis von der Fülle der Wahrheit in Christus und ihre geistlichen Schätze ablegt gegenüber denen, die außerhalb stehen mit dem objektiven Ziel, den Pfad, der zur Einheit führt zu ebnen.“[32] Im Text von 1986 war formuliert worden: „Während sie die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche ist, ist sich die Orthodoxe Kirche vollkommen ihrer Verantwortung für die Einheit der christlichen Welt bewusst; sie anerkennt die de facto Existenz der christlichen Kirchen und Konfessionen, aber sie glaubt gleichzeitig, dass ihre Beziehungen mit diesen zur Klärung ihrer Ekklesiologie führen sollte und speziell ihrer allgemeinen Lehre über die Sakramente, Gnade, Priestertum und apostolische Sukzession. Sie sollten diese Klärung soweit wie möglich aus ihrer eigenen Position sobald wie möglich und auf eine objektive Art machen.“[33] Unklar bleibt in beiden Texten, was mit „Klärungen“ gemeint ist (“clarification”; in der Fassung von 2015: “elucidation”). Aus dem Zusammenhang heraus scheint gemeint zu sein, dass die nicht-orthodoxen Kirchen darlegen sollen, inwieweit ihre Ekklesiologie und die genannten spezifischen Topoi der Auffassung der Orthodoxen Kirche und damit der patristischen Tradition entsprechen, da nur auf einer solchen Grundlage festgestellt wer-

31 Par. 2.

32 Übersetzung aus dem Englischen von DH.

den kann, ob es sich um Kirchen handelt und daher Einheit festgestellt werden kann oder nicht. Es scheint also weniger an „Erklärungen" gedacht zu sein, sondern an Klärungen, die zur Einheit führen. Mit anderen Worten: Es geht vermutlich darum, dass die nicht-orthodoxen Kirchen ihre Ekklesiologie „berichtigen" sollen. Im Text von 1986 scheint diese Klärung von Seiten der nicht-orthodoxen Kirchen beigebracht werden zu müssen, im Text von 2016 ist es der Dialog, der diese Klärung herbeiführen soll.

Hinter der etwas eigenartigen Formulierung, die Orthodoxe Kirche anerkenne „den historischen Namen" anderer Kirchen steckt einer der Hauptstreitpunkte des Konzils. Die Formulierung, die im Endstadium der Vorbereitungsphase bereits von allen Kirchenvertretern auf der fünften pan-orthodoxen vorkonziliaren Konferenz in Chambésy im Oktober 2015 angenommen worden war, hatte gelautet: „Die Orthodoxe Kirche anerkennt die historische Existenz anderer christlicher Kirchen und Konfessionen, die nicht in Gemeinschaft mit ihr sind …".[34] Bereits im Vorfeld des Treffens hatte in einigen Orthodoxen Kirchen, – so z. B. in der Kirche von Zypern[35] und der Bulgarischen Kirche[36] – eine Diskussion darüber stattgefunden, ob die nicht-Orthodoxen Kirchen als „Kirchen" bezeichnet werden können. Die endgültige vorliegende Formulierung ist offenbar ein Kompromiss, der letztlich die Annahme des Textes möglich machte. Dabei wird nun offen gelassen, ob diese anderen Gemeinschaften als Kirchen anerkannt werden können oder nicht, sondern es wird lediglich anerkannt, dass sie sich selbst als Kirchen bezeichnen.

Im Folgenden betont der Text noch einmal, auf welcher Grundlage die

33 *Ionita,* Towards the Holy and Great Synod, 171.

34 "The Orthodox Church acknowledges the historical existence of other Christian Churches and Confessions that are not in communion with her and believes that her affiliation with them should be based on a speedy and objective elucidation of all ecclesiological topics, most especially their general teachings on sacraments, grace, priesthood, and apostolic succession", www.holycouncil.org/-/preconciliar-relations (aufgerufen am 23.11.2016).

35 Vgl. z. B. den Metropoliten Athanasios von Limassol unter www.pravoslavie.ru/english/90619.htm (aufgerufen am 23.11.2016), der klar und deutlich sagt: "There are no churches or confessions. Rather, these have cut themselves off from the Church and must be considered heretics and schismatics." und "I maintain that giving the title 'Church' to heretical or schismatic communities is entirely incorrect from a theological, dogmatic and canonical perspective…"

36 Освен Светата Православна църква не съществуват други църкви, а единствено ереси и разколи, и да се наричат последните „църкви" е богословски, догматически и канонически напълно погрешно. ("Besides the Holy Orthodox Church, there are no other churches, but only heresies and schisms, and to call the latter 'churches' is theologically, dogmatically, and canonically completely wrong."), Sitzung des Hl. Synods der Bulgarischen Orthodoxen Kirche am 21.04.2016, www.bg-patriarshia.bg/news.php?id

Orthodoxe Kirche trotz der vorhandenen Schwierigkeiten sich in ökumenischen theologischen Dialogen engagiert. Es folgen einige praktische Hinweise zur Bedeutung von Dialogergebnissen und wie diese auf pan-orthodoxer Ebene zu kommunizieren sind, sowie zur Frage der Repräsentation der orthodoxen Ortskirchen in den Dialogen und zur Methode.

Mehrere Paragraphen (Par. 16–21) sind dem Ökumenischen Rat der Kirchen und den Beziehungen der Orthodoxen zu diesem gewidmet und gewissermaßen auf den neuesten Stand gebracht gegenüber der Fassung von 1986. D. h. es werden die 1997/98 erfolgten Austritte der Bulgarischen Orthodoxen Kirche und der Georgischen Orthodoxen Kirche aus dem ÖRK erwähnt, ohne allerdings Folgerungen für irgendeine Seite daraus zu ziehen. Auch die Arbeit der 1998 eingerichteten „Sonderkommission zur Orthodoxen Mitarbeit im ÖRK" wird erwähnt. Wie bereits im früheren Text „Die Orthodoxe Kirche und die Ökumenische Bewegung" wird auch hier deutlich gemacht, dass die Orthodoxe Kirche die Idee von der Gleichheit der Konfessionen keinesfalls akzeptieren kann. Die „Einheit, die im ÖRK gesucht wird, kann nicht einfach das Produkt theologischer Vereinbarungen sein, sondern muss auch auf der Einheit des Glaubens gegründet sein, der in den Sakramenten bewahrt wird und in der Orthodoxen Kirche gelebt wird". Dies hört sich in den Ohren der ökumenischen Beobachterin nach einer Art „Rückkehr" zur Orthodoxie an, die nötig ist, um zur Einheit der Kirchen zu gelangen, wie sie auch schon zu Beginn des Textes (Par 2) angedeutet wurde.[37]

Im Hinblick auf den ÖRK wird die Toronto-Erklärung des ÖRK-Zentralausschusses von 1950 hervorgehoben, deren Feststellung, dass der ÖRK keine Super-Kirche ist, als „unverzichtbare Bedingung" für die Mitgliedschaft der orthodoxen Kirchen beschrieben wird (Par. 19). Als Grundlage für theologische Dialoge werden Canon 7 des zweiten Ökumenischen Konzils sowie Kanon 95 des Quinisextum angegeben (Par. 20). Besonders wird die Arbeit der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung als positiv und lobenswert hervorgehoben (Par 21), während gleichzeitig – und dies ist ein Satz, der im Text von 1986 nicht zu finden ist – Bedenken gegenüber einigen Themen von Glauben und Kirchenverfassung geäußert werden, „weil die nicht-orthodoxen Kirchen und Konfessionen vom wahren Glauben der Einen, Heiligen, Katholischen und Apostolischen Kirche abgewichen sind".[38] Dabei bleibt verborgen, um welche Themen[39] es sich han-

=201851 (aufgerufen am 23.11.2016), Übersetzung von Peter Anderson, Seattle, USA.

37 Siehe oben, wo es heißt: „Die Orthodoxe Kirche hat die Mission und die Pflicht, die gesamte Wahrheit, die in der Heiligen Schrift und der Heiligen Tradition enthalten ist, wei-

delt und mit welcher Logik die „Abweichungen“ der nicht-orthodoxen Kirchen Bedenken gegenüber der Behandlung bestimmter Themen hervorrufen, nachdem in den vorangegangenen Textteilen selbstbewusst deutlich gemacht wurde, dass die Beteiligung an ökumenischen Dialogen dazu dient, die nicht-Orthodoxen gewissermaßen wieder auf den rechten Weg zu bringen.

Interessant ist aber auch Par. 22 – auch dies ein neu eingefügter Textteil –, der deutlich solche Gruppen innerhalb der Orthodoxie verurteilt, die sich unter dem Vorwand, die wahre Orthodoxie zu verteidigen, gegen die Orthodoxen Kirchen wenden. Hiermit sind Gruppen gemeint, die derzeit in allen Orthodoxen Kirchen den offiziellen Kirchenleitungen Beschwerden bereiten und vor allem ökumenisches Engagement verurteilen.

3. Zusammenfassende Würdigung

Immer wieder im Laufe der Geschichte der modernen ökumenischen Bewegung wurde deutlich, dass sich die Orthodoxen Kirchen mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen und mit nicht-orthodoxen Kirchen, insbesondere den protestantischen Kirchen, schwer tun. Dies hat sich in verschiedenen Sondererklärungen bei Vollversammlungen des ÖRK gezeigt und besonders in der Krise Mitte der 1990er Jahre, die zur Bildung einer „Sonderkommission zur orthodoxen Mitarbeit im Ökumenischen Rat der Kirchen“ führte. Insbesondere die Frage nach dem gemeinsamen Beten spielte immer wieder eine Rolle, und bereits 1952 wurde vom Ökumenischen Patriarchen klargestellt, dass orthodoxe Kleriker in Gottesdiensten mit Heterodoxen vorsichtig sein sollen, da solche nicht den heiligen Kanones entsprechen.[40] Ein anderes Beispiel ist die Frage der Anerkennung der Taufe von nicht-Orthodoxen, die zu unterschiedlichen Zeiten und in verschiedenen orthodoxen Kirchen unterschiedlich gehandhabt wurde und wird.[41] Nur in der Frage der Teilnahme am Abendmahl waren und sind die Orthodoxen bis heute strikt – auch gegenüber Katholiken – es kann keine

terzugeben und zu verkünden.“

38 Par. 21.

39 Vermutlich handelt es sich um die jüngste Studie von Glauben und Kirchenverfassung, die sich mit moralisch-ethischer Urteilsbildung befasst (Faith & Order Paper No. 215) und die in orthodoxen Kreisen Bedenken hervorgerufen hat.

40 Enzyklika des Ökumenischen Patriarchats von 1952; in: *Gennadios Limouris* (Hg.): Orthodox Visions of Ecumenism. Statements, Messages and Reports on the Ecumenical Movement, 1902–1992, Geneva 1994, 20–22, 20.

41 Mehr dazu in meinem Buch “Baptized into Christ. A Guide to the Ecumenical Discus-

Interkommunion und auch keine eucharistische Gastfreundschaft geben, solange keine Einheit festgestellt ist. Auf die Frage, welche Bedingungen konkret erfüllt sein müssen, damit Einheit besteht, gibt es meist die Antwort: Einheit im Glauben ist das Kriterium. Für viele Protestanten bleibt allerdings unklar, was dies im Einzelnen bedeutet. Insgesamt kann man hier eine Unklarheit auf Seiten der Orthodoxie feststellen, die darauf beruht, dass es bisher kein panorthodoxes Konzil gegeben hat, das hätte feststellen können, 1. ob die protestantischen Kirchen als Kirchen anzusehen sind oder nicht und 2. wie die Einheit konkret aussehen soll.

Aus diesem Grunde hat die westliche Christenheit mit großem Interesse die Vorbereitungen eines pan-orthodoxen Konzils beobachtet, die im 20. Jahrhundert begonnen wurden und nun zu einem Ergebnis geführt haben.

Dabei muss man als Beobachterin von außen folgendes feststellen:

1. Die ernsthaften Bemühungen der Orthodoxen Kirchen, ihre Einheit zu festigen, sind aus ökumenischer Perspektive nur zu begrüßen, denn es kann für den ökumenischen Dialog nur fruchtbar sein, wenn sich die Beteiligten untereinander einig sind und ihren Standpunkt klar vertreten können. Was die Ergebnisse des Konzils in Kreta angeht, muss allerdings abgewartet werden, wie die dort verabschiedeten Dokumente und insbesondere der Text über die ökumenischen Beziehungen in den Kirchen rezipiert werden. Besonders interessant dürfte dabei die Aufnahme in der Russischen Orthodoxen Kirche sein, die an der Erarbeitung des Erstentwurfs des Ökumenedokuments durch Metropolit Hilarion von Volokolamsk vertreten war. Bisher gibt es aus Moskau allerdings nur einen Synodenbeschluss vom 16. Juli 2016, der die Wichtigkeit des Treffens in Kreta hervorhebt, selbiges aber nur als einen „Beitrag zur Vorbereitung eines Heiligen und Großen Konzils“ und als „ein wichtiges Ereignis in der Geschichte des konziliaren Prozesses in der Orthodoxen Kirche“ versteht. Die Texte von Kreta werden zwar als Ausdruck eines pan-orthodoxen Konsenses bezeichnet, wurden aber erst einmal an die Biblisch-Theologische Kommission des Heiligen Synods zur Veröffentlichung und zum Studium verwiesen.[42]
2. Im Hinblick auf die Frage, ob orthodoxerseits die anderen christlichen Kirchen als Kirchen verstanden werden oder nicht, wurde in Kreta anerkannt, dass es christliche Gemeinschaften außerhalb

sion on Baptism”, Geneva 2012, 10 f.

der Orthodoxen Kirche gibt, die sich selbst Kirchen nennen. Dies ist positiv zu bewerten in der Hinsicht, dass den Stimmen, die nicht-Orthodoxe als Häretiker und Schismatiker ansehen, offenbar nicht zugestimmt wurde. Wenn man allerdings den heutigen Text mit dem Textentwurf von 1986 vergleicht, bekommt man den Eindruck, dass die frühere Formulierung weiter ging, wenn dort fraglos von anderen „Kirchen" die Rede war. Der Text über das Sakrament der Ehe ist aus ökumenischer Sicht nicht weiterführend, sofern dort festgehalten wird, dass Mischehen zwischen Orthodoxen und nicht-orthodoxen Christen verboten sind. Immerhin ist die Möglichkeit der ‚oikonomia' gegeben. Positiv ist zu vermerken, dass im Vergleich zum Textentwurf von 1982[43] heute die orthodoxe Taufe und Erziehung der Kinder einer solchen Mischehe nicht mehr als Bedingung für die ‚oikonomia' erwähnt werden.

3. Im Hinblick auf die bestehende Situation innerhalb der Orthodoxen Kirchen und innerhalb der ökumenischen Bewegung scheint der Text die derzeitigen Realitäten zum Ausdruck zu bringen. Positiv ist aus ökumenischer Sicht zu vermerken, dass fundamentalistische und anti-ökumenische Tendenzen scharf verurteilt werden und an der Beteiligung der Orthodoxen Kirche an der ökumenischen Bewegung klar festgehalten wird.
4. In dem Text „Die Mission der Orthodoxen Kirche in der heutigen Welt" wird „inner-christliche Zusammenarbeit" im Hinblick auf den Schutz der Menschenwürde und für den Frieden in der Welt als „wesentlich" herausgestellt. Allerdings werden daraus keine Konkretionen für die Zusammenarbeit im Ökumenischen Rat der Kirchen abgeleitet.

Da in Kreta nicht alle 14 autokephalen Kirchen anwesend waren, hängt für eine grundlegendere Bewertung des Konzils aus ökumenischer Sicht nun alles davon ab, wie die Dokumente von Kreta in den nächsten Monaten und Jahren rezipiert und umgesetzt werden und wie das Konzil als Gesamtereignis in allen Orthodoxen Kirchen und vor allem in den Kirchen, die in Kreta nicht dabei waren, gewertet wird.

42 Siehe https://mospat.ru/en/2016/07/16/news133743/ (aufgerufen am 23.11.2016).

Offener Brief des Europäischen Forums Christlicher LGBT-Gruppen an das Heilige und Große Konzil der Orthodoxen Kirche auf Kreta, Juni 2016

Eure All-Heiligkeit, Eure Heiligkeiten, Seligkeiten, Eminenzen und Exzellenzen,

liebe Väter, Brüder und Schwestern, liebe Delegierte des Heiligen und Großen Konzils, das Europäische Forum Christlicher Lesbischen-, Schwulen-, Bisexuellen-, und Transgender-Gruppen ist ein ökumenischer Dachverband von mehr als 40 Gruppen in ganz Europa und repräsentiert ca. 6.000 lesbische, homosexuelle, bisexuelle und transsexuelle (LGBT) Christen. Wir möchten anlässlich der historisch bedeutsamen Tagung des Heiligen und Großen Konzils der Orthodoxen Kirche die Verantwortlichen der Orthodoxen Kirche auf die Situation ihrer LGBT-Gemeindeglieder aufmerksam machen, da deren Lage uns alle angeht.

Wir sind nicht draußen, sondern drinnen

Obwohl LGBT-Menschen recht häufig als eine Gruppierung dargestellt werden, die außerhalb der Orthodoxen Kirche steht, können wir vom Europäischen Forum Christlicher LGBT-Gruppen bezeugen, dass tatsächlich auch innerhalb der Orthodoxen Kirche der Anteil der Menschen mit einer weniger traditionellen sexuellen Orientierung und Geschlechtsidentität genau dem in der Gesellschaft entspricht. Dies wurde uns bei unseren vielen Aktivitäten in Osteuropa und aufgrund der Präsenz orthodoxer Christen in unseren Mitgliedsgruppen deutlich.

Die Erfahrung vieler religiöser Gemeinschaften und Kontexte zeigt, dass der Kampf um die Versöhnung der „religiösen" und der „sexuellen" Dimensionen der Identität eines Menschen eine der schwierigsten Aufgaben ist, die ein Christ zu meistern hat. Dies gilt insbesondere dann, wenn die Ortsgemeinde einem solchen Christen die Zugehörigkeit verweigert oder diesen Christen als Feind betrachtet.

Wir bitten Sie: Immer, wenn Sie über LGBT-Menschen und deren Belange sprechen, in Predigten oder Ansprachen, bitte seien Sie sich immer bewusst, dass wir womöglich direkt vor Ihnen stehen! Wir sind kein abstraktes Konzept, sondern wirkliche Menschen – Ihre Kinder, Schwestern und Brüder.

Geschichten des Leids

Wir haben viele Geschichten von orthodoxen LGBT-Christen gehört – Geschichten von inneren Konflikten und Schmerz. Oft lässt sich das Anerkennen der Wahrheit über uns Betroffene nicht mit einem starken Engagement und dem Willen zum Verbleiben in der Orthodoxen Kirche vereinbaren. Einige von uns haben ihre Sexualität angenommen, andere stellen die ersten Fragen; einige haben sich entschieden, nur ihrem Gewissen zu gehorchen und zu ihrer Sexualität zu stehen, andere haben vielleicht noch keinen öffentlichen Schritt getan und gerade erst ihre sexuelle Identität als eine Realität für sich selbst anerkannt.

Häufig scheinen aber solche Realitäten für die orthodoxen Gemeinden unerträglich zu sein. Vielen orthodoxen LGBT-Christen wurden die Gemeindezugehörigkeit bereits aberkannt und sie wurden vom Heiligen Abendmahl ausgeschlossen; sie mussten sich einer Konversionstherapie mit schädlichen Auswirkungen auf ihre Persönlichkeit unterziehen, sie wurden zur Aufnahme eines monastischen Lebens genötigt, obwohl sie weder die Neigung noch die Berufung dazu verspürten; sie wurden in heterosexuelle Ehen gezwungen, wodurch noch weitere Menschen verletzt wurden (ihre Ehepartner, Kinder und Familien). Da diesen orthodoxen Christen auf diese Weise Gewalt angetan oder sie in die Selbstzerstörung getrieben wurden, führten solche Erfahrungen zum Ärger gegen Gott und in manchen Fällen zum Kirchenaustritt. Einige orthodoxe LGBT-Menschen, die Gottes Stimme nicht mehr vernehmen, die verwirrt und erschöpft sind und ihren Durchhaltewillen verloren haben, die von ihren Pastoren, Gemeinden und sogar ihren Familien nicht mehr unterstützt werden, nehmen sich das Leben.

Die in der Orthodoxie sehr geschätzte Eigenschaft, sich demütig insbesondere in der Fürbitte und beim Eintreten für andere auf Wagnisse einzulassen, gibt uns den Mut, die gegenwärtige Situation orthodoxer LGBT-Christen neu zu überdenken.

Wir bitten Sie, alles zu tun, das in Ihrer Macht steht, damit diese Gewalttat und Aggression ein Ende haben! Allzu oft behaupten diejenigen, die ihren Hass hinausschreien, dass dieser in der heiligen orthodoxen Tradition begründet ist. Wir bitten Sie herzlich, geliebte Lehrer und Wächter unserer Tradition: Lassen Sie nicht zu, dass diese missbraucht wird, um Tod zu bringen und Menschenleben zu zerstören! Lassen Sie Liebe und Zuwendung der Ermahnung vorangehen.

Raum für Dialog

Wir, Ihre orthodoxen LGBT-Kinder, glauben, dass die menschliche Sexualität eine Gabe Gottes und Teil seiner guten Schöpfung ist, obwohl alle menschliche Sexualität auch zum Instrument der Sünde werden kann. Wir möchten daher deutlich sagen, dass wir uns für alle Menschen in der ganzen Vielfalt sexueller Orientierungen und Geschlechtsidentitäten einsetzen, und nicht etwa für den schuldhaften Missbrauch dieser Dimensionen.

Wir glauben, dass in der Heiligen Schrift und orthodoxen Tradition viele Beispiele von Trost und Segen für die verschiedenartigen Wirklichkeiten menschlicher Sexualität erzählt werden, die auch den LGBT-Menschen und deren Verwandten gelten. Wir sind uns bewusst, dass eine harmonische Zusammenführung unserer sexuellen und religiösen Identitäten aufgrund unseres Verständnisses der Heiligen Schrift und der orthodoxen Theologie gewagt erscheint – aber wir bitten Sie, uns zuzuhören. Wir bitten Sie dringend, geschützte Dialogräume zu schaffen: Situationen und Orte, wo Menschen mit verschiedenen Ansichten nicht nur ihre Meinung erklären, sondern auch ihre Zweifel und persönlichen Erfahrungen zum Ausdruck bringen können. Wir wünschen uns, dass dieses Gespräch als Dialog geführt werden kann, in dem beide Seiten einander als gleichwertige Partner ernst nehmen, einander aufgrund unserer unterschiedlichen Einsichten und Erfahrungen respektvoll zuhören und auf Fragen der jeweils anderen eingehen.

Wir bitten Sie um das Geschenk ihres Vertrauens. Wir bitten Sie um die Anerkennung, dass unser Aufruf von unserem Glauben und von unserer Sorge um das Wohlergehen der Kirche und ihrer Kinder getragen wird. Wir bitten Sie, mit uns zu sprechen und zu beten.

In Christus,

Mikhail Cherniak
Für die Orthodoxe Arbeitsgruppe des Europäischen Forums Christlicher LGBT-Gruppen (orthodox.lgbt@gmail.com)

Elaine Sommers und Wielie Elhorst
Co-Präsidenten des Europäischen Forums Christlicher LGBT-Gruppen
23. Juni 2016

Übersetzung aus dem Englischen: Astrid Quick

Gleichgeschlechtliche Beziehungen

Ansichten eines Pastors

Das Leben bleibt nicht einfach stehen. Von Minute zu Minute verändert es sich. Was vor kurzem noch unmöglich erschien, ist heute Teil unseres Alltags; und was noch nie zuvor gesagt wurde, wird man bald von den Dächern verkünden (Lk 12,3).

Wer weiß, ob nicht bereits schon in zehn Jahren der Ausdruck „konservativer Christ" einen Menschen bezeichnet, der gegen gleichgeschlechtliche Ehen eingestellt ist, und nicht mehr jemanden, der an den gekreuzigten Christus glaubt.

Ein kurzer Blick auf die Massenmedien zeigt, dass die Kirche vor allem im Zusammenhang mit der Bewegung der Homosexuellen erwähnt wird. Ja, im Mittelpunkt dieser Berichte steht meist der Konflikt zwischen der christlichen Lehre und der globalen Ausbreitung gleichgeschlechtlicher Beziehungen. Man hält die Kirche und die Gemeinschaft der Homosexuellen für Gegner. Es lohnt sich jedoch, über einige Aspekte nachzudenken, die eine andere Perspektive auf dieses Thema ermöglichen. Eine Betrachtung mehrerer Fallstudien kann unsere Wahrnehmung ein wenig verändern.

In Europa gibt es eine weit verbreitete Annahme, dass die russische Gesetzgebung bei stillschweigender Zustimmung der Russisch-Orthodoxen Kirche insbesondere die Gemeinschaft der Homosexuellen ins Visier genommen hat. Es ist aber eine Tatsache, dass in Russland das Bewerben eines homosexuellen Lebensstils verboten ist, nicht aber die homosexuelle Lebensweise selbst. Wie überall in der Welt gibt es auch in Russland homosexuell lebende Menschen, die sich vor Familie und Freunden als homosexuell bekennen, die Klubs für Homosexuelle besuchen, etc. Einige von ihnen adoptieren sogar Kinder, was in Russland jedoch verboten ist.

Nicht alle Homosexuelle beteiligen sich am Kampf gegen die Kirche, genauso wie nicht alle Mitglieder der Kirche der Meinung sind, dass alle Menschen, die sich zu gleichgeschlechtlichen Beziehungen hingezogen fühlen, durch das „läuternde Feuer der heiligen Inquisition" geschickt werden sollten. Als christlich-orthodoxer Priester meine ich beim Gebrauch des Wortes „Kirche" die Russisch-Orthodoxe Kirche, zu der ich gehöre.

In diesem Artikel bringe ich jedoch meine persönliche Meinung zum Ausdruck und nicht etwa die Position der Russisch-Orthodoxen Kirche, für die allein die Heilige Synode oder der Patriarch von Moskau und ganz Russland sprechen darf.

Allerdings wurde dieser Artikel durch Begegnungen mit meinen Gemeindegliedern beeinflusst, die sich dessen wohl kaum bewusst sind. An einem einzigen Tag sprachen mich einmal vier Damen an, die unabhängig voneinander mit mir in Kontakt getreten und nicht miteinander bekannt waren. Jede von ihnen sagte mir, dass sie sich zu Menschen ihres eigenen Geschlechts hingezogen fühlte, und bat um geistlichen Rat. Aufgrund dieser Erfahrungen dachte ich darüber nach, wie ich ihnen helfen konnte und warum sie gegen ihr Verlangen ankämpfen wollten, obwohl ihnen jede Möglichkeit zu dessen Befriedigung offenstand. Genau wie ihre Eltern waren sie unter der atheistisch geprägten Sowjetherrschaft, also ohne kirchliche Anbindung oder christlichen Einfluss aufgewachsen.

Die Russisch-Orthodoxe Kirche führt weder Segnungen noch Hochzeiten für gleichgeschlechtliche Paare durch und verurteilt homosexuelle Beziehungen als Sünde. In Russland hält dies jedoch homosexuelle Menschen nicht davon ab, zur Kirche zu kommen und sich als orthodoxe Christen zu verstehen, obwohl gemäß der orthodoxen Theologie und Ethik ein Mensch, der die Gebote bricht, sich selbst von der Kirche abschneidet und der Gnade entzieht.

Ich erinnere mich an eine Begegnung mit zwei lesbischen Frauen, die mich um einen Segen für eine künstliche Befruchtung baten, obwohl sie sich der Einwände der Kirche voll bewusst waren. Eine andere lesbische Frau, die durch die Samenspende eines homosexuellen Mannes erfolgreich schwanger geworden war und Zwillinge geboren hatte, wollte ihre langjährige Partnerin als Patentante der Kinder einsetzen. Wie also wollen wir mit diesen Menschen umgehen, die zur Kirche kommen und mit unterschiedlichem Erfolg gegen ihre homosexuellen Wünsche ankämpfen?

In diesem Zusammenhang möchte ich vorschlagen, dass eine Diskussion angestoßen werden sollte, die auf der Grundlage der jahrhundertealten christlich-orthodoxen Tradition der pastoralen Seelsorge aufbaut.

„Es geschieht nichts Neues unter der Sonne“ (Koh 1,9). Fast unmittelbar nach der Entstehung der ersten christlichen Gemeinden kamen homosexuell empfindende Menschen hinzu, die für ihre Sünden Buße taten und die Heilige Taufe empfingen.

Der Apostel Paulus drückte sich sehr deutlich aus: „Wisst ihr nicht, dass die Ungerechten das Reich Gottes nicht ererben werden? Täuscht

euch nicht! Weder Unzüchtige noch Götzendiener noch Ehebrecher noch Lustknaben noch Knabenschänder, noch Diebe noch Habgierige noch Trunkenbolde noch Lästerer noch Räuber werden das Reich Gottes ererben. Und solche sind einige von euch gewesen. Aber ihr seid reingewaschen, ihr seid geheiligt, ihr seid gerecht geworden durch den Namen des Herrn Jesus Christus und durch den Geist unseres Gottes." (1. Kor 6,9–11).

Der Apostel zählt offen die Sünden der korinthischen Christen auf und nennt sie nach ihren früheren Taten Trunkenbolde, Knabenschänder, Diebe, etc., die sich gereinigt haben, im Namen Gottes geheiligt und gerechtfertigt wurden und so zu authentischen und rechtschaffenen Christen geworden waren.

Auch heute spricht die Kirche weiterhin über das Wunder der Veränderung von Menschen, auf das der Apostel Paulus hinwies.

Menschen mit homosexuellen Neigungen empfinden, dass sie anders sind und denken viel über sich selbst nach, über den Sinn ihres Lebens in dieser Welt. Folglich fühlen sich dann manche besonders zur Religion hingezogen, da sie sich hier Antworten auf diese Fragen erhoffen.

Andererseits halten sich manche homosexuellen Menschen von jeder religiösen Tradition fern, werden aufgrund ihrer sexuellen Orientierung unglücklich und sind zunehmend enttäuscht von den Idealen homosexueller Gemeinschaften.

Auch wenn sich junge Männer und Frauen zu Angehörigen ihres eigenen Geschlechts hingezogen fühlen, können sie dennoch eine Abneigung gegen die Paraden der Homosexuellenbewegung empfinden, wenn sie diese für eine Parodie oder Kommerzialisierung ihrer Wirklichkeit halten. Manche wenden sich auch gegen eine Elternschaft homosexueller Paare, wie etwa die berühmten Designer Domenico Dolce und Stefano Gabbana in 2015. „Du wirst geboren und hast einen Vater und eine Mutter. Oder zumindest sollte es so sein … Das Leben hat einen natürlichen Lauf, es gibt Dinge, die nicht geändert werden sollten. Und eines davon ist die Familie. … Wir sind gegen die Adoption von Kindern durch Homosexuelle. Die traditionelle Familie ist die einzig wahre Familie." So sagten sie in einem Interview der italienischen Zeitschrift Panorama – und wurden von liberaleren Mitgliedern der homosexuellen Gemeinschaft ausgegrenzt.

Dies ist ein weiterer Beweis, dass die Gemeinschaft der Homosexuellen nicht homogen ist. Ihre Mitglieder haben verschiedene Ansichten über den Glauben, die Ehe, über Politik und die Liebe. Und diese Ansichten müssen berücksichtigt werden, insbesondere wenn sie nicht gegen das Ge-

setz verstoßen.

„Liebe Gott und tue, was du willst." – Diese Worte Augustins werden häufig von christlichen Befürwortern homosexueller Beziehungen zitiert. Jedoch übersehen sie oft, dass Jesus Christus selbst sagte: „Liebt ihr mich, so werdet ihr meine Gebote halten" (Joh 14,15). Und tatsächlich sind die Konsequenzen des Übertretens moralischer Gebote so real wie jene, die sich aus Verzerrungen der Glaubensdoktrin ergeben.

Wir müssen bei der Interpretation der „Regenbogen"-Mottos sehr vorsichtig sein. Die verlockende Behauptung, dass Homosexualität eine Gabe Gottes ist, die sich in einem „homosexuellen" Gen verbirgt, verliert ihre Anziehungskraft, wenn wir die Entstehung der Anziehung zum gleichen Geschlecht in den Blick nehmen.

Ich erinnere mich an ein Gespräch mit einem Schuljungen, einem Hockeyspieler, der mir sagte, ihm habe sich eines Abends ein Freund seines Vaters genähert. Dieser Freund war so betrunken, dass er ihn mit einer Frau verwechselte. Nach diesem Vorfall entwickelte dieser junge Mann homosexuelles Verlangen.

Ein anderer dreizehnjähriger Junge, der sich zuvor nur zu Gleichaltrigen hingezogen gefühlt hatte, kam durch soziale Netzwerke in Kontakt mit einem Achtzehnjährigen und wurde zu einem Tee eingeladen, um das Gespräch fortzuführen. Der ältere Jugendliche vergewaltigte den ahnungslosen Jungen. Bezüglich solcher Verbrechen schrieb Marcus Minucius Felix, einer der ersten christlichen Apologeten: „O Verruchtheit! Sie begehen an sich Frevel, die das zartere Alter nicht ertragen, zu denen das abgehärtetere Sklavenvolk nicht gezwungen werden kann."

Die erste, vielleicht sogar unfreiwillige sexuelle Erfahrung hat einen starken Einfluss auf die weitere sexuelle Orientierung. Wenn diese also mit einem Partner gleichen Geschlechts geschah, dann ist es sehr wahrscheinlich, dass diese Form der Sexualität auch in Zukunft dominant bleibt. Ein erwachsener Mann bekannte mir einmal, dass er sich im Alter von 11 Jahren mit seinem gleichaltrigen Freund auf eine sexuelle Beziehung einließ – aus reiner Neugierde.

In all den genannten Fällen wurden die Jugendlichen unbedacht in etwas hineingezogen, über das sie nichts wussten und auf das sie nicht vorbereitet waren.

Ein spontaner Vorschlag, etwas zu tun oder zu zeigen kann unvorhergesehene Konsequenzen haben.

Mehrere Klassenkameradinnen einer meiner jüngeren Gemeindemitglieder wollten ein homosexuelles Mädchen zur Freundin haben und

machten sich auf die Suche nach einem solchen Mädchen. Heute finden Mädchen eine solche Freundschaft besonders interessant, und so machten die jungen Damen meinem zwölfjährigen Gemeindeglied ein entsprechend verlockendes Angebot … Nun ist die Frage, wie die Eltern oder der Priester unter solchen Umständen reagieren sollten? Das zwölfjährige Mädchen wird es wahrscheinlich nur für einen Spaß halten – aber wird es nichts mehr als ein Spaß bleiben?

In Bezug auf den Umgang mit Jugendlichen ermahnte der hl. Hieronymus eine Mutter, vorsichtig mit einer Seele umzugehen, die ein Tempel des Herrn werden soll. „Auch solltest du den Gedanken verwerfen, dass es gut für einen Jugendlichen ist, sich in frühem Alter durch Lernen etwas anzueignen, das auch später auf ganz natürliche Weise herausgefunden werden kann. Ich halte es für wesentlich ungefährlicher, solche Dinge, die unter Umständen zu weiteren Entdeckungen führen, nicht früh zu erforschen."

Die kindliche Sexualität muss sich im Rahmen der Keuschheit verwirklichen und entwickeln; nur so kann die Integrität der kindlichen Persönlichkeit und können Kinder vor Erwachsenen bewahrt werden, die sie ausbeuten wollen. „Alle Probleme erwachsen aus unserer Kindheit", wie man sagt. Dies ist eine Grundeinsicht der allgemeinen Psychologie und schwerlich zu widerlegen.

Ist es wirklich richtig, wenn homosexuelle Prediger den Christen erklären, dass Teenager vor allem deshalb nicht wieder auf die natürliche Sexualität gewiesen werden sollten, weil sie bereits ihre sexuelle Orientierung gewählt hätten? In welchem Alter wird ein Teenager zu einer endgültigen Entscheidung über seine Persönlichkeit – als homo- oder heterosexueller Mensch – gekommen sein? Bis zu welchem Alter sollten Eltern oder Priester kindliche Triebe korrigieren, ohne dadurch die Entscheidungsfreiheit des Kindes zu beeinträchtigen, wie es liberale Psychologen vielleicht formulieren würden?

Meine kurze Darstellung einiger wahrer Begebenheiten aus dem Leben unserer jungen Leute sollten nicht etwa die Phantasie des Lesers anregen, sondern zeigen, dass Homosexualität das Ergebnis von äußeren Einflüssen sein kann und nicht angeboren sein muss. Homosexuelle Neigungen können sich durch den Einfluss einer prägenden Gemeinschaft, durch die Werbung in den Medien und durch Unfähigkeit beim Aufbau gesunder Beziehungen mit dem anderen Geschlecht entwickeln.

Ein orthodoxer Priester darf die Problematik nicht mit Allgemeinplätzen, ausweichenden Antworten und vagen Formulierungen abhandeln. Die Menschen wenden sich mit sehr spezifischen Problemen und Wünschen

an ihn. Ein Mann, der zur Predigt des Evangeliums (der Gnade) berufen ist, sollte ohne Angst vor Spott eine angemessene christliche Antwort anbieten können.

Priester stehen heute vor Herausforderungen, die keiner der hl. Väter des vierten, siebten oder elften Jahrhunderts beschrieben hat. Sie hätten sich nicht vorstellen können, dass ein christliches Mädchen sich auf eine Beziehung mit einem transsexuellen Menschen einlassen würde, der ihr mit Selbstmord droht, wenn sie die Beziehung beendet.

Darum sollten Runde Tische oder Arbeitsgruppen hinter verschlossenen Türen stattfinden, da dann ausschließlich Pastoren mit dem größten Erfahrungsschatz, die bereits viele Jahre im christlichen Dienst stehen, an der Diskussion über die Genderproblematik teilnehmen.

Dies soll nicht etwa heißen, dass dieses Thema nicht auch von Laien, den Medien und sozialen Organisationen diskutiert werden kann. Jedoch sollte ein Teil der Diskussion unter Ausschluss der Öffentlichkeit geschehen, wie ja auch Ärzte sich ohne die Beteiligung des jeweiligen Patienten beraten – um zu verhindern, dass emotional betroffene Verwandte oder Freunde des Kranken sich in den Behandlungsverlauf einmischen.

Homosexualität ist keine körperliche Krankheit. Es wird also kaum nötig sein, christlich-orthodoxe Rehabilitationszentren für sexuelle Minderheiten einzurichten, wie es in einigen evangelikalen Gemeinden geschieht. Diese Menschen sollten nicht zusammengebracht werden; es wäre besser, wenn sie zu unterschiedlichen Zeiten zur Beichte und zur Seelsorge kämen. Sie können nämlich andere Menschen, die sich ebenso zum eigenen Geschlecht hingezogen fühlen, sehr leicht erkennen, so als trügen sie das Kainsmal (Gen 4,15).

Der hl. Nikon von Optina schrieb: „Die Sünde hinterlässt ihre Spuren nicht nur in der Seele eines Menschen, sondern auch in seinem Äußeren und in seinem Verhalten."

In der Bibel gibt es eine noch kraftvollere Formulierung: „Ihr Gesichtsausdruck zeugt gegen sie; ihrer Sünde rühmen sie sich wie die Leute in Sodom und verbergen sie nicht. Wehe ihnen! Denn damit bringen sie sich selbst ins Unglück" (Jes 3,9).

Die Sünde zeigt sich in der Erscheinung des Sünders, egal wie sehr er sich bemüht, sie zu verbergen. Eine sündige Person, die sich noch nicht von ihren schlechten Angewohnheiten gelöst hat, wird leicht als solche erkannt. „Man sieht's einem an, was für ein Mann er ist, und einen Vernünftigen erkennt man, wenn man ihm ins Gesicht sieht. Denn an Kleidung, Lachen und Gang erkennt man den Mann" (Sir 19,26–27).

Ich erinnere mich an einen älteren homosexuellen Mann, der mehrmals zu unserem Kloster kam. Er war nicht mehr ein sogenannter praktizierender Homosexueller, aber er versuchte, jedem der Priester im Konvent von seiner Vergangenheit zu erzählen. Er sprach auf eine Weise, dass man ihn mit einer Frau mittleren Alters verwechseln konnte, weniger aufgrund des Klangs seiner Stimme als vielmehr aufgrund dessen, was er zum Ausdruck brachte: eine sehr feminine Denkweise. Des übrigen erregten sein Benehmen und seine starke Abneigung gegen Frauen, die er sogar in der Kirche zeigte, allgemeines Missfallen. Schließlich kam er nicht mehr zur Beichte und dann auch nicht mehr zu den Gottesdiensten. Dies ist ein weiteres Beispiel dafür, wie sehr Sünde und schlechte Angewohnheiten im Verhalten und Denken eines Menschen verwurzelt sein können.

Noch ein weiterer Punkt sollte angesprochen werden: die christlich-orthodoxe Tradition schätzt die breite öffentliche Diskussion über die Unzucht nicht, geschweige denn eine detaillierte Darstellung der Unzucht.

Der Weg zur Hölle ist oft mit guten Vorsätzen gepflastert, so sagt man. Daher können durch das Nachdenken über die Leidenschaft Menschen verführt und kann eine Saat verbotener Wünsche gesät werden, die plötzlich aufkeimen könnte, obwohl der Betroffene selbst gar nicht damit rechnet.

„Von Unzucht aber und jeder Art Unreinheit oder Habsucht soll bei euch nicht einmal die Rede sein, wie es sich für die Heiligen gehört," schrieb der Apostel Paulus in seinem Brief an die Epheser (Eph 5,3) und verbat damit sogar den Gebrauch der Worte für solch unsittliches Handeln.

Jedoch ist ebenso klar, dass der Hass gegen Sünder für die Christen zur Zeit des Neuen Testaments nicht natürlich war. Ihre Haltung gegenüber den Menschen, die Gottes Gebote missachteten, konnte in dem alten Sprichwort zusammengefasst werden: „Liebe den Sünder und hasse die Sünde." Ein Christ konnte einen Menschen aufnehmen, der sein Handeln nicht zu verbergen suchte. Wenn aber der Gast seine sündhaften Ideen in dem christlichen Haus verbreitete, wo er Aufnahme gefunden hatte, dann sollte der Gastgeber seine eigene Meinung kundtun und ihm zeigen, inwiefern diese Ansichten falsch waren. Johannes Chrysostomos schrieb jedoch, dass Christen einen Menschen nicht gegen seinen freien Willen zurechtweisen sollten. Solange die Sünde eines Menschen seine persönliche Angelegenheit ist, prägen seine Ansichten nur die persönliche Ebene; wenn aber eine Sünde als soziale Norm dargestellt wird – dann ist das eine andere Ebene und dem sollte widersprochen werden. Versäumt man dies,

dann kann man „Gottes Sache mit seinem Schweigen verraten“, wie Gregor von Nazianz formulierte.

Auch wenn es merkwürdig scheint, geht die Absage an einen unmoralischen Lebensstil mit einer starken Abneigung einher. Jeder muss die Sünde freiwillig ablegen; man sollte gegen das eigene Hingezogensein zur Sünde eine starke Abneigung empfinden und den Weg der Selbstverleugnung bis zum Ende gehen, die eigenen Fehler eingestehen, ohne jedoch in Depression oder Kleinmut zu verfallen.

„Die Sünde zu hassen und ihr abzusagen ist eine Voraussetzung für die Buße,“ sagte Kyrill, der Patriarch von Moskau und ganz Russland. – „Wenn ein Mensch keine solchen Empfindungen in seiner Seele finden kann, dann ist es auch nach der Buße für eine sündhafte Tat wahrscheinlich, dass er wieder der gleichen Sünde verfallen wird, und zwar sogar recht bald. Dies kann immer so weitergehen. Insofern ist die Abneigung gegen die Sünde eine notwendige Vorbedingung für echte Buße, die zu einem veränderten Lebensstil führt. Um in dieser Art von Abneigung gegen die Sünde fest zu bleiben, ist es notwendig sich zu erinnern, dass die Sünde und das Leben in Christus unvereinbar sind, gerade so wie die Sünde nicht mit dem Lebensglück eines Menschen zusammengeht. Gott schuf diese Welt auf eine solche Weise, dass jede Übertretung seines Gesetzes die Welt zerstört und die Persönlichkeit des Menschen zerrüttet, so dass es immer weniger möglich wird, ein Leben in aller Fülle zu führen – oder mit anderen Worten: glücklich zu sein.“[1]

Ein Homosexueller, der seinen Lebensstil um seines Glaubens willen verändert, bringt ein großes Opfer. Dies ist eine Tatsache, die wir anerkennen und wertschätzen sollten. Das ganze Umfeld eines Homosexuellen ist durch und durch von der Homosexualität geprägt. Das Geringste seiner Probleme ist darum ein Mangel an Verständnis unter seinen Freunden oder vorsichtiges Abwarten auf Seiten der Gemeindeglieder. Natürlich machen nur wenige Menschen einen solchen Schritt.

Viel häufiger wenden sich Homosexuelle von ihrer Lebensweise ab und kommen zur Kirche, weil sie unter einer ernsten Krankheit oder Einsamkeit leiden. Letzteres ist nicht ungewöhnlich bei Mitgliedern einer sexuellen Minderheit ab einem gewissen Alter, wenn sie nicht mehr jung

[1] Кирилл, Патриарх Московский и всея Руси. Тайна покаяния. Великопостные проповеди; Kirill, Patriarkh Moskovskij i vseja Rusi. Tajna pokajanija. Velikopostnije propovedi (2001–2011). – М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2012. – С. 121. (M.: Izdatel’stvo Moskovskoj Patriarkhii Russkoj Pravoslavnoj Ščerkvi, 2012, 121.)

und attraktiv aussehen, wenn sie ein paar Kilo zugenommen und sich ihre Chancen auf ein glückliches Privatleben verringert haben.

Eine Dame, die vom Herrn berufen wurde und sich von ihrem sündhaften Leben abgewandt hatte, sagte mir mit recht deutlichen Worten: „Sie kommen zu dir, weil sie einsam sind und weil sie in ihrem persönlichen Leben gescheitert sind. Hätten sie einen Partner, dann würden sie meiner Meinung nach nicht umkehren." Ob diese Aussage nun wahr ist oder nicht, es sollte den Menschen eine Chance zu einem Neubeginn ohne Rückkehr zum Alten angeboten werden, um folgende vom Apostel Petrus beschriebene Situation zu vermeiden: „Es ist ihnen widerfahren das wahre Sprichwort: Der Hund frisst wieder, was er ausgespien hat; und: Die Sau wälzt sich nach der Schwemme wieder im Kot" (2. Petr 2,22). Sünder brauchen weder eine Theologie der Liebe noch brauchen sie die Theologie der Ablehnung. Sie sollten jedoch die Theologie der Buße gelehrt werden.

Der hl. Augustinus von Hippo sprach von verschiedenen Arten von Sünden.[2] Für einen Menschen, der über einen langen Zeitraum hinweg sündige Handlungen begangen hat, ist die Überwindung der Lust schwieriger als für Menschen, die lediglich von diesem sündigen Handeln geträumt, aber es durch Gottes Gnade nie in der Realität ausgeführt haben. „Wenn andere ein Verbrechen begangen haben, dessen wir uns noch nicht schuldig gemacht haben, dann könnte das nur dadurch bedingt sein, dass uns dazu bisher die Gelegenheit gefehlt hat," mahnte der hl. Ambrosius von Optina. „Vielleicht waren nur die Umstände und das Umfeld anders." Die asketische Tradition der Orthodoxen Kirche empfiehlt den Menschen, nicht ihren ursprünglichen Instinkten und Impulsen zu folgen. Ein Mann soll nicht von seinen Wünschen getrieben sein, sondern er soll sein Verlangen beherrschen. „Wenn du deine Gedanken beherrschst, so herrschst du über alle Dinge", schrieb der hl. Gregor von Nyssa in der Abhandlung „De Opificio Hominis". – „Und Er, der uns Macht über alles Lebendige gab, wird uns die Kraft zur Selbstbeherrschung geben."[3] Sogar der römische Kaiser Marcus Aurelius An-

2 Августин Иппонский, блж. О Символе веры // Альфа и Омега. Avgustin Ipponskij, blz. O Simvole verj/Al'fa i Omega. M., 2002, №3 (33), 48–69.

3 Цит. по: Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет. Том I: Книга Бытия 1–11/Пер. с англ., греч., сир. Под ред. Эндрю Лаута в сотрудничестве с Марко Конти/Русское издание под ред. К. К. Гаврилкина. – Тверь: Герменевтика, Cit. po: Biblejskije kommentarii ottsov Šč erkvi i drugikh avtorov I–VIII vekov. Vet-khij Zavet. Tom I: Kniga Bytiya 1–11/Per. s angl., greč., sir. Pod red. Endryu Lauta v sotrudničestve s Marko Konti/Russkoje izdanije pod red. K. K. Gavrilkina . – Tver': Germenevtika 2004, 51.

tonius, der ein Heide war, sagte: „Diejenigen aber, die nicht die Regungen der eigenen Seele kontrollieren, sind zwangsläufig unglücklich." Man kann die eigenen Gefühle des Verliebtseins beherrschen. Man kann lernen, mit Gefühlen wie Zorn, Freude, Traurigkeit, etc. umzugehen. Wenn homosexuelle oder heterosexuelle Lust eingedämmt wird, so lange sie nur ein Gedanke ist, dann wird sie immer schwächer und die betroffene Person gewinnt an moralischer Standfestigkeit.

Viel schwieriger jedoch ist das Ablegen einer unzüchtigen Angewohnheit. Diese Sünde ist damit verbunden, dass das eigene Vergnügen gesucht, emotionale Spannung abgebaut und körperliche Befriedigung erlangt wird. Es ist kaum möglich, gute Argumente zu finden, die nicht religiös begründet sind und mit denen man Menschen ohne kirchliche Zugehörigkeit davon überzeugen könnte, dass Promiskuität schädlich und Geschlechtsverkehr vor der Ehe nicht erlaubt sein soll.

Für einen Priester besteht hier die größte Schwierigkeit in der Frage, wie er einen Sünder in die Kirche hineinlassen kann, ohne zugleich der Sünde Einlass zu gewähren. Es ist nur allzu deutlich, dass die Kirche ein Teil der Gesellschaft ist. In biblischen Kategorien ausgedrückt hängt die Situation der Kirche, die tugendhaft sein und Keuschheit lehren soll, vor allem von dem Verhältnis zwischen den Sündern und den Gerechten in der Welt ab. Es ist durchaus möglich, einen Menschen, der zur Kirche kommt, von einer Sünde abzuziehen, selbst wenn es um Sodomie oder andere geistliche Katastrophen geht, und zwar durch Gebet und einen echten Mangel an Interesse für seine oder ihre sündigen Neigungen.

Wenn man den Kopf nicht in den Sand stecken und die anstehenden Probleme ignorieren möchte, dann kann man heute davon ausgehen, dass wir recht bald viele neue Gemeindeglieder mit weitreichenden Unzuchtserfahrungen und den dazugehörigen moralischen Problemen in unseren Gemeinden sehen werden. Menschen, die zur Kirche kommen, sind nicht bereits heilig, sondern diejenigen, die ihre Fehler als solche erkannt haben und Vergebung suchen. Die Kirche sollte diese Menschen nicht abweisen, sondern ihnen eine Gelegenheit geben, die allmächtige heilende Kraft der Gnade Gottes zu erleben. Dabei sollte die Kirche sehr vorsichtig vorgehen, um nicht etwa einen einzigen „Kleinen" (Mt 18,6) zu verletzen, der zu Christus kommen will.

Evgeny Morozov

(Evgeny Morozov ist russisch-orthodoxer Priester, Mitarbeiter des Moskauer Patriarchats und Promovend an der Theologischen Akademie Moskau.)

Expertenworkshop „Das Panorthodoxe Konzil von 2016 – Die Orthodoxie in der modernen Kultur, Gesellschaft und Welt“

13./14. Oktober 2016 in Berlin, veranstaltet von der Konrad-Adenauer-Stiftung und Renovabis

Die „Heilige und Große Synode“ der Orthodoxen Kirchen, die vom 19. bis 26. Juni 2016 auf Kreta einberufen wurde, wies nicht nur eine jahrzehntelange Vorbereitungszeit auf, sondern beschäftigt auch im Nachgang die Theologie. So fand am 13. und 14. Oktober 2016 ein Expertenworkshop zum Thema „Das Panorthodoxe Konzil von 2016 – Die Orthodoxie in der modernen Kultur, Gesellschaft und Welt“ statt. Auf der von der Konrad-Adenauer-Stiftung und Renovabis organisierten Veranstaltung diskutierten 22 Osteuropa- und Orthodoxie-Experten aus Deutschland, Russland, Serbien, Bulgarien, Rumänien und Griechenland über die Bedeutung und die Wirkung des Konzils, aber auch die gegenwärtigen Herausforderungen an die Orthodoxie. Fünf Themenblöcke bildeten die Grundlage der Diskussionen: eine erste Einordnung des Konzils, das Verhältnis des Konzils zur Moderne, innerorthodoxe Spannungsfelder, das Verhältnis der Orthodoxie zu anderen Kirchen sowie der Ausblick auf weitere Entwicklungen und anstehende Aufgaben.

Zu dem Themenfeld „Die ‚Heilige und Große Synode‘ im Rückblick – eine erste Einordnung“ hielt Erzpriester Constantin Miron ein Kurzreferat und Johannes Oeldemann, Direktor am Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik in Paderborn, die Replik. Bereits zwischen beiden Referenten kam die Frage auf, inwiefern die Orthodoxie aktuell eine Einheit darstelle bzw. unter welchen Gesichtspunkten nicht. Diese Fragestellung wurde während des gesamten Workshops diskutiert und heterogen beantwortet.

Die zweite thematische Einheit widmete sich unter dem Motto „Zwischen Innovation und Tradition“ dem Verhältnis des Konzils zur „modernen Welt“. Dazu hielt der Erfurter Religionswissenschaftler Vasilios Makrides das Kurzreferat und Serhiy Bortnyk, Dozent an der Kiewer Theologischen Akademie, reagierte mit einem kurzen Koreferat. Sowohl in den beiden kurzen Vorträgen als auch der anschließenden Diskussion wurde das Problem des komplizierten, teilweise distanzierten Verhältnisses der Orthodoxie und einzelner orthodoxer Kirchen zur „Welt“ deutlich. Makrides wies auf die aus

seiner Sicht (mitunter zu) enge Beziehung von Orthodoxie und Nationalismus hin, Bortnyk sprach die innerorthodoxen Konflikte auf Grund religiösnationaler Vernetzungen an. In der Diskussion wurde das Themenfeld noch erweitert. So wurde z. B. die monastische Tradition in der Orthodoxie, die eine Distanz zur „Welt" evoziere, thematisiert. Auch die Säkularisierung im Kommunismus und die temporeichen Entwicklungen der letzten Jahrzehnte in den meisten orthodoxen Ländern kamen zur Sprache, die eine Attitüde der Abwehr eines (vermeintlichen) neuen Säkularismus hervorgerufen hätten, die oft in eine Abwehr der „modernen Welt" generell münde. Angesprochen wurde weiterhin, wie problematisch es für Orthodoxe sei, wenn in ökumenischen Debatten die westlichen Gesprächspartner die Rede von der „aggressiven westlichen Säkularisation" und dem „westlichen Werteverfall" bejahend aufnehmen würden.

Der letzte Themenblock des Tages führte das vorangegangene Themenfeld weiter und subsumierte unter dem Titel „Zwischen Universalität und Ethnizität" die vielschichtigen Aspekte „Autonomie, Diaspora, Nationalismus, Beziehungen zwischen Konstantinopel und Moskau". Dazu hielt Vladimir Khoulap, Vizerektor der Petersburger Theologischen Fakultät, das Kurzreferat, auf das der Münchener Systematiker an der Orthodoxen Ausbildungseinrichtung der LMU, Athanasios Vletsis, antwortete. Khoulap stellte historischen Entwicklungen in den Mittelpunkt seiner Ausführungen und resümierte, das orthodoxe Bewusstsein, sei „sehr fragmentiert" und müsse „defragmentiert" werden. Vletsis nahm den Begriff der „Defragmentierung" der Orthodoxie auf und sprach sich für eine „neue Strukturierung [der Orthodoxie] (in) der Christenheit" aus. In der sich an die Beiträge anschließenden Diskussion wurden weitere Facetten der Thematik erörtert. U. a. wurde die Schwierigkeit besprochen, sich trotz divergierender Haltungen im Gespräch auseinanderzusetzen, es wurden die innerorthodoxen Auswirkungen des Treffens von Patriarch Kyrill I. und Papst Franziskus im Februar in Havanna diskutiert und das Paradox dargestellt, dass infolge der globalen Arbeitsmigration große orthodoxe Bevölkerungsteile im westlichen Ausland leben und dadurch westliche Werte mittragen, die wiederum in ihren Heimatkirchen scharf kritisiert werden.

Am folgenden Tag stand zunächst das Problem der orthodoxen „Beziehungen zu anderen christlichen Kirchen und Religionen (Islam)" zur Diskussion. Rade Kisič, Dozent an der Orthodoxen Theologischen Fakultät der Universität Belgrad, hielt dazu das Einführungsreferat. Das Koreferat präsentierte Evgeny Pilipenko, Dozent am Kyrill-und-Method Postgraduiertenintitut des Moskauer Patriarchates und Mitarbeiter des Kirchlich-Wissen-

schaftlichen Zentrums „Orthodoxe Enzyklopädie“ in Moskau. Im Mittelpunkt beider Beiträge stand das Verständnis des Konzils von „anderen Kirchen“. Zur Sprache kam in der Diskussion die aus Sicht mancher Teilnehmer defizitäre Informationspolitik hinsichtlich des Konzils seitens orthodoxer Kirchenleitungen gegenüber ihrem Kirchenvolk, aber auch hinsichtlich von Ökumene generell.

Die letzte Einheit des Expertenworkshops war dem Ausblick gewidmet: „Das Konzil als Anfang: Ausblick oder: was zu tun bleibt“. Dazu referierten der rumänische Theologe und ehemalige Studiensekretär der KEK, Priester Viorel Ioniţa, sowie die wissenschaftliche Mitarbeiterin der Theologischen Fakultät der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg Anna Briskina-Müller. In beiden Beiträgen wurde wiederum die Frage der Einheit der Orthodoxie thematisiert und im Zusammenhang damit u.a. das orthodoxe Bemühen um die stärkere Ausbildung von Synodalität angemahnt.

Ein von Anfang an in den Diskussionen immer wieder angeschnittenes Thema war der Fundamentalismus in den orthodoxen Kirchen, seine Bedeutung und seine Wirkung. Die Bewertungen dieses Phänomens fielen verschieden aus: Von der Fragestellung, ob nicht verschiedene Entscheidungen des Konzils, z. B. im Hinblick auf die Ehe, schon fundamentalistisch seien bis zu der Feststellung, aufbrechende fundamentalistische Tendenzen gebe es in allen Konfessionen, sie seien zwar medial lautstark, aber faktisch kaum relevant, gingen die Meinungen auseinander. Einig war man sich an dem Punkt, dass Fundamentalismus auch weiterhin eine Rolle in der Orthodoxie der Gegenwart spielen wird.

Ein zusätzlicher Gewinn der exzellenten Veranstaltung war der Umstand, dass sich unter den Referenten mit Erzpriester Miron und Erzpriester Professor Ioniţa zwei Teilnehmer des Konzils befanden, so dass auch die Eindrücke der Zeitzeugen zur Darstellung kamen und die Analysen in den Diskussionen abrundeten. Die Konrad-Adenauer-Stiftung, in deren Räumlichkeiten in der Berliner Akademie der Konrad-Adenauer-Stiftung die Veranstaltung stattfand, war auf dem Workshop ebenfalls hochrangig durch die Leiterin des Moskauer Büros der Stiftung, Claudia Crawford, vertreten.

Gisa Bauer/Martin Illert

(PD Dr. Gisa Bauer ist Lehrstuhlbeauftragte für Neuere und Neueste Kirchengeschichte an der Universität Leipzig; Oberkirchenrat Prof. Dr. Martin Illert ist Referent für Orthodoxie im Kirchenamt der EKD.)

Die Bibel aus orthodoxer und aus „westlicher“ Sicht

Internationale Konferenz von Neutestamentlern in Moskau

Nach einer Woche intensiven fachlichen Austausches endete am 1. Oktober 2016 in Moskau eine internationale Konferenz von Neutestamentlern. In Kontinuität zu früheren Konferenzen in Neamţ in Rumänien (1998), im Rilakloster in Bulgarien (2001), in Sankt Petersburg (2005), Sâmbăta de Sus (2007), Minsk (2010) und Belgrad (2013) diente der Kongress dem Austausch über Themen, Methoden und Ergebnisse der Bibelwissenschaften in Ost und West. Ermöglicht wurde die Konferenz, die vom Eastern European Liaison Committee (EELC) der internationalen Neutestamentlervereinigung unter Leitung der Professoren Karl-Wilhelm Niebuhr (Jena) und Mikhail Seleznev (Moskau) organisiert wurde, durch die Einladung von Metropolit Hilarion, Leiter des Außenamtes der Russischen Orthodoxen Kirche, der auch selbst einen Fachvortrag und ein Seminar hielt. Zu den Teilnehmern gehörte Bischof Tamas Fabiny, Vizepräsident des Lutherischen Weltbundes, der früher als Neutestamentler an der Theologischen Fakultät in Budapest wirkte. Gefördert wurde das Symposium u. a. durch das Diakonische Werk der EKD und die römisch-katholische Stiftung Renovabis.

Die Konferenz fand in unmittelbarer Nähe zum Danilov-Kloster, dem Sitz des Moskauer Patriarchen, statt. Zwei Konferenztage wurden in den Räumlichkeiten der Staatlichen Universität für Geisteswissenschaften und der kirchlichen theologischen Graduiertenschule „Aspirantura/Dokotrantura“ abgehalten. Daran konnten auch zahlreiche Theologiestudierende und Dozenten aus Moskau teilnehmen. Für die relativ junge, vom Metropoliten geförderte biblische Wissenschaft in Moskau waren die Präsenz international bekannter Neutestamentler und ihr Austausch mit russischen Kollegen und Studierenden besonders wichtig und fruchtbar. Die z. T. öffentlichen Vorträge und Workshops mit Bibelwissenschaftlern aus unterschiedlichen Herkunftsländern und Konfessionen waren dem Thema „Theologie und Geschichte in den Evangelien-Erzählungen“ gewidmet. Besonders in den Diskussionen wurden unterschiedliche regional und konfessionell geprägte Zugänge zum Neuen Testament und besonders zu den Texten der Evangelien deutlich. Obwohl Bibelwissenschaftler verschiedener

Konfessionen mittlerweile eine Vielzahl von Methoden facettenreich nutzen, zog sich die Frage nach der Vereinbarkeit einer an den Kirchenvätern orientierten (östlichen) mit einer kritisch und historisch fragenden Textauslegung (westlichen) wie ein roter Faden durch die Konferenz.

Gerahmt wurde der fachliche Austausch durch den Besuch russisch-orthodoxer Gottesdienste unter Leitung des Metropoliten und durch Andachten nach dem Ritus der verschiedenen Konfessionen, die von allen Konferenzteilnehmern besucht werden konnten. Höhepunkte waren die Liturgie zum Fest des Heiligen Kreuzes am 29. September und der Besuch der Tretjakov Galerie. Die Hauptvorträge und ausgewählte Beiträge aus den Workshops werden in einem Tagungsband im Verlag Mohr Siebeck (Tübingen) publiziert.

Eva-Maria Isber

(Eva-Maria Isber ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Evangelische Theologie mit Schwerpunkt Biblische Theologie an der Universität Augsburg.)

GEMEINSAME ERKLÄRUNG

anlässlich des Gemeinsamen katholisch-lutherischen Reformationsgedenkens Lund, 31. Oktober 2016

„Bleibt in mir, dann bleibe ich in euch. Wie die Rebe aus sich keine Frucht bringen kann, sondern nur, wenn sie am Weinstock bleibt, so könnt auch ihr keine Frucht bringen, wenn ihr nicht in mir bleibt“ (Joh 15,4).

Mit dankbaren Herzen

Mit dieser Gemeinsamen Erklärung bringen wir Gott unsere frohe Dankbarkeit für diesen Augenblick des gemeinsamen Gebets in der Kathedrale von Lund zum Ausdruck und beginnen damit das Gedenken an 500 Jahre Reformation. 50 Jahre ununterbrochener und fruchtbarer ökumenischer Dialog zwischen Katholiken und Lutheranern haben uns geholfen, viele Unterschiede zu überwinden, und haben unser gegenseitiges Verständnis und Vertrauen vertieft. Gleichzeitig sind wir einander durch gemeinsame Dienste an unseren Mitmenschen, oft in Situationen von Leid und Verfolgung, nähergekommen. Durch Dialog und gemeinsames Zeugnis sind wir nicht länger Fremde. Vielmehr haben wir gelernt, dass das uns Verbindende größer ist als das Trennende.

Vom Konflikt zur Gemeinschaft

Während wir eine tiefe Dankbarkeit empfinden für die geistlichen und theologischen Gaben, die wir durch die Reformation empfangen haben, bekennen und beklagen wir vor Christus zugleich, dass Lutheraner und Katholiken die sichtbare Einheit der Kirche verwundet haben. Theologische Unterschiede wurden von Vorurteilen und Konflikten begleitet und Religion wurde für politische Ziele instrumentalisiert. Unser gemeinsamer Glaube an Jesus Christus und unsere Taufe verlangen von uns eine tägliche Umkehr, durch die wir die historischen Meinungsverschiedenheiten und Konflikte, die den Dienst der Versöhnung behindern, ablegen. Während die Vergangenheit nicht verändert werden kann, kann das, woran man sich

erinnert und wie man sich erinnert, verwandelt werden. Wir beten um die Heilung unserer Wunden und Erinnerungen, die den Blick aufeinander verdunkeln. Nachdrücklich lehnen wir allen vergangenen und gegenwärtigen Hass und alle Gewalt ab, besonders jene im Namen der Religion. Wir hören heute Gottes Gebot, jeden Konflikt beizulegen. Wir erkennen, dass wir durch Gnade befreit sind, uns zur Gemeinschaft hin zu begeben, zu der Gott uns beständig ruft.

Unsere Verpflichtung zum gemeinsamen Zeugnis

Da wir diese Begebenheiten der Geschichte, die uns belasten, hinter uns lassen, verpflichten wir uns, gemeinsam Gottes barmherzige Gnade zu bezeugen, die im gekreuzigten und auferstandenen Christus sichtbar geworden ist. Im Bewusstsein, dass die Art und Weise, wie wir miteinander in Beziehung treten, unser Zeugnis für das Evangelium prägt, verpflichten wir uns selbst, in der Gemeinschaft, die in der Taufe wurzelt, weiter zu wachsen, indem wir uns bemühen, die verbleibenden Hindernisse zu beseitigen, die uns davon abhalten, die volle Einheit zu erlangen. Christus will, dass wir eins sind, damit die Welt glaubt (vgl. Joh 17,21).

Viele Mitglieder unserer Gemeinschaften sehnen sich danach, die Eucharistie in einem Mahl zu empfangen als konkreten Ausdruck der vollen Einheit. Wir erfahren den Schmerz all derer, die ihr ganzes Leben teilen, aber Gottes erlösende Gegenwart im eucharistischen Mahl nicht teilen können. Wir erkennen unsere gemeinsame pastorale Verantwortung, dem geistlichen Hunger und Durst unserer Menschen, eins zu sein in Christus, zu begegnen. Wir sehnen uns danach, dass diese Wunde im Leib Christi geheilt wird. Dies ist das Ziel unserer ökumenischen Bemühungen. Wir wünschen, dass sie voranschreiten, auch indem wir unseren Einsatz im theologischen Dialog erneuern.

Wir beten zu Gott, dass Katholiken und Lutheraner fähig sein werden, gemeinsam das Evangelium Jesu Christi zu bezeugen, indem sie die Menschheit einladen, die gute Nachricht von Gottes Heilshandeln zu hören und zu empfangen. Wir bitten Gott um Eingebung, Ermutigung und Kraft, damit wir zusammenstehen können im Dienst und so für die Würde und die Rechte des Menschen, besonders der Armen, eintreten, für die Gerechtigkeit arbeiten und alle Formen von Gewalt zurückweisen. Gott fordert uns auf, all denen nahe zu sein, die sich nach Würde, Gerechtigkeit, Frieden und Versöhnung sehnen. In besonderer Weise erheben wir heute

unsere Stimme für ein Ende der Gewalt und des Extremismus, die so viele Länder und Gemeinschaften sowie unzählige Schwestern und Brüder in Christus betreffen. Wir bitten dringend, dass Lutheraner und Katholiken zusammenarbeiten, um den Fremden aufzunehmen, denen zu Hilfe zu kommen, die wegen Krieg und Verfolgung gezwungen waren zu fliehen, und die Rechte der Flüchtlinge und der Asylsuchenden zu verteidigen.

Mehr als je zuvor stellen wir fest, dass unser gemeinsamer Dienst in dieser Welt sich auf Gottes Schöpfung erstrecken muss, die durch Ausbeutung und die Auswirkungen einer unersättlichen Gier in Mitleidenschaft gezogen wird. Wir anerkennen das Recht der zukünftigen Generationen, sich an Gottes Erde in all ihrem Reichtum und all ihrer Schönheit zu erfreuen. Wir bitten um einen Wandel der Herzen und der Sinne, der uns zu einer liebevollen und verantwortlichen Art und Weise der Sorge für die Schöpfung führt.

Eins in Christus

Bei diesem glücklichen Anlass bekunden wir unsere Dankbarkeit gegenüber den Brüdern und Schwestern, die die verschiedenen christlichen Weltgemeinschaften und -vereinigungen vertreten, die anwesend sind und sich im Gebet mit uns verbinden. Wenn wir uns wieder verpflichten, uns vom Konflikt zur Gemeinschaft zu bewegen, tun wir das als Teil des einen Leibes Christi, in den wir alle durch die Taufe eingegliedert worden sind. Wir fordern unsere ökumenischen Partner auf, uns an unsere Verpflichtungen zu erinnern und uns zu ermutigen. Wir bitten sie, weiter für uns zu beten, mit uns zu gehen und uns dabei zu unterstützen, unser durchbetetes Engagement, das wir täglich zu erkennen geben, lebendig werden zu lassen.

Aufruf an Katholiken und Lutheraner weltweit

Wir wenden uns an alle lutherischen und katholischen Gemeinden und Gemeinschaften, unerschrocken und schöpferisch, freudig und hoffnungsvoll bezüglich ihres Vorsatzes zu sein, die große Reise, die vor uns liegt, fortzusetzen. Mehr als die Konflikte der Vergangenheit wird Gottes Gabe der Einheit unter uns die Zusammenarbeit leiten und unsere Solidarität vertiefen. Indem wir uns im Glauben an Christus näher kommen, in-

dem wir miteinander beten, indem wir aufeinander hören und Christi Liebe in unseren Beziehungen leben, öffnen wir uns, Katholiken und Lutheraner, der Macht des Dreieinen Gottes. In Christus verwurzelt und ihn bezeugend erneuen wir unsere Entscheidung, treue Boten von Gottes grenzenloser Liebe für die ganze Menschheit zu sein.

(offizielle deutsche Übersetzung)
(radio vatikan)

Predigt anlässlich des gemeinsamen ökumenischen Gebetes in der Lutherischen Kathedrale von Lund am 31. Oktober 2016

„Bleibt in mir, dann bleibe ich in euch“ (Joh 15,4). Diese Worte, die Jesus im Rahmen des letzten Abendmahls gesprochen hat, geben uns die Möglichkeit, uns an Christi Herz zu schmiegen kurz vor seiner endgültigen Hingabe am Kreuz. Wir können hören, wie sein Herz in Liebe zu uns pocht, und seinen sehnlichen Wunsch spüren, dass alle, die an ihn glauben, eins seien. Er sagt uns, dass er der wahre Weinstock ist und wir die Reben und dass wir, wenn wir Frucht bringen wollen, genauso mit ihm vereint sein müssen, wie er mit dem Vater vereint ist.

Bei diesem Gebetstreffen hier in Lund wollen wir unseren gemeinsamen Wunsch zum Ausdruck bringen, mit ihm vereint zu bleiben, um das Leben zu haben. Wir bitten ihn: „Herr, hilf uns mit deiner Gnade, damit wir enger mit dir verbunden sind, um gemeinsam Glaube, Hoffnung und Liebe wirkungsvoller zu bezeugen.“ Es ist auch ein Moment, Gott zu danken für die Anstrengungen vieler unserer Brüder und Schwestern verschiedener kirchlicher Gemeinschaften, die sich mit der Spaltung nicht abgefunden, sondern die Hoffnung auf die Versöhnung aller, die an den einen Herrn glauben, lebendig erhalten haben.

Wir Katholiken und Lutheraner haben begonnen, auf dem Weg der Versöhnung voranzugehen. Jetzt haben wir im Rahmen des gemeinsamen Gedenkens der Reformation von 1517 eine neue Chance, einen gemeinsamen Weg aufzunehmen, der sich in den letzten 50 Jahren im ökumenischen Dialog zwischen dem Lutherischen Weltbund und der Katholischen Kirche gebildet hat. Wir dürfen uns nicht mit der Spaltung und der Entfremdung abfinden, die durch die Teilung unter uns hervorgerufen wurden. Wir haben die Gelegenheit, einen entscheidenden Moment unserer Geschichte wiedergutzumachen, indem wir Kontroversen und Missverständnisse überwinden, die oft verhindert haben, dass wir einander verstehen konnten.

Jesus sagt uns, dass der Vater der Winzer ist (vgl. Joh 14,1), der den Weinstock pflegt und beschneidet, damit er mehr Frucht bringt (vgl. V. 2). Der Vater ist ständig um unsere Beziehung zu Jesus besorgt, um zu sehen, ob wir wirklich mit ihm eng verbunden sind (vgl. V. 4). Er schaut auf uns,

und sein liebevoller Blick ermutigt uns, unsere Vergangenheit aufzuarbeiten und in der Gegenwart dafür zu arbeiten, dass jene Zukunft der Einheit, die er so ersehnt, Wirklichkeit wird.

Auch wir müssen liebevoll und ehrlich unsere Vergangenheit betrachten, Fehler eingestehen und um Vergebung bitten. Allein Gott ist der Richter. Mit der gleichen Ehrlichkeit und Liebe muss man zugeben, dass unsere Spaltung von dem ursprünglichen Empfinden des Gottesvolkes, das sich von Natur aus nach Einheit sehnt, weggeführt hat und in der Geschichte mehr durch Vertreter weltlicher Macht aufrecht erhalten wurde, als durch den Willen des gläubigen Volkes, das immer und überall der sicheren und liebevoll-sanften Führung durch seinen Guten Hirten bedarf. Allerdings gab es auf beiden Seiten den ehrlichen Willen, den wahren Glauben zu bekennen und zu verteidigen, doch wir sind uns auch bewusst, dass wir uns in uns selbst verschanzt haben aus Furcht oder Vorurteilen gegenüber dem Glauben, den die anderen mit einer anderen Akzentuierung und in einer anderen Sprache bekennen. Papst Johannes Paul II. sagte: Es „kann uns nicht die Absicht leiten, uns zu Richtern der Geschichte aufzuwerfen, sondern das Ziel darf einzig sein, besser zu erkennen und damit wahrheitsfähiger zu werden“ (Botschaft an Kardinal Johannes Willebrands, Präsident des Sekretariats für die Einheit der Christen, 31. Oktober 1983). Gott ist der Eigentümer des Weinbergs und er pflegt und schützt ihn mit unermesslicher Liebe. Lassen wir uns durch den Blick Gottes innerlich anrühren – das Einzige, was er sich wünscht, ist, dass wir als lebendige Weinreben mit seinem Sohn Jesus verbunden bleiben. Mit dieser neuen Sicht der Vergangenheit beanspruchen wir nicht, eine undurchführbare Korrektur dessen zu verwirklichen, was geschehen ist, sondern wir beabsichtigen „diese Geschichte anders zu erzählen“ (Lutherisch/Römisch-katholische Kommission für die Einheit, Vom Konflikt zur Gemeinschaft, 16 [Leipzig/Paderborn, 2013]).

Jesus erinnert uns: „Getrennt von mir könnt ihr nichts vollbringen“ (Joh 15,5). Er ist es, der uns unterstützt und uns ermutigt, die Wege zu suchen, damit die Einheit eine immer sichtbarere Wirklichkeit wird. Zweifellos ist die Trennung eine ungeheure Quelle von Leiden und Missverständnissen gewesen, doch sie hat uns auch zu der ehrlichen Einsicht geführt, dass wir getrennt von ihm nichts vollbringen können, und uns zugleich die Möglichkeit gegeben, einige Aspekte unseres Glaubens besser zu verstehen. Dankbar erkennen wir an, dass die Reformation dazu beigetragen hat, die Heilige Schrift mehr ins Zentrum des Lebens der Kirche zu stellen. Durch das gemeinsame Hören auf das Wort Gottes in der Schrift hat der Dialog zwischen der Katholischen Kirche und dem Lutherischen Weltbund, dessen fünfzigjäh-

riges Bestehen wir feiern, wichtige Schritte zurückgelegt. Bitten wir den Herrn, dass sein Wort uns zusammenhalte, denn es ist ein Quell von Nahrung und Leben; ohne seine Inspiration können wir nichts vollbringen.

Die geistliche Erfahrung Martin Luthers hinterfragt uns und erinnert uns daran, dass wir ohne Gott nichts vollbringen können. „Wie bekomme ich einen gnädigen Gott?" – das ist die Frage, die Luther ständig umtrieb. Tatsächlich ist die Frage nach der rechten Gottesbeziehung die entscheidende Frage des Lebens. Bekanntlich begegnete Luther diesem barmherzigen Gott in der Frohen Botschaft vom menschgewordenen, gestorbenen und auferstandenen Jesus Christus. Mit dem Grundsatz „Allein aus Gnade" werden wir daran erinnert, dass Gott immer die Initiative ergreift und jeder menschlichen Antwort zuvorkommt, und zugleich, dass er versucht, diese Antwort auszulösen. Daher bringt die Rechtfertigungslehre das Wesen des menschlichen Daseins vor Gott zum Ausdruck.

Jesus tritt als Mittler für uns beim Vater ein und bittet ihn um die Einheit seiner Jünger, „damit die Welt glaubt" (Joh 17,21). Das ist es, was uns Kraft gibt und uns bewegt, uns Jesus anzuschließen, um den Vater nachdrücklich zu bitten: „Gewähre uns das Geschenk der Einheit, damit die Welt an die Macht deiner Barmherzigkeit glaubt." Das ist das Zeugnis, das die Welt von uns erwartet. Wir werden als Christen in dem Maße ein glaubwürdiges Zeugnis der Barmherzigkeit sein, in dem Vergebung, Erneuerung und Versöhnung unter uns eine tägliche Erfahrung ist. Gemeinsam können wir auf konkrete Weise und voll Freude die Barmherzigkeit Gottes verkünden und offenbaren, indem wir die Würde eines jeden Menschen verteidigen und ihr dienen. Ohne diesen Dienst an der Welt und in der Welt ist der christliche Glaube unvollständig.

Als Lutheraner und Katholiken beten wir gemeinsam in dieser Kathedrale und sind uns bewusst, dass wir getrennt von Gott nichts vollbringen können. Wir erbitten seine Hilfe, damit wir lebendige, mit ihm verbundene Glieder sind, immer seiner Gnade bedürftig, um gemeinsam sein Wort in die Welt zu tragen – in diese Welt, die seiner zärtlichen Liebe und seiner Barmherzigkeit so sehr bedarf.

Papst Franziskus

(Papst Franziskus ist seit dem 13. März 2013 der 266. Bischof von Rom, Oberhaupt der römisch-katholischen Kirche und Souverän des Vatikanstaats).

Predigt anlässlich des Gemeinsamen katholisch-lutherischen Reformationsgedenkens

Dom zu Lund (Schweden), 31. Oktober 2016

Liebe Schwestern und Brüder in Christus,

seit Jahrhunderten lesen wir, Generation für Generation, diesen Evangelientext (*Ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben. Wer in mir bleibt und ich in ihm, der bringt viel Frucht; denn ohne mich könnt ihr nichts tun",* Joh 15,5), der uns Jesus als den wahren Weinstock vorstellt. Aber anstatt den Text als Ermutigung zur Einheit zu lesen, haben wir uns auf die Reben konzentriert, die vom Weinstock weggenommen werden, weil sie keine Frucht bringen. So haben wir einander wahrgenommen: als Reben, die von Christus, dem wahren Weinstock, getrennt sind.

Schon in jenen Zeiten aber, als ein gemeinsames Reformationsgedenken wie das heutige noch unvorstellbar war, gab es Frauen und Männer, die zusammenkamen, um für die Einheit zu beten oder ökumenische Gemeinschaften zu gründen. Theologen und Theologinnen nahmen bereits damals den Dialog auf in dem Bestreben, Unterschiede in Lehre und Theologie zu überwinden. Viele stellten sich gemeinsam in den Dienst für Arme und Unterdrückte. Ja, manche erlitten gar um des Evangeliums willen das Martyrium.

Für diese mutigen Prophetinnen und Propheten bin ich zutiefst dankbar. Ihr Miteinander im Leben und im Zeugnis lehrte sie, sich gegenseitig nicht mehr als voneinander getrennte Reben wahrzunehmen, sondern vielmehr als Reben die im Weinstock Christus vereint sind. Ja, mehr noch: sie begannen Christus in ihrer Mitte wahrzunehmen und sich dessen bewusst zu werden, dass er sogar in jenen Phasen der Geschichte weiter zu uns sprach, als der Dialog zwischen uns unterbrochen war. Jesus hat uns keinen Moment lang vergessen, selbst als wir ihn anscheinend vergessen hatten und uns verloren in Gewalt und in Taten, die von Hass bestimmt waren.

Indem wir also Jesus unter uns wahrnehmen, beginnen wir auch, einander in einem neuen Licht zu betrachten. Uns wird bewusst, dass uns viel mehr eint, als uns trennt. Wir sind Reben an demselben Weinstock. Wir sind eins in der Taufe. Darum feiern wir dieses *Gemeinsame Reformationsgedenken:* um neu zu entdecken, wer wir in Christus eigentlich sind.

Die Offenbarung dieser Einheit in Jesus Christus steht jedoch in krassem Gegensatz zur Wirklichkeit der Zersplitterung, die die Kirche, den Leib Christi, prägt. Die Vision von einer in Jesus Christus begründeten Gemeinschaft, mit all ihrer Schönheit und der Hoffnung, die sie in uns weckt, bedeutet auch, dass wir noch schmerzlicher leiden an den Wunden unserer Gebrochenheit. Was niemals hätte zerbrochen werden dürfen, wurde zerbrochen: die Einheit des Leibes Christi. Wir haben verloren, was uns geschenkt ist.

Wie können wir also heute genauso mutig und hoffnungsvoll vorangehen, wie es diejenigen taten, die diesen ökumenischen Pilgerweg zur Einheit vor uns beschritten haben? Wie richten wir unsere Schritte auf eine Zukunft in Gemeinschaft aus, in die Gott uns ruft? Wie können wir heil werden, damit wir endlich das werden, was wir in Christus bereits sind: Reben an einem Weinstock?

Von dem lateinamerikanischen Denker Eduardo Galeano stammt das Wort:

„Die Geschichte ist eine Prophetin mit rückwärtsgewandtem Blick; aus dem, was war, und gegen das, was war, kündet sie das Kommende."

Ich schlage vor, dass wir ab heute diesen Schlüssel anwenden, wenn wir das Gleichnis vom wahren Weinstock lesen. Möge sie für uns die hoffnungsvolle und prophetische Ankündigung der festen Verbindung zwischen dem Weinstock und seinen Reben sein, die Früchte der Heilung und des Lebens in Fülle tragen. Möge dies der Geist sein, in dem wir an diesen historischen Moment herangehen, wo wir uns als katholische und lutherische Christinnen und Christen verpflichten, uns abzuwenden von einer von Konflikt und Spaltung überschatteten Vergangenheit um den Weg der Gemeinschaft zu gehen.

Ohne Zweifel ist dies ein verheißungsvoller, aber auch ein anspruchsvoller Weg. Er vollzieht sich in einer von großer Zersplitterung geprägten und konfliktbeladenen Zeit. Massive Abgrenzungsbewegungen entfremden Einzelne und Gruppen, so dass sie nicht mehr in der Lage sind, miteinander zu kommunizieren. Der Weg aber, auf den wir gerufen sind, wird sich auf noch intensivere Dialoge stützen müssen. Die Darstellung unserer jeweiligen Identität und der Identität unseres Gegenübers unterstreicht in der Regel unsere Unterschiede und hebt sie hervor. Unsere Erinnerungen sind häufig geprägt von Leid und Konflikt.

In dem Bewusstsein aller dieser zentrifugalen Kräfte, die immer die Gefahr bergen, uns voneinander zu trennen, ermutige ich uns dazu, auf die Zentripetalkraft der Taufe zu vertrauen. Die befreiende Gnade der Taufe ist

ein Geschenk Gottes, das uns zusammenruft und uns eint! Die Taufe ist die prophetische Ankündigung von Heilung und Einheit inmitten unserer geschundenen Welt und wird damit zum Geschenk der Hoffnung für die Menschheit, die ein Leben in Frieden mit Gerechtigkeit und in versöhnter Verschiedenheit ersehnt. Welch tiefes Geheimnis: Das Schreien von Völkern und Einzelnen, deren Leben von Gewalt und Unterdrückung geprägt ist, klingt zusammen mit dem, was Gott uns fortwährend zuflüstert durch Jesus Christus, den wahren Weinstock, in dem wir eins sind. Bleiben wir an diesem Weinstock, dann tragen wir die Früchte des Friedens, der Gerechtigkeit und Versöhnung, der Barmherzigkeit und Solidarität. Gehen wir also voran auf diesem Weg, antworten wir im Glauben auf den Ruf Gottes und antworten wir damit auch auf die Schreie um Hilfe, auf den Durst und den Hunger einer verwundeten und gebrochenen Menschheit.

Und sollte Gott uns morgen mit Steinen in den Händen antreffen, wie jene Steine, die wir früher hielten, so mögen sie nicht dazu gedacht sein, sie auf einander zu werfen. Wer könnte jetzt noch den ersten Stein werfen, nachdem wir erkannt haben, was unsere Identität in Christus ausmacht? Mögen diese Steine genauso wenig dazu verwendet werden, Mauern der Trennung oder der Ausgrenzung zu bauen. Wie könnten wir so handeln, wenn Jesus Christus uns dazu beruft, Botschafterinnen und Botschafter der Versöhnung zu sein? Möge Gott uns also dabei antreffen, dass wir Brücken bauen, damit wir einander näher kommen, Häuser, in denen wir zusammenkommen, und Tische – ja, Tische – an denen wir Brot und Wein, die Gegenwart Christi, miteinander teilen können. Christus, der uns keinen Moment lang verlassen hat und uns ruft, in ihm zu bleiben, damit die Welt glaubt.

Martin Junge

(Pfarrer Dr. h. c. Martin Junge ist Generalsekretär des Lutherischen Weltbundes.)

Towards a Theology of the Body: Ecumenical and Ecosophical Implications

Tagungsbericht der 28. Jahrestagung der Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung (AÖF-ERF), 21.–23. Oktober 2016, Hamburg

Junge Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler mit Interesse an Ökumenischer Theologie, Missions- und Religionswissenschaften oder auch interreligiösem Dialog ins Gespräch zu bringen, das ist auch auf der 28. Jahrestagung des AÖF/ERF (Ecumenical Research Forum) wieder einmal gelungen. Sowohl die theologischen Impulse des Hauptreferenten, Fr. Dr. K. M. George (Indien), als auch die Vorstellungen verschiedenster Forschungsprojekte der Teilnehmenden boten reichhaltige Anknüpfungspunkte für angeregten Austausch über Konfessions- und Ländergrenzen hinweg.

Die Tagung begann am späten Freitagnachmittag mit einem ersten Impulsreferat von Fr. Dr. K. M. George zur Einstimmung auf das Thema des Hauptvortrags *Towards a Theology of the Body: Ecumenical and Ecosophical Implications.* Der Referent, Fr. Dr. K. M. George, ist Direktor der Sopana Orthodox Academy for Studies in Theology and Culture und Inhaber des Dr. Paulos Mar Gregorios-Lehrstuhls an der Mahatma-Gandhi-Universität Kottayam. Seine vorangehende Lehrtätigkeit führte ihn unter anderem als Vertreter der Orthodoxen Kirchen an das Ökumenische Institut in Bossey/Schweiz. Zudem war er Direktor des Orthodoxen Seminars in Kottayam im Bundesstaat Kerala/Indien. Neben seinem vielfältigen ökumenischen Engagement, etwa als Vorsitzender des Programmausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen, hat er zahlreiche Bücher und Artikel herausgegeben, darunter *The Silent Roots: Orthodox Perspectives on Christian Spirituality (1994), Christianity in India through the Centuries* (2007) sowie *Interfacing Theology and Culture* (2010).

Das Vorbereitungstreffen für die AÖF-ERF-Tagung, bei dem George als Gastreferent von dem vierköpfigen, international zusammengesetzten Exekutivausschuss ausgewählt und eingeladen worden war, hatte im März in Berlin stattgefunden. Dabei wurde auf den Wunsch der Teilnehmenden der Vorjahrestagung eingegangen, die ein besonderes Interesse an dem Thema „Body" aus theologischer Sicht bekundet hatten. Der Begriff „Body" kann im Deutschen sowohl mit „Körper" als auch mit „Körperschaft" im Sinne

eines Verbands als auch mit „Leib“ ? also einem der zentralen Bilder für die Einheit der Kirche – übersetzt werden. Fr. Dr. K. M. George gelang es in seinen beiden Vorträgen diese verschiedenen Aspekte im Sinne einer “Theology of the Body” zusammenzuführen.

Dafür setzte George zunächst bei den schöpfungstheologischen Implikationen des Noachitischen Bundes (Gen 9,10?17) an. Der bekannte Bundesschluss, der mit dem Symbol des Regenbogens verknüpft ist, sei nicht nur zwischen Gott und dem Menschen Noah geschlossen worden, sondern auch mit Noahs Söhnen und ihren Nachkommen und allem „lebendigen Getier“ ? verbunden mit dem Versprechen auch die „Erde“ nicht mehr verderben zu wollen. Zu dem “Body”, mit dem Gott also einen Bund schließe, gehöre daher mehr als nur der Mensch. Wie George mehrmals betonte, handele es sich bei dem Bild der Kirche als “Body” entsprechend auch um mehr als nur eine Metapher. Die gesamte Erde sei ein lebendiges Wesen, ein Organismus, der sich ständig verändere, und sowohl Tod als auch Auferstehung umfasse, worauf z. B. durch den Schöpfungsbezug in den österlichen Traditionen hingewiesen werde. George verwies auf die These von Lynn White, dass die jüdisch-christliche Tradition mit ihrem stark anthropozentrischen Fokus mitverantwortlich sei für die ökologische Krise. Aus diesem Grunde, betonte George, sei es wichtig beim theologischen Verständnis von “Body” über die nur auf den Menschen bezogenen Implikationen hinauszugehen. Mit Bezug auf die feministische Theologin Sallie McFague ging George darauf ein, dass sich jeder immer schon in einem Körper vorfinde (auf Englisch: “embodied”), weshalb der eigene “Body” entsprechend auch das wichtigste Mittel dafür sei, ein tieferes Verständnis für die Kirche als “Body” zu erlangen. Jeder kenne die Erfahrung, dass man meistens die eigene Körperlichkeit nicht wahrnehme, obwohl man doch gleichzeitig einen unmittelbaren Zugang dazu habe. Es gebe aber viele Situationen, in denen man durchaus erleben könne, Teil eines größeren “Body” zu sein, als nur des eigenen Körpers, z. B. in Momenten großer Freude oder tiefer Trauer, in denen viele Menschen entsprechend in Umarmungen Körperkontakt mit anderen Menschen suchen würden und so mit ihnen ein “Body” würden.

Anknüpfend an die Vorstellung der modernen Kosmologie, die von einem Urknall ausgehe, also einem Ursprungsereignis, bei dem Leere und Chaos plötzlich durch Raum und geordnete Materie ersetzt worden seien, sprach Georges davon, dass sich im Universum der Schöpfer selbst entfalte. Dem entspreche auch die Kirchenväter-Aussage, man müsse in die Schöpfung schauen, wenn man die Herrlichkeit Gottes sehen wolle.

Abschließend wandte Fr. Dr. George die Vorstellung einer Evolution in verschiedenen Phasen auf die historische Entwicklung der ökumenischen Bewegung an: In der ersten Phase sei es primär um die Einheit der Kirchen gegangen, in der zweiten Phase sei dann als Ziel die Einheit der Menschheit ? auch über Grenzen von Religionen und Weltanschauungen ? hinzugekommen. Die nächste Evolutionsstufe sei nun die Ökosophie, d. h. eine theologische Einstellung, die einen radikal gewaltfreien Ansatz wie den Mahatma Gandhis auch auf die ökologischen Dimensionen ausdehne. Einem solchen Ansatz, wie er etwa von Raimon Panikkar vertreten worden sei, liege aber immer das Bild der Welt als ?Body" zugrunde.

Im Anschluss an den Hauptvortrag gab es drei Panels mit Vorträgen, in denen einige TagungsteilnehmerInnen ihre Projekte vorstellten. Im ersten Panel präsentiert Ida Heikkilä aus Finnland das Thema *Witnessing Together – But of What and to Whom? The Two Ecumenical Paradigms of Witness.* In dem Vortrag ging es um die systematisch-theologische Aufarbeitung von "Witness" als Schlüsselbegriff der modernen Ökumene. Anhand zentraler ökumenischer Texte zeigte Heikkilä, dass der Gebrauch von "Witness" keineswegs einheitlich ist und arbeitete die beiden wichtigsten Paradigmen heraus: 1) die angelsächsische Tradition, in der "Witness" die Verkündigung des Evangeliums durch die Kirche an die gesamte Schöpfung meint, 2) die von der modernen deutschen Theologie dominierte Tradition, in der "Witness" (Zeugnis) die christliche Tradition und ihren Verweis auf die göttliche Transzendenz bedeutet.

Zeitgleich hielt Jaakko Pappinen, ebenfalls aus Finnland, seinen Vortrag *Conflicts with the 'Other': Rhetorics of Satan in early Christianity,* in dem er die rhetorischen Funktionen der Figur des „Satans" im Kontext früher Christentumsgeschichte nachzeichnete. Pappinen interpretierte die Satan-Rhetorik als ein Mittel, die eigene Gruppenidentität durch negative Abgrenzung zu stärken, und versuchte, aus seiner Analyse Konsequenzen für den heutigen Dialog, sowohl innerhalb des Christentums als auch im Gespräch mit Judentum und Islam zu ziehen.

Parallel dazu referierte Claudia Rimestad aus Erfurt zum Thema *Erwachsenentaufe in der Spätantike und heute. Ökumenische Annäherungsversuche.* In ihrem Vortrag stellte sie spätantike Taufpraktiken, die sie anhand der „Jerusalemer Tradition" erläuterte, heutigen Ansätzen von (Erwachsenen)-Taufe in verschiedenen christlichen Konfessionen gegenüber.

Im zweiten Panel stand mit dem Vortrag von Miika Ahola aus Finnland über *TCTCV [= The Church Towards a Common Vision] in Light of the*

Models of Unity ein weiteres Projekt auf dem Programm, das sich unmittelbar mit neueren ökumenischen Dokumenten auseinandersetzt.

Zunächst stellte Ahola verschiedene Modelle christlicher Einheit vor, die in der Forschung unterschieden werden. Anschließend erläuterte er, dass zwar keines der genannten Modelle explizit in dem vor drei Jahren veröffentlichten TCTCV benannt werde, zeigte aber auf, welche der Einheitsmodelle z. T. doch Eingang in das Dokument gefunden haben.

Wiederum zeitgleich referierte Basanta Prasad Adhikari aus Nepal über *The impacts of the elements of an effective and comprehensive induction program to beginning teacher's retention and attrition.* In dem Vortrag wurde eine quantitative und qualitative Studie vorgestellt, in der es darum ging, welche Rahmenbedingungen verhindern können, dass in Nepal überproportional viele Lehrpersonen bereits nach wenigen Jahren wieder den Schulbetrieb verlassen.

Sari Wagner aus Finnland und der Schweiz stellte *Die Stammbäume der Epiklesen der römisch-katholischen Kirche, der evangelisch-reformierten deutschsprachigen Kirchen der Schweiz und der Evangelischen Kirche in Deutschland* vor. Auf Grundlage eines Vergleichs verschiedener Agenden wies sie nach, dass sich überall sowohl altkirchliche als auch neu geschriebene oder aus einer anderen oder älteren Tradition stammende Eucharistiegebete finden.

Im Rahmen des dritten Panels folgte der Vortrag *Mission or Dialogue* von Ilija Jovič aus Serbien. Darin ging es um die Bedeutung von Mission und das Verhältnis der Kirche zu nicht-christlichen Religionen wie sie im Kontext des ökumenischen Dialogs zwischen Orthodoxen und Lutherischen Kirchen in Indien zwischen 1978 und 1982 zur Sprache gebracht wurden. Besonderes Augenmerk richtete Jovič auf die Unterscheidung zwischen Mission und Dialog.

Parallel referierte Suvi Korhonen zum Thema *Buddhism Renewing Christ: Religious Identity in the World of Religious Pluralism.* Der Vortrag ging der buddhistisch-christlichen Theologie des Amerikaners Paul F. Knitter nach und zeigte auf, wie Pluralismus im Selbstbild post-moderner Menschen verankert ist und inwiefern andere Religionen als hermeneutische Werkzeuge zur Identitätskonstruktion genutzt werden können.

Benedict Winkler präsentierte zur selben Zeit zum Thema *Abbanamaskar ? Das Verhältnis von Yoga und Christentum*. Er unterzog dabei die Praxis, den traditionellen Sonnengruß der Yoga-Tradition („Suryanamaskar") als christliches Vater-Unser zu beten, den er von einem indischen Jesuiten gelernt hatte, einer kritischen Reflexion. Anhand des Dokumentes

„Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der christlichen Meditation“ (1989) der Kongregation für die Glaubenslehre ging Winkler der Frage nach, inwieweit Christen fernöstliche Praktiken wie Yoga übernehmen können. Das Thema dieses Beitrags fand im Anschluss an die Vortragsreihen praktische Anwendung, als alle Interessierten gemeinsam das Beten des Vater-Unsers begleitet von den Yoga-Bewegungen einübten.

Der Samstagabend war organisatorischen Fragen wie der Sammlung von Themenvorschlägen für die kommende Tagung gewidmet. Zudem wurden Claudia Rimestad und Stanislau Paulau nach zweijährigem Engagement aus dem Fortsetzungskomitee verabschiedet. Neu gewählt wurden Ilija Jovič aus Serbien, der zurzeit in Hannover arbeitet, und Johanna Hestermann aus Heidelberg.

Am Sonntagmorgen ging es zu einem gemeinsamen Gottesdienstbesuch in die Anglikanische Kirche St. Thomas Becket. Beim Kirchenkaffee im Anschluss an den Gottesdienst war Raum für Gespräche mit den Besuchern der Anglikanischen Kirche sowie mit Reverend Canon Dr. Leslie Nathaniel, einem profilierten Ökumeniker, der den Gottesdienst gehalten hatte. Nathaniel ist erst seit kurzem als Pfarrer in Hamburg, zuvor war er Geschäftsführer für internationale ökumenische Beziehungen des Erzbischofs von Canterbury sowie Geschäftsführer des Council for Christian Unity der Church of England.

Die 29. Jahrestagung der Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung wird vom 17.?19. November 2017 wiederum in der Missionsakademie in Hamburg stattfinden. Alle Interessierten sind herzlich eingeladen, die Tagung für offenen, internationalen und ökumenischen Austausch zu nutzen und bei Interesse auch eigene Projekte vorzustellen.

Johanna Hestermann

(Johanna Hestermann hat evangelische Theologie in Berlin, Glasgow und Heidelberg studiert. Zur Zeit forscht sie im Rahmen eines interdisziplinären Promotionskollegs der Universität Heidelberg an einem Projekt mit dem Titel „‚Alliance of believers‘ ? Studien zum diskursiven Selbstverständnis der Evangelischen Allianz [1846? ca. 1875]“ und ist Mitglied im Exekutivkomitee der Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung [AÖF].)

Gestern – heute – morgen

Als wichtiger ökumenischer Meilenstein nach dem Heiligen und Großen Konzil der Orthodoxn Kirche auf Kreta und dem katholisch-orthodoxen Dialog von Chieti erwiesen sich vom 6. bis 13. Oktober die *Beratungen der griechisch-orthodoxen und altorientalischen Kirchen zur jüngsten ekklesiologischen Vorlage des Ökumenischen Rates der Kirchen* (ÖRK). An der Tagung in Paralimni auf Zypern nahmen jene Bischöfe und Theologen der beiden östlichen Kirchenfamilien teil, die Mitglieder der *Kommission für Glauben und Kirchenverfassung* (Faith and Order) des ÖRK sind. In dieser hat sich zunehmend die gemeinsame Überzeugung durchgesetzt, dass die Hauptfrage hinter den Spaltungen zwischen den Christen die unterschiedliche Auffassung davon ist, was es heißt, Kirche zu sein. Die Kommission hat daher seit den 1990er Jahren an einer größeren Studie zum Thema Ekklesiologie gearbeitet, die 2013 auf der ÖRK-Vollversammlung in Busan den Mitgliedern zur Stellungnahme vorgelegt wurde (*„Die Kirche: Auf dem Weg zu einer gemeinsamen Vi*sion"). Sie konnte sich unter dem Vorsitz des Metropoliten Gennadios Limouris von Sasima (Ökumenisches Patriarchat Konstantinopel) auf eine gemeinsame Linie festlegen, mit der die weitere Mitarbeit der Orthodoxen an der ekklesiologischen Bewusstseinsbildung im ÖRK sichergestellt wird. Die katholische Kirche, die zwar nicht dem ÖRK, aber der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung als Vollmitglied angehört, ist bereits zu einer recht positiven Einschätzung gelangt.

Vom 11. bis 13. Oktober fand in Nairobi (Kenia) eine nationale interreligiöse Konsultation statt*, die Teil einer zweijährigen PEPFAR-UNAIDS-Initiative* ist, mit der die Kapazitäten von religiösen Führungspersonen und Organisationen gestärkt werden sollen, um sich für eine nachhaltige HIV-Strategie einzusetzen. Der Konsultation in Nairobi folgte eine ähnliche Konsultation in Lusaka (Sambia) vom 19. bis 21.
Oktober. Jede mündete in eine Roadmap und einen Aufruf zur Umsetzung der *PEPFAR-UNAIDS-Initiative* für religiöse Gemeinschaften, die schließlich Teil der UNAIDS-Strategie 2016?2021 unter dem Motto *Der schnelle Weg zur Beendigung von Aids* werden sollen. Zur Entwicklung nationaler Aktionspläne für die Religionsgemeinschaften im Jahr 2017 wird es außerdem für beide Länder eine gemeinsame Plattform geben.

Papst Franziskus hat gemeinsam mit dem Präsidenten und dem Generalsekretär des Lutherischen Weltbundes (LWB), Bischof Munib Younan und Pastor Martin Junge, *am*

31. Oktober einen Gottesdienst im Dom zu Lund gefeiert. An diesem Tag begann 1517 die Geschichte der Reformation. Während des *gemeinsamen Gottesdienstes* fast 500 Jahre nach der lutherischen Reformation haben die katholischen und lutherischen Gläubigen um Vergebung für die Spaltungen und Konflikte der Vergangenheit gebeten und gelobt, ihre Gemeinschaft und ihren Dienst in der Welt zu intensivieren. Papst Franziskus und Bischof Younan unterzeichneten ein *Gemeinsames Wort,* mit dem sich die katholische und die lutherische Kirche dazu verpflichten, ihre Gemeinschaft zu vertiefen und gemeinsam Zeugnis für Gerechtigkeit abzulegen. Vertreter*innen anderer christlicher Weltgemeinschaften und ökumenischer Einrichtungen wie der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) haben an dem Gottesdienst teilgenommen. Nach Aussage der Organisatoren war dies ein Zeichen dafür, dass der Fortschritt zwischen der katholischen und der lutherischen Kirche nicht isoliert von den zahlreichen anderen ökumenischen Beziehungen dieser Institutionen stattfinden kann (siehe Beiträge i. d. H., S. 91–100).

Nach dem Gottesdienst im Dom zu Lund fand in der Malmö-Arena nicht weit vom Dom eine öffentliche Veranstaltung statt, auf der Papst Franziskus und Bischof Younan auf das Zeugnis von katholischen und lutherischen Fürsprechenden für soziale Gerechtigkeit und Maßnahmen gegen den Klimawandel aus Burundi, Kolumbien, Indien, Südsudan und Syrien antworteten. Auf dieser Veranstaltung unterzeichneten die LWB-Abteilung für Weltdienst und die katholische Caritas Internationalis eine *Absichtserklärung über eine verstärkte humanitäre Zusammenarbeit* beider Organisationen.

Einen neuen Vorstoß zur *Überwindung der orthodoxen Kirchenspaltung in Mazedonien* hat Bischof Tichon Schewkunow von Jewgojewsk, Patriarchalvikar für das westliche Moskau, unternommen. Er führte in Skopje Gespräche mit Kirchen und Regierungsvertretern zur „Heilung dieser Wunde". Tichon bestätigte der mazedonischen Orthodoxie „ihren Eigenwert" und sprach die Hoffnung aus, dass eine Lösung für ihren „schmerzlichen Status quo" gefunden werden kann.

Ab Anfang November führt der *Europäische Stationenweg* von Genf aus durch 68 Orte in 19 europäische Länder und sammelt Geschichten zur Reformation ein. Im Mai 2017 kommt dieser Weg in Mitteldeutschland an und mündet in Wittenberg in die *Weltausstellung Reformation.* Städte in den Niederlanden und in Ungarn, in Slowenien und Irland werden ebenso angefahren wie Rom, Augsburg, Worms und die Wartburg. 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.

Die 3. verbundene Tagung der 12. Synode der EKD, der 12. Generalsynode der VELKD und der 3. Vollkonferenz der UEK fand in der Zeit vom 3. bis 9. November in Magdeburg statt. Das Schwerpunktthema dieser Tagung lautete: *„So wirst du leben“* (Lukas 10,28). *Europa in Solidarität – Evangelische Impulse.* Die EKD-Synode sprach sich einstimmig gegen die Missionierung von Juden aus. Damit knüpft sie an die Erklärung zu Luthers Antijudaismus aus dem vergangenen Jahr an, in der sie sich von Luthers Schmähungen gegenüber den Juden distanziert hatte. Die jetzige *„Erklärung zu Christen und Juden als Zeugen der Treue Gottes“* zeichnet einen Weg nach, der mit der Synode 1950 in Berlin-Weißensee begann. Diese hatte die theologische Einsicht in die bleibende Erwählung Israels festgehalten. Mit einem Abschlussgottesdienst in der Magdeburger Pauluskirche ging die dritte Tagung der 12. Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) am 9. November zu Ende. „Die Synodentagung von Magdeburg hat ein Zeichen gesetzt gegen soziale Spaltung und für die Überwindung von Grenzen zwischen Nationen sowie Religionen,“ stellte die Präses der EKD-Synode, Irmgard Schwaetzer, fest.

In seiner *Botschaft* vom 16. November an die Mitgliedstaaten der UN-Klimarahmenkonvention erklärte der *Ökumenische Patriarch von Konstantinopel, Bartholomäus I.,* dass nur wenige echte Fortschritte erzielt worden sind. 22 Jahre seien ein nicht akzeptabler Zeitraum, um mit Klimakonventionen auf die Umweltkrise zu reagieren. Das Überleben der Schöpfung Gottes stehe auf dem Spiel. Die UN-Klimakonferenz (COP 22) kam vom 7. bis zum 18. November in Marrakesch (Marokko) zusammen.

Vom 17. bis 23. November tagte der *Exekutivausschuss des Ökumenischen Rates der Kirchen* (ÖRK) zum allerersten Mal in China. Gastgeber waren der Chinesische Chris-tenrat und die Patriotische Drei-Selbst-Bewegung. Letztere ist eine protestantische Kirche in der Volksrepublik China und eines der größten protestantischen Gremien weltweit. Der ÖRK-Exekutivausschuss besuchte den Chinesischen Chris-tenrat in Shanghai und traf Kirchenvertreterinnen und -vertreter in Nanjing. Auf der Sitzung des Exekutivausschusses wurde das Arbeitsprogramm für das Jahr 2017 genehmigt, mit einem besonderen Schwerpunkt auf den Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens, der als Fokus Afrika haben wird, das bereichsübergreifende Thema für das kommende Jahr. Besondere Aufmerksamkeit gilt dabei Nigeria, dem Südsudan und der Demokratischen Republik Kongo. Der Haushalt für 2017 wurde genehmigt und der Ausschuss besprach eine überarbeitete Finanzstrategie für 2018?2021. Während der Tagung in China kam

auch der Lenkungsausschuss für das neue ökumenische Zentrum zusammen. Die Zeitpläne sollen entsprechend den Entscheidungen des Exekutivausschusses angepasst werden. Das Arbeitsprogramm des ÖRK für 2017 wurde überarbeitet, damit es besser auf die strategischen Ziele abgestimmt ist, die die Vollversammlung 2013 beschlossen hatte. Diese strategischen Ziele sind: Die Gemeinschaft stärken; Gemeinsam Zeugnis ablegen; Zu Spiritualität, Reflexion und Ausbildung ermutigen; Beziehungen aufbauen, die von Vertrauen und Verständnis geprägt sind; Zu innovativer Kommunikation inspirieren.

Mit der Kampagne *„16 Tage gegen Gewalt an Frauen“* wollte der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) auf die Würde von Frauen und Mädchen insbesondere im Bildungskontext aufmerksam machen. Die Kampagne begann am 25. November, dem Internationalen Tag zur Beseitigung der Gewalt gegen Frauen, und endete am Tag der Menschenrechte, dem 10. Dezember.

Traditionell findet die *Gebetswoche für die Einheit der Christen* vom 18. bis 25. Januar zwischen den Gedenktagen für das Bekenntnis des Apostels Petrus und die Bekehrung des Apostels Paulus statt. Aber viele Gemeinden feiern auch in der Woche vor Pfingsten bis Pfingstmontag. Mit Blick auf das Reformationsgedenken übernahm die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland die Aufgabe, die Materialien für die Gebetswoche für die Einheit der Christen 2017 unter dem Thema „*Versöhnung – Die Liebe Christi drängt uns“* (2Kor 5,14–20) vorzubereiten. Folgende *Spendenprojekte* wurden für die *„Ökumenische Kollekte“* – Gebetswoche für die Einheit der Chris-ten 2017 ausgewählt: Projekt 1 (Spendenvorschlag Brot für die Welt – Kirchen helfen Kirchen): „Haus der Hoffnung“ – Ein Ort der Hoffnung für Bedürftige, Brasov (Rumänien); Projekt 2 (Spendenvorschlag von Caritas International): Schulische und gesellschaftliche Integration der Kinder von Arbeitsmigranten, Jaffa (Israel); Projekt 3 (Spendenvorschlag des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich): Schule und Werkstatt für Integration, Sucre (Bolivien). Der *zentrale* Gottesdienst zur Gebetswoche für die Einheit der Christen fand am 22. Januar 2017 in Lutherstadt Wittenberg statt.

Die Ernährung in den wachsenden Städten der Entwicklungsländer rückte *„Brot für die Welt“* in den Mittelpunkt seiner Spendenaktion. unter dem Motto *„Satt ist nicht genug – Zukunft braucht gesunde Ernährung“,* die am 1. Advent mit einem Festgottesdienst in der Georgenkirche Eisenach eröffnet wurde. Die Predigt hielt die Landesbischöfin der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland, Ilse Junkermann. Bis 2050 werden zwei Drittel der Weltbevölkerung in Städten leben. Zugleich erzeugten Kleinbauern in Fa-

milienbetrieben etwa 80 Prozent aller Nahrungsmittel weltweit. Oft fänden sie mit ihren Erzeugnissen in den Städten keine Marktzugänge. Die anhaltende Landflucht führe zu Ertragsrückgängen und zur Verschärfung des Hungers in den Elendsvierteln. Um diese gefährliche Tendenz stoppen zu können und die kleinen landwirtschaftlichen Betriebe besser gegen die Agrarkonzerne zu wappnen, bräuchten sie Unterstützung. Mit den Spenden werden etwa 2.000 Projekte weltweit unterstützt.

Im Münchener Dom fand am ersten Adventssonntag der Eröffnungsgottesdienst der Weihnachtsaktion 2016 *„Bedrohte Schöpfung – bedrohte Völker“* von *Adveniat* statt, mit Gästen und Musik aus Lateinamerika. Adveniat ruft die Menschen in Deutschland und in Europa auf, sich für die Völker in Amazonien und deren Mitwelt stark zu machen, um den ausbeuterischen Raubbau und die Missachtung der Schöpfung zu unterbinden.

In einem gemeinsamen Projekt *„Reformation reloaded“* des Verbands der Geschichtslehrer Deutschlands und der EKD haben Geschichts- und Religionslehrer fächerübergreifende Unterrichtsmaterialien zum Thema Reformation als frei zugängliche Unterrichtsbausteine (Open Educational Ressources OER) entwickelt. Schulen könnten zudem als Akteure tätig werden und ihre Projekte und Arbeitsergebnisse veröffentlichen.

Die „Gemeinsame Konferenz Kirche und Entwicklung“ (GKKE) fordert ein neues *Gesetz zur Rüstungsexportkontrolle.* Diese und weitere Forderungen wurden bei der Vorstellung des *20. Rüstungsexportberichts der GKKE* in der Bundespressekonferenz in Berlin erhoben. Der Bericht stellt öffentlich verfügbare Informationen über die deutschen Ausfuhren von Kriegswaffen und Rüstungsgütern zusammen und bewertet die Rüstungsexportpolitik im Zusammenhang der Friedens-, Sicherheits- und Entwicklungspolitik.

Die Jury des *Ökumenepreises der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) in Deutschland* wählte das *Projekt der ACK Bremen* aus insgesamt 47 Bewerbungen aus. Der mit 3.000 Euro dotierte Preis wird dem Projekt am 22. Januar 2017 im Anschluss an den zentralen Gottesdienst zur Gebetswoche für die Einheit der Christen in Lutherstadt Wittenberg verliehen. Insgesamt 42 evangelische, katholische, freikirchliche und orthodoxe Kirchengemeinden haben sich an der *„Ökumenischen Staffel der Gastfreundschaft“* in Bremen beteiligt. Sie wollten damit im Vorfeld des Ökumenischen Stadtkirchentages, der vom 16. bis 18. September in der Hansestadt stattfand, die Gemeinschaft der Kirchen durch persönliche Begegnungen zwischen den Konfessionen, Stadtteilen und Milieus stärken und ein Zeichen für ein friedliches Miteinander setzen. Eine solche Staffel wurde in dieser Form

erstmalig in Deutschland durchgeführt. Ziel war es, die verschiedenen Traditionen und Kulturen ins Gespräch zu bringen und die Gemeinsamkeiten zu entdecken.

Einen bundesweit einzigartigen ökumenisch-geistlichen *Übungsweg zum Reformationsjubiläum/Reformationsgedenken* haben die Evangelische Kirche der Pfalz, das Bistum Speyer und die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) Südwest in Speyer vorgestellt. Unter dem Motto *„zusammen wachsen“* gibt der Übungsweg interessierten Einzelpersonen und Gruppen Impulse für persönliche Glaubensübungen und -erfahrungen. Er versteht sich als Beitrag, das Reformationsjubiläum mit allen Konfessionen als gemeinsames Christusfest zu begehen und nach dem zu suchen, was die Konfessionen miteinander verbindet.

Am 20. Januar 2017 fand in der Mennonitenkirche Hamburg im Forum 15 der Themenreihe „*Toleranz – eine unmögliche Tugend? Zwischen Populismus und ‚Political Correctness‘“* die dritte Veranstaltung statt, die mit der Aussage „Ich bin kein Nationalist, aber …“ konfrontierte. Es ging um die Fragen nach einem scheinbar wachsenden Verlangen nach nationaler Identität. Die ersten beiden Abende setzten sich mit den Aussagen „Ich habe nichts gegen Muslime, aber …“ (4. Nov. 2016); „Ich habe nichts gegen Flüchtlinge, aber …“ (2. Dez. 2016) auseinander.

Mit einer gemeinsamen Tagung wollen die beiden großen Kirchen ihre *neuen Bibelübersetzungen* würdigen. An der Veranstaltung am 9. Februar 2017 in Stuttgart unter dem Leitsatz „*Das Wort – ganz nahe bei dir“* (5 Mose/Dtn 30,14) werden auch der EKD-Ratsvorsitzende Heinrich Bedford-Strohm und der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal Reinhard Marx, teilnehmen. Anlass sind die Veröffentlichung der neuen Lutherbibel und die für die katholische Kirche verbindliche Einheitsübersetzung. Ziel der Tagung sei, über die Neuausgaben miteinander ins Gespräch zu kommen. Zugleich solle die „gesamtgesellschaftliche Bedeutung“ der neuen Bibelübersetzungen hervorgehoben werden.

Die Liturgie des *Weltgebetstags,* der am 3. März 2017 unter dem Titel *„Was ist denn fair?“* gefeiert wird, wurde von 20 christlichen Frauen unterschiedlichen Alters und aus allen Regionen der Philippinen verfasst. Das Material kann bei der MVG Medienproduktion und Vertriebsgesellschaft mbH unter der E-Mail-Adresse *bestellung@eine-welt-shop.de* bestellt werden.

Vom 20. Mai bis 10. September 2017 findet in Wittenberg die *„Weltausstellung“ zum Reformationsjubiläum* statt. Rund 100 Aussteller der internationalen Ökumene präsentieren ihre Arbeit und laden dazu ein, gemeinsam Impulse aus der Reformation aufzunehmen und für die Zukunft fruchtbar zu ma-

chen. Im Christuszelt lädt die ACK um 12.30 Uhr zu einem täglichen Gebet für die Einheit der Christen ein. Außerdem ist die ACK an der Gestaltung der Themenwochen „Schöpfung“ und „Ökumene“ beteiligt.

Die *44. Konferenz der Internationalen Ökumenischen Gemeinschaft* (IEF), die vom 21.–28. August 2017 in Lutherstadt Wittenberg unter dem Thema *„Vom wahren Schatz der Kirche(n) – Dem Evangelium miteinander auf der Spur“* stattfindet, weist zahlreiche interessante Veranstaltungen auf, u. a. mit der Reformationsbotschafterin Margot Käßmann, Bischof Gerhard Feige, Bischöfin Junkermann u.v.a. Am Sonntag, dem 27. August 2017, feiern der Ratsvorsitzende der EKD, Landesbischof Heinrich Bedford-Strohm, und der Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen, Olav Fykse Tveit, gemeinsam die Lima-Liturgie. Nähere Informationen finden Sie unter www.ief-deutschland.com.

Die *Ökumenische FriedensDekade* wird vom 12.–22. November 2017 unter dem Motto *„Streit!“* begangen. Damit will sie zum einen auf die dringend notwendige Auseinandersetzung um die enormen finanziellen Zuwächse im bundesdeutschen Militärhaushalt aufmerksam machen, zum anderen für einen Ausbau ziviler Maßnahmen der Konfliktbearbeitung „streiten“. Zugleich soll die Frage nach dem demokratischen Umgang mit anderen Meinungen auf dem Hintergrund zunehmender populistischer und nationalistischer Tendenzen in Deutschland und weltweit gestellt und Wege zu einer demokratischen Streitkultur aufgezeigt werden.

Der *3. Ökumenische Kirchentag* wird im Jahr 2021 in Frankfurt am Main stattfinden. Der Deutsche Evangelische Kirchentag (DEKT) und das Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) haben am Freitag, dem 18. November 2016, die Einladung der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau und des Bistums Limburg nach Frankfurt angenommen. Als Termin für den 3. Ökumenischen Kirchentag in Frankfurt wurden die Tage um das Fest Christi Himmelfahrt von Mittwoch, 12. Mai, bis Sonntag, 16. Mai 2021,

Von Personen

Martin Stöhr, vormals Direktor der Evangelischen Akademie Arnoldshain, von 1965 bis 1984 Präsident des Deutschen Koordinierungsrates der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit, hat für Verdienste im Dialog zwischen Juden und Christen die Martin-Niemöller-Medaille der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau (EKHN) erhalten. Es ist dies die höchste Auszeichnung, die die EKHN zu vergeben hat. Von 1990 bis 1998 war Stöhr Präsident des International Council of Christian and Jews (ICCJ), dessen Ehrenpräsident er seither ist.

Antonij Michalev, seit 2013 bulgarischer orthodoxer Metropolit für West- und Mitteleuropa mit Sitz in Berlin, wurde vom Heiligen Synod in Sofia zusätzlich mit der Verwaltung des wichtigen südbulgarischen Sprengels Stara Zagora beauftragt. Dort wurde Metropolit *Galaktion Tabakov* offiziell aus gesundheitlichen Gründen abgesetzt.

Margot Käßmann, EKD-Botschafterin für das Reformationsjubiläum, und Erzbischof *Wojciech Polak,* Primas der katholischen Kirche in Polen, sind von der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Polen ins Ehrenkomitee für die Feier zum 500. Jahrestag der Reformation berufen worden. Außerdem gehören dem Komitee u. a. Erzbischöfin *Antje Jackelen* von der lutherischen Schwedischen Kirche, Bischof *Munib A. Younan*, Präsident des Lutherischen Weltbunds, Bischof *Michael Bünker,* Generalsekretär der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa, der orthodoxe Breslauer Erzbischof *Jeremiasz,* der Ex-Ministerpräsident Polens und EU-Parlamentspräsident *Jerzy Buzek* sowie der polnische Komponist *Krzysztof Penderecki* an.

Sheilag Kesting, Ökumenereferentin der Kirche von Schottland, die vor kurzem in den Ruhestand ging, wurde von Papst Franziskus mit dem Gregoriusorden (Päpstlicher Ritterorden des heiligen Gregor des Großen) ausgezeichnet. Er ist der vierthöchste Orden für Verdienste um die römisch-katholische Kirche.

Elspeth Davey von der Schottischen Bischöflichen Kirche beendete Ende 2016 ihre berufliche Laufbahn. Sie trug vor allem zur Porvoo-Erklärung über die volle Kirchengemeinschaft zwischen den Kirchen anglikanischer und lutherischer Konfession in den nordischen Ländern bei.

Ekkehard Vetter, Präses des Mülheimer Verbands Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, wurde von den Mitgliedern des Hauptvorstands der Deutschen Evangelischen Allianz (DEA) zum neuen

Vorsitzenden des Gremiums gewählt. Er trat sein Amt zum 1. Januar 2017 an. Anfang 2016 hatte der bisherige Allianz-Vorsitzende *Michael Diener,* seines Zeichens Präses des Evangelischen Gnadauer Gemeinschaftsverbands und Mitglied im Rat der EKD, unter Hinweis auf seine angegriffene Gesundheit angekündigt, ein Jahr vor Ablauf seiner sechsjährigen Amtsperiode zurückzutreten. Dies hatte er den Mitgliedern des Hauptvorstands bereits im Oktober 2015, vor seiner Wahl in den Rat der EKD, brieflich mitgeteilt.

Es vollendeten

das 70. Lebensjahr:

Gerhard Begrich, von 1993 bis 2007 Rektor des Pastoralkollegs der Evangelischen Kirche der Kirchenprovinz Sachsen im Kloster Drübeck, danach bis 2009 als Studienleiter im Kolleg;

Heinz-Georg Ackermeier, Pfarrer i. R., ehemaliger Leiter des Instituts für Kirche und Gesellschaft der Evangelischen Kirche von Westfalen, am 4. November;

das 75. Lebensjahr:

Uwe-Peter Heidingsfeld, Oberkirchenrat i. R., früherer Leiter des Berliner Büros der EKD und ehemaliges Redaktionsmitglied der Ökumenischen Rundschau, am 4. September;

das 85. Lebensjahr:

Günter Brakelmann, von 1972 bis 1996 Professor für Christliche Gesellschaftslehre an der Fakultät für Evangelische Theologie der Ruhr-Universität Bochum;

Günter Bransch, ehemaliger Generalsuperintendent des Kirchensprengels Potsdam, am 7. Dezember.

Verstorben sind:

Vincent Topper, Msgr., Priester des Bistums Harrisburg/Pennsylvania und ältester katholischer Priester in den USA, im Alter von 105 Jahren, am 7. Oktober;

Jacob Neusner, Rabbiner und Historiker in New York, im Alter von 85 Jahren, am 8. Oktober;

Otto Riedel, Prälat, früherer Dompropst an der Berliner St. Hedwigs-Kathedrale (1987?2005), im Alter von 86 Jahren, am 10. Oktober;

Gerd Haeffner SJ, Philosoph, Heidegger-Fachmann und u. a. früherer Rektor der Hochschule für Philosophie der Jesuiten in München (1982?1988), an der er von 1974 bis 2009 lehrte, im Alter von 75 Jahren, am 12. Oktober;

Halfdan T. Mahler, Generaldirektor der World Health Organisation (WHO) von 1973?1988, während seiner Amtszeit arbeitete der WHO mit der Christlichen Gesundheitskommission (Christian Medical

Commission [CMC]) des Ökumenischen Rates der Kirchen zusammen, er kümmerte sich um das globale gesundheitspolitische Konzept der primären Gesundheitsversorgung, im Alter von 93 Jahren, am 14. Dezember;

John Doom, Evangelische Kirche von Maòhi (Französisch-Polynesien), nationaler Koordinator der Vereinigung der ehemaligen Beschäftigten auf dem Atomtestgelände Moruroa (Moruroa e Tatou); zwischen 2006 und 2013 ÖRK-Präsident für den Pazifik, im Alter von 80 Jahren, am 24. Dezember.

Zeitschriften und Dokumentationen

I. Aus der Ökumene

Matthias Türk, Der Päpstliche Rat zur Förderung der Einheit der Christen im Jahre 2015, Catholica 2/16, 81–100;

Bernd Buchner, Versöhnt und nicht verschieden. Ökumenisches Reformationspapier mahnt zu „sichtbarer Einheit", KNA-ÖKI 40/16, 3;

ACK, Versöhnt miteinander. Wort der ACK-Mitgliederversammlung zu 500 Jahre Reformation, ebd., Dokumentation I–IV;

Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Sinnlichkeit und Sinn. Über die Sinnfülle der Schöpfung, US 4/16, 328–340;

Dorothea Sattler, Die ganze Schöpfung – Lobpreis Gottes. Predigt am Tag der Schöpfung am 2. September 2016 in Bingen, ebd., 341–343.

II. Aus der Orthodoxie

Heinz Gstrein, Konzil von Kreta verteidigt. Grazer Theologe: Ein Glaube in vielen Begriffen und Formulierungen, KNA-ÖKI 51–52/16, 7–8;

Nikolaj Thon, „Kirche repräsentiert nur Christus". Ein bemerkenswertes Interview mit Patriarch Kyrill I., ebd., 9–10;

Dietmar Schon OP, Kommunikation statt Entfremdung. Zur Methodik einer Annäherung von katholischer und orthodoxer Kirche, ebd., 42/16, Dokumentation I–VII;

Johannes Oeldemann, Die Synodalität in der Orthodoxen Kirche, Catholica 2/16, 133–148;

Heinz Gstrein, Kein Gebet mit dem Papst. Patriarch Ilia II. hält sich dank Anti-Ökumene am Ruder, KNA-ÖKI 40/16, 7–8;

Aram Mardirossian, Religion des pères. Le christianisme en Arménie des origines à nos jours, Istina 2/16, 145–167;

Jean-Pierre Mahé, Saint Grégoire de Narek, chantre de la miséricorde, ebd., 169–193;

Michel Mallèvre, Note sur la portée oecuménique de la proclamation de Saint Grégoire de Narek comme docteur de l'Église, ebd., 195–200;

Dietmar W. Winkler, Les débuts de la collaboration entre les Églises orientales orthodoxes au XXe siècle, ebd., 201–212;

Georges Ruyssen, Le Saint Siège et le Génocide arménien, ebd., 213–226.

III. Reformation

Friedrich Wilhelm Graf, Reise nach Jerusalem. Was die EKD beim Reformationsjubiläum falsch macht, Zeitzeichen 10/16, 8–11;

Christoph Kähler, Die Worte der Reformatoren. Die revidierte Lutherbibel verzichtet auf durchgrei-

fende sprachliche Modernisierung, ebd., 16–18;

Markus Iff, Reformatorisches Erbe und Perspektiven für Gemeinschaft in Zeugnis und Dienst. Freie evangelische Gemeinden (FeG) und die Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE), ThGespr 4/16, 163–177.

IV. Zum Sinn des Lebens

Michael N. Ebertz, „Das Leben hat einen Sinn, wenn …" Sinngebungen in der multiplen Gesellschaft, US 4/16, 250–257;

Gudrun Heidecke, Die acht Bausteine des Buddha zum Sinn des Lebens, ebd., 258–268;

Ludger Schwienhorst-Schönberger, „Gott nahe zu sein ist mein Glück" (Ps 73,28). Zur Frage nach dem Sinn des Lebens im Alten Testament, ebd., 269–282;

Johannes Hauck, „Wie du, Vater, in mir und ich in dir, sollen auch sie in uns sein … vollendet in der Einheit" (Joh 17,21.23). Zum Sinn des Lebens nach christlicher Tradition, ebd., 309–327.

V. Weitere interessante Beiträge

Rüdiger Althaus, Die Synodalität (in) der Kirche aus Sicht des katholischen Kirchenrechts, Catholica 2/16, 101–113;

Friedrich Hauschildt, Synodalität (in) der evangelischen Kirche, ebd., 114–132;

Paula Konersmann, „Ein Drahtseilakt". Forscherin sieht Moscheevereine in der Pflicht gegen Salafismus, KNA-ÖKI 40/16, 14–15;

Jörg Lanckau, Grenze des Todes. Warum der Mensch im Schlaf eines persönlichen Gottes bedarf, Zeitzeichen 10/16, 27–29;

Oliver Pilnei, Neue Entwicklungen in der baptistischen Auftheologie und Taufpraxis, ThGespr 4/16, 178–188;

Norbert Zonker, Irritierende „Freund-Beobachtung". Protestanten fragen nach „Reform im Katholizismus", KNA-ÖKI 49/16, 3–5;

Christoph Arens, Mehr Kooperation in der Schule. Katholische Bischöfe geben Empfehlungen für Religionsunterricht, ebd., 51–52/16, 5;

Jan-Heiner Tück, In die Zeit Christi eintreten. Zur therapeutischen Dimension der Eucharistie, Communio 4/16, 523–530;

Regina Radlbeck-Ossmann, Ein die Einheit hindernder Einheitsdienst? Rückblick auf fünfzig Jahre Arbeit am Paradox des Papsttums, StimdZ 12/16, 803–812;

Anna Henkel, Zwischen Rolle und Person. Parasitäre Verhältnisse, EvTh 6/16, 427–439.

VI. Dokumentationen

Zum Auftakt des Reformationsgedenkjahres hat die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) ihr *Wort zu 500 Jahre Reformation* unter dem Titel

„Versöhnt miteinander“ in einer Broschüre veröffentlicht. Das Wort wurde von der Mitgliederversammlung der ACK verabschiedet und ist eine gemeinsame Stellungnahme der 17 Mitgliedskirchen und sechs Gastkirchen der ACK. Das Wort wird in der Broschüre ergänzt durch ein Gottesdienstformular sowie theologische Perspektiven aus verschiedenen Konfessionen. Außerdem werden praktische Hinweise zu der Arbeit mit dem Wort in den Gemeinden gegeben. Die Broschüre „Versöhnt miteinander“ kann kostenlos im Shop der ACK bestellt oder heruntergeladen werden.

Ob Taufhandlung, Segnung, das Austeilen des Abendmahls oder der Friedensgruß – rituelle Gesten und Gebärden sind fester Bestandteil jedes Gottesdienstes. Als zweiten Band seiner Reihe *„Impulse für Liturgie und Gottesdienst“* legt das Liturgiewissenschaftliche Institut der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) bei der theologischen Fakultät der Universität Leipzig jetzt ein Buch vor, das sich dem körperlichen Aspekt liturgischen Handelns widmet. Die Publikation ist über den Buchhandel oder den Verlag erhältlich: „Die heilende Kraft der reinen Gebärde. Gespräche über liturgische Präsenz“ von Christian Lehnert, Manfred Schnelle, hrsg. vom Liturgiewissenschaftlichen Institut der VELKD. Impulse für Liturgie und Gottesdienst, Band 2. Evangelische Verlagsanstalt Leipzig, 2016, 96 Seiten, 14,80 EUR.

Neue Bücher

KIRCHEN IM DIALOG

Martin Illert, Dialog – Narration – Transformation. Die Dialoge der Evangelischen Kirche in Deutschland und des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR mit orthodoxen Kirchen seit 1959, Beihefte zur Ökumenischen Rundschau Nr. 106. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2016. 444 Seiten. Pb. EUR 64,–

Das annähernd 450 Seiten umfassende Werk von Illert, das im Jahr 2015 an der Theologischen Fakultät der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg als Habilitationsschrift angenommen wurde, gibt einen umfassenden und detailreichen Einblick in die nunmehr fast 60-jährige Dialog-Geschichte der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) mit den Patriarchaten der Russischen Orthodoxen Kirche (ROK), der Rumänischen Orthodoxen Kirche (RumOK), der Bulgarischen Orthodoxen Kirche (BOK) sowie dem Ökumenischen Patriarchat Konstantinopel. Weiterhin werden auch die Dialoge des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR (BEK) mit der ROK und der BOK dargestellt und analysiert. Mit einer beeindruckenden Fülle von Quellenzitaten liest sich dieser Hauptteil des Buches an vielen Stellen so spannend wie eine zeitgeschichtliche Dokumentation. Illert gibt dem Leser zuvor sein hermeneutisches Instrumentarium an die Hand, mit Hilfe dessen die Fülle der Ereignisse und Fragestellungen in den einzelnen Dialogphasen strukturiert und dadurch besser erfassbar gemacht werden kann. Mit den Begriffen „Narration“ und „Transformation“, die dem Werk auch den Titel gegeben haben, zeigt der Autor schon bei der chronologischen Darstellung der einzelnen Dialoge den Kern seiner Herangehensweise auf: Die Dialoge sollen nicht einfach als Treffen zur Erarbeitung und Fixierung gemeinsamer theoretischer Theologumena in Konsenspapieren verstanden und beurteilt werden, sondern als Begegnungsereignisse, die von den Dialogpartnern in ihren kirchlichen Kontexten in je eigenen Deutungserzählungen, Narrationen, weitergegeben wurden, und die als dynamische Prozesse der Verwandlung, der Transformation, auf verschiedensten Bezugsebenen wirksam wurden.

Dabei wird deutlich, dass die genannte Fülle der Quellen nicht kompletistischer Selbstzweck ist, sondern zwingend erforderlich, um die Dialoge als Ereignisse in ihren komplexen zeit-, kirchen- und theologiegeschichtlichen sowie auch kirchendiplomatischen und politischen Bezügen zu begreifen. Illert begründet diese dynamisch-prozessorientierte

Sicht der Dialoge und das damit verbundene hermeneutische Vorgehen mit dem Selbstverständnis der Dialogpartner in ihren Anfängen. „So konnten beide Seiten annehmen, dass sich ein quasi-sakramentales Begegnungsgeschehen an ihnen vollziehe. Im Verlauf ihrer Verständigung werde ihnen Kommunion von Gott geschenkt“(44). Diese Feststellung des Autors für die erste Phase des Dialogs der EKD mit der ROK kann auch auf die anderen Gespräche angewendet werden.

Illert weist in seiner präzisen Darstellung der historischen Ereignisse im diachronen Mittelteil des Buches eine Fülle von Narrationen und Transformationsmotiven auf, die er im anschließenden synchronen Teil analysiert und interpretiert. Dabei werden auch die Selbst- und Fremdbilder der Dialogpartner und deren jeweilige Veränderungen im Dialogprozess dargestellt. So erfährt man etwa, dass die ROK sich selbst in der Anfangsphase als alleinige Wahrerin der altkirchlichen Tradition sah und die EKD-Delegationsmitglieder sich als Vertreter lernender Kirchen verstanden, die nach den bitteren Erfahrungen der Nazi-Zeit geläutert wieder Kontakt zu ihren geistlichen Ursprüngen aufnehmen wollten. Dabei spielte das Klima der Annäherung in der bundesdeutschen Ostpolitik jener Jahre als zeitgeschichtliches Motiv eine wichtige Rolle.

Es wird deutlich, dass sich mit dem zeitgeschichtlichen Kontext auch die Selbst- und Fremdbilder der Gesprächspartner veränderten, sowie die Auswahl der Fragestellungen für die einzelnen Dialogphasen. Aus dem „lernbereiten“ evangelischen Dialogpartner, der sich aus orthodoxer Sicht im Prozess der „Verkirchlichung“ befand, war nach der Jahrtausendwende der selbstbewusste, manchmal auch als überheblich empfundene Vertreter moderner sozialethischer Werte geworden, der das Dialoggegenüber daran messen wollte, inwieweit es bereit und willens war, diese Werte zu übernehmen. Fremd- und Selbstbilder wurden instrumentalisiert, um sich im Kontext des eigenen kirchlichen Milieus von der dunklen Folie des Dialogpartners strahlend abzuheben. Es kommt dann zu den altbekannten Klischees von den aufgeklärten und den voraufgeklärten Kirchen auf der einen Seite, bzw. den Kirchen in Treue zu Christus gegenüber den dem Säkularismus verfallenen westlichen Kirchen auf der anderen Seite.

Bei den Dialogen des BEK mit der ROK und der BOK zeigt sich besonders deutlich, dass die ereignis- und prozessorientierte Interpretation Illerts den oft undurchschaubar wirkenden Verflechtungen von kirchlichen, theologischen und politischen Interessen und Absichten besser gerecht wird als ein auf dogmatische und kirchenrechtliche Ergebnisse fixiertes Verständnis. Die Narration des BEK als Dialogpartner der Vertreter von Kirchen des Volkes im Sozialismus sein zu wollen und die damit

verbundene Betonung der Friedensthematik und der friedlichen Koexistenz und die Transformation der ROK kurz nach der politischen Wende zu einer Kirche, die die Kooperation einzelner Kirchenführer mit dem Staat und manches fragwürdige politische Taktieren auch bei den Dialoggesprächen bearbeiten musste, zeigen die Dynamik der Prozesse, in welche die Dialoggespräche verwoben waren und sind. Das Thema der Instrumentalisierung durch die politischen Machthaber in den Herkunftsstaaten der Dialogpartner ist nur einer dieser Ereignisstränge. „In mancher Hinsicht habe eine Kluft zwischen den Werten der Kirchen und ihrem Handeln bestanden. So fassten beide Kirchen selbstkritisch ihre Rolle in den damaligen Staaten ins Auge …“ (177).

Bei seiner abschließenden Bewertung erinnert Illert nochmals an den geistlich-liturgischen Ausgangspunkt der Gespräche. „Die Dialoge waren und sind immer von einem gemeinsamen geistlichen und gottesdienstlichen Leben begleitet, … Wo die beteiligten Kirchen dieses hermeneutische Spezifikum der Gespräche erkennen, … leben die Dialoge auch von der Hoffnung auf die Heilung der Schwächen der Dialogpartner und der zeitbedingten Engführungen und Zwänge der Gespräche. In diesem Referenzrahmen bieten die Dialoge den Kirchen die Chance, Klischees und konfessionelle Stereotypen sowohl in der Selbstbeschreibung als auch bei der Fremdwahrnehmung zu überwinden, die bei einer Konzentration auf systematisch-theologische Fragestellungen u. U. noch bekräftigt und verstärkt werden könnten. Die Begegnungen selbst können als Teil eines Transformationsgeschehens erfahren werden, das die Kirchen weder selbst initiieren oder steuern, sondern das sich an ihnen vollzieht“ (357). Dies ist wohl auch den Kritikern ins Stammbuch zu schreiben, die bis in die jüngste Zeit nicht müde werden, vom Ende der Dialoge zu sprechen, weil doch das Erreichte auf dem Gebiet der Verständigung in dogmatischen Lehrinhalten nach 60 Jahren enttäuschend gering sei und auch zu wenige kirchenrechtliche Konsequenzen im Sinne einer gegenseitigen Anerkennung als gleichberechtigte Kirchen zu finden seien.

Vielleicht ist es auch die Stärke von Illerts Werk, dass er als Referent für Orthodoxie im Kirchenamt der EKD und gegenwärtig Verantwortlicher für die Weiterführung der Dialoge mit seiner Hermeneutik der Narration und Transformation das bisherige Dialoggeschehen ernster nimmt, als manch andere beteiligte Vertreter der Kirchen und der akademischen Theologie es bisher getan haben und tun. Man wird nicht zu hoch greifen, wenn man seine umfassende, präzise, analysierende, sprachlich sehr gut lesbare und klar strukturierte Darstellung schon jetzt als ein Standardwerk zur Erforschung und Bewertung der Dialoge der EKD mit den orthodoxen Kirchen bezeichnet. Darüber hinaus kann das Buch in sei-

ner breiten und tiefen Ausschöpfung des Quellenmaterials auch für nichttheologische Leser mit Interesse an der jüngeren deutschen Zeitgeschichte von Bedeutung sein.

Roland Fritsch

KONFESSIONSKUNDE

Johannes Oeldemann (Hg.), Konfessionskunde. Handbuch der Ökumene und Konfessionskunde, Band 1. Bonifatius Verlag/Evangelische Verlagsanstalt, Paderborn/Leipzig 2015. 433 Seiten. Pb. EUR 26,90.

Eine umfangreichere Konfessionskunde, also ein Überblick über die verschiedenen Kirchen und Denominationen der Gegenwart, ist seit Jahren nicht mehr publiziert worden. Eine letzte umfangreiche Edition, die in vielem dem Aufriss der neuen Konfessionskunde aus dem Johann-Adam-Möhler-Institut entspricht, stellt die bereits 1977 von Friedrich Heyer publizierte Arbeit dar. Das hier zu besprechende Werk hat nicht nur neuere Literatur und Entwicklungen in einzelnen Konfessionen (vgl. z. B. in bemerkenswerter Weise zum Katholizismus, 59) berücksichtigt, sondern ist auch tendentiell von einem anderen Ansatz geprägt: Eine systematische Grundlage für den vorliegenden Band bietet nämlich – ähnlich wie bereits bei der ebenfalls vom Möhler-Institut herausgegebenen Kleinen Konfessionskunde ? das Ökumenismus-Dekret des Zweiten Vatikanischen Konzils. Dementsprechend ist die genaue Kenntnis der Dialogpartner ein wichtiges Ziel (vgl. 65).

In seinem Nachwort betont der Herausgeber und Direktor für Ökumenik am genannten Paderborner Institut, Johannes Oeldemann, die Aufgaben einer modernen Konfessionskunde im 21. Jahrhundert. Diese dürfe nicht mehr „konfessionelle Identitäten im Sinne einander abgrenzender oder sogar ausschließender Wesensmerkmale der verschiedenen Kirchen“ herausarbeiten. Vielmehr sei „ein Perspektivwechsel erforderlich: Die jeweiligen konfessionellen Besonderheiten lassen sich zwar als ‚Erbe‘ einer bestimmten Tradition historisch erklären, sollten aber vor allem in der Hinsicht erschlossen werden, welche ‚Gaben‘ die einzelnen Kirchen aus ihrer Tradition in die wachsende Gemeinschaft einbringen können“ (430).

Dieses Ideal wird in dem vorliegenden, sehr um ökumenische Verständigung bemühten Band keineswegs immer konsequent verfolgt. Die Gaben der jeweiligen Konfessionen werden jedenfalls nicht explizit positiv gewürdigt. Gleichwohl begreift der Herausgeber in beeindruckender Weise die verschiedenen Kirchen und Denominationen im Sinne der von ihm sogenannten „Stammtheorie“ wie ständig neu hinzukommende Jahresringe um einen Baumstamm herum, dessen Mitte Christus

darstellt. Wenn auch die älteren Ringe wie die römisch-katholische Kirche dieser Mitte besonders nahe sind, so hat doch gleichzeitig die äußere Rinde eine besondere Nähe zur sie umgebenden Außenwelt (430).

In dem Band sind ganz bewusst weitgehend Selbstdarstellungen der jeweiligen Kirchen enthalten (vgl. 11). Dies gewährleistet eine möglichst authentische und auch positive Darstellung derselben. Zugleich hat ein solches Vorgehen oft eine mangelnde Kritik, aber auch einen fehlenden deutlichen roten Faden im Gesamtwerk zur Folge. Dieser ist vor allem dadurch gewährleistet, dass die einzelnen Kapitel grundsätzlich alle ähnlich aufgebaut sind. Sie beginnen mit der Darstellung der wesentlichen Charakteristika einer Konfession, enthalten dann Angaben zur Geschichte, zur Lehre und zur kirchlichen Praxis und enden schließlich mit der Haltung zur Ökumene. Gerade bei den vielen in dem Buch vorgestellten evangelischen Kirchen kommt es so allerdings zu vielen Doppelungen. So unterscheidet sich z. B. die ausführliche Darstellung des Glaubens in den Altlutherischen Kirchen (276–279) kaum von demjenigen der Lutherischen Kirchen – eine Straffung durch Darstellung lediglich der Unterschiede hätte das Buch noch flüssiger lesbar gemacht. Ein Herausarbeiten der Unterschiede zwischen den einzelnen Denominationen hätte sicher zu prägnanteren Bildern geführt, zugleich aber möglicherweise dem Grundansatz des Buches widersprochen. Dennoch wird eine redaktionelle Durchdringung der Artikel nicht wirklich deutlich – das Buch bietet mehr ein durchaus hilfreiches Nebeneinander von unterschiedlichen Präsentationen, die sicher für die Herausforderungen des Dialogs zwischen den Konfessionen wichtige Informationen bieten (12). Dennoch hätte z. B. eine genauere Reflexion konfessionskundlicher Methodik in einer redaktionellen Einleitung wichtige Lesehilfen bieten können. So wird nicht einmal klar, warum das Buch mit der Behandlung der römisch-katholischen Kirche (und nicht der orthodoxen!) beginnt und mit der charismatischen Bewegung endet. Auch wird nicht ausführlicher reflektiert, was eigentlich Kirche und Konfession ausmacht, und warum zum Beispiel die Apostolische Bewegung ihren Platz in einer Konfessionskunde gefunden hat.

Bei der Selbstdarstellung von Konfessionen gerade auch durch ökumenisch geschulte Theologen (Frauen sind an dem Band nicht beteiligt worden!) besteht die Gefahr, dass z. B. problematische Ausprägungen einer Konfession nicht thematisiert oder relativiert werden. In dem Beitrag Oeldemanns über die Katholische Kirche fehlt z. B. im Kapitel über die Heiligenverehrung der Hinweis auf die Interzession (27 f; vgl. dann aber 50). So wird ein nahezu evangelisches Ideal der Heiligenverehrung gezeichnet. Ähnliches gilt im Blick auf die mangelnden Hinweise zur apostolischen Sukzession im Ka-

pitel über das Lehramt (30). Im Kapitel über die Ekklesiologie fehlt die ausführliche Behandlung der kritischen Auslegung der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums durch „Dominus Iesus“ (35 f), eine Schrift, die ja immerhin von dem damaligen Präfekten der Glaubenskongregation Josef Ratzinger verantwortet worden ist. Auch die immer noch zu beobachtende Ablasspraxis wird im Kapitel über die Buße nicht erwähnt (43). Das Prinzip des „sowohl-als auch“ im Bereich der Glaubenslehre (46 u. a.) wird zwar auf sehr sympathische Weise vermittelt, ist aber zu einer klaren Einschätzung des Gegenübers keineswegs immer hilfreich. Die Art und Weise der (komplizierten) ökumenischen Zusammenarbeit der Katholischen Kirche mit dem ÖRK wird ebenfalls nicht erwähnt (69). Dadurch entsteht immer wieder der Eindruck, dass eine Selbstdarstellung von Konfessionen ein Stück weit auch der Weichzeichnung derselben dient. Ich bin mir nicht sicher, ob ökumenische Arbeit dadurch gefördert oder nicht doch eher behindert wird.

Die vorliegende Konfessionskunde ist an vielen Stellen sehr stark historisch (z. B. 130–132; 198 f; 204) oder zumindest systematisch-theologisch ausgerichtet. Entscheidende Kapitel zur gegenwärtigen Situation verschiedener Kirchen fehlen hingegen. Im Blick auf die einzelnen Kirchen wären daher Themen wie „Kirche und Geld“, „Weg kirchlicher Entscheidungsfindungen“, „Rolle von Frauen in der Kirche“ (sehr am Rande behandelt, z. B. 267 f), „Umgang mit sexueller Diversität“ usw. noch viel stärker zu fokussieren. Im Kapitel über den Katholizismus fehlt selbst ein ganz allgemeines Kapitel über „Katholizismus und Postmoderne“. M. E. ist bei einer Annäherung theologischer Laien an eine andere Konfession gerade auch ein solcher Themenkatalog von Interesse. Bemerkenswert ist im Kapitel über die „Orthodoxe Kirche“ ein eigener Abschnitt über „Sozial- und bioethische Herausforderungen der Moderne“ (119 f).

Die Artikel sind z. T. stilistisch sehr unterschiedlich gearbeitet. Während z. B. das Kapitel über die Orthodoxen Kirchen sehr viele historische Fakten aufführt, ist das Kapitel über die Anglikanische Kirche eher aus der Kirchenleitungsperspektive heraus geschrieben (z. B. 177). Dadurch geht der Handbuchcharakter ein wenig verloren. Nicht ganz klar ist die Grenze zwischen den „Altkonfessionellen Kirchen“ und den „Evangelischen Freikirchen“ gezogen. Faktisch zählen SELK oder die EAK auch zu den Evangelischen Freikirchen (vgl. auch 294). Eine Erklärung bedürfte die Reihenfolge der Behandlung der Evangelischen Freikirchen. Es liegt weder eine historische noch eine alphabetische noch eine größenmäßige Reihung vor.

Bemerkenswert ist die knappe Darstellung der „Charismatischen Bewegung“ durch Hans Gasper (391–426). Sie bietet einen kurzen

und sehr systematischen Zugang zu dieser Thematik. Auch hier hätte allerdings eine redaktionelle Überarbeitung die erneute Behandlung der Anskar-Kirche vermeidbar werden lassen (388 f; 404).

Weitere kleinere inhaltliche Ungenauigkeiten sind noch zu nennen: Genau genommen begann die „Geschichte der Trennung der Christenheit“ nicht erst nach dem Konzil von Chalkedon 451 n. Chr. (21). Bereits 325 wurde die Trennung von den „Arianern“ bzw. später sogenannten Homöern evoziert. Ab 431 ging die Apostolische Kirche des Ostens („Nestorianer“) ihren eigenen Weg.

Die Differenzierung zwischen „deutschen“ und „schweizerischen“ Reformatoren (21) ist ein Anachronismus. In der Regel wird besser von der „oberdeutschen“ im Gegensatz zur „Wittenberger“ Reformation gesprochen. Sehr ungenau ist es, davon zu sprechen, dass der Bischof von Rom „sehr bald“ seine besondere Bedeutung mit dem Martyrium der Apostel Petrus und Paulus vor Ort begründete (23). Solche Entwicklungen lassen sich frühestens seit der Mitte des 3. Jahrhunderts beobachten. Sehr umstritten ist in der Kirchengeschichtsforschung inzwischen der Terminus „Volksfrömmigkeit“ (27). Man sollte ihn besser vermeiden, insbesondere weil damit meist eine pejorative Konnotation verbunden wird und die gemeinte Frömmigkeit oft auch gerade von hochstehenden Hierarchen gefördert worden ist. Zur „eucharistischen Anbetung“ kam es nicht erst im Spätmittelalter (48), sondern bereits im Hochmittelalter.

Im Kapitel über die Orthodoxe Kirche von Ioan Moga wird m. E. zu wenig der Tatsache Rechenschaft geschuldet, dass auch die Orientalischen Kirchen sich als orthodox verstehen (72 f). Eine grundsätzliche Begriffsklärung wäre hier sinnvoll, die deutlich macht, warum sich gegebenenfalls die orientalischen Kirchen nicht als orthodox bezeichnen dürfen. M. E. wären die beiden unterschiedlichen orthodoxen Kirchenfamilien daher am besten als „byzantinisch-orthodoxe Kirchen“ (anders 75) und „orientalisch-orthodoxe Kirchen“ zu titulieren. Dass weite Teile der östlichen Christenheit, d. h. die Orientalischen Orthodoxen, „das Kirchenschiff“ „im 5. bis 6. Jahrhundert“ bereits verlassen haben, würde aus deren Perspektive sicher vollkommen anders formuliert.

Ungenau ist die Behauptung, dass im Mittelalter und der frühen Neuzeit allein die Russische Kirche ihre Autokephalie erlangte, die übrigen „Nationalkirchen“ erst im 19. und 20. Jahrhundert (80). Das trifft auf die serbische Kirche (autokephal seit 1219) bzw. das Erzbistum von Ochrid (autokephal seit 1018) zumindest vorübergehend nicht zu. Unklar ist, warum die „Siedlung Byzantion“ „überlieferungsgeschichtlich“ „auf die Missionstätigkeit des Apostels Andreas“ zurückgehen soll (85). Allenfalls werden die Anfänge des byzantinischen Christentums der Tradition nach auf den Apostel Andreas

zurückgeführt. Auch für die Kirche Alexandriens gilt, dass sie allenfalls „der Tradition nach“ auf die Missionstätigkeit des Evangelisten (sic!) Markus zurückgeht. Diese Tradition ist bekanntlich erst bei Euseb im vierten Jahrhundert nachdrücklich belegt.

Die Serbische Orthodoxe Kirche rief im Jugoslawienkonflikt sicher nicht nur „wiederholt zu Gewaltverzicht und Versöhnung“ auf (95) – an dieser Stelle wäre eine kritische Darstellung hilfreich gewesen. Die Missionierung der Skythia Minor in apostolischer Zeit, insbesondere durch den Apostel Andreas, ist ebenfalls sehr legendär. Auch ist umstritten, ob Johannes Cassian wirklich aus dem heutigen Rumänien kam (96). Eine differenziertere Darstellung wäre hier hilfreich gewesen. Das Bulgarische Schisma ist m.W. immer noch nicht ganz beendet (anders 98). Die Rede vom „Osmanischen Joch“ (100) sollte in einer wissenschaftlichen Arbeit besser unterbleiben. Unklar bleibt, was Ioan Moga unter „der reinen, byzantinischen Ikonenkunst“ versteht (109). Hat es solch eine „reine“ Kunst je gegeben? Oder meint er nicht vielmehr einen konkreten, paläologisch-hesychastischen Stil?

Der Aufbau des Orthodoxie-Kapitels ist nicht ganz klar. Es gibt deutliche inhaltliche Überschneidungen zwischen dem Kapitel über den orthodoxen Glauben und demjenigen über die Grundmerkmale der orthodoxen Theologie. Sehr ungenau sind die Ausführungen über das *filioque.* Die ursprüngliche Fassung des Nizänokonstantinopolitanums gibt es gar nicht (anders 112). Der Zusatz *filioque* wurde auch nicht von der Kirche von Rom 1014 in das Bekenntnis eingefügt (so 113), sondern vielmehr im spanischen Toledo wahrscheinlich schon im 5. Jahrhundert.

Bei den Ausführungen über die diakonisch-karitative Tätigkeit in der Koptischen Kirche wären in jedem Fall noch die Marienschwestern zu nennen, die nicht nur in Beni Suef, sondern auch in Kairo große Projekte aufgebaut haben. Die „Neun Heiligen“, die in Äthiopien einen monastischen Aufbruch herbeiführten, kamen dorthin wahrscheinlich erst im 6. und nicht im 5. Jahrhundert (149). Begleitinstrumente gibt es nicht nur in den äthiopisch-, sondern auch in den koptisch- und armenisch-orthodoxen Gottesdiensten (151). Ikonen sind zwar in der Geschichte der äthiopischen orthodoxen Kirche tatsächlich eine Randerscheinung (151), spätestens seit dem 17. Jahrhundert aber geläufig.

Im Abschnitt über die Evangelischen Kirchen von Oliver Schuegraf fehlt eine ausführliche Thematisierung der Frauenordination (bes. 230). Oft wird nicht einmal inklusiv von Pfarrerinen und Pfarrern gesprochen. Das Prädikantenamt hingegen taucht auch in seiner weiblichen Form auf (229). Umgekehrt fehlt in dem Kapitel über die Diakonie eine Thematisierung männlicher Diakone (233). Die lutherische Orthodoxie

hat keineswegs ein enges formales Korsett geboten, aus dem der Pietismus auszubrechen versuchte (198) – vielmehr hat die neuere Forschung betont, dass es auch innerhalb der lutherischen Orthodoxie eine sehr starke Frömmigkeitsbewegung gegeben hat. Innerhalb der Preußischen Union haben keineswegs alle Gemeinden ihre konfessionelle Prägung behalten (209). Neben den reformierten und den lutherischen entstanden so auch unierte Gemeinden. Innerhalb der verwaltungsunierten Kirche gibt es also auch bekenntnisunierte Gemeinden. Es ist nicht ganz korrekt, dass erst im Zusammenhang der Wittenberger Unruhen 1521/22 die Predigt durch Luther wiederentdeckt wurde (220). Vielmehr gab es bereits im ausgehenden Mittelalter sehr beliebte Prädikantengottesdienste, in denen die Predigt im Zentrum stand.

Unklar bleibt beim Lesen, inwiefern die Unterstützung der Bekämpfung des Rassismus der Patriotischen Front von Simbabwe die Heilsarmee ihre Mitgliedschaft im ÖRK suspendierte (356). Hier wären weitere Erläuterungen nötig.

Trotz zahlreicher aufgeführten Gravamina und vermeidbarer Druckfehler liegt mit der von Johannes Oeldemann herausgegebenen Konfessionskunde eine beeindruckende neue Gesamtübersicht über die zeitgenössischen Kirchen vor. Auf dem Büchermarkt ist aktuell keine bessere Darstellung zu erhalten. Dennoch sind sowohl konzeptionelle als auch redaktionelle Verbesserungen bei einer Konfessionskunde noch zu leisten. Dem Rezensenten stellt sich insbesondere die Frage, ob eine Außendarstellung von Kirchen das wissenschaftliche Profil einer Konfessionskunde durch eine tendentiell unbefangenere Darstellung nicht auch fördern kann.

Andreas Müller

ORTHODOXIE IN DEUTSCHLAND

Thomas Bremer/Assaad Elias Kattan/Reinhard Thöle (Hg.), Orthodoxie in Deutschland. Aschendorff Verlag, Münster 2016. 240 Seiten. Gb. EUR 22,80.

Dass die Bundesrepublik Deutschland – abgesehen von den traditionellen Heimatländern in Osteuropa und auf dem Balkan – das europäische Land mit der größten Zahl an orthodoxen Christen ist, dürfte vielen nicht bekannt sein. Auch hält sich hartnäckig das Missverständnis, zwischen griechischer, russischer oder serbischer Orthodoxie gebe es einen konfessionellen Unterschied. Und welche Differenzen zwischen den altorientalischen und anderen orthodoxen Kirchen bestehen, überfordert selbst viele der ökumenisch Aufgeschlossenen. Es gibt also immer noch Aufklärungsbedarf im Blick auf die Orthodoxie in Deutschland. Dabei befindet sich die Orthodoxie in Deutschland gerade in einer unge-

mein spannenden und herausfordernden Umbruchsphase. Aus den einstmals nationalkirchlich geprägten Identitäten entwickelt sich eine orthodoxe Identität in Deutschland. Hinzu kommt die bedrückende Situation der Christen im Vorderen Orient, von denen viele nach Deutschland fliehen.

In dieser Situation will der Sammelband „Orthodoxie in Deutschland" Orientierung geben. Assaad Elias Kattan, orthodoxer Theologe an der Universität Münster, hat zusammen mit seinem katholischen Kollegen Thomas Bremer und dem evangelischen Theologen Reinhard Thöle von der Universität Halle-Wittenberg, beide profunde Kenner der Orthodoxie, (fast) alles versammelt, was in der deutschen Orthodoxie und der orthodoxen Konfessionskunde Rang und Namen hat. Der Band spannt den Bogen von den Anfängen orthodoxer Gemeinden in Deutschland im 18. und 19. Jahrhundert bis hin zu den gegenwärtigen Fragen und den ökumenischen Beziehungen der orthodoxen Kirchen in Deutschland.

Ihren Ursprung verdankt die Orthodoxie in Deutschland unter anderem der Heiratspolitik deutscher Adliger, die russische Fürstinnen ehelichten, um damit die Beziehungen zu Russland zu festigen, wie im ersten historischen Teil des Buchs in mehreren Beiträgen beschrieben wird. Den neuen Herrscherinnen, die bei einer Heirat ihre Konfession nicht wechseln mussten, wurden Kapellen eingerichtet, in denen von den Fürsten besoldete Priester orthodoxe Gottesdienste feierten. Durch die Verbindungen zwischen den Fürstenhäusern und die gewachsenen Beziehungen kamen nun immer mehr Russen nach Deutschland, nicht zuletzt als Gäste in die Kurmetropolen wie Baden-Baden oder Wiesbaden, wo für die seelsorgliche Betreuung ebenfalls orthodoxe Kirchen gebaut wurden.

Nach der Oktoberrevolution 1917 sowie nach den Umbrüchen in den 1990er Jahren haben sich in Deutschland immer mehr Orthodoxe aus verschiedenen Ländern niedergelassen. Dass die ethnische Vielfalt dennoch eine Einheit im Glauben verbindet, verdeutlicht Nikolaj Thon, Generalsekretär der Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland. Nach ersten zaghaften Annäherungen stellte die Situation nach 1990 die Orthodoxen in Deutschland vor die Frage, wie die Orthodoxie hierzulande nicht nur kooperieren, sondern auch gemeinsam Belange nach innen und nach außen besprechen und vertreten kann. Aus der ursprünglichen „Kommission der Orthodoxen Kirche in Deutschland" (KOKiD) entwickelte sich die „Orthodoxe Bischofskonferenz in Deutschland" (OBKD), in der mittlerweile die Bischöfe von zehn Bistümern zusammenarbeiten. Die Errichtung einer solchen Bischofskonferenz in der Diaspora sei die „Sichtbarmachung und die Entfaltung gemeinsamen Handelns aller Orthodoxen" (64), wie Thon erläutert. Ein solcher Schritt sei viel mehr als die Einrichtung einer strukturell

effizienteren Einheit. Dass diese durchaus als historisch zu bezeichnende Gründung einer Bischofskonferenz bis heute kaum Resonanz auch in der kirchlichen Öffentlichkeit gefunden hat, zeigt, wie hoch der Kommunikations- und Informationsbedarf immer noch ist.

Unter den Beiträgen zu den aktuellen Herausforderungen werden unter anderem die ökumenischen Beziehungen der Orthodoxen Kirche in Deutschland dargestellt. Allein an der Aufstellung der Mitgliedschaften in den regionalen ACKs (123) wird deutlich, welches Gewicht die Orthodoxe Kirche mittlerweile in allen Teilen Deutschlands hat und wie sie zur ökumenischen Vielfalt beiträgt. Dabei setzt die Orthodoxe Kirche auch eigene Impulse, wie beispielsweise durch den ökumenischen Tag der Schöpfung (128 f), der auf eine Initiative der Orthodoxen Kirchen zurückgeht und 2010 in Deutschland eingeführt wurde.

Die Integration der Orthodoxie in Deutschland scheint also gelungen zu sein. Der Beauftragte für innerchristliche Beziehungen der OBKD, Erzpriester Constantin Miron, zieht eine erste Bilanz. Die Orthodoxe Kirche in Deutschland bleibt für ihn trotz der jahrhundertealten Geschichte eine Migrationskirche (207). Dies zeige sich an den einzelnen Gemeinden, in denen es bis heute kaum Mitglieder ohne Migrationshintergrund gibt. In der Gemeinde Brühl, in der Miron viele Jahre tätig war, hat er bei Kasualien insgesamt 67 verschiedene Nationen verzeichnet. Integration war, ist und bleibt ein wichtiges Aufgabenfeld der Orthodoxie, ist Miron überzeugt. Daraus ergebe sich aber auch eine wesentliche Frage für das Selbstverständnis der Orthodoxen Kirche: versteht sie sich nach wie vor als Kirche in der Diaspora oder entwickelt sie sich zur „Kirche vor Ort“?

Im letzten Teil des Buches werden die altorientalischen Kirchen vorgestellt, darunter die Assyrische Kirche des Ostens, die Kopten, die Syrisch-Orthodoxe und die Armenische Kirche. Schade, dass darunter auch Kirchen fehlen, wie zum Beispiel die Äthiopisch-Orthodoxe Kirche. Für den Leser wäre es vielleicht hilfreich gewesen, anstatt des mehr speziell anmutenden Themas der Geschichte der Russisch-Orthodoxen Gemeinden im 19. Jahrhundert einen Überblicksbeitrag wie beispielsweise den von Nikolaj Thon (51?70) an den Anfang zu stellen und darin noch etwas mehr konfessionskundliche und statistische Informationen unterzubringen. Auch hätte eine redaktionell mehr zupackende Hand dem Band gut getan. So wären mit etwas mehr Abstimmung die vor allem im historischen Teil zahlreich auftauchenden Redundanzen vermeidbar gewesen. Das tut dem Buch aber keinen Abbruch. Wer sich also einen Überblick über die Orthodoxie in Deutschland aus unterschiedlichen Blickwinkeln verschaffen will, sollte zu diesem insgesamt gelungenen Sammelband greifen.

Marc Witzenbacher

LUTHERS SPRACHE

Marie Luise Knott/Thomas Brovot/Ulrich Blumenbach (Hg.), Denn wir haben Deutsch. Luthers Sprache aus dem Geist der Übersetzung. Matthes & Seitz, Berlin 2015. 334 Seiten. Gb. EUR 24,90.

Übersetzer sind seltsam unruhige Gestalten, auch wenn ihre sitzende Tätigkeit, die bisweilen an die Ungestalt der Gottesanbeterin erinnert, sie als Agenten einer Ruhe ausweist, deren Aufgabe darin besteht, eine Differenz zum Verschwinden zu bringen, die sie doch allererst an die Arbeit gehen lässt. Nichts verängstigt einen Übersetzer offenbar mehr als eine holprige Formulierung, ein stockender Blick oder ein unterbrochenes Verstehen, wie Martin Luther im Sendbrief vom Dolmetschen zu berichten weiß: „Im Hiob erbeiteten wir also […], das wir yn vier tagen zu weilen kaum drey zeilen kundten fertigen. Lieber, nu es verdeutscht und bereit ist, kans ein yeder lesen und meistern. Laufft einer ytzt mit den augen durch drey, vier bletter und stost nicht ein mal an, wird aber nicht gewar, welche wacken und kloetze da gelegen sind, wo er ytzt uber hin gehet, wie uber ein gehoffelt bret, wo wir haben muessen schwitzen und uns engsten […].“ Offenbar arbeiten Übersetzer auf den Friedhöfen des Verstehens. Dies gilt ganz besonders, aber beileibe nicht ausschließlich, wenn die Sprachen, aus denen sie übersetzen, sogenannte tote Sprachen sind, Sprachen ohne Zukunft, für die ihre Übersetzung das einzige Versprechen auf Lebendigkeit darstellt. Übersetzen bestünde dann in einer „Zwiesprache mit den Toten“ (74), um sie am Leben zu halten.

„Angestiftet vom Deutschen Übersetzerfonds“ (12) versammelt der Band Beiträge von professionellen Literaturübersetzern und Schriftstellern, die jenseits von religionswissenschaftlichen oder theologischen Ufern aus einen Blick auf Martin Luther, den Übersetzer werfen. Dessen übersetzerisches Credo „denn ich habe deutsch […] reden woellen“ wird schon im Titel des Bandes zu einem „Wir“ verschoben, sodass der einzelne Übersetzer, so einsam seine Tätigkeit auch erscheinen mag, immer schon zum Resonanzraum mehrstimmiger und miteinander verwobener kultureller Lagen wird. Berücksichtigt man nun noch die Erfolgsgeschichte der lutherischen Bibelübersetzung, so liegt natürlich auch das politische Schlaglicht, das dieser Band in den Schatten der doch weitgehend marginalisierten Übersetzertätigkeit wirft, nahe, wenn Luther als „Pate für die Übersetzung als Medium des europäischen Kulturtransfers“ (15) angeführt wird.

Übersetzen, und im Folgenden nehme ich das übersetzerische „Wir“ des Bandes ernst, ohne die beeindruckende Polyphonie seiner Beiträge unter eine Leitmelodie zwingen

zu wollen, Übersetzen ist zunächst ein „unmögliches Unternehmen“ (255). Unmöglich? Luther, dieser mächtige „Sprachschöpfer“ (7), dieser „Sinnsucher“ und „Dolmetscher“ (15), der dem *„furor interpretandi“* (1) Verfallene, diese „eislebener zicke“ (174), dieser Mann mit seiner unbändigen „Schöpfungslust“ (250) wird hier als Übersetzer thematisiert, ohne dass das von ihm Übersetzte selbst vordergründig thematisch wird. Es geht nicht darum, in einen theologischen Disput über diese und jene Auslegung einzutreten, sondern vielmehr „mit großem Gespür, feinem Gehör und viel Sinn fürs Feinstoffliche“ (12) die Praktiken des Übersetzers in den Blick zu bekommen, es geht um den Techniker Luther, auch wenn man sicherlich fragen müsste, inwiefern die technischen Aspekte des Übersetzens losgelöst von ihren inhaltlichen Untiefen betrachtet werden können. Während die literarischen Beiträge des Bandes davon naturgemäß nicht tangiert werden, versuchen die fachlichen Beiträge diese Schieflage durch ein bewährtes linguistisches Mittel auszugleichen, den Vergleich mit anderen Übersetzungen, seien sie nun vorlutherisch oder nachlutherisch oder gar lutherisch als eine Art Synopse der verschiedenen Revisionsstufen. Es ist nicht verwunderlich, dass die Schlussfolgerungen der meisten Beiträge des Bandes zu einer positiven Würdigung des Übersetzers Luther gelangen, ja bisweilen werden sogar emphatische Lobgesänge laut, die eine Luther-Lektüre ausdrücklich empfehlen, um die ausgetretenen Pfade der Schulgrammatik verlassen und so die „sprachliche Ausdruckskraft wieder zum Leben erwecken“ (160) zu können.

Dass hier eine Problemanzeige ans Licht kommt, der bisher kaum nachgegangen wurde, liegt auf der Hand. Worin besteht denn nun eigentlich die vielgerühmte Sprachmacht Luthers? Ist es nicht paradox, vom Frühneuhochdeutschen als einer „Grammatik“, die „noch in Bewegung“ (134) sei, auszugehen, und gleichzeitig Luthers Lust am kalkulierten Bruch mit der Grammatik zu loben? Ist es nicht zumindest fragwürdig, die Schwierigkeit des lutherischen Projektes vor allem mit den unzähligen lokalen sprachlichen Varietäten zu begründen und gleichzeitig seine Verstöße gegen das sprachlich Übliche (welches denn? das zeitgenössische? das heutige gar?) zu würdigen? Würde nicht auch ein gründlicher Blick in die schriftsprachlichen Dokumente der Lutherzeit erbringen, dass das Luther-Deutsch, vielleicht abgesehen von seiner Lust an der Neubildung zugespitzter Komposita, nicht ganz so kreativ und erfinderisch war, wie bisher häufig angenommen wurde, sondern eher aus dem Vollen der zeitgenössischen Schriftsprache schöpfen konnte?

Aber auch wenn gründliche Untersuchungen in diese Richtung meines Erachtens noch ausstehen, so bleibt doch festzuhalten, dass die Beiträge des Bandes sich das „Paradies

der gelungenen Übersetzung“ (97) nicht grundsätzlich im Modell des „gehobelten Brettes“ erhoffen. Schon das Original, der ausgangssprachliche Text, ist ein Text, der von Unebenheiten im Holz, von Differenzen wie man heute sagt, durchzogen ist. Von diesen Differenzen lebt also auch die Übersetzung, die diese nicht weg zu übersetzen hat, sondern vielmehr als „Gestaltungswillen“ (110) zu erkennen geben muss. Die Übersetzung macht vielmehr sichtbar, was schon für jeden Text an sich gilt: „Sprache ist immer neu. Sprache übersetzt sich immer neu. Sprache muß immer übersetzt werden“ (210). Sprache und somit jeder Text existiert immer nur in einem Werden, in einer ruhelosen Bewegung, die den Ruhelosen schlechthin, den Übersetzer bewegt. Er ist das paradoxe Emblem einer Kultur der Gastfreundschaft, er, der sich im Ausgangstext zwar heimisch fühlt, aber nur zu Gast ist. Er, der die Fülle und die reichen Möglichkeiten des Originals spürt, das Sinnversprechen, das mit diesem einhergeht, und das ihm schließlich, dem Übersetzer, in der Zielsprache angekommen, gegangen durch die lutherische Syntax etwa, dieser „Sinnerzeugungsmaschine“ (191), wieder fremd wird, dort, wo er doch eigentlich zu Hause ist.

Nur zu folgerichtig endet dieser sehr vielseitige und inspirierende Band mit einem zunächst befremdlichen Plädoyer: Luthers Bibelübersetzung „kann und darf man […] nicht revidieren“ (317). Was rechtfertigt so ein vermeintlich überzogenes Ansinnen? War nicht schon Luther selbst sein erster und kritischster Revisor? Wie vielleicht für jede Übersetzung kann auch für Luthers Bibelübersetzung in Anspruch genommen werden, dass mit ihr (auch) der Raum der Literatur betreten wurde, dass sie ein „Kunstwerk“ sei. Ein Kunstwerk kann man natürlich nicht revidieren, „man müsste es übersetzen“ (317).

Marco Gutjahr

NATHAN SÖDERBLOM

Jonas Jonson, Nathan Söderblom Called to Serve (“Jag är bara Nathan Söderblom satt till tjänst”, übers. von Norman A. Hjelm), William B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids MI 2016. 449 Seiten. Br. $ 45,– (Amazon: $ 29,22).

Jonson ist em. Bischof von Strängnäs mit umfangreicher ökumenischer Erfahrung. Sein Berufsweg bringt es mit sich, dass sein Interesse an Söderblom (1866–1931) vornehmlich dessen Pionierleistung für die Ökumene, seinem Einsatz für den Frieden und seiner Tätigkeit als Erzbischof von Schweden gilt. Seine Pionierleistungen als Religionshistoriker und seine in der Literatur oft vernachlässigten theologischen Ideen werden zwar berücksichtigt, aber nicht wirklich angemessen behandelt. Die Einseitigkeit geht so weit,

dass S.s Professur in Leipzig, der Höhepunkt seiner wissenschaftlichen Tätigkeit, als bloßes „Intervall“ auf dem Weg zum Bischofsamt bezeichnet wird (Kap. 15), obwohl S. noch im Frühjahr 1914, als längst über die Nachfolge des alten Erzbischofs spekuliert wurde, eine Verlängerung seines Leipziger Vertrages bis Sommer 1915 beantragt hatte! Das ist schade, weil (wie Vf. selbst bemerkt) gerade die enge Verbindung von Theologie und Kirche einerseits und vergleichender Religionswissenschaft andererseits den besonderen Reiz von S.s Lebenswerk ausmacht. Es ist freilich insofern verständlich, als das Buch kein Forschungsbeitrag sein will, sondern sich an ein breiteres Lesepublikum richtet. Dem entspricht es, dass vor allem die gedruckten Quellen und die Sekundärliteratur herangezogen wurden und dass es keine Fußnoten gibt. Die Arbeit zeugt jedoch von stupendem Fleiß und enger Vertrautheit mit dem Gegenstand, bis in scheinbar unwesentliche Details hinein.

Die große Stärke des Vf.s ist sein Erzähltalent. Sein Buch ist sehr anschaulich und mit viel Einfühlungsvermögen geschrieben und liest sich ausgesprochen gut. Man bekommt ein lebendiges Bild von dem Menschen S. und einer großen Zahl von Lehrern, Mitarbeitern, Gegnern. Mithilfe breiten kulturgeschichtlichen Wissens und lebhafter eigener Phantasie gelingt es ihm, die Atmosphäre der alten Zeit geradezu hautnah spürbar zu machen (vgl. z. B. die Schilderung einer Straßenszene in Berlin 1894, 71).

Der Aufbau des Buches folgt der Chronologie von S.s Leben. Das ist freilich nicht nur von Vorteil, denn dadurch werden oft sachlich zusammengehörige Komplexe auseinandergerissen, und in manchen Kap. werden auch solche Dinge verhandelt, die mit dem jeweiligen Thema nichts zu tun haben (Beispiele: Kap. 7, 10, 27, 32).

Inhaltlich ist zu begrüßen, dass das Buch mit dem in großen Teilen der Literatur geläufigen Urteil aufräumt, S. habe in späteren Jahren von einer organisatorischen und lehrmäßigen Einheit der Kirche geträumt. Die Einheit bestand für ihn allein im gemeinsamen Glauben, und das Verhältnis der christlichen Konfessionen zueinander sollte durch Wettbewerb und Zusammenarbeit (in lediglich föderativer Vereinigung) bestimmt sein. Leider herrscht nicht die gleiche Klarheit hinsichtlich des zentralen Begriffs „evangelische Katholizität“, den Vf. anglikanisch als Synthese von evangelischer Freiheit und bischöflicher Verfassung versteht (141. 160. 269 f. u. ö.). Das ist ein altes Missverständnis, das auf Fr. Heiler zurückgeht (vgl. z. B. Brief v. 26. 6. 1919). S. hat das ausdrücklich zurückgewiesen (Brief v. 4. 8. 1926): Ev. Katholizität bedeute allein den Universalitätsanspruch des ev. Heilsverständnisses, der gleichberechtigt neben dem römischen und dem ostkirchlichen steht. Das Bischofsamt ist

S. zwar wichtig, aber – so Vf. selbst – für die Einheit der Kirche nicht notwendig. Seine Bedeutung besteht für S. darin, der Eigenständigkeit der Kirche zu dienen, insbesondere gegenüber dem Staat. Er denkt dabei an die historische Situation der schwedischen Kirche, die mithilfe der in der Reformation intakt gebliebenen bischöflichen Verwaltung den Bestrebungen Sigismunds III., das Land zu rekatholisieren, zu widerstehen vermochte. Jonson dagegen zeichnet ein Bild von S.s Sicht der Kirche, das eher von der Porvoo-Erklärung geprägt ist.

Es gibt noch eine Reihe weiterer Verzeichnungen. So die Behauptung, für S. sei die Nation der „Leib" für die verborgene Kirche (152. 217). Das war die nationalistische Auffassung der reformerischen Jungkirchenbewegung, der S. die These entgegensetzte, der „Leib" sei die Weltchristenheit und die Nationalkirche nur eine Provinz. Oder die Ansicht, S. habe Religion und Kultur nicht klar unterschieden (33. 143. 149). Er hat die Religion, die es mit dem Heiligen zu tun hat, sehr wohl von der Kultur abgehoben, so sehr sie einer breiten Palette kultureller Vermittlungen bedarf. So könnte man fortfahren.

Die Übersetzung ist sprachlich gut, aber nicht immer genau. Nur ein einziges Beispiel: Im Text (99) steht, S. habe in seiner Antrittsvorlesung "in most respects" seinem stockkonservativen Vorgänger Ekman zugestimmt (mit dem ihn sachlich so gut wie nichts verband!). Dagegen das Original: „i ett viktigt avseende" (in *einer* wichtigen Hinsicht), nämlich dass die allgemeine Religionsgeschichte an die theologische Fakultät gehöre.

Insgesamt ist dies trotz einiger Fehlgriffe eine gute Einführung in S.s Leben und Denken, die durch ihre sympathische und zugleich nicht unkritische Art sehr geeignet ist, diese leider immer noch wenig bekannte Gestalt einem interessierten Publikum nahezubringen.

Dietz Lange

PD Dr. Gisa Bauer, Institut für Kirchengeschichte, Universität Leipzig, Martin-Luther-Ring 3, 04109 Leipzig; Europäisches Forum Christlicher LGBT-Gruppen, Postbus 3836, NL-1001 AP Amsterdam; Pfarrer Dr. Roland Fritsch, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Seminar für Ostkirchenkunde, Franckeplatz 1, Haus 30, 06099 Halle; Marco Gutjahr, Universität Rostock, Theologische Fakultät, Universitätsplatz 1, 18055 Rostock; Pfarrerin Dr. Dagmar Heller, Ökumenisches Institut Bossey, Chemin Chenevière 2, CH-1279 Bogis-Bossey; Johanna Hestermann, Vangerowstr. 51, 69115 Heidelberg; OKR Prof. Dr. Martin Illert, Kirchenamt der EKD, Herrenhäuser Straße 12, 30419 Hannover; Eva-Maria Isber, Universität Augsburg, Lehrstuhl für Evangelische Theologie mit Schwerpunkt Biblische Theologie, Universitätsstraße 10, 86159 Augsburg; Generalsekretär Pfarrer Dr. h. c. Martin Junge, Lutherischer Weltbund, Postfach 2100, CH-1211 Genf 2; Prof. Dr. Dietz Lange, Insterburger Weg 1, 37083 Göttingen; Priester Evgeny Morozov, Moskauer Patriarchat, Danilov Kloster, ulitsa Danilovskiy Val, 22, Moskva, 115191, Russland; Prof. Dr. Andreas Müller, Theologische Fakultät der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel, Christian-Albrechts-Platz 4, 24118 Kiel; Dr. Johannes Oeldemann, Johann-Adam-Moehler-Institut für Ökumenik, Leostraße 19 a, 33098 Paderborn; Seine Heiligkeit Papst Franziskus, Palazzo Apostolico, I-00120 Città del Vaticano, Rom; Priester Ilija Romic, Serbisch-Orthodoxe Kirche, Putzbrunner Straße 49, 81739 München; Prof. Dr. Reinhard Thöle, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Theologische Fakultät, Franckeplatz 1, 06110 Halle; Natallia Vasilevich, Kaiserstraße 39, 53113 Bonn; Dipl. theol. Georgios Vlantis, M. Th., Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Bayern, Marsstraße 5, 80335 München; Pfarrer Marc Witzenbacher, Ökumenische Centrale, Ludolfusstraße 2–4, 60487 Frankfurt am Main.

Titelbild: Ökumenischer Patriarch Bartolomaios I. von Konstantinopel (r.), Ratsvorsitzender der EKD Heinrich Bedford-Strohm (l.) auf dem Orthodoxen Konzil, Kreta 2016

Foto: Sean Hawkey

Thema des nächsten Heftes 2/2017:

Religion, Kirche und Zivilgesellschaft in Ostmitteleuropa heute

mit Beiträgen u. a. von Elzbieta Adamiak, Daniel Buda, Sándor Fazakas, László Lehel, Tim Noble, Sarolta Püsök, Miriam Rose, Jakub Slawik, Marie Anne Subklew, Stefan Tobler, Michael Welker

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 978-3-374-04944-8
www.oekumenische-rundschau.de

Redaktion: Marc Witzenbacher, Frankfurt a. M. (presserechtlich verantwortlich)
Redaktionssekretärin: Gisela Sahm
Ludolfusstraße 2–4, 60487 Frankfurt am Main
Tel. (069) 247027-0 · Fax (069) 247027-30 · e-mail: info@ack-oec.de

Verlag: Evangelische Verlagsanstalt GmbH
Blumenstraße 76 · 04155 Leipzig · www.eva-leipzig.de
Geschäftsführung: Arnd Brummer, Sebastian Knöfel

Satz und Druck: Druckerei Böhlau · Ranftsche Gasse 14 · 04103 Leipzig

Abo-Service und Vertrieb: Christine Herrmann
Evangelisches Medienhaus GmbH · Blumenstraße 76 · 04155 Leipzig
Gläubiger-Identifikationsnummer: DE03EMH00000022516

Tel. (0341) 71141-22 · Fax (0341) 71141-50
E-Mail: herrmann@emh-leipzig.de

Anzeigen-Service: Rainer Ott · Media Buch + Werbe Service
Postfach 1224 · 76758 Rülzheim
www.ottmedia.com· ott@ottmedia.com

Bezugsbedingungen: Die Ökumenische Rundschau erscheint viermal jährlich, jeweils im ersten Monat des Quartals. Das Abonnement ist jeweils zum Ende des Kalenderjahres mit einer Frist von einem Monat beim Abo-Service kündbar.
Bitte Abo-Anschrift prüfen und jede Änderung dem Abo-Service mitteilen.
Die Post sendet Zeitschriften nicht nach.
Preise (Stand 1. Januar 2013, Preisänderungen vorbehalten):
Jahresabonnement (inkl. Versandkosten): Inland: € 42,00 (inkl. MWSt.),
Ausland: EU: € 48,00, Nicht-EU: € 52,00 (exkl. MWSt.)
Rabatt (gegen Nachweis): Studenten 35 %.
Einzelheft: € 12,00 (inkl. MWSt., zzgl. Versand)

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Kein Teil der Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlags in irgendeiner Form reproduziert werden.

Die nächste Ausgabe erscheint April 2017.

April–Juni
2/2017
66. Jahrgang

Ökumenische Rundschau

Religion, Kirche und Zivilgesellschaft in Ostmitteleuropa heute

mit Beiträgen u.a. von Elżbieta Adamiak, László Levente Balogh, Sergii Bortnyk, Sándor Fazakas, Andreas Lob-Hüdelpohl, Tim Noble, Miriam Rose, Jakub Slawik, Marie Anne Subklew, Stefan Tobler, Michael Welker



Inhalt

Zu diesem Heft 139

László Levente Balogh, Von der Wende zur Kehrtwende – Politische Transformationsprozesse in Zentral- und Osteuropa nach 1989 142

Sándor Fazakas, Bedeutung und Folgen der Wende in den mittelosteuropäischen Gesellschaften aus kirchlich-theologischer Sicht . . . 153

Stefan Tobler, Nationale Kirche, Volkskirche oder Öffentlichkeitskirche? Gedanken zur Zusammengehörigkeit von Kirche und sprachlich-kultureller Identität am Beispiel Siebenbürgens 169

Elżbieta Adamiak, Nationale Kirche, Volkskirche oder Öffentlichkeitskirche? Reflexionen zum gegenwärtigen Selbstverständnis der römisch-katholischen Kirche in Polen 188

Miriam Rose, Diaspora und Individualität. Überlegungen für eine künftige Theologie evangelischer Kirchen in der Minderheit 201

Tim Noble, Kirche und Zivilgesellschaft / Theologie und Zivilreligion 222

Andreas Lob-Hüdepohl, Verdeckte und offene Xenophobien in Gesellschaft und Kirche. Anmerkungen aus theologisch-ethischer Perspektive 237

Michael Welker, Welche Ekklesiologie brauchen wir? Plädoyer für eine inhaltlich-theologische Primärorientierung 246

Dokumente und Berichte

Religion, Kirche und Zivilgesellschaft: Eine persönliche Sicht aus Ostdeutschland (**Marie Anne Subklew**) 258

Religion, Kirche und Zivilgesellschaft: Polen nach der Wende aus evangelischer Perspektive (**Jakub Slawik**) 266

Kirche(n) in der Ukraine nach der Wende (**Sergii Bortnyk**) 274

Ökumenische Persönlichkeiten

In memoriam Günther Gaßmann (1931–2017) (**Dagmar Heller**) 280

Gestern – heute – morgen, Von Personen, Zeitschriften und Dokumentationen, Neue Bücher 284

Zu diesem Heft



Liebe Leserinnen und Leser,

Welche Rolle spielen die Kirchen in Ostmitteleuropa fast 30 Jahre nach der Wende? Bilden Sie ein tragendes Element in den Zivilgesellschaften der ehemaligen Ostblockländer? Müssen wir unsere Ekklesiologien überarbeiten, um ihre Situation besser zu berücksichtigen? Um solche Fragen ging es in einem Workshop mit ökumenischer Besetzung aus Deutschland und mehreren ostmitteleuropäischen Ländern (Rumänien, Ukraine, Tschechien, Polen, Ungarn), der im Oktober 2016 im ungarischen Berekfürdö von der Gesellschaft für Evangelische Theologie veranstaltet worden ist. Das Treffen vermittelte einen beeindruckenden Einblick in die Pluralität ostmitteleuropäischer Kontexte, was wir in diesem Heft durch die Publikation der Beiträge dokumentieren. Sie zeigen, dass Situation und Rolle der Kirchen in Ostmitteleuropa sehr unterschiedlich zu beschreiben sind. Generell gilt, dass die Lage im Kontext eines neuen Populismus den Kirchen außerordentlich zu schaffen macht und sie darin eine innere wie äußere Zerreißprobe zu bestehen haben.

Der Politikwissenschaftler *László Levente Balogh* von der Universität Debrecen (Ungarn) beschreibt mit Sorge die wachsenden Strukturen des Populismus der Gegenwart nicht nur in der ungarischen Gesellschaft. Die Sorge resultiert aus der Diagnose, dass der demokratische Aufbau in und nach der Wende in einigen Kontexten verletzlich und kurzatmig vonstatten gegangen sei, so dass dem Populismus keine zivilgesellschaftliche Kultur entgegenstehe und es von der Wende zur Kehrtwende komme. *Sándor Fazakas,* Theologieprofessor an der Universität Debrecen, ergänzt dieses Bild durch eine konzentrierte Analyse des ungarischen Transformationsprozesses, in dem sich eine noch unaufgearbeitete Geschichte mit den neuen Herausforderungen regelrecht verheddert. Die Aufgaben der Kirchen sieht er

insbesondere in der versöhnungspolitischen Aufarbeitung der jüngsten Vergangenheit(en) Ostmitteleuropas.

Stefan Tobler, Professor an der Evangelisch-Theologischen Universität Sibiu, entwickelt interessante Grundlinien für das Verständnis einer Kirche, die sich als Raum einer ethnischen Minderheit (Siebenbürger Sachsen) versteht bzw. verstehen muss. Im Korreferat arbeitet die polnische römisch-katholische systematische Theologin *Elżbieta Adamiak,* seit 2016 Professorin an der Universität Koblenz-Landau, Campus Landau, heraus, wie gerade aus der katholischen theologischen Tradition Grenzlinien gegen ein Selbstverständnis als Nationalkirche erfolgen müsste. Im innertheologischen polnischen Diskurs gilt es, dieses Potential gegen Positionen stark zu machen, die in der Gefahr stehen, die Nation in einem ontologisierenden Konzept zu hypostasieren. Unter „Dokumente und Berichte" kann man eine ergänzende Beschreibung polnischer Situation lesen, die von dem evangelischen Theologen *Jakub Slawik,* Professor an der Christlich-Theologischen Akademie in Warschau, verfasst ist. Slawik berichtet vom erfolgreichen Versuch der römisch-katholischen Kirche in Polen, Themen des öffentlichen Diskurses zu bestimmen. Er weist aber auch auf skeptische Stimmen innerhalb wie außerhalb dieser Kirche hin, dass sie sich in eine konservativ-völkische (sic!) Institution entwickeln könnte. Von fortgeschrittener Säkularisierung kann hier nicht die Rede sein; die nicht-katholischen Minderheitskirchen haben ihre spezifischen Probleme in dieser Situation. *Miriam Rose,* Professorin an der evangelischen Theologischen Fakultät der Universität Jena, stellt demgegenüber Gedanken zur Neuentdeckung kreativer Potentiale von Diasporakirchen vor, die u. a. aus der Reflexion der Kulturwissenschaften zu diesem Thema gewonnen werden könnten.

Wie anders die Situation in Tschechien ist, beschreibt der katholische Privatdozent *Tim Noble* von der Karls-Universität Prag: Hier ist ein weitgehender Abbruch mit der religiösen Tradition bei gleichzeitig sich neu entwickelnden zivilreligiösen Tendenzen zu verzeichnen. Auch *Marie Anne Subklew,* die Stellvertretende Beauftragte des Landes Brandenburg zur Aufarbeitung der Folgen der kommunistischen Diktatur aus Potsdam, macht im Teil „Dokumente und Berichte" deutlich, dass die Kirchen in Ostdeutschland gesellschaftlich keine starke Nachfrage zu verzeichnen hätten.

Und wie sieht es mit Fremdenfeindlichkeit innerhalb der Kirchen aus? *Andreas Lob-Hüdepohl,* Professor an der Katholischen Hochschule für Sozialwesen in Berlin, überrascht mit Zahlen aus Deutschland: ca. 25 Prozent der Mitglieder von evangelischer und katholischer Kirche sympathisieren mit der AfD oder sind Mitglied in dieser Partei. Während des Workshops in Ungarn hatte *Pfarrer László Lehel,* der Direktor der Ungarischen Ökumenischen Hilfsorganisation „Interchurch Aid" in Budapest, das flüchtlings-diako-

nische Engagement seiner Organisation in verschiedenen ostmitteleuropäischen Krisenregionen dargestellt und damit ein Gespräch über die Rolle von kultureller Pluralität in einer Gesellschaft entfacht. Leider hat er seine Bereitschaft, seinen Beitrag zur Publikation freizugeben, zurückgezogen.

Zum Abschluss plädiert *Michael Welker* von der Evangelischen Theologischen Fakultät Heidelberg für eine Ekklesiologie mit theologischer Primärorientierung, mit der der Gefahr der Rechauvinisierung Europas entgegenzutreten sei. Kirche müsse sich mit theologischer Bildung und praktischer sozial-diakonischer Professionalität aufstellen.

„Dokumente und Berichte" enthält außer den beiden erwähnten Schilderungen Ostdeutschlands und Polens einen weiteren persönlichen Erfahrungsbericht: *Sergii Bortnyk* von der Ukrainischen Orthodoxen Kirche des *Moskauer Patriarchats* in Kiew gibt Einblick in Spannungen und politische Verschränkungen der orthodoxen Kirchen in der Ukraine. Er möchte aber die unterschiedlichen Strukturen seiner und der ukrainisch-orthodoxen Kirche des *Kiewer Patriarchats* nicht einfach in der Polarität von prorussisch und antirussisch aufgehen sehen.

Der Workshop wurde gefördert durch Zuschüsse von der Nordkirche, der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, Oldenburg, im Rheinland und in Hannover, vom Lothar-Kreyssig-Ökumenezentrum in Mitteldeutschland, vom Reformierten Kirchendistrikt Jenseits der Theiss/Debrecen, von der Laubach-Stiftung, Renovabis, dem Gustav-Adolf-Werk und dem Reformationsjubiläums-Fonds der ungarischen Reformierten Kirche „Reformacia 500".

Zu allerletzt gilt es, auf einen Nachruf hinzuweisen: Der unermüdliche Ökumeniker, mit dessen Namen die deutsche ökumenische Bewegung seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts verbunden ist, ist tot: *Günther Gaßmann.* Wir trauern, auch um das Ende einer Ära.

Im Namen des Redaktionsteams

Ulrike Link-Wieczorek

Von der Wende zur Kehrtwende – Politische Transformationsprozesse in Zentral- und Osteuropa nach 1989



László Levente Balogh[1]

Einleitung

1991 erschien ein schmaler Band mit dem rätselhaften Titel „Haben wir es kommen sehen?“. Es war eine Essaysammlung, die eine Tagung vom 7. Dezember 1990 in Budapest dokumentierte.[2] Dabei wurden in erster Linie Philosophen, Soziologen und Politikwissenschaftler aus Ungarn gefragt, ob und inwieweit sie die Wende von 1989 vorhersahen und wie sie sie bewerten. Alle Teilnehmer versuchten, Erklärungen und ausführliche Analysen zu geben, aber am Ende stellten sie meistens ehrlich fest, dass sie sich die Umbrüche in dieser Tiefe und Geschwindigkeit gar nicht vorstellen konnten. Diese abgründigen und raschen Umwälzungen überraschten offensichtlich nicht nur die Sozialwissenschaftler, sondern die Politiker, die Experten und die breite Bevölkerung. Die Unmöglichkeit aller Prognosen lag aber nicht allein am Mangel entsprechender sozialwissenschaftlicher Methoden, sondern entstammt auch der politischen Natur der Wende.

Im Symboljahr 1989 haben sich viele langwierige Vorgänge verdichtet, die seit Mitte der1980er Jahre die politische Landschaft von Mittel- und Osteuropa deutlich bestimmten und sich nach dem Höhepunkt der friedlichen Revolutionen von 1989 noch viele Jahre auf die Zukunft – bis zur heutigen Gegenwart hin – auswirkten. Der Unabsehbarkeit entsprechend

1 Dr. László Levente Balogh ist Dozent am Lehrstuhl für Politikwissenschaft der Universität Debrecen und Autor mehrerer Fachaufsätze der Aufarbeitung und politischer Ethik sowie Referent auf internationalen Tagungen der Bundeszentrale für politische Bildung.

2 Láttuk-e, hogy jön? Twins Konferencia-Füzetek I. T-Twins Kiadói és Tipográfiai Kft, Budapest 1991.

erlebten die Menschen in Mittel- und Osteuropa die Ereignisse als eine Art Wunder. Demnach wurde das Jahr 1989 *annus mirabilis* genannt. Obwohl die Bedeutung des Jahres 1989 außer Frage steht, waren die Konsequenzen in den darauffolgenden Jahren, die damals noch kaum erahnt werden konnten, viel wichtiger. Wenn wir annehmen, dass das Hauptmerkmal dieser historischen Epoche, im Hinblick auf die „sanften" Revolutionen und ihre Konsequenzen, die Unabsehbarkeit war, so stellt sich die Frage: Was folgt aus dieser grundlegenden Charakteristik der Ereignisse?

Da die Akteure, sowohl die Bevölkerung als auch die Elite, völlig unvorbereitet auf die Umbrüche waren, mussten sie von Anfang an improvisieren und meistens auf Bekanntes zurückgreifen. Dies hatte zur Folge, dass die neuen Eliten darüber nicht lange nachdenken wollten, wie es weitergehen sollte und was für ein neues System aufgebaut werden sollte. Das Nachdenken über ein politisches System, das als Alternative zur liberalen Demokratie und Marktwirtschaft hätte dienen können, wurde völlig ausgespart. Dies geschah aber nicht aus intellektueller Bequemlichkeit oder Faulheit, sondern weil es den Eliten von Anfang an klar war, dass sie ein westliches System errichten wollen, sowohl im wirtschaftlichen als auch im politischen Sinne, unter welchem aber oft der westliche Wohlstand und nicht unbedingt die westliche Freiheit verstanden wurde. Ob und inwieweit die dazu nötigen Bedingungen in Mittel- und Osteuropa zur Verfügung standen, war keine Frage. In diesen Vorstellungen spielten offensichtlich Naivität und Fatalismus eine entscheidende Rolle, die mit einem weit verbreiteten, aber unbegründeten Enthusiasmus einhergingen. Diese Einstellungen sahen aber meistens nur einfache und schnelle Lösungen für schwierige und dringende Probleme vor, die sich aber über Jahrzehnte hinwegzogen und tief in der Gesellschaft verwurzelt waren. Nach diesen Vorstellungen brauchte man nur entsprechende politische und wirtschaftliche Institutionen einzuführen, und der Wohlstand käme von selbst. Das Rezept, wie die Länder Mittel- und Osteuropas ein neues System begründen wollten, war fertig, aber es war ein „Kochbuch-Kapitalismus und eine Kochbuch-Demokratie" – jedoch ein Kochen ohne Zutaten.

Nicht allein Naivität und Fatalismus spielten dabei eine erhebliche Rolle, sondern auch der Kontext und der Zeitgeist der Lehre vom „Ende der Geschichte" von Francis Fukuyama. Sie war ja ursprünglich mit einem Fragezeichen versehen, aber das verschwand angesichts der weltpolitischen Geschenisse von 1989–1991 spurlos. Die Behauptung eines unaufhaltsamen Vormarsches der liberalen Demokratie bedeutete, dass die Überlegenheit der westlichen Werteordnung bekräftigt wurde und deshalb überall von den westlichen Mächten anerkannt und unterstützt sowie mit dem Versprechen ergänzt wurde, dass die Länder Mittel- und Osteuropas

bald in die Institutionen des Westens integriert würden.[3] Der Fall des real existierenden Sozialismus wurde als Sieg interpretiert und verstärkte das Gefühl der Alternativlosigkeit. Das westliche Modell der Marktwirtschaft und der Sozialstaatlichkeit erschien plötzlich als Erfolgsmodell, dessen Krisensymptome und inhärente Spannungen verschwiegen oder zumindest in Klammern gesetzt wurden. Die Betonung dieser beiden Aspekte erübrigte das Nachdenken über reale Alternativen für ein neu aufgebautes politisches System. Wenn man den damaligen Akteuren gerecht werden möchte, muss jedoch hinzugefügt werden, dass diese Entscheidungen am Beginn des Tranformationsprozesses nicht ein für alle Mal über Erfolg und Misserfolg des ganzen Prozesses entschieden.

1. Charakteristik der Wende – Revolution oder Reform?

Nach einer allgemeinen Vorstellung ist eine Revolution durch ihre Geschwindigkeit und Gewalttätigkeit gekennzeichnet, die sie als deutlichste Merkmale von einer evolutionären Entwicklung grundsätzlich unterscheiden. Im Fall von 1989 handelte es sich um eine Reihe unkonventioneller Revolutionen, deren formelle Merkmale waren, dass sie sich meistens ohne Gewalt und Radikalisierungstendenzen – mit Ausnahme von Rumänien – abspielten und oft als ständige Reformprozesse durchgeführt wurden. Die gemeinsame Unkonventionalität heißt aber noch lange nicht, dass sich die Tranformationen in den verschiedenen Ländern bezüglich Länge und Intensität gleich abgespielt hätten. Jedes Land ist anders, und eine eher normative Annäherung, die die Unterschiede außer Acht lässt, kann auf die Einzelheiten nicht eingehen und muss sich mit den oberflächlichen Ähnlichkeiten der Zeit und der weltpolitischen Situation begnügen. Die Umstände der Umbrüche hingen von der politischen Kultur und Qualität der Diktatur in den jeweiligen Ländern ab. Daher muss man die Relevanz der nichtpolitischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen strukturellen Faktoren hervorheben, weil sie auf den Gesamtprozess einen starken Einfluss hatten. Ohne diese Faktoren zu berücksichtigen, könnte die Transformation nur als mangelhaft interpretiert werden. In Ungarn und in Polen spielten sich die „Revolutionen" bei den Verhandlungen am runden Tisch ab, die dann erhebliche Kontinuitäten für die alten Eliten ermöglichten. Trotz aller formellen Ungewöhnlichkeit waren sie inhaltlich doch Revolutionen, weil der Prozess mit der Gründung einer neuen politischen Ord-

[3] *Dieter Segert:* Transformationen in Osteuropa im 20. Jahrhundert, Wien 2013, 163.

nung einherging. Hier handelte es sich also um eine Mischung von Revolution und Reform, was das von Timothy Garton Ash gebildete Wort *Refolution* – halb Reform und halb Revolution – deutlich auszudrücken vermag.[4] In der Tschechoslowakei und in der DDR waren die Revolutionen von Anfang an mit dem Adjektiv „sanft" versehen, das besagt, dass die alten Eliten unter dem Druck der Massen handelten und auf ihren Legitimitätsverlust mit dem Verzicht auf ihre Macht reagierten.

Bei der Analyse der Ereignisse dürfen wir die Rolle der damaligen „Dissidenten" nicht vergessen, obwohl sie auch nicht überbewertet werden darf. Die Annahme eines weit verbreiteten Einflusses der „Dissidenten" wäre wahrscheinlich falsch, weil sie, trotz ihres unbezweifelbaren Mutes und ihrer Standhaftigkeit, in ihrer Situation nur in bestimmten Kreisen der Bevölkerung eine Wirkung haben konnten. Die „Dissidenten" verfügten über keine einheitlichen politischen Programme oder Vorstellungen. Was ihre Anliegen auszeichnete, war die nicht- oder sogar antipolitische Natur ihrer Forderungen, die also nicht auf eine Machtübernahme abzielten, sondern sich in erster Linie auf die normalisierenden Tendenzen der Umbrüche – wie der Wiederherstellung der Menschenrechte und der freien Zivilgesellschaft – bezogen. In diesem Sinne können wir nach Jürgen Habermas über „nachholende Revolutionen"[5] sprechen, die also keine genuin neuen Ideen der Politik aufbringen, sondern „lediglich die Angleichung an die im Westen bereits erkämpften Rechte einforderten".[6]

2. Der Prozess der Konsolidierung

Nach der Krise und dem Legitimitätsverlust der alten Regime kam der mehr oder weniger freiwillige Machtverzicht der regierenden kommunistischen Parteien, die aber an bestimmten Stellen – Wirtschaft, Gewaltapparat, Geheimdienste – ihren Einfluss oft weiterhin beibehielten. Trotz der erheblichen Kontinuitäten auf dieser Ebene konsolidierten sich die Verhältnisse der Politik sehr schnell. Durch neue Verfassungen oder Verfassungsänderungen wurde es möglich, die grundsätzlichen Freiheitsrechte – Versammlungsfreiheit, Meinungsfreiheit, Pressefreiheit – zu etablieren, die

4 *Timothy Garton Ash:* Revolution in Hungary and Poland, New York Review of Books, 17. August 1989.

5 *Jürgen Habermas:* Die nachholende Revolution: Kleine politische Schriften, Franfurt a. M. 1990.

6 *Aron Buzogány:* 25 Jahre 1989: Osteuropa zwischen Euphorie und Ernüchterung; in: Aus Politik und Zeitgeschichte 24–26 (2014), 10–15.

dann zur Beschleunigung der Transformationsprozesse deutlich beitrugen. Nach der Phase der Liberalisierung kam eine rasche Demokratisierung, als die Institutionen der Demokratie, wie die Parteien, Verbände und Gewerkschaften, neu- oder wiedergegründet wurden. Diese gesellschaftlichen Instanzen waren am Anfang entweder durch eine belastete Vergangenheit oder durch lose und niedrige Organisation gekennzeichnet, die dann als eine sehr schwach und sporadisch organisierte Zivilgesellschaft beim Vertreten der gesellschaftlichen Interessen kaum eine Rolle spielen konnte. Zu Beginn war dies paradoxerweise von großem Vorteil, weil die geringe Beteiligung von Massenakteuren an politischen Prozessen zu einer schnelleren Etablierung der demokratischen Institutionen führen konnte. Dieser anfängliche Vorteil erwies sich aber später als erheblicher Nachteil, da die Bürger und Bürgerinnen ihre Macht und Möglichkeiten bei der Einflussnahme der Politik nicht erfahren konnten und dadurch auch entmutigt wurden. Die Politik wurde im Ganzen eine Sache der Parteieliten, die ihre Tätigkeit ohne Einmischung und Kontrolle der Zivilgesellschaft für einfacher und reibungsloser hielten. Unter diesen Umständen kam der Konsolidierungsprozess schnell voran, jedoch mit schweren Widersprüchen. Die Stabilisierung der politischen Institutionen bedeutete noch lange keine Gewöhnung an das demokratische Verfahren. Die politische Kultur muss eigentlich bis heute mit den Problemen der antidemokratischen Traditionen der Zwischenkriegszeit und des Staatssozialismus ringen. Diese belasteten und belastenden Traditionen können die „Herausbildung einer Staatbürgerkultur als soziokulturellen Unterbau der Demokratie“ deutlich erschweren. Die Etablierung einer demokratischen politischen Kultur kann tatsächlich „Jahrzehnte dauern und erst durch einen Generationswechsel besiegelt werden“.[7]

„Trotz der bleibenden Probleme der demokratischen Konsolidierung (…) können zumindest für die ostmitteleuropäische Region deutliche Erfolge verbucht werden. (…) Gemessen an historischen Maßstäben drängt sich dabei der Eindruck auf, dass die Ausweitung der Demokratie in diesem Teil Europas als großer Erfolg gewertet werden muss: Bessere Jahre als die zurückliegenden zwei Dekaden hat es in der Region kaum gegeben. Auch im Vergleich mit Lateinamerika, Asien oder Afrika steht die demokratische Entwicklung Ostmitteleuropas beeindruckend da.“[8] Wenn man den

[7] *Wolfgang Merkel:* Gegen alle Theorie? – Die Konsolidierung der Demokratie in Ostmitteleuropa; in: *Uwe Backes, Tytus Jaskulowski* und *Abel Polese* (Hg.): Totalitarismus und Transformation. Defizite der Demokratiekonsolidierung in Mittel- und Osteuropa, Göttingen 2009, 27–48.

[8] *Buzogány,* 25 Jahre, 11.

Gesamtprozess bewerten möchte, muss man auch verstehen, dass die gewollten Veränderungen sehr oft unintendierte Nebeneffekte haben, und es wäre billig und ungerecht, die damaligen Akteure für unsere heutigen Schwierigkeiten verantwortlich zu machen.

3. Zwischen Hoffnung und Ernüchterung

Nach dem Abklingen des großen, aber kurzlebigen Enthusiasmus der „Stunde null" kamen sehr schnell schwere Irritationen auf.[9] Es stellte sich plötzlich heraus, dass der Mangel an demokratischen Traditionen und das postkommunistische Erbe den Nachvollzug der gleichzeitigen Entwicklung der Demokratie und Marktwirtschaft erschwerten oder sogar unmöglich machten. Die Probleme gingen einerseits von dem Mangel an demokratischen Traditionen, andererseits von der Wende selbst aus. Damit tauchten auch die Schwierigkeiten der „Gleichzeitigkeit" auf, die darauf verwiesen, dass die Transformationsländer alles – Demokratie, Marktwirtschaft und Wohlstand – auf einmal und möglichst schnell vollbringen müssen, was aber eine Denkunmöglichkeit darstellt.[10] Diese Art von Transformationen waren und sind historische Prozesse, die in der Entwicklung des Westens auch Jahrhunderte oder mindestens Jahrzehnte brauchten. Dieses Dilemma ist bis heute eine große Herausforderung, da trotz aller Erfolge die Ansprüche an Demokratie und Martwirtschaft deutlich wuchsen, was dann notwendigerweise zur Überlastung und dadurch auch zur Enttäuschung führte. Man kann an dieser Stelle natürlich nicht alle sich dadurch ergebenden Schwierigkeiten auflisten, daher werden hier nur drei wichtige politisch-kulturelle Aspekte hervorgehoben.

Nach dem Zusammenbruch des realexistierenden Staatssozialismus entstand ein ideologisches Vakuum. Aus der Wende konnten sich wegen der Zeitnot und wegen der eindeutigen Verpflichtung zur westlichen Demokratie keine neuen politischen Ideen oder Gesellschaftsvorstellungen herauskristallisieren. Viele erklärten diese Phase als ein postideologisches Zeitalter, das nach dem stark ideologisierten Kommunismus endlich alle Ideen als Utopie brandmarken und dadurch auch erübrigen kann. Jede Epoche braucht aber ihre Ideen, damit das politische System legitimiert werden kann. In dieser Region versuchte man, anstatt neue Ideen zu einer

9 *Segert,* Transformationen, 165.

10 *Claus Offe:* Das Dilemma der Gleichzeitigkeit. Demokratisierung und Marktwirtschaft in Osteuropa; in: Merkur. Bd. 4, Nr. 505 (1991), 279–292.

postdiktatorischen Identität zu entwickeln, sich an die Ideen der Zwischenkriegszeit anzuschließen, die aber keineswegs den demokratischen Forderungen der neuen Epoche entsprachen. Mit der wiedergewonnenen staatlichen Souveränität kam auch ein starker Nationalismus auf, der oft an die Stelle der ehemaligen Leitideologie trat. Nach der Unterdrückung der nationalen Gefühle war dies als eine Art Gegenreaktion auf den Internationalismus gewissermaßen verständlich, führte aber oft zu Reibungen zwischen den Nationen Mitteleuropas und verhinderte ein natürliches Zusammenwirken unter den Nationen. Dass dieses Problem nicht überall verschärft wurde und nicht wie in Jugoslawien zu Krieg oder Bürgerkrieg führte, war meistens der Europäischen Union zu verdanken, die als Reformanker diente und den Nationalismus nicht duldete.

1. Von Anfang an gab es Probleme mit unbewältigter Vergangenheit, die sich sowohl auf die Zwischenkriegszeit oder auf den Zweiten Weltkrieg selbst als auch auf die Epoche des Kommunismus bezogen. Der Abschied von alten kollektiven Identitäten brachte jedoch gleichzeitig die Bildung neuer Identitäten mit sich, die aber nie abgeschlossen waren, sondern sich ständig im Fluss befanden, da sie immer von den jeweiligen politischen, gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und kulturellen Situationen abhängig sind. Weil politische und kulturelle Identitäten allerdings äußerst fragil und vergänglich sind, benötigen sie fast immer eine langfristige, zumeist imaginierte Kontinuität, die jedoch mmer wieder neu konstruiert werden muss. In diesem Kontext gewährleistet die Imagination eine Kontinuität und die politische Instrumentalisierung ist für den ständigen Wandel verantwortlich.

   Die Umbrüche in der Form einer „sanften Revolution“ machten eine Kontinuität möglich, was unter anderem dazu führte, dass auch dieser Abschnitt der Geschichte bis heute noch nicht historisiert wurde und die Vergangenheitsaufarbeitung mit allen damit verbundenen Konsequenzen zu einem Spielball der Parteipolitik wurde, der für die jeweiligen Zwecke instrumentalisiert wurde. Man könnte sagen, dass mit den politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Umbrüchen in Mittel- und Osteuropa in den Jahren 1989/90 die eigene Geschichte in die Politik zurückkehrte. Die Rückkehr der Geschichte wird immer dann bemüht, wenn Brüche mit der Vergangenheit entstehen und die Geschichte als Begründung und als Legitimationsinstanz einer neuen Gegenwart umgeschrieben werden muss, um Kontinuitäten oder Diskontinuitäten auf verschiedenen Ebenen zu konstruieren. Im Zuge dieses Prozesses wurden dann die Schichten der Erinnerungen neu strukturiert und hierarchisiert, wo-

durch eine neue kollektive Identität entstand, in der neue und alte Elemente miteinander verwoben wurden.

Durch den Zusammenbruch der ehemaligen staatssozialistischen Systeme entstand eine Kluft zwischen Vergangenheit und Zukunft, die ein Signal für die Infragestellung der politischen Legitimation darstellte. Durch diese Leerstellen entstand aber auch die Notwendigkeit einer neuen Basis der Legitimation, die sozusagen ein „neues altes Gedächtnis" benötigte. Zu diesem Zwecke mussten neue Orientierungspunkte gesetzt werden, die natürlich nicht ohne einen Rückgriff auf die Vergangenheit auskommen konnten. Da die Geschichte in diesem historischen Moment neu bewertet wurde, fielen bald zahlreiche alte Tabus, und es wurde mit angeblichen historischen Notwendigkeiten gebrochen. Dies alles führte zu einer Pluralisierung der Geschichte, in deren Folge auch kompetitive Erinnerungen und Identitäten zu Tage gefördert wurden, von denen allerdings keine mehr eine dominante Rolle spielen konnte. Dadurch begann aber auch unter verschiedenen Elitegruppen ein Kampf um Deutungshoheit und Identitätsstiftung. Die Kämpfe wurden in erster Linie politisch ausgetragen, da Identitäten auch eine Art parteiische Stellungnahme darstellten. Diese Debatten über die Vergangenheit verweisen auf eine extreme Polarisation innerhalb der Gesellschaft und unter den Parteien, die aber überall auf der Ebene der symbolischen Politik zu erfahren sind, wo die Meinungsäußerungen zu historischen Fragen politische Stellungnahmen darstellen und parteiliche Bruchlinien markieren.[11] Solche Probleme sind klare Zeichen eines Mangels an Streitkultur und Kompromissfähigkeit.

2. Es ist ein Widerspruch in sich, dass in diesen Ländern ein sehr starkes Misstrauen gegenüber Institutionen mit hohen Erwartungen an den Staat einhergeht. Dies führt einerseits zu einem übermäßigen Etatismus, andererseits aber notwendigerweise zur Enttäuschung, weil der Staat nicht mehr in der Lage ist, seine angeblichen – und ständig wachsenden – Aufgaben zu erfüllen. Der Staat wurde nach der Wende im Namen der Ideologie des wirtschaftlichen Neoliberalismus – alles, was staatlich oder gemeinnützig ist, ist ineffektiv und vewerflich; alles, was privat ist, ist gut und effektiv – deutlich geschwächt. So ging der Abbau des Sozialstaates in diesen Ländern ohne Widerstand voran und die deutlichen sozialen Verluste wurden als Preis der Transformation angesehen. Das soziale Netz funk-

[11] *László Levente Balogh/Harald D. Gröller:* „Mit Geschichte will man etwas!" Erinnerungs- und Gedächtnisorte in Debrecen, Wien 2011.

tionierte nicht mehr und die Ungebildeten und Schwachen wurden die ersten Verlierer, die bis heute eine sich ständig erweiternde und völlig ausgelieferte Unterschicht bildet. Diese Schicht war nicht in der Lage, sich aus eigener Initiative heraus zu gründen. So haben sich ihre hohen Erwartungen gegenüber dem Staat bis heute erhalten, weil sie ihn für den einzigen Garanten für das Überleben halten. Dies alles verweist auf eine schwache Zivilgesellschaft, die nicht in der Lage ist, diese Vorgänge zu bremsen oder ihnen entgegenzusteuern. Die Zivilgesellschaft etabliert sich nur in den oberen, gebildeten und wohlhabenden Schichten, die dann meistens ihre eigenen Interessen vertreten und nicht für soziale Gerechtigkeit und Solidarität einstehen. Die Organisationsfähigkeit der unteren Schichten ist im allgemeinen sehr schwach und dementsprechend werden sie von der Politik und anderen Schichten vernachlässigt. Diese Schwachheit erscheint als ein institutionelles Problem, obwohl sie in erster Linie auf gesellschaftliche und politische Gründe zurückzuführen ist. Die Gewerkschaften und Verbände sind oft diskreditiert und schwach organisiert und können daher ihre Interessen weder vertreten noch verteidigen. Breite Schichten der Bevölkerung bleiben ohne irgendwelchen Schutz und suchen oft die Hilfe des Staates oder im schlimmsten Fall der populistischen Parteien.

4. Krise? Welche Krise?

„Nachdem zuerst alles möglich gewesen schien, entstand nunmehr der Eindruck, als gehe gar nichts mehr. Die Annäherung des unglücklichen Ostens an den glücklichen Westen schien für einen großen Teil der Gesellschaften des ehemaligen Staatssozialismus zu Ende, bevor sie überhaupt richtig begonnen hatte."[12] Nach der Wende wurden bürgerliche Freiheit erreicht und politische Institutionen etabliert, aber die Verbesserung der wirtschaftlichen Situation kam nur zum Teil und immer verbunden mit einer Vergrößerung der sozialen Ungleichheit zustande. Da die Ungleichheiten innerhalb der jeweiligen Gesellschaften deutlich wuchsen, verstärkte sich ein allgemeines Gefühl sozialer Ungerechtigkeit, die aber eigentlich mit dem tatsächlichen Niveau der Lebenshaltung oft gar nichts zu tun hatte. Die tatsächlichen Verlierer der Transformationsprozesse konnten sich nicht zu Wort melden, aber ihre wachsende Anwesenheit in der Ge-

12 *Segert,* Transformationen, 166.

sellschaft bekräftigte verschiedene Statusängste, die eine sehr breite Wirkung hatten. Die Demokratie brachte keinen Wohlstand mit sich und machte die Menschen nicht glücklich. Dagegen verbreitete sich aber ein allgemeines Unbehagen in der Politik. In allen Transformationsländern kam es im Verlauf der 1990er Jahre zu Frustrationen, auf deren Grundlage langsam eine politische Lage entstand, die die Demokratie zwar nicht verwarf, aber den Boden für eine antidemokratische oder populistische Wende bereitete.

In vielen Ländern in Ost- und Mitteleuropa herrscht ein Dualismus zwischen formalen und informalen, demokratischen und antidemokratischen Institutionen und Vorgehensweisen. Das ist kein exklusives Merkmal dieser Länder, da der Prozess der Informalisierung auch die etablierten westlichen politischen Systeme erreichte. Sie werden daher als Postdemokratien charakterisiert.[13] Trotz aller Ähnlichkeiten kann man in Mittel- und Osteuropa nicht über eine Postdemokratie reden, da hier eher ein unterentwickeltes Sensorium für demokratische Verpflichtung und politische Kultur zu beobachten ist. Seit der Mitte der 1990er Jahre entstand im postsowjetischen Raum eine Grauzone, die nicht mehr ohne weiteres für demokratisch gehalten werden kann, sondern je nach Ländern mit verschiedenen Adjektiven versehen wird, die immer eindeutig auf Beschränkungen der Demokratie hinweisen.[14] Dies bezieht sich keineswegs ausschließlich auf den engeren Bereich des politischen Systems wie Regierungen und Parlamente, sondern auch auf Zivilgesellschaft, politische Kultur und Wirtschaft. Die Regelung des Systems läuft durch eine allgemeine institutionalisierte Korruption. In der Praxis bedeutet dies, dass Klientelismus und Patronage an die Stelle des verfassungsmäßigen und legitimen offenen Konflikts von divergierenden Interessen treten.[15] Die Institutionen der parlamentarischen Demokratie – periodische Wahlen, Wahlkämpfe, Parteienkonkurrenz, Gewaltenteilung – sind rein formal gesehen weiterhin intakt, aber das System funktioniert eigentlich auf der Basis von persönlichen Kontakten und korruptionellen Vorgehensweisen. Diese „illiberalen" oder „gelenkten" Demokratien unterscheiden sich grundlegend eben durch ihre demokratische und rechtliche Fassade von früheren diktatorischen Herrschaftsformen.[16] In diesem Fall ist die herkömmliche Unterscheidung zwischen Demokratie und Diktatur obsolet geworden.

13 *Colin Crouch:* Postdemokratie, Frankfurt a. M. 2008.

14 *Wolfgang Merkel:* Das Ende der Euphorie. Der Systemwettlauf zwischen Demokratie und Diktatur ist eingefroren; in: Internationale Politik, Mai/Juni 2010, 18–23.

15 *Siegmar Schmidt:* Demokratien mit Adjektiven. Die Entwicklungschancen defekter Demokratien; in: Entwicklung und Zusammenarbeit 41 (2001), Nr. 7/8, 219–223.

In diesen Systemen ist das zentrale Machtmittel nicht mehr die Gewalt, sondern die Manipulation der Bevölkerung und ihrer sozialen Bedürfnisse.[17] In diesen Ländern gibt es weiterhin periodische Wahlen, die aber oft manipuliert sind, und der Zugang zur Öffentlichkeit zwischen Regierung und Opposition ist sehr ungleich verteilt. Die Wahlen sind eine Art Akklamation und dienen meistens der Bekräftigung des starken Mannes und der Inszenierung der politischen Einheit. Dies erklärt aber noch lange nicht, warum so viele Anhänger trotz aller Schwierigkeiten diese Systeme unterstützen. Hier gibt es eine große Sehnsucht nach dem starken Mann, der angeblich immer sehr volksnah und fähig ist, alle Probleme des Volkes zu lösen, obwohl oft erst allein durch seine Kommunikationmittel von ihm bestimmt worden ist, was das Problem für die Gesellschaft ist. Das ist die Vorbedingung des Populismus, den wir auch im Westen kennen, wo der Rückfall der etablierten Parteien zwar auch zu beobachten ist, aber die Chance, dass die Populisten an die Regierung kommen, bisher immer noch ziemlich gering war. In Mittel- und Osteuropa kamen die Populisten oft mit einem „Law and Order"-Programm an die Macht, das nach den Verwirrungen und manchmal chaotischen Verhältnissen große Anziehungskraft hatte. Oft ist dies aber die Stimme der Rattenfänger, die die tatsächlichen Frustrationen der Gesellschaft und die verschiedenen Krisen der EU und der Welt gnadenlos ausnutzen. Sie sind zumeist pure Machttechniker, was aber oft allein dem Vertuschen der tiefliegenden gesellschaftlichen Probleme und der Korruption der neuen politischen Klasse dient. Sie haben zur Zeit große Chancen an der Macht zu bleiben, aber ob dies wirklich eine echte Alternative für Mittel- und Osteuropa ist, die gewünschten Ziele des Wohlstands und der Freiheit erreichen zu können – da ist ein großes Maß Skepsis angebracht.

16 *Herfried Münkler:* Lahme Dame Demokratie. Kann der Verfassungsstaat im Systemwettbewerb noch bestehen?; in: Internationale Politik, Mai/Juni 2010, 11–17.

17 *Segert,* Transformatinen, 238.

Bedeutung und Folgen der Wende in den mittel-osteuropäischen Gesellschaften aus kirchlich-theologischer Sicht



Sándor Fazakas[1]

Der Schweizer Schriftsteller Max Frisch schrieb das Drama „Die chinesische Mauer". In diesem Drama heißt es: Der Kaiser von China verkündet einen Festtag – „zur Friedenssicherung", wie er sagt – und verordnet den Bau der chinesischen Mauer. Die Mauer solle, so erklärt er, den Zweck erfüllen, „die Zeit aufzuhalten" und die Zukunft zu verhindern.[2] Aber das geht nicht, wie der Fortgang der Geschichte gezeigt hat.

Vor 26 Jahren aber im Spätsommer und Herbst des Jahres 1989 sind solche Mauern gefallen: Mauern (und Stacheldrahtzäune), die mehr als ein Vierteljahrhundert lang als „Friedensgrenze" oder als „Schutzwall" gepriesen worden sind, erwiesen sich plötzlich als überwindbar. Errichtet wurden diese Mauern von fremden Mächten – fremd nenne ich eine Staatsmacht (auch wenn sie aus den Reihen des eigenen Volkes hervorgeht), die von der eigenen Bestimmung und dem Zweck des Amtes entfremdet ist, die eine totale Kontrolle über den Menschen, inklusive des „inneren Menschen" anstrebt, die das Unrecht als Recht, die Unfreiheit als Freiheit, die Verkehrtheit menschlichen Zusammenlebens als Ordnung bezeichnet. Aber wenn eine fremde Macht den Frieden, die Freiheit und die Sicherheit schenkt, nimmt sie sie früher oder später wieder weg.

Der Fall der Mauern und der Stacheldrahtzäune in Mittel- und Osteuropa gelten seither als eine Wende; sie steht für das vermeintliche Ende einer vermeintlichen Weltordnung, aber gilt auch als Symbol für die Sehn-

[1] Sándor Fazakas ist Professor für Systematische Theologie und Sozialethik an der Reformierten Theologischen Universität Debrecen/Ungarn.

[2] *Max Frisch:* Die Chinesische Mauer; in: *Ders.:* Gesammelte Werke in zeitlicher Folge, Bd. II.: 1944–1949, hg. v. *Hans Mayer et al.,* Frankfurt a.M. 1976, 139–216, hier: 141.

sucht dieser Völker nach einer besseren Welt, für die drängende Frage nach mehr Gerechtigkeit, zugleich aber auch für den Schmerz über bleibende Verluste.

Aber warum *vermeintliches* Ende einer *vermeintlichen* Weltordnung? Weil wir lange Zeit nicht wahrgenommen haben, dass die Balkankrise Anfang der 1990er Jahre, die Krise in der Ukraine, der arabische Frühling, der andauernde Bürgerkrieg im Nahen Osten Zeichen dafür waren, dass nach den zwei Weltkriegen und den Friedensbemühungen des 20. Jahrhunderts eine Weltordnung geschaffen wurde, die keineswegs vollkommen war und ist. In der Tiefe hat unsere Welt die Gärung nicht wahrgenommen, und dieses Brausen scheint – zusammen mit den Folgen weiterer wirtschaftlicher Ungerechtigkeit und ökologischer Krisen – in einem epochalen, geschichtlichen, bisher unbekannten Phänomen zu kulminieren: der heutigen Flüchtlingskrise. Und parallel dazu wächst wieder der Wunsch nach Grenzen, Stacheldrahtzäunen, Toren und Türen mit Seitenflügeln, Transitzonen usw. (egal, wie wir es nennen) an der Stelle einer schon entgrenzten Welt.

Das Jahr 1989 haben wir als *annus mirabilis* erlebt. Mit Jacques Rupnick gesagt: die „Plötzlichkeit und Leichtigkeit, mit der Diktaturen und die vom Kalten Krieg bestimmte internationale Ordnung zusammenbrachen“[3], hat uns überrascht – hat eine Gesellschaft und eine Kirche überrascht, die mit einem dauernden Zusammenleben im damaligen politischen System gerechnet haben. Das Jahr war zunächst von Ereignissen wie dem Paneuropa-Picknick, der Grenzöffnung von Sopron und dem Fall der Berliner Mauer gekennzeichnet, bald sollte es aber als eine Zäsur gelten, als das Ende des kurzen 20. Jahrhunderts, als Beginn der Freiheit und Meinungsäußerung für Mittel- und Osteuropa, als Revolution und Auftakt für die Demokratisierungsprozesse dieser Gesellschaften.

Doch die großen Versprechen dieser Transformationsprozesse, wie etwa der Abschied von totalitären Tendenzen in der Politik, Wohlstand sowie das Ende des wirtschaftlichen West-Ost-Gefälles, eine neue Weltordnung mit „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ ohne andauernde politische-moralische Krisen – sie sind ernüchternden Erfahrungen gewichen. Wir haben uns nach einem Europa ohne Mauern und Grenzen gesehnt – anscheinend sind wir aber nicht darauf vorbereitet, die Herausforderungen einer – in vielfacher Hinsicht – entgrenzten Welt gemeinsam zu bewältigen. Oder haben wir uns geirrt, als wir gedacht haben, dass es gegenüber Mauer und eisernem Vorhang nur eine einzige Alterna-

[3] *Jacques Rupnik:* 1989 als Weltereignis. Die große Transformation in Europa und die Globalisierung; in: Lettre International 104 (2014), 15–21, hier: 15.

tive gibt, nämlich die Aufhebung aller Grenzen?

1. Historische, soziale und wirtschaftliche Rahmenbedingungen – am Beispiel Ungarns

Nach der politischen Wende 1989/90 befand sich Ungarn, genau wie die meisten anderen Staaten Osteuropas, vor einem langwierigen Wandlungsprozess, in dem sich das Land auf ökonomischer, sozialer und politischer Ebene von einem autoritär-totalitären System zu einer freiheitlichen Demokratie verwandeln sollte.[4] Dieser Prozess verlief aber in den Ländern dieser Region nicht überall gleichmäßig: Erfahrungen mit demokratischen Aufbrüchen aus der eigenen Geschichte (etwa der Volksaufstand 1956 in Ungarn oder der Prager Frühling 1968), der Grad der Menschenrechtsverletzungen und Repressionen in den früheren Regimen, kulturelle Hinterlassenschaften der sozialistischen Systeme, die Reminiszenz der alten und die Unzufriedenheit mit den neu erworbenen gesellschaftlich-politischen Strukturen beeinflussten die Geschwindigkeit und Tiefe der Transformationsprozesse in den einzelnen Staaten.[5]

Der Übergang von einem totalitären System zu einer freiheitlichen Demokratie lässt sich, sowohl in Ungarn als auch in weiteren mittel-osteuropäischen Gesellschaften, anhand zwei konträrer Merkmale charakterisieren: durch einen *selektiven Umgang mit der eigenen Vergangenheit* und durch die *Eröffnung einer starken, fast unbegründeten Zukunftsperspektive für die Bürger.* Die Unterlassung einer umfassenden Vergangenheitsaufarbeitung stand seit der Wende 1989/90 unter dem Diktat der Bewahrung der nationalen Einheit, des gesellschaftlichen Friedens, nicht zuletzt der Gewährleistung einer kontinuierlichen Funktion des Staatsapparates und des öffentlichen Lebens. Eine zu lange oder zu intensive Auseinandersetzung mit den dunklen Seiten der Vergangenheit wurde eher als Belastung empfunden. Die Suche nach mehr Gerechtigkeit, die Sehnsucht nach juristischer, wissenschaftlicher und geistiger wie geistlicher Aufarbeitung der Vergangenheit sowie das Bemühen um eine angemessene Erinnerungskultur erwies sich aus der Sicht eines friedlichen Übergangs vom So-

4 Näher ausgeführt in: *Sándor Fazakas:* Protestantische Identität und gesellschaftliche Gestaltungsaufgabe. Europäische Integration und ‚soziales Europa' als Herausforderungen des ungarischen Protestantismus; in: *Traugott Jähnichen/Torsten Meireis et al.* (Hg.): Soziales Europa? Jahrbuch Sozialer Protestantismus, Band 7, Gütersloh 2014, 227–245.

5 Vgl. *Gert Pickel:* Nostalgie oder Problembewusstsein? Demokratisierungshindernisse aus der Bewältigung der Vergangenheit in Osteuropa; in: *Sigmar Schmidt/Gert Pickel/Susanne Pickel* (Hg.): Amnesie, Amnestie oder Aufarbeitung? Zum Umgang mit autoritären Vergangenheiten und Menschenrechtsverletzungen, Wiesbaden 2009, 129–158.

zialismus zur freien Marktwirtschaft als irrelevant (oder als zu gefährlich). Übrig blieb ein selektiver Umgang mit der Geschichte im Dienste aktueller politischer Interessen: das heißt, es wurden und werden noch heute nur diejenigen Aspekte aus der Geschichte hervorgehoben, die die eigenen politisch-gesellschaftlichen Interessen legitimieren und die der Gegner aber delegitimieren können. Das zweite Merkmal schließt unmittelbar hieran an: Durch die Einführung marktwirtschaftlicher Verhältnisse erhofften sich nicht wenige Bürger die Verbesserung ihrer eigenen materiellen Situation bis zum Niveau eines Wohlstands westlicher Art. Innerhalb weniger Jahre erwiesen sich diese Erwartungen aber als unhaltbar.

Die Begleiterscheinungen wirtschaftlicher Umwälzungen (wie Arbeitslosigkeit, Kostenexplosion, Inflation, Korruption), das andauernde Wirtschaftsgefälle zwischen den östlichen und westlichen Teilen Europas, das neu entstandene massenhafte soziale Elend und die neuere Migrationswelle in Richtung wohlhabender Gesellschaften haben zu bitteren Enttäuschungen und oft auch zu Nostalgie und zu Sehnsucht nach der alten sozialen Sicherheit aus der Zeit des Sozialismus geführt.

Die Herausbildung einer neuen Gesellschaftsordnung des Landes erwies sich als schwierig. Sozialwissenschaftliche Studien und weitere Analysen weisen darauf hin, dass Ungarn gerade seinen dritten Modernisierungsversuch erlebt.[6] Den ersten wollte der aufgeklärte Besitzadel Mitte des 19. Jahrhunderts durchführen, um das Elend der europäischen Großstädte als Begleiterscheinung des damaligen Kapitalismus zu vermeiden. Die Herausbildung einer dazu nötigen tragenden Schicht des Bürgertums kam gerade in Schwung, als die Heere des österreichischen Kaisers und des russischen Zaren und die darauffolgende Terror- und Vergeltungswelle nach der Märzrevolution 1948 diesen Reformbestrebungen ein Ende bereiteten. Der zweite Modernisierungsversuch setzte mit der österreichisch-ungarischen Doppelmonarchie ein, also mit dem Ausgleich 1867 und dem Realismus im politischen Denken. Die Entwicklung war atemberaubend – um die Jahrtausendwende war die Infrastruktur von Budapest auf dem Niveau Berlins. Die Kriegsniederlage im Ersten Weltkrieg und die darauffolgenden Jahre führten aber zu einem vollkommenen Zusammenbruch. Nach dem Zweiten Weltkrieg drängten die Sowjets ihre politische, gesellschaftliche und ökonomische Struktur Ungarn (und den umgebenden Gesellschaften der Region) auf. Während der Jahrzehnte des Kádár-Regimes setzte ein bescheidener Wohlstand ein, aber der Preis dafür war eine kata-

[6] Siehe dazu ausführlich: *Péter Nádas:* Der Stand der Dinge. Warum der Versuch einer dritten Modernisierung Ungarns nicht gelungen ist; in: Lettre International 95 (2011), 39–49.

strophale Verschuldung des Staates und das Aufblühen einer Schattenwirtschaft als Überlebensstrategie der Bevölkerung. Der dritte, mit der Wende um 1989/1990 einsetzende Modernisierungsversuch litt und leidet immer noch unter dem schweren Erbe früherer Jahrzehnte: Überlebensstrategien, die Suche nach Gesetzeslücken, gegenseitiges Misstrauen, Geheimnisse bezüglich der früheren Zusammenarbeit mit der kommunistischen Staatsmacht, das Auseinanderfallen der öffentlichen und der privaten Sphäre. Was die wirtschaftliche Leistung des Landes angeht: Eine tragfähige bürgerliche Mittelschicht konnte sich noch nicht vollständig herausbilden und das schwer verschuldete Land, dem eine kapitalstarke Unternehmerschicht fehlt, konnte im Wettbewerb mit den westlichen Großkonzernen und Investoren nicht standhalten. Nur ganz wenigen ist es gelungen, in der neuen kapitalistischen Wirtschaftsordnung Fuß zu fassen – vor allem gelang es der früheren politischen Elite, die ihre ideologisch-politische Macht zur Wirtschaftsmacht konvertiert hatte – eine Tatsache, die bis heute im Lande äußerst
irritierend wirkt.

Die süd-mittel-osteuropäischen Länder des heutigen Europa hatten wegen ihrer geopolitischen Lage und der historischen Ereignisse nie die Möglichkeit gehabt, den Status einer Wohlfahrtsgesellschaft und eines Nationalstaates als Ergebnis der Modernitätsentwicklung zu erreichen.[7] Die westeuropäischen Länder konnten geschichtlich gesehen – wie Historiker und Soziologen mit Recht feststellen – durch eine relative Ausgewogenheit der sozialen Sicherheit, der Rechtsstaatlichkeit, der Wirtschaftsinteressen und Moral ihr Gesellschaftsleben strukturieren. In Mittel- und Osteuropa verlief dieser Prozess umgekehrt: es gehört zum schwierigen Erbe der braunen und nicht zuletzt der roten Diktaturen. Die Erinnerung an die Zeit der Erniedrigung und Entwürdigung bzw. die innere und äußere Zerrüttung, die diese Regime hinterlassen haben, wirken immer noch nach. Und diese negative Entwicklung wird jetzt durch den Unmut gegenüber noch mehr Europa ergänzt: Aus der Perspektive süd-mittel-osteuropäischer Gesellschaften wird es noch durch das sog. *Zentrum-Peripherie-Syndrom*[8] vertieft: das heißt, die starken Staaten im Zentrum Europas sind durch eine unglaublich starke, an der Oberfläche kaum wahrnehmbare nationalstaatliche Identität gekennzeichnet. Sie handeln und agieren aus einem selbstbewussten wirtschaftlichen Interesse heraus, während die Länder an der Pe-

7 Vgl. *Richard Münch:* Globale Dynamik, lokale Lebenswelten. Der schwierige Weg in die Weltgesellschaft, Frankfurt a. M. 1998, 75–88.

8 Vgl. *Immanuel Wallerstein:* Bevezetés a világrendszer-elméletbe (Einleitung in die Welt-Systemtheorie), Budapest 2010.

ripherie weiterhin als billiger Arbeitsmarkt und zugleich als teurer Absatzmarkt fungieren dürfen. Dieses Wohlstandsgefälle zwischen Zentrum und Peripherie soll – wegen der Monopolisierungsinteressen im Kern – zementiert werden. Diese Situation erklärt die anwachsende Migrationswelle der letzten Jahre aus den neuen EU-Mitgliedsländern Richtung Wes-ten.

Diese mehr als zwei Jahrzehnte zurückliegenden Entwicklungen ließen die anfängliche enthusiastische Überzeugung, dass ein autoritäres politisches System wie der Kommunismus endgültig der Vergangenheit angehört, einem nüchternen Pragmatismus weichen. Die mittel-ost-europäischen Gesellschaften befinden sich also in einem Zustand zwischen Kontinuität und Abbruch. Einerseits wird der Umgang mit der Geschichte durch eine Ambivalenz gekennzeichnet und mit Unbehagen betrachtet. Andererseits bemüht man sich zwar, den institutionellen Rahmen für Demokratie und Rechtsstaatlichkeit weiter auszubauen – aber dieses Bestreben wird durch die mangelhafte demokratische Bürgerkultur, durch andauernde wirtschaftliche Krisensituationen, durch die Banalität des Politischen, den mangelnden Respekt vor der Meinung des Anderen und den Verlust an Diskurs und Argumentation überschattet. Soziale Fragen, Wirtschaftsphilosophien, Debatten über die Rolle des Staates werden statt als nüchtern-fachliche Diskussionen wie „Glaubenskriege“ geführt.

2. Die Wende – ein theologisches Thema?

Die Wende bzw. die strukturellen Änderungen im politischen, wirtschaftlichen und sozialen Leben der Gesellschaft wurde und wird theologisch kaum reflektiert. Meines Erachtens hat das zwei Gründe: *Einerseits* haben die unterschiedlichsten Vorstellungen über die Neustrukturierung, den Neubeginn oder über die Reformen der Kirchen dazu geführt, dass in weiten Kreisen der Kirchen außer der Ausbildung zum Pfarramt eher pragmatische Kompetenzen (organisatorische, soziale und kommunikative, betriebswirtschaftliche usw.) gefordert werden. Der Wiederaufbau kirchlicher Strukturen nach der Wende und die neue, vom Staat übernommene Verantwortung im sozialen Bereich sowie im Schulwesen verlangte *einerseits* Praxisbezogenheit (ohne theoretisch zu klären: Was heißt Praxisbezogenheit?). *Andererseits* stand die wissenschaftliche theologische Arbeit lange Zeit unter dem Schatten der Vergangenheit, weil in der sozialistischen Zeit die Anerkennung einer kommenden neuen Gesellschaftsordnung gefordert wurde und dies zur Gleichschaltung von Kirche und Theologie geführt hatte (z. B. „Theologie der Diakonie“, „Kirche im

Sozialismus“[9] usw.).

Doch für theologische Reflexionen und kritisch-analytische sozialethische Arbeit bildeten sich auch gute Anknüpfungspunkte:

2.1 Karl Barths Ungarn-Vortrag 1948

1948 hielt z. B. Karl Barth einen Vortrag in Ungarn unter dem Titel *„Die Christliche Gemeinde im Wechsel der Staatsordnungen“*[10]. Das war in der Zeit der totalen Machtübernahme der kommunistischen Regierung im Land, die auch für die Kirchen Konsequenzen haben sollte: Nicht nur kirchliche Einrichtungen und Immobilien wurden verstaatlicht und Vereine aufgelöst; es sollte auch zu einem Wechsel in den kirchlichen Führungspositionen kommen. Vom Staat ausgewählte und akzeptierte Persönlichkeiten sollten unter dem Vorschein eines intakten kirchenrechtlichen Wahlvorgangs die Ämter übernehmen. In dieser Lage bat die alte Kirchenleitung um theologischen Rat und die Meinung Barths, der in diesem Vortrag die These vertrat: „Die christliche Gemeinde ist im Wechsel der Staatsordnungen darin unabhängig, dass sie […] in keiner alten oder neuen Staatsordnung mehr als einen unvollkommenen, bedrohten und befristeten menschlichen Versuch sehen kann, dem zu Lieb oder zu Leid sie sich an ihrem eigenen Auftrag nicht irre machen lassen darf.“[11] Gerade auf Grund dieser Freiheit und des Auftrags der Kirche für die Bewahrung dieser Freiheit unter den Umständen einer noch nicht absehbaren gesellschaftlichen Entwicklung fordert Barth, die vor der Kirche liegenden praktischen Fragen „statt strategisch und taktisch *geistlich* zu denken, zu urteilen, zu entscheiden“[12]. Handelt die Kirche geistlich, orientiert sie sich an „ihrer Sache“ und nicht an politisch-diplomatischen Ermessensgründen. Die Kirche könnte ihre Freiheit nämlich in zweifacher Hinsicht preisgeben. Einerseits dadurch, dass sie die ideologische Verklärung von Menschenwerk von gestern und die ideologische Diskriminierung des Menschenwerks von heute zur eigenen Sache bzw. zur Sache Gottes macht. Andererseits würde die

9 Siehe dazu *Vilmos Vajta:* Die diakonische Theologie im Gesellschaftssystem Ungarns, Frankfurt a. M. 1987; *Zoltán Balog/Gerhard Sauter* (Hg.): Mitarbeiter des Zeitgeistes? Die Auseinandersetzung über die Zeitgemäßheit als Kriterium kirchlichen Handelns und die Kriterien theologischer Entscheidungen in der Reformierten Kirche Ungarns, 1967–1992, Frankfurt a. M. 1997.

10 *Karl Barth:* Die christliche Gemeinde im Wechsel der Staatsordnungen; in: Evangelische Theologie 8 (1948/49), 1–15.

11 Ebd., 7.

12 Barth an ungarische reformierte Christen, 1948; in: *Karl Barth:* Offene Briefe 1945–1968, hg. v. *D. Koch,* Zürich 1984, 139–147, hier: 143.

13 Vgl. *Barth,* Die christliche Gemeinde, 8.

Kirche ihre Freiheit verlieren, wenn sie aus dem Eifer der Selbsterhaltung und aus Angst, den Anschluss zu verlieren, die neue Ordnung der Gesellschaft bzw. des Staates zur ihrigen und zur Sache Gottes macht.[13] Diese Freiheit bedeutet wieder eine zweifache Herausforderung: Der Wechsel der Staatsordnungen soll für die Kirche Anlass sein, sich selbst durch Gottes Wort in Buße und Gebet *erneuern* zu lassen und sich unter dem Maß des prophetischen Wächteramtes am gesellschaftlichen Prozess zu *beteiligen* – und zwar so, dass sie „die Sache des Menschen, deren Gott sich selbst angenommen hat"[14] zu vertreten versucht.

Solche Erneuerung und der entschlossene Mut zum Neuaufbau könnte nicht nur für die eigene Kirche entscheidend sein, sondern könnte auch von exemplarischer Bedeutung für andere Kirchen im Osten und Westen werden. Barth hat sich diese geistliche Entscheidung für die ungarische Kirche erhofft und dazu geraten, auch wenn er sich bewusst war, dadurch Missverständnisse und Kopfschütteln im eigenen Volk und im Ausland hervorzurufen. Gerade darum empfiehlt er solchen osteuropäischen Christen nicht westliche Besserwisserei, sondern Solidarität.[15]

2.2 Ervin Vályi Nagy 1989: Warnung vor der Wiederbelebung der Geschichtstheologie

In einem grundlegenden Aufsatz hat es der namhafte reformierte Theologe *Ervin Vályi Nagy*[16] unternommen, die christliche Lesart der Wende und Wandlung, die sich um das Wendejahr 1989 vollzogen hat, zu beschreiben. Er notiert: „[D]ie Wandlung, die *mutatio rei publicae*", dieser typisch europäische Gedanke jüdisch-christlicher Tradition, „ist an sich nicht schlecht, bedeutet nicht unbedingt Dekadenz, Auseinanderfallen oder den Verlust des Gleichgewichtes", denn nur in Märchen werde ein gleichbleibender Zustand als Glück angesehen. Doch auf der anderen Seite gelte auch: „[D]ie Wandlung an sich ist weder heil- noch glückbringend"[17], der Gedanke des *panta rhei* löst allein noch keine Begeisterung aus, auch wenn der neuzeitliche Fortschrittsoptimismus – allen Katastrophen und geschichtlichen Erfahrungen des 20. Jahrhunderts zum Trotz – aufzublühen

14 Ebd., 13.

15 Näher ausgeführt habe ich das in: *Sándor Fazakas:* Karl Barth im Ost-West-Konflikt; in: *Michael Beintker/Christian Link/Michael Trowitzsch* (Hg.): Karl Barth im europäischen Zeitgeschehen (1935–1950). Widerstand – Bewährung – Orientierung, Zürich 2010, 267–286.

16 *Ervin Vályi Nagy:* Wende und Wandlung; in: *Agnes Vályi-Nagy* (Hg.): Geschichtserfahrung und die Suche nach Gott. Die Geschichtstheologie, Stuttgart 2000, 136–143.

17 Ebd., 141.

scheint. E. Vályi Nagy fürchtete an der Schwelle der gesellschaftlichen und politischen Umwälzungen in Mittel-Osteuropa 1989/1990 nichts mehr und nichts weniger als die Wiederbelebung älterer und neuerer „Geschichtstheologien", die versucht haben, sowohl aus den Wandlungen als auch aus dem Bleibenden etwas Inhaltliches herauszulesen, ja einen nationalen Götzen oder zeitgeistrelevanten Gott zu destillieren. In einem bestimmten Verständnis der Ängste, die die Wandlungen überschattet haben, und zugleich warnend vor unberechtigten Nostalgien, schließt er seine Gedankenführung in Anlehnung an Umberto Eco, der auch seinerseits einen chinesischen Fluch zitiert hat: „Ich wünsche dir, dass du in interessanten (d. h. bewegten, wandelnden) Zeiten lebst."[18]

3. Möglichkeiten und Grenzen der kirchlichen Verantwortung

In den geschichtlichen Umbruch- bzw. Krisensituationen des mittelosteuropäischen Raumes ist in Ungarn die Rolle der Kirchen bedeutsamer geworden. Das zeigte sich nach dem Ersten und dem Zweiten Weltkrieg, zur Zeit des Volksaufstandes 1956 und nach der Wende 1989/90. Einerseits sieht sich die Kirche in solchen historischen Übergangssituationen vor die Frage gestellt, wie und auf welche Weise sie an der Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens teilnehmen kann, besonders wenn sie lange Zeit von den sozialen Anliegen zurückgedrängt wurde und nur noch mit dem gottesdienstlichen Leben in den eigenen Kirchenmauern zu tun gehabt hat; andererseits stellt die Gesellschaft hohe Erwartungen an die Kirchen.

In Ungarn sind die Kirchen mit enorm hohen Hilfe- und Orientierungserwartungen konfrontiert. Dies wird teilweise in einer Rollenzuweisung deutlich, nach der Gesellschaft und Politik den Kirchen die Verantwortung in sozialen Fragen zuweisen und die Kirchen diese Zuweisung auch annehmen sollten.

3.1 Kirchliche Diakonie

Die Kirchliche Diakonie in Ungarn blickt auf eine lange, aber ambivalente Geschichte zurück. Organisierte diakonische Tätigkeit finden wir bereits im 16. Jahrhundert. Sie erfolgte aber ausschließlich in Trägerschaft der einzelnen Kirchengemeinden. 1529 wurde ein Heim in Debrecen (Debreceni Ispotály) für die Verpflegung von Alten und Armen der eigenen Ge-

[18] Ebd., 143.

meinde gegründet. Das mehr als 400 Jahre lang bestehende Haus diente als Modell für weitere Städte und Gemeinden im Lande. Verschiedene Heime wurden gebaut und organisierte kirchliche Diakonie gefördert. Die Fürsten und Patronen der Reformierten Kirche gewährten großzügige Zuschüsse für die Versorgung der Armen, Alten und Waisen. Die Unterstützung von armen, verwaisten aber begabten Jugendlichen für Studien im In- und Ausland betrachteten sie als strategische Aufgabe. Erst im 19. Jahrhundert öffneten sich – unter dem Einfluss deutscher, holländischer und schottischer inner-missionarischer Tätigkeit in Ungarn – Reformierte Kirche und ungarische Gesellschaft für Kranken- und Diakonissenhäuser. Die anfangs sehr skeptische und für die eigene kirchliche Tradition als fremd betrachtete Diakonie „westlicher Art" erlangt nach jahrzehntelanger harter Arbeit Akzeptanz und Anerkennung. Unter dem Einfluss der gesellschaftlichen, politischen und kulturellen Änderungen des 19. Jahrhunderts und dem „Gemeinschaftsideal" der Aufklärung entstanden auch in Ungarn verschiedene freie Vereine, Gemeinschaften und Verbände als Einrichtungen gegenüber den traditionellen Institutionen oder der verfassten Kirche.

Nach einer kurzen Blütezeit erlebte die organisierte Diakonie auch in Ungarn schwere Verluste während des Zweiten Weltkriegs. Der Neuanfang und Wiederaufbau nach 1945 erwies sich trotz schwieriger finanzieller Nöte als hoffnungsvoll. Die Etablierung des kommunistischen Regimes bereitete dieser Entwicklung ein schmerzhaftes Ende.

Nach der Wende 1989/90 konnte die Kirche ihre Infrastruktur für die kirchliche Diakonie und das Bildungswesen neu aufbauen, teilweise mit Hilfe staatlicher Mittel (z. B. Entschädigungsmittel für vom kommunistischen Staat enteignete kirchliche Immobilien), bzw. durch Bewerbungen für öffentliche Gelder oder mit Unterstützung kirchlicher Hilfsorganisationen aus Westeuropa. Sozial-diakonische Einrichtungen und Projekte in kirchlicher Trägerschaft haben bis heute einen guten Ruf. Die Präsenz kirchlicher Dienstleistungen im Sozialbereich, im Pflegebereich und in der Armenfürsorge, in der Integration der sozialen und ethnischen Minderheiten (z. B. der Sinti und Roma) erfreut sich einer hohen Akzeptanz und Anerkennung. In vielen Ortschaften agiert die Kirche mit Hilfe ihrer Einrichtungen sogar als Arbeitgeber oder Wirtschaftsfaktor.

Die tägliche Versorgung und die Finanzierung sind leider bis auf den heutigen Tag immer von der Tagespolitik der aktuell Regierenden abhängig, aber trotz administrativer und wirtschaftlicher Hindernisse bleiben Mut und Engagement der Mitarbeiter und kirchlicher Gremien ungebrochen. Kirchliche Diakonie erlangte innerhalb von einigen Jahren wieder eine hohe Akzeptanz in Ungarn. Aber eines muss nüchtern betrachtet werden: Auch wenn kirchliche Diakonie einige Tausende von Alten und Kran-

ken, geistig bzw. körperlich Behinderten, Drogen- und Alkoholabhängigen erreicht, zeichnet sich folgende Tendenz ab: die Krise der modernen Gesellschaft, die vielfältigen Opfer der wirtschaftlichen Integration und die drü-ckende Last einer Vergangenheit unter der Diktatur führen auch zu einer fragwürdigen Verlagerung des Engagements allein auf die soziale Arbeit. Das Hauptgewicht kirchlicher Aktivität scheint von der kirchlich-seelsorgerlichen Arbeit auf das Feld der sozialen Dienstleistungen überzugehen. Die Einsicht, dass Diakonie eines der wichtigsten Kommunikationsmittel für die Botschaft der Kirche sein kann, wächst nicht nur in kirchlichen Kreisen. Umso dringlicher meldet sich die Forderung, die bisherige Tätigkeit kritisch zu prüfen, um die diakonische Arbeit in der Zukunft effektiver zu gestalten.

3.1.1 Aktuelle Tendenzen im Verhältnis von Kirche und Staat

Wie schon erwähnt, steigt die Erwartung und Akzeptanz kirchlicher Diakonie in weiten Kreisen der Öffentlichkeit, und eine Kooperation der Kirchen in „sozialpartnerschaftlichen Beziehungen" mit weiteren Akteuren der Gesellschaft ist unentbehrlich. Selbst der moderne Staat kann und darf eine sozial engagierte Kirche als Verbündete betrachten, ohne dabei den Anspruch auf die eigene weltanschauliche Neutralität und Laizität aufgeben zu müssen. Das Problem in Ungarn besteht heute darin, dass der Staat sich als *christlicher Staat* zu definieren versucht. Der Staat versucht also angeblich, christliche Normen mit politischen Mitteln durchzusetzen – und die Kirchen nehmen die ihnen zugewiesene Rolle als gesellschaftliche Kräfte ziemlich unkritisch und unreflektiert wahr. Das Ziel der aktuellen Regierung ist es also, einen starken Staat mit strikten ordnungspolitischen Rahmensetzungen unter ungezähmten Verhältnissen eines „wilden Kapitalismus" – vermutlich nach dem Muster der „Sozialen Marktwirtschaft" im Nachkriegsdeutschland – zu etablieren. Dieses Unternehmen führt aber zwangsläufig zu innen- und außenpolitischen Konfrontationen mit einem sich neu etablierenden ungarischen Staat, der anscheinend weltanschaulich nicht neutral bleiben will.

3.1.2 Instrumentalisierte Religion

[19] Vgl. *Richard Münch:* Religiöse Pluralität im nationalen Verfassungsstaat. Funktionale Grundlagen und institutionelle Formung aktueller Konflikte; in: Berliner Journal für Soziologie 16 (2006), 463–484.

Kein Staat will auf die eigene Rechtfertigung und Legitimation verzichten[19] – besonders die sich in einer Übergangssituation befindlichen Gesellschaften in Mittel- und Osteuropa nicht. Das Problem besteht also nicht darin, dass der Staat die Verantwortung für die eigenen Bürger, für ihre Freiheit und Entfaltungsmöglichkeiten wahrnehmen will – problematisch ist viel mehr, wenn sich der Staat dabei nicht auf sachliche, professionelle und rationale Erwägungen stützt, sondern dazu ziemlich unreflektierte religiöse Inhalte und Symbole in Anspruch nimmt. Keine Frage: ein moderner demokratischer Staat ist auf eine Gesellschaft mit starker und gereifter kollektiver Identität angewiesen. Fraglich ist aber, ob die staatlichen Regierungsorgane und politischen Kräfte tatsächlich dazu berufen sind, dem „Volk" bzw. der Gesellschaft eine Identität zu verleihen. Oder eher umgekehrt: Sind sie nicht darauf angewiesen, sich selber der korrektiven Kontrolle einer gesellschaftlichen Identität auszusetzen, die aus mehr Solidarität, Partizipation, Engagement und Vertrauen wächst?

3.1.3 Ökonomisierung der Diakonie

Wie schon angedeutet, führte der Übergang von der sozialistischen Planwirtschaft zur freien Marktwirtschaft rasch zu massenhaftem sozialen Elend und zu bitteren Enttäuschungen. Der aktuelle und andauernde marktwirtschaftliche Handlungsdruck führt zudem auch im sozialen Bereich zu einer Kostenexplosion. Das drängt die kirchliche soziale Arbeit unvermeidlich in die Richtung einer ständigen Rationalisierung, Institutionalisierung, Professionalisierung und Ökonomisierung. Dadurch besteht die Gefahr, dass das „Zeugnis des Glaubens" und der „kirchliche Dienstcharakter" der Diakonie verloren gehen. Selbstverständlich sind sozialpolitische Normen und unternehmerische Instrumente in der Gestaltung der institutionalisierten Diakonie unumgänglich. Aber wie einst Sándor Joó – Theoretiker kirchlicher Diakonie vor der kommunistischen Diktatur – mit Recht feststellen konnte: Diakonie ist nicht einfach eine moralische Aufgabe der Einzelnen oder humanitäre Hilfe einer Gruppe, nicht einmal Wohltätigkeit einzelner Christen, sondern *Funktion der Kirche.*[20] „Sie ist historisch aus der Liebestätigkeit der christlichen Gemeinde herausgewachsen und nicht aus dem sozialstaatlichen Subsidiaritätsprinzip."[21] So-

[20] Vgl. *Sándor Joó:* Református Diakonátus [Das reformierte Diakonat], Budapest 1939, 28–36.

[21] *Tamás Dizseri:* Intézményes diakóniánk szükségessége és lehetőségei [Notwendigkeit und Möglichkeiten organisierter Diakonie]; in: Théma 3 (2001/2–3), 37–42, hier: 40.

3.1.4 Diakonie ohne kirchliches Selbstverständnis?

Auch wenn sich sozialdiakonische Einrichtungen bzw. Projekte in kirchlicher Trägerschaft sowie die wachsende Präsenz kirchlicher Dienstleistungen im Sozialbereich einer hohen Akzeptanz und guten Rufs erfreuen, und auch wenn die Kirche mit Hilfe ihrer Einrichtungen sogar zu einem wichtigen Arbeitgeber oder Wirtschaftsfaktor geworden ist, muss man die nüchterne Realität hinnehmen, dass diese Aktivität der Kirche nicht zu einem entsprechenden und anfangs erhofften Wachstum der Mitgliedschaftszahlen oder zu einer Wiederbelebung der Gemeindeaktivität vor Ort geführt hat. Alltagserfahrungen und demoskopische Untersuchungen belegen die Tatsache, dass die Wiederkehr der Religiosität und Spiritualität in der Gesellschaft nicht mit einem entsprechenden Interesse für die verfasste Kirche zusammenfällt, dass Religion weiterhin in den Privatbereich gehört und die Botschaft der Kirche als unverbindlich wahrgenommen wird.[22] Was für eine Perspektive bietet sich hier? Bleibt die Diakonie weiterhin eine Wesensäußerung der Kirche (auch bei schrumpfenden Mitgliederzahlen) oder wird die Diakonie selber zu einer eigenständigen Gestalt als Kirche? Und was für eine Rolle kann die Theologie noch in dieser Entwicklung spielen?

3.2 Notwendigkeit von Foren der Versöhnung

In der Einleitung wurde bereits erwähnt: der Umgang mit der eigenen Vergangenheit und – lasst uns hinzufügen – der Umgang mit den neuen, durch wirtschaftliche Ungerechtigkeit und politische Kämpfe verursachten Konfliktsituationen stehen unter dem Diktat der angeblichen Bewahrung der nationalen Einheit oder weiterer moralischer/moralisierender Ziele. Gerade hier eröffnet sich für die Akteure der Zivilgesellschaft (für Vereine, Bildungseinrichtungen und u. a. für Kirchengemeinden) eine einzigartige Möglichkeit, den Menschen Zeit und Raum zu schaffen, über erlittenes Unrecht nachzudenken, Schmerzen auszusprechen, die befreiende Macht der Aussprache erfahren zu können oder sich mit den Moralvorstellungen vor-

[22] Vgl. *Miklós Tomka:* Coping with persecution: religious change in communism and in post-communist reconstruction in Central Europe; in: International Sociology 13 (1998), 229–248; *Rita Hegedüs:* A vallásosság alakulása Magyarországon a kilencvenes évek kutatásainak fényében [Die Entwicklung der Religiosität in Ungarn im Lichte der Forschung der 1990er Jahre] (Dissertation), Budapest 2000.

angegangener Generationen kritisch auseinanderzusetzen! In der Tat, die Sprache, das Erzählen kann die gemeinsam geteilte Vergangenheit, die aber unterschiedlich erfahren und gedeutet wird, wieder öffnen, sie rekonstruieren. Sie kann erklären, rechtfertigen, aber auch Ängste wegnehmen, Schmerzen lindern und zum Mitleid befähigen.[23] Zugleich kann sie an das schmerzhafte Schweigen erinnern, etwa der Mitmenschen, Zeitzeugen oder der Kirchen. Doch Versöhnung ist darauf angewiesen, dass die auszusöhnende Situation gemeinsam erinnert, geklärt, analysiert wird. Sonst bleibt anstelle möglicher Aussöhnung nur die wechselseitige Verfestigung der eigenen Sichtweise und des Wegschauens. Es ist nicht zu übersehen und inzwischen bestätigt worden, dass heutzutage gerade diejenigen Gesellschaften, Länder oder Regionen am meisten unter dem Aufkeimen von neuerem Unrecht, Menschenrechtsverletzungen und extremistischen politischen Richtungen leiden, die das „große Schweigen über die eigene Vergangenheit“[24] zu einer Kunst entwickelt haben.

Deshalb ist man auf solche konkreten Projekte oder geschützten Räume, eventuell Begegnungsräume, angewiesen, die ich als *„Foren der Versöhnung“* bezeichnen möchte, in welchen ein zukunftserschließender Umgang mit der Last der Erinnerung und Versöhnung praktiziert werden könnte.

3.3 Aktuelle Herausforderungen der Flüchtlingsproblematik

Anscheinend handelt es sich hier um ein historisches Phänomen! Dass von Gewalt, Hunger und Not bedrängte Menschen schutzbedürftig sind und die Aufnahme der aus der existentiellen Bedrängnis fliehenden Flüchtlinge ein Gebot der Humanität und der christlichen Verantwortung sei, bestimmt den Grundton fast aller kirchlichen Verlautbarungen. Die von den Flüchtlingswellen betroffenen Länder – auf eigene Lösungsmethoden zurückgeworfen – sind durch ein weites Spektrum und zugleich durch die Ambiguität zwischen professionell gestalteten Hilfsinitiativen bzw. Flüchtlingshilfe einerseits, Angst vor Überforderung bzw. Härte in Asylpolitik

23 Vgl. *Wolf Krötke:* Befreiende und tödliche Sündenerkenntnis; in: *Ders.:* Die Kirche im Umbruch der Gesellschaft. Theologische Orientierung im Übergang vom ‚real existierenden Sozialismus‘ zur demokratischen, pluralistischen Gesellschaft, Tübingen 1994, 45–57.

24 *Thomas Hoppe:* Aufarbeitung belasteter Vergangenheit – Voraussetzung oder Hindernis für Versöhnung?; in: Una Sancta 52 (1997), 211–224, hier: 218; vgl. *Sándor Fazakas:* Versöhnung mit der Vergangenheit als Weg in die Zukunft?; in: Verkündigung und Forschung 56 (2011/1), 18–30.

oder Dichtmachung von Grenzen andererseits gekennzeichnet. Die evangelischen Kirchen Europas sind auch gefragt, und es liegt kein Zweifel darin, dass kirchliche Diakonie, Hilfswerke, Freiwillige, Haupt- und Ehrenamtliche sich im Dauereinsatz befinden. Doch die Frage lässt sich nicht umgehen: Kann die evangelische Kirche und Theologie in der zugespitzten Lage angesichts der in der Öffentlichkeit geführten Debatte um politische und kulturelle Identität, um Moral, Verantwortung oder europäische Werte die eigene Stimme finden oder wiederholt sie alte und neue Klischees auf unreflektierte Weise? Und wie weit können kirchliche Verlautbarungen, Stellungnahmen und konkret-greifbare Hilfsaktionen den ethischen Anforderungen gerecht werden, nämlich Hilfe für Notbedürftige zu gewähren, Orientierung zur rechten Zeit zu geben, zugleich aber Realitätsbezogenheit, Kompetenz und Sachlichkeit zu bezeugen?

Es ist nicht zu bestreiten, dass historische Erfahrungen, moralische, sozialpsychologische, mentalitätsgeschichtliche und gesellschaftspolitische Folgen von jeweiligen gesellschaftlichen Entwicklungen eine viel größere Rolle für die Einstellung zur Flüchtlingsfrage spielen als anfangs vermutet. Grundton mancher kirchlichen Äußerungen kann von nichtssagenden Äußerungen, Schweigen, Loyalität gegenüber der Staatsmacht oder durch das Fehlen jeglicher Kritik gegenüber den politischen Akteuren geprägt sein. Meines Erachtens bleibt es jedoch – über konkrete soziale Hilfsleistungen hinaus – eine bleibende Aufgabe kirchlich-theologischer Reflexion, eine sachliche Deutung und Analyse der Zusammenhänge, die zur Migrationswelle geführt haben, zu unternehmen. Nur so kann man den Prozess des künftigen Zusammenlebens gestalten und nicht nur erleiden. Komplexe Ursachen und Folgen erfordern komplexe und komplementäre Maßnahmen in der Bewältigung der Krise, etwa reguläre Einreisen, Zusammenführung von Familienangehörigen, Angebote zur Integration in den Arbeitsmarkt, Ermöglichung von Schulbesuch und menschenwürdigen Zugang zum Gesundheitswesen usw.

Bei allem gesellschaftspolitischen und diakonischen Engagement der Kirchen bleibt aber eine Reihe von Fragen, die demnächst theologisch-hermeneutisch angegangen, sozialethisch reflektiert und für Gemeindemitglieder und gesellschaftliche Öffentlichkeit thematisiert werden sollten.[25] Ich sehe vor allem folgende Themen:

– Erfahrungen mit eigener Migrations- und Integrationsgeschichte

[25] Vgl. dazu *Sándor Fazakas:* Ihr seid auch Fremdlinge gewesen: Kirchliche Stellungnahmen auf dem Prüfstand; in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 60 (1/2016), 4–9; Ulrich *H. J. Körtner:* Gesinnungs- und Verantwortungsethik in der Flüchtlingspolitik; in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 60 (4/2016), 282–296.

(z. B. nach dem Zweiten Weltkrieg und in der Zeit der kommunistischen Diktaturen)
- Reflexion der Hauptursachen für die jetzige Flüchtlingskrise: Klimawandel, wirtschaftliche Ungerechtigkeit und Krieg
- Bestimmung des Verhältnisses von Grund- und Menschenrechten bzw. individueller Rechte für die freie Entfaltung der eigenen Persönlichkeit und dem Prinzip der Volkssouveränität und damit dem Recht eines politischen Gemeinwesens auf politische, soziale und kulturelle Selbstbestimmung
- Berücksichtigung bisheriger Ergebnisse der Integrationsforschung oder der Sicherheitspolitik
- theologische Gewichtung und Reflexion der Aufnahme von Fremden oder der Begegnung mit anderen Kulturen.

4. Schlussfolgerung

Angesichts der geschilderten Entwicklungen und Herausforderungen ist auch daran zu erinnern, dass die Verantwortung der Kirche für eine Kultur des Helfens, einer Kultur der Barmherzigkeit in den europäischen Staaten nicht relativiert werden kann. Es ist an der Zeit, dass die Kirchen nicht einfach mit ihren Beiträgen die sozialen Folgen der europäischen Integrationsprozesse oder die neu entstandenen Notlagen (z. B. Krieg und Flucht) wirtschaftlicher Umwälzungen auf globaler Ebene einfach nur begleiten oder darauf reagieren, sondern dass sie selbst die Initiative ergreifen: Statt eines reaktiven Verhaltens sollten sie neue Themen und die Entwicklung innovativer Lösungsmethoden anstoßen. Dieses „Profil" wäre nicht nur evangeliums- und zeitgemäß zugleich, sondern würde einen wesentlichen Beitrag zur Stärkung der europäischen Zivilgesellschaft leisten.

Nationale Kirche, Volkskirche oder Öffentlichkeitskirche?

Gedanken zur Zusammengehörigkeit von Kirche und sprachlich-kultureller Identität am Beispiel Siebenbürgens



Stefan Tobler[1]

1. Einleitung

Das mir gestellte Thema führt direkt in einen Knäuel miteinander verbundener Probleme hinein. Es gibt nicht nur eine große Menge an Literatur zu diesen Fragen im Allgemeinen, sondern auch eine richtungweisende Studie im Rahmen der Leuenberger Kirchengemeinschaft, die sich mit der Region befasst, in der ich lebe.[2] Diese Region – Siebenbürgen – soll darum den Ausgangspunkt und Schwerpunkt der nachfolgenden Ausführungen ausmachen, mit besonderer Berücksichtigung der evangelischen Kirche, ohne den Blick jedoch nur darauf zu beschränken. Dabei soll das Stichwort Volkskirche im Mittelpunkt stehen.

Welche Bedeutung kann der Begriff der Volkskirche haben? In der Durchsicht der Literatur stößt man auf eine Reihe von möglichen Modellen; sie sollen hier kurz angesprochen werden, bevor dann eines im Besonderen näher analysiert wird. Wenn von Volkskirche gesprochen wird, kann folgendes gemeint sein:

a) Eine territorialkirchliche (landeskirchliche) Organisation, in früheren Jahrhunderten im Allgemeinen unter einem Landesherrn, später dann in Bezug auf das Gebiet eines modernen demokratischen Staates. Ein Merkmal ist die flächendeckende Betreuung durch eine Amtskirche,

1 Stefan Tobler ist Professor für Systematische Theologie und Direktor des Instituts für Ökumenische Forschung an der Universität „Lucian Blaga“ in Sibiu/Hermannstadt (Rumänien).

2 *Wilhelm Hüffmeier* (Hg.): Kirche – Volk – Staat – Nation. Ein Beitrag zu einem schwierigen Verhältnis, Beratungsergebnis der Regionalgruppe der Leuenberger Kirchengemeinschaft Süd- und Südosteuropa, Leuenberger Texte 7, Frankfurt a. M. 2002.

die sich als „für das ganze Volk“ daseiend versteht. Die Mitgliedschaft aufgrund von Geburt ist der Normalfall, was aber noch keine aktive Teilhabe zu bedeuten braucht. Es ist eine „Kirche für alle, aber nicht die Kirche aller“[3]. In diesem Modell von Volkskirche kann auch die Chance einer volksmissionarischen Ausrichtung im Sinne von Wichern mitgemeint sein.[4]

b) Die Gegenüberstellung von Volkskirche und Staatskirche, wie sie bei Schleiermacher (in dessen Sittenlehre) und anderen Ansätzen des 19. Jahrhunderts ausgemacht werden kann:[5] das Volk in seiner Frömmigkeit ist nicht vom (Obrigkeits-) Staat abhängig; die christliche Gemeinde ist vielmehr dadurch gekennzeichnet, dass alle fundamental gleich sind.[6]

c) Die Kirche als Raum für pluralisierte Frömmigkeitsformen und individuelle Entfaltung.[7] Dieses liberale theologische Verständnis konnte z. B. in der Schweiz und in den Niederlanden im 19. Jahrhundert dazu führen, dass jede Bindung an ein Bekenntnis aufgegeben wurde, in Angleichung an die politischen Freiheiten,[8] mit der Gefahr der Tendenz zum Verlust des spezifisch christlichen Glaubenskerns. Dieses Modell ruft geradezu nach dem Gegenmodell einer Bekenntniskirche oder aber zur Bildung von bekennenden Gemeinschaften innerhalb der breiteren Volkskirche.

3 *Paul Philippi:* Kann sich eine Volkskirche wandeln?; in: *ders.:* Kirche und Politik. Siebenbürgische Anamnesen und Diagnosen aus fünf Jahrzehnten, Teil I zwischen 1956 und 1991, Sibiu/Hermannstadt 2006, 190–214, Zitat 192.

4 *Wolfgang Huber:* Volkskirche I – systematisch-theologisch, TRE 35, 250.

5 Darauf weisen hin: *Eberhard Winkler:* Gemeinde zwischen Volkskirche und Diaspora. Eine Einführung in die praktisch-theologische Kybernetik, Neukirchen-Vluyn 1998, 17; und *Huber,* TRE 35, 249.

6 Schleiermacher betont den Gleichheitsgedanken in seiner Sittenlehre, dort allerdings in erster Linie in Abgrenzung vom Katholizismus: „Wie aber die brüderliche Liebe die Basis ist der religiösen Gemeinschaft, der Kirche: so sind auch alle Glieder dieser Gemeinschaft als solche wesentlich untereinander gleich, und zwar aus einem zwiefachen Grunde.“ Der eine Grund ist, dass der Heilige Geist ohne Modifikationen in jedem Menschen gleichermaßen tätig ist, der andere kommt „durch das absolute Erhabensein Christi über alle und dadurch, dass ihr Verhältnis zu Christo überall das dominierende ist“. (*Friedrich Schleiermacher:* Die christliche Sitte nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, Berlin ²1884, 518).

7 *Wolfgang Huber* nennt dafür das Beispiel von Ernst Troeltsch (*Huber,* TRE 35, 251).

8 Vgl. dazu eine aufschlussreiche Analyse aus dem Jahr 1943 (*Albert Schädelin:* Bekenntnis und Volkskirche. Kirchliche Zeitfragen Heft 6, Zürich 1943) und die Beschreibung der Entwicklung in Zürich (*Gotthard Schmid:* Die Aufhebung der Verpflichtung auf das Apostolikum in der zürcherischen Kirche. Festschrift für Ludwig Köhler zu dessen 70. Geburtstag; in: Schweizerische Theologische Umschau 20 (1950), 3/4, 83–92), ebenso wie die entsprechende Diskussion in den Niederlanden (z. B. bei *Oepke Noordmans:* Evangelie en Volkskerk. Een antwoord aan „Kerkherstel“, Baarn 1934).

d) Die Zusammengehörigkeit von sprachlich-ethnischer und kirchlicher Identität – dieses Modell wird im Weiteren hier noch ausführlicher zur Sprache kommen.

e) Volkskirche als Gegenüber zur „Diasporakirche", also dadurch geprägt, dass zumindest auf einem bestimmten Territorium (sei es auch klein: ein Tal, eine Region, einige Dörfer) die große Mehrheit dazu gehört. Eberhard Winklers ekklesiologische Studie von 1998 bewegt sich zwischen diesen beiden Polen auf dem Hintergrund der Erfahrung Ostdeutschlands, wo das Volk bleibt, aber die Kirchlichkeit rapide schwindet.[9] Die Erfahrung der evangelischen Kirche in Siebenbürgen ist in gewissem Sinn genau der Kontrapunkt dazu: das Volk wandert aus (was für die große Mehrheit der Deutschsprachigen gilt), aber der verbliebene Rest bleibt kirchlich verbunden und ist in volkskirchliche Strukturen und Denkweisen eingebunden.

f) Volkskirche als Gegenüber zur Kirche der Macht, der Etablierten, des Klerus. Es ist die Kirche der kleinen Leute, der Verfolgten, es sind die „Armen von Lyon": dies ist die Verwendung des Begriffs in der deutschen Übersetzung eines Buches über die Geschichte der Waldenser.[10] Bezeichnenderweise erscheint diese Verwendung in der italienischen Sprache, da dort „chiesa del popolo" nicht dieselben Konnotationen wie das deutsche Wort „Volkskirche" hat.

g) Eine Kirche, die sich von ihrem Öffentlichkeitscharakter her definiert. Michael Beintker hat sechs Punkte benannt, die diesen Charakter näher bestimmen.[11] Dieses Modell hat Berührungspunkte mit Mo-

9 *Winkler,* Gemeinde, 25–30.

10 *Giorgio Tourn:* Geschichte der Waldenser-Kirche. Die einzigartige Geschichte einer Volkskirche von 1170 bis zur Gegenwart, Erlangen 1980 (italienische Ausgabe: 1977).

11 *Michael Beintker:* Kann eine Minderheitskirche Volkskirche sein? Reflexionen zu ostdeutschen Erfahrungen und Perspektiven; in: *Udo Schnelle* (Hg.): Reformation und Neuzeit. 300 Jahre Theologie in Halle, Berlin-New York 1994, 303–322. Diese Punkte werden von Eberhard Winkler wieder aufgegriffen (*Winkler,* Gemeinde, 19). Merkmale einer Volkskirche, die auch in der Minderheitssituation gelten, sind: 1. Die Kirche versteht sich als relevantes Teilsystem der Gesellschaft. Sie ist in der Öffentlichkeit präsent und nutzt sie als Forum ihrer Stellungnahmen zu gesamtgesellschaftlichen Fragen und Problemen … 2. Die Organisation kirchlicher Arbeit vollzieht sich möglichst ‚flächendeckend'. Die Kirche muss für jedermann erreichbar und erkennbar sein … 3. Die Kirche ist offen und ermöglicht im Rahmen ihrer konfessionellen Gebundenheit Pluralität … 4. Die Kirche reagiert nachsichtig auf ein distanziertes Mitgliedschaftsverhalten … 5. Die Kirche kooperiert in Teilbereichen mit den politischen Institutionen auf der Basis vertraglicher Beziehungen … 6. Der schulische Religionsunterricht eröffnet die Gelegenheit, Einsichten des christlichen Glaubens unmittelbar im Bildungssystem der Gesellschaft zu vermitteln.

dell a, ist aber mehr auf Eigenständigkeit gegenüber dem Staat bedacht.[12] Kennzeichen dafür ist, dass man eine gute finanzielle Grundlage braucht und dass es sich bei der Kirche um eine Institution handelt, die durch ihre Geschichte in einem bestimmten Land bereits gefestigt ist. Die institutionelle Dimension hat denn auch ein stärkeres Gewicht als die gemeindliche Ebene. Die Gefahr dieses Modells, das sich stark an der Kommunikation mit Staat und Gesellschaft orientiert, ist die Tendenz zur Selbstsäkularisation.[13]

Die folgenden Ausführungen konzentrieren sich auf das Modell d), der Zusammengehörigkeit von sprachlich-ethnischer und kirchlicher Identität.

2. Siebenbürgen – kurz skizziert

„Eine Korrelation von Ethnikum und Konfession ist in Siebenbürgen weitgehend die Regel.“[14] Diese Aussage von Ulrich Wien, einem Kenner der siebenbürgischen Kirchengeschichte, leuchtet jedem ein, der in diesem geografischen Raum lebt und sich mit der Geschichte beschäftigt. Die Kirche war für eine bestimmte, kulturell und sprachlich abgegrenzte Gruppe da: Die Sachsen sind evangelisch-lutherisch, die Rumänen orthodox (und ab 1700 teils griechisch-katholisch; erst im 20. Jahrhundert haben sich auch freikirchliche Gruppen in größerem Rahmen in der rumänisch-sprachigen Bevölkerung etabliert), während Reformierte, Unitarier und römisch-katholische Christen in Siebenbürgen (anders als im Banat oder in der Moldau) praktisch immer ungarische Nationalität hatten und haben. Es ist die Rede von einer Identität der Grenzen: Zugehörigkeit zu einer ethnischen Gruppe und Zugehörigkeit zu einer bestimmten Kirche (Konfession) waren über weite Strecken deckungsgleich.

Dazu ist vorerst einmal eine positive Aussage zu machen. Dass sich die Kirchen in Siebenbürgen über Jahrhunderte im Wesentlichen in diesem Sinn als Volkskirchen verstanden,[15] hat deren relativ friedliches Zusammenleben

12 Bei *Wilfried Härle* (Kirche VII – dogmatisch, TRE 18, 306 f) entspricht es dessen 4. Typ von Volkskirche.

13 Darauf weist *Wolfgang Huber* hin (*Huber,* TRE 35, 253).

14 *Ulrich A. Wien:* Resonanz und Widerspruch. Von der siebenbürgischen Diaspora-Volkskirche zur Diaspora in Rumänien, Erlangen 2014, 234. Der Autor verweist dafür auf eine Studie von *Harald Roth.*

15 Auch vor der Prägung dieses Begriffs und unabhängig von dessen spezifisch deutschen Konnotationen.

(oder zumindest Nebeneinanderleben) möglich gemacht. Man hat sich im Allgemeinen nicht eingemischt. Natürlich gab es auch hier Ausnahmen und Versuche der Homogenisierung, aber diese hatten nur geringen Erfolg. Die Versuche einer Rekatholisierung der Siebenbürger Sachsen führten nicht weit. Zeitweise musste die rumänisch-orthodoxe Kirche reformierte Superintendenten zur Aufsicht über sich erdulden, aber das brachte keine nachhaltige Reform unter den Rumänen zustande. Die Union von Teilen der orthodoxen Rumänen Siebenbürgens mit Rom war zwar geschichtlich und quantitativ bedeutend, aber das führte nicht zu einer Abkehr vom Prinzip der doppelt festgelegten Zugehörigkeit: nun waren eben rumänische kulturelle (und später dann: nationale) Identität und griechisch-katholische Konfession zwei zusammengehörende Faktoren.

3. Historischer Hintergrund: Verstärkte Bindung von Konfession und Ethnie im 19. und 20. Jahrhundert

3.1 Die evangelische Kirche

Die enge Verbindung von Kirche und Ethnie/Sprache hat sich im 19. Jahrhundert verstärkt, als Folge des aufkommenden Nationalismus. Nach dem österreichisch-ungarischen Ausgleich 1867 mit dem Anschluss Siebenbürgens an Ungarn (der das Ende des selbstständigen Großherzogtums Siebenbürgen bedeutete) und der damit verbundenen Aufhebung der Selbstverwaltung der deutschen Bevölkerungsgruppe (der sogenannten Sächsischen Nationsuniversität, die auf dem sogenannten Königsboden seit dem 15. Jahrhundert bestand) im Jahre 1876 waren die Siebenbürger Sachsen kein eigener, staatstragender Rechtskörper mehr, sondern nur eine politische (kulturelle, sprachliche, ethnische) Minderheit.

Parallel dazu kamen Tendenzen der Magyarisierung.[16] Die Schulen (Volksschulen und Gymnasien) waren traditionell unter kirchlicher Obhut. Wenn eine Schule sich aus finanziellen Gründen nicht mehr halten ließ und

[16] Diese wurde von Budapest aus betrieben, weil „die Ethnie der Ungarn 1867 statistisch nur etwas mehr als vier Zehntel der Staatsbevölkerung zählte“ und damit demographisch keine gefestigte Stellung hatte (*Ulrich A. Wien:* Von der ‚Volkskirche‘ zur ‚Volksreligion‘? Beobachtungen zur Entwicklung der Evangelischen Landeskirche A.B. in Rumänien von 1919 bis 1944; in: RES – Review of Ecumenical Studies Sibiu 4 (2/2012), 169–222, Zitat 176. Noch 1910 erreichte deren Anteil „trotz eines den Ungarn günstigen Zählverfahrens“ nur 48,1 Prozent (*Ernst Christoph Suttner:* Kirche und Nationen. Beiträge zur Frage nach dem Verhältnis der Kirche zu den Völkern und der Völker zur Religion, Das östliche Christentum, N.F., Bd. 46, Würzburg 1997, 89).

unter staatliches Regiment kam, wurde die Unterrichtssprache ungarisch. Nach dem Wegfallen einer einheitlichen politischen Vertretung ging die Aufgabe der Pflege der deutschen Sprache und Bildung somit fast ausschließlich auf die Kirche über. Prägend war dabei die Figur des Superintendenten Georg Daniel Teutsch (1817–1893), eines liberalen, kulturprotestantisch denkenden und handelnden, deutsch-national gesinnten Theologen und Pädagogen.[17] Ulrich Wien beschreibt jene Periode folgendermaßen:

> „In der Phase der von Teutsch dominierten Kirchenleitung verfolgte er ein zeittypisch sich ausprägendes Konzept von ‚Volkskirche'. Konsequent ergänzte er dieses Konzept mit einem Ausbau zu einer Bildungsgemeinschaft und schuf ein aus seiner Sicht schlüssiges Geschichtsbild. Historisch-landeskundliche Forschung wurde so zur Grundlage einer sich auch politisch neu einordnenden Gruppe, für die sich rasch der Begriff ‚Siebenbürger Sachsen' einbürgerte. Dieses kollektive Geschichtsbild prägte das Selbstverständnis über Generationen hinweg."[18]

Dieses Selbstverständnis fasst zum Beispiel Andreas Möckel im Hinblick auf die Jugend seines Vaters Konrad Möckel (1892–1965), des bedeutenden Stadtpfarrers von Kronstadt und zentralen Figur eines kommunistischen Schauprozesses 1958, so zusammen:

> „Er wuchs in einer sächsischen Welt auf, in der drei Grundüberzeugungen herrschten: Die Siebenbürger Sachsen waren ein zusammengehöriges Volk; sie waren evangelisch; und die evangelische Kirche mit dem Bischof in Hermannstadt fügte sich in das Volksganze ein."[19]

Die umfassende und bestimmende Kategorie war somit das Volk, im Sinne einer kulturell-sprachlich einheitlichen Gruppe innerhalb eines größeren Staatsverbandes. Die Kirche stand als ein zwar wichtiger, aber doch letztlich untergeordneter Teil in dessen Dienst.

17 Ulrich Wien charakterisiert die von Teutsch geprägte Kirche so: „Innerhalb der Landeskirche entstand eine sozial, ökonomisch, administrativ und mentalitätsmäßig als Kulturprotestantismus in Reingestalt wahrgenommene Symbiose von Gesellschaft, Wirtschaft, Politik und Kirche. Der Heidelberger liberale Universitätstheologe Richard Rothe hatte die generellen kulturtheoretischen Perspektiven hierfür formuliert. Der stark rationalistisch geprägte und von daher lebenspraktisch ausgerichtete, einer idealistischen Ethik verpflichtete Fortschrittsoptimismus des Superintendenten Teutsch und der um ihn gescharten Führungsschicht verband sich mit einem deutschnationalen Grundverständnis: einer Deckungsgleichheit von evangelischer Kirchlichkeit und deutscher Kulturmission. Deutsch und evangelisch, Kirche und ‚Volkstum' konnte – und musste in dieser Perspektive – in eins fallen." (*Wien,* Volkskirche, 178).

18 *Wien,* Volkskirche, 177.

19 *Andreas Möckel:* Umkämpfte Volkskirche. Leben und Wirken des evangelisch-sächsischen Pfarrers Konrad Möckel (1892–1965), Studia Transylvanica 42, Köln 2011, 5.

Unter anderen Vorzeichen wiederholte bzw. verstärkte sich diese Konstellation in der Zwischenkriegszeit, diesmal in dem nach 1918 neu gebildeten großen rumänischen Staat, in dem 30 Prozent der Bevölkerung zu ethnischen und zugleich religiösen Minderheiten gehörten.[20] Kirche, Bildungswesen und deutsche Sprache bildeten eine Einheit. In der evangelischen Kirche verstärkten sich in jener Zeit allerdings die deutsch-nationalen und zunehmend nationalsozialistischen Tendenzen, bis hin zur Übernahme der Macht auch in der Kirchenleitung.

In einer nochmals völlig veränderten Situation schließlich gilt auch für die Zeit unter dem Kommunismus, dass die Kirche in hohem Maße als Hort kultureller Identität erfahren wurde:

> „Weil eine – ideologiefreie – gesellschaftliche oder politische Assoziation nicht möglich war, stellte die Kirche aber in aller Regel die Plattform für eine ethnisch geschlossene, von staatlicher Indoktrination – weitgehend – freie Begegnung dar.“[21]

3.2 Die orthodoxe Kirche

Das Ringen der rumänischen Bevölkerung um die Anerkennung und Förderung ihrer kulturellen und sprachlichen Identität geht in Siebenbürgen viel weiter zurück als das der deutschsprachigen Minderheit. Die Rumänen waren über Jahrhunderte benachteiligt, weil sie nicht zu den staatstragenden Nationen gehörten, sondern ohne politische Rechte eben ‚einfach‘ hier wohnten; die orthodoxe Kirche war nur geduldet. Der Anschluss eines Teils der rumänischen orthodoxen Kirche an Rom, die Union von ca. 1700, hatte vor allem auch diesen Hintergrund, nämlich als (zahlenmäßig immer bedeutendere) Volksgruppe Anerkennung und einen gewissen Anteil an der Gestaltung der Gesellschaft zu erhalten. Die sogenannten Unierten (griechisch-katholische Kirche) wurden denn auch zu Vorreitern in der Förderung der rumänischen Sprache (ein Beispiel ist die Bibelübersetzung von Blaj) und der Stärkung des Nationalbewusstseins.

Das 19. Jahrhundert brachte auch hier Bewegung hinein. Vergleichbar mit den Siebenbürger Sachsen kämpften die Rumänen in Siebenbürgen um die Stärkung kultureller Autonomie, um die Pflege der Sprache und damit verbunden um die Schulen.

Für die rumänisch-orthodoxe Bevölkerung Siebenbürgens war er ebenfalls – in Parallele zu Bischof G. D. Teutsch bei den Sachsen – eine herausra-

20 *Wien,* Resonanz, 12.
21 Ebd., 15

gende Figur, um den herum sich die Anstrengungen bündelten, nämlich der Hermannstädter Metropolit Andrei Șaguna[22]. Er erlangte im Jahr 1864 die Zustimmung Wiens zur (Wieder-) Einrichtung der orthodoxen Metropolie in Hermannstadt. Wichtig war für Șaguna die Gründung zahlreicher rumänischer Schulen. Auch hier gilt, dass die Kirche in Zeiten der Bedrängnis zu einem Ort der Bewahrung und Förderung einer Sprache und einer Kultur wurde.[23] Die gleiche Frage jedoch, die oben im Zusammenhang der evangelischen Kirche gestellt wurde, ist auch im Kontext der rumänischen Orthodoxie von Bedeutung: Welche Motivation und welches Ziel ist in dieser Verbindung von Kirche und Sprache/Kultur vorrangig: die nationale Identität oder die kirchlich-geistliche Dimension?

Die klassische Antwort, die man sowohl in Fachbüchern als auch in populären Schriften vielfach findet, lautet: es handele sich um zwei Seiten einer Medaille. Um diese Überzeugung zu stützen, hat sich eine entsprechende Geschichtsdeutung entwickelt. Das rumänische Volk sei zeitgleich „als Volk geboren" und christlich (orthodox) geworden, und zwar in der Zeit der Römerherrschaft in diesem Gebiet. Beide Teile gehören demnach von Geburt an unlöslich zusammen. Diese Überzeugung gehört sozusagen zum Grundbestand rumänisch-orthodoxer Geschichtsdeutung,[24] nicht zuletzt weil sie vom wichtigsten Theologen Rumäniens, Dumitru Stăniloae, dezi-

22 Vgl. dazu die grundlegende Monographie: *Johann Schneider:* Der Hermannstädter Metropolit Andrei von Șaguna. Reform und Erneuerung der Orthodoxen Kirche; in Siebenbürgen und Ungarn nach 1848, Studia Transylvanica 32, Köln-Weimar-Wien 2005.

23 Geradezu entgegengesetzt, aber deshalb nicht unproblematisch war die Situation der Orthodoxen Kirche im neu gegründeten Rumänien (nach der ‚kleinen Vereinigung' der beiden rumänischen Fürstentümer von 1859). Dort war die Orthodoxie Staatsreligion; die Verfassung von 1866 lautete: „Die östlich-orthodoxe Religion ist die dominante Religion des rumänischen Staates." und „Die Kirche ist ein Organismus des Staates, und zwar einer der herausragenden; sie lebt zusammen mit dem Staat und trägt zu dessen Leben bei, während der Staat seinerseits die Stütze der Kirche ist." (*Paul Brusanowski:* Stat şi Biserică în Vechea Românie între 1821–1925, Cluj-Napoca 2010, 98). In diesem Geist hat der rumänische Fürst Al.I. Cuza in einem Gesetz von 1863 alle Klostergüter verstaatlicht (*Brusanowski,* Stat, 249).

24 So etwa schreibt Ioan I. Ică jr. in der Publikation zum 230-jährigen Jubiläum der orthodoxen Theologie in Hermannstadt aus dem Jahr 2016: „Das volkstümlich-rumänische Chris-tentum ist – wie überhaupt das rumänische Volk – ein ‚Rätsel und Wunder der Geschichte', wie öfters gesagt wurde (*F. Lot,* Gheorge I. Brătianu). Als einziges lateinisches orthodoxes Volk Europas sind die Rumänen nicht nur das einzige Volk, das in seinem Namen die Erinnerung an Rom trägt, sondern auch das einzige europäische Volk, von dem man – anders als bei den Nachbarvölkern, die sich auf den Ruinen des Römischen Reiches gefestigt haben – kein offizielles Datum seiner Christianisierung kennt. Die Ethnogenese fiel zusammen mit einer Christianisierung, die das geistliche Siegel beider Roms zugleich trägt, des lateinischen und des byzantinischen, woraus eine volkstümliche christliche, ostkirchliche Rumänität nördlich der Donau entstand."

diert vertreten wurde.[25] Ein so unverfänglicher (weil ökumenisch gesinnter, im Westen mitgeprägter) Theologe wie Ion Bria setzt dies ganz selbstverständlich an den Anfang einer Präsentation der rumänischen orthodoxen Kirche. Diese habe ihre Prägung von drei großen Strömungen erhalten: sie sei erstens apostolisch, patristisch und byzantinisch, drittens lateinisch-europäisch, zweitens ethnisch-national:

> „und zwar wegen des Zusammenfallens der Geburt des rumänischen Volkes mit dessen christlicher Taufe. Sobald es in der Geschichte erschienen war […], tat es dies zugleich als neue ethnische und christliche Entität."[26]

Es fehlt nicht an gut begründeter Kritik von seiten einiger Historiker, allen voran Lucian Boia. Dass es vom 4. Jahrhundert an so etwas wie eine „rumänische Nation" gegeben habe (und dass diese Nation mehr oder weniger auf dem Gebiet des heutigen Rumänien zu lokalisieren sei), sei eine verbreitete Meinung, die zwar historisch in keiner Weise belegt werden könne, aber als „passende historische Mythologie" diene. In Kurzfassung lautet sie: „Die Rumänen wurden als christliches Volk geboren" und dieses „hätte sich im Laufe seiner Geschichte stets mit dem orthodoxen Christentum identifiziert".[27] Die prekäre Quellenlage mache ein solches Urteil aber sehr zweifelhaft; es stützt sich auf Mutmaßungen.

Eine entsprechende Diskussion wurde in Rumänien in der Zwischenkriegszeit unter Intellektuellen intensiv geführt. Eine Promotionsarbeit zum Thema der Identifizierung von rumänischer nationaler Identität und Orthodoxie in jener Zeitepoche hat Nicolai Staab vorgelegt.[28] Er analysiert unter anderem die Schriften des damals einflussreichen Intellektuellen Nae Ionescu. Für diesen gilt, dass

(*Ioan I. Icǎ jr:* Calea de 230 de ani a școlii teologice de la Sibiu – Însemnări pe marginile unui album; in: *Nicolae Chifăr* (Hg.): Vocație și dăinuire – Vocation and Continuity. Învățământul teologic ortodox la Sibiu, 230 de ani de istorie ‚in chipuri și icoane' – Eastern-Orthodox Theological Education in Sibiu, 230 years of History ‚in Faces and Icons': Sibiu 2016, 11–38, Zitat 11).

25 Auf *Stăniloae* bezieht sich auch Ernst Christoph Suttner und schließt sich dessen Urteil weitgehend an: „Es liegt auf der Hand, dass der Annahme des Christentums eine Ursächlichkeit am Entstehen der Romanen Südosteuropas zukommt." (*Suttner,* Kirche und Nationen, 88).

26 *Ion Bria:* Evolution et originalité de l'Eglise locale de Roumanie; in: *Metropolit Damaskinos* (Hg.): Eglise locale et Eglise universelle, Chambésy/Genève 1981, 87–106, Zitat 87.

27 *Lucian Boia:* Geschichte und Mythos. Über die Gegenwart des Vergangenen in der rumänischen Gesellschaft, Köln-Weimar-Wien 2003, 16.

28 *Nicolai Staab:* Rumänische Kultur, Orthodoxie und der Westen. Der Diskurs um die nationale Identität in Rumänien aus der Zwischenkriegszeit, Erfurter Studien zur Kulturgeschichte des orthodoxen Christentums, Band 5, Frankfurt a. M. 2011.

„die Konfession, eine historische Realität, integraler Bestandteil der anderen historischen Realität, der Nation, ist,"

und dass zum Attribut ‚rumänisch'

„essenziell die Orthodoxie hinzutritt. Rumäne sein […], schlicht und einfach Rumäne, bedeutet, auch orthodox zu sein."[29]

Ionescu polemisiert im Besonderen gegen den Katholizismus, der die Partikularität, d. h. die kulturelle Gebundenheit des Glaubens an ein Volk auflösen wolle und damit die Menschen aus ihrer natürlichen und seelischen Gemeinschaft herauslöse, zugunsten einer unversalistischen Willensreligion.

Solche Gedanken sind nicht nur geschichtliche Reminiszenzen. Nach dem Zusammenbruch des Kommunismus und der Enttäuschung über ausgebliebene Wunder des Kapitalismus orientieren sich viele Rumänen wieder an den Ideen der Zwischenkriegszeit. Die Gegenwart mit ihrer Globalisierung und Säkularisierung wird nicht selten als Bedrohung gesehen, und das führt in Reaktion zu einer Stärkung vermeintlich eindeutiger Identitäten. Wo ein Angriff auf die christlichen (christlich-orthodoxen) Werte wahrgenommen wird, wird dies zugleich als ein Angriff auf die Seele des rumänischen Volkes verstanden.

Es gibt Länder, in denen diese enge Verbindung von nationaler Identität und orthodoxer Kirche noch stärker ausgeprägt ist als in Rumänien. Eine große theologische Herausforderung für die Orthodoxie ist die Situation in der Diaspora, in der jede nationale Kirche ihre eigenen Gemeinden und ihre eigene Hierarchie hat. Ekklesiologisch gesehen ist dies eigentlich eine Unmöglichkeit, da es an einem Ort nur einen (rechtmäßigen) Bischof geben kann. Faktisch aber ist das Problem nur sehr schwer zu überwinden.[30] Nur stellt sich die Frage, ob eine Überwindung aus ekklesiologischer Sicht denn wirklich dringend geboten ist. Ist diese Verbindung von Sprache/Kultur und Kirche negativ zu bewerten? Ist Volkskirche in diesem Sinn tatsächlich ein Auslaufmodell, nur ein Relikt als Erbe des 19. Jahrhunderts und somit eine historische Ausnahmesituation, die sich in einer globalisierten Welt sowieso selber überholt?

[29] So Nae Ionescu in einem Beitrag in der Zeitschrift *Cuvântul* von 1930, zitiert bei *Staab,* Rumänische Kultur, 211.

[30] Das panorthodoxe Konzil vom Juni 2016 auf Kreta hat dazu ein eigenes Dokument erstellt, mit der Aussage, dass die Existenz mehrerer kanonischer Kirchen auf demselben Territorium aus pastoraler Notwendigkeit entstanden ist (‚iconomia'), aber möglichst bald in ordentliche Strukturen (gemäß ‚acrivia') überführt werden sollte.

4. *Theologische Begründung bei Paul Philippi*

Die Frage stellt sich aber nicht nur aus geschichtlicher oder gesellschaftlicher Perspektive; vielmehr ruft sie auch nach einer theologischen Bewertung. Müsste die Kirche sich dezidiert und programmatisch von der Bindung an Ethnie und Sprache lösen, weil es in ihr eben „nicht Jude noch Grieche" gebe und sie gerade dazu berufen sei, Katholizität auch in dieser Hinsicht zum Ausdruck zu bringen?

In der kleinen evangelischen Kirche in Rumänien ist diese Frage umstritten. Eine dezidierte und prominente Stimme ist diejenige von Paul Philippi, seinerzeit Professor für Diakoniewissenschaft in Heidelberg, der 1983 in seine Heimat in Siebenbürgen zurückgekehrt war, nach der Wende zum Mitbegründer des Demokratischen Forums der Deutschen in Rumänien (der politischen Minderheitenvertretung) wurde und heute dessen Ehrenpräsident ist. Seine Argumente sollen hier wiedergegeben werden, die er in Aufsätzen aus sehr unterschiedlichen Jahren (von 1961 bis 2011) entwickelt hat. Für ihn ist die Verbindung von Kirche und Kultur, und zwar einer bestimmten Kultur mit ihrer Sprache, im Wesen von Kirche begründet.

Seine Argumente bewegen sich natürlich auf einem heiklen Terrain. Gerade auch in der evangelischen Kirche in Rumänien wurde der Zusammenhang von Kirche und Kultur/Sprache in der Zeit des Nationalsozialismus von vielen völkisch-rassistisch interpretiert. Gibt es zu diesem Thema, auf dem Hintergrund der deutschen Geschichte, noch ein unbefangenes Reden? Dabei geht es nicht nur um eine selbstverständliche und klare Abgrenzung gegenüber den rassistischen Vorstellungen der Nazi-Zeit, sondern auch um die Frage, ob man eine theologische Begründung der Verbindung von Ethnie/Sprache und Kirche finden kann, ohne in die kulturprotestantischen und tendentiell nationalistischen Konzepte des 19. Jahrhunderts zurückzufallen.

Philippi setzt in seinen ekklesiologischen Überlegungen bei CA VII an. Die mittelalterliche Bezeichung *communio sanctorum* für das Wesen der Kirche wurde durch *congregatio sanctorum* ersetzt, die Kirche war „jetzt eindeutig als eine versammelte Gemeinschaft definiert"[31], und dass damit eine soziale Kategorie benutzt wurde, sei bedeutungsvoll. *Congregatio sanctorum* entstehe eben „nicht im abstrakten Raum, sondern muss immer

31 *Paul Philippi:* Wir schulden unser Profil. Zur Verkündigungssprache in den evangelischen Kirchen Siebenbürgens; in: Zeitschrift für Siebenbürgische Landeskunde 37 (2014), 220–228, Zitat 220.

32 *Paul Philippi:* Volkskirche Ja oder Nein? In memoriam dem Freunde Balduin Herter zum 85. Geburtstag am 15. September 2011; in: Zugänge. Jahrbuch des Evangelischen Freundeskreises Siebenbürgen e. V. 39 (2011), 64–84, Zitat 68.

unter kollateralen soziologischen Bedingungen zustande kommen“[32].

Congregatio ist in ihrem Wesen Mahlgemeinschaft. „Recht verstandener Sakramentsvollzug hat darum eine soziale Dimension (1 Kor 11, Joh 13).“[33] Eine Mahlgemeinschaft ist immer an einen bestimmten Ort gebunden. So entsteht in der frühen Kirche das ortsgebundene Leitungsamt des *Episkopos,* dem bald die *Diakonoi* zur Seite trete. Sie haben den doppelten Auftrag der Sendung nach außen (Mission als Ruf zum Glauben, Kirche als die durch Gott Herausgerufenen, *ekklesia*) und des Aufbaus der Koinonia nach innen, des Versammelns als *Synaxis,*[34] mit der dafür nötigen Struktur. Eine Ortsgemeinde als Lebensgemeinschaft ist dabei immer auch Kommunikationsgemeinschaft.[25] Daran schließt sich für Philippi unmittelbar die folgende Frage an:

> „Unter welchen Bedingungen lassen sich Strukturen verbindlichen sozialen Zusammenlebens eher aufbauen: unter Bedingungen sprachlich-kultureller Homogenität oder unter sprachlich-kulurell Heterogenen? Gibt es ein theologisches Gebot, es Sprachen übergreifend anzugehen?“[36].

Dass die siebenbürgischen evangelischen Gemeinden ihren Bestand und ihre Ordnung so lange Zeit erhalten konnten, ist für Philippi nicht zuletzt der Tatsache geschuldet, dass sie

> „Gemeinden gleicher Sprache, gleicher sozialer Kultur sind oder waren, was ja, Gott sei Dank, weder eine Sünde ist noch zu einem weltanschaulichen Kriterium erhoben werden muss, was aber zum Zusammenhalt (auch zum christlichen Zusammenhalt!) beiträgt.“[37]

Zur Substanz von Kirche – so erläutert er in diesem Zusammenhang – gehört „die verbindliche Geschwisterlichkeit des ‚ein Leib‘-Werdens (1 Kor. 11)“[38]. Sprache und Kultur stehen nicht auf dieser Ebene, haben aber eine indirekte und darum auch theologisch zu würdigende Bedeutung:

> „Gleiche Kultur und Sprache gehören nicht zur Substanz von Ekklesiologie – gehören also *nicht* zur allgemeinen *Lehre* von der Kirche. Kultur und Sprache werden jedoch zu einer untheologischen Konsequenz aus der theologisch gebotenen Substanz des Gemeindewerdens, sofern dieses auf verbindliche Geschwisterlichkeit hin zielt, die auf Dauer ange-

33 *Philippi,* Ja oder Nein, 71.
34 Ebd., 77.
35 Ebd., 75.
36 Ebd., 71.
37 *Paul Philippi:* Haben wir Siebenbürger Sachsen einen besonderen Glauben? (1961); in: *ders.,* Kirche und Politik, Teil I, 27–41, Zitat 39.
38 *Philippi,* Ja oder Nein, 72.
39 Ebd., 71 f. In diesem Zusammenhang weist Philippi auf Apg 6 hin, wo von einer Diffe-

legt ist."[39]

Der soziale Zusammenhalt ist also mit zu bedenken, wenn von der Gemeinde als *soma,* als *congregatio* gesprochen wird. Er ist zwar nicht das Fundament der Kirche, aber ihm „kommt wohl eine Identität begründende, eine theologisch-ekklesiologische Qualität zu". Dazu gehört für Philippi immer und vor allem die Sprache:

> „Und dass da eine qualifizierte Lebensart, und mit dieser Lebensart eine gemeinsame Sprache, die zwar sekundäre, aber unausweichliche und mit ihr zusammenhängende Folge sein wird, das ist wohl kaum zu bestreiten."[40]

Aus diesem Grund kommt Philippi immer wieder auf die Sprachenfrage zurück. Er steht jedem Versuch kritisch gegenüber, durch Übernahme der rumänischen Sprache die evangelische Kirche in Rumänien zahlenmäßig stärken bzw. ihr damit eine Zukunft ermöglichen zu wollen.[41]

Diese grundsätzlichen Überlegungen zur sozialen Dimension der *congregatio* verbindet Philippi mit der Kirchengeschichte der Siebenbürger Sachsen. Er beschreibt die spezielle Prägung der Siedler im 12. Jahrhundert, deren kirchliche Organisation er – in Anlehnung an den Tübinger Rechtshistoriker Hans Erich Feine – mit dem Begriff „Genossenschaftskirchen bäuerlicher Gemeinschaften" beschreibt.[42] Gemeint sind Kirchen mit rechtlich selbstständiger Organisation, die im Unterschied zu den ‚Eigenkirchen' der Landesherren (die im Investiturstreit zur Diskussion standen) nicht von einem Adligen abhängig, sondern von unten, von der Gemeinde her aufgebaut waren, was u. a. durch das Pfarrwahlrecht zum Ausdruck kam.[43] Die Siedler wollten „ihre Einzelgemeinden unter der Lebensform des Evangeli-

renzierung innerhalb der Jerusalemer Urgemeinde erzählt wird. Die Griechisch sprechenden Christen erhalten ihre eigene Leitungsgruppe um Stephanus herum. Die vortheologischen, ethno-kulturellen, sozialen Gegebenheiten – so Philippi – wurden damit kirchlich ernst genommen: „Damit überliefert Apg 6 implizit eine soziologisch-theologische, wichtige Entscheidung, nämlich den Schritt zum legitimen Entstehen christlicher Teilgemeinden bzw. von Ortsgemeinden (Ekklesiologie bezieht offenbar Soziologisches immer mit ein!)." (*Philippi,* Ja oder Nein, 73.)

40 *Paul Philippi:* Bewahren und Verändern. Gedanken über die Identität unserer Kirche (2005); in: *ders.,* Kirche und Politik, Teil II zwischen 1992 und 2005, Sibiu/Hermannstadt 2006, 411–421, Zitat 414.

41 Dass diese hohe Bewertung der Sprache nicht etwa eine Sonderstellung der deutschen Sprache meint, sondern für jedes Volk gleichermaßen gilt, betont Philippi dabei mehrfach, vor allem unter Hinweis auf ähnliche Verhältnisse in der rumänisch-orthodoxen Kirche (vgl. z. B. in: *Philippi,* Bewahren und Verändern, 414).

42 *Philippi,* Siebenbürger Sachsen, 30; der gleiche Hinweis aus 1961 wird 2014 wieder aufgenommen (*Philippi,* Profil, 221).

43 Es war eine Gemeindekirche, keine Pfarrerkirche (*Philippi,* Siebenbürger Sachsen, 33

ums aufbauen“ und „ihre selbstverständliche Sprachgemeinschaft unter das Vorzeichen einer christlichen Lebensordnung stellen“.[44] Dies waren die „Anliegen und gewissermaßen Zielvorstellungen der Auswanderer“,[45] in Abgrenzung von zentralistischen römisch-rechtlichen Traditionen. Gewiss hat dies mit einer spezifischen Rechtstradition zu tun, die in deutschsprachigen Ländern verbreitet war, aber das ‚Deutsche‘ war damals keineswegs im späteren völkischen Sinne gemeint, vielmehr ging es „um das Leitbild einer bestimmten gemeinsamen Lebensweise, um eine bestimmte Sozialstruktur der Kirche“, die zu einer bestimmten Volksgruppe gehörte:

> „Schon bei ihrer ersten uns bekannten Erwähnung 1191 heißt unsere Kirche *ecclesia theutonicorum ultrasilvanorum,* dann, 1557, *ecclesia Dei Nationis Saxonicae,* wie ihr Bischof sie bei der ersten quasi ökumenischen Versammlung der reformatorischen siebenbürgischen Kirchen nennt.“[47]

Daraus sei zu ersehen, dass diese Kirche immer schon als Kirche einer bestimmten Volksgruppe wahrgenommen worden sei, in untrennbarer Verbindung von sozial-kultureller und geistlicher Dimension. Sie „nimmt Verantwortung für die Lebensform eines Volkes wahr, das sich ihr zugeordnet hat und so zum ‚Kirchenvolk‘ geworden ist“.[48]

In diesem Zusammenhang führt Philippi die Bestimmung einer Hermannstädter Synode von 1565 zur Frage der Adiaphora an.

> „De caeremoniis seu rebus adiaphoris memorabilis est sententia Augustini. In his rebus, de quibus nihil certi statui divina scriptura, mos populi dei et instituta maiorum pro lege tenenda sunt, et sicut praevaricationes divinarum legum, ita contemptores ecclesiasticarum consuetudinum coercendi sunt.“[49]

Philippi urteilt, dass diese Formulierung im Bereich des evangelischen Kirchenrechts ziemlich einmalig sei:[50] nämlich dass die Bräuche des Gottes-

f).

44 *Philippi,* Volkskirche, 199.

45 *Philippi,* Siebenbürger Sachsen, 30, auch wieder Ja oder Nein, 79.

46 *Philippi,* Siebenbürger Sachsen, 31.

47 *Philippi*, Ja oder Nein, 79. Der Hinweis auf den Ausdruck *Ecclesia Dei Nationis Saxonicae* auch in *ders.,* Von der Volkskirche zur Diasporakirche; in: Kirche und Politik, Teil II, 224–240, besonders 227, wo Philippi betont, dass hier nicht die Nation im neuzeitlichen Sinne gemeint ist, sondern die Volksgruppe, und wo er vor allem auf den Vorrang des Genitivs *dei* hinweist.

48 *Philippi,* Ja oder Nein, 79

49 *Philippi,* Siebenbürger Sachsen, 32, wieder aufgenommen in späteren Publikationen (*Philippi,* Kann sich…, 196 und *Philippi,* Diasporakirche 227 f.)

50 In diesem Urteil beruft er sich auf *Hans Dombois,* allerdings ohne Stellenangabe (*Phi-*

volkes, *mos populi dei,* wie ein Gesetz zu verstehen seien und deren Übertretung zu bestrafen sei wie die Übertretung biblischer Gebote. Er interpretiert das im oben angegebenen Sinn, nämlich der untrennbaren Verbindung von sozialer Lebensordnung und Glaube, die in einer konkreten *congregatio* eingeübt und gelebt wird. „Kirchengemeinschaft ist oder wird immer auch Kulturgemeinschaft", das heißt „eine von ihrem Kirchentum mitgeprägte Mentalität und Sozialität", beides verbunden mit der Sprache.[51] Man kann sie nicht ohne Folgen auseinanderbrechen.

Der Aufweis einer Verwurzelung in einer jahrhundertealten Geschichte, zusammen mit dem Bezug auf die soziale Dimension der *congregatio,* gibt Philippi die argumentative Grundlage, um sich von den Entwicklungen des 19. und 20. Jahrhunderts zu distanzieren und zugleich bei seinem Verständnis von Volkskirche zu bleiben. Mit der *mos populi dei* (Synode 1565) sei nicht das Volk *tout court* als Maßstab gesetzt, sondern das Volk Gottes. Als hingegen im 19. Jahrhundert eine Verschiebung einsetzte, wurde unmerklich das Volk in seiner ethnisch-kulturellen Bestimmtheit und angeblichen Bestimmung zum Maßstab und Zweck, die Kirche hingegen das Mittel in dessen Dienst.[52] Sie wurde zum Zwecke des Deutschtums missbraucht, und diese nationalistischen Tendenzen in Verbindung mit kulturprotestantischem Liberalismus und Rationalismus sei gerade eine „Entfremdung des besonderen Glaubenslebens in Siebenbürgen von sich selbst" gewesen, eine „Entfremdung von der evangelischen Substanz".[53]

Ist ein solches, von der lokalen Ortsgemeinde und ihrem sozialen Zusammenhalt geprägten Glaubensleben in der heutigen, radikal gewandelten Welt für unsere Kirche noch möglich? Paul Philippi plädiert leidenschaftlich dafür, während andere Theologen der Kirche stärker nach neuen Formen suchen und die Öffnung hin auf die rumänisch-sprachige Bevölkerung (von denen auch schon einige zu Mitgliedern der Kirche geworden sind) als unausweichlich erachten. Darüber für die spezifische Situation in Siebenbürgen an dieser Stelle ein Urteil zu fällen, ist nicht Aufgabe dieses Aufsatzes. Die Frage jedoch, die durchaus von allgemeinerem Interesse ist, ist diejenige nach der Plausibilität eines so verstandenen Kirchenbegriffs, einer Volkskir-

lippi, Kann sich …, 195).

51 *Philippi,* Bewahren und Verändern, 413.

52 Philippi schreibt 2011: „Der *abusus* bei einer ‚Volkskirche', die den Titel ‚Kirche' als Vorwand für die Erhaltung einer Ethnie in Anspruch nimmt, liegt demnach nicht daran, dass die Glieder der *congregatio* gleicher Ethnie tatsächlich *sind,* er liegt an der Ideologie, welche diese ethnische Gemeinschaft zum eigentlichen *Zweck* erhebt, die kirchliche Gemeinschaft aber bloß als ein Mittel gelten lässt, welches seines außerkirchlichen Zweckes wegen angewendet wird." (*Philippi,* Ja oder Nein, 70).

che im Sinne ethnisch-sprachlicher Zugehörigkeit also. Es soll darum nochmals die Frage gestellt werden: Ist diese Korrelation von Ethnikum und Konfession nur ein historischer Sonderfall, bezeichnend für Siebenbürgen und teilweise für andere Länder in Südosteuropa? Ein Sonderfall, der sich im Zuge der Globalisierung zudem von selber auflösen wird?

Vieles deutet darauf hin, dass sich ein solches Modell nicht überlebt hat, sondern in ganz unterschiedlichen Kontexten eine selbstverständliche Daseinsform von Kirche darstellt. Auf die Situation der orthodoxen Diaspora wurde schon hingewiesen, in deren Gemeinden der Faktor sprachlicher und kultureller Beheimatung eine zentrale Rolle spielt und stärker ist als dogmatische Grundsätze. Aber auch an Migrationsbewegungen aus dem globalen Süden, besonders aus Afrika, nach Europa ist zu denken. In den europäischen Städten sind zahllose Gemeinden entstanden – christliche, vor allem charismatisch-pfingstliche Kirchen, aber auch Moscheen – die reine Volks- und Sprachgemeinschaften sind. Migranten suchen sich die kirchliche Zugehörigkeit nicht nach dem Kriterium der Konfession aus, sondern danach, wo sie ihre kulturellen Wurzeln wiederfinden und bewahren können, und mit ihnen ein wichtiges Stück ihrer persönlichen Identität. Dieses Phänomen verdient eine nuancierte und je nach Kontext unterschiedliche Beurteilung.

5. Abwägung und Ausblick

Stichwortartig, im Sinne einer Anregung zu weiterführenden Überlegungen, seien einige positive und negative Aspekte dieses Modells von Volkskirche genannt.

Pluspunkte:

- Es ist ein Stück Heimat für diejenigen, die dazu gehören. Die mehrfache Bindungskraft (sprachlich/kulturell und geistlich) unterstützt die Bildung einer stabilen und verbindlichen Gemeinschaft. Das kann auch zu einem höheren Kirchenbesuch führen: Man kommt in die Kirche, weil dort die Muttersprache gesprochen wird. Mit dieser sekundären Motivation sind pastorale Möglichkeiten verbunden.
- Solche Gemeinschaften haben auch eine allgemeinere gesellschaftliche Funktion, weil sie Menschen auffangen und begleiten können, die sonst entwurzelt wären und sich in den völlig veränderten Umständen nur schwer zurecht fänden.
- In der Geschichte gab es immer wieder Orte und Zeiten, in denen eine Minderheit bedroht war und in der Kirche einen Freiraum zur Bewahrung von Sprache und Kultur fand. Im osmanischen Reich war die religiöse Einbettung für die Begründung und den Erhalt von Min-

derheitenrechten geradezu konstitutiv, was die Geschichte Südosteuropas stark geprägt hat.[54] Dies kann sich in anderer Form wiederholen.

– Hinter einer so verstandenen Volkskirche kann ein ganzheitlich-umfassendes Glaubensverständnis stehen. Es geht nicht nur um die Pflege einer ‚geistlichen Dimension" und nicht nur um den reinen Kultus; vielmehr wird das ganze soziale und kulturelle Leben unter den Glauben gestellt bzw. als mit ihm verbunden gesehen.

Minuspunkte:

– Eine in diesem Sinn mehrfach zusammengehaltene Gemeinschaft trägt ein erhöhtes Konfliktpotential in sich, wenn diese Einheit von Volk/Sprache und (einer bestimmten) Kirche durchbrochen wird. Dies war in Siebenbürgen der Fall, als sich in den sächsischen Dörfern Freie Evangelische Gemeinden bildeten, worunter der soziale Zusammenhalt massiv litt. Ähnliche Konflikte gab und gibt es in der rumänischen Gesellschaft, wo und insofern sich die griechisch-katholische Kirche ebenfalls als rumänisch definierte, oder jeweils dort, wo neue protestantische Gemeinden entstanden (Baptisten seit dem Ende des 19. Jahrhunderts, Pfingstkirchen seit den 20er Jahren des 20. Jahrhunderts). Im umgekehrten Sinn muss sich das Selbstverständnis einer Kirche in einem schwierigen Prozess neu finden, wenn – wie in der evangelischen Kirche in Rumänien heute – die einheitliche sprachliche Prägung immer weniger gegeben ist. In einer pluralisierten Gesellschaft können so die traditionellen Zuordnungen, die in der Vergangenheit stabilisierend wirkten, zu einer Quelle der Spannungen werden.
– Wenn eine bestimmte Sprache und Kultur mitsamt ihren ethischen Normen unlöslich mit einer bestimmten Kirche verbunden sind, dann stehen diese Merkmale in der Gefahr, einen größeren Stellenwert ein-

53 *Philippi,* Siebenbürger Sachsen, 36 und 38.

54 Ernst Christoph Suttner weist auf diesen Umstand hin. Nicht-muslimische Volksgruppen „bedurften, um sich als besondere Nation verstehen und sich einer ‚nationalen' Autonomie erfreuen zu können, ebenfalls einer religiösen Definition ihrer Identität, und die Kenner ihrer heiligen Schriften hatten die Volksgruppe zu führen. […] Dies modifizierte und verstärkte in Südosteuropa die lange vor der Osmanenzeit grundgelegte Interdependenz von Nation und Kirche und ließ den Einfluss der Kirchenführer größer werden, als er in den ehemaligen Staaten der einzelnen Völker hatte sein können." (*Suttner,* Kirche und Nationen, 91). Aber auch schon vor der osmanischen Vorherrschaft galt Ähnliches für Minderheiten in den jeweiligen Ländern: dies erklärt „die eminente Bedeutung des religiösen Motivs für kleinere Nationen, die sich in Südosteuropa lange Zeit erhielten, obwohl sie dort niemals Staaten besaßen, wie zum Beispiel die Juden, die Armenier oder

zunehmen, als sie es verdienen – ja sakralisiert und überhöht zu werden.[55] Diese Gefahr ist eine doppelte. In Zeiten, in denen diese Lebensform selbstverständlich ist, kann die kritisch-prophetische Stimme des Evangeliums gegenüber der Kultur schwieriger zum Ausdruck gebracht werden. In sich schnell ändernden Zeiten wiederum verändern sich notwendigerweise auch die Faktoren, die dem sozialen Zusammenhalt der Gemeinde dienen. Das Festhalten an früher bindenden Formen kann die Bindung an die Kirche dann sogar gefährden.

– Es besteht die Gefahr, Machtstrukturen zu zementieren. Wer bestimmt, was ‚typisch und echt rumänisch' ist, was ‚wesentlich, vom Ursprung her' zur siebenbürgisch-sächsischen Identität gehört? Wer Identität festlegt, hat Definitionsmacht über die Menschen. Wenn die *mos populi* wie ein Gesetz Gottes gilt, dann haben die Vertreter der Sitte, die Etablierten, das Bestimmungsrecht wie *im Namen Gottes.* Adiaphora sind dann nicht mehr wirklich solche.[56]
– Sekundäre Motivationen können für die Beteiligung am kirchlichen Leben stärker bestimmend werden als eigentliche Glaubensmotive. Dieses Phänomen ist allerdings auch in ganz anderen Varianten zu beobachten. Menschen gehen auch deshalb in die Kirche, weil dort schöne Musik gespielt wird, oder weil man sich in einer bestimmten Weise ethisch engagiert, usw. Diese sekundären Motivationen sind weder an sich gering zu achten noch überhaupt auszuschalten, denn Glauben ‚pur' gibt es ja nicht, sondern immer nur inkarnierten Glauben. Aber wenn die sekundären Motivationen vorherrschen, dann droht das Spezifikum der Kirche unklar zu werden. Wenn anderswo schönere Musik erklingt, stärkeres ethisches Engagement vorhanden ist oder wenn man auch in zivilen Vereinen die eigene Sprache sprechen kann, dann braucht es die Kirche nicht mehr.

Die enge Verbindung von Ethnie/Sprache und Konfession (Kirche) ist je nach Kontext also unterschiedlich zu beurteilen. Sie soll gewiss nicht histo-

die Lipowaner der Bukowina und des Donaudeltas" (*Suttner,* Kirche und Nationen, 90).

55 Eine Erfahrung von manchen Pfarrern unserer Kirche ist eine Illustration dafür. Wenn in ehemals überwiegend siebenbürgisch-sächsischen Dörfern, in denen heute nur noch eine kleine evangelische Gemeinde lebt, Menschen zu Besuch kommen, die vor Jahrzehnten aus eben jenem Dorf ausgewandert waren, dann erwarten manche, dass die Kerzen in der Kirche noch an genau demselben Ort stehen (um es bildhaft auszudrükken), und machen den Hiergebliebenen den Vorwurf, ihren Glauben nicht recht bewahrt zu haben.

56 Diese Gefahr sehe ich in unserer orthodoxen Schwesterkirche: Die ganze Tradition der Kanones der sieben ökumenischen Konzilien gilt unverändert, wie ein Gesetz Gottes; sie werden selten in ihrem historischen Zusammenhang gesehen, als *mos populi dei* jener

risch oder theologisch überhöht und zementiert werden, aber andererseits ebenso wenig aufgrund entsprechender Bibelstellen oder dogmatischer Aussagen zur Universalität der Kirche abgelehnt werden.

Dennoch – und dies sei als weiterführender Ausblick gesagt – ist genau diese Universalität, die die Grenzen von Sprachen und Nationen übersteigt, ein starker Ausdruck für die Raum und Zeit übersteigende Wirklichkeit Gottes. Diese eschatologische Wirklichkeit war und ist es, die Menschen jenseits ihrer biologischen und sozialen Einordnung (Mann und Frau, Sklave und Freier, Jude und Grieche) im einen Leib Christi zusammenbringt. Wie aber ist eine starke Gemeinschaftserfahrung – und damit eben die Erfahrung von Kirche als Leib Christi, die die Menschen in ihrer ganzen leib-seelischen Verfasstheit einbezieht – ohne die zusätzlich bindende Kraft gemeinsamer Volkszugehörigkeit, Sprache und Traditionen möglich, also ohne sekundäre kulturelle Motivation und Bindungskraft?

Die katholische Kirche hat durch ihre Struktur und ihr Gravitationszentrum in Rom eine Form gefunden, dieser Universalität Ausdruck zu verleihen. Diese institutionell-hierarchisch geprägte Universalität ist aber nicht die einzige Möglichkeit. Immer wenn geistliche Aufbrüche und Bewegungen entstehen, haben diese eine starke Tendenz des Übersteigens nationaler Grenzen. Es ist die Universalität des Geistes Gottes, die sich darin ausdrückt. Oft war dies mit Mission verbunden. Zu nennen wären unter anderen:

- katholische Orden und Kongregationen
- evangelische Aufbrüche vom Pietismus bis zu den Pfingstkirchen
- neue geistliche Bewegungen und Gemeinschaften im katholischen und evangelischen Raum im 20. Jahrhundert
- die ökumenische Bewegung seit ihren Vorläufern in der Mitte des 19. Jahrhunderts
- befreiungstheologische und feministische Strömungen

Solche Aufbrüche kann man nicht ‚machen'. Man kann sie aber sehr wohl positiv-kritisch aufnehmen und ihnen Raum geben, wenn sie sich zeigen, statt sie im Namen einer etablierten, umgrenzten Kirche – einer Volkskirche mit ihren festen Formen und Traditionen, ihrer starken institutionellen Gestalt oder ihrer kulturell-sprachlichen Bindung – unter Verdacht zu stellen oder auszugrenzen. Im spannungsvollen, fruchtbaren Miteinander von Tradition und Erneuerung lebt die Kirche.

Nationale Kirche, Volkskirche oder Öffentlichkeitskirche?

Reflexionen zum gegenwärtigen Selbstverständnis der römisch-katholischen Kirche in Polen



Elżbieta Adamiak[1]

Die politische – und damit auch kirchenpolitische Situation – wandelt und ändert sich zurzeit in rasantem Tempo. Darum lassen sich – insbesondere bezüglich Polens – nur Momentaufnahmen machen. Die folgenden Momentaufnahmen wurden so ausgewählt, dass sie prägnante Züge des Gesamtbildes hervorheben, um damit die gegenwärtige Lage verstehen zu helfen. Die im Titel angeführten Begriffe lassen sich unterschiedlich deuten. Alle könnten in soziologischen oder juristischen Kategorien untersucht werden. Das aber soll hier nicht geschehen.

Von den Prinzipien der katholischen Theologie ausgehend, besteht die universelle (im ursprünglichen Sinn „katholische") Kirche aus den Ortskirchen.[2] Auf dieser strikt theologischen Ebene sollte man präzise von *der katholischen Kirche in Polen* sprechen, statt – was fast Usus geworden ist – von der polnischen katholischen Kirche. Umso problematischer scheint der Begriff der Nationalkirche – im Sinne der Kirche einer – in diesem Fall der polnischen – Nation. Nichtsdestotrotz wird in Polen seit Jahren eine „Theologie der Nation" entwickelt, die u. a. ekklesiologische Themen behandelt. Darum wird es im folgenden Artikel gehen. Die ekklesiologischen Konzepte werden näher erläutert und bezüglich politisch-praktischer Haltungen analysiert.

1 Elżbieta Adamiak ist Professorin für Fundamentaltheologie und Dogmatik und Geschäftsführende Institutsleiterin (Institut für Katholische Theologie) an der Universität Koblenz-Landau, Campus Landau. Einer ihrer Forschungsschwerpunkte ist die theologische Frauenforschung in Polen.

2 Siehe *Peter Hünermann:* Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen gentium;* in: Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, hg. von *Peter Hünermann* und *Bernd Jochen Hilberath,* Freiburg – Basel – Wien 2009, Bd. 2.

ÖR 66 (2/2017), S. 188–200

Mit dem Begriff der Volkskirche kann man die Wirklichkeit einer Kirche beschreiben, die durch eine bestimmte Volksfrömmigkeit geprägt ist. Diese Beschreibung entspricht einigen Aspekten der Realität der römisch-katholischen Kirche in Polen – sie ist z. B. weltweit berühmt für ihre Marienverehrung. Eine theologische Analyse, die in diesem Kontext von Bedeutung wäre, sollte sich auf konkrete Inhalte dieser Frömmigkeit beziehen. Mit Volkskirche wäre dann ein Frömmigkeitstypus gemeint, der eher von Laien im theologischen (nicht geweihten) bzw. soziologischen Sinn (nicht hoch ausgebildete Menschen) getragen wird. Ich werde im Folgenden also nicht das ekklesiologische Konzept von Volkskirche verfolgen, das an der biblischen Idee vom Volk Gottes anschließt.

Denn von den drei verschiedenen Volkskirche-Begriffen trifft der letzte die gegenwärtige Situation der römisch-katholischen Kirche in Polen am besten, insofern er die Intention zum Ausdruck bringt, die Kirche solle mit ihrem Anliegen zur öffentlichen Debatte beitragen. Im Folgenden werden zwei Beispiele solcher Debatten entfaltet: die um die Genderkategorie und die Diskussion um gleichgeschlechtliche Lebensformen. Diese Themen sind in Polen äußerst aktuell und spiegeln zudem die Vielfalt der Meinungen und Einstellungen innerhalb der Kirche gut wider.

1. Eine „Theologie der Nation"

Bei der Suche nach einem spezifischen Charakter der in Polen betriebenen Theologie muss berücksichtigt werden, dass sie als eine spezifische Art von Wissenschaft verstanden wird. Viele Theolog*innen schreiben nicht nur theologische Werke, die von einem überschaubaren Kreis rezipiert werden, sondern auch populärwissenschaftliche Artikel, die sich an ein breiteres Publikum wenden. Die Ausstrahlung theologischer Ideen ist durch die neuen Medien, die via Internet breite Möglichkeiten der Kommunikation eröffnen, gestiegen. Außerdem sind viele am wissenschaftlichen Theologiebetrieb teilhabende Priester auch in der Seelsorge tätig. Positiv gesehen bringt dies einen lebendigen Kontakt mit der Kirche mit sich und birgt die Chance, nahe am menschlichen Leben zu sein. Damit gäbe es Anknüpfungspunkte mit weisheitlichen Traditionen der Theologie, in denen sie als eine Lebensweisheit verstanden wird. Negativ kann sich dies aber auswirken, wenn ein/e Theologe*in zu viele derartige Verpflichtungen hat, unter großer Belastung steht und kaum mehr Zeit für eigene Forschungstätigkeit hat. Auch die Qualität der breit zugänglichen Texte bzw. der publizierten Vorträge und Podiumsdiskussionen macht eine kritische Betrachtung nötig.[3]

Diese außeruniversitäre Entwicklung der Theologie führt Theo Mechtenberg auf eine „Theologie der Nation" zurück.[4] Diese These kann teilweise belegt werden.[5] Die Quelle dieser Art theologischen Denkens liegt im Werk des langjährigen Theologieprofessors Czesław Bartnik an der Katholischen Universität in Lublin.[6] Seine Theologie ist durch Personalismus und Neigung zu historischen Themen gekennzeichnet. Besonders Letzteres führt ihn im Geist von Primas Stefan Wyszyński zu einer in einer Nation verorteten Theologie. Dabei knüpft Bartnik an die Zeit der Teilung Polens zwischen drei Nachbarstaaten – Preußen, Russland und Österreich (1795 bis 1918) – an. Bis zum Erreichen der Unabhängigkeit nach dem Ende des Ersten Weltkrieges gab es mehrere Aufstände, eine lebendige Tradition der Wiedergabe der Sprache und damit der nationalen Identität, sowie ein spezifisches Verständnis der Verbindung der nationalen Identität mit dem Katholizismus (vor allem in den Gebieten, die unter preußischer und russischer Besatzung standen). Diese Leidens- und Befreiungserfahrungen Polens sieht Bartnik nicht mit der Wende um 1989 beendet. Sie geht auch nach dem Untergang des kommunistischen Systems weiter. Die Theologie soll weiterhin an diesem Kampf teilnehmen und auf der Seite der Nation stehen.

Die Einschätzung der Bedeutung der „Theologie der Nation" habe ich zusammen mit Józef Majewski in 2004 folgendermaßen formuliert: „Es spricht vieles dafür, dass die Theologie von Czesław Bartnik, ungeachtet einiger positiver Elemente, in den schwierigen Zeiten der Kirche unter dem Kommunismus hilfreich war, heute dagegen eindimensional wirkt

3 Siehe *Artur Sporniak:* Kościelny ból głowy, Tygodnik Powszechny vom 05.06.2016, 32–34; *Theo Mechtenberg:* Theologie in Polen – eine Bestandsaufnahme, Imprimatur 49 (2016), Nr. 3, 151–152.

4 *Mechtenberg,* Theologie in Polen, 154.

5 Vor allem aufgrund der Verbreitung durch das Medienzentrum um *Pater Tadeusz Rydzyk* („Radio Maryja", Fernsehsender „TV Trwam", die Tageszeitung „Nasz Dziennik". Prof. Dr. Czesław Bartnik erscheint seit seiner Emeritierung in diesen Medien regelmäßig.

6 Hier eine Auswahl seiner wichtigsten Publikationen zur „Theologie der Nation": *Czesław Bartnik:* Chrześcijańska nauka o narodzie według prymasa Stefana Wyszyńskiego, Lublin 1982; *ders:* Nauka prymasa Stefana Wyszyńskiego o narodzie w aspekcie pastoralnym, Lublin 1985; *ders.:* Formen der politischen Theologie in Polen, Regensburg 1986; *ders.:* (Hg.): Polska teologia narodu, Lublin 1988; *ders.:* Idea polskości, Lublin 1990; *ders.:* Teologia narodu, Częstochowa 1999; *ders.:* Pedagogia narodowa Prymasa Stefana Wyszyńskiego, Lublin 2001; *ders.:* Le phénomène de la nation, Lublin 2005; *ders.:* Odzyskać Polskę, Lublin 2014. Eine kritische Darstellung der Person und des Werkes von Czesław Bartnik siehe: *Mariusz Sepioło/Artur Sporniak:* Prorok narodu; in: Tydognik Powszechny von 13.11.2016, 10–14.

und keinen Schlüssel für die Bewältigung der neuen Glaubenssituation in Polen und Europa seit 1989 bietet."[7] In einem anderen Aufsatz, der sieben Jahre später erschienen ist, habe ich die „Theologie der Nation" nicht zu den wichtigsten theologischen Debatten in Polen gerechnet.[8] Heute jedoch zeigt sich die Kraft dieses Ansatzes so stark wie noch nie zuvor, auch durch den Einfluss auf die politischen Gruppierungen, die – nicht ohne Unterstützung durch einige Priester und Bischöfe – an die Macht gekommen sind.

Einer der wenigen Theologen, der eine Polemik mit der „Theologie der Nation" unternommen hat, ist Grzegorz Strzelczyk, ein Theologe der jüngeren Generation und Priester der Diözese Kattowitz (Katowice). In einem bahnbrechenden Aufsatz von 2016 schreibt er dazu: „Meiner Meinung nach bedingt die (polnische) Theologie der Nation stark die Art und Weise, in der der Begriff ‚Nation' in der polnischen Kirche verstanden wird. Sie ist – der Methode nach – eine Befreiungstheologie. Wenn meine Erkenntnis zutrifft, kann sich herausstellen, dass die innerkirchliche Diskussion mit dieser Denkströmung sehr schwierig wird und dass nicht viele – wegen der Angst vor Beschämung im theologischen Milieu – bereit sein werden, an ihr teilzunehmen. Nichtsdestotrotz ist es wohl höchste Zeit, sie anzugehen" (Übersetzung: E. A.).[9]

Es ist auf jeden Fall zuzustimmen, dass die „Theologie der Nation" einer kritischen Auseinandersetzung bedarf. Die These, dass sie eine Form der Befreiungstheologie darstellt, müsste noch näher erörtert werden. Strzelczyk weist dafür auf vier Elemente hin: Erstens ist sie als eine Reaktion auf die Situation in einem konkreten Kontext zu lesen, die von einer Gruppe der Gläubigen als Unterdrückung empfunden wurde/wird. Zweitens hat sie zum Ziel, ein theologisches Fundament für eine Praxis zu legen, die zur Befreiung führen soll. Drittens schreibt sie den Erfahrungen von Menschen und Gemeinschaften eine privilegierte Stellung unter den

7 *Elżbieta Adamiak/Józef Majewski:* Ein beachtliches Kapital. Die theologische Landschaft im heutigen Polen; in: HerKorr 58 (2004), Heft 6, 296–302.

8 Siehe *Elżbieta Adamiak:* Exemplarische Debatten im katholischen Polen seit 1989; in: Verkündigung und Forschung 59 (2011), Heft 1, 29–40.

9 „Uważam, że (polska) teologia narodu silnie warunkuje sposób rozumienia pojęcia ‚naród' w polskim Kościele oraz że jest ona – co do metody – jedną z teologii wyzwolenia. Jeśli moje rozpoznanie jest słuszne, to może się okazać, że wewnątrzkościelna dyskusja z tym nurtem myślenia będzie niezwykle trudna i że – z obawy przed środowiskową dyskredytacją – niewielu będzie do niej chętnych. Niemniej chyba czas najwyższy ją podjąć" (*Grzegorz Strzelczyk:* Kłopoty z teologią narodu, Więź 2016, Heft 1. Veröffentlicht auch unter http://laboratorium.wiez.pl/2016/03/09/klopoty-z-teologia-narodu/ [aufgerufen am 08.02.2017]).

theologischen Quellen zu, die zur Nation gehören. Viertens spielt die Auslegung dieser Erfahrungen faktisch eine übergeordnete Rolle gegenüber den Offenbarungsquellen.[10] Die Diskussion mit diesen methodologischen Argumenten würde angesichts der Fülle von Publikationen Bartniks den Rahmen dieses Artikels sprengen. Anzumerken ist, dass der Vorwurf der Ähnlichkeit oder der Verwandtschaft mit der Befreiungstheologie besonders in Polen, nach Jahren des ideologischen Kampfes gegen das alte kommunistische System, als eines der schwerwiegendsten Gegenargumente empfunden wird.

Wichtig erscheint mir dabei ein anderes von Strzelczyk angeführtes inhaltliches Argument. Er überlegt, welchen ontologischen Status die „Theologie der Nation" der Nation zuweist. Auf jeden Fall betrachtet Bartnik die Nation als eine von Gott geschaffene, „natürliche Gemeinschaft" – analog zur Familie. Die Konsequenz daraus ist, dass die Nation nach Bartnik eine Grundlage der Kultur ist und nicht umgekehrt. Da unterscheidet sich Bartniks Denken von dem des Papstes Johannes Paul II.[11]

Die starke ontologische Begründung der Nation wird auch durch personifizierende Ausdrücke verstärkt. Strzelczyk stellt eine in diesem Zusammenhang entscheidende Frage: Sind diese Ausdrücke als eine metaphorische Redeweise zu verstehen oder wird hier die Nation „hypostatisiert"? In seinem stark christologisch geprägten Sprachgebrauch bedeutet das, dass der Nation Bewusstsein und Wille zugeschrieben wird. Strzelczyk zeigt an konkreten, praxisnahen Beispielen schwerwiegende Konsequenzen eines solchen Denkens. Er zitiert Bartnik und ist mit ihm einig, dass „Theologie der Nation" nicht zur Unterordnung des nationalen Anliegens durch die Kirche führen darf. Strzelczyk warnt jedenfalls vor dem, was oft vergessen wird: der Unterordnung der Kirche durch das nationale Anliegen.

Auf der theologischen Ebene ist klar: Czesław Bartnik spricht sich eindeutig gegen den Nationalismus aus.[12] Auf der praktischen Ebene von Kirche und Gesellschaft werden die feinen Differenzen zwischen Patriotismus und Nationalismus nicht mehr gewährleistet. Das kann exemplarisch am Beispiel von Jacek Międlar gezeigt werden, einem sehr jungen ehemaligen Priester aus dem Vinzentianerorden, der aufgrund seines Engagements für das umstrittene Nationalradikale Lager (Polnisch: Obóz Narodowo-Radykalny) mit seinen antisemitischen, antiökumenischen Aussagen für großes

10 Siehe: ebd.

11 Darauf hat Jerzy Buczek hingewiesen. Siehe: *Jerzy Buczek:* Teologia narodu w ujęciu wybranych polskich teologów, Rzeszów 2014, 287.

12 *Czesław Bartnik:* Teologia narodu, Częstochowa 1999, 88.

13 Mehr dazu siehe: www.deon.pl/religia/kosciol-i-swiat/z-zycia-kosciola/art,27602,ks-jacek-miedlar-komentuje-swoje-odejscie-z-zakonu.html (aufgerufen am 08.02.2017).

Aufsehen gesorgt hat.[13]

2. *Die Debatte um den Genderbegriff*

Nach 1989 wurden an den wichtigsten Universitäten Polens meist interdisziplinär ausgerichtete Gender Studies etabliert.[14] Politisch hat die Diskussion um Gender immer dann wieder an Bedeutung gewonnen, wenn sich internationale Gremien dazu geäußert bzw. dazu Dokumente verabschiedet haben, denen die überwiegende Mehrheit der Staaten zugestimmt hatte. 2009 bildete sich der sogenannte Frauenkongress (Kongres Kobiet) zuerst als eine zivilgesellschaftliche Bewegung, 2010 dann als eingetragener Verein, der die unterschiedlichen Fraueninitiativen vereinigen und Frauen über die Parteigrenzen hinweg eine politisch stärkere Position verschaffen sollte.[15]

In den christlichen Kirchen wurden nach der Wende traditionelle Frauenverbände reaktiviert, die aber eher wenig Zulauf haben. Auf der wissenschaftlichen Ebene werden seit 1989 die mittel- und osteuropäischen Regionalkonferenzen der Europäischen Gesellschaft für Theologische Forschung von Frauen organisiert.[16] Leider haben diese Initiativen, wie die „Genderdebatte" zeigt, wenig dazu beigetragen, dass sich in Kirche und Gesellschaft eine differenzierte Sicht auf den Begriff Gender entwickelt.

Die gegenwärtigen Diskussionen um Gender in Polen können durch die grobe Darstellung der Rezeption des Denkens von Judith Butler sowie ähnlicher Ansätze skizziert werden. Auf der einen Seite findet sich die fast kritiklose Annahme der Ansätze in denjenigen Kreisen, die meist auch kirchenfern oder -kritisch sind. Dem steht auf der anderen Seite die fast ausnahmslose Ablehnung in kirchlichen und theologischen Kreisen gegenüber. Dieses vereinfachte Bild zeigt nicht die Nuancen der Auseinandersetzung, spiegelt aber die Dynamik wider, die sie mit sich bringt. Es hat zur Folge, dass nach einer Phase des Desinteresses mehrere Publikationen erschienen sind, die die Ablehnung des Genderbegriffs untermauern wollten.

Exemplarisch sind hier zwei polnische Theologen zu nennen, die sich

14 Siehe Encyklopedia gender: płeć w kulturze, hg. v. *Monika Ruda-Grodzka* u. a., Warszawa 2014.

15 Mehr Informationen dazu siehe die Homepage www.kongreskobiet.pl (aufgerufen am 08.02.2017) auch mit der englischen und französischen Übersetzung.

16 Davon zwei in Polen: 2000 in Lublin und 2014 in Gniezno (Gnesen). Siehe: www.eswtr.org/de/konferenzen-mittel-osteuropa.html (aufgerufen am 08.02.2017).

17 *Pawel Bortkiewicz:* Ideologia gender – istota i konsekwencje dla duszpasterstwa; in: . *Szymon Stułkowski* (Hg.): Wierzę w Syna Bożego. Przez Chrystusa, z Chrystusem, w

in den letzten Jahren in der „Genderdebatte“ profiliert haben: Paweł Bortkiewicz[17] und Dariusz Oko[18], beide Priester und Theologieprofessoren.[19] Beiden ist gemeinsam, dass sie den Genderbegriff eindeutig ablehnen, mit der „Genderideologie“ gleichsetzen und als Fortsetzung des Marxismus verstehen. Beide Theologen lehnen die Unterscheidung zwischen „Geschlechtlichkeit“ und „Sexualität“ sowie zwischen dem biologischen und sozial-kulturellen Geschlecht ab. Viele der kritischen Anfragen an eine „Genderideologie“ wurden durch die beiden Autoren von der deutschen Soziologin Gabriele Kuby übernommen.[20] Der einzige Unterschied zwischen den beiden polnischen Theologen besteht darin, dass Dariusz Oko den sexuellen Minderheiten mit ebenso großem kritischen Eifer mehr Aufmerksamkeit widmet.

Inzwischen hat sich die Polnische Bischofskonferenz explizit in einem Hirtenbrief zum Fest der Heiligen Familie am 29.12.2013 zum Thema Gender geäußert.[21] Allgemein ist festzustellen, dass sich dieses Schreiben auf jene Argumentation stützt, die von den beiden oben genannten Theologen

Chrystusie. Przez wiarę i chrzest do świadectwa. Program duszpasterski Kościoła w Polsce na lata 2013–2017, Poznań 2013, 276–293; *Pawel Bortkiewicz:* Gender – ideologia w masce nauki; in: *Zdzisław Klafka* (Hg.): Rewolucja genderowa, Toruń 2014, 53–80; *Pawel Bortkiewicz:* Historia jednego wykładu czyli Gender zdemaskowany, Warszawa 2014; *Pawel Bortkiewicz:* Gender – destrukcja miłości i tożsamości człowieka; in: Premislia Christiana (2014/2015), 381–394.

18 *Dariusz Oko:* Mit dem Papst gegen Homohäresie; in: Theologisches 2012, 403–426; Dariusz Oko: Genderrewolucja; in: Polonia Christiana, 13 (2013); siehe: www.pch24.pl/genderrewolucja,13036,i.html (aufgerufen am 08.02.2017); *Dariusz Oko:* Zehn Argumente gegen die Homosexuellenpropaganda; in: Theologisches 2013, 47–54; Gender – ideologia totalitarna. Interview mit Dariusz Oko, geführt von *Anna Cichobłazi ska;* in: Niedziela 24 (2013), 40–43.

19 Detaillierter habe ich ihre Ansätze in anderen Publikationen dargestellt. Siehe: *Elżbieta Adamiak:* Lila und lavendel in Polen; in: Feministische Theologie in Europa – mehr als ein halbes Leben. Ein Lesebuch für Hedwig Meyer-Wilmes. Feminist Theology in Europe – More than Half a Life. A Reader in Honour of Hedwig Meyer-Wilmes, hg. von *Elżbieta Adamiak/Marie-Theres Wacker,* Berlin 2013, 80–89; *Elżbieta Adamiak:* Die soziale, politische und religiöse Auseinandersetzung um Geschlechtergerechtigkeit in Mittel- und Osteuropa am Beispiel Polens; in: ET-Studies 2017 (im Druck).

20 *Gabriele Kuby:* Die Gender-Revolution – Relativismus in Aktion, Kißlegg 2006 (Polnisch: Rewolucja genderowa: nowa ideologia seksualności, Kraków 2007); *Gabriele Kuby:* Die globale sexuelle Revolution – Zerstörung der Freiheit im Namen der Freiheit, Kißlegg 2012 (Polnisch: Globalna rewolucja seksualna. Likwidacja wolności w imię wolności, Kraków 2013).

21 *Konferencja Episkopatu Polski* (2013): List pasterski na Niedzielę Świętej Rodziny 2013 roku. http://episkopat.pl/list-pasterski-na-niedziele-swietej-rodziny-2013-roku/ (aufgerufen am 08.02.2017). (Englische Version: http://episkopat.pl/pastoral-letter-of-the-bishops-conference-of-poland-to-be-used-on-the-sunday-of-the-holy-family-2013/ [aufgerufen am 08.02.2017]).

entwickelt wurde. Infolgedessen beinhaltet der Hirtenbrief eine komplette Ablehnung der sog. „Gender-Ideologie" bzw. des „Genderismus". Ins Feld geführt werden dafür Argumente wie: „Gender-Ideologie" forme die Konzepte von Ehe und Familie um, propagiere neue Formen des Familienlebens. Damit sei sie ein Angriff auf das familiäre und gesellschaftliche Leben. Außerdem sei sie tief im Marxismus und Neomarxismus verwurzelt, welche wiederum durch die feministische Bewegung und sexuelle Revolution propagiert werden würde. „Gender-Ideologie" propagiere Prinzipien, die „der Wirklichkeit und dem integralen Begreifen der menschlichen Natur widersprechen" (alle Zitate aus dem Hirtenbrief übersetzt von E. A.).[22] Sie würde behaupten, das biologische Geschlecht hätte keine soziale Bedeutung; „was zählt, ist das kulturelle Geschlecht, das der Mensch frei modellieren und definieren kann, unabhängig von den biologischen Gegebenheiten"[23].

Nach diesen Ausführungen ist festzuhalten, dass der Genderbegriff, den die polnischen Bischöfe in ihrem Brief benutzen, eher dem Queerbegriff entspricht, wie er im gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Sprachgebrauch verwendet wird. Allerdings erweitern sie auch dieses Verständnis um Zuschreibungen, wie sie selbst in Literatur zu Gender- und Queer-Studies nur selten zu finden sind. Die polnischen Bischöfe konstatieren: „Nach dieser Ideologie (Gender-Ideologie, E. A.) kann der Mensch selbst auf freie Art und Weise bestimmen, ob er ein Mann oder eine Frau ist; auch die eigene sexuelle Orientierung kann er selbst auswählen."[24] Diese radikale Darstellung und Bewertung des Genderansatzes als Genderideologie führt dann auch zu deren radikaler Ablehnung. Gender-Ideologie sei zutiefst destruktiv, was den Menschen und menschliche Beziehungen betreffe.

Als Reaktion auf den Hirtenbrief haben sich eine Reihe kritischer Frauenstimmen in und außerhalb der Kirche zu Wort gemeldet. Eine der stärksten Frauenstimmen stellt ein offener Brief an Papst Franziskus seitens des oben genannten Frauenkongresses dar.[25] Als Antwort darauf kam es am 4. März 2014 zu einem Treffen des damaligen Nuntius in Polen, Celestino

22 Ebd.

23 Ebd. Es ist darauf hinzuweisen, dass die englische Übersetzung des Briefs in diesem entscheidenden Moment einen Fehler beinhaltet. Dort ist zu lesen: "The community of the Church advocates an integral view of man and his sex, recognising his flesh/biological, mental/cultural and spiritual dimensions. There is nothing wrong with research on the impact of culture on sex. What is dangerous, however, is to argue on the basis of ideology that biological sex has significance in social life." Der letzte Satz muß wohl heißen: "What is dangerous, however, is to argue on the basis of ideology that biological sex has *no* significance in social life" (Hervorhebung E. A.).

24 Ebd.

25 List Kongresu Kobiet do Jego Świątobliwości Papieża Franciszka (2013): https://kongreskobiet.pl/pl-PL/news/show/list_kongresu_kobiet_do_jego_swiatobliwosci_papieza_fran-

Migliore, mit Vertreterinnen des Frauenkongresses. Es gab auch andere Stimmen von Wissenschaftlerinnen, darunter auch Theologinnen, die insgesamt eine Unzufriedenheit über die undifferenzierte Art des Bischofsschreibens sowie über die Situation der Frauen in den Kirchen in Polen zum Ausdruck brachten. Eine außergewöhnliche Reaktion bildet das neue Buch von Zuzanna Radzik zur Frauenkirche, in dem sie in publizistischer Form versucht, die Frauenbewegung in den christlichen Kirchen weltweit darzustellen.[26]

3. Die Debatte um die gleichgeschlechtlichen Lebensformen

Die Debatte um die rechtliche Anerkennung gleichgeschlechtlicher Lebensformen wird in Polen seit mehreren Jahren geführt und hat bis jetzt zu keiner Gesetzesänderung bzw. -einführung beigetragen. Umso seltener wird die Frage in einem theologischen Kontext diskutiert. Einen Anstoß zur Veränderung dieser Situation hat eine im Herbst 2016 durchgeführte Medienkampagne „Geben wir uns ein Zeichen des Friedens" („Przekażmy sobie znak pokoju") gegeben. Es wurde eine öffentliche Plakat-Aktion in einigen polnischen Großstädten durchgeführt sowie eine Kampagnen-Homepage eingerichtet. Es fanden viele weitere Aktivitäten im Medienbereich statt. Initiiert und getragen wurde diese Kampagne von drei Organisationen/Vereinen: Kampania Przeciw Homofobii (Kampagne gegen Homophobie), Wiara i Tęcza (Glaube und Regenbogen) und Tolerado (ein Neologismus mit dem Wort Toleranz). In allen drei Gruppierungen arbeiten Menschen, die nicht der Heteronormativität entsprechen, mit Menschen zusammen, die ihre Forderung nach Gleichberechtigung befürworten. Nur Wiara i Tęcza (Glaube und Regenbogen) ist eine Organisation, die explizit christlich engagierte LGBT-Menschen vereint.

Die mediale Botschaft bestand darin, dass das im Titel genannte Friedenszeichen – ein Handschlag – von zwei Händen ausgeführt wurde, von denen die eine mit einem regenbogenfarbenen Band umwunden war, die andere mit einem Rosenkranz.[27] Gesichter waren auf den Plakaten nicht zu sehen.

Auf der Homepage erläutern die Organisatoren die damit verbundene

ciszka (aufgerufen am 25.11.2016). (Englische Version: www.kongreskobiet.pl/en-EN/news/show/letter_from_the_congress_of_women_to_his_holiness_pope_francis (aufgerufen am 08.02.2017).

26 *Zuzanna Radzik:* Kościół kobiet, Warszawa 2015.

27 Ein Rosenkranz wird in Polen zwar als Gegenstand wahrgenommen, der eindeutig mit der christlichen Frömmigkeitspraxis zu tun hat; die visuelle Botschaft des Plakats will da-

Intention: „Dies ist die erste gesellschaftliche Kampagne in Polen, der sich – auf Einladung von LGBT Organisationen – die Vertreter der katholischen Milieus angeschlossen haben. Diese Kampagne ist an die Gläubigen gerichtet und hat zum Ziel, in Erinnerung zu rufen, dass christliche Werte zu einer Haltung des Respekts, der Offenheit und eines wohlwollenden Dialogs mit allen Menschen führen sollen – auch homosexuellen, bisexuellen und transgender Menschen gegenüber. Unabhängig von den Kontroversen und heftigen Debatten, die um Homosexualität geführt werden, erkennen die Gläubigen in einem zunehmenden Maße das Problem des Ausschlusses von homosexuellen Personen und betrachten es als notwendig, sich für die Veränderung dieser Situation einzusetzen. Auf der anderen Seite wächst in den LGBT-Milieus das Verständnis dafür, dass der Weg zu einer vollen Teilnahme am gesellschaftlichen Leben den Dialog mit gläubigen Menschen braucht. Eines der Anliegen der Kampagne ist die Bewusstmachung, dass homosexuelle, bisexuelle und transgender Menschen auch zur Gemeinschaft der Gläubigen gehören" (Übersetzung E. A.).[28]

Aus der Selbstdarstellung der Organisatoren lassen sich wichtige Erkenntnisse ableiten. Es wird keine Position zur offiziellen Lehre einer konkreten Kirche bezogen. Vielmehr wird klar gesagt, dass sich die Organisatoren der Vielschichtigkeit der Debatte um nichtheteronormative Lebensformen bewusst sind, die u. a. zwischen Gläubigen und Atheisten geführt wird. Die Kampagne will über den scheinbar unüberbrückbaren Graben hinweg eine Plattform der Begegnung schaffen. Entsprechend der Aussagen der Organisatoren verstehen sie diese Kampagne als eine „Initiative von unten", die darauf zielt, persönliche Begegnungen möglich zu machen. Dies wird z. B. an der Gestaltung der Kampagnen-Homepage sichtbar, auf der mehrere kurze Filmclips eingestellt sind, mit Statements gläubiger LGBT-Menschen, ihrer Familienangehörigen, Freunde oder von Menschen, die sie unterstützen wollen. Diese Aussagen haben sehr oft Zeugnischarakter. Nicht nur der Mut und die Ehrlichkeit dieser Aussagen macht ihre Besonderheit aus, sondern v. a. auch die Tatsache, dass unter diesen Stimmen namhafte römisch-katholische Publizist*innen sind, wie Halina Bortnowska, Katarzyna Jabłońska, Cezary Gawryś, Dominika Kozłowska, Zuzanna Radzik.

Nur zwei der Autor*innen – Jabłońska und Gawryś – haben sich zuvor mehrmals mit der Thematik der Einstellung der römisch-katholischen Kir-

mit aber keine ausschließliche Konnotation mit dem Katholizismus herstellen. Wiara i Tęcza (Glaube und Regenbogen) ist eine ökumenische Organisation. Die Homepage der Aktion; siehe: www.znakpokoju.com/# (aufgerufen am 08.02.2017).

28 Ebd.

29 *Katarzyna Jabło ska/Cezary Gawry* (Hg.): Wyzywajaca miłość. Chrześcijanie a homoseksualizm, Warszawa 2013.

che zur Homosexualität beschäftigt.[29] Halina Bortnowska, Theologin und Philosophin, ist neben ihrem publizistischen Schaffen auch aufgrund ihres Engagements in der Hospizbewegung und ihres Einsatzes für Menschenrechte mit einer hohen moralischen Autorität ausgestattet. Dominika Kozłowska, eine Philosophin, und die bereits erwähnte Theologin Zuzanna Radzik sind Vertreterinnen der jüngeren Generation. Dominika Kozłowska ist Chefredakteurin der katholisch-sozialen Monatszeitschrift „Znak" mit Sitz in Krakau (Kraków).

Dies führt zu einem weiteren wichtigen Faktor: die Medienkampagne „Geben wir uns ein Zeichen des Friedens" hatte einige mediale Paten: Clubs von „Tygodnik Powszechny", die Redaktion von „Tygodnik Powszechny", „Kontakt", „20 lat Queer", „Więź", „Znak". Außer „20 lat Queer" handelt es sich bei allen um katholische Zeitschriften bzw. um eine Bewegung im Kontext einer Zeitschrift. Die Redaktionen befinden sich in Warschau oder Krakau und gelten in Polen als Vertretungen eines offenen, mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil verbundenen Verständnisses von Christsein. So waren nicht nur die Inhalte der Kampagne für den polnischen Kontext außergewöhnlich, sondern auch das gemeinsame Wirken von LGBT-Organisationen und katholischen Redaktionen.

Die mediale Schirmherrschaft der Kampagne stieß bei vielen traditioneller eingestellten Christen auf Widerstand, woraufhin auch die Bischöfe – kategorisch der damalige Kardinal Stanisław Dziwisz von Krakau[30], sowie in gemäßigter Weise Kardinal Kazimierz Nycz von Warschau[31] kritisch Stellung dazu bezogen. Zu einem späteren Zeitpunkt erschien auch eine offizielle Stellungnahme des Präsidiums der Polnischen Konferenz.[32] Wegen des offiziellen Charakters der letztgenannten Stellungnahme werde ich mich im nächsten Abschnitt auf ihre Aussagen konzentrieren.

Erstens, schreiben die Bischöfe, ist der Handschlag als liturgisches Zeichen des Friedensgrußes im Kontext des Sündenbekenntnisses und der Bereitschaft zur Umkehr zu sehen. „Es besteht die Befürchtung, dass die

30 Kard. Dziwisz o kampanii „Przekażmy sobie znak pokoju" (2016): http://krakow.gosc.pl/doc/3436453.Kard-Dziwisz-o-kampanii-Przekazmy-sobie-znak-pokoju (aufgerufen am 08.02.2017).

31 Warszawska kuria o akcji „Przekażmy sobie znak pokoju" (2016): http://warszawa.gosc.pl/ doc/3446459.Warszawska-kuria-o-akcji-Przekazmy-sobie-znak-pokoju (aufgerufen am 08.02.2017).

32 Komunikat Prezydium Konferencji Episkopatu Polski: Kampania „Przekażmy sobie znak pokoju" rozmywa jednoznaczne wymagania Ewangelii (2016): http://episkopat.pl/prezydium-kep-kampania-przekazmy-sobie-znak-pokoju-rozmywa-jednoznaczne-wymagania-ewangelii/ (aufgerufen am 08.02.2017). Das Präsidium bilden: Erzbischof Stanisław Gądecki von Poznań (Posen), der Vorsitzende der Polnischen Bischofskonferenz, sein Stellvertreter Erzbischof Marek Jędraszewski damals mit dem Bischofssitz in Łódź (Lodz),

Aktion ‚Geben wir uns ein Zeichen des Friedens' diesen Gestus aus dem liturgischen Kontext herausnimmt und dadurch mit einer Bedeutung versieht, die nicht mit der Lehre Christi und der Kirche zu vereinbaren ist" (Übersetzung der Ausschnitte E. A.).[33] Zweitens, stehe die Kirche seit zweitausend Jahren für die Würde jedes Menschen ein – unabhängig von seiner sexuellen Neigung. Deswegen sei der Vorwurf, dass die Würde von homosexuellen, bisexuellen und transgender Menschen in der Kirche verletzt wird, unangemessen. Dabei berufen sich die Bischöfe auf die Enzyklika „Amoris laetitia" (Nr. 250) von Papst Franziskus. Drittens unterscheidet das Präsidium der polnischen Bischofskonferenz zwischen homosexuellen Personen und ihren homosexuellen Taten, die „sich als objektiv moralisch schlecht nie der Akzeptanz der Kirche erfreuen können"[34]. Die Bischöfe bekräftigen, dass sich deswegen die Kirche gegen eine Gleichstellung von homosexuellen und heterosexuellen Beziehungen ausspricht. Auf dieser Grundlage kommen sie zu folgender eindeutiger Aussage: „Die Haltung der Toleranz gegenüber dem Bösen wäre dem Wesen nach die Gleichgültigkeit gegenüber den sündigenden Schwestern und Brüdern. Sie hätte damit nichts gemeinsam mit Barmherzigkeit oder christlicher Liebe. Zusammenfassend drücken wir die Überzeugung aus, dass die Katholiken nicht an der Kampagne ‚Geben wir uns ein Zeichen des Friedens' teilnehmen sollen, weil diese die eindeutigen Forderungen des Evangeliums verwässert."[35]

Die Stellungnahme des Präsidiums der polnischen Bischofskonferenz zeigt, dass die Bischöfe auf Inhalte reagieren, die nicht als Ziel der Kampagne angestrebt waren. Die Stellungnahme bewegt sich auf der Ebene der kirchlichen Doktrin und den rechtlichen Regelungen, die – wie oben dargelegt – nicht zur Diskussion gestellt werden sollten. Dabei wird die kaum haltbare These vertreten, dass die Kirche in Geschichte und Gegenwart nie mit konkreten Taten die Würde homosexuell veranlagter Personen beeinträchtigt hätte. Obwohl der Schlussgedanke des Schreibens eindeutig davon spricht, dass römische Katholik*innen nicht an dieser medialen Aktion teilnehmen sollen, hat keine der Zeitschriften ihre Schirmherrschaft zurückgezogen. Vielmehr haben sie auf die Stellungnahme der Bischöfe geantwortet.[36] Es gibt nicht genügend Platz, um Details ihrer Antworten zu

seit kurzem in Krakau (Kraków) und Bischof Artur G. Miziński, der Generalsekretär der Polnischen Bischofskonferenz.

33 Ebd.

34 Ebd.

35 Ebd.

36 *Dominika Kozłowska:* W odpowiedzi na komunikat Prezydium Konferencji Episkopatu Polski, 2016; siehe: www.miesiecznik.znak.com.pl/aktualnosci/w-odpowiedzi-na-komu-

erläutern. Deswegen skizziere ich im Folgenden nur die Grundlinien ihrer Argumentation.

Sie legen dar, dass die Kampagne darauf ziele, dass der Abschnitt des Katechismus der römisch-katholischen Kirche umgesetzt werde, der besagt, dass den Männern und Frauen, die homosexuell veranlagt sind, „mit Achtung, Mitleid und Takt zu begegnen" ist.[37] Diese Worte fanden sie auch im Schreiben der Bischöfe bestätigt. Was die Ebene der Glaubenslehre oder die Postulate der Veränderung der Gesetzeslage anbelangt, betonten die Redakteure, dass, falls solche Inhalte im Rahmen der Kampagne gefallen seien, dies immer die Meinung von konkreten Personen gewesen wäre. Damit waren einige Aussagen der auf der Homepage eingestellten Filmclips gemeint.

Die Auseinandersetzung, die mit der Medienkampagne „Geben wir uns ein Zeichen des Friedens" ausgelöst wurde, ist im Hinblick auf zwei Aspekte außergewöhnlich: Zum einen überstieg ihr Erfolg – in den Kategorien von lebendigen Reaktionen und Diskussionen, die sie hervorgerufen hatte – die Wünsche und Vorstellungen der Organisator*innen. Des Weiteren führte sie inhaltlich gesehen zu einer öffentlichen Auseinandersetzung innerhalb der römisch-katholischen Kirche, in der die von Laien geführten Zeitschriften bei ihrer Einstellung blieben, obwohl sie von ihren Bischöfen unter Druck gesetzt wurden.

Die drei angeführten Beispiele der theologischen Entwürfe und den damit verbundenen gesellschaftlich-politischen Debatten zeigen zwei zusätzliche Aspekte der im Titel gestellten Anfangsfrage: Erstens weisen sie auf eine Ungleichzeitigkeit der Prozesse der Bewusstwerdung hin, die zu einer Dynamik führt: Je stärker der konservative Flügel in Kirche und Politik ist, umso aktiver sind diese neuen Initiativen. Zweitens: Vor allem die dritte Debatte macht darauf aufmerksam, dass eine differenzierte Sicht von der Kirche geboten ist. Von wem reden wir, wenn wir von der „Kirche" reden? Von den offiziellen, amtlichen Vertretern der Kirche? Und dabei müssten wir noch fragen: Sind alle amtlichen Vertreter der Kirche in den analysierten Fragen einig? Oder sprechen wir von Laien, die in der Kirche aktiv,

nikat-prezydium-konferencji-episkopatu-polski/ (aufgerufen am 08.02.2017); *Zbigniew Nosowski:* „Przekażmy sobie znak pokoju". Bez warunków wstępnych, 2016; siehe: http://laboratorium.wiez.pl/2016/09/09/przekazmy-sobie-znak-pokoju-bez-warunkow-wstepnych/ (aufgerufen am 08.02.2017); *Artur Sporniak:* Kampania „Przekażmy sobie znak pokoju", 2016; siehe: www.tygodnikpowszechny.pl/znak-pokoju-35394 (aufgerufen am 08.02.2017).

37 Katechismus der Katholischen Kirche, Nr. 2358.

Diaspora und Individualität

Überlegungen für eine künftige Theologie evangelischer Kirchen in der Minderheit



Miriam Rose[1]

Theologie und Diaspora sind eng miteinander verbunden. In einer Minderheitensituation stellen sich viele ekklesiologische Fragen mit einer höheren Dringlichkeit. Theologisch-gedankliche Präzision wird da umso wichtiger; Kirche benötigt ganz besonders eine fundierte Theologie in Minderheiten- oder Verfolgungssituationen. Selten muss Theologie daher auch mehr sichtbare Verantwortung übernehmen, selten steht sie aber auch mehr auf dem Prüfstand.

Zugleich ist es angemessen, wenn sich Theologie selbst relativiert hinsichtlich ihrer Rolle für das kirchliche Handeln in der Diaspora, das von vielen verschiedenen Faktoren beeinflusst ist, vor allem auch vom entschiedenen Handeln Einzelner. Wenn eine Theologie der Diaspora zugleich eine Theologie *für* die Diaspora sein will, sollte sie folgender Gesichtspunkte eingedenk sein: Eine Theologie für die Diaspora entfaltet Perspektiven, mit welcher Kirchen ihre eigenen Vollzüge neu und anders wertschätzen können, ihre Positionierung kritisch überdenken und Impulse für zukünftiges Gestalten erhalten. Eine Theologie für Diaspora ermutigt zu Hoffnung ohne Illusion, motiviert ohne Überforderung und würdigt realistisch die Schwierigkeiten.

Eine theologische Reflexion der Minderheitensituation von evangelischen Kirchen und evangelischem Christentum stellt sich allein schon deshalb als notwendig dar, weil evangelische Kirchen in vielen regionalen und nationalen Kontexten in der Minderheit leben und weil sie bezogen auf Gesamteuropa in der Minderheit sind. Im Folgenden sollen Vorüberlegun-

[1] Miriam Rose ist Professorin für Systematische Theologie an der Friedrich-Schiller-Universität Jena. Sie war Mitglied in der jüngsten Expertengruppe der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) zum Thema „Diaspora als Gestalt öffentlicher Theologie".

gen für eine Ekklesiologie evangelischer Kirchen in der Minderheit vorgestellt werden. Zugleich wird die These vertreten, dass der Begriff „Theologie der Diaspora“[2] dafür sinnvoll und erschließend ist.

Zunächst aber ist danach zu fragen, was der Begriff *Diaspora* bedeutet, welche Rolle er in theologischen Debatten spielt und worin seine Probleme und seine Relevanz liegen könnten.

1. Minderheit und Diaspora. Begriffliche Annäherungen

Der Begriff *Diaspora* bezieht sich in der Geschichte vor allem auf jüdische, griechische und armenische Diaspora. Insofern ist der Diaspora-Begriff verknüpft mit Erfahrungen von Gewalt, Vertreibung und Unterdrückung und meint also im Wesentlichen Opferdiaspora.

Diaspora kommt von *diasporein,* welches den biologischen Vorgang bezeichnet, dass eine Mutterpflanze Samenkörner aus- und verstreut, wodurch sich die Pflanze vermehrt.[3] In der doppelten Übersetzung von Ausstreuen und Verstreuen zeigt sich begrifflich die unaufhebbare Ambiguität von Diaspora: das Leiden am Verstreutsein (im Unterschied zum Zusammensein) und die Freude an der Ausbreitung in viele oder fast alle Weltgegenden und Kontexte (im Unterschied zu einer rein lokalen Existenz).

Eine der großen Herausforderungen evangelischer Kirchen in Europa ist, dass die im ursprünglichen Diaspora-Bild mitgedachte Ausrichtung auf „Vermehrung“ als kein realistisches Ziel mehr empfunden wird angesichts zurückgehender Mitgliederzahlen, schrumpfender Mittel für Hauptamtliche und für kirchliche Gebäude und einem scharf wahrgenommenen Traditionsabbruch in der christlichen Erziehung. Welchen zukünftigen Sinn kann daher die diasporische Existenz evangelischen Christentums über das Bewahren und Durchtragen der eigenen Identität hinaus freisetzen? Das ist die drängende Frage, auf welche eine Theologie der Diaspora eine Antwort oder Antwortmöglichkeiten finden muss.

In der neuzeitlichen Theologiegeschichte verwendet Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf 1749 den Diasporabegriff zum ersten Mal pointiert. Diaspora bezeichnet dabei diejenigen Mitglieder der Brüdergemeine, welche einzeln wohnen und nicht in Gemeinschaften der Brüdergemeine le-

2 Zur intendierten Doppelbedeutung im Sinne eines *genitivus objectivus* und *subjectivus* siehe unter 4.

3 Vgl. *Anna Lipphardt:* Diaspora. Wissenschaftsgeschichtliche Annäherungen an das Forschungskonzept; in: *Miriam Rürup* (Hg.): Praktiken der Differenz. Diasporakulturen in der Zeitgeschichte, 43–61, hier: 45.

ben. Diese sollten sich aber intensiv in die landeskirchlichen Gemeinden vor Ort einbringen und sich gerade nicht absondern. Sie sollen als das Salz in der Christenheit wirken und sind daher als besonders wichtig zu schätzen. Von ihnen erwartet Zinzendorf nicht, dass sie für die Brüdergemeine missionieren, sondern dass sie das christliche Leben in den vorhandenen Gemeinden und Kirchen stärken. Später bekommt der Diaspora-Begriff auch bei Johann Heinrich Wichern eine hohe Bedeutung.[4] Ende des 19. Jahrhunderts sind Verwendungsweisen von „Diaspora" geläufig, welche damit alle christlichen Gemeinschaften meinen, welche in (konfessionell) andersgläubiger Umgebung leben. Die Gründung des Gustav-Adolf-Vereins 1832 und die lutherische Gotteskasten-Bewegung (seit 1853) in Deutschland bezeugen ein hohes Engagement für protestantische Gemeinden und Kirchen in Osteuropa. Die zunehmende Aufmerksamkeit auf Diaspora in dieser Zeit führt dazu, dass Pläne für die Begründung einer wissenschaftlichen Disziplin vorgetragen werden: für die Etablierung einer evangelischen Diasporakunde[5] als Teil der Praktischen Disziplin, so 1908 der Jerusalemer Propst Ernst Wilhelm Bussmann. Bussmann engt das Gebiet einer solchen Diasporakunde zugleich aber in problematischer Weise ein: Diaspora sind für ihn ausschließlich deutsche evangelische Auslandsgemeinden. Im TRE-Artikel zu Diaspora konstatiert Christian Erdmann Schott: „In der Neuzeit hat der Begriff Diaspora mit verschiedenen ähnlichen Begriffen und Sachverhalten konkurrieren müssen und bis heute seine abschließende Bestimmung noch nicht erhalten."[6]

Diese Einschätzung muss für die Gegenwart als Understatement gelten, denn inzwischen ist es alles andere als selbstverständlich, theologisch überhaupt noch von Diaspora zu sprechen.[7] Das gilt nicht nur für deutschsprachige Kirchen, sondern von vielen evangelischen Kontexten in Europa. Das jedenfalls ergab eine Konferenz im Rahmen der GEKE (Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa), auf der Studierende aus vielen verschiedenen evangelischen Kirchen Europas offizielle Verlautbarungen ihrer Kirchen auswerteten.[8] Die gebräuchliche Redeweise ist „Minderheitenkir-

4 Dazu siehe: *Hermann-Josef Röhrig:* Diaspora-Kirche in der Minderheit, Leipzig 1991, 34–40.

5 Siehe: *Ernst Wilhelm Bussmann:* Evangelische Diasporakunde. Handbuch für Pfarrer und Freunde deutscher Auslandsgemeinden, Marburg 1908.

6 *Christian Erdmann-Schott:* Art. Diaspora II; in: TRE VIII, 717 f, hier: 717.

7 Das gilt für die evangelische universitäre Theologie; anders stellt sich die Lage in der katholischen Theologie dar, insbesondere auch deshalb, weil Diaspora im Zweiten Vatikanum als Begriff und Konzept eine nicht unwesentliche Rolle spielt. Eine Ausnahme auf evangelischer Seite bilden beispielsweise *Wilhelm Hüffmeier* und *Wilhelm Dantine*.

8 Siehe www.leuenberg.net/de/studienprozess-theologie-der-diaspora (aufgerufen am 13. Januar 2017).

che“ (manchmal auch „kleine Kirchen“) und ihre entsprechenden Übersetzungen. Was für kirchliche Texte gilt, trifft analog auch hinsichtlich der systematischen Theologie und der dogmatischen Ekklesiologie zu, jedenfalls im evangelischen Bereich und für die letzten Jahrzehnte.

Wie lässt sich dieser markante Umschwung vom 19. Jahrhundert zur Gegenwart erklären? Das Nicht-Auftreten von Phänomenen ist wissenschaftlich schwerer zu erhellen, als vorhandene Phänomene zu erforschen. Daher bleiben Erklärungsversuche ungesichert und unvollständig. Drei Faktoren sind aber auf jeden Fall relevant:

(1) Man kann im Begriff Diaspora eine Selbstghettoisierung oder Selbstmarginalisierung evangelischer Kirchen befürchten. Wer sich selbst in der Diaspora sieht, schneidet sich vom Anspruch auf gesellschaftliche und öffentliche Bedeutung ab, so die damit verbundene Logik. Der Diaspora-Begriff ist eng assoziiert mit Opfer-Diaspora und mit Leiden; in ihm scheint dominant eine negative bzw. eine Defizit-Bedeutung mitzuschwingen. Als Frage gewendet: was bewirkt es für das eigene kirchlich-evangelische Selbstverständnis, sich als Dias-pora (oder als Minderheitenkirche) explizit zu verstehen?

(2) Der *zweite Grund* für bewusste oder unbewusste Vorbehalte gegen den Diaspora-Begriff hängt mit der Geschichte dieser Begriffsverwendung im 19./20. Jahrhundert zusammen. Innerhalb deutscher Theologie und Kirche diente der Begriff dazu, deutschsprachigen Auslandsprotestantismus zu bezeichnen, für diesen Unterstützung zu organisieren und dabei auch das politisch-kulturelle Programm der Förderung deutscher Kultur im Ausland zu betreiben. Im Hintergrund stand ein Überlegenheitsgefühl deutscher Kultur und des deutschen Protestantismus. Bisher kaum untersucht ist, inwieweit sich evangelische Kirchen in Ost- und Mitteleuropa diesen Begriff angeeignet haben, um solche Unterstützung zu gewinnen, um ihn dann für sich produktiv zu wenden. An solche imperialen Konzepte anzuknüpfen, verbietet sich heute in vielerlei Hinsicht. Daraus erwächst die Frage, ob sich heute überhaupt noch an den belasteten Diaspora-Begriff anknüpfen lässt.

(3) Der *dritte Grund* hängt mit der Reformationsgeschichte zusammen. Die Texte, Bekenntnisse und Schriften, welche in irgendeiner Weise normativ für das Selbstverständnis reformatorischer Kirchen geworden sind, enthalten keinen Bezug auf den Diaspora-Begriff. Daher spielt „Diaspora“ eine nur marginale Rolle in den ekklesiologischen Debatten der frühen Neuzeit oder in der Kontroverstheologie. Davon nicht völlig unabhängig kommt noch ein schlichter wis-

senssoziologischer Faktor ins Spiel: Die evangelische akademische Theologie in Westdeutschland war bisher kaum mit einer Minderheitensituation der evangelischen Kirchen (sofern landeskirchlich organisiert) unmittelbar konfrontiert. Diese Theologie – mit ihren wichtigen Vertretern wie Jürgen Moltmann, Wolfhart Pannenberg, Gerhard Ebeling und Eberhart Jüngel[9] – prägte jedoch die theologischen Debatten auch weit über Westdeutschland hinaus.

Gegenläufig zur Zurückhaltung gegenüber dem Begriff *Diaspora* in Theologie und offiziellen kirchlichen Texten aber fällt das *implizite Selbstverständnis* vieler evangelischer Christinnen und Christen in Minderheitensituationen aus. Dafür gibt es keine solide wissenschaftliche Erhebung, aber durch Gespräche und durch die oben bereits erwähnte Studierendenkonferenz wurde klar, dass sich viele evangelische Christinnen und Christen selbstverständlich als Diaspora sehen. Das scheint eine dominante Hintergrundannahme zu sein, die gerade ohne ihre explizite Thematisierung funktioniert.

Spätestens an dieser Stelle stellt sich die Frage, was den Minderheitenbegriff vom Diaspora-Begriff unterscheidet und wie sich die beiden Begriffe zueinander verhalten. Diaspora kann in mindestens zweifacher Bedeutung verwendet werden: (1) Er kann synonym zur Minderheitenkirche auftreten. Dann bezeichnet er einen primär quantitativen Sachverhalt (geringe Mitgliederzahl einer Kirche in einem Kontext mit religiös/weltanschaulich mehrheitlich anders geprägten Menschen) und wird also soziologisch deskriptiv gebraucht. (2) Diaspora kann aber auch eine bestimmte theologische Deutung dieser statistischen Situation meinen und sich dabei auf biblische Texte und Traditionen beziehen. Aktuelle Verwendungen des Diaspora-Begriffs innerhalb theologischer Kontexte changieren zwischen diesen beiden Bedeutungen.

Warum kann es sinnvoll sein, den Diaspora-Begriff als einen theologischen Deutungsbegriff wieder in theologischen und kirchlichen Debatten zu verankern und sich an theologische Diaspora-Konzepte zu wagen?

(1) Diaspora ist ein biblischer Begriff, welcher viele Deutungspotentiale enthält und in dessen Licht die klassischen reformatorischen Kirchenbestimmungen eine neue Dynamik gewinnen können. Ein alternativer biblischer oder traditioneller theologischer Begriff, der

[9] Sowohl Eberhard Jüngel als auch Wolfhart Pannenberg war die Minderheitenlage der evangelischen Kirche in der DDR biographisch vertraut. In ihren akademisch prägenden Jahren wirkten sie aber im westdeutschen Kontext mit seinen eigenen Problemkonstellationen.

Ähnliches leistet, scheint sich nicht anzubieten.

(2) Mit diesem Begriff kann dann zugleich ein Grundzug von Kirche überhaupt wie auch die spezifische Situation von Minderheitenkirchen gedeutet werden.

(3) Der theologische Diaspora-Begriff kann wertvolle Impulse von den entsprechenden kulturwissenschaftlichen Debatten aufnehmen und andererseits in deren Diaspora-Diskurse theologische Perspektiven einbringen.

(4) Der Diaspora-Begriff kann die Ambivalenzen in der Erfahrung von Diaspora-Situationen reflektieren, indem er wie oben ausgeführt zwischen den Bedeutungen des Verstreutseins (bis hin zu gewaltsamer Unterdrückung und Verfolgung) und des Ausgestreutseins (im Sinne von universaler Sendung) changiert. Der Begriff ist damit ebenso vielschichtig wie die Diaspora-Situationen von Kirchen verschieden sind, welche von gewaltsamer Verfolgung in Syrien, Diskriminierung in Ägypten und der Türkei bis hin zu rechtlich abgesicherter und respektierter Teilhabe in Thüringen reicht.

Die GEKE hat 2012 auf der Vollversammlung in Florenz einen Studienprozess[10] zum Thema „Diaspora als Gestalt öffentlicher Theologie" ins Leben gerufen, um sowohl die Situation vieler GEKE-Kirchen als auch die Gesamtsituation der GEKE innerhalb Europas theologisch zu reflektieren. Begriff und Konzept von Diaspora sollten dabei kritisch geprüft und in ihrem Potential für gegenwärtige Theologie ausgelotet werden.[11] Einen wesentlichen Anstoß dazu gab Ulrich Körtner, welcher auf den Zusammenhang von Theologie der Diaspora und Öffentlicher Theologie in zahlreichen Aufsätzen aufmerksam gemacht hat.[12]

Im Folgenden sollen zunächst kulturwissenschaftliche Debatten und ihr Potential für eine Diaspora-Theologie skizziert werden, danach die Diaspora-Theologie von Dantine und ihre gegenwärtige Relevanz umrissen werden, um abschließend Eckpunkte einer zukünftigen Theologie der Diaspora

[10] Die Verfasserin war Mitglied der von der GEKE berufenen Expertengruppe. Viele der nachfolgenden Gedanken und Ergebnisse verdanken sich den intensiven Gesprächen innerhalb der Expertengruppe.

[11] Der Abschlusstext zu diesem Studienprozess wird bei der Vollversammlung der GEKE im September 2018 vorgelegt.

[12] Vgl. *Ulrich Körtner:* Theologie der Diaspora: eine ökumenische Zeitansage. Ein Arbeitsfeld der GEKE; in: GEKE Focus Nr. 20 (3/2013), 5; *ders.:* Theologie der Diaspora als öffentliche Theologie; in: *Enno Haaks* (Hg.): Nüchtern hoffen – evangelisch glauben. Beiträge zu einer Theologie der Diaspora (Beihefte Ev. Diaspora 11), Leipzig 2015, 99–105; *ders.:* Über die Kirche hinaus. Öffentliche Theologie sollte an Diasporaerfahrungen von Kirchen anknüpfen, Zeitzeichen 17 (2016), 45–47.

herauszuarbeiten.

2. *Diaspora als avantgardistische hybride Identität – kulturwissenschaftliche Impulse*

Diaspora ist zu einem zentralen Begriff kulturwissenschaftlicher, ethnologischer, politikwissenschaftlicher, historischer und soziologischer Forschung geworden, gerade weil er durch bisherige *politische* Theoriebildung noch nicht aufgeladen ist. Die Uneindeutigkeit des Begriffs gilt gerade als seine Stärke. Auf die theologische Tradition des Diaspora-Begriffs insbesondere im Judentum gehen die Kulturwissenschaften gar nicht oder nur am Rande ein. Entscheidend für das kulturwissenschaftliche Selbstverständnis gilt die Leistung, den Diasporabegriff von seiner pathozentrischen, defizitorientierten hin zu einer potentialorientierten, affirmativen Bedeutung geführt zu haben.

Den Anstoß dazu gab die amerikanische Bürgerrechtsbewegung seit den 1960er Jahren. Afroamerikanische Gemeinschaften fokussierten sich auf ihre Wurzeln und auf die Vorstellung von Heimat und Zugehörigkeit. Dies wurde im Diaspora-Konzept thematisch. Auch hier war zunächst das Moment von Zwang und Unterdrückung vorherrschend, wie es der realen Sklaverei-Geschichte entsprach. Doch zunehmend trat die eigene Situation ins Bewusstsein und wurde mit Diaspora beschrieben. Gesellschaftspolitische Programmatik bewirkte die wissenschaftliche Rezeption des Diaspora-Konzeptes und imprägnierte sie bis heute mit politischen Bedeutungen. Zusammen mit Perspektiven der postcolonial-Studies rezipierten viele Kulturwissenschaftler und Literaturwissenschaftler das Diaspora-Konzept.

Die nicht-theologische Diaspora-Forschung interessiert sich für „Diaspora", um Globalisierung und Migration in all ihren Aspekten differenzierter zu verstehen. Sie konzipiert Diaspora dabei als eine zukunftsweisende, weil transnationale, in sich multiple und fluide Identitätsform von Gruppen und Individuen. Insofern bewerten die Kulturwissenschaften Diaspora vorwiegend als ein positives Phänomen, das Vorbild-Charakter für die sich globalisierenden Gesellschaften haben könnte und das in seinen vielfältigen Funktionen innerhalb und zwischen den Gesellschaften noch viel nachdrücklicher zu würdigen sei. Die meisten Publikationen nehmen Diaspora-Gemeinschaften und ihre Dynamiken als exemplarisch dafür, wie in modernen Gesellschaften soziale Identitäten „eigentlich" funktionieren. Dies ordnet sich ein in die gegenwärtig prägende Wahrnehmungsperspektive der Kultur- und Sozialwissenschaften, welche insbesondere nach Hybridi-

13 Vgl. *Robert Young:* Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race, London 1995.

14 Für die Diaspora-Forschung vgl. *Stuart Hall:* „Die Diaspora-Erfahrung, wie ich sie hier

tät,[13] Uneindeutigkeiten, Fragmentierungen und Fluidem fragen.[14]

Doch zunehmend kommen auch die ambivalenten Dimensionen von Diaspora-Identität in den Blick: „Der Begriff Diaspora situiert sich im Spannungsfeld zwischen kosmopolitischer Losgelöstheit und einem radikalen Nationalismus, der sich nicht länger territorial definiert."[15] Ebenso kann homogenen (nationalen oder religiösen) Identität zu entwickeln, also gewissermaßen zu erfinden. Diaspora-Gemeinschaften können gleichzeitig transnational und nationalistisch orientiert sein, offen und konservativ, demokratisch und antiindividualistisch.[16] Wichtige Impulse erfährt der Diaspora-Begriff auch von neuen Forschungen zu Ethnizität (symbolische Ethnizität[17]), zu Nationalismus („vorgestellte Gemeinschaften"[18]), zu Transnationalismus[19], Transkulturalität[20] und zum kulturellen Gedächtnis.

Nicht nur Identität, auch Raum als geographische und soziale Größe denken die Diasporawissenschaften neu. Höchst einflussreich ist dabei das Konzept „Black Atlantic"[21] von Paul Gilroy. Dabei soll das Bild afroamerikanischer Identität überwunden werden, bei dem Afrika das (idealisierte) Zentrum und Amerika das Exil darstellt, sondern schwarze Identität soll gerade als Vollzug komplexer transatlantischer Beziehungen, Überfahrten und Wechselwirkungen verstanden werden, als gemeinsame Erfahrung von Diskriminierung und Entwürdigung.

Diaspora enthält auch immer räumliche Bedeutungen;[22] diasporisches Bewusstsein setzt Räume miteinander in Beziehung, verbindet konkrete

definieren möchte, impliziert keine Essenz oder Reinheit, sondern die Einsicht in die Notwendigkeit von Heterogenität und Diversität; sie rekurriert auf einer Vorstellung von ‚Identität', die mit und durch, nicht trotz, Differenz lebt, auf Hybridität" (*Stuart Hall:* Cultural Identity and Diaspora; in: *Jonathan Rutherford* (Hg.): Identity, Community, Culture, Difference, London 1990, 222–237; *Robin Cohen:* Social Identities and Creolization; in: *Kim Knott/Sean McLoughlin* (Hg.): Diasporas. Concepts, Intersections, Identities, London/New York 2010, 69–73.

15 *Ruth Mayer:* Diaspora. Eine kritische Begriffsbestimmung, Bielefeld 2005, 8.

16 Vgl. *Pina Werbner:* Complex Diasporas; in: *Knott/McLoughlin* (Hg.), Diasporas, 74–78.

17 Vgl. *Herbert Gans:* Symbolic Ethnicity. The Future of Ethnic Groups and Cultures in America; in: *Werner Sollors* (Hg.): Theories of Ethnicity. A Classical Reader, New York 1996, 425–459.

18 Vgl. *Benedict Anderson:* Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts, Frankfurt a. M./New York [3]2006.

19 Vgl. *Gunilla Budde* u. a. (Hg.): Transnationale Geschichte. Themen, Tendenzen und Theorien, Göttingen 2006; *Ludger Pries* (Hg.): New Transnational Spaces. International Migration and Transnational Companies in the Early Twenty-First Century, London 2001.

20 Vgl. *Andreas Langenohl* u. a. (Hg.): Transkulturalität. Klassische Texte, Bielefeld 2015.

21 *Paul Gilroy:* Black Atlantic Modernity and Double Consciousness, Cambridge, Mass 1993.

Räume mit imaginierten, lokale Räume mit globalen. Statt eines *essentialistischen* Diaspora-Begriffs bevorzugen die Forschenden im Feld der *diaspora studies* einen *relationalen* Diaspora-Begriff. Dieser zielt auf die Erfassung von Netzwerk-Strukturen, von Identitätsbildungsprozessen im Verhältnis von Verbundenheit und Differenzbestimmungen und auf dynamische Identität zwischen Selbst- und Fremdzuschreibung. Konkret werden daher beispielsweise Pilgerreisen, ökonomische Transfers, Kulturfestivals oder Facebook-Gruppen untersucht.

2.1 Performanztheoretische Bestimmung diasporischer Identität

An der Diaspora interessiert die Kultur- und Sozialwissenschaften die spezifische Form von diasporischer Identität. Damit verbindet sich oft ein normatives bzw. utopisches Interesse an neuen nicht-eindeutigen und hybriden Identitätsformationen. Folgende wichtige Einsichten lassen sich festhalten:

Diaspora-Identität als soziale Identität vollzieht sich durch *Gedächtnispolitik:* Dazu gehören u. U. auch Erinnerungen, die kein historisch nachweisbares Korrelat aufweisen: „erfundene Traditionen“[23]. Für diese Erinnerungspolitik sind jeweils Akteure verantwortlich in Form eines *doing diaspora.* Zu fragen ist daher stets, wer mit welchen Intentionen durch welche Medien Diaspora-Identität aktiv pflegt und sie dabei transformiert. Eine herausgehobene Funktion haben dabei diejenigen, die sowohl eine führende Rolle in der Diaspora-Gemeinschaft innehaben als auch vermittelnd zur Residenzgesellschaft auftreten („Diaspora-Entrepreneure“[24] oder „Diasporisten“[25]).

Diasporische Identität hat performativen Charakter; sie entsteht durch beständiges Sich-Positionieren, Artikulieren und Deuten. Sie braucht Feste, Alltagsrituale und kulturelle Traditionen. Entscheidende Bruchstelle ist hier der Generationentransfer. Bei diesem Transfer kommt es immer wieder zu Verlusten, aber auch zu neuen Synthesen, und so bildet jede Generation andere Verhaltensweisen und Identitäts-Modelle. Also nicht die faktische Situation von Fremdheit einer Gruppe in einer anderen kulturellen Gemeinschaft definiert Diaspora, sondern es bedarf dazu außerdem immer

22 *Lipphardt,* Diaspora, 48.

23 Vgl. *Eric Hobsbawm/Terence Ranger* (Hg.): The Invention of Tradition, New York 1983.

24 *Alexander-Kenneth Nagel:* Vom Paradigma zum Pragma. Religion und Migration in relationaler Perspektive; in: Sociologia internationalis 48 (2012), 221–246, hier: 237.

25 Siehe dazu *Hauke Dorsch:* Globale Griots. Performanz in der afrikanischen Diaspora,

gruppenbildender und identitätsstiftender Praktiken.

Diaspora-Identität ist eine komplexe Identität. Das Bewusstsein von Akteuren, dass sie sich in einer Diaspora befinden, führt dazu, dass sie multiple Identitäten entwickeln, die sich auf die verschiedenen konkreten Kontexte beziehen, wie Arbeitsumfeld, Freundeskreis, Diaspora-Gemeinschaft, Bezug zu Herkunftsgesellschaften. Diese Identitäten existieren jedoch nicht parallel und monolithisch, sondern sie beeinflussen sich gegenseitig, ohne miteinander zu verschmelzen. Dies gilt besonders für die zweite und dritte Generation von Diaspora-Gemeinschaften.[26] Forscher nennen diasporisches Bewusstsein auch *„multiple conciousness"*[27].

Diaspora-Identität gestalten Menschen als *„boundarywork",* d. h. dadurch, dass sie Differenzen zugleich ermitteln und neu definieren. Identität hat keine festen Grenzen, sondern vollzieht sich in kontinuierlichen Aushandlungsprozessen, sowohl kollektiv als auch individuell, im Dialog zwischen Selbst- und Fremdwahrnehmungen. Imaginationen spielen dabei eine wichtige Rolle: die Imagination der Herkunft und die Imagination einer Heimkehr (auch wenn sie völlig unrealistisch oder ungewollt ist), aber auch Imaginationen einer Zukunft und Imaginationen des Blickes der anderen auf einen selbst. Die Rolle der Imagination ist für das Konzept von Nationalstaat ebenso wichtig wie für Diaspora-Gemeinschaften.[28]

Diaspora als Forschungsparadigma hat eine eminent politische Dimension, denn dieses Paradigma stellt das vorherrschende normative Paradigma von Integration in Frage, als es bleibende Fremdheit und kollektive Andersheit als möglichen Gewinn für die Residenzgesellschaft denkt, jedenfalls mit solchen anderen Identitäten in Mehrheitsgesellschaften rechnet.[29]

2.2 Affirmative Deutungsmodelle von Diaspora in den Kulturwissenschaften

Kulturwissenschaftliche Analysen von Diaspora-Gemeinschaften impli-

Berlin 2006, 9 und 248–257.

26 Die multiplen Diaspora-Identitäten können ihren Ausdruck finden in einem „neuen Kosmopolitismus von unten". Kategorien der einfachen nationalstaatlichen Zugehörigkeit werden durch komplexere Modelle abgelöst. Dies gilt insbesondere dann, wenn Bildungschancen, Reisemöglichkeiten und ökonomische Aussichten vorhanden sind.

27 *Henry J. Drewal*: Memory and Agency. Bantu and Yoruba Arts in Brazilian Culture; in: *Nicholas Mirzoeff* (Hg.): Diaspora and Visual Culture. Representing Africans and Jews, London/New York 2000, 241–253, hier: 243.

28 Vgl. *Benedict Anderson:* Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism, London 1983.

29 Dazu z. B. *Sabine Hess* u. a. (Hg.): No integration?! Kulturwissenschaftliche Beiträge zur

zieren meist ein normatives Interesse, die Chancen und die Leistungsfähigkeit von Diaspora-Bewusstsein herauszustellen. Hervorgehoben seien dabei folgende affirmative Deutungsmodelle, welche auch ekklesiologisch rezipiert werden können.[30]

Diaspora als *neue Öffentlichkeiten* oder Gegen-Öffentlichkeiten (*„subaltern counterpublics"*)[31]: Diaspora-Gemeinschaften schaffen informelle Gegenöffentlichkeiten; dies galt und gilt insbesondere für benachteiligte Gemeinschaften, die kaum Zugang zu den institutionalisierten Öffentlichkeiten der Residenzgesellschaften haben. In diesen Öffentlichkeiten können kreative Interpretationen von Identitäten und Politik entstehen. Zugleich stiftet in Gegenöffentlichkeiten gebildetes Diaspora-Bewusstsein[32] dazu an, sich in der institutionalisierten Öffentlichkeit für die eigene Diaspora-Gruppe und deren Rechte zu engagieren und in dieser Weise auch öffentliche Sichtbarkeit zu erzeugen. Darin liegt auch das besondere emanzipatorische Potential von Gegenöffentlichkeiten.

Diaspora als *Brückenorte:* Diaspora-Gemeinschaften sind Orte des Brückenschlagens[33] aus der einen Kultur in eine oder mehrere andere. Sie dienen aber nicht nur als Orte der Vermittlung und Begegnung, sondern auch als Orte der Versicherung der eigenen Identität. Auch die Metapher des „third place" spielt eine wichtige Rolle, um Funktion und Chance von Diaspora-Gemeinschaften zu beschreiben.[34] Der Begriff des *third place*

Integrationsdebatte in Europa, Bielefeld 2009.

30 Strittig ist in den kulturwissenschaftlichen Diaspora-Debatten, inwiefern der vorgestellte Diaspora-Begriff auf christliche Gemeinschaften anwendbar sei. Christliche Konfessionen in Minderheitssituationen seien meistens nicht explizit auf ein (irdisches) Heimat- oder Herkunftsland bezogen, außer wenn sie mit ethnischer, sprachlicher oder kultureller Diaspora verbunden sind (zum Beispiel bei Migrationsgemeinden). Die nicht-theologische Forschung hat sich bisher intensiver mit jüdischen, muslimischen und hinduistischen Diasporas auseinandergesetzt als mit christlichen. Der Beitrag der Theologie für die kulturwissenschaftliche Debatte liegt darin, diese Leerstelle zu füllen. Das könnte geschehen, indem die Diaspora-Situation jeder Kirche und aller Christen thematisiert wird: bezogen zu sein auf das Reich Gottes, das im Kommen ist, das aber noch nicht volle Wirklichkeit ist.

31 Vgl. *Nancy Fraser:* Rethinking the Public Sphere. A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy; in: *Craig Calhoun* (Hg.): Habermas and the Public Sphere, Cambridge 1992, 109–142.

32 Nancy Fraser betont die Funktion von (Gegen-)Öffentlichkeiten zur Ausbildung sozialer Identität; siehe *Nancy Fraser:* Rethinking the Public Sphere. A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy; in: *Calhoun* (Hg.): Habermas, 125.

33 Das Bild der Brücke legt eine Dualität nahe. Dies ist gewollt und sachgemäß: Menschen wie auch Gemeinschaften vollziehen sich als komplexe Identität und in polyzentrischen Lebenskonstellationen. Im zeitlichen Moment einer Begegnung aber steht ein Mensch einem anderen Menschen, oder eine Gemeinschaft einer anderen Gemeinschaft gegenüber, oder auch ein Mensch einer Gemeinschaft. In diesen Momenten geht es darum, Brücken von einem zum anderen zu schlagen oder darzustellen. Erst in diesem Prozess

stammt aus der Städteplanung bzw. Urbanitätsforschung. Ray Oldenburg vertritt das Konzept, dass Menschen neben ihren privaten Wohnungen (*first place*) und ihren Arbeitsplätzen (*second places*) auch noch öffentliche Orte für informelle Begegnungen brauchen, wie zum Beispiel Plätze, öffentliche Gärten, Brunnen und Bänke. Angewandt auf Diaspora besagt das Konzept, dass sich die Kulturen von Herkunftsgesellschaft und Residenzgesellschaft in der Diaspora-Gemeinschaft begegnen und auf diese Weise verbinden und vermitteln. Durch die Pflege einer (Erinnerungs-)Kultur wird diese somit zugleich gewahrt, wie auch eine Kontaktzone zu anderen Gruppen geschaffen.[35] Brücke kann die Diaspora noch in anderer Hinsicht sein: Diaspora-Bewusstsein verbindet die lokale Ebene mit der globalen, die regionale mit der europäischen Ebene.[36] Aus der Migrationsforschung stammt der Begriff der „Transmigranten". Damit werden Migranten bezeichnet, welche soziale „Felder erschließen, die die nationalstaatlichen Grenzen überspannen und dadurch mehrfache Beziehungen (*multiple relations*) familialer, wirtschaftlicher, sozialer, religiöser, politischer und organisatorischer Art entwickeln und aufrechterhalten"[37].

Diaspora als *Beziehungsreichtum:* Diaspora-Gemeinschaften zeichnen sich dadurch aus, dass sie ein besonders vielfältiges soziales Netzwerk bilden: zur Residenzgesellschaft, zu anderen Diaspora-Gemeinschaften in der Residenzgesellschaft, zur Herkunftsgesellschaft und oft auch zu anderen Diaspora-Gemeinschaften in anderen Residenzgesellschaften. Weil diese Beziehungen wenig institutionalisiert sind, wurden sie bisher viel zu wenig wahrgenommen. Sie funktionieren gerade als informelle Netzwerke besonders gut, vor allem in den Fällen, in denen Diaspora-Gemeinschaften wenig finanzielle Unterstützung erfahren. Derartige internationale Netzwerke können die Residenzgesellschaften als Bereicherung und Chance nutzen, insbesondere für ökonomische, politische und kulturelle Beziehungen.

Nach einem kleinen Überblick über die kulturwissenschaftlichen De-

des Brückenschlagens und aufgrund dessen wird gegenseitig erfahrbar, dass jeder Mensch wiederum selbst in einem komplexen Netzwerk mit anderen Menschen und als komplexe Identität lebt. Im österreichischen Dorf Bad Aussee wurde eine Brücke gebaut, welche den Zusammenfluss zweier Flüsse überbrückt und somit drei Ufer miteinander verbindet.

34 Vgl. *Ray Oldenburg:* Celebrating the Third Place: Inspiring Stories about the "Great Good Places" at the Heart of Our Communities, New York 2000.

35 Vgl. *Ayman Abu-Shomarand/Malcolm MacDonald:* Dialogic Spaces: Diasporic Negotiation of Difference; in: JPCS 3 (2012), 1–36.

36 Vgl. *Cohen,* Global Diasporas, 516.

37 *Petrus Han:* Theorien zur internationalen Migration. Ausgewählte interdisziplinäre Mi-

batten sei im Folgenden eines der ganz wenigen systematisch-theologischen Diaspora-Konzepte der letzten Jahrzehnte erörtert.

3. Abenteuer als Zentralbegriff einer Diaspora-Theologie. Theologische Impulse von Wilhelm Dantine

Eine besonders prägnante Theologie der Diaspora stammt von Wilhelm Dantine (1911–1981). Er lebte in der protestantischen Diaspora Österreichs und wirkte als Pfarrer und als Professor für Systematische Theologie. Eine Zusammenstellung seiner wichtigsten Aufsätze wurde 2001 von Michael Bünker, dem späteren Bischof der Evangelischen Kirche AB in Österreich und Generalsekretär der GEKE, herausgegeben. Ulrich Körtner hat in verschiedenen Publikationen auf die Potentiale von Dantine hingewiesen.[38]

Dantine führt als Zentralbegriff einer Diaspora-Theologie den Begriff des Abenteuers ein. Mit Abenteuer definiert Dantine die „Nachfolge Christi, die keine Wiederholung vorgegebener Muster sein will“[39]. Die Momente Offenheit, Kreativität und Überraschung treten damit in den Vordergrund. Evangelisches Christentum soll sich nicht einfach selbst wiederholen, soll sich nicht auf bewährte Formen zurückziehen.

Der Abenteuerbegriff betont außerdem das Risiko. Bei Abenteuern weiß man nie, wie sie enden; sie sind gefährlich und herausfordernd. In ihnen geht man aufs Ganze; man verlässt Wohlfühlzonen und spürt besonders intensiv die eigene Lebendigkeit, ebenso aber auch die beängstigende Unabsehbarkeit. Mit dem Abenteuerbegriff soll die aktive Rolle im Umgehen mit Gefahr, Unplanbarkeit und Ungesichertheit betont werden. Nicht das Selbstverständnis als Erleidende, sondern als Gestaltende soll nach Dantine Diaspora prägen.

Folgende Aspekte von Dantines Theologie bzw. Ekklesiologie halte ich für besonders relevant:

3.1 Individualitätsorientierte Ekklesiologie

An der Zentralstellung des Abenteuerbegriffs mit seinen existentiellen und individualethischen Implikationen zeigt sich schon Dantines dezidierte Ausrichtung auf die individuelle christliche Existenz. Die entscheidenden Akteure sind für Dantine die Einzelnen. Die einzelnen Christen

grationstheorien und deren zentralen Aussagen, Stuttgart 2006, 151.

38 Siehe Anm. 12.

39 *Wilhelm Dantine:* Protestantisches Abenteuer. Beiträge zur Standortbestimmung der evangelischen Kirche in der Diaspora Europas, hg. v. *Michael Bünker,* Innsbruck 2001,

und Christinnen leben Nachfolge Christi, indem sie mit ihren je einmaligen Gaben und in ihren Lebenssituationen als Jünger Jesu handeln. Dantine betont dabei die Kreativität und den Möglichkeitssinn, welcher von den Einzelnen und von kleinen Initiativen ausgeht. Das christliche Wirken vollzieht sich als eigensinniges und eigenverantwortliches Wirken der einzelnen Menschen. Dabei geschieht Überraschendes, Neues und auch für die kirchliche Organisation Unbequemes. Eine Erneuerung der evangelischen Kirche in der Diaspora erwartet Dantine exklusiv von einzelnen christlichen Persönlichkeiten, die sich in dieser Weise engagieren: „Die Minderheitskirche selbst könnte an dem Abenteuer ihrer Glieder sich regenerieren und so zu einem neuen, echten Selbstverständnis kommen."[40] Dantines Konzept einer kommunikativen und gemeinschaftsbezogenen Individualität grenzt sich vom Negativbild eines Christentums ab, welches nur die einsame, innerliche Seele betrifft.

Von diesem Fokus auf den Einzelnen und sein engagiertes Handeln wäre eine Schwerpunktsetzung auf Kirche als Lerngemeinschaft und auf evangelische Bildung zu erwarten. Dantine bringt das selbst nicht ein, aber es liegt in der Konsequenz seines Ansatzes. Kirche muss in Dantines Sinne in all ihren Vollzügen sich darauf ausrichten, die einzelnen Christen zu stärken, sie in ihrer christlichen Sprach-, Reflexions- und Handlungsfähigkeit zu fördern. Die Zukunft des Diaspora-Christentums hätte dann als einen wesentlichen Faktor evangelische Bildung. Die GEKE-Regionalgruppe Südostmitteleuropa erstellt eine Studie über Bildungshandeln der Regionalkirchen. Die erstaunliche und dann gerade wieder gar nicht erstaunliche Entdeckung besteht darin, dass tatsächliche viele der beteiligten Kirchen eine große Intensität in der Bildungsarbeit entfalten.

3.2 Dualitätsüberwindendes Nachfolgekonzept

Leitend ist für Dantine das biblische Bild vom Salz der Erde und Licht der Welt. Interessant ist nun seine Zuordnung: die Christinnen und Christen als Salz und Licht wirken nun nicht nur gegenüber der Gesellschaft, sondern genauso gegenüber der Institution Kirche: sie leben den *„Anspruch lebendiger Kirche gegenüber verfestigter, verweltlichter Kirche ebenso wie gegenüber verchristlichter Welt"*[41].

In dieser Konstellation stellen sich die konkreten Aufgaben: „Aber es muß […] für diese Diaspora selbst und für ihr Verhältnis zu ihrer Umwelt

64.

40 *Dantine,* Protestantisches Abenteuer, 47.

ein neuer Sinn und eine neue Aufgabe gefunden werden, die zwar die uralte und immerwährende ist, nämlich als Stadt auf dem Berge Licht der Welt und Salz der Erde zu sein."[42] Diese Aufgabe gilt zunächst für die einzelnen Christen, darin dann auch für die Kirche als Ganzes; sie entsteht im Angesicht konkreter Situationen und geschichtlicher Konstellationen. Diese Aufgaben sind also nicht von einer dogmatischen Ekklesiologie her zu entwickeln, sondern sie sind von den Einzelnen als ihre individuelle Gestalt der Nachfolge Christi zu finden. Die Einzelnen und die Kirchen sollen dann auch den Mut finden, sich auf wenige Aufgaben zu konzentrieren. Das erfordert waches Wahrnehmen der Situation, ein Erkennen von Möglichkeiten im Lichte des Heiligen Geistes und ein umsichtiges Tun.

Bei Kirche unterscheidet Dantine das konkrete, freie Gemeinschaftsleben von der kirchlichen Verwaltung. Diese dient der Freiheit, indem sie für verlässliche Ordnungen und Rahmenbedingungen Sorge trägt. Daher kommt er zur Schlussfolgerung: „*Der Wagemut und das Risiko des protestantischen Abenteuers,* der Suche nach Sinn und Aufgabe der jeweiligen konkreten Diaspora *muß dem wagenden Einzelnen und den experimentierenden Teamworks bruderschaftlicher Gemeinschaften überlassen* werden, aber eben so, daß *die ordnende Kraft der Kirche mahnend und schützend im Hintergrund bleibt.*"[43]

Die Kirche als Institution mit ihrer Ordnung muss dieser Ordnung treu bleiben, aber diese Ordnung immer zugunsten der einzelnen Christen und ihrer Nachfolge interpretieren. Die Ordnung soll stärken und stützen, sie soll aber vor allem ermöglichen und sich selbst relativieren. Dantine polemisiert gegen eine überhöhte Kirchlichkeit, welche darin bestünde, dass christliche Geselligkeit eine Sondergruppe in der Gesellschaft wird und dass Christlichkeit an der Teilnahme an der Kerngemeinde gemessen wird.

Thesenhaft zugespitzt: christlicher Glaube, welcher sich auf die Existenz der Kirche fokussiert, befördert die Selbstghettoisierung und den Bedeutungsverlust der Kirche. In der Diaspora – so Dantine – vermitteln immer nur die einzelnen Christen zwischen Kirche und Welt. Die Kirche handelt und wirkt nicht als Institution, als Sphäre oder welche Modelle es sonst noch gibt, sondern allein über die Christen als Gesellschaftsmitglieder und als Individuen.

Einen solchen Ansatz individualitätsorientierter, kreativitätstheoretischer, dualitätsüberschreitender Ekklesiologie halte ich für wegweisend

41 *Ebd.,* Protestantisches Abenteuer, 60 (Hervorhebungen im Text).
42 *Ebd.,* 62.
43 *Ebd.,* 67 (Hervorhebungen im Text).
44 Diesen Begriff verwendet *Peter Dabrock* mit überzeugender Explikation in seinem Buch: Befähigungsgerechtigkeit. Ein Grundkonzept konkreter Ethik in fundamentaltheo-

und im besten Sinne modernitätssensibel,[44] um eine Theologie der Diaspora im Detail zu entwickeln.

4. Leitlinien einer Theologie der Diaspora

4.1 Theologie der Diaspora als kontextuelle Theologie

Alle Theologie ist kontextuell. Es gibt nur gute oder wenig gute kontextuelle Theologie. Gute kontextuelle Theologie zeichnet sich darin aus, dass sie nicht nur faktisch von ihrem Kontext geprägt ist, sondern sich auch aktiv und bewusst mit ihrem Kontext auseinandersetzt und sich ihrer Kontextualität bewusst ist. Sie setzt sich in Dialog mit anderen kontextuellen Perspektiven (das können auch historische Perspektiven sein), um Gemeinsames tiefer zu verstehen und um blinder Stellen in der eigenen kontextuellen Perspektive inne zu werden. Dabei richtet sie den Blick auf Universales und Globales, aber eingedenk ihrer je partikularen Perspektive. Sie vermeidet Absolutsetzungen eigener Erkenntnisse und Erfahrungen, nimmt aber die eigenen Erkenntnisse auch in ihrem möglichen Wert für andere ernst.

Es gibt Tendenzen in der akademischen Theologie vor allem Westeuropas, die eigene Theologie für kontexttranszendent und in dem Sinne für allgemein gültig zu halten. Diese akademische Theologie ist oft in besonderem Maße auf interdisziplinäre Debatten, auf historische Forschung und auf soziologische Gegenwartsdiagnosen bezogen. Diese spezifischen universitären Rahmenbedingungen akademischer Theologie und die konkreten interdisziplinären Debatten bilden denjenigen Kontext, der das Theologietreiben prägt und die Kontextualität dieser Art von Theologie ausmacht. Kontextualität ist dabei aber nicht nur ein Faktum, sondern zugleich eine Aufgabe für jede Theologie, der sie mehr oder weniger gut gerecht wird.

Europa, nicht nur die einzelnen regionalen und kulturellen Räume, benötigen eine kontextuelle Theologie. Europa bildet ein dichtes Netzwerk an ökonomischen, wissenschaftlichen, kulturellen und kirchlichen Beziehungen. Dieses Netzwerk gestaltet sich äußerst spannungsreich; es führt zu Provokationen und Abgrenzungen, zu Verunsicherungen und Krisen. Doch es reißt nicht ab und wird nicht loser. Europa als Netzwerk bedarf der Gestaltung. Um Europa als ein dauerhaftes Friedensprojekt zu gestalten, ist ein vieldimensionales Bemühen um Versöhnung, Dialog und mehr Gerechtigkeit vonnöten. Wenn das Christentum zur zukünftigen Gestaltung Europas einen konstruktiven und nachhaltigen Beitrag schenken möchte, ist seine Sichtbarkeit in der europäischen Öffentlichkeit sehr förderlich. Die GEKE, die Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa, bedeutet eine große Chance, evangelisch in Europa zu wirken und kirchliche Netzwerke zugunsten von Verstehen und Dialog einzubringen. Theologie

der Diaspora sollte und könnte daher auch eine kontextuelle europäische Ekklesiologie beinhalten.

„Theologie der Diaspora" bezeichnet zusammengefasst damit zum einen den Gegenstand (Kirche in Minderheitensituationen) und die Deutungsperspektive (die theologisch und biblische reflektierte Ambiguität von Verstreutheitserfahrung und von Sendung zum Wirken in der Welt). Zum anderen benennt „Theologie der Diaspora" auch das Subjekt dieser thematischen Reflexion: Theologinnen und Theologen, welche direkt oder indirekt sich auf die Minderheitensituation ihrer eigenen Kirche oder zumindest des evangelischen Christentums in Europa oder auf der Welt beziehen. Für 2012 rechneten Forschende mit 2,2 Milliarden christlich orientierten Menschen, davon 37 Prozent Protestantinnen und Protestanten.

4.2 Theologie der Diaspora als biblisch verständigte Theologie

Eine Fülle alt- und neutestamentlicher Texte thematisieren Diaspora, haben Diaspora-Situationen im Hintergrund oder können auf Diaspora bezogen werden. Ein Text sei aufgrund seiner theologiegeschichtlichen Bedeutung und aufgrund seines besonders vieldimensionalen Bedeutungspotentials herausgegriffen.

Als biblischer Text für eine Theologie der Diaspora vermittelte und vermittelt das Salz- und Lichtwort aus Mt 5,13–16[45] entscheidende Impulse. Ulrich Luz arbeitet in seinem Matthäuskommentar folgende Hauptaussagen heraus: Das Bildwort bezieht seine Kraft gerade aus dem Kontrast zur erlebten Situation der Adressaten des Matthäusevangeliums: besonders die Verfolgten sind Salz und Licht der Welt. Salz und Licht stehen dafür, dass die Adressierten universal gesandt sind, sie sollen Salz und Licht für andere sein. Zugleich wird die Universalität der Sendung herausgearbeitet, insofern das Licht dafür steht, allen zu leuchten, die es sehen. Das Salz ist dahingehend zu deuten, dass es für Notwendigkeit und Unersetzlichkeit (und Unverwechselbarkeit?) steht. Die Christinnen und Christen sind Salz und Licht, indem ihr Leben „als Zeugnis des Glaubens zur Ehre Gottes wirke"[46]. Dies gelte für die ganze Gemeinde und entgegen der Auslegungstradition nicht im Speziellen für die Amtsträger. Das Wirken der ganzen Jüngergemeinde kann durch eine doppelte Bewegungsrichtung beschrieben werden: einer zentrifugalen und einer zentripetalen: „Das eine Mal

logischer Perspektive, Gütersloh 2012, 60.

45 Zur Perikope im Ganzen: *Ulrich Luz:* Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1–7), EKK-Kommentar, Zürich/Neukirchen-Vluyn ³1992, 219–227.

46 *Luz,* Das Evangelium nach Matthäus, 226.

ziehen die Missionare hinaus, um die Völker zu werben, das andere Mal kommen diese von selbst, angezogen von der Herrlichkeit des Herrn."[47]

Die Werke selbst versteht Matthäus als „Werke der Barmherzigkeit"[48] bzw. als Werke der Liebe. Andere Exegeten beziehen das pointiert auf den „Einsatz für Gerechtigkeit unter den Menschen"[49]. Durch das, was die Jünger sind, wirken sie in der Welt. Verknüpft mit dem botanischen Bild des Ausstreuens und Verstreuens bedeutet dies: das unmittelbare Ziel christlichen Lebens und kirchlichen Daseins auch in der Minderheit ist das Leben, Sein und Handeln als Jünger Christi zugunsten aller Menschen, konkretisiert durch den jeweiligen Kontext. Damit sind wesentlich evangelisches Bildungshandeln, Diakonie und Öffentliche Theologie eingeschlossen.

4.3 Diaspora-Theologie als Theologie der Hoffnung

Die evangelischen Kirchen werden eine wirkliche Zukunft in Europa nur dann haben, wenn sie von Hoffnung erfüllt sind und eine ermutigende Perspektive für sich sehen. Daher ist die Frage einer Theologie der Diaspora zugespitzt die Frage danach, welche Hoffnungsperspektiven und Zukunftsaussichten evangelische Kirchen in Europa haben. Diese Hoffnungsperspektiven hängen wiederum an der Frage, was evangelische Kirchen und was evangelische Christinnen und Christen hoffen, in den europäischen Gesellschaften bewirken, gestalten und schenken zu können.

Christinnen und Christen sind gesandt, Salz der Erde und Licht der Welt zu sein. Was kann das in der Welt von heute und morgen bedeuten? Drei Stichpunkte erscheinen mir besonders relevant: Versöhnung, Gerechtigkeit und kommunikative Individualität.

Versöhnung war nicht nur nach dem Zweiten Weltkrieg unter Einschluss der Geschichte des 19. Jahrhunderts und des Ersten Weltkrieges nötig. Versöhnung ist auch gegenwärtig ein zentrales Thema in der europäischen Politik. Vieles vergangene Unrecht wird erst jetzt thematisiert und öffentlich gemacht; viele neue Verwerfungen sind in den letzten Jahren entstanden. Aktuelle Fragen spalten regionale, nationale und europäische Öffentlichkeiten. Evangelische Kirchen können sich für Versöhnung einsetzen. Sie können vorleben, wie Versöhnung konkret gelebt werden kann und wie man sich für verletzte Menschen einsetzt. Kirchen haben für Versöhnung

47 *Joachim Gnilka:* Das Matthäusevangelium 1,1–13,58, HThK NT 1/1, Sonderausgabe, Freiburg u.a. 2001, 135. Gnilka bezieht sich dabei auf ältere Forschungen, die er dort im Einzelnen benennt.

48 *Gnilka,* Das Matthäusevangelium, 137.

kein Patentrezept, aber Christen glauben, dass neues Leben nur aus Versöhnung und Vergebung entspringt und dass Gott in dieser Welt als versöhnende Liebe wirkt. Daher haben Kirchen die Aufgabe, sich mit ihren eigenen Verstrickungen in Unrechtsgeschichte auseinanderzusetzen und versöhnenden Dialog zu suchen. Weil sie selbst Versöhnung leben, können sie sich einsetzen für die Suche nach den schwierigen Wegen gesellschaftlicher, familiärer und persönlicher Versöhnung. Das Projekt "Healing of memories" war und ist dazu ein wichtiger Beitrag. Das Erzählen der eigenen Geschichte und das Hören auf die Geschichte der anderen sind dafür essentiell. Daher befördert es die Kirchengemeinschaft der GEKE sehr, wenn die GEKE sich auch als Erzähl- und Gedenkgemeinschaft vollzieht.

Gerechtigkeit und gerechte Verhältnisse bilden den Schlüsselfaktor dafür, dass Menschen sich mit ihren Gesellschaften identifizieren, für sich und ihre Kinder eine Perspektive sehen und bereit sind, sich für andere einzusetzen. So sehr in akademischen Debatten mit guten Gründen darum gestritten wird, wie Gerechtigkeit zu begründen sei, welche Prinzipien sie enthalte und welche Reichweite sie haben muss. Überraschend viel Konsens aber stellt sich ein bei der Beurteilung dessen, was *ungerecht* sei. Wie solche Ungerechtigkeiten zu überwinden seien, dafür braucht es regional, situativ und kulturell je eigene Lösungen, die im Dialog zu entwickeln sind. Christinnen und Christen können dabei viel einbringen. Besonders wichtig ist das Prinzip, dass Gerechtigkeit sich daran bemisst, wie mit Armen, gesundheitlich Beeinträchtigten, Kindern, alten Menschen, Flüchtlingen und Häftlingen umgegangen wird. Wenn durch respektvolle Zuwendung benachteiligte Menschen zu mehr Selbstachtung und zu neuen Möglichkeiten finden, dann beflügelt es alle Beteiligten. Die bedenklichen politischen Entwicklungen in Europa und in den USA schärfen das Bewusstsein dafür, dass sich auch solche Menschen benachteiligt und nicht eingeschlossen fühlen, welche nach bisherigen Parametern mitten zur Gesellschaft gehören. Zur Aufgabe von Christinnen und Christen gehört es daher auch, immer noch wacher dafür zu werden, dass Menschen ausgeschlossen werden oder sich ausgeschlossen fühlen. Kein Mensch, keine Kirchengemeinde und keine Kirche können alle bestehenden gesellschaftlichen Probleme thematisieren. Wichtig ist, da zu handeln und sich zu engagieren, wo eigene Handlungsmöglichkeiten bestehen und sich darauf zu konzentrieren.

Die vielleicht größte soziale und politische Herausforderung besteht gegenwärtig darin, mit wachsender Pluralität und daher mit ausgeprägter *Individualität* in religiöser, sexueller, politischer und kultureller Hinsicht umzugehen. Für die evangelischen Kirchen gilt das sowohl kirchenintern als auch hinsichtlich der multi-weltanschaulichen Gesellschaften. Eine Illu-

sion wäre es, auf das Christentum als eine europäisch verbindende Kraft für die Zukunft (wieder) zu hoffen. Stattdessen sollten die christlichen Kirchen und daher insbesondere auch die evangelischen Kirchen vorleben, wie Gemeinschaft zwischen sehr verschiedenen Menschen mit ihren je eigenen Gaben und Perspektiven möglich ist. Das ist weder leicht noch angenehm; es erfordert die Einübung in eine produktive Streitkultur, das respektvolle Aushalten von Konflikten und anstrengende Dialogprozesse. Das betrifft nicht nur einzelne Gemeinden und regional organisierte Kirchen, sondern auch die Kirchen in ihrem Miteinander auf europäischer Ebene, wie insbesondere, aber nicht nur die GEKE.

Indem die Kirchen sich auf je ihre Weise für Versöhnung, Gerechtigkeit und dialogische Pluralität einsetzen, vermitteln sie Hoffnung. Nichts ist wichtiger für die Zukunft evangelischer Christinnen und Christen und für alle Menschen in Europa. Hoffnung ist die entscheidende Gegenkraft gegen Angst und Hass. Hierin können Christinnen und Christen sich mit vielen anderen Impulsen, Bewegungen und Initiativen verbinden.

4.4 Theologie der Diaspora und Raummetaphern

Das Konzept der Brückenorte kann anregen zu überlegen, wofür und wie weit Minderheiten-Kirchen bereits Brücken- und Dialogorte[50] sind und wofür sie solche Orte sein wollen. Kirchliche Bildungsarbeit ermöglicht Brückenschläge zwischen evangelischem Christentum und säkularen Lebensentwürfen und anderen religiösen Orientierungen. Diaspora als Brückenort findet auch in nonverbalen Dimensionen statt: durch Konzerte, Gebäude oder Ausstellungen.

Diaspora-Gemeinden können in existentieller Weise für Migrantinnen und Migranten zum Brückenort werden, an dem sie kulturelle Geborgenheit erfahren und zugleich hineinwachsen in die neue Residenzgesellschaft. In intensiver Weise leben Waldenser-Gemeinden in Italien diese Aufgabe, insofern sie insbesondere afrikanische, geflüchtete Christinnen und Christen in ihre Gemeinden aufnehmen, um gemeinsam (evangelische) Kirche zu sein. Insofern die afrikanischen Mitchristen zahlenmäßig der Mitgliederstärke traditioneller Waldenser entsprechen, hätte es auch nahegelegen, gesonderte Migrantengemeinden entstehen zu lassen. Die Waldenser-Gemeinden haben sich aber bewusst entschieden, aufzubre-

[49] *Georg Strecker:* Die Bergpredigt. Ein exegetischer Kommentar, Göttingen [2]1985, 54.

[50] Kirche (im institutionellen und im architektonischen Sinne) als Kommunikationsraum untersucht ein Sammelband für das Mittelalter, wobei hier die Ambivalenzen eindrück-

chen und im täglichen Gemeindeleben nach Gemeinschaft zu suchen und Dialog auch unter Schwierigkeiten durchzuhalten.

Als Dialogorte haben Gemeinden eine zivilgesellschaftliche und demokratische Bedeutung. Die wichtige Rolle von innerkirchlicher Öffentlichkeit, von Gegenöffentlichkeiten, Teilöffentlichkeiten und von internationalen kirchlichen Öffentlichkeiten könnte in der Selbst- und Außenwahrnehmung von Minderheitenkirchen verstärkt gewürdigt werden. Dass solche anderen Öffentlichkeiten auch eine hohe politische Bedeutung haben, weil sie Partizipationsmöglichkeiten und Foren von Meinungsbildung schaffen, gilt vor allem auch für gesellschaftliche Situationen, in denen schnelle Wandlungen stattfinden. Auch für Europa kommt den länderübergreifenden kirchlichen Öffentlichkeiten eine hohe Bedeutung zu. Da es die eine politische Öffentlichkeit Europas nur in Ansätzen gibt, spielen die europäischen Teilöffentlichkeiten eine umso größere und produktivere Rolle für die europäische Verständigung.[51]

Auf diesen und anderen Vorüberlegungen kann künftig eine Theologie der Diaspora aufbauen. Eine ausgearbeitete Theologie der Diaspora, welche modernitätssensibel und individualitätsorientiert, welche kirchlich und hoffnungsvoll, welche politisch reflektiert und interdisziplinär angelegt ist, stellt ein dringendes Desiderat gegenwärtiger Systematischer und Praktischer Theologie dar.

lich zur Geltung gebracht werden, insofern hier Kommunikation vor allem Vermittlung von Herrschaft und Dominanz intendierte. Die Untersuchungen können dazu anregen, die Vielschichtigkeit von Kirche als Dialogorte zu entdecken. Siehe *Eva Doležalová/Robert Šimůnek* (Hg.): Ecclesia als Kommunikationsraum in Mitteleuropa (13.–16. Jahrhundert), München 2011.

51 Siehe dazu *Thomas Schmid:* Europa ist tot, es lebe Europa. Eine Weltmacht muss sich neu erfinden, München 2016, 193–212, v. a. 204. Schmid sieht in der Enttraditionalisierung aller europäischen Gesellschaften eine Chance für starke europäische Austauschprozesse zu jeweils speziellen Themen, Anliegen und aus funktionsspezifischen Perspek-

Kirche und Zivilgesellschaft / Theologie und Zivilreligion



Tim Noble[1]

Die Tschechische Republik ist zwar ein neuer Staat, aber sie und ihr Staatsgebiet blicken auf eine lange Geschichte zurück,[2] in der Religion im Guten wie im Schlechten immer eine Rolle gespielt hat.[3] Heute ist das Land durch einen geringen Grad institutionalisierter Religiosität gekennzeichnet.[4] Welche Auswirkungen hat dieses geringe Maß an religiösem Engagement auf die Beziehungen zwischen Kirche und Zivilgesellschaft und wie drückt sich die sozio-religiöse Dimension des nationalen gesell-

1 Dr. Tim Noble ist Dozent für Missionswissenschaft an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Karls-Universität, Prag, und Dozent für kontextuelle Theologie am Zentrum für Theologie, Philosophie und Medientheorie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Karls-Universität, Prag.

2 Für eine gute neuere geschichtliche Darstellung siehe *William Mahoney:* The History of the Czech Republic and Slovakia, Santa Barbara, CA, 2011.

3 Das ist eine komplexe Geschichte, die mit der Ankunft von Kyrill und Methodius im Jahr 863 anfängt. Beide kamen auf Wunsch des Fürsten von Großmähren, der den Kaiser in Konstantinopel gebeten hatte, Missionare zu schicken, die den Menschen den Glauben in deren eigener Sprache verkünden könnten. So gab es von Anfang an sowohl die Differenz zwischen östlichen und westlichen Formen des Christentums als auch den Versuch, beide zu vereinen (und das lange vor dem Großen Schisma von 1054). Im 14. und 15. Jahrhundert entstanden (mit der Zentralgestalt Jan Hus) Reformbewegungen innerhalb der katholischen Kirche des Landes und es kam zu weiteren Aufspaltungen. Auch noch im 20. Jahrhundert ging diese Geschichte der Abspaltungen weiter mit der Gründung der Tschechoslowakischen (später dann Tschechoslowakischen Hussitischen) Kirche durch eine Gruppe innerhalb der römisch-katholischen Kirche, die vom Modernismus in der damaligen römisch-katholischen Kirche beeinflusst war.

4 Dazu weiter unten mehr.

ÖR 66 (2/2017), S. 222–236

schaftlichen Zusammenlebens auf eine zivilreligiöse Weise aus in einem Land, in dem es das Phänomen einer privaten Religion kaum gibt? Um diese Frage beantworten zu können, müssen wir zunächst einmal die Begriffe Zivilgesellschaft und Zivilreligion klären.

1. Zivilgesellschaft und Zivilreligion

1.1 Zivilgesellschaft

„Zivilgesellschaft" und „Zivilreligion": beide Begriffe haben anscheinend mit Gemeinschaftlichkeit zu tun. Weder bezeichnet der Begriff Zivilreligion nicht einfach nur die religiösen Überzeugungen und Praktiken der Zivilgesellschaft noch ist Zivilgesellschaft die Gemeinschaft derjenigen, die eine bestimmte Zivilreligion praktizieren und ihr anhängen. Werfen wir also zunächst einmal einen kurzen Blick auf den Begriff der Zivilgesellschaft und wenden uns dann der Zivilreligion zu. Die Idee und selbst der Begriff der Zivilgesellschaft waren in der Antike[5] und im Mittelalter nicht ganz unbekannt, in den Mittelpunkt des Interesses ist sie jedoch erst in den letzten Jahrhunderten gerückt.[6] Die Weltbank versteht unter Zivilgesellschaft „ein breites Spektrum von Nichtregierungs- und Nonprofit-Organisationen, die in der Öffentlichkeit auftreten und dort die Interessen und Werte ihrer Mitglieder oder anderer auf der Grundlage ethischer, kultureller, politischer, wissenschaftlicher, religiöser oder humanistischer Motive vertreten".[7]

Oder, prägnanter formuliert: „Die Zivilgesellschaft ist … der Bereich der sozialen Interaktion, der unabhängig vom Staat existiert."[8]

5 Man könnte wohl sagen, dass sowohl die frühen griechischen Stadtstaaten als auch die römische Republik und das spätere römische Kaiserreich vor allem Zivilgesellschaften waren, aber das war auch genau der Grund, warum es zu ihrer Zeit kaum etwas gab, von dem die Zivilgesellschaft sich hätte begrifflich abheben können.

6 Siehe hierzu z. B. *Silvio Ferrari:* Religion and the Development of Civil Society; in: International Journal of Religious Freedom 4 (2011), 29–38, hier: 29, und *Julio de Santa Ana:* The Concept of Civil Society; in: The Ecumenical Review 46 (1994), 2–11, über die geschichtliche Entwicklung des Begriffs vor allem 5–8.

7 Siehe: http://web.worldbank.org/WBSITE/EXTERNAL/TOPICS/CSO/0,,contentMDK:20101499~menuPK:244752~pagePK:220503~piPK:220476~theSitePK:228717,00.html (aufgerufen am 02.02.2017).

8 *Mary Gautier:* Church Elites and the Restoration of Civil Society in the Communist Societies of Central Europe; in: Journal of Religion and State, 40 (1998), 289–317, hier: 290.

Hier ist zweierlei anzumerken. Die Kirchen sind zivilgesellschaftliche Akteure, sie sind Teil der Zivilgesellschaft und handeln in ihr. Diese Sicht vermeidet die oft zwischen Kirche und Welt postulierte Dichotomie von „Spirituellem" und „Säkularem".[9] Der brasilianische Theologe Clodovis Boff weist darauf hin, dass der Gang zum Tempel über den öffentlichen Platz und dann wieder zu diesem Platz zurückführt – das Profane (*profanum*) ist unvermeidlich ein Teil des Heiligen.[10] Wenn man also von den Kirchen als Teil der Zivilgesellschaft spricht, impliziert dies, dass die Kirchen sich mit anderen Organisationen auf einem gemeinsamen Feld befinden und viele Kirchenmitglieder zugleich Mitglieder anderer zivilgesellschaftlicher Gruppen sind.

Zweitens ist Unabhängigkeit vom Staat nicht so unproblematisch, wie das den Anschein haben könnte. Nach Hegels Auffassung[11] ist die Zivilgesellschaft der Raum zwischen Familie und Staat, der für das Funktionieren des sozialen und ökonomischen Systems notwendig ist. Für Hegel ist der Staat das Regulativ dieser Zivilgesellschaft und hat insbesondere die Aufgabe, wirtschaftliche Ausbeutung[12] zu verhindern, ein wichtiger Gesichtspunkt später dann auch für Marx und Lenin. Diese Steuerungsfunktion hat der Staat auch heute noch. Der Staat entscheidet, welche Institutionen

9 Einen anregenden Überblick über die mit dieser Dichotomisierung einhergehenden Probleme gibt *C. Thomas McIntire:* The shift from church and state to religions as public life in modern Europe; in: Church History 71 (2002), 152–167.

10 *Clodovis Boff:* Epistemología y método de la Teología de la liberación; in: *Jon Sobrino/ Ignacio Ellacuría* (eds.): Mysterium Liberationis: Conceptos fundamentales de la teología de la liberación (2 vols.), San Salvador 1992, I: 79 –113, hier 112.

11 Siehe insbesondere *Georg Wilhelm Friedrich Hegel:* Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werke 7, Frankfurt a. M. 1986, §§182–256. Hegel definiert die Zivilgesellschaft folgendermaßen: „In der bürgerlichen Gesellschaft ist jeder sich Zweck, alles andere ist ihm nichts. Aber ohne Beziehung auf andere kann er den Umfang seiner Zwecke nicht erreichen; diese anderen sind daher Mittel zum Zweck des Besonderen. Aber der besondere Zweck gibt sich durch die Beziehung auf andere die Form der Allgemeinheit und befriedigt sich, indem er zugleich das Wohl des anderen mit befriedigt. Indem die Besonderheit an die Bedingung der Allgemeinheit gebunden ist, ist das Ganze der Boden der Vermittlung, wo alle Einzelheiten, alle Anlagen, alle Zufälligkeiten der Geburt und des Glücks sich freimachen, wo die Wellen aller Leidenschaften ausströmen, die nur durch die hineinscheinende Vernunft regiert werden. Die Besonderheit, beschränkt durch die Allgemeinheit, ist allein das Maß, wodurch jede Besonderheit ihr Wohl befördert" (§ 182 Zusatz).

12 Siehe dazu *Hegel,* Grundlinien der Philosophie des Rechts, §§ 260–271; *Julio de Santa Ana:* The Concept of Civil Society, 6. Siehe ferner *Allen Wood:* Hegel's Ethics; in: *Frederick Beiser* (ed.): The Cambridge Companion to Hegel, Cambridge 1993, 211–233, hier: 215–216, 230–231. Siehe auch im selben Band: *Kenneth Westphal:* The Basic Structure of Hegel's Philosophy of Right; in: *Beiser* (ed.), The Cambridge Companion to Hegel, 234–269, hier: 258.

anerkannte Mitglieder der Zivilgesellschaft sind – z. B. in welcher Form Nichtregierungsorganisationen anerkannt werden oder ob sie staatliche Zuschüsse bekommen oder ob es für Privatpersonen und Firmen von Vorteil ist, solche Organisationen zu unterstützen. Die Zivilgesellschaft ist mit anderen Worten immer Teil eines größeren nationalen und globalen Kontextes, der Einfluss auf ihr Handeln haben wird, selbst wenn sie den Status quo bekämpft.

1.2 Zivilreligion

Die Vorstellung einer Zivilreligion findet sich schon bei Cicero. In ihrer modernen Gestalt taucht sie dann wieder bei Jean-Jacques Rousseau auf, im letzten Kapitel seines Werkes „Vom Gesellschaftsvertrag". Dort wird ihr die Funktion zugeschrieben, den Staat zusammenzuhalten durch eine von allen geteilte Vision des Bürgerseins. Rousseau formuliert dies so: „Es gibt daher ein rein bürgerliches Glaubensbekenntnis, dessen Artikel festzusetzen dem Souverän zukommt, nicht regelrecht als Dogmen einer Religion, sondern als Gesinnung des Miteinander, ohne die es unmöglich ist, ein guter Bürger und ein treuer Untertan zu sein."[13]

Das Konzept wurde in den 1960er Jahren durch Robert Bellah neu belebt, der die Grundsätze einer von ihm so genannten amerikanischen Zivilreligion beschrieb.[14] Bellahs Publikationen haben in den letzten 50 Jahren beträchtliche Diskussionen ausgelöst, zunächst einmal darüber, ob es so etwas wie eine Zivilreligion überhaupt gibt, und wenn es sie gibt, welche Unterschiede zwischen einer amerikanischen und einer europäischen oder anderswo vorfindlichen Zivilreligion denn bestehen. So interessant diese Diskussion auch ist, soll sie uns hier nicht weiter beschäftigen,[15] von zwei Punkten abgesehen. Nach Bellah stützt sich eine Zivilreligion auf bereits

[13] *Jean-Jacques Rousseau:* Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts, Viertes Buch, Kapitel 8, Von der bürgerlichen Religion, Stuttgart 1977. Über Rousseaus Ansichten zur Zivilreligion siehe auch *Louis Voskuil:* Jean-Jacques Rousseau, Secular Salvation and Civil Religion; in: Fides et Historia 7 (1995), 11–26, sowie die kurzen Anmerkungen in: *Alan Ryan:* On Politics: A History of Political Thought from Herodotus to the Present, London 2012, 575.

[14] Zuerst in *Robert Bellah:* Civil Religion in America; in: Dædalus: Journal of the American Academy of Arts and Sciences 96 (1967), 1–21.

[15] Siehe z. B. *Annika Hvithamar, Margit Warburg, Brian Jacobsen* (eds.): Holy Nations and Global Identities: Civil Religion, Nationalism and Globalisation, Leiden 2009; *Mark Juergensmeyer, Dinah Griego, John Soboslai* (eds.): God in the Tumult of the Global Square: Religion in Global Civil Society, Berkeley 2015; *Gerald Parsons* (ed.); Perspectives on Civil Religion, Aldershot 2002.

bestehende religiöse Ausdrucksformen – so ist die amerikanische Zivilreligion z. B. protestantisch geprägt. Zweitens ging Bellah vor allem deskriptiv vor – er versuchte zu beschreiben, was man die Praxis und den Sinngehalt der amerikanischen Zivilreligion nennen könnte.

Eine einleitende internationale Konsultation des Lutherischen Weltbundes zu einem Studienprojekt über das Thema „Die Kirche und *Civil Religion*" formulierte eine Arbeitsdefinition von Zivilreligion, in der mehrere Perspektiven zum Tragen kommen.[16] Wie bei Rousseau wird betont, dass eine Zivilreligion „ein Volk in gemeinsamem öffentlichen Handeln verbindet". Ihre Symbole und Praktiken haben das Ziel, gemeinsame Werte und eine gemeinsame Weltsicht zu schaffen. Sie entwickelt eigene Ausdrucksformen des Heiligen (Feiertage, Orte, Heldengestalten etc.), auch wenn nicht alle Bürger sich dieser Funktionen gleichermaßen bewusst sind. Die Zivilreligion kann aber auch eine Ideologie werden und eine legitimierende Funktion haben.

Am Anfang der über dreißigjährigen Diskussion in Deutschland über dieses Thema standen die Beiträge des Soziologen Niklas Luhmann.[17] Es ging dabei um die Bedeutung der Zivilreligion (wenn es denn so etwas geben sollte) in einem deutschen Kontext.[18] Der Theologe Wolfgang Vögele

16 Hier der Wortlaut der Definition: „Civil Religion ist ein Geflecht von Symbolen, Gedanken und Handlungsweisen, die die Autorität von gesellschaftlichen Institutionen legitimieren. Sie stellt eine grundlegende Wertorientierung dar, die ein Volk im gemeinsamen öffentlichen Handeln verbindet. Sie ist dabei insofern religiös, als sie eine Verpflichtung hervorruft und innerhalb einer gesamten Weltsicht in gewissen Fällen den eigentlichen Sinn eines Volkes für Wert, Identität und Bestimmung zum Ausdruck bringen kann. Sie ist ‚civil' ‚gesellschaftlich', insofern als es dabei um die grundlegenden öffentlichen Institutionen geht, die in einer Gesellschaft, einer Nation oder einer sonstigen politischen Größe die Macht ausüben. ‚Civil Religion' kann sich in der Form von Riten, Feiertagen, heiligen Stätten, Dokumenten, Geschichten, Helden und anderen Ausprägungen ebenso äußern, wie in anerkannten historischen Religionen. ‚Civil Religion' enthält unter Umständen auch eine Theorie, die dann als Ideologie zum Vorschein kommt. Die einzelnen Gesellschaftsmitglieder sind sich in ihrer‚Civil Rreligion' in unterschiedlichem Maße bewusst." Zitiert nach: epd-Dokumentation Nr. 18/1987, „Civil Religion" in Deutschland, Frankfurt a. M., 21. April 1987, 6.

17 Luhmanns bekanntester Text zu diesem Thema ist wahrscheinlich sein Aufsatz „Grundwerte als Zivilreligion. Zur wissenschaftlichen Karriere eines Themas", der mehrfach publiziert worden ist, siehe z. B. *Niklas Luhmann:* Soziales System, Gesellschaft, Organisation, Wiesbaden 2005, 336–354. Siehe auch *Thomas Wabel:* Leaving the Void Open: Forms of Remembrance in Civil Religion, Politics, and Art; in: Journal of Church and State 55 (2012), 199–220, hier: 201.

18 Einen Überblick gibt: *Wolfgang Vögele,* Zivilreligion, Kirchen und die Milieus der Gesellschaft, siehe unter: www.uni-bielefeld.de/ZIF/Publikationen/Mitteilungen/Aufsaetze/2001-3-Voegele.pdf (aufgerufen am 20.03.2017).

nennt in seinem Aufsatz über das Verhältnis von Zivilreligion, Kirchen und gesellschaftlichem Milieu sechs verschiedene Wege der Diskussion, von denen ich hier nur die letzten beiden erwähne:[19] Die Theologen beschäftigten sich vor allem mit dem Verhältnis von kirchlicher Verkündigung und Zivilreligion. Gibt die Zivilreligion den Kirchen Raum, um das Evangelium zu verkünden oder behindert sie diese Verkündigung? Andere Theologen und Philosophen, so Vögele, stellten die normative Frage nach der Notwendigkeit von Zivilreligion. Selbst wenn es sie gibt, brauchen wir sie?[20]

Ein aktueller Diskussionbeitrag kommt von Professor Thomas Wabel, der an der Universität Bamberg lehrt. In einem 2012 veröffentlichten englischsprachigen Aufsatz[21] diskutiert er drei Beispiele,[22] die, wie er sagt:

> „auf eine Wechselwirkung verweisen zwischen einerseits einer durch den juridischen Diskurs und eine ästhetische Semantik geschaffene Leere und andererseits bestimmten religiösen Traditionen, die diese Leere füllen können. Was nun die Zivilreligion betrifft, so weist diese Leere darauf hin, dass die Durchsetzungsfähigkeit vieler Merkmale der Zivilreligion sehr leicht (und oft genug auch tatsächlich) mit einer destabilisierenden Dimension einhergeht. Ich denke aber, dass der anscheinend destabilisierende Effekt einer Leere an Stelle einzelner klar umrissener Konzepte, die Politik und Religion zusammenbinden, in einem pluralistischen Umfeld zur gesellschaftlichen Stabilisierung beitragen kann.“[23]

Was Wabel die Leere nennt, ist so etwas wie das leere Zentrum der Formen des Diskurses. Als positivistische Handlungen können Recht, Politik und Kunst auf die Existenz von etwas verweisen, das sie brauchen, um funktionieren zu können, über das sie aber letztlich nichts aussagen können. Wabel ist nun der Ansicht, dass die Leere durch die Einbeziehung von

19 Die ersten vier sind: 1. die Konzentration auf die begriffsgeschichtliche und geografische Entwicklung von Frankreich über die USA nach Deutschland; 2. empirische Studien über zivilreligiöse Phänomene; 3. Vergleich zwischen der BRD und den USA; 4. die rechtswissenschaftliche und rechtsphilosophische Sicht, das Verhältnis von Zivilreligion und Religionsfreiheit.

20 Siehe *Vögele,* Zivilreligion, 1. Ein Blick in die Forschungsgeschichte zur Zivilreligion.

21 *Wabel,* Leaving the Void Open (siehe Anm. 17).

22 Es sind dies das Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland (1949), die Reden des Bundespräsidenten zum Ende des Zweiten Weltkrieges 40 Jahre danach (1985) und nach dem Fall der Berliner Mauer (1990) und Peter Eisenmans Holocaust-Mahnmal in Berlin (2005).

23 *Wabel,* Leaving the Void Open, 202.

etablierten Religionen gefüllt werden muss. Er legt Wert auf die Feststellung, dass dies nicht das Christentum sein muss, er weist aber mit Recht darauf hin, dass in Deutschland die etablierte religiöse Sprache und Praxis die des Christentums ist und dass auf diese Sprache die Zivilreligion vornehmlich zurückgreifen wird, um die Leere zu füllen. Wie dies geschieht, zeigt er etwa anhand der beiden Reden des damaligen Bundespräsidenten Richard von Weizsäcker, vor allem anhand seiner Rede zum 40-jährigen Ende des Zweiten Weltkrieges. Wabel schreibt:

> „Von Weizsäcker zieht eine Parallele zwischen den 40 Jahren seit dem Ende des Dritten Reiches und den 40 Jahren, die Israel in der Wüste verbracht hat. Beide Zeiträume markieren den Beginn einer neuen Phase in der Geschichte des Volkes, die mit dem Gedenken der Vergangenheit verbunden ist.“[24]

Die Hervorhebung des Gedenkens ist hier wichtig,[25] denn Zivilreligion ist grundsätzlich geschichtsbezogen. Sie ist das Gedächtnis der Nation, die Rekonstitution dessen, was es heißt, dieser besonderen Gesellschaft anzugehören.

Was können wir nun aus diesen natürlich allzu knappen Bemerkungen über das Wesen der Zivilreligion entnehmen und was hat diese mit der Zivilgesellschaft zu tun? Nun, zunächst einmal braucht die Zivilreligion wie jede Religion ihre „Kleriker“ und praktizierenden „Gläubigen“ und diese rekrutieren sich oft aus den Kirchen, die ja ebenfalls zivilgesellschaftliche Akteure sind. Ein zweiter Punkt wäre, dass die Zivilreligion auch Ausdruck einer Suche nach dem Transzendenten ist.[26] Sie ist eine wirkliche Form von Religion, weil sie für eine Erfahrung von Andersheit offen ist.

Die Zivilreligion hat also eine gesellschaftliche Funktion als eine Form symbolischer Gedächtnispraxis des Staates. Wie diese Funktion konkret erfüllt wird, ist allerdings eine andere Frage. Da die Zivilreligion nicht notwendigerweise an ein bestimmtes Gottesverständnis gebunden ist, kann sie sich relativ leicht verändern und modifizieren, je nach der gegebenen Motivlage. Wenn die Kirchen Teil der Zivilgesellschaft sind, dann sind es natürlich auch die Theologen, und es ist eine wichtige Frage, ob die Theo-

[24] A. a. O., 211.

[25] Siehe dazu insbesondere *Miroslav Volf:* The End of Memory: Remembering Rightly in a Violent World, Grand Rapids, MI, 2006. Zur Frage des gesellschaftlichen Gedächtnisses in einem tschechischen Kontext siehe auch *Ivana Noble:* Memory and Remembering in the Post-Communist Context; in: Political Theology 4 (2008), 455–475.

[26] So jedenfalls *Niklas Luhmanns* Auffassung von Zivilreligion.

logie von einer gemeinschaftlichen kirchlichen Perspektive oder einer zivilreligiösen Perspektive aus über den Glauben spricht, wie die Geschichte der Theologie nur zu deutlich zeigt. Aber wie sieht es damit in der Tschechischen Republik aus?

2. Die Zivilreligion in der Tschechischen Republik

Was das Verhältnis zur Religion betrifft, ob es sich nun um eine Zivilreligion oder eine andere Form handelt, ist die Situation in der Tschechischen Republik ungewöhnlich.[27] Der niedrige Grad der Bindung an religiöse Institutionen bedingt auch eine Besonderheit der tschechischen Zivilreligion, die sie von der ihrer Nachbarländer Polen, Slowakei, Deutschland und Österreich unterscheidet. Um diese Besonderheit besser erklären zu können, möchte ich mit zwei Ausblicken beginnen, die wir jeden Morgen haben, wenn wir aus den Fenstern unserer Wohnung im Nordwesten von Prag blicken. Im Süden liegt der Ort der Schlacht am Weißen Berg und im Norden das kleine Naturreservat Divoká Šárka.

Die Schlacht am Weißen Berg[28] fand am 8. November 1620 statt und führte zur Absetzung von Friedrich I., Kurfürst der Pfalz. Dieser war 1619 in einem Akt der Rebellion gegen die Habsburger von den tschechischen Ständen zum böhmischen König gewählt worden. Kaiser Ferdinand marschierte gegen Prag, wo in einer kurzen Schlacht seine Truppen das protestantische Heer besiegten. Friedrich floh und die Habsburger Herrschaft in Böhmen war wiederhergestellt und blieb bestehen bis zur Ausrufung der ersten Tschechoslowakischen Republik am 28. Oktober 1918. Nach der Schlacht am Weißen Berg wurden 27 Personen, die man für die Hauptverantwortlichen der Revolte hielt, hingerichtet. Dieser 27 Hingerichteten wird durch Kreuze im Pflaster des Altstädter Rings vor dem historischen Rathaus heute noch gedacht, in der Mitte des Platzes aber erhebt sich das gewaltige Denkmal von Jan Hus, einer anderen tschechischen Heldengestalt.

27 Einen Überblick über die Lage in den früheren kommunistischen Ländern Zentral- und Osteuropas vor etwa 10 Jahren gibt der Aufsatz von *Aleš Črnič:* New Religions in "New Europe"; in: Journal of Church and State 49 (2007), 517–551. Die dort angegebenen Zahlen sind noch einigermaßen zutreffend, obwohl die Religionausübung in allen betrachteten Ländern rückläufig ist.

28 Auf Tschechisch *Bílá hora.* Eine gute Beschreibung der Ereignisse findet sich in dem ausgezeichneten Buch von *Peter Demetz:* Prag in Schwarz und Gold. Sieben Momente im Leben einer europäischen Stadt, München 1997, 338–349.

Die andere Aussicht von unserer Wohnung geht in Richtung auf das Naturreservat Divoká Šárka (Wilde Šárka). Der Name geht auf den Ursprungsmythos des tschechischen Volkes zurück.[29] Nach diesem leitet sich der Name des Landes und des Volkes von dem Namen seines Stammvaters Čech ab. Dieser war der Anführer einer Gruppe von Land suchenden Slawen. Als die Gruppe zu einem Berg namens Říp nördlich des heutigen Prag kam, erklärte er, dies sei das neue Land für sein Volk und man siedelte sich an. Sein Sohn wurde sein Nachfolger. Dieser wiederum hatte drei Töchter, von denen eine, namens Libuše, nach ihm Herrscherin wurde und der Legende nach Prag gründete. Sie heiratete und ihr Ehemann übernahm die Ausübung der Herrschaft. Das gefiel den Frauen nicht und sie entschlossen sich, Widerstand zu leisten. Eine von den Frauen, Šárka, lockte einige Männer in einen Hinterhalt, wo sie massakriert wurden. Dies führte dazu, dass die Frauen verfolgt und dann schließlich besiegt wurden. Der Legende nach entzog sich Šárka der Gefangennahme, indem sie sich von einem Felsen stürzte, der sich in dem heutigen Naturreservat befindet.

Was beide Erinnerungsbilder verbindet, ist der Opferstatus, der in beiden thematisiert wird. Auf dem Altstädter Ring befinden sich Gedenkstätten sowohl für Jan Hus als auch für die 27 von den Habsburgern hingerichteten Personen, die irgendwie stellvertretend auch an alle anderen erinnern, die von Außenstehenden, d. h. Nicht-Tschechen, getötet worden sind.[30] Auch Šárka ist in der Erinnerung ein zu Tode gehetztes Opfer. Wir haben es hier mit einer Art „donatistischen" Zivilreligion zu tun, die Menschen verehrt, die ihren nationalen Überzeugungen stets treu geblieben sind, selbst wenn das den Tod bedeutete.

Dies ist also das besondere Kennzeichen der Zivilreligion in diesem Land. Was jedoch die wissenschaftliche Diskussion angeht, so herrscht da eher Schweigen. Der Begriff taucht manchmal in religionssoziologischen Diskussionen auf;[31] ist aber kein allgemein üblicher Begriff des tschechi-

29 Die Legende ist zum ersten Mal im 12. Jahrhundert dokumentiert und entwickelte sich danach in verschiedenen Varianten weiter. Eine wichtige frühe Quelle ist die Dalimil-Chronik aus dem frühen 14. Jahrhundert. Die heute am weitesten verbreitete Version ist die von Alois Jirásek in seiner 1894 veröffentlichten Sagensammlung „Staré pověsti české". Alles in allem ist die Geschichte eines Slawen, der mit seiner Gruppe aus dem Osten kommt, wenn man die rein legendären Aspekte außer Acht lässt, nicht unplausibel. Der Berg Říp ist ein vulkanisches Gestein, von dem man einen ausgezeichneten Rundblick in alle Richtungen hat.

30 Es sei angemerkt, dass zu diesen 27 Personen sowohl Tschechen als auch Deutsche gehörten und dass auch nicht alle Protestanten waren, sondern sich auch ein Katholik unter ihnen befand. Siehe *Demetz,* Prag in Schwarz und Gold, 346.

31 Siehe z. B. *Zdeněk Nešpor* und *Dušan Lužný* in „Sociologie náboženství", Praha 2007.

schen wissenschaftlichen Diskurses.[32] Das liegt nicht an der Unkenntnis der tschechischen Wissenschaft, was die Diskussionen in Amerika und anderswo angeht, sondern an der Schwierigkeit, den Begriff in einem tschechischen Kontext zu verwenden. Es gibt dafür unterschiedliche Gründe, die sehr aufschlussreich sind.

Zum einen das Verhältnis der Tschechen zur Religion. Man identifiziert sich nur in geringem Maße mit der institutionalisierten Religion. Bei der letzten Volkszählung gaben nur knapp über 20 Prozent an, Mitglieder einer bestimmten Kirche oder religiösen Organisation zu sein.[33] Die Zugehörigkeit zu einer Religion ist auf dem Gebiet der jetzigen Tschechischen Republik allerdings schon seit Anfang des 20. Jahrhunderts rückläufig. Die römisch-katholische Kirche galt vielerorts wegen ihrer Verbindung mit dem Habsburgerreich als suspekt. Das erklärt auch zum Teil das rasche Wachstum der Tschechoslowakischen Kirche (heute die Tschechoslowakische Hussitische Kirche), die 1920 von einer Gruppe modernistischer katholischer Priester gegründet worden war. Diese Kirche, in der die Gottesdiens-te in tschechischer Sprache gehalten werden und deren Priester heiraten dürfen, entsprach den Bedürfnissen der tschechischen Gesellschaft vor dem Krieg. Sie konnte aber der wachsenden Entfremdung von der Religion keinen Einhalt gebieten, die zum Teil mit der raschen Urbanisierung zusammenhing. Mit der Übernahme der Herrschaft durch den Kommunismus verstärkte sich dieser Trend nur noch. Was immer die Frage war, die Menschen suchten jedenfalls die Antwort nicht in der Reli-

Dort wird der Begriff allerdings nur ganz allgemein diskutiert. Nešpor analysiert zwar die Beziehungen zwischen Kirche, Staat und Gesellschaft, benutzt aber nicht den Begriff Zivilgesellschaft. Siehe z. B. *Zdeněk Nešpor:* Církve a stát, církve a společnost v Českérepublice; in: *Milan Hanyš/Johann P. Arnason* (eds.): Mezináboženstvím a politikou, Praha 2016, 191–212.

32 Es gibt dazu eine Reihe von Bachelorarbeiten, so z. B. *Jiří Šimon:* Koncept občanského náboženství, Bachelor's Dissertation, Masarykova univerzita, Brno 2008 und *Šárka Michková:* Masaryk a občanské náboženství, Bachelor's Dissertation, Masarykova univerzita, Brno, 2012. Šimon merkt an: „Bei der Abfassung meiner Bachelorarbeit habe ich mich gewundert, warum niemand bislang die Zivilreligion in ihrem tschechoslowakischen Kontext untersucht hat", 37.

33 Bei der Volkszählung von 2011 gaben etwas über 2 Millionen an, eine Form des religiösen Glaubens zu haben, davon gehörten etwa 1,4 Millionen einer Kirche an. 3,6 Millionen bezeichneten sich als religionslos, aber über 40 Prozent derjenigen, die am Zensus teilnahmen, gaben gar keine Antwort auf die Frage nach der Religion. Es ist hier nicht der Ort, um diese Zahlen zu interpretieren, die leicht in die Irre führen können und mit Sorgfalt analysiert werden müssen.

34 Das ist einerseits für die Mehrheit zutreffend; die Minderheit allerdings, die weiterhin ihren Glauben praktizierte, war diesem umso stärker verbunden, und diese Verbundenheit wurde manchmal verstärkt durch die brutale, nicht nachlassende und zermürbende Verfolgung der Gläubigen durch das kommunistische Regime.

gion.[34]

Das Ergebnis ist eine nur sehr geringe Zugehörigkeit zu einer religiösen Institution und das hat Auswirkungen auch auf die Zivilreligion. Wo es keine gelebte Religion gibt, ist auch eine Zivilreligion schwieriger in die Praxis umzusetzen. In der Begrifflichkeit Thomas Wabels: Welche Sprache steht zur Verfügung, um die Leere zu füllen? Die meisten Bürger des Landes haben keinen Zugang mehr zur jüdisch-christlichen Tradition, und wenn doch, ist sie für sie kein Ausdruck einer gelebten Wirklichkeit mehr.

Es gibt noch zwei weitere Gründe, warum die Zivilreligion in der Tschechischen Republik nicht sehr präsent ist. Die meisten Länder, in denen der Begriff der Zivilreligion entwickelt worden ist, sind (de facto die USA) oder waren (Großbritannien, Deutschland, Frankreich) imperiale Mächte und/oder haben starke Nationalkirchen (die nordischen Länder). Auf die Tschechische Republik trifft nichts davon zu. Es ist ein postkoloniales Land, das fast 400 Jahre lang Teil des Habsburger Reiches war, sechs Jahre lang unter der tyrannischen Herrschaft der Nazis gelitten hat und danach über 40 Jahre lang indirekt der Herrschaft der Sowjetunion unterworfen war.[35] Und das führt uns zum zweiten Grund für die Zurückhaltung der Tschechen gegenüber einer Zivilreligion: Das kommunistische Regime hatte nämlich versucht, eine solche mit Hilfe verschiedener öffentlicher Feiern zu etablieren.[36] Eine tschechische Zivilreligion sieht sich also zwei Hauptschwierigkeiten gegenüber: Es gibt sehr wenige potentielle Praktizierende, und es fehlt an Inhalt, sei es im Blick auf vorfindliche christliche Begriffe und Bilder oder das, wessen denn nun genau zu gedenken wäre.

Nichtsdestotrotz gibt es eine Zivilreligion in der Tschechischen Republik, die sich zum Teil auf das christliche Erbe des Landes stützt. So haben z. B. von den dreizehn gesetzlichen Feiertagen acht einen direkten religiösen Bezug.[37] Karfreitag ist erst jüngst nach vielen Diskussionen ein gesetzlicher Feiertag geworden, ebenso der Ostermontag. Der 5. Juli ist Gedenktag an die Verkündigung des Christentums in Großmähren durch Kyrill und Methodius und der 6. Juli an den Märtyertod Jan Hus' nach seiner Verurteilung durch das Konstanzer Konzil. Der 28. September ist der Todestag von St. Wenzel, des Schutzpatrons des Landes, und dann gibt es noch die

35 Sie war natürlich eher ein Satellitenstaat und keine direkte Kolonie der UdSSR, aber wie 1968 gezeigt hat, war es die Sowjetunion, die die Fäden in der Hand hielt.

36 Der 1. Mai, der Jahrestag des Kriegsendes (Befreiung durch die Rote Armee), die Feier der Russischen Revolution etc.

37 Die Feiertage sind der 1. Januar, Karfreitag, Ostermontag, 1. Mai (Tag der Arbeit), 8. Mai (Ende des Zweiten Weltkriegs), 5. und 6. Juli, 28. September, 28. Oktober (Gründung der Republik), 17. November (Beginn der Samtenen Revolution) und 24., 25. und 26. Dezember.

drei Weihnachtsfeiertage. Die Feiertage im Juli und der Sankt Wenzel-Tag sind Beispiele für eine Erinnerungskultur. Kyrill und Methodius brachten das Christentum und Bildung, Jan Hus ist der klassische nationale Märtyrer, und die offizielle Bezeichnung für den Sankt Wenzel-Tag ist Tag der Tschechischen Staatlichkeit. An diesen Tagen nehmen oft politische Verantwortungsträger an den Gottesdiensten teil.

Daneben gibt es die anderen traditionellen Formen der Zivilreligion, die ebenfalls Erinnerungscharakter haben. Man bezeichnete diese Ereignisse im Tschechischen als *pietni akty* – Akte der Ehrerbietung, was an Cicero denken lässt und die Bedeutung, die er der *pietas* beimaß. Da wäre etwa der 17. November, der Tag des Beginns der Samtenen Revolution, der offiziell „Tag des Kampfes für Freiheit und Demokratie" heißt. An diesem Tag legen der Premierminister und andere Politiker Kränze am Denkmal in der Národni Straße in Prag nieder, wo die protestierenden Studenten 1989 mit der Bereitschaftspolizei zusammenstießen. Andere Gedenkveranstaltungen finden z. B. an Holocaust-Mahnmalen statt und auch anlässlich wichtiger Jahrestage von führenden tschechischen Vorkriegspolitikern. Das sind relativ kleine Veranstaltungen und obwohl in den Nachrichten darüber berichtet wird, sind sie keine nationalen Ereignisse. Die tschechische Zivilreligion stößt, wie auch das tschechische Christentum, auf wenig Interesse.

Eine andere Perspektive auf die tschechische Zivilreligion wäre es, das in den Blick zu nehmen, was den Menschen etwas bedeutet und zu ihrem Identitätsbewusstsein beiträgt. Dazu möchte ich zu der Aussicht aus unserer Wohnung zurückkehren. Zivilreligion ist eine Form der Ahnenverehrung, aber welcher Ahnen? Außer den bereits genannten, können wir Jan Palach nennen, dessen Name auch heute noch starke Gefühle weckt. Er steht gewissermaßen in der Tradition von Jan Hus und der 27 Männer, die nach der Schlacht am Weißen Berg hingerichtet wurden. Diese alle verloren ihr Leben um einer größeren Sache willen, vor allem auch für die Freiheit des Volkes. Šárka stellt hier offensichtlich eine Ausnahme dar, aber sie ist ein Beispiel dafür, wie wichtig eine nationale Mythologie als eine Art Vorlage für die Zivilreligion ist. Im Mythos ist die Rede von einem Land, das seinen Ursprung einer kleinen Gruppe von Menschen verdankt, in der alle Mitglieder gleich waren; er berichtet von Mut und Tapferkeit im Kampf gegen die Tyrannei.

Die tschechische Zivilreligion erinnert und feiert also den Widerstand gegen jeglichen Versuch, von außen Normen und Verhaltensweien zu ok-

[38] Mit aktuell 10,5 Millionen Einwohnern steht die Tschechische Republik an dreizehnter Stelle in Europa, was die Bevölkerungszahl angeht und ist somit nicht wirklich klein. Sie

troyieren. Man feiert, wie diese kleine Nation[38] sich gegen Kontrollversuche gewehrt und Mittel und Weg gefunden hat zurückzuschlagen, selbst wenn dies mit dem Verlust von eigenen Menschenleben erkauft wurde. Bis vor kurzem hatte dies auch nichts mit dem engstirnigen, exklusivistischen Nationalismus zu tun, der die Länder Zentral- und Osteuropas heimsucht.[39] Dies hat sich allerdings mit der aktuellen Migrationslage geändert.[40] Das Gefühl von außen dominiert zu werden, hat zu einer unerfreulichen nationalistischen Gegenreaktion geführt. Man sieht sich als eine Nation im Belagerungszustand, die jedoch stets an ihrer Identität festgehalten hat, trotz der Versuche von allen Seiten, sie zu vernichten.

Ein solches Identitätsverständnis ist die ideologische Form der Zivilreligion. Dabei kann es keine vernünftige gesellschaftliche Sicht der tschechischen Identität geben, die nicht berücksichtigen würde, dass dieses Land mitten in Europa liegt und zur Heimat vieler Menschen, u. a. von Deutschen, Juden und Österreichern, geworden ist. Aber es ist relativ leicht, wie man auch am Beipiel vieler unserer Kirchen sehen kann, eine Tradition und eine Identität zu erfinden, sie zu einem absoluten Wert zu erheben und die Geschichte auf eine Weise neu zu schreiben, dass sie in diese Tradition passt.[41] So ist es jedenfalls in der Tschechischen Republik geschehen. Und dieses Bild verstärkt sich, die Zivilreligion nimmt neue Formen an, äußert sich in Demonstrationen und Proklamationen. Wir haben es hier mit einer häretischen Form der Zivilreligion zu tun – Flaggen, Bilder, Musik –, die letztlich unhaltbar, weil ein Idol ist und sich daher selbst von jeglicher Transzendenz abschneidet. Glücklicherweise gib es viele Menschen, die diesen nationalen Götzendienst ablehnen und dies könnte ja zu einer neuen Diskussion über zivilreligiöse Praktiken führen.

sieht sich aber selber so, da Deutschland im Westen und Polen im Norden so viel größer sind.

39 Und nicht zu vergessen auch mein eigenes Heimatland, das (noch gerade so) Vereinigte Königreich.

40 Die bei weitem größte Zahl von Migranten in Tschechien kommt aus der Slowakei, aber sie werden nicht als solche empfunden. Es gibt auch eine größere Zahl von Migranten aus der Ukraine und eine kleinere Zahl aus Ländern wie Weißrussland, Russland und Vietnam. Aber es gibt praktisch keine Flüchtlinge aus Syrien oder Afghanistan.

41 Vor dem Hintergrund dieser Entwicklung sind auch die fortwährenden Auseinandersetzungen zwischen den Vertretern einer „slawophilen" Haltung, die positiv gegenüber Putins Russland eingestellt sind, und den Vertretern einer westlichen Ausrichtung bemerkenswert. Dieses Land ist im Spannungsfeld beider Haltungen entstanden und diese Dichotomie wirkt sich selbst auf die Einstellung gegenüber der Europäischen Gemeinschaft aus.

Schlussbemerkungen

Was lässt sich nun aus einer tschechischen Perspektive über die Kirchen und die Zivilgesellschaft, über Theologie und Zivilreligion sagen? Es hat lange gedauert, bis die Kirchen in der Tschechischen Republik erkannt haben, dass sie Teil der Zivilgesellschaft sind. Die jüngste Geschichte des Landes hat es mit sich gebracht, dass man der Zivilgesellschaft mit einem Misstrauen begegnete, das erst jetzt überwunden wird. Und die Kirchen waren nach zwei Seiten hin isoliert. Zum einen hatten sie unter der kommunistischen Herrschaft sowohl durch Verfolgung als auch durch Kollaboration großen Schaden genommen, und nichts von beidem hatte sie auf die neuen Herausforderungen vorbereitet. Und zweitens entstand in der Öffentlichkeit sehr schnell das Bild, sie seien nur an der Wiedergewinnung von Macht und Prestige interessiert, sodass sie heute zu den Institutionen gehören, denen man am wenigsten traut. Sie hatten also weder die Stärke noch die Vision, um sich schnell in die Zivilgesellschaft zu integrieren.

Zu den positivsten Beispielen eines zivilgesellschaftlichen christlichen Engagements zählt die Mitarbeit in kirchlichen und anderen Organisationen. Hier ist der christliche Glaube oft ein motivierender Faktor für die Arbeit. Inwieweit dies zu neuen Formen der Zivilreligion führen wird, bleibt abzuwarten. Trotz ihrer Ablehnung eines institutionalisierten Christentums sind auf jeden Fall nicht alle Menschen in der Tschechischen Republik ohne Gespür für Transzendenz, und durch ihr Engagement in der Zivilgesellschaft können die Kirchen, wenn sie ihre Rolle ernst nehmen, diese Menschen auf sich aufmerksam machen und ihnen ein anderes Bild von sich vermitteln.

Und wie steht es um die Zivilreligion und die theologischen Antworten darauf? Zunächst einmal müsste die tschechische Zivilreligion gründlicher analysiert werden. Sie ist oft kaum wahrnehmbar und manifestiert sich nur zögerlich, aber es gibt sie und bedarf eines besseren Verständnisses. Dazu müssten auch ihre Ideologie, ihre Weltsicht und ihre Ziele näher untersucht und kritisch bewertet werden. Was ist davon mit christlichen Werten kompatibel, mit Glaube, Liebe, Hoffnung, und was nicht? Das scheint mir im Augenblick, da ein exklusivistischer Nationalismus einen solchen Aufschwung nimmt, wichtiger denn je. Selbst in der Tschechischen Republik beruft man sich manchmal auf die christlichen europäischen Werte, die es zu bewahren gelte, und diejenigen, die sich so äußern, sehen keinen Widerspruch darin, diese Werte mit Hass und Ausgrenzung aufgrund von Herkommen und Religion ineinszusetzen. Die Theologen dürfen nicht nachlassen, hier Einspruch zu erheben. Sie müssen sich aber gleichzeitig dessen

bewusst sein, dass sie Teil der Zivilgesellschaft und in gewisser Weise auch der Zivilreligion sind, und von daher durch dieselben ideologischen Tendenzen beeinflusst werden, von spezifisch kirchlichen und wissenschaftlichen Einflüssen einmal abgesehen.

Der Herausforderungen sind viele! Wie begegnet man dem Hass mit Liebe? Manchmal müssen wir uns von Menschen abwenden. In den Evangelien ist oft die Rede von den Ausgeschlossenen, von Heulen und Zähneklappern. Aber dieses Ausschließen ist Gottes Angelegenheit, nicht unsere. Wir sollten versuchen, Spreu und Weizen beisammen zu lassen, ohne Vermischung und ohne Trennung, bis die Zeit kommt. Die Theologie sollte die positiven Aspekte der Zivilreligion bejahen, die Versuche, eine Sprache zu finden für die tiefe Sehnsucht des Volkes nach einer besseren und gerechteren Welt. In dem Maße, wie eine Zivilreligion den Sinn für Transzendenz wiederbelebt, sollte sie auch begrüßt werden.

Es bleibt die Aufgabe der Theologen, den Glauben unserer Kirchen in einer Sprache zu formulieren, die zugleich exakt und verständlich ist, die die „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst“[42] der Menschen von heute, gleich welcher Nationalität, ausdrückt. Diese Worte werden prophetisch sein, Trost und Urteil für die Zivilgesellschaften wie auch für die Kirchen. Sie werden aufrufen zum Dienst an Gott und an Gottes Schöpfung, und vor allem zum Dienst an Gottes Auserwählten, den Armen, den Unterdrückten, den Ausgeschlossenen. Und sie werden das immer mit Glauben, in Hoffnung und Liebe tun.

Übersetzung aus dem Englischen: Dr. Wolfgang Neumann

42 So die Anfangsworte der Pastoralen Konstitution *Gaudium et Spes* des Zweiten Vatikanischen Konzils.

Verdeckte und offene Xenophobien in Gesellschaft und Kirche

Anmerkungen aus theologisch-ethischer Perspektive[1]



Andreas Lob-Hüdepohl[2]

1. Zeitdiagnostisches: Wirkmächtige Präsenz offener und verdeckter Fremdenfeindlichkeit

Fremdenfeindlichkeit ist kein gesellschaftliches Randphänomen. Sie ist längst ein Phänomen in der Mitte der Gesellschaft – wenn man unter ‚Mitte' jene zugegeben unscharf abgrenzbare Konstruktion versteht, die den soziometrisch bestimmten Kernbereich ‚klassischer' Institutionen der Gesellschaft wie ‚Volksparteien', Gewerkschaften oder auch christliche Kirchen umfasst. Sie manifestiert sich (noch) weniger offen in gewalttätigen Handlungen, mehr verdeckt in fremdenfeindlichen Einstellungen und Haltungen: ca. 18 Prozent sind ausländerfeindlich (CDU-Wähler 17,1; SPD 17,9; FDP 8,3; Grüne 6; Linke 16,9; Nichtwähler 23,3; AFD 50,0 Prozent),[3] 5,1 Prozent antisemitisch, ca. 35 Prozent islamophob sowie 55 Prozent antiziganistisch. Zwar zeigen sich fremdenfeindliche Einstellungsmuster oftmals als (noch) offen: Sie haben sich also noch nicht zu geschlossenen, subjektiv nicht mehr angefragten Deutungsmustern oder Weltbildung verfestigt. Gleichwohl bilden sie auch in dieser offenen For-

[1] Der vorliegende Text lag meinem Vortrag am 05.10.2016 zu Grunde und ist die bearbeitete Fassung eines Beitrages, der in *Marianne Heimbach-Steins* (Hg.): Zerreißprobe Flüchtlingsintegration, Freiburg i. Br. 2017, erscheint.

[3] *Andreas Lob-Hüdepohl* ist Geschäftsführer des Berliner Instituts für christliche Ethik und Politik und Professor für Theologische Ethik an der Katholischen Hochschule für Sozialwesen Berlin (KHSB) und Mitglied im Deutschen Ethikrat.

[3] *Oliver Decker/Johannes Kiess/Elmar Brähler:* Die stabilisierte Mitte: Rechtsextreme Einstellung in Deutschland 2014, Leipzig 2014, 41 und 44; siehe: http://research.uni-leipzig.de/kredo/Mitte_Leipzig_Internet.pdf (aufgerufen am 14.02.2016).

matierung einen Nährboden für manifeste physische Gewalt gegen Fremde. Sie bilden ein Potential für weitere Radikalisierungen; sie schaffen ein gesellschaftliches Klima für Verharmlosungen; oder sie spiegeln eine versteckte Akzeptanz gegenüber manifester Gewalt. Aber auch ohne diese Funktion als Nährboden für offene gewalttätige Fremdenfeindlichkeit sind sie durch ihre Stigmatisierung, Abwertung und Ausgrenzung selbst Ausdruck einer psychischen Gewalt gegen Andere.

Fremdenfeindlichkeit beschränkt sich nicht auf eine Feindlichkeit gegenüber Ausländer*innen. Sie umfasst darüber hinaus jede Feindlichkeit gegenüber *allen* Anderen, deren ethnische, religiöse, kulturelle, geschlechtliche/sexuelle oder körperlich/seelische Andersheit die eigenen Ordnungsvorstellungen irritiert und deshalb pauschal als bedrohlich erfahren sowie als minderwertig betrachtet wird. In diesem umfassenden Sinne kommt Xenophobie (‚Heterophobie'[4]) weitgehend mit einer *Gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit* (GMF) zur Deckung. Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit bezeichnet „abwertende Einstellungen und Vorurteile gegenüber solchen Gruppen (…), die als ‚anders', ‚fremd' oder ‚unnormal' definiert werden und denen ein untergeordneter sozialer Status zugewiesen wird".[5] Damit wird deutlich: Nicht jedes ‚Fremdeln' gegenüber der Lebensweise anderer Menschen ist Ausdruck Gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit. Denn dass die kulturelle, religiöse, politische usw. Lebensweise anderer uns nicht nur ungewohnt ist, sondern auch fremd bleibt, weil wir sie für falsch halten und dagegen andere Optionen favorisieren, diese Erfahrung ist sogar eher alltäglich. Erst wenn dieses ‚Fremdeln' zu pauschalisierenden Vorurteilen gegenüber ganzen Gruppen führt und mit der Zuschreibung eines minderen sozialen Status verbunden ist, und mit dieser Zuschreibung die Diskriminierung dieser Menschengruppen legitimiert wird, erst dann liegt eine Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit vor – in welchem Ausmaß auch immer.

Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit kann sich in Ausländerfeindlichkeit, in biologischem Rassismus, in Antisemitismus, in Islamfeindlichkeit, in Sexismus, in Homophobie oder auch in einer (sozialdarwinistisch grundierten) Behindertenfeindlichkeit äußern und kleidet sich oftmals in subtile Vorurteile: „Die Ausländer kommen nur hierher, um unseren Sozialstaat auszunutzen" (Ausländerfeindlichkeit). Oder: „Wie in der Natur sollte sich in der Gesellschaft immer der Stärkere durchsetzen" (Rassis-

4 Vgl. *Albert Memmi:* Rassismus. Frankfurt a. M. 1987, 121 f.

5 *Andreas Zick* u. a.: Die Abwertung des Anderen. Eine europäische Zustandsbeschreibung zu Intoleranz, Vorurteilen und Diskriminierung, Berlin 2011, 14.

mus/Sozialdarwinismus). Oder: „Auch heute noch ist der Einfluss der Juden zu groß“ (Antisemitismus). Oder: „Durch die vielen Muslime hier fühle ich mich manchmal wie ein Fremder im eigenen Land“ (Islamophobie). Oder: „Sinti und Roma neigen zur Kriminalität“ (Antiziganismus). Oder: „Frauen sind von Natur aus das schwächere Geschlecht und bedürfen der schützenden Hand eines starken Mannes“ (Sexismus). Oder: „Homosexuelle verkehren die Natur und suchen deshalb besonders junge Menschen“ (Homophobie). Auffällig ist zudem, dass Fremdenfeindlichkeit häufig mit autoritären Vorstellungen eines Staates („Wir brauchen einen starken Führer oder Präsidenten, der zeigt, wo es lang geht!“), mit chauvinistischen Vorstellungen („Wir Deutsche sind eben die erfolgreichsten Europäer“) und vor allem mit der Ablehnung von kultureller Diversität zusammen auftritt: Die sogenannte ‚Identitäre Bewegung‘ behauptet zwar, dass sie die Vielfalt an Religionen und Kulturen respektiert – aber ‚fein säuberlich getrennt‘, in den unterschiedlichen Ländern, wo sie ‚eigentlich‘ hingehören.

Xenophobien stehen wie Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit oftmals in enger Verbindung mit autoritären Führungsstilen/-erwartungen, mit einer sozialen Dominanzorientierung (Chauvinismus) sowie der Ablehnung von Diversität. Ihr normativer Kern ist das Postulat der prinzipiellen Ungleichwertigkeit von Menschen. Dieses Postulat ermöglicht die stereotypisierte Kategorisierung verschiedener Menschengruppen in ‚besser‘/‚schlechter‘, ‚dazugehörig‘/‚auszugrenzen‘ usw.[6] Auch darin nähern sich beide (geschlossenen) rechtsextremen Weltbildern bzw. sind für letztere anschlussfähig.

2. Erklärendes: Kompensatorische Funktion für Verunsicherungen

Xenophobe Menschen bilden natürlich keine homogene Gruppe – schon alleine deshalb, weil sich ihre Xenophobie auf sehr unterschiedliche Gruppen beziehen kann und die Abwertung der einen keinesfalls automatisch an die Abwertung anderer gekoppelt ist. Homophobe Menschen müssen nicht automatisch Menschen mit Behinderungen oder Migrant*innen abwerten und umgekehrt. Gemeinsam ist ihnen gleichwohl eine tiefgreifende Verunsicherung, die ihre – wenn überhaupt vorfindliche – Krisen- und Konfliktbewältigungskompetenz (‚soziale und politische Resilienz‘)

[6] Vgl. *Jörg Stolz:* Soziologie der Fremdenfeindlichkeit. Theoretische und empirische Analysen, Frankfurt a. M. 2000, 80 ff.

überfordert und dadurch Ängste auslöst. Die Ursachen solcher beängstigenden Verunsicherungen sind wiederum vielfältig: Orientierungslosigkeit und Überforderung in der zunehmend unübersichtlichen Komplexität der modernen Lebenswelt, Ohnmachtserfahrungen durch soziale und politische Deprivation usw.

Entscheidend ist dabei weniger, ob die individuelle Lebenslage fremdenfeindlicher Personen tatsächlich wirtschaftlich, politisch oder psychosozial prekär ist. Entscheidend ist vielmehr die *subjektive Wahrnehmung und Deutung* in der Perspektive der Betroffenen. In einer „Gesellschaft der Angst“[7] ergreift die Angst vor dem Scheitern selbst Angehörige der Mittelschicht: das persönliche Lebensprojekt gilt vielen bereits dann als gescheitert, wenn sich die gewohnten Aufstiegsversprechungen nicht erfüllen und schon durch den Verlust dieser ‚Prothesensicherheit‘ (Fromm) ihnen der Absturz in die Marginalität der Abgehängten, Ausgeschlossenen usw. droht.

Fremde können aus der Binnensicht tief verunsicherter Menschen ihre Ängste ‚erklären‘ und sogar anfachen. Schon in ‚gewöhnlichen‘ Situationen verunsichern Fremdheitserfahrungen das eigene Selbst- und Weltbild. Sie sind ein steter Stachel im Fleisch des Eigenen (Waldenfels).[8] Was ‚für gewöhnlich‘ überhaupt erst die persönliche oder gesellschaftliche Entwicklung befördert, kann unter ‚außergewöhnlichen‘ Verunsicherungen ins Gegenteil kippen: ‚Fremde‘ werden als Konkurrenz um Wohlstand, Statussymbole und Machtpositionen, als Konkurrenz bei der Benützung des öffentlichen Raumes und seiner Infrastruktur, als Konkurrenz bei der gesellschaftlichen Beachtung und erfahrener Solidarität wahrgenommen – eine Konkurrenz, die nicht nur lästig, sondern aus der Sicht der Betroffenen *illegitim* sein muss, da doch Fremde gerade ‚nicht zu uns gehören‘ und sie deshalb die umkämpften Ressourcen der Gemeinschaft – ‚richtig bei Lichte betrachtet!‘ – eigentlich erschleichen und missbrauchen.

Die Ablehnung des Fremden scheint für fremdenfeindlich eingestellte Menschen eine Reihe von Problemen zu ‚lösen‘: Sie ordnet die Welt in ‚dazugehörig‘/‚nicht dazugehörig‘, in vertraut/unheimlich, in ‚gut‘/‚schlecht‘, in Freund/Feind, in ‚sicher‘/‚bedrohlich‘ usw. Sie festigt die Zugehörigkeit zu einer klar umrissenen Gemeinschaft. Sie verschafft dem Einzelnen ein stabilisierendes Selbstbild usw. Fremdenfeindlichkeit kann die Bedrohungsgefühle lindern helfen, weil sie den lästigen Konkurrenten auf Distanz, also vom eigenen Leib halten will. Besonders Menschen, die oh-

7 *Heinz Bude:* Gesellschaft der Angst, Hamburg 2014.
8 Vgl. *Bernhard Waldenfels:* Der Stachel des Fremden, Frankfurt a. M. 1990.

nehin zur Ablehnung einer sich ausdifferenzierenden und in schnellen Veränderungen befindlichen Gesellschaft (Anomia) oder zu scharfen Unterscheidungen zwischen richtig und falsch (Rigorismus) neigen, sind – so empirische Studien – für ‚fremdenfeindliche Problemlösungen' ihrer Verunsicherungen besonders anfällig. Sie führen unvermeidlich zur Hierarchisierung von Innen und Außen bzw. zum ‚Ingroupfavoristism' und ‚Outgroupdowngrading'.

3. Irritierendes: Manifeste Fremdenfeindlichkeit in der Kirche

Die Fremdenfeindlichkeit/Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit in der Mitte der Gesellschaft macht vor den Kirchen nicht halt: 21,5 Prozent (17,9/15,7 Prozent) der Katholiken (Protestanten/Konfessionslosen) sind ausländerfeindlich, 15,5 Prozent (12,9/12,8 Prozent) chauvinistisch, 5,7 Prozent (5,4/3,7 Prozent) antisemitisch, 3,1 Prozent (2,2 Prozent/3,7 Prozent) sozialdarwinistisch eingestellt.[9]

Eine *erste Irritation* besteht darin, dass die Fremdenfeindlichkeit/GMF selbst tief religiös verwurzelter Christen klar zentralen Inhalten und Intuitionen des christlichen Glaubens und der kirchlichen Lehre widersprechen. Die absolute Gleichwertigkeit aller Menschen ist durch die Gottebenbildlichkeit jedes Einzelnen fundamentale Norm. Das Gebot der Nächstenliebe ist durch die Realität der liebenden Fürsorge des (fremdgewordenen) Barmherzigen Samariters grundsätzlich zum Gebot der Fernstenliebe ausgeweitet. Die (zunächst ethnisch limitierte) Zugehörigkeit zum Volk Gottes ist spätestens durch das paulinische Diktum (Gal 3,28) prinzipiell universalisiert. Selbst die Irritationen, die Fremde und Fremdheit auslösen, sind programmatisch positiv konnotiert: Der *Exodus* steht für das Zurücklassen alles Gewohnten und Stabilen allein im Vertrauen auf das Gehalten- und Geführtwerden eines Gottes, der seinem Volk eine lebensdienliche Zukunft lediglich in vagen Umrissen verheißt. Und der selbst für die Seinen befremdliche (!) Nazarener vermittelt durch sein Leben und Schicksal eine Hoffnung auf absolute Errettung, die keinesfalls einen „Konservatismus" legitimiert, „der – alles versteinernd – angstvoll die sichere Gegenwart einer unbekannten Zukunft vorzieht, sondern „die Ermächtigung und

[9] *Decker/Kiess/Brähler:* Die stabilisierte Mitte, 42. Siehe auch *Zick* u. a., Die Abwertung des Anderen, sowie Beiträge; in: *Sonja Strube* (Hg.): Rechtsextremismus als Herausforderung für die Theologie, Freiburg i. Br. 2015.

der Befehl [ist] zu einem immer wieder aufgenommenen, vertrauenden Exodus aus der Gegenwart in die (auch innerweltliche) Zukunft“[10].

Eine *zweite Irritation* ist der Sachverhalt,[11] dass Appelle an diese und weitere Fundamentalpositionen des Christentums nur wenig fruchten. Fremdenfeindlich eingestellte Christen erweisen sich offensichtlich gegenüber allgemeiner, selbst kirchenamtlicher Aufklärung als erstaunlich resistent. Dies hat vermutlich wenig mit dem gewohnten performativen Bruch zwischen Anspruch und Wirklichkeit zu tun. Vielmehr bestätigt sich auch hier die Einsicht, dass tiefster Verunsicherung, die in fremdenfeindlichen Abwehrhaltungen sich äußert, nicht mit Belehrung und Predigt beizukommen ist, sondern nur durch die (wiedererwachende) Praxis von Empathie und Spontaneität in der realen Begegnung mit (anderen/fremden) Menschen. Nur im leibhaften Dialog der Blicke zwischen Ego und seinem Gegenüber kann aus dem Antlitz des Anderen dessen Bedürftigkeit und Angewiesensein hervorbrechen, die das Ego und weitere Andere auch emotiv in die Pflicht solidarischer Anerkennung nehmen.

Eine *dritte Irritation* ergibt sich aus dem Sachverhalt, dass es zwischen extrem konservativen Katholiken und der säkularen extremen Rechten zunehmend einen wechselseitigen Austausch gibt.[12] Möglich wird dies durch bestimmte analoge Deutungs- und Bewertungsmuster, die zwischen beiden Milieus als kulturelle Brücken fungieren. Wichtige Elemente dieser kulturellen Brücken sind ein exklusiver Erkenntnisanspruch, verbunden mit einem strikt dualistischen Rigorismus und einem geschichtsvergessenen Absolutheitsanspruch, sowie ein deterministisches Geschichtsbild, verbunden mit verschwörungsbasierten Untergangsszenarien einerseits und holistischen Gegensteuerabsichten andererseits.[13] Die entscheidenden Widerlager solcher kulturellen Brücken ist die fundamentale Abwertung und Verwerfung alles abweichend Anderen.

10 *Karl Rahner:* Zur Theologie der Hoffnung; in: Schriften zur Theologie VIII, Zürich u. a. 1967, 561–579, hier: 576.

11 *Beate Küpper/Andreas Zick:* Religiosität und Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit – Ergebnisse der GMF-Studien; in: *Strube* (Hg.), Rechtsextremismus, 48–63.

12 Vgl. z. B.: *Andreas Püttmann/Liane Bednarz:* Unheilige Allianzen. Radikalisierungstendenzen am rechten Rand der Kirchen, Berlin 2015; vgl. www.kas.de/wf/doc/kas_17259-1442-1-30.pdf?151102122500 (aufgerufen am 14.02.2016); *Strube* (Hg.), Rechtsextremismus; *Thomas Bremer:* Die „Piusbruderschaft“ und ihr Selbstverständnis; in: *Strube* (Hg.), Rechtsextremismus, 129–143; *Elke Pieck:* Die Deutsche Evangelische Allianz und ihre „rechte“ Identitätssuche – eine stigmatheoretische Analyse; in: *Strube* (Hg.), Rechtsextremismus, 145–162.

13 Vgl. *Armin Pfahl-Traughber:* Rechtsextremismus. Eine kritische Bestandsaufnahme nach der Wiedervereinigung, Bonn 1993, 33 f.

4. *Beunruhigendes: Kulturelle Brücken zwischen (christlicher) Religiosität und säkularer extremer Rechte*

Unter ‚kulturellen Brücken' können solche Deutungs- und Orientierungsmuster verschiedener kultureller Milieus verstanden werden, die formal übereinstimmen, ohne inhaltlich voll zur Deckung kommen zu müssen. Ihre formal-schablonenhafte Übereinstimmung reicht aus, um im jeweils anderen Milieu anschluss- und ggf. koalitionsfähig zu werden. Solche kulturellen Brücken werden von der extremen Rechten genutzt, um in stark konservativen Teilen des christlichen Milieus erfolgreich reüssieren zu können.

Gelegentlich wird die Vermutung geäußert, dass Menschen deshalb religiös sind, weil sie sich unglücklich (‚erlösungsbedürftig') fühlen. Infolgedessen tendierten sie zu den einfachen Sicherheiten eines erlösenden Glaubens und seien so für autoritäre Reaktionen und rechtsextreme Weltbilder empfänglich.[14] Diese Vermutung ist – vor allem in dieser Zuspitzung – abwegig. Gleichwohl ist auch der christliche Glaube nicht vor jedweder fundamentalistischer Vereinnahmung geschützt. Fundamentalistisch ist eine Vereinnahmung dann, wenn Inhalte und Traditionen des Glaubens zu simplifizierenden Vereindeutungen von Gesellschaft und Geschichte missbraucht und/oder jede kritische Infragestellung von vorneherein abgewiesen werden, um sich hinter dem Bollwerk einfacher Gewissheiten verschanzen zu können.

Die Versuchung einfacher Wahrheit begünstigt einen unreflektierten Absolutheitsanspruch des eigenen (monotheistischen) Glaubens. Unreflektiert ist er zum Beispiel dann, wenn nicht zwischen dem Absolutheitsspruch des Behaupteten (‚Unser Gott ist einzig', Dtn 6,4) und der geschichtlichen Bedingt- und darin Vorläufigkeit *menschlichen* bzw. *gläubigen* Redens über diese Wirklichkeit Gottes unterschieden wird. Reflektiert ist er etwa dann, wenn der Absolutheitsanspruch des Behaupteten vermittelt wird mit der prinzipiellen Möglichkeit, dass auch andere Religionen „einen
(NA 2).

Kirchliche Gottesrede ist – zumindest im römisch-katholischen Raum – gelegentlich auch autoritatives Reden. Autoritatives Reden allerdings kann autoritäre Erwartungs- und Verhaltensmuster begünstigen. Autoritär ist eine Reaktion dann, wenn die Verunsicherungen und Überforderungen eines Menschen zu einer Fundamentalangst anschwellen, die ihn *unre-*

14 *Stolz,* Soziologie der Fremdenfeindlichkeit; *Zick,* Die Abwertung des Anderen.

flek-tiert in die Sicherheit versprechende Autorität fliehen und *unbedingt* sich ihr unterwerfen lässt.[15] Diese Unterwerfung verspricht Gewinn: Eindeutige Orientierung gegen eine überfordernde Unübersichtlichkeit und damit Abbau der eigenen Angst.

5. Herausforderndes: Ansatzpunkte kirchlichen Engagements gegen Xenophobien (in den eigenen Reihen)

Bei allem Bemühen, xenophobe Einstellungsmuster auf Seiten xenophober Menschen abzubauen, gilt kirchliche Engagement immer zuerst und vorrangig dem Opferschutz. Kern solchen *Opferschutzes* ist die konsequente, öffentliche, unmissverständliche und darin selbst auch angefeindete Parteinahme für Fremde, die als Geflüchtete, als Andersgläubige, als Homosexuelle oder sonstig Abgewertete in ihrer Würde oder sogar in ihrem Überleben bedroht sind.

Zu jedem Opferschutz gehört freilich auch die *Tatprophylaxe* – die Reduktion oder sogar die gänzliche Verhinderung also von xenophoben Einstellungen und Handlungen in Kirche und Gesellschaft. Solche Tatprophylaxe muss angesichts des breiten Spektrums xenophober Einstellungen und Handlungen ein ebenso breites Spektrum an präventiven Interventionen und Maßnahmen umfassen.[16] Entscheidend sind Orte kirchlichen Lebens (Gemeinden, Gemeinschaften, Verbände, sozialraumorientiertes Engagement usw.), in denen verunsicherte und verängstigte Menschen eine lebensbejahende Alternative zu xenophoben Lösungs- und Heilsversprechen praktisch erfahren: durch Vertrauen in andere Menschen, die sie in ihrer Angst verstehen, ohne für ihre Feindlichkeit gegenüber Fremden Verständnis aufzubringen; durch das Gefühl, in Freundschaften Achtung erfahren zu können; durch leibhafte Kontakte mit Fremden (‚Anderen'); durch positive Grundhaltungen und Erfahrungsräume für die Vielfalt von Lebensformen bei Wahrung der Eindeutigkeit respektvollen Zusammenlebens; durch Selbstwirksamkeitserfahrungen in gelebter Demokratie usw.

Ein besonderer Schwerpunkt kirchlichen Engagements gegen Xeno-

[15] *Erich Fromm:* Die autoritäre Persönlichkeit; in: Deutsche Universitätszeitung 12 (1957), Nr. 9, 3–5; *Detlev Oesterreich:* Autoritäre Persönlichkeit und Gesellschaftsordnung, Weinheim 1993.

[16] Vgl. etwa die jüngst verabschiedete Handreichung der *Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern:* Ja zur Menschenfreundlichkeit Gottes – Nein zum Rechtsextremismus. Eine Handreichung, 2016. Siehe: www.bayern-evangelisch.de/downloads/ELKB_Handreichung_Nein_gegen_Rechtsextremismus_final_10_2016.pdf (aufgerufen am 15.03.2016).

phobie in Gestalt der Ablehnung von Andersgläubigen (z. B. ‚Islamophobie') ist die Kompetenz zum interreligiösen Dialog auf allen Ebenen[17]: als „Dialog des Lebens" (Leben teilen in ‚Freude und Hoffnung, Trauer und Angst'); als „Dialog des Handelns" (Engagement für eine humane Entwicklung von Welt und Gesellschaft); als „Dialog des theologischen Austausches" (Vertiefung wechselseitigen Verstehens) sowie nicht zuletzt als „Dialog der religiösen Erfahrung" (Sensibilität und Bestärkung aus spirituellem Reichtum). Kompetenz zum interreligiösen Dialog setzt neben der Achtsamkeit gegenüber den Anderen auch voraus, sich in der eigenen religiösen Tradition selbst auskunftsstark präsentieren zu können. Auskunftsstärke selbst wiederum setzt reflektierte Kenntnis, Überzeugung *und Diskursfähigkeit* voraus. Interreligiöse Kompetenz ist eine Sonderform interkultureller Kompetenz.

Eine letzte Bemerkung: Christen neigen offensichtlich dann zur Fremdenfeindlichkeit/GMF/extremen Rechten, wenn ihr religiöses Umfeld ein angstbesetztes Weltbild fördert.[18] Tatsächlich sind selbst *kirchliche Autoritäten* nicht davor gefeit, apokalyptische Untergangsszenarien stärker zu bedienen als bei aller berechtigten kritischen Zeitdiagnose auf jenen messianisch langen Atem zu setzen, der statt einer düsteren Verfallsprognose einer überraschungsoffenen Zukunft vertraut. Wo kirchliches Reden und Handeln nicht von einer Hermeneutik des Verdachts, sondern von einer Zuversicht sich bestimmen lässt, die das hoffende Vertrauen auf die Wirklichkeit Gottes gleichsam handgreiflich bekennt und bezeugt, dort entbirgt Kirche eine Strahlkraft, die die ‚Angst vor dem Anderen' abbauen und im umfassenden Sinne des Wortes ‚entängstigend' wirken kann – über kirchliches Lebens hinaus bis weit in die Tiefe der Gesellschaft.

17 *Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog/Kongregation für die Evangelisierung der Völker:* Dialog und Verkündigung. Überlegungen und Orientierungen zum Interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 102, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1991.

18 *Küpper/Zick:* Religiosität, 59.

Welche Ekklesiologie brauchen wir?

Plädoyer für eine inhaltlich-theologische Primärorientierung



Michael Welker[1]

Die folgenden Überlegungen zur Frage nach Strukturen einer Ekklesiologie im aktuellen Europa müssen berücksichtigen, wie verschieden die Situation in den verschiedenen Ländern Europas mit ihren sehr verschiedenen kontextuellen Prägungen und unter dem Druck sehr verschiedener kirchlicher, politischer, kultureller und ethischer Herausforderungen sind. Es wird um mehr gehen müssen als auf die heutige deutsche kirchliche Situation konzentrierte Gravamina.

1. Ekklesiologische Aufgabenstellungen heute

Fünf Themenkomplexe stehen bereits im Zentrum der Beiträge dieses Heftes:

- Die Bedeutung und Folgen der „Wende" und des vorläufigen Endes oder genauer der Transformation des sogenannten Kalten Krieges für unsere Gesellschaften und Kirchen;
- das komplexe Verhältnis von Religion, Kirche und Zivilgesellschaften in unseren Ländern – ein Thema mit dem wir uns am FIIT (Forschungszentrum Internationale und Interdisziplinäre Theologie) in Heidelberg schon seit einigen Jahren im Austausch zwischen Deutschland, Ungarn, Südafrika und darüber hinaus beschäftigt haben;

[1] *Michael Welker,* Professor em. Dr. Dr. Dres. h. c., ist Geschäftsführender Direktor des Forschungszentrum Internationale und Interdisziplinäre Theologie (FIIT) an der Universität Heidelberg und Honorarprofessor an der Seoul Theological University.

ÖR 66 (2/2017), S. 246–257

– die Herausforderungen für Kirchen und Gesellschaften durch die in jüngster Zeit erheblich verschärfte aber uns gewiss auf Dauer begleitende sogenannte Flüchtlingskrise;
– die diakonischen und politischen Aufgaben im Umgang mit armen, oft stigmatisierten und manchmal kriminalisierten Minderheiten in unseren Kirchen und Gesellschaften;
– Kirche in Diasporasituationen.

Alle diese Themen besagen, dass eine zukünftige Ekklesiologie nicht von aktuellen politischen, kulturellen und sozialen Rahmenbedingungen des Seins und Lebens der Kirche absehen kann.

Ich möchte das im Folgenden unterstreichen und ernst nehmen, will aber dennoch davor warnen, in einer zukünftigen Ekklesiologie auf eine inhaltlich-theologische Primär-Orientierung zu verzichten und vor allem auf die die Religion herausfordernden und ihre Ausstrahlung möglicherweise verstärkenden Kräfte aus der Reaktion auf aktuelle Krisenlagen zu setzen. Darin bestärken mich nicht nur große theologische Vorbilder – ganz besonders in Deutschland Karl Barth und Dietrich Bonhoeffer in ihren Auseinandersetzungen mit den politischen und religiösen Ideologien ihrer Zeit. Mich bestärkt die Wahrnehmung akuter auch ekklesiologisch brisanter Situationen im heutigen Europa, die sich zu echten kirchlichen und politischen Gefahren auswachsen könnten. Ich sehe die Gefahren der Rechauvinisierung Europas und der Versuchung zumindest in manchen Kirchen Europas, diese zu verstärken, um ihre eigenen Resonanzprobleme zu bearbeiten.

In ihrer sehr lesenswerten Dokumentation empirischer Untersuchungen haben die Münsteraner Soziologen Detlef Pollack und Gergely Rosta unter dem Titel „Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich" diese aktuellen Gefährdungen aus verschiedenen Perspektiven, besonders mit Blick auf den enormen religiösen Resonanzzuwachs in Russland und auf den starken religiösen Resonanzverfall in den Niederlanden in den letzten Jahren deutlich vor Augen gestellt.[2] Demgegenüber sehe ich als vorbildlich an die Stellungnahme des Berliner Bischofs Markus Dröge in seiner gerade erschienenen Reaktion auf die fünfte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft unter dem Titel „Orientierung gewinnen. Die Bedeutung einer empirisch informierten praktischen Theologie für die Aufgabe der Kirchenleitung".[3] In ekklesiologisch vorbildlicher Weise betont Dröge:

2 *Detlef Pollack/Gergely Rosta:* Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich, Frankfurt a. M. 2015.

3 *Markus Dröge:* Orientierung gewinnen. Die Bedeutung einer empirisch informierten praktischen Theologie für die Aufgabe der Kirchenleitung; in: Praktische Theologie 51, 3 (2016), 152–158.

„Kirchenleitung darf sich bei ihrer Aufgabe, die kirchliche Arbeit zu planen und neu erkannte Aufgaben zu definieren, nicht auf verwaltendes und auf sichtliches Handeln beschränken, so sehr dies ebenfalls zu ihrem Aufgabenbereich zählt.“[4] Eine von Glaube und Hoffnung geprägte Leitung der Kirche „braucht die Fähigkeit, vom Geist gewirkte kreative Ansätze und Entwicklung wahrzunehmen und diese dann zu unterstützen und zu verstärken“.[5] Unverzichtbar für ein solches geistliches Leitungsverständnis sind nach seiner Überzeugung christologische und pneumatologische Orientierungen, die die differenzierte Gegenwart des erhöhten Christus in der Kraft des Geistes in seiner Kirche immer wieder neu zu erbitten, wahrzunehmen und zu bezeugen versuchen in Wort und Tat.

In Anlehnung an Gedanken zur dreifachen Gestalt des Reiches Jesu Christi, die ich in meiner Christologie zur Diskussion gestellt habe,[6] schlägt Dröge vor, die königliche Gegenwart Jesu Christi und seines Geistes in den befreienden Kräften der Liebe und des diakonischen Engagements zu Gunsten unserer Nächsten zu erkennen. Dies hat zahlreiche Auswirkungen in den Engagements im Rahmen der Flüchtlingskrisen und zugunsten der Marginalisierten in unseren Gesellschaften.

Wichtig scheint mir, diese befreienden Kräfte und diakonischen Aufgaben auch auf die Gebiete der Bildung, auch der geistlichen Bildung hin auszudehnen. Ein mahnender Artikel von Antje Rösener, Geschäftsführerin des Evangelischen Erwachsenenbildungswerks Westfalen und Lippe, macht schockierend darauf aufmerksam, dass das Stichwort „Bildung“ in der fünften Erhebung der Kirchenmitgliedschaft nur ein einziges Mal auftauche.[7]

Wenn ich Pfarrerinnen und Pfarrer großer und sehr lebendiger Gemeinden in den USA fragte: „Was ist das organisatorische Geheimnis ihrer gemeindlichen Lebendigkeit und Ausstrahlungskraft?“, dann erhielt ich regelmäßig die Antwort: 1. eine gepflegte Kirchenmusik, in der in der Regel Chöre eine wichtige Rolle spielten; 2. eine gut vorbereitete, biblisch gegründete Verkündigung und gut vorbereitete doxologische Gottesdienste; 3. eine gut organisierte Kinder-, Jugendlichen- und Erwachsenenbildung; 4. soziales und diakonisches Engagement – in dieser Gewichtungs-Reihenfolge. Die 500-Jahr-Feier der Reformation sollte uns nachdrücklich daran erinnern, dass die Reformation ganz zentral eine Bildungsrevolution mit

4 Ebd., 153.
5 Ebd.
6 *Michael Welker:* Gottes Offenbarung. Christologie, Neukirchen ^{3}2016.
7 *Antje Rösener:* „Christsein leben“. Herausforderungen und Perspektiven Religiöser Bildung mit Erwachsenen im Licht der V. KMU; in: Praktische Theologie 51 (2016), H. 3,158–165.

sich brachte. Allein in Augsburg erschienen zwischen 1518 und 1530 nicht weniger als 457 Drucke von Schriften Luthers – mit einer halben Million Exemplare! Auch in Basel, Emden, Hamburg, Herborn, Hermannstadt (Sibiu), Kronstadt, Leiden, Nürnberg, Speyer, Stockholm, Ulm, Urach, Wien, Worms und an anderen Orten waren Verleger und Druckereien mit großem Erfolg tätig.[8] Eine Ekklesiologie der Zukunft sollte den Zusammenhang von Gottesliebe und Gotteserkenntnis, Nächstenliebe, Diakonie und Freiheit fördernder Bildung in das Zentrum ihrer Aufmerksamkeit rücken.

Neben der königlich-diakonischen Gegenwart und geistlichen Ausstrahlung Jesu Christi ist seine prophetische Gegenwart ekklesiologisch zu würdigen. Sie zeigt sich, wie auch Markus Dröge betont, in der befreienden Kraft der Hoffnung, die sich am gekreuzigten Christus festmacht. Der Gekreuzigte offenbart und überwindet die destruktiven Kräfte dieser Weltzeit. In der Kraft seines Geistes weckt, stärkt und erhält er Wahrheit und Gerechtigkeit suchende Gemeinschaften innerhalb und außerhalb seiner Kirche. Diese Gemeinschaften fragen immer neu nach Gottes Weisung und Gottes Willen in den Konflikten der Gegenwart. Sie verbinden ihr gesellschaftskritisches Engagement mit einer aktiven Diakonie der Liebe. Dies hat direkte Auswirkungen auf die Positionierung der Kirche in der Flüchtlingskrise und im Umgang mit prekären Minderheiten. Wie können wir zugleich, mit Bonhoeffer gesprochen, „die Opfer unter dem Rad verbinden“ und „dem Rad in die Speichen fallen“?

Hier müssen – auch ekklesiologisch – größere politisch-analytische Aufgaben in Angriff genommen werden, um die Machtverhältnisse in unseren Gesellschaften und die Möglichkeiten organisierten Handelns in den Kirchen und Zivilgesellschaften differenziert freizulegen. Ohne die theologische und geistliche Primärorientierung zu schwächen, sollten dabei Kooperationsformen mit außerkirchlichen zivilgesellschaftlichen Gruppen verbessert bzw. neu entwickelt werden. In der Arbeit der letzten Jahre und auf einem Treffen von Vertretern und Vertreterinnen der Standorte unseres globalen Netzwerks in Zürich Anfang 2016 (Global Network of Research Centers for Theology, Religious, and Christian Studies) haben wir verschiedene Typen von Zivilgesellschaft in unseren Ländern identifiziert. Die einen entwickeln ein Netzwerk von Assoziationen und Institutionen, die sich primär einer praktischen Kultur des Helfens und der friedlichen Intervention verpflichtet sehen; in anderen Ländern geht es primär um die Artikulation und Pflege einer moralisch und politisch prägenden öffentlichen

[8] Vgl. dazu *Michael Welker, Michael Beintker* und *Albert de Lange* (Hg.): Europa Reformata. 48 Reformationsstädte und ihre Reformatoren, Leipzig 2016.

Meinung; in wieder anderen Ländern stellt die Zivilgesellschaft praktisch die politische Opposition. Hier bestehen viele Bezüge zu Themenspektren, die mit der Frage verbunden sind: „Welche Ekklesiologie brauchen wir?“

An dritter Stelle heben Markus Dröge und ich die priesterliche Gegenwart Jesu Christi und seines Geistes hervor. Sie zeigt sich in der befreienden Kraft des Glaubens und gewinnt ihre zentrale Orientierung an den Auferstehungserscheinungen. Das gottesdienstliche Leben der Kirche: Friedensgruß, Verkündigung, Erschließen der Schrift, Gebet, Brotbrechen, Taufbefehl, missionarische Sendung – sie konzentrieren immer wieder neu auf den rechten Gottesdienst, die wahre Gotteserkenntnis, das Gedächtnis Jesu Christi, die gottesdienstlichen Gaben des Geistes. Diese gottesdienstliche Konzentration verbindet die Kirchen in Diasporasituationen auch mit den großen kirchlichen Organisationen und stellt sie ihnen prinzipiell gleich.

Woran aber liegt es, fragt Markus Dröge, dass in Deutschland heute „nur eine geringe Zahl von Evangelischen (16,3 Prozent) und eine verschwindend geringe Zahl von Konfessionslosen (0,3 Prozent) angeben, gerne häufiger einen Gottesdienst zu besuchen“?[9] Die wichtige und offensichtlich vielerorts vernachlässigte Konzentration auf den vielgestaltigen priesterlichen Dienst in der Nachfolge Jesu Christi und in der Kraft seines Geistes sollte allerdings nicht die diakonischen und die prophetischen Dimensionen der Gegenwart Christi und seines Geistes ausblenden oder verdunkeln. Denn alle Dimensionen der Christusnachfolge sollten sich wechselseitig verstärken. Dem geht Dröges Frage nach: „Wie ist die empirische Erkenntnis einzuschätzen, dass Werte wie Gerechtigkeit, Freiheit und Frieden von 65 Prozent der Konfessionslosen und von 21 Prozent der Evangelischen (jedenfalls in Deutschland heute) nicht als religiöse Themen gewertet werden?“[10] Auch an dieser Stelle ist die Aufklärungs- und Bildungsarbeit dringend erforderlich.

Schließlich würdigt Bischof Dröge das auch in einer zukünftigen Ekklesiologie zu beachtende erstaunliche Engagement Kirchenferner und Konfessionsloser, die sich zum Beispiel für den Erhalt und die Pflege von Dorfkirchen engagieren oder in Kirchenchören mitsingen. Er plädiert dafür, die für eine lebendige Kirche ganz entscheidende familiale religiöse Sozialisation zu stärken und dafür den Familienbegriff der klassischen bürgerlichen Kultur zu erweitern.[11] Schließlich schärft er die Erkenntnis ein, dass sich

9 *Dröge,* Orientierung, 155.
10 Ebd.
11 Vgl. ebd., 156.

eine von der Kraft des Geistes gelenkte Kirche polyzentrisch entwickelt und sich mit den Erkenntnisformen der Netzwerkanalyse vertraut machen sollte.[12] Wie lassen sich diese aktuellen Erkenntnisse anschließen an und kontrastieren mit zentralen theologischen und auch ekklesiologischen Orientierungsbemühungen, die unsere geistliche Denk-Welt geprägt haben und – jedenfalls im deutschen Sprachraum – noch immer prägen?

2. *Ekklesiologische Schlüsselgedanken Schleiermachers, Barths und Bonhoeffers*

Am Ende des 18. und am Anfang des 19. Jahrhunderts geriet der christliche Glaube, vor allem in den großen Städten Deutschlands, in eine tiefe Krise. Die Säkularisierung, d. h. die Verweltlichung und Loslösung vieler Menschen von den Kirchen, vor allem in den Großstädten, schlug mit Macht durch. Eine Berliner Zeitung schrieb: „In 20 Jahren wird der Glaube in Deutschland völlig erloschen sein!" In dieser Situation veröffentlichte Friedrich Schleiermacher, der wohl bedeutendste deutsche Theologe des 19. Jahrhunderts, ein fesselndes kleines Buch unter dem Titel: „Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern."[13] Schleiermacher stellt programmatisch fest: „Es ist Euch gelungen, das irdische Leben so reich und vielseitig zu machen, dass Ihr der Ewigkeit nicht mehr bedürfet, und nachdem Ihr Euch selbst ein Universum geschaffen habt, seid Ihr überhoben an dasjenige zu denken, welches Euch schuf."[14]

Euer irdisches Leben ist so reich und vielseitig, eure eigenen Schöpfungen und Errungenschaften sind so beeindruckend, dass ihr an ein Leben jenseits der irdischen Wirklichkeit und an einen Schöpfer, an euren Schöpfer, gar nicht mehr denkt! Diese Auskunft Schleiermachers ist wohl auch heute, am Beginn des 21. Jahrhunderts, noch in vielen Kontexten unserer Welt aktuell. Viele unserer Kulturen und Gesellschaften sind so reich und abwechslungsreich geworden, dass vielen Menschen die Kraft der Konzentration auf religiöse und geistliche Angelegenheiten einfach fehlt. Es bedarf gar nicht einer Kritik der Religion und der Propagierung atheistischer Weltbilder. Die bloße Umtriebigkeit und Faszinationskraft des säkularen Lebens und seiner kulturellen Errungenschaften reichen aus, die Menschen be-

12 Ebd., 157 f.

13 *Friedrich Schleiermacher:* Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799), de Gruyter, Berlin und New York 1999; mit Ergänzungen der zweiten und dritten Auflage von 1806 und 1821, TVZ, Zürich 2012.

14 *Schleiermacher,* Über die Religion, 1.

ständig zu beschäftigen und von einem vertieften Nachdenken und von ernsten Fragen nach den tragenden Grundlagen und den wahren Zielen ihres Lebens abzulenken.

Schleiermacher wirkt dem entgegen mit einer starken Konzentration auf einen theistischen Gott, einen persönlichen Schöpfergott, der im religiösen Gefühl begegne. Er nennt ihn „das Woher des Gefühls der schlechthinnigen Abhängigkeit", d. h. der absoluten Abhängigkeit.[15] Der christliche Glaube ist nach seiner Überzeugung „das Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit". In Jesus Christus sieht er dieses Gefühl verkörpert und in seiner Gemeinde ausgebreitet. Viele Intellektuelle, auch viele Theologen, vor allem in Deutschland und in Nord- und Westeuropa, finden diesen Ansatz noch immer faszinierend. Andere sehen ihn als eine Banalisierung des Glaubens, als geistliche Entleerung an, als eine problematische Anpassung an den Geist der Aufklärung. Heute noch wichtig und unverlierbar erscheint aber Schleiermachers Bemühen um eine theologische und geistliche Konzentration inmitten einer aufgeregten, umtriebigen, beständig mit sich selbst beschäftigten Gesellschaft und Kultur. Diese Herausforderung besteht in vielen Weltgegenden heute nicht weniger als zu Zeiten Schleiermachers im Deutschland des frühen 19. Jahrhunderts.

Mit einer wesentlich dramatischeren Situation haben dann die größten deutschen bzw. deutschsprachigen Theologen in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts zu kämpfen. Die herausragenden Gestalten sind der Schweizer Theologe Karl Barth (1886–1968), der mehrere Jahre in Deutschland, in Göttingen, Münster und Bonn lehrte und dann von den Nationalsozialisten in die Schweiz vertrieben wurde, und der deutsche Theologe Dietrich Bonhoeffer (1906–1945), der wegen seines Widerstands zunächst ins Gefängnis gebracht und dann kurz vor Ende des Zweiten Weltkriegs und der Diktatur Adolf Hitlers ermordet wurde.

Für beide große Theologen ist die starke Konzentration auf Gottes Offenbarung in Jesus Christus maßgeblich.[16] Einem aggressiven Nationalismus, der politischen Ideologie und der Kriegsverherrlichung, der tyrannischen Unterdrückung, Verfolgung und Ermordung ihrer Mitmenschen setzen sie eine konsequent christologische Orientierung des Glaubens und der Kirche entgegen.

15 Dazu ausführlich: *Friedrich Schleiermacher:* Der christliche Glaube. Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, Berlin ^{2}1830, Berlin 1960, 23 f.

16 *Dietrich Bonhoeffer:* Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, Dietrich Bonhoeffer Werke 8, Gütersloh 1998; *Karl Barth:* Kirchliche Dogmatik, III/1–3, Zürich; siehe dazu: *Michael Welker:* Theologische Profile. Schleiermacher – Barth – Bonhoeffer – Moltmann, Frankfurt a. M. 2009.

Ihre öffentlich wirksamste Verlautbarung erfährt diese christologische Orientierung gegen die menschenverachtende nationalsozialistische Ideologie in der berühmten Barmer Theologischen Erklärung. Sie wird formuliert von Mitgliedern der sogenannten „Bekennenden Kirche", die sich gegen Hitler, die Nationalsozialisten und die an sie angepassten „Deutschen Christen" wendet. Die Theologische Erklärung der Bekenntnissynode von Barmen vom 31. Mai 1934 gilt als die zentrale theologische Äußerung der Bekennenden Kirche unter der nationalsozialistischen Diktatur in Deutschland 1933–1945. In dieser Erklärung heißt es: „ … Jesus Christus, wie er uns in der Heiligen Schrift bezeugt wird, ist das eine Wort Gottes, das wir zu hören, dem wir im Leben und im Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben. Wir verwerfen die falsche Lehre, als könne und müsse die Kirche als Quelle ihrer Verkündigung außer und neben diesem einen Worte Gottes auch noch andere Ereignisse und Mächte, Gestalten und Wahrheiten als Gottes Offenbarung anerkennen." In fünf weiteren Thesen, die sich alle auf Worte aus dem Neuen Testament stützen, wird diese Botschaft begründet und entfaltet.[17]

Wie Schleiermachers Bemühen um theologische und geistliche Konzentration überhaupt, so ist auch diese von der Theologie Karl Barths geprägte, von Bonhoeffer Denken mitgetragene christologische Konzentration in der deutschen Theologie vorbildlich geworden.[18] Sie ist aufgrund ihrer biblischen und reformatorischen Grundlegung vorbildgebend auch in unserer Zeit und in den verschiedensten Kirchen und gesellschaftlichen Kontexten dieser Welt. Gibt es Aspekte und Perspektiven, die am Beginn des 21. Jahrhunderts dem hinzugefügt und besonders hervorgehoben werden müssen?

Das 20. Jahrhundert hat in unseren Kirchen zu einem starken ökumenischen Bewusstsein, einem vielfältigen befreiungstheologischen Engagement und ausgeprägter ökologischer Besorgnis geführt. Es hat uns darüber hinaus ein stark vertieftes pneumatologisches Denken,[19] d. h. ein auf den Heiligen Geist zentriertes Denken, und eine Sensibilität für globale Entwicklungspro-

17 Die Barmer Theologische Erklärung: Einführung und Dokumentation, hg. v. *Alfred Burgsmüller* und *Rudolf Weth,* Neukirchen-Vluyn 1998; dazu: Begründete Freiheit: Die Aktualität der Barmer Theologischen Erklärung, hg. v. *Martin Heimbucher,* Neukirchen-Vluyn 2009.

18 Vgl. dazu: *Wolfhart Pannenberg:* Grundzüge der Christologie, Gütersloh (1964) 1993; *Jürgen Moltmann:* Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie, München (1972) 2002; *ders.:* Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen, München 1998; *Welker,* Gottes Offenbarung, a. a. O.

19 Siehe aus dem deutschen Kontext: *Jürgen Moltmann:* Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie, Gütersloh (1991) Neuauflage 2010; *Michael Welker:* Gottes Geist: Theologie des Heiligen Geistes, Neukirchen-Vluyn (1993), ^{6}2015; zur pfingstheo-

zesse und globale Interdependenzen gebracht. In den letzten Jahrzehnten hat es uns dann eine geradezu revolutionäre Entwicklung der Digitalisierung und eine damit verbundene ungeheure Beschleunigung der Globalisierungsprozesse beschert. Alle diese Dynamiken wirken in einer ganz besonderen Weise auf unser Lebensgefühl und auch auf unsere Frömmigkeit zurück.

Wir müssen heute nicht nur, wie Schleiermacher vor 200 Jahren, sehen, dass unsere Gesellschaften und unsere Kulturen von unendlich vielen Impulsen und Reizen überflutet werden. Wir müssen nicht nur sehen, dass sie beständig mit sich selbst beschäftigt sind und vielfach für die geistlichen Dimensionen des Lebens, aber auch für die vielfältigen Nöte um sie herum wenig Aufmerksamkeit aufbringen. Wir müssen nicht nur, wie Bonhoeffer und Barth, zahlreiche Situationen der massiven politischen Gefährdung und Unterdrückung, der Verelendung, Verfolgung und Ermordung unserer Mitmenschen und Mitgeschöpfe in der Nähe und in der Ferne wahrnehmen. Wir müssen nicht nur mit Barth und Bonhoeffer nach tragfähigeren geistlichen und ethischen Orientierungsgrundlagen suchen, als sie ein „Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit" bietet.

Wir sind inzwischen von einem so dichten medial vermittelten Netz von beständigen Signalen von Gewaltanwendung und Not, von beständigen Selbstalarmierungen der globalen Gemeinschaft umgeben, dass dies für viele Menschen den Glauben an einen mächtigen und gütigen Gott sehr ernsthaft infrage stellt und ins Wanken bringt. „Nur der leidende Gott kann helfen" – hatte Dietrich Bonhoeffer eindrücklich in seinen „Briefen aus der Haft" geschrieben. Vom „gekreuzigten Gott" hatte Jürgen Moltmann im Anschluss an den Philosophen Martin Heidegger gesprochen.[20] Doch wie kann der leidende und gekreuzigte Gott helfen in einer Welt voller Gewalt und so ungleich verteiltem Leiden?

3. *Vorausblick auf das globalisierte 21. Jahrhundert: Die Ausgießung des Geistes Christi und deren geistliche und kirchliche Gestaltungskraft*

Es gehört zu den großen Herausforderungen am Beginn des 21. Jahrhunderts, die rettende und erhebende Macht Gottes zu erkennen, die sich in Gottes Geist und im Geist Jesu Christi zeigt, und dabei zu einer schöp-

logischen Pneumatologie: *Frank D. Macchia:* Baptized in the Spirit: A Global Pentecostal Theology, Grand Rapids 2006; *Young-Hoon Lee:* The Holy Spirit Movement in Korea: Its Historical and Theological Development, Oxford 2009; *Michael Welker* (Hg.): The Work of the Spirit: Pneumatology and Pentecostalism, Grand Rapids 2006.

20 Vgl. Anm. 18.

fungstheologischen Ehrlichkeit zu finden. Wir müssen denen widersprechen, die unqualifiziert von Gottes „alles bestimmender Macht“ reden und die Natur und Leben unqualifiziert wie Heilsbegriffe behandeln. Gegenüber einem abstrakten Theismus der Metaphysik müssen wir das biblische Schöpfungsdenken ernst nehmen.[21] Nach diesem Schöpfungsdenken, das schon das erste Kapitel der Bibel einem sorgfältigen Lesen und Denken offenbart, räumt Gott seiner Schöpfung große Eigenmacht ein: die Himmel scheiden, die Gestirne herrschen, die Erde bringt hervor, die Menschen erhalten den Herrschaftsauftrag. Obwohl die Schöpfung von Gott „gut“ genannt wird, sogar „sehr gut“, ist sie jedoch von Gott unterschieden. Und die mächtige Natur ist in ihrer Ambivalenz radikal von Gott unterschieden. Sie ist endlich, und sie ist sterblich, und in ihr lebt Leben unabdingbar auf Kosten von anderem Leben. Auch Vegetarier und Vegetarierinnen müssen unendlich viel Leben zerstören, um sich zu erhalten.

Der Mathematiker, Naturwissenschaftler und Philosoph Alfred North Whitehead hat dies auf die Formel gebracht: “life is robbery” – Leben ist Raub.[22] Die Natur und der Kosmos sind trotz aller ihrer Wohlordnung und Schönheit voll von Kräften der Selbstgefährdung und Selbstzerstörung. Dazu kommt, dass die Menschen dank der ihnen verliehenen Freiheit und Macht diese Kräfte der Selbstgefährdung und Selbstzerstörung in unverantwortlicher Weise steigern können. Die biblischen Überlieferungen nennen solchen Missbrauch der menschlichen Freiheit „Sünde“.

Wollen wir nicht leichtfertigen, illusorischen und zynischen Haltungen gegenüber dieser realen Verfasstheit von Natur und Welt das Wort reden, wollen wir uns um eine ehrliche Theologie und Frömmigkeit bemühen, so müssen wir diese Verfassung des wirklichen Lebens nüchtern ins Auge fassen. Wir müssen nach den Kräften Gottes fragen, die uns nicht in eine Traumwelt versetzen, sondern die uns in dieser Welt, die gezeichnet ist von Endlichkeit, Vergänglichkeit, von Gefährdung und Selbstgefährdung unter der Macht der Sünde, Orientierung geben, uns erhalten, retten und erheben wollen.

Diese Kraft Gottes ist uns nach den biblischen Zeugnissen durch Gottes Geist gegeben, der im Leben und Wirken Jesu Christi klare Gestalt gewinnt. Leider ist in vielen christlichen Kulturen der Welt und auch in christlichen Theologien und Kirchen der Geist Gottes mit allen möglichen

21 S. dazu *Michael Welker:* The Theology and Science Dialogue: What Can Theology Contribute?, Neukirchen-Vluyn 2012, Kap. 1.

22 *Alfred North Whitehead:* Process and Reality: An Essay in Cosmology, Gifford Lectures 1927–28, Corrected Edition, New York 1978, 105.

Geistern, im euro-amerikanischen Bereich der Welt vor allem mit dem Geist der Metaphysik des großen Philosophen Aristoteles verwechselt worden. Der Geist wurde auf Intellekt, Rationalität und Denkkraft reduziert. Demgegenüber sind die biblischen Überlieferungen nicht einfach anti-intellektuell und anti-rational, sie sehen aber, dass der göttliche Geist eine viel weitere Kraft und Macht ist. Sie verwenden das wunderbare Bild der „Ausgießung des Geistes".

Wie der Regen und das Licht vom Himmel kommen und – im richtigen Maß gegeben – die Geschöpfe sprießen, aufblühen und gedeihen lassen, so überkommen auch die Kräfte des Geistes die Menschen in überwältigender Weise. Sie verleihen ihnen die Gaben der Gerechtigkeit, der Barmherzigkeit und der Liebe, sie verleihen ihnen die Kräfte des Glaubens und der Hoffnung.

Nach dem Propheten Joel (Joel 3) werden diese Kräfte sowohl den Männern als auch den Frauen verliehen – und das in patriarchalen Gesellschaften. Sie werden den alten und den jungen Menschen verliehen – und das in gerontokratischen Gesellschaften, d. h. in denen der Rat der Alten das Sagen hat. Sie werden auch auf die Sklaven und Sklavinnen ausgegossen – und das in Sklavenhaltergesellschaften, wie sie alle antiken Gesellschaften waren. Nach dem Zeugnis der Apostelgeschichte (Apg 2), die diese Verheißung des Propheten Joel ausdrücklich zitiert, wird der Geist Gottes und Jesu Christi auf Menschen der verschiedenen Nationen, Kulturen und Sprachen ausgegossen. Ethnozentrische und fremdenfeindliche Einstellungen und Haltungen werden also durch den Geist Gottes beharrlich infrage gestellt und überwunden.

Indem dieser Geist ein Geist der Gerechtigkeit, der Barmherzigkeit und der Liebe ist, wirkt er der natürlichen Tendenz des Lebens zur Selbsterhaltung auf Kosten anderen Lebens behutsam entgegen. Mit der Barmherzigkeit und der Liebe vermittelt Gott seiner Schöpfung die Kräfte der „freien schöpferischen Selbstzurücknahme zugunsten der Mitgeschöpfe".[23] In der Liebe ist diese freie schöpferische Selbstzurücknahme zugunsten anderer sogar in der Regel von Freude begleitet. Der Geist Gottes gibt die Kraft, in der Barmherzigkeit und in der Liebe über die Grenzen der Familie und der Freundschaften weit hinaus zu gehen.

[23] S. schon *Michael Welker:* Erbarmen und soziale Identität. Zur Neuformulierung der Lehre von Gesetz und Evangelium II; in: Evang. Kommentare 19 (1986), 39–42; *ders.:* Justice – Mercy – Worship: The 'Weighty Matters' of the Biblical Law; in: *ders./Gregor Etzelmüller* (Hg.): Concepts of Law in the Sciences, Legal Studies, and Theology, Tübingen 2013, 205–224; *ders.:* The Power of Mercy in Biblical Law; in: Journal of Law and Religion 29 (2014), H. 2, 225–235.

Dieser bereits in den alttestamentlichen Überlieferungen bezeugte Geist der Barmherzigkeit und der Nächstenliebe, ja sogar der Feindesliebe, wird in der Offenbarung Gottes in Jesus Christus noch weit klarer erkennbar. Jesus Christus, auf dem nach dem Zeugnis der biblischen Überlieferungen Gottes Geist ruht (vgl. Jesaja 11, 42 und 61 und die neutestamentlichen Bezugnahmen auf diese messianischen Verheißungen) und der von Gottes Geist erfüllt ist, gießt diesen Geist auf seine Zeuginnen und Zeugen aus, gibt ihnen Anteil an diesem Geist. Der große Reformator Calvin hat dies wunderbar zum Ausdruck gebracht mit den Worten: Jesus Christus ist der Heilige Geist „nicht für sich allein (privatim) gegeben worden, sondern er soll eben seine Fülle den Hungernden und Durstigen überfließend zuteilwerden lassen!“[24]

Darüber hinaus macht Calvin deutlich, dass wir das Werk Jesu Christi und das Wirken seines Geistes an uns und unter uns am besten verstehen, wenn wir auf das sogenannte „dreifache Amt Jesu Christi“ blicken. „Wollen wir wissen, wozu Christus vom Vater gesandt ward und was er uns gebracht hat, so müssen wir vornehmlich sein dreifaches Amt, das prophetische, königliche und priesterliche, betrachten.“[25]

Wir haben im ersten Teil unserer Überlegungen gezeigt, dass diese Orientierung am erhöhten Christus und an der Kraft seines Geistes keineswegs an Überzeugungskraft und Gestaltungskraft verloren hat. Auch für eine Ekklesiologie der Zukunft kann sie formgebend wirken.

Für die Weite und Kreativität der realistischen und vielgestaltigen Christus-Nachfolge in der Kraft des Geistes sollten wir heute unsere und unserer Mitmenschen Augen öffnen. Von der Kraft des Geistes Gottes, der im Leben und Wirken Jesu Christi klare Gestalt gewinnt, sollten wir heute im Glauben und in der Nachfolge, in Wort und Tat, Zeugnis geben. So werden wir auch in einer mit Recht beständig alarmierten, von unendlichen Zeugnissen von Gewalt, Unbarmherzigkeit, Leid, Not und Schuld heimgesuchten Welt am Beginn des 21. Jahrhunderts Gottes schöpferische Gegenwart bezeugen und unsere kirchlichen und zivilgesellschaftlichen Umgebungen gestalten können.

[24] *Johannes Calvin:* Institutio Christianae Religionis, Unterricht in der christlichen Religion, II, 15,5 vgl. 15,2; dazu *Welker,* Gottes Offenbarung, a. a. O., Teil 4.1.

[25] *Calvin,* Institutio II, 15,1; vgl. zum Folgenden: *Welker,* Gottes Offenbarung, 4.4–5.5.

Religion, Kirche und Zivilgesellschaft: Eine persönliche Sicht aus Ostdeutschland

Hunderte frierende Menschen in überfüllten Kirchen, auf harten Kirchenbänken oder Altarstufen sitzend mit Kerzen in nicht nur vor Kälte zitternden Händen. Diese Bilder aus Ostdeutschland gingen im Herbst 1989 um die Welt. Menschen, die in Leipzig und Anklam, Dresden und Greifswald gemeinsam „Dona nobis pacem" sangen und ihre Kerzen an denen der Altäre anzündeten, bevor sie die dunklen Straßen der DDR mit den Rufen: „Keine Gewalt" und „Wir sind das Volk" erfüllten.

In den Kirchen trafen sich die Menschen zu Friedensgebeten und zu Gesprächen. Der schützende Raum der Kirchen ließ die Ängste kleiner und die Hoffnungen größer werden. Diese Fürbittgottesdienste waren eine Form von Protest, mit dem deutlich gemacht wurde, dass einerseits das biblische Wort Zuspruch und Anspruch auf das ganze Leben ist und andererseits dieser Anspruch und Zuspruch sich nicht von der gesellschaftlichen Wirklichkeit trennen lässt. Wir haben erlebt, wie Beten und Singen ein Land verändert.

Könnte es nicht sein, dass gerade dieser Raum, diese Zeit in den Kirchen mit dazu beigetragen hat, dass die Revolution eine friedliche war? Könnte es nicht sein, dass das Beten und Singen, das Schweigen und Hören die Menschen erreicht hat, obwohl viele von ihnen keine Christen waren? Könnte es nicht sein, dass der Geist, die Intentionen der Fürbittandachten mit auf die Straßen – dort wo der kalte Wind der Staatsmacht wehte – hinausgetragen wurde? Dort, wo die Polizei und die Stasi mit massiver Präsenz versuchten, etwas zu retten, was längst nicht mehr zu retten war?

Das, was damals auf den Straßen passierte, ist für mich ein Wunder.

Denn wann ist uns Deutschen je eine Revolution gelungen – ohne Blutvergießen, ohne Krieg und Sieg und Demütigung anderer Menschen und Völker?

Es ist ein Wunder biblischen Ausmaßes, sagt die Theologin in mir.

Es war das multifaktorielle Zusammenspiel von außen- und innenpolitischen Konstellationen, sagt die Politikwissenschaftlerin in mir. Es stimmt beides, sagt die Erfahrung in mir. Und dass in jenen Monaten im Herbst 1989 tatsächlich nicht nur die politischen Kausalitäten wirkten, ist keine

nachträgliche fromme Interpretation der Ereignisse, mit der sich die Kirche eine besondere Rolle während des Herbstes 1989 zuschreiben möchte. Dazu möchte ich einen Zeugen zitieren, der über jeglichem Verdacht steht, der Kirche irgendwie nahe zu stehen oder ihre Rolle aus eigenem Interesse über zu bewerten, also tatsächlich einen unbestechlichen Zeugen: Horst Sindermann, hoher SED-Funktionär und Mitglied im Zentralkomitee der SED, hat gesagt: „Auf alles waren wir vorbereitet nur nicht auf Kerzen und Gebete."

Der Bischof der Berlin-Brandenburgischen Kirche, Gottfried Forck, wurde 1989 bei einem Besuch in Westberlin gefragt, ob denn die Fürbittandachten in Ostdeutschland wirkliche Gottesdienste oder Andachten seien, da doch mindestens 90 Prozent der Besucher Leute seien, die gar nichts Geistliches im Sinn hätten, sondern sich nur politisch versammeln wollten. Forck fragte zurück: „Waren Sie schon einmal auf einer solchen Fürbitt-Andacht? Für 25 Mark an der Grenze könnten Sie eine miterleben."

Und Forck betonte weiter, „daß die Fürbittandachten ein wichtiger und bedeutsamer Dienst der Kirche seien, und nicht nur ein Dienst am Rande".[1]

Ja, was denn auch sonst? Was ist denn die Aufgabe der Kirche, der Christen, als zu beten und zu segnen und dies eben gerade nicht im Verborgenen zu tun. Das war es ja gerade, was den Staat so ärgerte. Die Kirche tat ihre ureigenste Sache nicht im Verborgenen. Und so forderte die SED: „Es ist höchste Zeit, unverzüglich dafür zu sorgen und zu garantieren, daß überall Kirche wieder Kirche wird."[2] Aber da hat die Partei irgendetwas nicht begriffen. Denn immer, wenn die Kirche ernsthaft Kirche ist, ihren Auftrag ernst nimmt, wird es hoch politisch sein.

Die Fürbittgottesdienste waren also eine Form von Protest, indem deutlich gemacht wurde, dass einerseits das biblische Wort, Zuspruch und Anspruch auf das ganze Leben ist und andererseits dieser Anspruch und Zuspruch sich nicht von der gesellschaftlichen Wirklichkeit trennen lässt.

Natürlich waren die meisten Besucher bei den Fürbittandachten keine Christen, gehörten doch 1989 nur noch etwa ein Viertel der Gesamtbevölkerung der evangelischen Kirche an. 1949, im Gründungsjahr der DDR waren es noch etwa 80 Prozent.

1 *Manfred Kliem/Klaus Roeber/Malte Wiedemeyer:* Glauben ist Ermutigung zum Handeln. Altbischof Gottfried Forck im Gespräch. Rothenburg 1996, 100; siehe auch epd-Dokumentation 43 (1988), 60.

2 SED-Politbüromitglied Werner Jarowinsky gegenüber dem Thüringer Landesbischof Werner Leich am 19.02.1988; in: epd-Dokumentation 43 (1988), 60.

Ursachen für diesen massiven Rückgang waren u. a. die aggressive Politik des Staates gegen Christen und Kirchen und die systematische Ausgrenzung, Stigmatisierung und Unterdrückung von Religion. Dies hatte eine Jahrzehnte andauernde tiefgreifende Minorisierung zur Folge. Diese Minorisierung der evangelischen Kirchen in der DDR wurde u. a. deutlich an der Zahl der Kirchenaustritte, dem ständig abnehmenden Besuch der Christenlehre und des Konfirmandenunterrichtes und dem Rückgang von Taufen, Trauungen und Beerdigungen.

Dazu kam die Marginalisierung der Kirche. Marginalisierung umschreibt die Existenz in der Nische, zu der die Kirchen aufgrund des ideologischen Staatsverständnisses der DDR gezwungen waren. Es wurde aus der Randexistenz heraus versucht, sich zur Zukunft der ganzen Gesellschaft zu Wort zu melden und so die Nischenexistenz aufzubrechen. Die Stichworte, die im Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR hierzu entwickelt wurden, hießen: „Kritische Solidarität" oder „Zwischen Anpassung und Verweigerung".

Nach der friedlichen Revolution 1989 wurden den evangelischen Kirchen in Ostdeutschland weitreichende Entscheidungen abverlangt, die unter einem erheblichen Zeitdruck getroffen werden mussten. Sie betrafen:

- Einführung des Religionsunterrichtes
- Umstellung des Kirchensteuersystems
- Eine Angleichung des Rechtssystems mit einer Fülle neuer Verordnungen und Gesetze
- Die Übernahme großer Arbeitsfelder im diakonischen Bereich, oft in Konkurrenz zu den anderen Wohlfahrtsverbänden
- Aufbau einer eigenverantwortlichen Soldatenseelsorge
- Die Einführung neuer Beratungs-Seelsorgedienste für Problemfelder der Gesellschaft (Polizei, Grenze usw.)
- Aufbau einer veränderten Verwaltung und Rechnungsführung

Für all diese Arbeitsfelder standen in der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) Strukturen, Regelungen und Erfahrungen zur Verfügung, die sich in beinahe fünfzig Jahren entwickelt und bewährt hatten. Es lag nahe, sie für die ostdeutschen evangelischen Kirchen zu übernehmen. Diese Strukturen trugen allerdings der Minderheitensituation der Kirchen im Osten nicht Rechnung. Die ostdeutschen Landeskirchen hatten sich kurzfristig neuen staatskirchenrechtlichen und finanzpolitischen Sachzwängen anzupassen. Dabei kam es bei der Wiederherstellung der kirchlichen Gemeinschaft zwischen Ost und West zu unerwarteten Reibungsverlusten und Entfremdungserscheinungen.

Die Diskrepanzen bei der beabsichtigten Angleichung der kirchlichen Verhältnisse zeigten sich darin, dass zwar einerseits die Übereinstimmung im gemeinsamen reformatorischen Erbe als ausreichend betrachtet werden konnte. In der Frage der Kirchengestalt jedoch bot sich andererseits lediglich das westdeutsche, über Jahrzehnte bewährte volkskirchliche Modell an. Eine eigene spezifisch ostdeutsche Kirchengestalt war nicht zu realisieren.

Der ehemalige Präses der Rheinischen Kirche, Peter Beier, beschreibt in seinem Buch „Am Morgen der Freiheit" das deutsch-deutsche Verhältnis nach der friedlichen Revolution folgendermaßen:

> „Am Morgen der Freiheit begegneten wir uns auf der Mitte der Brücke […] und kannten uns nicht wieder. Wichtige Fragen wurden mit übereilten Antworten abgefertigt. Statt eine Weile zu schweigen, wie es Beschenkte tun, denen ein Glück zufiel, das konkreter Hoffnung und politischem Willen längst entzogen schien, redeten wir hektisch aufeinander ein. […] Wir sagten Staat und unterschätzten das Gewicht, das nach vierzig Jahren Teilung das Wort verformte.
> Wir sagten Kirche und nahmen nur mürrisch zur Kenntnis, dass wir sehr unterschiedliche Wege zu gehen gezwungen waren, die die Kirchengestalten im Wesen veränderten."[3]

Hatten manche gehofft, dass nach der Wende die Menschen in Massen wieder in die Kirchen eintreten würden, wurde diese Hoffnung enttäuscht. Die gesellschaftlichen, kulturellen und kirchlichen Veränderungen seit dem Ende der DDR und der Wiedervereinigung Deutschlands haben in Ostdeutschland nicht zu einem Nachwachsen flächendeckender Kirchlichkeit geführt. Vielmehr stellt sich ein weit verbreitetes religionsloses Selbstverständnis der Menschen als normal dar.

Die Minderheitensituation änderte sich nach 1990 somit nicht, sondern trat noch deutlicher hervor, so dass die Zeitung „Die Welt" 2012 titelte: „Nirgends auf der Welt glauben so wenige Menschen an Gott wie in Ostdeutschland."[4] und „Ostdeutsche sind größte Gott-Zweifler der Welt."[5]

3 *Peter Beier:* Am Morgen der Freiheit. Eine Streitschrift, Neukirchen 1995, 9f.

4 *Matthias Kamann:* Warum so wenige Ostdeutsche an einen Gott glauben; in: Die Welt, 19.04.2012, www.welt.de/politik/deutschland/article106205333/Warum-so-wenige-Ostdeutsche-an-einen-Gott-glauben.html (aufgerufen am 20.03.2017).

5 Zitiert in ebd. (KNA/ks).

Diese Überschriften werden durch Studien der Universität Chicago, die 2008 und 2012 den Gottesglauben vergleichend in 42 Ländern untersucht haben, belegt.[6] Das Gebiet der DDR gehört somit zu den am stärksten entkirchlichten und religiös desozialisierten Regionen der Welt.

Zwar hat mit der gesellschaftlichen Ordnung der Bundesrepublik die verordnete Marginalisierung der Kirche in Ostdeutschland ein Ende gefunden. Die Minorisierung ist jedoch geblieben. Also obwohl 1989 die Kirchen als Wegbereiter der friedlichen Revolution angesehen wurden, und viele Kirchenvertreter die Runden Tische sehr kompetent moderierten, führte dies nicht zu einer Kircheneintrittswelle.

Dazu kommt, dass nach 1989/90 die Menschen in Ostdeutschland durch umfangreiche gesellschaftliche Veränderungsprozesse anderes zu tun hatten, als ihr Verhältnis zur Religion zu klären. Offenbar hatten Religion und Kirche als sinn- und haltstiftende Räume ihre Bedeutung verloren. Die Einführung der Kirchensteuer führte zu einer weiteren Austrittswelle. Dazu wurde das Vertrauen in die Kirche durch Enthüllungen über kirchliche Stasi-Verstrickungen erschüttert.

Mit dem 1990 einsetzenden Institutionentransfer von West nach Ost wurde die Kirche trotz ihrer harschen Kritik an den neuen gesellschaftlichen Verhältnissen auf einmal als westliche Institution wahrgenommen und nicht mehr als Vertreterin der Interessen der Bevölkerung. Gerade die Kirche, die in der deutschen Geschichte erstmals die Nähe zum Volk gesucht hatte und dem Staat so kritisch gegenübergestanden hatte wie keine Kirche in der deutschen Geschichte zuvor, wurde nun wieder als Herrschaftskirche und nicht als Kirche des Volkes wahrgenommen. Damit verlor sie jene Sympathien, die sie sich vorher durch ihr unangepasstes Verhalten erworben hatte.

Wir haben also heute die Situation, dass die evangelische Kirche in den neuen Bundesländern eine Minderheitskirche mit volkskirchlichen Strukturen ist. Deutlich wurde dies im Jahr 2009 beim Berliner Volksentscheid über die Forderung nach Einführung eines konfessionellen Religionsunterrichts. Bei der Auswertung der Ergebnisse nach Bezirken zeigte sich eine klare Ost-West-Teilung Berlins, die exakt denen der Besatzungszonen bis

[6] Vgl. dazu *Thomas Großbölting:* Der verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945, Göttingen 2013; *Tom W. Smith:* Beliefs about God across Time and Countries, Chicago 2012, www.norc.org/pdfs/beliefs_about_god_report.pdf (aufgerufen am 20.03.2017).

1990 entsprach. Während in jenen Teilen der Stadt, die bis zum Fall der Berliner Mauer zu den amerikanischen, englischen und französischen Sektoren gehörten, die Befürworter der Einführung eines konfessionellen Religionsunterrichtes mit über 60 Prozent überwogen, stimmte der Ostteil, d. h. das Gebiet, das unter sowjetischer Herrschaft stand, mit deutlicher Mehrheit gegen den Gesetzentwurf. Dieses Abstimmungsergebnis ist ein weiteres Indiz dafür, dass es immer noch erhebliche Unterschiede im Verständnis darüber gibt, welche Rolle die Kirche innerhalb der Gesellschaft einnehmen soll.

Als entscheidender Grund für den Mitgliederverlust gelten im Westen wie im Osten Deutschlands häufig die gesellschaftlichen Bedingungen in der DDR. Allerdings betrifft der Erosionsprozess – wenn auch in unterschiedlicher Ausprägung und Intensität – sowohl die östlichen als auch die westlichen Kirchen. Konfessionslosigkeit als Massenphänomen gibt es bereits seit Anfang des Jahrhunderts. Unter der Einwirkung des Nationalsozialismus hat sie erheblich zugenommen. Die ideologische Indoktrination der SED hat in 40 Jahren DDR zu einer weiteren Entkirchlichung in Ostdeutschland geführt.

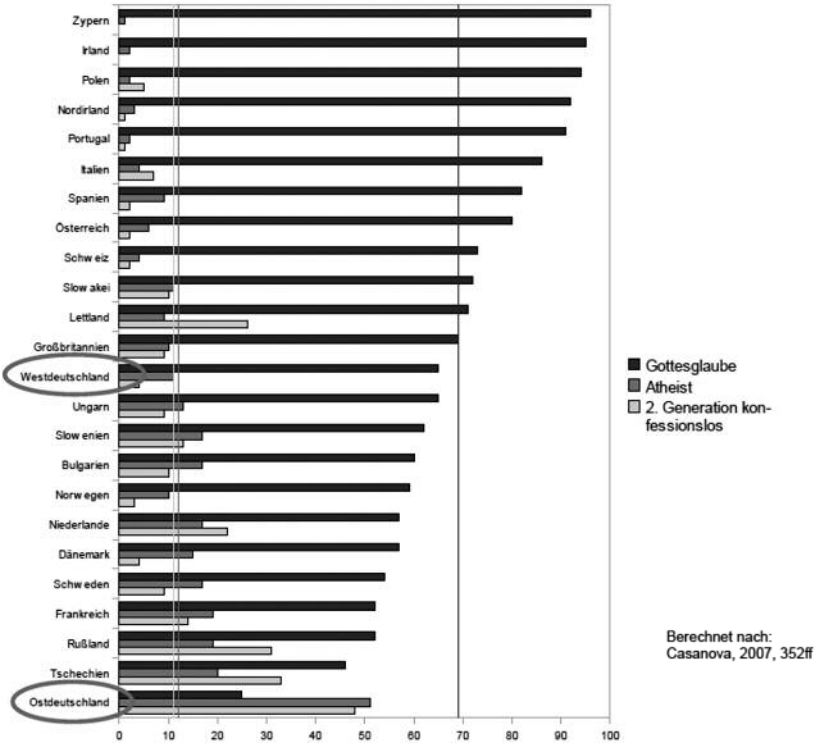
Während Konfessionslosigkeit ursprünglich eine in der eigenen Biografie begründete persönliche Entscheidung war, ist sie inzwischen über mehrere Generationen in den Familien zu einer selbstverständlichen, gewohnheitsmäßigen Einstellung geworden.

Deshalb stehen die Kirchen im Osten (und auch zunehmend im Westen) wahrscheinlich an einer Epochenwende ihrer Arbeit.

Für viele Menschen gilt: Kirche kommt in ihrem Leben nicht mehr vor, und sie vermissen sie auch nicht. Sie ist entbehrlich geworden. Der Gesellschaft in den östlichen Bundesländern ist die christliche Überlieferung auch in ihren kulturellen Ausprägungen weitgehend abhandengekommen. Weite Teile der Bevölkerung haben zur Kirche kein Verhältnis mehr. Von freundlicher Distanz über Gleichgültigkeit bis hin zu rigoroser Ablehnung spannt sich der Bogen eines „Nichtverhältnisses“.[7]

[7] Aus der Fülle der Literatur vgl. *Oliver Markert/Peter Seifert:* DDR-Erbe: Das schwere Kreuz mit der Gottlosigkeit; in: www.focus.de/politik/deutschland/mitten-im-osten/kirche-in-ostdeutschland-ddr-erbe-das-schwere-kreuz-mit-der-gottlosigkeit_aid_836379.html (aufgerufen am 20.03.2017); *Kurt Nowak:* Historische Wurzeln der Entkirchlichung in der DDR; in: *Heinz Sahner/Stefan Schwendtner* (Hg.): Gesellschaften im Umbruch. 27. Kongreß der Deutschen Gesellschaft für Soziologie, Halle 1995, 665–669; *Wolfgang Pittkowski:* Ost-West-Deutsche Welten, Erkundungsgänge durch religiöse und religions-

Interessanterweise ist in allen anderen Ländern des ehemaligen Ostblocks der Zusammenbruch der kommunistischen Diktatur mit einem Wiedererstarken von Religion und Kirche verbunden. Die einzigen Ausnahmen bilden Polen, wo die Kirchlichkeit ohnehin schon überdurchschnittlich hoch war, eventuell Tschechien und Ostdeutschland, wie die folgende Skizze zeigt:[8]



lose Landschaften, www.pittkowski.de/guestrow_web.pdf (aufgerufen am 20.03.2017); *Detlef Pollack:* Der Wandel der religiös-kirchlichen Lage in Ostdeutschland nach 1989. Ein Überblick; in: *ders./Gert Pickel* (Hg.): Religiöser und kirchlicher Wandel in Ostdeutschland 1989–1999, Opladen 2000; *Alan Posener:* Ostdeutschland – die ungläubigste Region der Welt; in: Die Welt, 31.03.2013, www.welt.de/politik/deutschland/article114889749/Ostdeutschland-die-unglaeubigste-Region-der-Welt.html (aufgerufen am 20.03.2017).

8 *Pittkowski,* Ost-West-Deutsche Welten, 5, www.pittkowski.de/guestrow_web.pdf (aufgerufen am 20.03.2017).

Natürlich gibt es auch unter den Menschen in Ostdeutschland Wertvorstellungen, Suche nach Sinnstiftung, religiöse Bedürfnisse, Sehnsucht nach einem gelingenden Leben. Was die Kirche zu vermitteln hat, ist in Restbeständen durchaus noch im Bewusstsein verankert, aber die Kirche selber kommt dabei kaum noch in den Blick.

Die Kirche ist als Institution weithin nicht mehr gefragt. Christlicher Glaube hat seine Monopolstellung verloren. Er muss sich auf dem Markt der Sinnstifter als ein Angebot neben anderen behaupten.

Nach dem jahrzehntelangen Mitgliederverlust ist Konfessionslosigkeit ein Massenphänomen. Dazu kommt der Vertrauensverlust der gesellschaftlichen Institutionen, dessen Folgen auch die Kirche zu tragen hat. Angesichts der Entwicklung in Ostdeutschland halten manche die Landeskirchen nicht nur wegen ihrer staatsanalogen Struktur, sondern auch wegen der wachsenden Selbstständigkeit der Gemeinden für ein auslaufendes Modell. Aber nicht nur in Ostdeutschland wird ein Umdenken nötig sein, sondern auch auf europäischer Ebene.

Es hat sich gezeigt, dass die evangelischen Kirchen in Europa viel enger zusammenarbeiten müssen, wenn sie auf den politischen und gesellschaftlichen Ebenen Europas wahrgenommen werden wollen. Man braucht – um nur ein Beispiel zu nennen – im politischen Europa eine gemeinsame Adresse und aufeinander abgestimmte Strategien, denn niemand kann von den Politikern in Straßburg und Brüssel erwarten, dass sie bei kirchlichen Angelegenheiten bei jeder der über 100 evangelischen Kirchen Europas einzeln nachfragen. Hier müssen die Kräfte so koordiniert und gebündelt werden, dass die Europäer die Kirchen der Reformation wahrnehmen und erkennen können. Einzelne Landeskirchen werden da kaum etwas ausrichten können, obwohl die Beschlüsse in Brüssel und Straßburg sehr wohl auch Auswirkungen für sie und ihre Arbeit haben können. Ob die evangelische Stimme in Europa gehört wird, hängt wesentlich davon ab, wie die Stimme des Evangeliums in Europa gehört werden kann.

Marie Anne Subklew

(Dr. Marie Anne Subklew, Theologin und Politikwissenschaftlerin, ist Stellvertreterin der Beauftragten des Landes Brandenburg zur Aufarbeitung der Folgen der kommunistischen Diktatur.)

Religion, Kirche und Zivilgesellschaft: Polen nach der Wende aus evangelischer Perspektive

1. Polen in Zahlen

Polen ist nach dem Zweiten Weltkrieg ethnisch einheitlich geworden und stark von der Dominanz der römisch-katholischen Kirche geprägt. Dies hat in hohem Maße zu der engen Verbindung des römischen Katholizismus mit der polnischen Nationalität beigetragen (die These, ein(e) Pole(in) = ein(e) Katholik(in) war auch schon früher zu hören)[1], was die allgemeine Volkszählung von 2011[2] gezeigt hat.

Bevölkerung Polens: 38,5 Millionen, davon polnische Nationalität (als einzige oder erste) deklariert 97,1 Prozent.

Konfessionsstruktur (diese Frage wurde von 91,3 Prozent beantwortet – unten Angaben, die nur diese Gruppe umfassen):

- römisch-katholisch: 95,95 Prozent (87,8 Prozent der Gesamtbevölkerung)
- orthodox: 0,44 Prozent (156.000)
- Zeugen Jehovas: 0,39 Prozent (137.000)
- lutherisch: 0,2 Prozent (70.000; etwa 15.000 mehr als die innerkirchlichen Gemeindestatistiken umfassen); Protestanten insgesamt: 0,3 Prozent (122.000)
- andere christliche Kirchen: unter 0,1 Prozent
- nicht religiös: 2,41 Prozent (929.000)
- Islam (die größte nichtchristliche Glaubensgemeinschaft): 5.100, Judentum – nur 800 Anhänger

Die römisch-katholische Kirche führt seit 1992 eigene Untersuchungen über die Religiosität durch (in Zusammenarbeit mit dem Hauptamt für Statistik) und zwar jedes zweite Jahr. Die letzte Veröffentlichung stammt

[1] Dies hat zur Folge, dass ein(e) Lutheraner(in) als Deutsche(r), ein(e) Orthodoxe(r) als Russe(in) usw. gelten.

[2] Struktura narodowo-etniczna, językowa i wyznaniowa ludności Polski: Narodowy Spis Powszechny Ludności i Mieszkań 2011, GUS, Warszawa 2015.

aus dem Jahr 2012 – die Angaben unten aus den Jahren 1992 und 2012 (oder 2011)[3]:

- Berufungen (Alumnus): ein Rückgang von 5,36 Tausend auf 2,96 Tausend, dazu kommen noch Ordensberufungen – von 2,75 Tausend auf 880 Personen
- Angaben zum Glauben (für die Gesamtbevölkerung Polens? – siehe unten):
  - Tiefgläubige: 10 Prozent im Jahr 1992 und 20 Prozent im Jahr 2012
  - Gläubige (zusammen mit den Tiefgläubigen): 90 Prozent und 91 Prozent
  - Unentschiedene: 6 Prozent und 10 Prozent
- Angaben zur Gottesdienstbeteiligung
  - regelmäßig: 52,4 Prozent und 47,5 Prozent
  - unregelmäßig: 31,5 Prozent und 26,5 Prozent
- Beichte wenigstens einmal im Jahr: 76,2 Prozent und 76,9 Prozent,
- tägliches Gebet: 62 Prozent und 53,2 Prozent
- Angaben aus den Zählungen (nur an einem einfachen Sonntag im Jahr):
  - Gottesdienstbeteiligung: etwa 55 Prozent (in den Jahren 1980–87) und 40 Prozent (2012),
  - Teilnahme am Abendmahl: etwa 8 Prozent und mehr als 15 Prozent

Die Angaben scheinen eine sehr langsam sinkende Zahl der Gläubigen bei gleichzeitiger Intensivierung der Religiosität zu zeigen. Die Selbstauskünfte der Menschen zeigen, dass die Teilnahme am Kult in den Neunzigern des vorigen und Anfang dieses Jahrhunderts zuerst gestiegen und erst danach gesunken ist. Die Entwicklungen nach der Wende waren grundsätzlich nicht geradlinig.

Aber schon katholische Forscher melden Zweifel bezüglich der Angaben an. Bei diesen Massenzählungen gibt es keine Kontrolle über die Durchführung der Zählung. Ich möchte noch weitere Bedenken nennen: die Zählungen wurden ein einziges Mal, an einem Sonntag im Jahr, durchgeführt. In Veröffentlichungen über Untersuchungen der Religiosität bei den Gliedern der römisch-katholischen Kirche wurde stets die undurchsichtige Kategorie „Polen“ für die Befragten benutzt. Der Fragebogen mit

[3] Kościół Katolicki w Polsce 1991–2011: rocznik statystyczny, GUS/ISKK, Warszawa 2014.

einer begrenzten Zahl möglicher Antworten (oder zu vielen!) ist ein weiteres Problem. Die neueste Untersuchung (vertiefte Interviews) zeigt, wie unterschiedlich die Fragen von den Befragten verstanden wurden,[4] was m. E. zu dem Schluss führen sollte, dass diese Angaben sehr zweifelhaft sind. Die Umfragen des Public Opinion Research Center scheinen zu beweisen, dass die Zahl der Gläubigen im Allgemeinen nicht sinkt, im Gegenteil: in den Jahren 1992–2009 sollte sie sogar etwas gestiegen sein.[5] Die Unterschiede kann man als statistische Fehler betrachten, weil sie unter drei Prozent liegen.

Vielleicht lassen sich auch Schlüsse aus den Wahlergebnissen von 2015 ziehen, die man wegen der geringen Wahlbeteiligung von ca. 50 Prozent sehr zurückhaltend behandeln muss. Wenn die Wahlpräferenzen nach verschiedenen Kriterien (Alter, Ausbildung usw.) analysiert werden, ist erkennbar, dass bei der jungen Generation das traditionelle ethnisch-römisch-katholische Denken wieder stärker vertreten ist (sicher aus unterschiedlichen Gründen).

2. Die Kirchen vor der Wende

Die römisch-katholische Kirche war vor der Wende eine sehr bedeutende politische Kraft, mit der die kommunistische Macht rechnen musste. Die Kirche bot einen freien Raum für alle oppositionellen Tätigkeiten, aber – grob gesagt – nicht, weil sie die Freiheit liebte. Die Kirche kämpfte um die Herrschaft über die Seelen der Menschen, die Seele des Volkes (Kardi-

4 Die Ergebnisse der kognitiven Studie (Wie [un]religiös sind Polen?) wurden von *Marta Bożewicz,* Doktorandin am Soziologischen Institut der Warschauer Universität, am 1. Oktober 2016 präsentiert.

5 Siehe Dwie dekady przemian religijności w Polsce: Komunikat z badań BS/120/2009, CBOS, Warszawa 2009: www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2009/K_120_09.PDF (aufgerufen am 01.10.2016).

6 Erzbischof, Metropolit, Primas Polens und Vorsitzender der Bischofskonferenz in den Jahren 1948–1981, die Hauptfigur im römischen Katholizismus in Polen in der Nachkriegszeit bis zur Epoche der Solidarność. Zu der hier besprochenen Problematik siehe *Jerzy Zawiejski:* Dzienniki. Tom I: Wybór z lat 1955–1959, Ośrodek KARTA/Dom Spotkań z Historią, Warszawa 2011 (Band I) – vor allem die Berichte aus dem Jahr 1958 (484–485, 503–505, 513, 521, 523, 539–541, 580), sowie die Einleitung in diesem Band von *Andrzej Friszke* (ebd., 33) oder die zitierte Meinung von *Czesław Miłosz* (ebd., 577); *ders.:* Dzienniki, Tom II.: Wybór z lat 1960–1999, Ośrodek KARTA/Dom Spotkań z Historią, Warszawa 2012 (Band II), 225–226, 272–273, 334, 380, 511. Das war auch für die kommunistische Macht klar (siehe z. B. Band I, 650).

nal Stefan Wyszyński)[6]. Der Weg dazu war die Volksfrömmigkeit (stark vom Marienkult geprägt).[7] Die kleinen Kirchen fühlten sich mit gutem Grund von beiden Seiten in ihrer Existenz bedroht: von der römisch-katholischen Kirche und der kommunistischen Macht. Die leitenden Personen der meisten von ihnen hatten sich für unterschiedliche Formen der Kooperation mit der Regierung als den Weg der Bewahrung ihrer eigenen Kirche(n) entschieden (die Intensivität war unterschiedlich und veränderte sich im Laufe der Zeit).[8] Es sollte aber kaum bedeuten, dass das Verhalten der Kirchen vor der Wende einfach und eindeutig zu beurteilen ist (z. B. kann man zweifeln, ob es unter Kardinal Wyszyński wirklich eine gemeinsame Front mit der römisch-katholischen Kirche gab)[9].

3. Die Kirchen nach der Wende

Wieder grob gesagt: die Rolle der römisch-katholischen Kirche für die Demokratisierung Polens wurde anerkannt, und die Kirche gewann Ansehen und großen politischen Einfluss auf die Machtausübung in allen Bereichen des öffentlichen Lebens (bis hin zum Verfassungsgericht). Sie hat ihre eigene finanzielle und Vermögenssituation sowie ihre Bedeutung rechtlich abgesichert. Als Institution des gesellschaftlichen Lebens hat sie einen Vorsprung gewonnen und versucht auch, die Themen des öffentlichen Diskurses zu bestimmen, und zwar mit eindrucksvollem Erfolg. Die Kirche ist überall präsent, das gilt unbegrenzt für Schulen, Krankenhäuser, Ämter, Regierung und Parlament. Für die nicht römisch-katholischen Gremien, Organisationen und Menschen, teilweise auch für einige Katholiken, bedeutet die Politik der römisch-katholischen Kirche eine Gefährdung der Freiheit. Die Kirche wurde zur konservativ-völkischen (sic!) Institution, obwohl es auch andere katholische kirchliche Stimmen gibt, sogar von einigen wenigen Bischöfen.[10]

7 Die schreckte nicht nur die Protestanten ab, sondern auch einige, sogar bedeutende Katholiken in Polen (z. B. *Zawiejski,* s. vorige Anmerkung: Band II, 434, 577) sowie im Ausland (ebd., 425).

8 Was noch nicht sorgfältig und komplex untersucht wurde (es gibt einige Publikationen, vor allem *Jarosław Kłaczkow:* Kościół Ewangelicko-Augsburski w Polsce w latach 1945–1975, *Wydawnictwo Adam Marszałek,* Toruń 2010. Allerdings weckt diese Publikation meine methodologischen Zweifel.).

9 Es genügt, hier nur an das Bonmot: „Jeder Pole ist ein Katholik" (Kardinal Wyszyński – dazu Zawiejski: Dzienniki Band II, 570–571) zu erinnern.

10 Z. B. Bischof Eugeniusz Czaja, Oppeln (http://opole.wyborcza.pl/opole/1,35114,

Das gilt auch für ethische Fragen: die römisch-katholische Kirche oder die mit ihr verbundenen Institutionen versuchen ihre Ethik – vor allem Sexualethik – rechtlich durchzusetzen. Sie ist aber wenig an den sozialen Problemen ausgerichtet. Die kirchliche Hilfsorganisation Caritas macht zwar eine gute Arbeit und es finden auch eindrucksvolle lokale Initiativen statt, aber laut sind nur die Forderungen nach sozialen Regelungen, etwa Sonntagshandelsverbot, die eng mit religiösen Pflichten zusammenhängen. Obwohl die Nichtregierungsorganisationen in der Sozialarbeit die engsten Verbündeten der Kirche sein könnten, stellen sich die Kirchenleute in Konkurrenz zu säkularen Organisationen. Am deutlichsten äußert sich dies an den fast ausnahmslos sehr kritischen Stellungnahmen zum sogenannten Orchester der Weihnachtshilfe – eine Initiative, die sich auf das Engagement von Jugendlichen stützt und seit mehr als zwanzig Jahren Geld für medizinische Hilfe für Kinder und Senioren sammelt. Es gibt in Polen kaum eine pädiatrische oder geriatrische Krankenhausabteilung ohne Ausstattungsgegenstände (Spezialgeräte), die von dieser Initiative gekauft wurden.

Andere Kirchen berufen sich auf die Verfassung und kämpfen im Namen der Gleichberechtigung um eigene Interessen und Beachtung (teilweise erfolgreich). Sie fühlen sich oft vom Staat benachteiligt und werden als Feigenblatt betrachtet. Wenn man sich über die Minderheitskirchen Gedanken macht, muss man jedoch ihre geringere Mitgliederzahl berücksichtigen. Sie können nicht erwarten, ein nennenswertes Interesse an ihrer Lage, ihren Problemen und Postulaten zu wecken.

Die oben genannten Zahlen zeigen, dass in Polen keine (fortgeschrittene oder fortschreitende) Säkularisierung festzustellen ist. Obwohl ich diese Angaben nicht für ganz zuverlässig halte, scheint mir, dass wir vielleicht zwei gegenläufige Bewegungen beobachten können, deren Ausmaß und Bedeutung nicht gleichwertig sind. Zum einen eine sehr langsame und auf wenige gesellschaftliche Kreise begrenzte Abwendung von der Kirche (den Kirchen). Dies ist, wenn überhaupt, nur in den Großstädten und in Debatten, in denen intellektuelle und kulturelle Eliten zu Wort kommen,

20713270,biskup-czaja-ostro-po-sprzedawalo-wartosci-pis-depcze-ludzka.html?disableRedirects=true; aufgerufen am 20.09.2016); Senior-Primas Erzbischof Henryk Muszyński („Biskupi nie będą milczeć“, Tygodnik Powszechny, 9. Oktober 2016). Dazu kann man auch die Mut machende Ausnahme – die Stellungnahme zur Flüchtlingsfrage rechnen (siehe http://episkopat.pl/tag/uchodzcy/ [aufgerufen am 01.10.2016]).

zu spüren. Zum anderen die innerliche Konsolidierung in kirchlichen Kreisen mit einer starken Tendenz zur Abgrenzung – das gilt vor allem für die römisch-katholische Kirche. Das Problem der römischen Katholiken scheinen die sinkenden Berufungen zu sein, aber ich glaube, das hat mehrere Gründe, etwa Zölibat und zurückgehende Attraktivität des Berufs für Jugendliche aus den Städten. Im Allgemeinen und nicht nur im kirchlichen Milieu kann man von Polarisierungstendenzen sprechen.

Längere Zeit nach der Wende haben viele gedacht und gehofft, dass die politischen und gesellschaftlichen Änderungen eher zu einer Ausdifferenzierung und offenen Gesellschaft führen würden. Die ideologische Gewalt des Nationalismus ist von den meisten Mitgliedern der Solidarność-Bewegung der 80er Jahre des letzten Jahrhunderts alles andere als gewollt.[11] Zur Zeit scheint es aber, als wiesen die gesellschaftlichen Vorgänge in eine andere Richtung: zum ethnischen Religionsstaat. Um es etwas näher zu schildern: Es gibt verblüffende Ähnlichkeiten zwischen dem römisch-katholisch geprägten Polen und der islamistisch geprägten Türkei.[12]

Wir polnische Protestanten sind ein (äußerst kleiner) Teil der polnischen konservativen Gesellschaft, und das bedeutet, dass unsere Gemeindeglieder auch oft die dominierenden Überzeugungen (z. B. nationalistische Überzeugungen, die Gleichgültigkeit gegenüber der Stellung der Frauen in der Gesellschaft und den Kirchen) teilen. Meine (selbst)kritische Vermutung lautet, dass wir Evangelischen in vielen Bereichen nicht anders als die Katholiken sind, nur haben wir keine Kraft, unsere Interessen und Überzeugungen durchzusetzen (obwohl ich mir nicht vorstellen kann, dass die evangelischen Kirchen z. B. für sexuelle Rechtsregelungen kämpfen würden).

4. Einige Bemerkungen zu Herausforderungen für die evangelischen Kirchen Polens

Eine wichtige *theologische Herausforderung* ist die Identitätsstiftung, nicht in Abgrenzung – was gedanklicher Abhängigkeit gleichkäme – von der römisch-katholischen Kirche. Das heißt ständige Erinnerung an die

11 Dazu jüngst *Ireneusz Krzemiński:* „Fałszywe korzenie państwa PiS“, Gazeta Wyborcza, 7. Oktober 2016.

12 Das von *László L. Balogh:* Von der Wende zur Kehrtwende. Politische Transformationsprozesse in Zentral- und Osteuropa nach 1989, in dem genannten Aufsatz (i. d. H., S.142–152) postulierte ideologische Vakuum scheint mir für Polen nicht zuzutreffen.

Grundprinzipien biblisch fundierten evangelischen Glaubens und Lehre und ihre Aktualisierung, was wiederum heißt, daraus Folgerungen für das Leben der Gläubigen, der Gemeinden und der postmodernen Gesellschaft zu ziehen. Dies ist nicht ohne eine angemessene Sprache, die der evangelischen Identität entspricht, zu erreichen. Ich kann sie mir nicht ohne die Freiheit in Christus aus dem Glauben vorstellen. Aus dieser Freiheit erwächst die Übernahme von Verantwortung für die Armen und Bedeutungslosen (unter anderem Diakonie, diakonische Arbeit in den Gemeinden), für die Umwelt und das Eintreten für die gerechte Verteilung der Lebensmittel im weiten Sinne, für die Gleichberechtigung der Frau und die Freiheit des Gewissens.

Damit verbunden sind die *Bildungsherausforderungen* und die *praktischen Herausforderungen* für Kirchen, Gemeinden und für den Religionsunterricht (Katechese). Wir sollten uns gemeinsam das Wichtige in unserem Glauben vergegenwärtigen, miteinander lernen und andere unterrichten. Ich meine damit den Mut des modernen und sozialoffenen Denkens. Die Minderheitskirchen sind zu klein, um die öffentliche Debatte zu gestalten, aber sie können versuchen, Zeichen zu setzen, einige Spuren zu hinterlassen (bei kontroversen Themen suchen sogar nicht-konservative Medien anderslautende Meinungen von Christen oder Kirchen). Dazu müssen die evangelischen Kirchen eine angemessene Sprache des Glaubens, die die eigene Glaubenserfahrung ausdrücken kann, lernen und pflegen. Diese Sprache ist unentbehrlich, um sich selbst (sic!) und andere gegen die dominierende konservativ-nationalistische, ja völkische Sprache zu verteidigen. Kurzum: die evangelischen Kirchen sind zu klein, um institutionell etwas bedeuten zu können, aber dennoch haben sie eine Sprache anzubieten, die die Freiheit zum Guten unterstützen kann.

Es gibt auch weitere *praktische Herausforderungen.* Die (Minderheits-) Kirchen sollten sich für eine offene, säkulare Zivilgesellschaft und für einen säkularen Staat einsetzen (wenigstens so lange nichts Besseres erfunden wird), die als einzige unsere Grundrechte und unsere Freiheit schützen können.[13] Eine Zusammenarbeit mit den staatlichen, säkularen

Wir haben es mit einer Kontinuität des Nationalismus zu tun, die schon vor der Wende von beiden Mächten – der römisch-katholischen Kirche und der kommunistischen Partei und Regierung propagiert wurde (obwohl beide ideologisch universal sein sollten). Die wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Reformen wurden stark vom Neoliberalismus geprägt.

13 Siehe auch *Tadeusz Bartoś:* „Spóźnione kazanie“, Gazeta Wyborcza, 16.–17. Juli 2016.

Institutionen (des Staates und der Zivilgesellschaft) sollte als Muss betrachtet werden, und zwar um die öffentlichen Fragen – vor allem ethische und rechtliche, aber auch solche gerechter Ökonomie – mitbestimmen zu können. Ich wünsche mir, dass die Kirchen, wenn es nur möglich ist, ihre Stimme für die Armen und die sozial Vernachlässigten, für die Bedrückten und die Fremden – etwa für Flüchtlinge – und für die Umwelt erheben. Es geht mir wieder auch um die Sprache: die Sprache der Liebe und der Verantwortung für die Schwächeren.

Es gibt selbstverständlich auch Katholiken, die den politischen Druck der Kirche scharf kritisieren. Dies öffnet zusätzliche Möglichkeiten für eine ökumenische Zusammenarbeit. Kleine Minderheitskirchen sind auf die Zusammenarbeit mit anderen angewiesen. Es gilt unbegrenzt, dass das ökumenische Engagement in der theologischen Arbeit wie in der alltäglichen Tätigkeit nicht zu unterschätzen ist.[14] Jede(r), die (der) für die Gewissensfreiheit und die verantwortliche Freiheit plädiert, ist als Verbündete(r) anzunehmen.

Jakub Slawik

(Jakub Slawik ist Professor für Altes Testament und zur Zeit Dekan an der Christlichen Theologischen Akademie in Warschau, die eine staatliche ökumenische Hochschule ist, an der neben pädagogischen Studien sowohl evangelische, orthodoxe als auch altkatholische Theologie studiert werden kann.)

14 Als Beispiel kann ich die gemeinsame Erklärung des Episkopats und des Polnischen Ökumenischen Rates in der Frage der Flüchtlinge nennen (http://episkopat.pl/przeslanie-kosciolow-w-polsce-w-sprawie-uchodzcow-2/ [aufgerufen am 01.10.2016]).

Kirche(n) in der Ukraine nach der Wende

Seit 1991 ist die Ukraine ein unabhängiger Staat, in dem mehrheitlich ethnische Ukrainer leben. Es gibt jedoch größere Gruppen russisch-, rumänisch-, ungarisch-, polnischstämmiger Bevölkerung. Das spielt eine Rolle, wenn man über *traditionelle* Religionen bzw. Konfessionen des Landes spricht.

Dazu muss man berücksichtigen, dass die Ukraine in ihren Grenzen seit 1939–1940 existiert. Fast 300 Jahre lang (seit 1654) gehörte früher der größere Teil der heutigen Ukraine zum Russischen Reich bzw. zur Sowjetunion. Kleinere Teile gehörten bis zum Zweiten Weltkrieg zu Polen, Ungarn und Rumänien. Das ist der Grund dafür, dass man heute die *„West-Ukraine"* als ein spezifisches Gebiet betrachten kann. Hier kann man *Galizien* als Sonderfall sehen, das sich von den zwei anderen westlichen Gebieten der Ukraine – Transkarpatien und Volyn' – deutlich unterscheidet. Daran sieht man, dass kulturelle und konfessionelle Unterschiede *geschichtlich* geprägt sind.

Ukrainer spielten eine wichtige Rolle in der Sowjetunion. Zum Beispiel waren die Staatschefs der Sowjetunion Nikita Chruschtschow und Leonid Breschnew ethnische Ukrainer. Das hatte zur Folge, dass die Ukrainer keine Unterdrückung erleben mussten, um zur Integration und Mitarbeit bereit zu sein. Nach dem Zweiten Weltkrieg gab es jedoch in der West-Ukraine eine Bewegung für Unabhängigkeit von der Sowjetunion, die häufig mit dem Namen von Stepan Bandera verbunden wird.

Diese politischen Fakten erklären die *Vielfältigkeit* der konfessionellen Landschaft der Ukraine. Vor allem muss man über liberale religiöse und konfessionelle Gesetze sprechen. Nach der religiösen Unterdrückung der Sowjetzeit gehört Religionsfreiheit zu den wichtigsten Werten der Ukraine. Schon 25 Jahre ist das liberale „Gesetz über Gewissenfreiheit und religiöse Organisationen" gültig.[1]

[1] Vgl. http://zakon5.rada.gov.ua/laws/show/987-12 (aufgerufen am 20.03.2017).

Dank dieser Freiheit existieren in der Ukraine seltene Freikirchen und Sekten.[2] Die *kleinsten Gruppen* sind die Anglikaner (2), Scientologen (3), Mennoniten (6) und Methodisten (7). Etwas größer sind Presbyterianer (62), Neuapostolische Kirche (57) und Mormonen (44). Es gibt auch Mitglieder anderer traditioneller *Weltreligionen* wie Juden (270), Muslime (229) und Buddhisten (58). Meistens sind sie jedoch unter sich zersplittert und bilden einige getrennte Gruppen innerhalb ihrer Religion.

In der Ukraine existieren *traditionelle Kirchen der Reformation* – lutherische und reformierte. Die Lutherische Kirche ist in zwei Strukturen präsent. Die erste heißt *Ukrainische lutherische Kirche* und hat 31 Gemeinden. Sie entstand im Jahre 1926 in Galizien aus den ehemaligen griechisch-katholischen und orthodoxen Priestern und Laien, die gegen Latinisierung der Gottesdienstsprache und gegen Verbot des byzantinischen Ritus gekämpft haben. Soviel ich weiß, ist diese die einzige lutherische Kirche der Welt, die ihre Gottesdienste im byzantinischen Ritus hält. Ihr einziges theologisches Seminar und damit Ideenzentrum befindet sich in der Stadt Ternopil, Westukraine.

Es gibt weiterhin die *Deutsche Evangelisch-lutherische Kirche der Ukraine*, die 30 Gemeinden in verschiedenen Städten der Ukraine verbindet. Geschichtlich ist sie vor allem mit den deutschen Kolonisten verbunden und hat ihr Zentrum in Odessa, Südukraine. Deutsche Kolonisten lebten in den Gebieten am Schwarzen Meer, nachdem sie in der Mitte des 18. Jahrhunderts vom Osmanischen Reich befreit wurden. Damals wurden die Deutschen hierher eingeladen und blieben jahrhundertelang hier. Mehrere von ihnen verließen die Ukraine nach der Wende und emigrierten nach Deutschland. Möglicherweise wachsen in dieser Kirche Spannungen und Konflikte wegen der politischen Situation und Beziehungen zu Russland in der jüngsten Zeit. Bis jetzt aber hat diese Krise nicht zu Änderungen in der Struktur geführt, was aber nicht ausschließt, dass das bald passiert.

In der Ukraine existiert auch die *Reformierte Kirche.* Die meisten Gemeinden (114 von 128) befinden sich in Transkarpatien, d. h. in dem Gebiet, das früher zu Ungarn gehörte. Im Gottesdienst wird dort sowohl Ukrainisch als auch Ungarisch gesprochen.

Diese traditionellen Richtungen der Reformation bilden jedoch keinen großen prozentualen Anteil der Konfessionen in der Ukraine. Die Gesamt-

[2] Vgl. dazu und zu weiteren statistischen Angaben: http://risu.org.ua/ua/index/resourses/statistics/ukr2016/63055/ (aufgerufen am 20.03.2017).

zahl der religiösen Gemeinden in der Ukraine liegt bei über 34.000 (34.183 am 01.01.2016). Davon fallen unter 200 auf alle lutherischen und reformierten Gemeinden zusammen, was einen Anteil von 0,6 Prozent bedeutet.

Viel stärker sind neue Kirchen der Reformation präsent, die man zu den Freikirchen zählt: Baptisten (2.853), Pfingstler (2.624), Charismatiker (1.337), Adventisten (1.082) und Evangelische Freie Christen (349). Insgesamt zählen sie 8.245 Gemeinden, also über 24 Prozent aller religiösen Gemeinden der Ukraine.

Teilweise existieren sie auf dem Territorium der heutigen Ukraine seit dem 18. –19. Jahrhundert, erfuhren aber erst im letzten Vierteljahrhundert eine starke Verbreitung, also nach der Wende. Zu den wichtigen Gründen ihrer Verbreitung gehören aktive Mission und finanzielle Unterstützung seitens der Partnerkirchen in Westeuropa und besonders in den USA.

Es ist jedoch wichtig zu wissen, dass man in der Ukraine kaum feste kirchliche Mitgliedschaft kennt. Soziologische Umfragen zeigen eine deutlich andere Situation als die Zahl der Gemeinden. Für diese neuen protestantischen Kirchen bedeutet das konkret, dass sie mit 24 Prozent aller Gemeinden nur 2,4 Prozent der Bevölkerung erfassen, dass also die Zahl zehnmal geringer ist.[3] Sie sind jedoch meistens gut organisiert und jedes erwachsene Mitglied kennt die Grundlagen seiner konfessionellen Lehre im Durchschnitt deutlich besser als die orthodoxen oder katholischen Christen.

Teilweise gibt es auch Doppelidentifikationen, wenn ein Mensch sich formell zu der Orthodoxen Kirche als der kulturell traditionellen Kirche bekennt, aber gleichzeitig gerne Gottesdienste in den Gemeinden der charismatischen Richtung besucht. Ein bekannter Fall war die Aktivität von Sunday Adelaja, einem Missionar nigerischer Herkunft, der die charismatische Gemeinde „Embassy of God“ gründete. Zu Mitgliedern dieser Gemeinde gehörte auch Leonid Tschernowezkyj, der sechs Jahre lang (2006–2012) Bürgermeister von Kiew war.

Kulturell traditionell und ziemlich verbreitet sind drei orthodoxe Kirchen und zwei griechisch-katholische Kirchen. Manchmal nennt man diese „Kirchen der Wolodymyrs Taufe“. Damit ist die Bevölkerungstaufe im Jahre 988 gemeint, als die damals heidnische Bevölkerung unter dem Druck seitens des Fürsten Wolodymyr den christlichen Glauben übernommen hat.

3 Viel Statistik ist hier zu finden: https://uk.wikipedia.org/wiki/Релігія_в _Україні (aufgerufen am 20.03.2017).

Die *Ukrainische Griechisch-katholische Kirche* ist vor allem in der Westukraine verbreitet. Hier stellen ihre Gläubigen fast 30 Prozent der Bevölkerung, während in anderen Teilen der Ukraine die Zahl unter 0,5 Prozent liegt.[4] Das Zentrum dieser Kirche liegt in Galizien, wo ihre Gemeinden ungefähr 50 Prozent aller religiösen Gemeinden der Region bilden. Dazu kommt auch die *Griechisch-Katholische Kirche in Transkarpatien* mit 22 Prozent der religiösen Gemeinden der Region.

Allgemein kann man sagen, dass die griechisch-katholische Kirche eine dynamische Mission in der ukrainischen Gesellschaft durchführt. In der Zeit zwischen 1946 und 1989 wurde sie verboten und unterdrückt, jetzt genießt sie ihre Blütezeit. Unter anderem ist ihre „Ukrainische Katholische Universität" in Lemberg weit bekannt. Heutzutage wird Position und Meinung der führenden Personen der Ukrainischen Griechisch-Katholischen Kirche in der Gesellschaft hochgeschätzt.

Die Situation in der Orthodoxen Kirche der Ukraine ist schwieriger zu beschreiben. Vor allem muss man eine Spaltung (Schisma) erwähnen, die meistens mit ideologischen und geopolitischen Fragen zu tun hat.

Die *Ukrainische Orthodoxe Kirche (UOK),* zu der auch ich gehöre, stellt die größte religiöse Institution des Landes dar. Heutzutage bildet sie mit ihren 12.334 Gemeinden über ein Drittel aller religiösen Gemeinden des Landes. Über 20 Jahre, von 1992 bis 2014, wurde sie vom Metropoliten Volodymyr (Sabodan) geleitet und hatte ein stabiles positives Image in der Gesellschaft. Sie ist ziemlich gleichmäßig in der ganzen Ukraine verbreitet. Von der Gemeindezahl her war sie und bleibt sie die größte Konfession in 23 von 26 Gebieten des Landes (außer Galizien). In den jüngsten zwei Jahren wird sie jedoch für ihre Verbindung zu ihrem kanonischen Zentrum in Moskau stark kritisiert. Das hat direkt mit dem Konflikt um die Krim und in der Ostukraine zu tun, der von den meisten Menschen als eine Einmischung Russlands gesehen wird. Aus dieser Perspektive wird die Ukrainische Orthodoxe Kirche als Anhängerin der Ideologie der „Russischen Welt" (Russkij mir) kritisiert.

[4] Als eine aktuelle soziologische Umfrage siehe: Religion und Kirche in ukrainischer Gesellschaft: soziologische Forschung; in: Religion, Kirche, Gesellschaft und Staat: zwei Jahre nach Majdan, Kiew 2016, 22–44 (auf Ukrainisch). Die soziologischen Daten und die Analyse wurden hier gemeinsam von dem Razumkow-Zentrum und der Konrad-Adenauer-Stiftung in der Ukraine erarbeitet.

M. E. ist das eine falsche Einschätzung, die zurzeit intensiv durch ukrainische Massenmedien propagiert wird. Es geht jedoch eher um ein lokales Heimatgefühl, wenn Vertreter der Ost- und Südukraine sich in ein Gegenüber westukrainischer Werte stellen und so ihre eigene Identität verteidigen. Hier sind historische, kulturelle und sprachliche Unterschiede zu beachten.

Der Hauptkonkurrent dieser Kirche ist die so genannte *Ukrainische Orthodoxe Kirche – Kiewer Patriarchat.* Ihre Gemeindezahl liegt bei 4.921, also 2,5-mal weniger als die UOK. Trotzdem wird sie in den jüngsten Jahren vom Staat und von mehreren Politikern aktiv unterstützt als ideologischer Partner im Kampf gegen den russischen Einfluss. Ihr Oberhaupt Patriarch Filaret ist seit über 50 Jahren Metropolit von Kiew. Dieses Jubiläum wurde groß gefeiert,[5] ohne dass dabei deutlich wahrgenommen wurde, wie unterschiedlich die Phasen der letzten 50 Jahre für die Kirche in der Ukraine waren. Filaret kam in den schwierigen Jahren der atheistischen Verfolgung ins Amt, als der KGB alle Sphären der Gesellschaft stark kontrollierte. Er verspottete die ukrainische Sprache und Kultur am Ende der Sowjetzeit, als die ukrainische Nationalbewegung ihre ersten Schritte machte. Jetzt wie auch früher dient er als treuer Verbündeter der säkularen staatlichen Macht, egal welche Politik sie in dieser Zeit führt.

Es stellt sich nun die wichtige Frage, inwieweit die christliche Kirche von irdischen Mächten abhängig sein darf und wie weit sie mit Kompromissen gehen kann. M. E. ist es gerechtfertigt, vom „postkolonialen Syndrom" zu sprechen. Das „Kiewer Patriarchat" kritisiert die UOK dafür, dass sie sich der Ideologie des Nachbarstaates anschlösse, bedient aber selbst die Interessen des ukrainischen Staates. In beiden Fällen spielt die Kirche eine untergeordnete Rolle gegenüber der staatlichen Macht.

Es ist jedoch wichtig zu wissen, dass die ukrainische Gesellschaft in den Jahren 2013–2014 eine sogenannte "revolution of dignity" erlebte. Eine der Folgen war die Verstärkung der Zivilgesellschaft, die zum wichtigen Subjekt und Akteur des sozialen Lebens in der Ukraine wurde. Die Kirche in ihrer irdischen Hypostase soll m. E. ihre aktive Rolle erfüllen.

Außerdem muss man daran erinnern, dass die Kirche von eigener Art ist und damit über den Rahmen der ideologischen Stütze des Staates hinausragt. Dafür sind für mich die Worte Jesu aus dem Johannesevangelium

[5] Vgl. die Festrede des Präsidenten Poroschenko: www.president.gov.ua/news/vistup-prezidenta-ukrayini-na-urochistostyah-iz-nagodi-50-ri-37089 (aufgerufen am 20.03.2017).

von Bedeutung: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt.“ Dazu bemerkte er weiter: „Du sagst es, ich bin ein König. Ich bin dazu geboren und in die Welt gekommen, dass ich für die Wahrheit zeugen soll. Wer aus der Wahrheit ist, der hört meine Stimme“ (Joh 18,36–37).

Dieses Zeugnis der christlichen Wahrheit sollte m. E. die wichtigste Aufgabe jeder christlichen Kirche sein und bleiben.

Sergii Bortnyk

(Sergii Bortnyk, Dr. theol., ist seit 2014 Dozent an der Kiewer Theologischen Akademie in der Ukraine.)

In memoriam

Günther Gaßmann (1931–2017)

Die Ökumenische Rundschau trauert um Günther Gaßmann, der von 1977–1995 einer ihrer Mitherausgeber war. Mit ihm verließ uns vermutlich einer der letzten Ökumeniker, die bis zur Pensionierung weder mit Hilfe eines Computers noch mit Hilfe von sozialen Medien gearbeitet haben, sondern für die der Kern der ökumenischen Arbeit in direkten Begegnungen und persönlichen theologischen Diskussionen bestand.

1931 wurde er in Bad Frankenhausen in Thüringen geboren. Wie er selbst erzählte, kam er durch einen Pfarrer schon in jungen Jahren mit der ökumenischen Bewegung in Berührung.[1] Aber den eigentlichen Anstoß für seine spätere Karriere in der Ökumene erhielt er vor allem ab 1951 während seines Theologiestudiums an der Universität Heidelberg durch den lutherischen Theologen Edmund Schlink, der 1946 das erste ökumenische Universitätsinstitut in Deutschland gegründet hatte. Außerdem verbrachte Gaßmann ein Studienjahr in Oxford und schrieb dann bei Schlink seine Doktorarbeit zum Thema „Das historische Bischofsamt und die Einheit der Kirche in der neueren anglikanischen Theologie".[2] Ordiniert wurde er schließlich in Hamburg (damals „Evangelische Kirche im Hamburgischen Staate") und leitete in den 1960er Jahren für 10 Jahre das mit dem Institut verbundene Ökumenische Wohnheim für Studierende in Heidelberg.

Seine weitere berufliche Karriere brachte ihn zunächst von 1969 bis 1976 als Forschungsprofessor an das Ökumenische Institut des Lutherischen Weltbundes in Straßburg. Von dort ging er für einige Jahre zurück nach Deutschland als Präsident des Kirchenamtes der VELKD in Hannover und wurde dann 1982 für kurze Zeit Assoziierter Direktor der Studienabteilung des Lutherischen Weltbundes in Genf, bevor er schließlich im Jahre 1984 zum Direktor der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung

1 Vgl. „Interview mit Günther Gaßmann"; in: Una Sancta 66 (2011), 327f.

2 *Günther Gaßmann:* Das historische Bischofsamt und die Einheit der Kirche in der neueren anglikanischen Theologie (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, 15), Göttingen 1964.

des Ökumenischen Rates der Kirchen berufen wurde, was er bis zum Eintritt in den Ruhestand 1994 blieb.

Seine Verantwortung für die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung fiel in die Periode nach der Veröffentlichung des ersten Konvergenzdokumentes zu den Themen „Taufe, Eucharistie und Amt" (auch bekannt als „Lima-Dokument"), als die offiziellen Antworten der Kirchen auf diesen Text gesammelt und ausgewertet wurden. Unter seiner Leitung führte Glauben und Kirchenverfassung aber auch Studien über den Apostolischen Glauben[3] und zum Thema „Kirche und Welt"[4] durch und begann einen Studienprozess zu „Ekklesiologie und Ethik" zusammen mit der ÖRK-Abteilung zu „Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung". Zu Gaßmanns Verantwortung gehörte auch die regelmäßige Durchführung des sogenannten „Bilateralen Forums", auf dem sich bis heute die christlichen Weltgemeinschaften über die Ergebnisse der verschiedenen bilateralen Dialoge austauschen und über deren Konsequenzen diskutieren, sowie die Mitarbeit in der Gemeinsamen Arbeitsgruppe des ÖRK mit der römisch-katholischen Kirche.

Er bezeichnete es als eine „beglückende Erfahrung, dass während meiner Lebens- und Berufszeit kaum vorher erwartete tiefgreifende Veränderungen in den Beziehungen der Kirchen verwirklicht wurden und dass ich beteiligter Zeuge dieser Veränderungen sein konnte".[5] Günther Gaßmann hatte immer ein besonderes Interesse an den Beziehungen zwischen Protestanten und der römisch-katholischen Kirche wie auch an den Beziehungen zwischen Lutheranern und Anglikanern. Seine besondere Leidenschaft waren die Bemühungen um theologische Konvergenz in den ökumenischen Gesprächen, und er ließ es sich nie nehmen, so genau wie möglich an den Formulierungen in offiziell erarbeiteten Texten zu feilen. Dabei waren für ihn der multilaterale Dialog und die verschiedenen bilateralen Dialoge aufeinander bezogen. Daher war ihm auch die regelmäßige Einberufung des sogenannten Forums zu den bilateralen Dialogen ein Anliegen, das unter der Ägide von Glauben und Kirchenverfassung eine Plattform für

3 *Kommission für Glauben und Kirchenverfassung:* Gemeinsam den einen Glauben bekennen. Eine ökumenische Auslegung des apostolischen Glaubens, wie er im Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel (281) bekannt wird, Studiendokument 140, Frankfurt a. M./Paderborn 1991.

4 *Kommission für Glauben und Kirchenverfassung:* Kirche und Welt. Die Einheit der Kirche und die Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft, Studiendokument 151, Frankfurt a. M. 1991.

5 „Interview", a. a. O.

die christlichen Weltgemeinschaften ermöglichte, um die Ergebnisse verschiedener bilateraler Dialoge in den größeren Rahmen der Gesamtheit von bilateralen und multilateralen Dialogen zu stellen.

Gewissermaßen der Höhepunkt seines Wirkens war die Planung und Durchführung der fünften Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung 1993 in Santiago de Compostela mit dem Motto „Koinonia im Glauben, Leben und Zeugnis", die in vieler Hinsicht seine Handschrift trug.[6] Bevor er dann im darauf folgenden Jahr in den Ruhestand ging, brachte er noch eine Studie zur Ekklesiologie auf den Weg, die ihm auch danach ein Anliegen blieb und die dann 2013 in der Veröffentlichung eines weiteren Konvergenztextes von Glauben und Kirchenverfassung resultierte mit dem Titel „Die Kirche: Auf dem Weg zu einer gemeinsamen Vision"[7].

Auch im Ruhestand, den er mit seiner Frau Ulla in Tutzing verbrachte, war Gaßmann noch theologisch tätig. Er unterrichtete als Gastprofessor in Gettysburg und Bratislava, sowie in Yale, Dorpat, Tallinn und Riga, Sao Leopoldo (Brasilien), Rostock und Rom. Außerdem publizierte er noch einiges zur lutherischen Theologie, u. a. ein „Historical Dictionary of Lutheranism"[8] sowie eine englischsprachige Einführung in die lutherischen Bekenntnisschriften[9] (beides gemeinsam mit Duane Larson und Mark W. Oldenburg).

Eigentlich war Günther Gaßmann kein typischer Konferenz-Ökumeniker. Er hat selbst einmal geäußert, dass er kein Fan großer Versammlungen sei, aber er hatte eine Passion für die Einheit der Kirche und ein großes Geschick, das manchmal schwierige Ringen um die Wahrheit zwischen profilierten Theologen verschiedener Konfessionen zu moderieren. Gleichzeitig war es ihm immer ein Anliegen, die jüngere Generation für die Ökumene zu gewinnen. Ebenso achtete er darauf, dass auch Frauen in der vor allem zu seiner Zeit noch starken Männerdomäne der ökumenischen Dialoge ihre Rolle bekamen.

6 Vgl. *Günther Gaßmann/Dagmar Heller* (Hg.): Santiago de Compostela 1993. Fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung 3. bis 14. August 1993. Berichte, Referate, Dokumente, (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau Nr. 67), Frankfurt a. M. 1994.

7 *Kommission für Glauben und Kirchenverfassung:* Die Kirche: Auf dem Weg zu einer gemeinsamen Vision, Studiendokument 214, Gütersloh/Paderborn 2014.

8 *Günther Gaßmann* mit *Duane Larson* und *Mark W. Oldenburg:* Historical Dictionary of Lutheranism, Scarecrow Press, 2001.

9 *Günther Gaßmann* und *Scott H. Hendrix:* Fortress Introduction to the Lutheran Confessions, Fortress Press, 1999.

Gaßmann war nicht nur akademischer Theologe, sondern hatte auch eine seelsorgerliche Ader. An all seinen verschiedenen Wohnorten während seines erwachsenen Lebens half er auch in der jeweiligen Kirchengemeinde mit der Leitung von Gottesdiensten aus und gab jüngeren Kollegen wertvolle Ratschläge. Er war bekannt für seinen Humor und seine Begabung, andere Menschen musikalisch oder mit Geschichten zu unterhalten. In seinen Gottesdiensten wurde viel gelacht.

Nicht von ungefähr steht auf der Traueranzeige seiner Familie anlässlich seines Todes am 11. Januar 2017 als „Lebensmotto" der Vers aus dem 17. Kapitel des Johannesevangeliums „dass sie alle eins seien". Mit seinem Tod verliert nicht nur die ökumenische Bewegung einen großen Theologen und Ökumeniker, sondern die Weltkirche einen Pastor, der trotz seiner tiefen Verwurzelung in der lutherischen Tradition ein Brückenbauer war – zwischen den Konfessionen, zwischen den Generationen und zwischen den Geschlechtern.

Dagmar Heller

(Pfarrerin Dr. Dagmar Heller ist Dozentin für Ökumenische Theologie und Studiendekanin am Ökumenischen Institut Bossey sowie Studienreferentin für Glauben und Kirchenverfassung beim Ökumenischen Rat der Kirchen.)

Gestern – heute – morgen

Im Jahre 2005 setzten die *Altkatholischen Kirchen der Utrechter Union und die Kirche von Schweden* eine Dialogkommission ein, die 2013 ihren Schlussbericht vorlegte: *"Utrecht and Uppsala on the way to communion"* (die englische Originalfassung ist im Internet abrufbar, eine überarbeitete deutsche Übersetzung ist derzeit in Vorbereitung, sie werden beide in einem Beiheft zur IKZ erscheinen). Darin wurde nicht nur auf die Geschichte, die kennzeichnenden Aspekte und die gegenwärtigen Probleme der jeweiligen Kirchen eingegangen, sondern auch eine vergleichende Beschreibung der Übereinstimmungen und Unterschiede der theologischen und spezifischen ekklesiologischen Standpunkte gegeben. Der Bericht enthält daher nach einer Einleitung (Kapitel 1 und 2) die Beschreibung jeder der beiden Kirchen (Kapitel 3 und 4), eine gemeinsame Sicht der Kirche als Geschenk der Anwesenheit Gottes in der Welt (Kapitel 5) sowie weiter zu besprechende Themen und Empfehlungen (Kapitel 6 und 7). Die erreichte Übereinstimmung führte zur Empfehlung an die betroffenen Kirchenleitungen, förmlich die vollständige Gemeinschaft festzustellen und sie feierlich zu bestätigen. Nachdem beide Kirchen ihre entsprechenden innerkirchlichen Konsultationsprozesse vollzogen hatten, nahmen beide den Schlussbericht an. In der Eucharistiefeier am Schluss der Generalsynode der Kirche von Schweden in Uppsala unterzeichneten am 23. November 2016 die Erzbischöfin von Uppsala, Antje Jackelén, und der Erzbischof von Utrecht, Joris Vercammen, *eine Vereinbarung.* Eine weitere *feierliche Bestätigung* wird Mitte Januar 2018 in der alt-katholischen St. Gertrudiskathedrale Utrecht (Niederlande) *im Rahmen einer Eucharistiefeier,* bei der die Erzbischöfin von Uppsala anwesend sein wird, geschehen. Vgl. http://www.utrechter-union.org/pagina/397/die_kirche_von_schweden.

Bei dem Besuch einer ÖRK-Delegation von Kirchenleitenden vom 20. bis 24. Januar im Irak stand die *Zukunft schutzbedürftiger Menschen der irakischen Gesellschaft* nach der erwarteten militärischen Niederlage des sogenannten „Islamischen Staates" (IS) im Zentrum. Die Delegation rief internationale Geber dringlich dazu auf, die Bemühungen zur Sicherung, Stabilisierung und zum Wiederaufbau betroffener Gemeinschaften und Gesellschaften zu unterstützen. Die ÖRK-Delegation begrüßte die *Verpflichtung von politischen Leitenden* in Bagdad und Erbil, die kulturelle, ethnische und religiöse Vielfalt des Landes zu schützen.

Baden-Württemberg hat als fünftes Bundesland nach Bayern, Hes-

sen, Niedersachsen und Nordrhein-Westfalen o*rthodoxen Religionsunterricht* als ordentliches Lehrfach an Regelschulen eingeführt. Der *Erlass zur Orthodoxen Religionslehre* wurde zum Jahresbeginn in Kraft gesetzt und wird jetzt in den entsprechenden Medien veröffentlicht.

Der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) hatte für die Woche vom 20. bis 27. Februar eine *Tagung der Referenzgruppe des Pilgerwegs der Gerechtigkeit und des Friedens in Nigeria* einberufen. Ziel der Tagung war eine Situationsbestimmung, wie sich der Pilgerweg entwickelt, und die Sammlung von Vorschlägen für verschiedene Initiativen und Aktivitäten mit speziellem Fokus auf Afrika in diesem Jahr. Höhepunkte des Pilgerwegs im letzten Jahr waren die Broschüre „Einladung zum Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens", die Planung der Serie regionaler Publikationen und Bibelarbeiten und die Arbeit an der anstehenden Neuauflage des beliebten ökumenischen Fürbittkalenders des ÖRK unter dem Titel *„Pilgergebet".* Inspiriert durch den letztjährigen Schwerpunkt auf dem Heiligen Land wurde ein Text mit dem Titel *„Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens im Heiligen Land"* für Kirchen entwickelt, die eine solche Pilgerreise organisieren wollen, welche wiederum das Bewusstsein für die Mitgliedskirchen im Nahen Osten aufrechterhält.

Sieben Wochen im Zeichen des Wassers (1. März bis 16. April): Das Ökumenische Wassernetzwerk lud ein, die Fastenzeit zu nutzen, um sich zu überlegen, wie die Menschen bessere Haushalterinnen und Haushalter von Gottes Schöpfung sein und Gottes Liebe in ihrer Beziehung zu ihren Mitmenschen leben können. Seit 2008 stellt das ÖWN in der Fastenzeit wöchentliche Bibelbetrachtungen und andere Ressourcen zum Thema Wasser bereit.

Die *Orthodoxe Bischofskonferenz in Deutschland* (OBKD) hat auf ihrer Frühjahrsvollversammlung in München (5.–7. März) die *freundschaftlichen Beziehungen zu den Protestanten in Deutschland* bekräftigt. In einem Schreiben an den EKD-Ratsvorsitzenden Heinrich Bedford-Strohm betonte der OBKD-Vorsitzende, Metropolit Augoustinos, das Reformationsjubiläum sei ein „willkommener Anlass", auf fünf Jahrhunderte wechselseitiger Beziehungen zurückzublicken. Dankbar hätten die Bischöfe zur Kenntnis genommen, dass es bei dem Jubiläum nicht um die Glorifizierung Martin Luthers oder anderer Gestalten der Reformationszeit gehen solle, sondern um ein *Christusfest.* In seinem *Dankschreiben* betonte Bedford-Strohm die Verbundenheit der EKD und der Orthodoxen Kirche.

Mit dem liturgischen Friedensgruß und der Selbstverpflichtung, *„weitere Schritte auf dem Weg zur sichtbaren Einheit der Kirchen zu gehen",* ist am 11. März in Hildesheim der zentrale Buß- und Versöh-

nungsgottesdienst der Kirchen in Deutschland zu Ende gegangen. Der Vorsitzende der katholischen Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal Reinhard Marx, und der Ratsvorsitzende der EKD, Landesbischof Heinrich Bedford-Strohm, sprachen von einem „Tag der Freude und der Hoffnung". Die Feier in der Sankt-Michaelis-Kirche, der zweitältesten sogenannten Simultankirche in Deutschland, stand am Ende eines *mehrjährigen Prozesses der „Heilung der Erinnerung".* Bereits im vergangenen Herbst hatten die beiden Kirchen dazu eine gemeinsame Erklärung mit dem Titel *„Erinnerung heilen – Jesus Christus bezeugen"* vorgelegt – ein Basistext für die gemeinsame Feier des Reformationsgedenkens in diesem Jahr.

Das Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik (Paderborn) und das Konfessionskundliche Institut (Bensheim) luden zur *61. Europäischen Tagung für Konfessionskunde* über die *„Perspektiven des Glaubens"* vom 16.–18. März in Ludwigshafen ein. Die Tagung beschäftigte sich in ökumenischer Perspektive mit der Frage nach Glauben, untersuchte sie in biblischer und historischer wie systematischer Hinsicht und versuchte, für die Gegenwart zu ergründen, wie sich der christliche Glaube heute relevant aussagen lässt, und dabei auch den Differenzen im Glaubensverständnis auf den Grund zu gehen.

Im Rahmen ihrer Mitgliederver*sammlung erinnerte die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland* auf ihrer Tagung am 29. und 30. März mit einem feierlichen Gottesdienst im Dom zu Magdeburg an die *gegenseitige Anerkennung der Taufe.* Sie wurde vor zehn Jahren von elf Mitgliedskirchen der ACK in Magdeburg unterzeichnet. Außerdem diskutierten die 50 Delegierten mit den Beauftragten der Kirchen bei der Bundesregierung über Religion im öffentlichen Raum.

Das 500. Reformationsjubiläum wird von großen Ausstellungen begleitet. Am 12. April wird die Schau *„Der Luthereffekt. 500 Jahre Protestantismus" im Berliner Gropius Bau* eröffnet. Hier wird der Protestantismus von Luther ausgehend als eine globale Bewegung gezeigt. Dabei kommen auch andere Reformatoren wie Hus oder Zwingli und andere Länder wie die USA, Korea und Tansania in den Blick. Auf der *Wartburg bei Eisenach* beleuchtet die Ausstellung *„Luther und die Deutschen"* ab dem 4. Mai, wie Luther und das Luthertum Deutschland beeinflussten, aber auch, wie jede Epoche ein eigenes Luther-Bild entwarf. Um die Person des Reformators geht es schließlich in *„Luther! 95 Schätze – 95 Menschen"* ab 13. Mai im Wittenberger Augusteum. Vorgestellt werden zudem 95 Männer und Frauen aus aller Welt und ihre sehr persönliche Beziehung zu Luther – von Astrid Lindgren über Goethe bis hin zu Steve Jobs. Die Sonderausstellungen sind der Bei-

trag der staatlichen Träger des Lutherjahres 2017. Andere Perspektiven auf Luther und seine Ideen sind in den Kunstmuseen zu erleben: Welche Rolle Lucas Cranach d.Ä. bei der Verbreitung der Reformation im 16. Jahrhundert spielte, soll im Museum Kunstpalast in Düsseldorf unter dem Titel *„Meister – Marke – Moderne"* sichtbar werden (ab 8. April). Unter dem Stichwort „Luther und die Avantgarde" wird in drei Städten – Berlin, Kassel und Wittenberg – zeitgenössische Kunst zu den Themen Freiheit, Individualität und Religion präsentiert, u. a. mit Werken von Anselm Kiefer und Günther Uecker (ab 18. Mai).

Der 25-köpfige *Exekutivausschuss des Ökumenischen Rates der Kirchen* tagt zweimal im Jahr, um die Aufsicht über die laufende Arbeit und den Haushalt auszuüben, und sich mit Angelegenheiten zu befassen, die der Zentralausschuss an ihn überwiesen hat. Den Vorsitz dieses Leitungsgremiums, dessen Mitglieder Kirchen aus allen Regionen der Welt vertreten, hat Dr. Agnes Abuom inne. Die nächste Tagung ist vom 5.–10. Juni in Bossey (Schweiz).

Die *26. Generalversammlung der Weltgemeinschaft Reformierter Kirchen (*WGRK) vom 29. Juni bis 7. Juli in Leipzig steht unter dem Motto *Lebendiger Gott, erneure und verwandle uns.* Es spiegelt nicht nur die Tradition der WGRK wider, sondern stellt den Gott des Lebens in den Mittelpunkt der Vollversammlung und fordert die Teilnehmerinnen und Teilnehmer dazu heraus, sich selbst und die Kirche zu erneuern, damit die Welt verwandelt werden kann.

Zu einem großen *Ökumenischen Fest* laden die beiden großen Kirchen anlässlich des Reformationsgedenkjahrs am 16. September nach Bochum ein. Unter dem Leitwort *„Wie im Himmel, so auf Erden"* wollen die Deutsche Bischofskonferenz, die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD), der Deutsche Evangelische Kirchentag (DEKT) und das Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) ein Zeichen der Verbundenheit setzen und ihre gemeinsame Verantwortung für die Gesellschaft bekunden.

Vom 6.–9. Dezember findet in der Universität Osnabrück der Ökumenische Kongress *„Frauen in kirchlichen Ämtern. Reformbewegungen in der Ökumene"* statt. Der Kongress wird vorbereitet von Margit Eckholt, Universität Osnabrück, Ulrike Link-Wieczorek, Universität Oldenburg, Dorothea Sattler, Universität Münster, und Andrea Strübind, Universität Oldenburg. Die Eröffnungsvorträge mit
einem systematisch-theologischen und kirchlich-pastoralen Zugang halten Eva-Maria Faber, Professorin für Dogmatik und Fundamentaltheologie an der Theologischen Hochschule Chur (Schweiz) und Bischof Franz Josef Bode, Bistum Osnabrück.

Von Personen

Stanley Noffsinger, ist seit September 2016 neuer Direktor des Amtes des Generalsekretariats. Von 2003 bis 2016 diente Noffsinger als Generalsekretär oder Chief Executive Officer für die Kirche der Brüder (Church of the Brethren).

Benjamin Simon, bis Ende August 2016 landeskirchlicher Beauftragter für Mission und Ökumene der Evangelischen Kirche in Baden, ist ab 1. September 2016 Inhaber eines Stiftungslehrstuhl für Ökumenewissenschaften und Interkulturelle Theologie am Ökumenischen Institut Château de Bossey. Hinzu kommen Planung und Durchführung der „Interreligious Summerschool", an der Studierende aus jüdischen, christlichen und muslimischen Kontexten teilnehmen.

Georges Lemopoulos, stellvertretender Generalsekretär des ÖRK, wurde am 26. Januar nach 30 Jahren Dienst im ÖRK und in der ökumenischen Bewegung mit einer Feier in den Ruhestand verabschiedet. Er gehört dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel an. Im Jahre 1987 wurde Lemopoulos nach zwölf Jahren im Orthodoxen Zentrum in Chambésy, Schweiz, Mitarbeiter der Kommission für Weltmission und Evangelisation des Ökumenischen Rates der Kirchen als Sekretär für orthodoxe Studien und Beziehungen. 1999 wurde er zum stellvertretenden ÖRK-Generalsekretär ernannt.

Ani Ghazaryan Drissi ist seit Januar 2017 Programmleiterin der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK).

Harald Rückert, Pastor der Evangelisch-methodistischen Kirche (EmK), ist am 15. März von der Zentralkonferenz der Evangelisch-methodistischen Kirche zum neuen Bischof der EmK als Nachfolgerin von Rosemarie Wenner gewählt worden. Rückert wirkte lange Jahre als Vorstandsmitglied der ACK in Baden-Württemberg, zudem ist er gegenwärtig als Mitglied im Lenkungsausschuss des Projektes „Weißt du, wer ich bin?" ein wichtiger Berater der ACK-Arbeit. Er wird am 19. März in Hamburg in sein Amt eingeführt und am 12. Mai die Amtsgeschäfte übernehmen.

Rosemarie Wenner, bisher Bischöfin der Evangelisch-methodistischen Kirche, ist am 18. März mit einem großen Dankfest der Mitglieder der Zentralkonferenz zusammen mit Gästen aus der Ökumene und mit methodistischen Gesandten aus Europa und den USA in den Ruhestand verabschiedet worden.

In der ACK Bremen hat der übliche Wechsel im Vorsitz stattgefunden; neue Vorsitzende ist *Elaine Rudolphi,* pastorale Mitarbeiterin

der römisch-katholischen Kirche in Bremen. Die bisherige Vorsitzende war *Susanne Kayser,* Pastorin der Bremischen Evangelischen Kirche.

Ellen Ueberschär, Generalsekretärin des Deutschen Evangelischen Kirchentages, wird nach dem Kirchentag 2017 in Berlin und Wittenberg in den Vorstand der Heinrich-Böll-Stiftung wechseln. Sie tritt ab 1. Juli die Nachfolge von *Ralf Fücks* an, der in den Ruhestand geht, und teilt sich den Stiftungsvorsitz mit *Barbara Unmüßig*, die sich zur Wiederwahl gestellt hatte.

Julia Helmke wird zum 1. Juli als Nachfolgerin von *Ellen Ueberschär* neue Generalsekretärin des Deutschen Evangelischen Kirchentages (DEKT). Zuletzt arbeitete Helmke seit 2015 als Referatsleiterin für gesellschaftspolitische Grundsatzfragen im Bundespräsidialamt und war hier für die Auftritte des Bundespräsidenten bei Kirchen- und Katholikentagen zuständig, aber auch für die Bereiche Literatur und Film, Kirchen und Religionsgemeinschaften, Gedenken und Engagementpolitik. Die promovierte Pfarrerin stammt aus der bayerischen Landeskirche. Sie ist ausgebildete geistliche Begleiterin, ehrenamtlich engagiert in der evangelischen Filmarbeit und lehrt als Honorarprofessorin für Christliche Publizistik in Erlangen.

Helmut Dieser, seit November 2016 als Nachfolger von *Heinrich Mussinghoff,* neuer Bischof des Bistums Aachen, hat zu verstärkten ökumenischen Bemühungen gemahnt. Die Kirche sei nur glaubwürdig, „wenn wir immer mehr lernen, mit einer Stimme zu sprechen".

Es vollendeten

das 70. Lebensjahr:

Joachim Vobbe, Bischof i. R. des Katholischen Bistums der Alt-Katholiken in Deutschland (1995–2010), am 5. Januar;

das 75. Lebensjahr:

Irmgard Schwätzer, frühere Bundesministerin für Raumordnung, Bauwesen und Städtebau, seit November 2013 Präses der Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland, am 5. April;

das 80. Lebensjahr:

Ako Haarbeck, früherer Landessuperintendent (1980–1996) der Lippischen Landeskirche, von 1985–1994 Mitglied des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), von 1987–1999 Vorsitzender der Deutschen Bibelgesellschaft, am 20. Januar;

Claus-Jürgen Roepke, von 1997 bis zu seinem Ruhestand 2001 Mitglied des Rates der EKD, sowie Delegierter der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland und Mitglied der Kommission der EKD für den Dialog mit

der Russisch-Orthodoxen Kirche, am 23. Januar;

das 85. Lebensjahr:

Otto von Campenhausen, ehemaliger Präsident des Kirchenamtes der EKD (1989–1997), dessen Amtszeit geprägt war von der Vereinigung der evangelischen Landeskirchen in Ost- und Westdeutschland, am 7. Februar;

das 90. Lebensjahr:

Werner Leich, Landesbischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Thüringen von 1978–1992; von 1986–1990 als Nachfolger von Johannes Hempel Vorsitzender der Konferenz der Kirchenleitungen des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR (BEK). am 31. Januar,

Verstorben sind:

Trutz Rendtorff, international renommierter evangelischer Theologieprofessor, im Alter von 85 Jahren, am 24.12.2016;

Günther Gaßmann, Direktor der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK (1984–1994), im Alter von 85 Jahren am 11. Januar (s. Nachruf i.d.H., S. 280 ff);

Horst Reller, lutherischer Theologe und Oberkirchenrat im Kirchenamt der Evangelisch-Lutherischen Kirche, Herausgabe des *Evangelischen Erwachsenenkatechismus* sowie des *Handbuchs Religiöse Gemeinschaften, Freikirchen, Sondergemeinschaften, Sekten, Weltanschauungsgemeinschaften, Neureligionen,* im Alter von 88 Jahren, am 17. Januar;

Ernst Petzold, ehemaliger Direktor des Diakonischen Werkes in der DDR, im Alter von 86 Jahren, am 21. Januar;

Kurt Marti, Schweizer Schriftsteller und reformierter Pfarrer, im Alter von 96 Jahren, am 11. Februar;

Theo Sorg, Altbischof der Evangelischen Landeskirche in Württemberg, im Alter von 87 Jahren, am 10. März;

Hermann Martin Barth, früherer Präsident des Kirchenamtes der EKD (2006–2010), war Mitglied im Nationalen, später im Deutschen Ethikrat, im Alter von 71 Jahren, am 15. März.

Zeitschriften und Dokumentationen

I. Ökumenische Herausforderungen

Andreas Schmidt, Die Rückgewinnung des Vertrauens – Ökumene als Konfliktbewältigung, Catholia 4/16, 300–320;

Markus Lersch, Der Ablass – nicht mehr der ökumenischen Rede wert?, ebd., 247–265;

Bernd Oberdorfer, Unionen im Protestantismus – ein ökumenisches Modell?, US 1/17, 2–16:

Christian Schad, Konfessionelle Identität und ökumenische Herausforderungen – Notizen zu den anstehenden Unions-Jubiläen 2017, ebd., 30–38;

II. Amoris Laetitia

Martin Bräuer, Ein Rückblick auf das „Heilige Jahr der Barmherzigkeit" zwischen Pilgern und der Diskussion um „Amoris Laetitia", MDKonfInst 1/17, 3–5;

Eberhard Schockenhoff, Traditionsbruch oder notwendige Weiterbildung? Zwei Lesarten des Nachsynodalen Schreibens „Amoris laetitia", StimdZ 3/17, 147–158;

Volker Resing, Tappen im Dunkeln. Das Wort der Deutschen Bischöfe zum Papstschreiben „Amoris Laetitia", HerKorr 3/17, 4–5.

III. Religiöse Perspektiven der Anerkennung

Isolde Karle, Die Suche nach Anerkennung und die Religion, EvTh 6/16, 406–414;

Anna Henkel, Zwischen Rolle und Person. Parasitäre Verhältnisse der Anerkennung, ebd., 427–439;

Marcia Pally, Recognition as Societal Glue: Theologies of Relationality as a regulatory principle, ebd., 451–461;

Jörg Lauster, Glück und Gnade – religiöse Perspektiven der Anerkennung, ebd., 462–469.

IV. Kirchenunionen

Martin Ohst, Protestantische Kirchenunionen im 19. Jahrhundert, US 1/17, 17–29;

Thomas Kremer, Unionen der katholischen Kirche mit den Kirchen des Ostens, ebd., 39–52;

Jelena Kolyadyuk, Zur Identität der Unierten in der Ukraine, ebd., 53–61;

Walter Fleischmann-Bisten, Kirchenunionen im Bereich der Freikirchen, ebd., 62–69;

Themenheft: Neue Forschungsbeiträge zum armenischen Schismas (1871–1879/1881) mit Beiträgen von Klaus Unterburger, Hermann H. Schwedt; Mariam Kartashyan, Jakub Osiecki und Hacik Gazer; IKZ 106 (2016), 225–328.

Neue Bücher

SCHULD UND VERGEBUNG

Ulrike Link-Wieczorek (Hg.), Verstrickt in Schuld, gefangen von Scham? Neue Perspektiven auf Sünde, Erlösung und Versöhnung. Neukirchener Theologie, Neukirchen-Vluyn 2015. 210 Seiten. Kt. EUR 39,–.

Sándor Fazakas/Georg Plasger (Hg.), Geschichte erinnern als Auftrag der Versöhnung. Theologische Reflexionen über Schuld und Vergebung. Neukirchener Theologie, Neukirchen-Vluyn 2015. 199 Seiten. Kt. EUR 30,–.

Der Umgang mit Schuld und beschämenden Erfahrungen bleibt ein wichtiges Thema für jeden Menschen, die Reflexion darüber und die Begleitung von Menschen in solchen Situationen eine zentrale Aufgabe der Theologie. Zwei Sammelbände widmen sich aus unterschiedlicher Perspektive dieser Thematik. Der Band *Verstrickt in Schuld, gefangen in Scham?* dokumentiert die Beiträge zur Jahrestagung der Gesellschaft für Evangelische Theologie 2015. Er nimmt die Frage nach dem Verhältnis von Schuld und Scham auf. Während in den USA schon längere Zeit dafür plädiert wird, in der Exegese biblischer Texte das Paradigma *Gerechtigkeit vs. Schuld* durch das von *Ehre vs. Scham* (*honor and shame*) zu ersetzen, wird im deutschsprachigen Raum eher selten darüber diskutiert. Insofern ist der Band eine hilfreiche Einführung in diese Thematik.

Dies gilt insbesondere für den einführenden Beitrag der Herausgeberin Link-Wieczorek: *Leben mit Schuld und Mitschuld, Sünde, Schuld, Scham und Versöhnung* (7–21). Sie umreißt in knappen Strichen die Thematik und stellt die einzelnen Beiträge des Bandes vor. Sehr eindrücklich zeigt Theo Sundermeier: *Scham und Schuld. Religionsgeschichtlich-interkulturelle Perspektiven* (23–31), an praktischen Beispielen (einschließlich der „Ehrenmorde“) die Unterschiede zwischen Scham- und Schuldkultur auf. Stefan Marks: *Scham – Hüterin der Menschenwürde. Jugendpädagogische Beobachtungen zur Scham-Entwicklung* (33–42), führt in grundlegende Aspekte des Phänomens Scham ein und stellt auch dessen positive Bedeutung heraus. Das ist auch der Grundton des Beitrags von Dagmar Zobel: *Scham in der Seelsorge* (43–57). Ein praktisches Beispiel mit theologischer Reflexion bringt Katharina Peetz: *Scham und Schuld in den Berichten von Opfern und Täter_innen des ruandischen Genozids* (59–76). Sehr reflektiert geht Christiana-Maria Bammel: *Überdosis*

Fremdscham? Theologisch-ethische Anfragen an Phänomene der gemeinschaftlich empfundenen oder stellvertretenden Scham (77–91), ihr komplexes Thema an, wobei sie ein problematisches „Fremdschämen" von einer hilfreichen „Mit-Scham" unterscheidet, die ein Pendant zu stellvertretender Schuldübernahme darstellt. Michael Beintker: *Unter der Macht der Sünde. Scham, Schuld, Trauer und die christliche Hoffnung auf ihre Überwindung* (93–109), fokussiert seine Ausführungen vor allem auf die theologische Sicht von Schuld, Sünde und ihrer Vergebung.

Etwas speziell in diesem Rahmen erscheinen mir die Beiträge von Julia Enxing: *Schuld und Sühne in Marjorie Suchokis Werk. The Fall to Violence* (111–125) und Dominik Gautier:*„Als Beschämte stehen wir da". Christologische Überlegungen zur Scham – mit Karl Barth und James Cone* (127–136), denen (so spät?) auch noch zwei exegetische Beiträge folgen: Ruth Poser: *Scham in der Hebräischen Bibel* (137–154), zeigt die differenzierte Darstellung von Scham und Schuld im Ersten Testament auf, während Moisés Mayordomo: *Zwischenmenschliche Vergebung in der Perspektive des Matthäusevangeliums* (155–173), nach einer Reihe grundsätzlicher Überlegungen das Ineinander von göttlicher und menschlicher Vergebung bei Matthäus analysiert. Danach folgt eine Reihe kürzerer Texte und Berichte, die bei der Tagung vorgelegt worden sind. Der Band bietet eine Fülle von wichtigen Einsichten und Impulsen. Was fehlt – wie meist bei Tagungsberichten – ist noch einmal eine systematische Bündelung der Ergebnisse, hier insbesondere im Blick auf das Verhältnis von Scham und Schuld, auch wenn der einführende Beitrag der Herausgeberin ein Stück weit Entsprechendes leistet.

Ebenfalls ein Tagungsbericht ist das zweite, von Sándor Fazakas und Georg Plasger herausgegebene Buch: *Geschichte erinnern als Auftrag der Versöhnung.* Hier handelt es sich um Vorträge bei einem Treffen deutsch- und ungarischsprachiger reformierter Theologen im Jahr 2014. In ihm geht es um die Aufarbeitung schuldhaft empfundener oder auch als Opfer erlittener Vergangenheit. Der Band erhält seine Farbe dadurch, dass jede Thematik von einem deutschsprachigen und einem ungarischen Theologen behandelt wird, so auch die Einführung *Was leistet Aufarbeitung der Vergangenheit?* durch Michael Beintker (1–13) und Sándor Fazakas (14–34), die beide die Themenfrage sehr differenziert und vorsichtig beantworten. Im ersten Themenblock behandelt Ulrich H.J. Körner: *Geschichte erinnern – Beobachtungen zur österreichischen Perspektive* (35–50), kritisch die Rolle der Evangelischen Kirche in Österreich in der Nazizeit und deren zögerliche Aufarbeitung in der Zeit da-

nach, während László Levente Balogh: *Das Opfer als Deutungs- und Erinnerungsmuster in der ungarischen Erinnerungskultur von dem 19. Jahrhundert bis zur Gegenwart* (51–67), die Rolle der ungarischen „Opfernarrative" bei der Bewältigung nationaler Leiderfahrung beleuchtet. Dann haben die Exegeten das Wort, die aus unterschiedlicher Perspektive die Bedeutung der Erinnerung für die Interpretation von erfahrenem Unrecht und Leiden darstellen: István Karsszon: *Leidensgeschichte erinnern: Israel im Exil* (68–78); Thomas Neumann: *Der leidende Gottesknecht als Erinnerungsfigur zur Bearbeitung katastrophaler Erfahrungen – eine Betrachtung zu Jes 52,13 – 52,12* (sic! gemeint ist 53,12! 79–102); Andreas Lindemann: *Die Passion Jesu als erinnerte Leidensgeschichte* (103–130); Imre Peres: *Die Johannesapokalypse als erinnerte Leidensgeschichte* (131–148).

Ausgehend von ganz persönlichen Erinnerungen zieht Michael Welker ein systematisches Fazit: *Geschichte erinnern – heilende und zerstörerische Formen der Erinnerung und des Gedächtnisses* (149–160), während Ulrike Link-Wieczorek: *Wiedergutmachung statt Strafe?* (161–180) und Dávid Németh: *Schuld und Vergebung im seelsorgerlichen Gespräch* (181–198), mit sehr differenzierten und weiterführenden Überlegungen die praktischen Konsequenzen dieser Überlegungen ausloten. Der Band zeichnet sich durch eine für solche Tagungsberichte seltene thematische Geschlossenheit aus, bietet aber zugleich eine Fülle sehr unterschiedlicher Impulse.

Walter Klaiber

DIALOG MIT ISLAMISCHER THEOLOGIE

Aaron Langenfeld, Das Schweigen brechen. Christliche Soteriologie im Kontext islamischer Theologie. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 2016. 427 Seiten. Kt. 56,– €.

Christliche Soteriologie steht neuzeitlich unter einem erheblichen Legitimationsdruck und ist gerade in den letzten Jahren in den Mittelpunkt des theologischen Interesses gerückt. Von Erlösung zu sprechen scheint nach der Aufklärung dem Selbstbewusstsein wie der Selbstvergewisserung des Menschen unangemessen, weil es eine letzte Selbst-Unverfügbarkeit voraussetzt: Der Mensch soll die Fülle des Lebens nicht aus sich selbst hervorbringen, sondern – endlich und schuldverstrickt, wie er sich vorfindet – allein durch die Gabe erlangen können, die Gott ihm durch seinen Selbst-Einsatz im Leben und der Sendung Jesu Christi zugänglich macht. Traditionelle Auslegungen dieser Selbst-Unverfügbarkeit wie

der Gabe, in der der Sünder sich aus Gott in Christus durch den Heiligen Geist neu empfängt, erscheinen so Vernunft-inkompatibel, dass es nicht verwunderlich ist, zu welchen Kontroversen (etwa in der angewandten Soteriologie, der Gnadenlehre) zwischen den Konfessionen es gekommen ist und auf wieviel Unverständnis das unterscheidend Christliche bei Nichtchristen gestoßen ist. Aaron Langenfelds Projekt stellt sich dem hier entstandenen Legitimationsdruck mit dem höchstmöglichen Anspruch. Christliche Soteriologie soll so reformuliert werden, dass sie unabdingbaren Vernunft-Standards genügt und zugleich der Infragestellung durch die islamische Theologie gewachsen ist, sie auch noch darüber ins Gespräch ziehen kann, inwieweit gegenwärtige Entwürfe den Vernunft-Standards genügen, denen sich christliche Soteriologie verpflichtet weiß. Diese zugleich fundamentaltheologische und komparativ-theologische Perspektivierung, wie sie am Paderborner *Zentrum für Komparative Theologie und Kulturwissenschaften* profiliert wurde, markiert die Aufgabenstellung dieses Buches und gibt den Rahmen vor, in dem sein Erkenntnisgewinn theologisch bedeutsam wird.

Die fundamentaltheologische Selbstverpflichtung auf eine vernünftig nachvollziehbare Begründung soteriologischer Aussagen löst Langenfeld durch die kritische, im Wesentlichen aber zustimmende Rezeption der theologischen Anthropologie *Thomas Pröppers* ein. Mit Pröpper wird als das nervöse Zentrum der Problemgeschichte die Spannung zwischen der menschlichen Selbstbestimmung in Freiheit und der in Bibel und Tradition unterschiedlich akzentuierten, aber nachhaltig geltend gemachten Selbst-Unverfügbarkeit des Menschen – des Sünders – ausgemacht, die diesen auf das Erlösungswerk Jesu Christi angewiesen sein lässt. Mit beeindruckender Konsequenz zeichnet Langenfeld nach, wie die in dieser Spannung gegebene Denk-Herausforderung in der Problemgeschichte von Soteriologie und Gnadenlehre aufgegriffen und immer wieder auch verfehlt wurde, im Entscheidenden natürlich bei Augustinus und – so wäre hinzuzufügen – bei Luther, der in Langenfelds Durchgang nur marginal vorkommt. Langenfeld zeigt auf, wie in der Tradition des Augustinus die Selbst-Unverfügbarkeit des Sünders so überzeichnet wird, dass nicht mehr sichtbar wird, in welchem Sinne es sein Selbst ist, das sich von dem in Jesus Christus neu realisierten Beziehungsangebot Gottes ansprechen lassen und auf es eingehen kann. Anselms Satisfaktionslehre erscheint in diesem Kontext als der im Letzten inadäquat bleibende, weil immer noch äquivalenz-logisch durchgeführte Versuch, Augustins Einseitigkeit auszugleichen.

Präzis und gegenwärtige Diskussionen genau nachzeichnend korreliert Langenfeld Augustins Einseitigkeit mit der Inkonsistenz seiner Erbsündenlehre, in der die universelle Selbst-Entzogenheit des Sünders als zurechenbare Schuld geltend gemacht und so die moralische Selbst-Verantwortlichkeit des Menschen im Kern getroffen wird. Mit Pröpper plädiert Langenfeld für eine Revision der augustinischen, aber auch der tridentinischen Erbsündenlehre, darüber hinaus für eine theologische Fassung der Erlösungsbedürftigkeit, die sie nicht erst in der Schuldverfallenheit, sondern schon in der tiefen Ambivalenz der menschlichen Selbst-Gegebenheit begründet sieht, welche den Menschen in der Bedrohung durch die Absurdität seines Daseins auf *unbedingte* Bejahung und Anerkennung angewiesen sein lässt.

Diese Bejahung ist, wie im Anschluss an Pröpper ausgeführt wird, Urereignis der Freiheit, die sich frei – sich selbst bestimmend – dazu entscheiden kann, den Anderen als sich selbst bestimmende Freiheit unbedingt anzuerkennen (zu bejahen) und so den unbedingten Gehalt zu vollziehen, der ihrer formalen Unbedingtheit entspricht. Die Wahrheit dieser Bejahung aber müsste angesichts der vom Bejahenden und seiner Selbstbestimmung nicht zu bestimmenden, absurdübermächtigen Wirklichkeit der Verneinungen in der Welt von einem absoluten Subjekt der Bejahung verbürgt werden, dessen unbedingte Bejahung allein die Menschen aus der Ambivalenz eines Daseins retten kann, das in der Welt des Endlichen immer der Möglichkeit einer grundlegenden Nicht-Bejahbarkeit ausgesetzt bleibt.

Problembewusst diskutiert Langenfeld die Einwände, die gegen Pröppers Konzept und sein Freiheitsverständnis problematisieren. Ist menschliche Freiheit tatsächlich absolut selbstursprünglich, so dass sie als solche auch gegenüber dem Gnadenangebot Gottes bestehen und Freiheit zum Ja oder Nein sein muss? Oder zeigt sich nicht spätestens hier ein Zugleich von heilsamem Ergriffenwerden und Sich-ergreifen-Lassen, das nicht mehr einseitig auf das ursprüngliche *Sich*-Öffnen der menschlichen Freiheit für die Gnade, sondern gleichursprünglich auf das Geöffnet*werden* der Freiheit für sich selbst und die Gnade zurückgeht? Wie verhalten sich dann Geöffnetwerden und Sich-Öffnen zueinander? Ist das Geöffnetwerden durch Gnade nur kontingente Bedingung des unbedingten menschlichen Selbstvollzugs in Freiheit, so dass gesagt werden dürfte, Erlösung sei das Zugänglichwerden eines unbedingten Bejahtseins, das mich – als kontingente Gegebenheit – in die Lage versetzt, meinen Selbstvollzug in Freiheit zu setzen, mich und den Anderen unbedingt zu bejahen? Oder sollte nicht auch gesagt werden, dass menschliche Freiheit am Geschenk

eines Beziehungsangebots entsteht, das mir als unbedingt bejahenswert einleuchtet, mich durch die Faszination des Guten, die mir hier wahrnehmbar und anziehend wird, überhaupt erst motivieren kann, mich für sie zu entscheiden? Die Diskussion ist hier wie in anderen Fragen noch weiter zu führen; es ist klar, dass sie von höchstem ökumenisch-theologischen Interesse sind. Die Studie von Langenfeld markiert die Punkte, an denen sie anzusetzen hat. Es ist dieser Studie nicht anzulasten, dass sie in aller Problematisierung letztlich doch bei Pröppers Konzept bleibt, um von ihm her Kriterien der Rationalität einer Soteriologie zu formulieren, nach denen auch islamische Theologie in ihren anthropologischen Voraussetzungen befragt werden kann. Grundsätzlich zu bedenken bleibt, ob die transzendentalphilosophisch erreichte Klärung der leitenden Begriffe nicht letztlich doch in der Gefahr steht, Spannungen in der Sache einseitig aufzulösen.

Im Gespräch mit repräsentativen Positionen gegenwärtiger islamischer Theologie prüft Langenfeld, ob diese dem christlichen Verständnis von Erlösung in dessen trans-zendentaltheologischer Rationalisierung Raum geben oder es fruchtbar zum Gespräch herausfordern können, auch wenn sich der Islam nicht als Erlösungsreligion verstehen will. *Farid Esacks* islamische Befreiungstheologie akzentuiert die Herausforderung durch „die Ungerechtigkeit der Welt als Ort des heilsdramatischen Geschehens zwischen Gott und den Menschen“ (327) und provoziert – wie christliche Befreiungstheologien – die Rückfrage, ob für die Gnade Gottes hier genügend Raum bleibt. *Mahmoud Ayoub* eröffnet mit seinem Konzept der solidarischen Fürsprache im zerstörerischen Leid christologische Gesprächsperspektiven, bleibt jedoch hinter einem freiheitstheoretisch ausgelegten Erlösungsverständnis zurück. *Seyyed Hossein Nasrs* eher weisheitliches Konzept bestimmt Gnade (und Erlösung) als die von der Offenbarungs-Erschütterung durch das Göttliche ausgelöste erlösende Erkenntnis des Heiligen; es mutet damit aber letztlich – so Langenfeld – der menschlichen Vernunft selbst die Überwindung der sündigen Befangenheit in der Welt zu. *Mohammad Mojtahed Shabestari* trifft sich mit dem Konzept von Erlösung der vielfach bedingten Freiheit zu sich selbst – als Selbst-Affirmation der Freiheit im glaubenden Ergreifen des sie „anziehenden“, unbedingt Bejahbaren –, lässt es aber nach Langenfeld an freiheitstheoretischer Präzision des Gedankens fehlen. So wird hier nicht recht deutlich, inwiefern der Selbstvollzug der Freiheit auf das ihr Gegebene – Gnade – angewiesen ist. Bei *Ahmad Milad Karimi* schließlich hebt Aaron Langenfeld hervor, dass er Gottes erlösendes Nahekommen im ästhetischen Ereignis des Koran geschehen sieht,

in dem Gottes vorbehaltlos-freie Liebe ihren die Menschen zur freien Anerkenntnis des Schöpfers bewegenden Ausdruck findet. Karimis Konzept wird so zur Anfrage an die christliche Soteriologie, ob sie die ästhetisch-bewegende Qualität der erlösenden Gottesoffenbarung im Blick hat. Diese Anfrage könnte noch einmal ein Licht auf das Verhältnis der sich selbst bestimmenden Freiheit zum Bestimmtwerden des Menschen zur Freiheit in der Liebe werfen, das sich in der transzendentalen Reflexion als „neuralgisch" herausgestellt hat. Wenn mit Goethe gesagt werden darf, „dass das [ethisch-ästhetisch] Vortreffliche eine Macht ist, dass es auf selbstsüchtige Gemüter auch nur als eine Macht wirken kann, dass es dem Vortrefflichen gegenüber keine Freiheit gibt als die Liebe" (bei Langenfeld auf S. 398 zitiert), was trüge das aus für die Bedingtheit erlöster Freiheit durch die Widerfahrnis des „Vortrefflichen" in einem konkret-geschichtlich begegnenden Menschen?

Die Qualität dieses Buches zeigt sich nicht zuletzt darin, dass es dieser Frage konsequent auf der Spur bleibt und an ihrer Ausarbeitung sowohl die vernünftige Selbstreflexion christlicher Soteriologie wie den Gesprächsbedarf und den Gesprächsertrag artikuliert, den eine komparative Theologie im Dialog mit islamischer Theologie geltend machen darf. Dass es innerchristlich noch erheblichen methodisch-soteriologischen Gesprächsbedarf zum mitunter angemeldeten „Alleinvertretungsanspruch" transzendentaler Theologie auf rationale Ausarbeitung des christlichen Erlösungsglaubens gibt, mögen meine Anfragen in Erinnerung gebracht haben. Aaron Langenfeld ist sich dessen auf jeder Seite seines umfangreichen und sehr zu empfehlenden Buches selbst bewusst.

Jürgen Werbick

GOTTESGLAUBE UND RELIGIONSKRITIK

Ulrich H.J. Körtner, Gottesglaube und Religionskritik. (Forum Theologische Literaturzeitung ThLZ.F 30). Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2014. 166 Seiten. Pb. 18,80 EUR.

Der Aufsatzband widmet sich einem klassischen Thema christlicher Theologie. Fünf Vorträge und Aufsätze des Autors, von denen einige an anderer Stelle bereits veröffentlicht sind, wurden für den Sammelband noch einmal überarbeitet. Sie beleuchten unterschiedliche Kernaspekte des komplexen Themenfeldes und bieten prägnante Grundmarkierungen in einer mitunter diffusen Debatte.

Vom „neuen Atheismus" (Dawkins u.a.) handelt der erste Beitrag (17–42). Diese Gegenbewegung zu einem fundamentalistischen Wiedererstarken der Religion und einer

damit verbundenen „Retheologisierung der Politik“ zeichnet sich durch eine offensive und polemisch agierende Schärfe aus. Erklärtes Ziel ist, Religion als zivilisationsfeindlich und unwissenschaftlich zu entlarven und zu bekämpfen. Vielfältige Argumente gegen die „Unvernünftigkeit“ der Religion werden dazu ins Feld geführt. Maßstab dafür ist ein konsequent naturalistisches und materialistisches Weltbild, das als einzig angemessener „wissenschaftlicher“ Zugang zur Wirklichkeit
postuliert wird. Religion wird als wesenhaft intolerant, fanatisch, destruktiv und gewalttätig eingestuft im Unterschied zu einem humanitären und friedfertigen Atheismus. Sowohl der eindimensionale naturalistische Denkansatz als auch die pauschalen Bewertungen zeugen für Körtner von einer ideologisierten und doktrinären Haltung. Von diesem religionsverachtenden „neuen Atheismus“ ist ein nachdenklicher tiefgründiger Atheismus zu unterscheiden, der u. a. von Herbert Schnädelbach vertreten wird. Hier wird das Christentum mit seiner radikalen Frage nach dem „Tod Gottes“ ernst genommen und in seiner Tiefendimension reflektiert. Dieser Atheismus stellt für Körtner eine bedeutsame Herausforderung für die christliche Theologie dar. Er wirkt wie ein „Gegengift“ gegen die Gefahr einer „Selbstsäkularisierung“ der christlichen Kirchen. In der Moderne kann nicht von einem fraglosen Dasein Gottes, sondern muss von seinem Strittigsein (Ebeling) ausgegangen werden. Im Kontext einer radikalen „Gotteskrise“ und der Erfahrung der „Abwesenheit“ Gottes verantwortlich von Gott zu reden, ist die elementare Aufgabe heutiger christlicher Theologie. Dies ist nach Ansicht Körtners nur im Rückgriff auf den Kern der christlichen Botschaft möglich: das Kreuz Christi als letztgültige Offenbarung Gottes. Diese Rückbindung beinhaltet, dass christliche Theologie nicht im Überlegenheitsgestus, sondern nur in Form eines angreifbaren „schwachen Denkens“ gegenüber dem Atheismus auftreten kann, weil sie selbst an der „Ohnmacht und Strittigkeit des gekreuzigten Gottes“ teilhat.

Die hier ansichtig werdende Leitperspektive wird im zweiten Aufsatz vertieft und bekräftigt, und zwar durch eine dialogische Aufnahme von Martin Walsers Essay „Über die Rechtfertigung, eine Versuchung“ (43–64). In Anknüpfung an die frühe dialektische Theologie Karl Barths hinterfragt Walser die Selbstgefälligkeit und Oberflächlichkeit des neuen Atheismus und erinnert daran, dass mit dem „Verlust Gottes“ nicht weniger auf dem Spiel steht als die Dimension der Rechtfertigung. „Wer sagt, es gebe Gott nicht, und nicht dazu sagen kann, dass Gott fehlt und wie er fehlt, der hat keine Ahnung“ (Walser, zit. 47). Auch wenn Körtner nicht allen Deutungen Walsers fol-

gen kann, so sieht er in seinem Aufsatz doch einen für die Theologie wichtigen Ruf zur Sache. Im neuzeitlichen Kontext, in dem die metaphysischen Denkmodelle obsolet geworden sind und das apologetische Schema von Frage und Antwort nicht mehr funktioniert, kommt es darauf an, die Rede von Gott angesichts der erfahrenen Verborgenheit Gottes in der Erinnerungsspur der biblischen Gottesoffenbarung zu verankern und zu entfalten. Und dass dabei, beim Thema „Gott", nicht die Frage der Antwort, sondern umgekehrt die biblisch bezeugte Antwort der Frage vorausgeht, bleibt für Körtner eine wesentliche und bleibende Einsicht Barths und der Dialektischen Theologie.

Das dritte Kapitel thematisiert das Wesen und die Dimensionen der religiösen Religionskritik (65–94). Diese ist ein substantieller Bestandteil der biblischen Tradition und eine Grundkonstante des christlichen Gottesglaubens. Theologie kann für Körtner insofern als reflektierte Selbstprüfung des christlichen Glaubens verstanden werden. Zwischen Gottesglaube und Religion ist zu unterscheiden. Das gilt auch für christliche Formen der Religion, die nicht frei sind von Ambivalenz. Angesichts einer von manchen euphorisch begrüßten und oft voreilig ausgerufenen „Wiederkehr des Religiösen", die weder den vielschichtigen und komplexen neuzeitlichen Prozessen gerecht wird noch genug die oft zweifelhaften religiösen Formen (Fundamentalismus, diffuse Spiritualität) beachtet, ist die religionskritische Kraft des Evangeliums zur Geltung zu bringen. Auf dem weiten „Markt der religiösen Möglichkeit" wie auch im Kontext einer wachsenden Religionspluralität und Säkularisierung ist es eine entscheidende Aufgabe der christlichen Kirchen, zu einer dialogischen gesellschaftlichen Mitgestaltung religiöser Veränderungsprozesse beizutragen und zugleich die Identität des eigenen Glaubens deutlich zu machen. Identitätsmarker bleibt dafür das Christusbekenntnis, in dem der zentrale inhaltliche Bezugspunkt für die (selbst-)kritische Aufgabe theologischer Religionskritik zu sehen ist.

Kapitel 4 widmet sich unter der Überschrift „Gott und Gehirn" (95–132) der neurowissenschaftlichen Forschung und ihren religionskritischen Ableitungen. Eine naturalistisch-konstruktivistisch verfahrende „Neurotheologie" nötigt einerseits dazu, die inhaltliche Bestimmtheit und offenbarungstheologische Verwiesenheit der Theologie neu zu verdeutlichen und gegenüber den eher deskriptiven Ansätzen einer Kultur- und Religionswissenschaft zu profilieren. Dies beinhaltet allerdings nicht, dass religiöse Erfahrungen einen Sonderbereich beanspruchen. Sie sind als Sprachgeschehen des Evangeliums eine „Erfahrung mit der (profanen) Erfahrung", d. h. eine kommunikativ vermittelte, kognitiv erfasste

und psychisch empfundene Erfahrung, die naturgemäß mit Hirnaktivitäten verbunden ist. Aus solchen neurophysiologischen und anthropologisch bedingten Korrelaten können jedoch keine Kausalitäten oder gar Urteile über die Realität transzendenter Wirklichkeiten abgeleitet werden.

Das abschließende Kapitel steht unter dem Thema „Gottesglaube und Toleranz" (133–165). In diesem Beitrag geht Körtner im Vorfeld des Reformationsjubiläums dem Thema „Toleranz" bei den Reformatoren nach. Neben dem historischen Rückblick, der einen eher widersprüchlichen Befund zeigt, steht das Anliegen im Mittelpunkt, Luthers rechtfertigungstheologische Reflexionen über die „Toleranz Gottes" für eine christliche Sicht von Toleranz auf dem Hintergrund gesellschaftlicher Diskurse fruchtbar zu machen.

Der schmale Aufsatzband ist äußerst lesens- und empfehlenswert. Er bietet eine vielfältige und anregende Lektüre, die einige pointierte Markierungen enthält. Mit ihren Differenzierungen können manche der inhaltlichen Akzentsetzungen einen trennschärfenden und klärenden Beitrag in den einschlägigen Diskursen leisten.

Klaus Peter Voß

EXIL UND BEFREIUNG

Annegreth Schilling, Revolution, Exil und Befreiung. Der Boom des lateinamerikanischen Protestantismus in der internationalen Ökumene in den 1960er und 1970er Jahren. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2016. 330 Seiten. Gb. 65,– EUR.

„Die protestantischen Kirchen und die Theologie aus Lateinamerika (…) nahmen für die Globalisierung des ÖRK in den 1960er und 1970er Jahren eine besondere Rolle ein, indem sie einerseits theologische Impulse aus dem ÖRK und aus Europa aufnahmen und verarbeiteten und andererseits mit ihren eigenen kontextuellen theologischen Beiträgen die Arbeit der internationalen Ökumene beeinflussten" (17). Dieser These geht Annegreth Schilling in drei Schritten nach, indem sie zunächst den historischen Protestantismus in Lateinamerika darstellt, dann die ökumenischen Entwicklungen und Impulse auf dem lateinamerikanischen Kontinent nachzeichnet und schließlich den entscheidenden Beitrag lateinamerikanischer Theologie in der Positionierung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) in den 1960er und vor allem 1970er Jahren analysiert. Letzteres macht sie anschaulich an den Porträts von vier Vertretern lateinamerikanischer Befreiungsimpulse fest. Sie stellt Person und Werk von Leopoldo Niilus, Paulo Freire, Julio de Santa Ana und Emilio Castro vor. Alle vier haben in den siebziger Jahren im Büro des ÖRK in Genf gearbeitet und die Pro-

grammarbeit maßgeblich mitgeprägt.

Einen besonders großen Raum nimmt in der vorliegenden Arbeit die Debatte um die einander entgegenstehenden Begriffe und Konzepte „Revolution“ und „Entwicklung“ ein. Der Gedanke, dass Gesellschaften nicht kontinuierlich entwickelt werden können, sondern dass einer wirklichen Veränderung ein revolutionärer Impuls zur Neugestaltung der gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Verhältnisse vorausgehen muss, wird kontrovers diskutiert. Schilling enthält sich einer Bewertung dieser Frage und unterstreicht vielmehr die kontextbedingten Unterschiede der jeweiligen Argumentationen. Eine weitere Dimension der lateinamerikanischen Prägung der Arbeit im ÖRK ist die Exilerfahrung der vier genannten Theologen. Aus dem Exil heraus drängen sich die Themen Menschenrechte, Demokratie und politisches Engagement der Kirchen auf. Das dritte Stichwort neben Revolution und Exil, das im Buchtitel erscheint, ist Befreiung. Es gelingt Schilling auf wenigen Seiten eine Darstellung der Grundzüge der Befreiungstheologie, indem sie diese anhand der konkreten Bezugnahme auf eine Konferenz des Ausschusses für Gesellschaft, Entwicklung und Frieden des ÖRK und der Päpstlichen Kommission Justitia et Pax (SODEPAX) in Cartigny bei Genf 1969 skizziert. Es geht darum, „den Menschen als Subjekt der Geschichte in das Zentrum theologischer Reflexion zu stellen“, es geht um die „Unterscheidung der Geister“, um „eine neue Sprache“, um eine „politische Theologie“ und eine „Kirche der Armen“. Als Vertreter dieses theologischen Aufbruchs werden Ruben Alves und Gustavo Gutiérrez, die beide für die Konferenz in Cartigny von Bedeutung waren, zitiert. Es geht um einen „Prozess der Humanisierung“ und um eine „radikale Utopie“ (181–187).

Kulturtheoretische Überlegungen rahmen die materialreiche, detailreich recherchierte und informative Darstellung. Schilling wendet die Kategorie der Transkontextualität auf die Wechselbeziehung zwischen dem ÖRK und lateinamerikanischer Theologie des Bezugszeitraums an und hält fest: „Die transkulturelle Perspektive auf ökumenische Prozesse zeigt, dass im ökumenischen Dialog ein ‚Zwischenraum‘ entstehen kann, innerhalb dessen die miteinander in Konflikt stehenden Positionen aufeinandertreffen und ausgehandelt werden“ (266).

Insgesamt ist es bemerkenswert, dass diese Veröffentlichung, der eine Dissertation zugrunde liegt, als grundlegende Einführung in die lateinamerikanische Theologie im Kontext der Ökumene gelten kann und deshalb nicht nur einem hochspezialisierten Kreis theologischer Leser*innen zu empfehlen ist.

Uta Andrée

Prof.in Dr. Elzbieta Adamiak, Institut für Katholische Theologie, Universität Koblenz-Landau, Campus Landau, Bürgerstraße 23, 76829 Landau; Dr. Uta Andrée, Missionsakademie an der Universität Hamburg, Rupertistraße 67, 22609 Hamburg; Dr. László Levente Balogh, Institut für Politikwissenschaft, Egyetem tér 1, H-4032 Debrecen, Ungarn; Dr. Sergii Bortnyk, Kiewer Theologische Akademie, ul. Skovorody 2, Kiew 04655, Ukraine; Prof. Dr. Sándor Fazakas, Reformierte Theologische Universität Debrecen, Kálvin tér 16, H-4024 Debrecen, Ungarn; Pfarrerin Dr. Dagmar Heller, Ecumenical Institute at Château des Bossey, Chemin Chenevière 2, CH-1279 Bogis-Bossey, Schweiz; Bischof i. R. Dr. Walter Klaiber, Albrechtstraße 23, 72072 Tübingen; Prof. Dr. Andreas Lob-Hüdepohl, Bötzowstr. 63, 10407 Berlin; Dr. Tim Noble, Karls-Universität Prag, Ovocný trh 560/5, CZ–116 36 Praha 1, Tschechische Republik; Prof.in Dr. Miriam Rose, Theologische Fakultät, Friedrich-Schiller-Universität Jena, Fürstengraben 6, 07743 Jena; Prof. Dr. Jakub Slawik, Christlich-Theologische Akademie in Warschau, ul. Miodowa 21c, PL-00-246 Warszawa, Polen; Dr. Marie Anne Subklew, Stellv. Beauftragte des Landes Brandenburg zur Aufarbeitung der Folgen der kommunistischen Diktatur (LAkD), Hegelallee 3, 14467 Potsdam; Prof. Dr. Stefan Tobler, Institut für Ökumenische Forschung Hermannstadt/Sibiu, Str. Mitropoliei 30, Ro-550179 Sibiu, Rumänien; Dr. Klaus Peter Voß, Bergstraße 61, 58579 Schalksmühle; Prof. em. Dr. Michael Welker, Forschungszentrum Internationale und Interdisziplinäre Theologie (FIIT), Hauptstraße 240, 69117 Heidelberg; Prof. Dr. Jürgen Werbick, Seminar für Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie, Johannisstraße 8–10, 48143 Münster.

Titelbild: Große Reformierte Kirche (Nagy templon) in Debrecen

Thema des nächsten Heftes 3/2017:

Reformatorische Identitäten

mit Beiträgen u. a. von Wanda Falk, Walter Fleischmann-Bisten, Astrid Giebel, Ulrike Schuler, Lothar Vogel, Peter Zimmerling

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 978-3-374-04945-5

www.oekumenische-rundschau.de

Redaktion: Marc Witzenbacher, Frankfurt a. M. (presserechtlich verantwortlich)
Redaktionssekretärin: Gisela Sahm
Ludolfusstraße 2–4, 60487 Frankfurt am Main
Tel. (069) 247027-0 · Fax (069) 247027-30 · e-mail: info@ack-oec.de

Verlag: Evangelische Verlagsanstalt GmbH
Blumenstraße 76 · 04155 Leipzig · www.eva-leipzig.de
Geschäftsführung: Arnd Brummer, Sebastian Knöfel

Satz und Druck: Druckerei Böhlau · Ranftsche Gasse 14 · 04103 Leipzig

Abo-Service und Vertrieb: Christine Herrmann
Evangelisches Medienhaus GmbH · Blumenstraße 76 · 04155 Leipzig
Gläubiger-Identifikationsnummer: DE03EMH00000022516

Tel. (0341) 71141-22 · Fax (0341) 71141-50
E-Mail: herrmann@emh-leipzig.de

Anzeigen-Service: Rainer Ott · Media Buch + Werbe Service
Postfach 1224 · 76758 Rülzheim
www.ottmedia.com· ott@ottmedia.com

Bezugsbedingungen: Die Ökumenische Rundschau erscheint viermal jährlich, jeweils im ersten Monat des Quartals. Das Abonnement ist jeweils zum Ende des Kalenderjahres mit einer Frist von einem Monat beim Abo-Service kündbar.
Bitte Abo-Anschrift prüfen und jede Änderung dem Abo-Service mitteilen. Die Post sendet Zeitschriften nicht nach.
Preise (Stand 1. Januar 2013, Preisänderungen vorbehalten):
Jahresabonnement (inkl. Versandkosten): Inland: € 42,00 (inkl. MWSt.),
Ausland: EU: € 48,00, Nicht-EU: € 52,00 (exkl. MWSt.)
Rabatt (gegen Nachweis): Studenten 35 %.
Einzelheft: € 12,00 (inkl. MWSt., zzgl. Versand)

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Kein Teil der Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlags in irgendeiner Form reproduziert werden.

Die nächste Ausgabe erscheint Juli 2017.

Juli–September
3/2017
66. Jahrgang

Ökumenische Rundschau

Reformatorische Identitäten

mit Beiträgen u. a. von Wanda Falk,
Walter Fleischmann-Bisten, Ulrike Schuler,
Lothar Vogel, Peter Zimmerling
und Ökumenischer Patriarch Bartholomaios



Inhalt

Zu diesem Heft 307

Walter Fleischmann-Bisten, Ausgegrenzt, eingeladen und lernfähig. Beobachtungen zur Situation zwischen dem landeskirchlichen und freikirchlichen Protestantismus in Deutschland im Kontext des Reformationsjubiläums 310

Ulrike Schuler, Das Reformationsjubiläum aus der Sicht evangelischer Freikirchen. Einblicke aus evangelisch-methodistischer Perspektive 325

Lothar Vogel, Die Waldenser: Reformation zwischen Dissimulation, Bekenntnis und Widerstand 343

Wanda Falk, Die Diakonie in Polen – engagierte Gemeinden im Gesellschaftsbezug 354

Peter Zimmerling, Herausragende individuelle Frömmigkeitsformen im Protestantismus 359

Dokumente und Berichte

Theologische Grundlagenarbeit und ökumenische Begegnung. Eine Einführung in das römisch-katholisch/lutherische Dialogdokument „Gott und die Würde des Menschen“ (**Oliver Schuegraf**) 371

Menschenwürde als Fundament. Eine Würdigung des römisch-katholisch/lutherischen Dialogdokuments „Gott und die Würde des Menschen“(**Christof Mandry**) 380

2017 – der Reformation gedenken (**Johannes Schelhas**) 388

Ökumene ist keine Häresie – Symposium zu 500 Jahren Reformation in Thessaloniki (**Andreas Müller**) 395

Grußwort des Ökumenischen Patriarchen **Bartholomaios**
auf dem Symposium in Thessaloniki zu 500 Jahren Reformation 399

Brief der **Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland** (OBKD)
an den EKD-Ratsvorsitzenden, Bonn, 9. März 2017 401

Antwort des Ratsvorsitzenden der Evangelischen
Kirche in Deutschland, Landesbischof **Heinrich Bedford-Strohm,**
auf das Schreiben von Metropolit Augoustinos vom 9. März 2017 . . . 403

Rede des Ökumenischen Patriarchen **Bartholomaios**
bei der Verleihung der Ehrendoktorwürde seitens
der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen . . . 405

Botschaft. Zwölfte Vollversammlung des
Lutherischen Weltbundes in Windhuk (Namibia) 415

„Hermeneutik und Hermeneuten“:
Symposium anlässlich des 100. Geburtstags
von Fairy von Lilienfeld (**Irena Zeltner Pavlović**) 426

Ökumenische Persönlichkeiten

Ökumene in den zwanziger Jahren – Adolf Deißmann
und sein Umfeld. Zum Gedenken an den Todestag
von Adolf Deißmann vor 80 Jahren (**Konrad Raiser**) 432

**Gestern – heute – morgen, Von Personen, Zeitschriften und
Dokumentationen, Neue Bücher** 450

Zu diesem Heft





Liebe Leserinnen und Leser,

dass das Reformationsjubiläum eine ökumenische Angelegenheit ist, ist inzwischen unbestritten. Nicht nur die Evangelische Kirche in Deutschland und die Deutsche Bischofskonferenz haben nach einer Phase der Zurückhaltung die Einladung zum Mitfeiern gerne ausgesprochen und ebenso gerne angenommen, auch die Orthodoxie hat sich im Jahr der Reformation bei einigen Gelegenheiten an die evangelischen Christinnen und Christen gewandt, von denen wir in diesem Heft einen Einblick geben. Viele der Freikirchen engagieren sich im Reformationsjahr bei gemeinsamen Veranstaltungen und bringen ihr Profil ein. Das alles war am Anfang der Reformationsdekade noch nicht klar abzusehen, und man kann für den ökumenischen Lernprozess in allen Kirchen nur dankbar sein.

Das evangelische Jubiläum ist ein ökumenisches geworden. Schon einmal hatte sich die Ökumenische Rundschau in einer Ausgabe mit der ökumenischen Dimension der Reformation in Vorbereitung auf das Jahr 2017 auseinandergesetzt. Wenn wir jetzt – gegen Ende der Jubiläumsfeiern und nach einer langen Phase der Vorbereitung – noch einmal das Thema aufgreifen und besonders auf die inner-evangelischen Prägungen schauen, so sollen einige Aspekte zur Sprache kommen, die nicht unbedingt im Fokus der öffentlichen Darstellung standen. Zugleich sollen die Beiträge auch darauf verweisen, welche Früchte der Reformation es im Protestantismus noch zu entdecken gibt.

Walter Fleischmann-Bisten hat in der gesamten Jubiläumsvorbereitung der letzten Jahre in die Beratungen auf verschiedenen Ebenen im-

mer wieder das Anliegen eingebracht, die evangelischen Freikirchen als wesentlichen Teil des deutschen Protestantismus in den Blick zu nehmen. Dieses Heft eröffnet daher mit seinem Blick auf die große Weite der reformatorischen Tradition(en). *Ulrike Schuler* legt in ihrer Studie dann den Fokus auf die Evangelisch-methodistische Kirche. Deutlich wird an ihrem Beitrag, dass der Begriff „Freikirchen" für sie häufig nicht hilfreich ist, weil er Gemeinde- und Kirchenbewegungen miteinander verbindet, die sehr unterschiedlich entstanden sind und kaum vergleichbare Ausprägungen haben. Spannend ist zu lesen, wie im angelsächsischen und somit im anglikanisch geprägten Raum durch die Wesley-Brüder reformatorisches Gedankengut und lutherische Theologie Einfluss gewannen, ohne dass es zu einer systematischen Rezeption der Theologie aus Wittenberg kam.

Zwei Studien aus dem katholisch geprägten europäischen Ausland zeigen, wie sich der Protestantismus in der Diaspora-Situation bewährt hat. Der Beitrag von *Lothar Vogel* über die Waldenser in Italien beschreibt, wie sich diese Minderheitenkirche im Gegenüber zu den jeweiligen politischen Größen positionierte und dabei jeweils auch sehr divergierende Haltungen einnahm. Das Staats-Kirchenverhältnis ist heute in vielen evangelischen Minderheitenkirchen ein entscheidendes Thema. Einen Einblick in die bis in die Gesellschaft hineinwirkende Diakonie der kleinen evangelischen Kirche Polens gibt *Wanda Falk.*

Abgerundet wird der Blick auf die unterschiedlichen evangelischen Identitäten durch einen Beitrag von *Peter Zimmerling,* der individuellen Glaubens- und Frömmigkeitsprägungen im Protestantismus nachgeht. Seine Ausgangsthese ist dabei, dass die Reformation „zur Demokratisierung und Alltagsverträglichkeit der Spiritualität" führte.

Wir hoffen, dass die exemplarische Bandbreite unterschiedlicher evangelischer Profile, die sich in den Beiträgen widerspiegelt, ermutigt, die konfessionelle Tradition nicht zu sehr in eine Schablone zu pressen. Gerade die kleineren Kirchen werden schnell übersehen, kommen hier aber stellvertretend zu Wort.

Ergänzend dazu finden Sie in dieser Ausgabe auch Dokumente zur Orthodoxie. Auf ihren Beitrag zum Reformationsjubiläum haben wir eingangs schon hingewiesen. Auch ein kurzer Beitrag von *Johannes Schelhas* nimmt das Jahr 2017 nochmals auf. Abgerundet wird das Heft zudem durch eine Einführung (*Oliver Schuegraf*) und erste Würdigung (*Christof Mandry*) des jüngsten römisch-katholisch/lutherischen Dialogdokuments „Gott und die Würde des Menschen", durch die Abschlussbotschaft der XII. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes, sowie ein Rückblick auf die ökumenischen Verdienste Adolf Deißmanns (*Konrad Raiser*).

Mit diesen evangelischen Identitäten wünschen wir Ihnen eine gute Lektüre und Freude an der Wahrnehmung der Traditionsvielfalt innerhalb des Protestantismus.

Im Namen des Redaktionsteams

Oliver Schuegraf *Barbara Rudolph*

Ausgegrenzt, eingeladen und lernfähig

Beobachtungen zur Situation zwischen dem landeskirchlichen und freikirchlichen Protestantismus in Deutschland im Kontext des Reformationsjubiläums 2017

Walter Fleischmann-Bisten[1]



Prof. Dr. Harry Oelke zum 24. August 2017

In der Mitte des Gedenkjahres „2017 – 500 Jahre Reformation" ist diesem Beitrag folgende Aufgabe gestellt: Aus konfessionskundlich-ökumenischer Sicht soll ein Blick auf die Vielfalt reformatorischer Kirchen, deren gegenseitige Akzeptanz und Wertschätzung geworfen werden. Damit ist keine innerprotestantische Bilanz des Reformationsjubiläums beabsichtigt, die derzeit noch nicht möglich wäre. Im Fokus stehen Beobachtungen und Analysen eines schon beachtlichen Quellenmaterials, das eine Reihe von Entwicklungen und Konflikten erkennen lässt und nach Konsequenzen fragt. Beim Sichten von Dokumenten, Projektinformationen und Prospekten fand ich eine ausgesprochen originelle und einprägsame Formulierung, die den Weg eines regionalen Veranstalters zum Datum des 31. Oktober 2017 und die Wertung der Reformationsdekade insgesamt im Blick hat. Im Editorial der Evangelischen Stadtakademie Nürnberg – eines auch reformationsgeschichtlich wichtigen Ortes – ist für das Programm März bis Juli 2017 zu lesen:

> „Außerdem wird die Reformationsdekade nach zehnjähriger Odyssee in den Hafen des Reformationsjubiläums einlaufen. Natürlich finden sich auch dazu zahlreiche Veranstaltungen in unserem Programm. Dabei versuchen wir einen selbstkritischen Kurs zwischen der Szylla des Heldengedenkens und der Charybdis der Belanglosigkeit zu halten. Die Reihe Heilen der Erinnerungen, die wir zusammen mit unserer katholi-

[1] Pfarrer Dr. Walter Fleischmann-Bisten war von 1984 bis 2006 Geschäftsführer und von 2007 bis 2015 Leiter des Konfessionskundlichen Instituts in Bensheim. Zugleich war er von 1984 bis 2015 Generalsekretär des Evangelischen Bundes.

ÖR 66 (3/2017), S. 310–324

schen Schwesterakademie durchführen, beleuchtet auch die dunklen Seiten der Konfessionsgeschichte."[2]

Ich versuche im Folgenden zunächst an Rahmenbedingungen zu erinnern, unter denen in Deutschland die verschiedenen evangelischen Kirchen als Kirchen der Reformation auf das Reformationsjubiläum zugegangen sind. Am Beispiel des Jahresthemas der Reformationsdekade für 2013 „Reformation und Toleranz" werde ich deutlich machen, wie und warum Gestaltungsanspruch und Gestaltungswirklichkeit voneinander entfernt waren, aber schließlich doch Konsequenzen hatten, die auch positiv zu würdigen sind. Schließlich will ich an ausgewählten Beispielen aus neuesten Veröffentlichungen Tendenzen aufzeigen, die ich als erste Früchte eines neuen Bewusstseins für mehr neue Akzente einer mir wichtigen Zusammenarbeit von Landes- und Freikirchen in Deutschland sehe.

1. Freikirchen als Kirchen der Reformation – Rahmenbedingungen 2008 bis 2012

Neben den heute zur Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) gehörenden 20 Landeskirchen mit ca. 22 Millionen Mitgliedern gibt es 15 Freikirchen, die zur Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) gehören und ca. 300.000 Mitglieder haben. Viele dieser in Deutschland kleinen Kirchen gehören wie etwa Adventisten, Baptisten, Methodisten und Pfingstkirchen zu weltweit großen Konfessionsfamilien. Aber weder dem Lenkungsausschuss noch dem gemeinsamen staatlichen und kirchlichen Kuratorium für das Reformationsjubiläum und dem von diesem berufenen Wissenschaftlichen Beirat gehörten in dessen ursprünglicher Zusammensetzung keine in einer evangelischen Freikirche verwurzelten Fachleute an. Dies änderte auch die neue Zusammensetzung ab 2014 nicht, wodurch mehrere römisch-katholische Christen diesem Gremium angehörten und mit dem ehemaligen Bundesverfassungsrichter Udo di Fabio sogar ein Katholik den Vorsitz hatte.[3] Es verwundert daher nicht, dass in den von diesem Beirat formulierten „Perspektiven für das Reformationsjubiläum" zwar zu lesen ist: Zur „Bewahrung und Fortentwicklung der modernen westlich geprägten Kultur" müsse „das gemeinsam Christliche und das je besondere Profil der Konfessionen – konfessionelle Differenz und ökumenische Ge-

2 So *Ekkehard Wohlleben/Susanne-Katrin Heyer* auf S. 1 des 72-seitigen Prospekts, abrufbar unter www.evangelische-stadtakademie-nuernberg.de (aufgerufen am 22.05.2017).

3 Siehe www.ekd.de/presse/Pm28_2014 (aufgerufen am 29.12.2014).

meinschaft“ zur Geltung gebracht werden (Nr. 21) – aber das freikirchliche Profil des Protestantismus weder personaliter noch materialiter zum Tragen kommt. Gerade im Kontext der dort geforderten Konsequenzen, dass angesichts der multikulturellen und multireligiösen Situation „die Einsichten, die in den Gegensätzen und im Miteinander der christlichen Konfessionen gewachsen sind, hilfreich zur Geltung“ (Nr. 22)[4] gebracht werden sollten, hätte der genuin freikirchliche Beitrag zu Religionsfreiheit und Mission, zum Allgemeinen Priestertum der Glaubenden, zur ökumenischen Bewegung etc. zumindest erwähnt bzw. kurz gewürdigt werden müssen. Immerhin wird in Nr. 15 nach der These, die Reformation hätte als Folge „einer klaren Unterscheidung zwischen Kirche und Staat […] die Basis zur Ausbildung der modernen Grundrechte von Religions- und Gewissensfreiheit gelegt“ eine Art Schuldbekenntnis angefügt: „In der Geschichte des Protestantismus selbst“ sei die Gewährung von Religionsfreiheit „vielfach nicht hinreichend eingehalten worden“. Wenn aber in Nr. 16 zu lesen ist, dass „das Verständnis der Kirche als einer unhierarchischen Gemeinschaft ihrer Glieder“ für die Reformation „abgesehen von einigen Gruppen an ihren Rändern“ kein gesellschaftlich-politisches Modell war, wird damit behauptet, was bis heute auch in Lehrbüchern und Lexika vertreten wird: Die aus dem Täufertum und dem Baptismus entstandenen Kirchen – der „linke Flügel“ oder die „radikale Reformation“ – gelten nicht als „reformatorisch“.[5]

Damit werden m. E. zugleich die Ergebnisse der verschiedenen innerevangelischen Lehrgespräche in Deutschland ignoriert und deren Schuldbekenntnisse und die ökumenischen Konsequenzen.[6] Diese hatten schließlich zu einem weltweiten Dialog zwischen dem Lutherischen Weltbund und der Mennonitischen Weltkonferenz in den Jahren 2005 bis 2008 und zu einer Versöhnungsfeier am 22. Juli 2010 in Stuttgart geführt. Da jene für eine gemeinsame evangelische Gestaltung des Reformationsgedenkens 2017 Voraussetzungen im landeskirchlichen Spektrum wenig bekannt waren oder bewusst negiert wurden, hatte ich schon 2010 unter Verweis auf das historisch belastete freikirchlich-landeskirchliche Verhältnis in Deutschland und den bisher zu wenig gewürdigten theologischen Beitrag der Freikirchen eine Healing-of-Memories-Veranstaltung an einem durch

4 Perspektiven für das Reformationsjubiläum, www.luther2017.de [aufgerufen am 05.10. 2014].

5 So *Gottfried Seebaß:* Art. Reformation; in: TRE 28, Berlin/New York 1997, 386–404, hier: 386 f und ähnlich die Gliederung in seinem Lehrbuch „Geschichte des Christentums III“, Stuttgart 2006, 237–276 bzw. 276–284.

6 Vgl. *Rainer W. Burkart:* Die Freikirchen im ökumenischen Dialog; in: MdKI 47 (1996), 54–55.

die erste deutsche demokratische Verfassung von 1848/49 dafür markanten Ort vorgeschlagen:

> „Eine gemeinsam von EKD und VEF verantwortete Festveranstaltung in der Frankfurter Paulskirche könnte 2013 in vielfacher Hinsicht ein neues Kapitel der Kirchengeschichte aufschlagen helfen. Die aktuelle Integrationsdebatte ist nicht ohne die Anstöße des Protestantismus zu Toleranz und Glaubensfreiheit und nur mit Blick auf die leidvolle Geschichte christlicher Intoleranz zu bewältigen."[7]

Unter Verweis auf erste Arbeitsergebnisse des Vereins für Freikirchenforschung[8] folgte dann mein Vorschlag, zum Verständnis der vielseitigen Aspekte des reformatorisch-freikirchlichen Erbes auch die Orte Schleitheim, Amsterdam, Wuppertal, Friedensau u. a. bei der Planung des Jubiläums 2017 zu berücksichtigen.[9]

Das Themenjahr „Reformation und Toleranz" wurde am 31. Oktober 2012 in Worms gemeinsam von der EKD und der gastgebenden Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau eröffnet. Dass dazu weder in der Vorbereitung noch beim Eröffnungsgottesdienst und dem anschließenden Festakt „die damals nicht Tolerierten" (wieder einmal) nicht eingeladen, sondern eben „schlicht vergessen worden" waren, hat verständlicherweise (nicht nur) freikirchliche Verwunderung ausgelöst.[10] Denn weder die regionale ACK Hessen-Rheinhessen noch die VEF waren im Unterschied zu Gästen aus der römisch-katholischen Kirche berücksichtigt worden. Lediglich die Mennonitengemeinde im Wormser Vorort Ibersheim hatte man eingeladen und nahm mit drei Vertretern teil.

Die EKD-Synode im November 2012 hat dann in einer Kundgebung erstmals den besonderen Beitrag der Freikirchen als Kirchen der Reformation gewürdigt. Leider wurde die gerade von den Freikirchen mühsam erkämpfte Religionsfreiheit, die juristisch wie theologisch ein alternatives Konzept gegenüber dem Toleranzgedanken oder der Gewissensfreiheit beinhaltet, nicht genannt:[11]

7 *Walter Fleischmann-Bisten:* Reformation und Toleranz; in: MdKI 61 (2010), 108–109, hier: 109.

8 Vgl. die Beiträge zur Rezeption der Wittenberger und der oberdeutsch-schweizerischen Reformation in den Freikirchen; in: FF 20 (2011), 12–234.

9 *Walter Fleischmann-Bisten:* 2017 – 500 Jahre Reformation in evangelischer und ökumenischer Sicht; in: MdKI 62 (2011), 97–98, hier: 97 (These 5).

10 So der Kommentar des mennonitischen Theologen und Historikers Wolfgang Krauss unter Verweis auf die weitweite lutherisch-mennonitische Versöhnungsfeier 2010 in Stuttgart; in: APD Nr. 319/2012 DE „Toleranz ohne die damals nicht Tolerierten?"

11 Theologische Impulse auf dem Weg zum Reformationsjubiläum 2017. Kundgebung der 11. Synode der EKD auf ihrer 5. Tagung 2012; in: Perspektiven 2017. Ein Lesebuch, hg.

> „Der Reformation war die Toleranz in die Wiege gelegt – allzu oft blieb sie dort liegen. Es waren dann vor allem die Freikirchen, und unter ihnen besonders die Friedenskirchen, die den Gedanken von Toleranz und Gewissensfreiheit in der Welt ausbreiteten." (Nr. 4,27)

An anderer Stelle steht im Blick auf die Diskussion zentraler theologischer Aussagen der Reformation und deren Konsequenzen für die gemeinsame Vorbereitung der Feierlichkeiten zu 2017 klipp und klar:

> „Zu solchen Klärungen gehört auch, sich mit dem eigenen Schatten auseinanderzusetzen. Wo in unserer Geschichte falsche Entscheidungen getroffen wurden oder Unheil angerichtet wurde, braucht es Erinnerung, Klarheit und Distanzierung. Die Botschaft von der Versöhnung benötigen zuerst die, die sie verkündigen." (Nr. 5,28)

2. Einladungen und Ausladungen – Irrfahrten und Lernprozesse 2013

Trotz jenes deutlichen synodalen Beschlusses finden sich die Begriffe „Freikirchen", „VEF-Kirchen" oder einzelne freikirchliche Konfessionsfamilien *expressis verbis* nicht in den Prospekten der EKD zum Themenjahr 2013 „Reformation und Toleranz". In einer Kurzfassung wird als Anspruch für die Veranstaltungen „Ökumenische Gemeinschaft ohne nationale oder konfessionelle Begrenzung" genannt und dabei auf den Abschluss des Konzils von Trient (1546–1563) und das Erscheinen des Heidelberger Katechismus (1563) vor 450 Jahren sowie auf die Verabschiedung der Leuenberger Konkordie (1973) vor 40 Jahren „als Zeugnis der innerprotestantischen Ökumene" verwiesen und betont: „Dabei dürfen die intoleranten Seiten der Reformation nicht verschwiegen werden."[12] Im Magazin der EKD zum Themenjahr 2013 wird bekannt, dass die Kirchen der Reformation in ihren Kämpfen einander auch schweres Leid zugefügt haben und man sich dieser „Scham- und Schuldgeschichte" zu stellen habe.[13]

Diese sollte nun von einer durch den Rat der EKD (Beschluss vom 03.11.2012) und der Deutschen Bischofskonferenz (DBK) eingesetzten Arbeitsgruppe[14] „im Hinblick auf das Reformationsgedenken 2017" durch ei-

v. Kirchenamt der EKD, Hannover 2013; die Zitate sind mit Nr. und Seitenzahl gekennzeichnet.

12 500 Jahre Reformation. Luther 2017 „Themenjahre der Lutherdekade", www.luther2017.de (aufgerufen am10.05.2017).

13 *Thies Gundlach:* Verdunkelter Christus; in: Schatten der Reformation. Der lange Weg zur Toleranz, hg. v. Kirchenamt der EKD, Hannover o. J. (2012, ²2013), 4–6, hier 4.

14 Der in rund dreieinhalb Jahren erarbeitete Text samt Liturgieentwurf für ökumenische Buß- und Versöhnungsgottesdienste wurde am 16.09.2016 veröffentlicht und erwähnt

nen Healing of Memories-Prozess aufgearbeitet werden[15] – wenn möglich mit dem Ziel eines Versöhnungsgottesdienstes. Zuständig im Kirchenamt der EKD war die Hauptabteilung II (Kirchliche Handlungsfelder/Bildung). Auf einer anderen Etage, nämlich in der für die Freikirchen zuständigen Abteilung IV (Ökumene und Auslandsarbeit) passierte fast zeitgleich Folgendes: Nach dem turnusmäßigen Treffen zwischen VEF und EKD Mitte Februar 2013 hieß es in einer Pressemeldung, dass neben der ungelösten Vokationsfrage für den evangelischen Religionsunterricht „im Mittelpunkt der Beratungen" das 500-jährige Reformationsjubiläum 2017 gestanden habe: „Die EKD-Vertreter luden die Freikirchen zur Mitwirkung ein. Deren Repräsentanten erklärten, dass auch sie ihren Platz an der Seite des Reformators Martin Luther (1483–1546) sähen."[16] Umso größer war die Enttäuschung bei mir und freikirchlichen Freunden, dass bereits bei der konstituierenden Sitzung der genannten Arbeitsgruppe (s. o. Anm. 14) Ende Februar 2013 mehrheitlich auf ausdrücklichen Wunsch der Vertreter von EKD und DBK beschlossen wurde, nur die landeskirchlich-katholischen Verletzungen der letzten 500 Jahre zu traktieren.

Daraufhin wurde auf Anregung von Oberkirchenrätin Barbara Rudolph – und mit voller Unterstützung des bis März 2013 tätigen ACK-Vorsitzenden Landesbischof Friedrich Weber – der in Nordrhein-Westfalen seit Jahren bestehende Arbeitskreis von Vertreter*innen aus Landes- und Freikirchen gebeten, im Rahmen eines Forschungsprojekts die Verletzungen schwerpunktmäßig „im langen 19. Jahrhundert", also bis 1918, wissenschaftlich bearbeiten zu lassen. Dieses Projekt wurde im September 2013 in Hachenburg beschlossen und konnte im Frühjahr 2014 starten.[17] Das

auch die endgültige Zusammensetzung dieser Arbeitsgruppe: Erinnerung heilen – Jesus Christus bezeugen. Ein gemeinsames Wort zum Jahr 2017, Gemeinsame Texte Nr. 24, Bonn/Hannover 2016.

15 So in der Anfrage des damaligen EKD-Ratsvorsitzenden Nikolaus Schneider v. 12.11.2012 an den Verf.; ich hatte in meiner Zusage zur Mitarbeit v. 19.11.2012 deutlich gemacht, dass es insgesamt um die Verletzungen zwischen Protestantismus und Katholizismus gehen müsse. In den Gesprächen mit dem verantwortlichen Vizepräsidenten im EKD-Kirchenamt und mit der VEF-Präsidentin Rosemarie Wenner wurde das Interesse der VEF an der Aufarbeitung dieser vor allem die Freikirchen der täuferischen Tradition betreffende „Verletzungsgeschichte" bekundet. Prof. Dr. Erich Geldbach wurde als Ansprechpartner und Mitarbeiter dieser Arbeitsgruppe „in gewissen Phasen" vorgeschlagen. Ich selbst wurde „als Kontaktperson" für die VEF ausdrücklich genannt und gebeten, die Ergebnisse der Arbeitsgruppe mit einem bereits avisierten Studienprozess im Rheinland und Westfalen über OKR Barbara Rudolph „zu vernetzen".

16 Siehe idea Nr. 49 v. 18.02.2013, 4.

17 Vgl. epd-Dokumentation Nr. 9 v. 25.02.2014 „Heilung der Erinnerung. Das Verhältnis der evangelischen Frei- und Landeskirchen im 19. Jahrhundert. Ein Forschungsprojekt in der Reformationsdekade". Die genaue Projektskizze findet sich dort S. 38 und in: ÖR 63 (2014), 286–287.

Echo seitens der an staatlichen Universitäten lehrenden Kirchenhistoriker*innen und landeskirchlichen Beauftragten für 2017 war recht bescheiden. Dennoch wurde bei einem Symposium im Oktober 2016 in Bonn eine respektable Anzahl von Forschungsarbeiten freikirchlicher wie landeskirchlicher Fachleute vorgestellt und diskutiert, die noch 2017 (in einem Beiheft der ÖR) publiziert werden können.

Dieser Vorgang einer gleichzeitigen Ein- und Ausladung verwundert deshalb umso mehr, weil ja die Freikirchen selbst in den letzten Jahren sich intensiv um eine kritische Position zu ihren theologischen Wurzeln in der Reformation des 16. Jahrhunderts bemüht haben. Ich verweise auf die schon (s. o. Anm. 8) erwähnten Forschungsergebnisse im Jahrbuch „Freikirchenforschung" und auf einen von mehreren freikirchlichen Hochschulen initiierten Band über die komplizierte Gemengelage von lutherischen Wurzeln, eigener Identität und je eigenständiger Ausprägung eines vielfältigen evangelischen Christentums. Schon im Vorwort macht der Herausgeber (Prof. Dr. Volker Spangenberg) deutlich, dass auch für die freikirchliche Theologie „das Gedenken an den Beginn der Reformation vor 500 Jahren ein bedeutsames Datum" ist. Bei allen theologischen Gemeinsamkeiten und Unterschieden und trotz vieler Rückfragen an den betrüblichen Umgang mit Täufern, Nonkonformisten, Baptisten, Methodisten und anderen Denominationen gilt das zentrale Selbstverständnis, das sich ja auch in der Präambel der VEF immer gezeigt hat: „Verstehen sich doch die Freikirchen als legitime Erben der Reformation und als eigenständige Ausprägung des evangelischen Christentums."[18]

Damit ist bereits deutlich gemacht, dass noch viel Aufklärungsarbeit nötig ist, um traditionelle Vorurteile und Unkenntnisse zu überwinden. Daher war es eine Chance, dass wenigstens in jenem kostenlosen und breit gestreuten EKD-Magazin für 2013 thesenartig die Geschichte des Umgangs der landeskirchlichen Reformation mit ihren „Stiefkindern" vorgestellt werden konnte – wenn auch nicht von freikirchlicher Seite selbst. Es galt kurz und knapp dies deutlich zu machen: Die lange als Sekten und Sondergemeinschaften gebrandmarkten Freikirchen waren es, „die unter Fortführung des Toleranzgedankens und der reformatorischen Forderung von Glaubens- und Gewissensfreiheit dem Menschenrecht der Religionsfreiheit den Weg bereitet haben".[19] Allein die unmittelbar vor diesem Beitrag von

[18] *Volker Spangenberg* (Hg.): Luther und die Reformation aus freikirchlicher Sicht (Kirche–Konfession–Religion 59), Göttingen 2013, 7.

[19] *Walter Fleischmann-Bisten:* Die Stiefkinder der Reformation. Zehn Thesen und Fakten zur innerevangelischen Intoleranz; in: Kirchenamt der EKD (Hg.), Schatten der Reformation (Anm. 13), 14–17, hier: 16 f.

der Redaktion zusammengestellten „Stationen auf dem Weg der Freiheit im Geiste der Toleranz“[20] zeigen überdeutlich, dass jedenfalls innerhalb des Redaktionskreises keinerlei Kenntnis oder Gespür für den freikirchlichen Kontext dieses Themenkomplexes vorhanden war. So fehlt beim Jahr 1776 („Virginia Declaration of Rights“) und dem Hinweis, dass auf diesem Wege „Religions-, Meinungs-, Presse- und Versammlungsfreiheit sowie die Trennung von Staat und Kirche“ schließlich Bestandteil der US-Verfassung wurden, jeglicher Verweis darauf, dass dies ein Erfolg jahrelangen Kampfes von aus England ausgewanderten Nonkonformisten und Freikirchen (wie Baptisten und Quäker) war. Das Datum 1918 (müsste heißen: 1919!) erinnert daran, dass nach einem langem Kampf der Frauenbewegung um die staatsbürgerliche Gleichstellung in der Weimarer Verfassung das Frauenwahlrecht verankert wurde, nicht aber, dass darin erstmals die völlige Religionsfreiheit garantiert war. Schließlich wird beim Jahr 1954 (Einleitung des Endes der Rassentrennung in den USA) verschwiegen, dass es sich bei dem abgebildeten Foto um den baptistischen Pastor Martin Luther King handelt, der letztlich die gewaltfreie Durchsetzung der Rassentrennung mit seinem Leben bezahlt hat.

Immerhin hatte dieser Text samt seinen Pannen jedenfalls folgenden positiven Effekt: Bei mehr als 20 Veranstaltungen zum Thema „Reformation und Toleranz“ – bei Dekanatssynoden, Pfarrkonventen, Ökumenischen Arbeitskreisen, Gemeindeveranstaltungen und zuletzt beim Internationalen Kongress zu 2017 im Oktober 2013 in Zürich[21] – konnte ich meine Position vertreten und andere zu überzeugen suchen. Bei der letztgenannten Veranstaltung mit etwa 250 Teilnehmenden aus 35 Ländern trug der mennonitische Theologe Hanspeter Jecker eine Zusammenfassung des Symposiums aus freikirchlicher Perspektive vor, die sinnvollerweise auch in den in Deutsch und Französisch erschienenen Dokumentationsband aufgenommen wurde. Jecker spricht von drei Ebenen, auf denen sich die Einbeziehung des „Radikalen Flügels der Reformation“ als nützlich und hilfreich für die Gestaltung der Erinnerung an den 31. Oktober 2017 in Deutschland wie in der Schweiz erweisen könnte. Diesen Versuch hält er jedenfalls in säkularisierten Gesellschaften für attraktiver als es die „klassischen Fragen der Reformation“ wie Sakramente, Willensfreiheit und Rechtfertigung bisher vermochten:

20 *Kirchenamt der EKD* (Hg.), Schatten der Reformation (Anm. 13), 12–13.

21 Vgl. *Walter Fleischmann-Bisten:* Reformation, radikale Reformation, Täufer und die Bauernkriege. Die Reformation zwischen Intoleranz und Revolution; in: *Petra Bosse-Huber* u. a. (Hg.): 500 Jahre Reformation: Bedeutung und Herausforderungen, Zürich/Leipzig 2014, 177–190.

Wenn die „Wiederentdeckung des Evangeliums“ gegen die Hauptargumente der Gegner des Christentums eine Chance haben will, kann dies nur gelingen, wenn man sich „den Schattenseiten der eigenen Tradition zu stellen“ vermag. Hierzu gehören „nach wie vor auch die jahrhundertelange Repression des Täufertums und anderer religiöser Nonkonformisten durch die Großkirchen“. Damit würden „Stolpersteine aus dem Weg geräumt“, die immer noch „als Haupt-Hindernisse zum Glauben bezeichnet werden“. Sonst eher ausgeblendete Themen des Christseins würden „an prominentere Stelle“ der Beurteilung von Glaube, Christentum und Kirche rücken: „Freiwilligkeit des Glaubens und der Kirchenmitgliedschaft“, Friedensfragen, Gewaltverzicht, Leidensbereitschaft, „kritische Distanz zu Staat und Obrigkeit“. Da viele Freikirchen, evangelikale und pfingstliche Bewegungen ihre theologischen wie kirchlichen Vorläufer „im radikalen Flügel der Reformation“ sehen, könnte von hier aus eine Verständigung gegen „pauschale Verunglimpfungen“ wie „liberal-ungläubige Bibelkritiker“ oder „pietistisch-evangelikale Fundamentalisten“ gefunden werden.[22]

In Österreich haben 2013 die drei zur Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) gehörenden „reformatorischen“ Kirchen, die in staatskirchenrechtlicher Sicht völlig gleichberechtigt sind, in einem Grundsatzdokument zu 2017[23] das freikirchliche Erbe des Protestantismus sehr viel deutlicher bewusstgemacht als dies in Deutschland geschah. Lutheraner, Methodisten und Reformierte erinnern gemeinsam an die Bedeutung von Roger Williams Kampf in Rhode Island für Religionsfreiheit und an Geist und Buchstaben der „Virginia Declaration of Rights 1776“ für das „Anliegen von Demokratie und Menschenrechten auf regionaler, nationaler, europäischer und globaler Ebene“ (Nr. 8). Es wurden auch bewusst alle evangelischen Kirchen, „die sich ebenfalls auf reformatorische Bewegungen zurückführen“ und mit denen man „in ökumenischer Verbundenheit“ steht, „zum gemeinsamen Gedenken der Reformation“ zur Mitgestaltung eingeladen: „Diese Einladung gilt vor allem dem Bund der Baptistengemeinden in Österreich und dem Bund der Mennonitischen Freikirche in Österreich“ (Nr. 12).

Bei der Suche nach den Lernprozessen aus 2013 fiel mir u. a. Folgendes positiv auf: Der Verein für badische Kirchen- und Religionsgeschichte hat neben dem 2013 dort unvermeidlichen Schwerpunkt des vor 450 Jahren erschienenen Heidelberger Katechismus auch an die Täufertradition und ihre

22 *Hanspeter Jecker:* Gedanken zum Internationalen Kongress zum Reformationsjubiläum in Zürich; in: *Bosse-Huber* (Hg.), 500 Jahre Reformation (Anm. 21), 377–382.

23 Evangelische Kirche sein. 500 Jahre Reformation; in: Standpunkt. Zeitschrift des Evangelischen Bundes in Österreich H. 211/2013, 4–7.

frühen Märtyrer erinnert. So bietet ein Beitrag eine eindrucksvolle Schilderung über Michael Sattler, seine Familie und Anhänger, deren Verurteilung und grausame Ermordung schon Ende Mai 1527. Als maßgeblicher Mitverfasser des Schleitheimer Bekenntnisses wurde er nicht nur von Zwingli früh angegriffen, sondern noch 1544 ebenso von Calvin attackiert. Der Beitrag würdigt Sattlers Leben und Werk dahingehend, dass mit der Verabschiedung dieses wichtigen Textes „die Täufer von einer radikalen Splittergruppe der offiziellen Reformation zur Freikirche im eigentlich Sinn" und evangelische Märtyrer wurden.[24] Erfreulich ist auch festzustellen: Im Unterschied zu dem 1984 von Robert Stupperich herausgegebenen „Reformatorenlexikon" enthält die 2014 erschienene Neubearbeitung einen Beitrag zu Menno Simons, der also in der neueren Forschung unter den „Reformatoren" subsumiert wird.[25] Ein ebenso wichtiges Zeichen ist es auch, dass im neuen und „ersten" Luther-Lexikon der Artikel über die Täufer von einer mennonitischen Historikerin verfasst ist und es einen Beitrag zur Lutherrezeption in den Freikirchen gibt.[26] Und zur Eröffnung des Themenjahres „Reformation und Toleranz" im Freistaat Thüringen wurde am 18. Januar 2013 in Waltershausen gemeinsam von Landesbischöfin Ilse Junkermann und dem damaligen Kultusminister Christoph Matschie vor dem „Zentrum für spirituellen Tourismus" (sic!) eine Stele mit den Namen der sechs 1530 dort hingerichteten Täufer aus Zella-Mehlis enthüllt.[27] Wenig später wurde in Augsburg am 12. April eine Gedenktafel für die aus dem damaligen Zentrum der Täuferbewegung vertriebene Susanna Daucher enthüllt, in deren Haus sich 1528 rund 100 Taufgesinnte zu einer geheimen Osterversammlung getroffen hatten. Viele wurden verhaftet, gefoltert und getötet.[28] Und in Berlin-Neukölln gab es in einer evangelischen Schule eine recht sinnvolle Veranstaltung zum Thema „Reformation und Toleranz", wozu ein ausführliches Interview mit der baptistischen Kirchenhistorikerin Andrea Strübind und dem mennonitischen Pastor Wolfgang Krauß veröffentlicht wurde.[29]

24 *Micha Willunat:* Michael Sattler (1490–1527) – Mönch, Täuferführer und evangelischer Märtyrer; in: Jb. für badische Kirchen- und Religionsgeschichte 7 (2013), 11–28, hier: 24.

25 *Astrid von Schlachta:* Art. Menno Simons; in: *Volker Leppin/Irene Dingel* (Hg.): Das Reformatorenlexikon, Darmstadt 2014, 231–238.

26 *Astrid von Schlachta:* Art. Täufer; in: *Volker Leppin/Gury Schneider-Ludorff* (Hg.): Das Luther-Lexikon, Regensburg 2014, 671–674, und *Walter Fleischmann-Bisten:* Art. Lutherrezeption in den Freikirchen; in: ebd., 447–448.

27 *Harald Krille:* Keine leuchtenden Vorbilder; in: Glaube und Heimat. Mitteldeutsche Kirchenzeitung Nr. 4 v. 27.01.2013, 1.

28 Vgl. APD Nr. 127/2013 DE v. 16.04.2013.

29 Vgl. epd-Dokumentation Nr. 48 v. 26.11.2013, 11–24.

Erfreut war ich auch darüber, dass am EKD-Magazin für 2014 zum Themenjahr „Reformation und Politik" mit dem Mennoniten Wolfgang Krauß und dem Baptisten Peter Jörgensen immerhin zwei freikirchliche Autoren beteiligt waren.[30] Und als Beauftragter der VEF am Sitz der Bundesregierung konnte Pastor Jörgensen im EKD-Magazin zum Abschluss der Reformationsdekade sich kritisch zu fehlenden Konsequenzen der weltweiten bilateralen Dialoge mit freikirchlichen Konfessionsfamilien für das Verhältnis von Landes- und Freikirchen in Deutschland zu Wort melden: Der Healing of Memories-Gottesdienst „im März 2017 soll ausdrücklich bikonfessionell zwischen EKD und Deutscher Bischofskonferenz gefeiert werden. Eine Beteiligung der evangelischen Freikirchen ist hier nicht vorgesehen, eine gemeinsame Planung ist für die EKD bislang nicht vorstellbar. Hier liegt noch ein Stück Weg vor uns".[31]

3. Neue Akzente in der Wahrnehmung der Freikirchen als Kirchen der Reformation

Insgesamt teile ich die zuletzt zitierte Befürchtung aus freikirchlicher Sicht auch infolge der seit 1997 angestellten eigenen Beobachtungen und beruflichen Erfahrungen. Doch kann bei genauer Analyse auch ein Veränderungsprozess in der Wahrnehmung evangelischer Freikirchen, ihrer Theologie und Geschichte wie ihres ökumenischen Potentials festgestellt werden. Ich will dies an drei unterschiedlichen Genera von Publikationen kurz darstellen.

a) Die erste Form sind Veröffentlichungen von Hochschullehrer*innen mit landeskirchlichen oder freikirchlichen Wurzeln, die sich intensiv mit reformationsgeschichtlichen Themen befasst haben, und bereit sind, neue Wege in der Beurteilung der Reformation, deren verschiedener Richtungen

30 *Wolfgang Krauß:* Nicht regierungsfähig. Die Täufer waren die Fundamentalisten der Reformation, und *Peter Jörgensen:* Was will Gott? Bundestagsabgeordnete beim Gebetsfrühstück; in: Reformation. Macht. Politik. Das EKD-Magazin zum Themenjahr 2014 Reformation und Politik, hg. v. Kirchenamt der EKD, Hannover o.J. (2013), 26–27 bzw. 77.

31 *Peter Jörgensen:* Heilung der Erinnerungen. Über ein neues Miteinander von evangelischen Freikirchen und Landeskirchen; in: Gott neu vertrauen. Das Magazin zum Reformationsjubiläum 2017, hg. v. Kirchenamt der EKD, Hannover o.J. (2016), 46. – Es muss hier angemerkt werden, dass in dem auch von der ARD übertragenen Gottesdienst aus der Simultankirche St. Michaelis in Hildesheim die methodistische Bischöfin Rosemarie Wenner an der Liturgie beteiligt war, obwohl die VEF-Kirchen nicht an diesem Projekt (vgl. Anm. 14) inhaltlich beteiligt waren, sondern lediglich zum Gottesdienst eingeladen wurden.

und Wirkungsgeschichte, zu beschreiten: In einer knappen Darstellung der Geschichte der christlichen Kirchen rubriziert Volker Leppin die Freikirchen im Abschnitt „Kirchen aus dem Erbe der Reformation". Und er versteht die Ablehnung der Kindertaufe in taufgesinnten Gemeinden von ihrem eigenen Sakramentsverständnis her und nicht von der Brandmarkung durch theologische Gegner: „In beiden Fällen war damit nicht eine zweite Taufe gemeint, sondern die Kindertaufe galt als ungültig – die lange Zeit übliche Bezeichnung als ‚Wiedertäufer' geht daher am Selbstverständnis dieser Gruppen vorbei."[32]

Andrea Strübind kommt nach einer genauen Untersuchung verschiedener zwischenkirchlicher Versöhnungsprozesse zum Ergebnis, dass letztlich alle langjährigen Begegnungen, öffentlichen Versöhnungsgesten, Konferenzen und Publikationen „ohne sichtbare kirchenpolitische und memorialkulturelle Konsequenzen bleiben". Sie sieht als Ursache dafür das Fehlen „einer inklusiven Ausweitung des Reformationsverständnisses, das die vielfältigen Bewegungen des Täufertums und des Nonkonformismus einschließt"[33] und verweist auf eine Arbeit Berndt Hamms. Dieser plädiert für eine „unabgeschlossene Offenheit der Reformationsvorgänge, offen gegenüber ihrem Vorher und Nachher", die sowohl „dem Selbstverständnis der Reformatoren entsprach" und sich positiv auf die gesamte ökumenische Gemeinschaft auswirken dürfte.[34] Harry Oelke ist es zu verdanken, dass rechtzeitig vor dem Auftakt zu den vielen Veranstaltungen und Ausstellungen des Reformationsjubiläums vier Vertreter unterschiedlicher Konfession und ähnlicher Profession genötigt waren, in Rede und Antwort zu den Herausforderungen des 31. Oktobers 2017 Position zu beziehen:[35] Ein praktisch-theologischer Baptist, ein reformierter Systematiker, ein römisch-katholischer Ökumeniker und ein evangelisch-unierter Konfessionskundler bekamen die acht gleichen Fragen. Nur so war es einem theologisch interessiertem – vor allem evangelisch-landeskirchlichem – Leserkreis möglich, aus erster Hand (vielleicht erstmals) eine freikirchlich-kritische Position zum Nutzen des Reformationsjubiläums zur Kenntnis nehmen und mit den anderen Stellungnahmen vergleichen zu können. Spangenberg spricht in

32 *Volker Leppin:* Geschichte der christlichen Kirchen. Von den Aposteln bis heute, München 2010, 108–118, hier: 109.

33 *Andrea Strübind:* Heilung von Erinnerungen. Chancen und Risiken im ökumenischen Prozess; in: MdKI 66 (2015), 111–118, hier: 118.

34 *Berndt Hamm:* Abschied vom Epochendenken in der Reformationsforschung; in: Zs. für Historische Forschung 39 (2012), 373–411.

35 *Harry Oelke:* Wem nützt das Reformationsjubiläum? Fragen an vier Vertreter von vier Institutionen mit konfessionsbezogener Forschung; in: PTh 105 (2016), 54–69.

seiner zusammenfassenden Antwort u. a. vom „Beziehungsreichtum der christlichen Gemeinschaft in ihrer lebendigen Vielfalt“ und hofft, dass dieses Jubiläum „dem europäischen Gedanken und dem Anliegen der Religionsfreiheit in der Welt“[36] hilft. So wird die ökumenische Offenheit des Baptismus betont, dessen Blick über Deutschland hinaus und der heute mehr denn je notwendige Einsatz für Religionsfreiheit, der allen Freikirchen am Herzen liegt.

b) Die zweite Form sind wissenschaftliche Beiträge von freikirchlichen Fachleuten selbst, die nach zum Teil jahrzehntelanger Forschungsarbeit Besonderheiten freikirchlicher Geschichte vorstellen, die weithin unbekannt sind. Da bis hinein in Schulbücher und religionspädagogische Fachliteratur[37] „Ökumene in Deutschland“ fast ausschließlich nur evangelisch-landeskirchlich/römisch-katholisch beinhaltet, ist im Kontext einer ökumenischen Ausrichtung des Reformationsjubiläums auf die beiden Bände des methodistischen Theologen Karl Heinz Voigt hinzuweisen. Er hat erstmals umfassend die Geschichte der Ökumene in Deutschland von 1848 bis heute beschrieben und dabei den enormen freikirchlichen Beitrag zum Start der modernen Ökumene wie zur Gründung der ACK in Deutschland 1948 dargestellt.[38] Daneben müssen die vom Verein für Freikirchenforschung, der 2015 sein 25-jähriges Bestehen feiern konnte, jährlich herausgegebenen Jahrbücher „Freikirchenforschung“ genannt werden. Sie berichten über bisher nicht oder wenig erforschte Themen der Freikirchengeschichte und haben auch im Vorfeld von 2017 interessante Aspekte wie die Frage nach dem Gründungsimpetus von Freikirchen: *reformatio* oder *restitutio*?[39]

c) Die dritte Literaturgattung, an deren neuesten Titeln ich eine veränderte Sicht auf das Verhältnis von Landes- und Freikirchen in Deutschland zeigen will, sind die Begleitpublikationen zu den drei Nationalen Sonderausstellungen Berlin, Eisenach und Wittenberg. Sehr klar wird die weit über Luther, die deutschen Landeskirchen und ihre Bedeutung hinausgehende Vielgestaltigkeit des Protestantismus außerhalb Deutschlands und

36 Ebd., 69.

37 Vgl. z. B. *Marina Zuber:* 500 Jahre Reformation – eine ökumenische Herausforderung? Das Reformationsjubiläum in ökumenischer Perspektive; in: Arbeitshilfe für den evangelischen Religionsunterricht an Gymnasien, hg. von der Gymnasialpädagogischen Materialstelle der Evang.-Luth. Kirche in Bayern 2016, 93–111.

38 *Karl Heinz Voigt:* Ökumene in Deutschland. Internationale Einflüsse und Netzwerkbildung – Anfänge 1848–1945 (KKR 62), Göttingen 2014 und *Ders.:* Ökumene in Deutschland. Von der Gründung der ACK bis zur Charta Oecumenica (1948–2001) (KKR 65), Göttingen 2015.

39 Die Beiträge erscheinen im Juni 2017 in: FF 26 (2017).

Europas von Fachleuten erklärt. Die Ausstellung im Deutschen Historischen Museum „Der Luther Effekt. 500 Jahre Protestantismus in der Welt“[40] lässt ja bereits vom Titel her eine Ausrichtung erwarten, die u. a. die Entwicklung reformatorischer Kirchen etwa in den USA beschreibt. Die dort enormen Einflüsse von Kirchen, die in Deutschland als „Freikirchen“ bezeichnet werden, kommen vor allem im dritten Teil „Die Vereinigten Staaten von Amerika – Das gelobte Land“ zum Ausdruck. Die Beiträge über William Penn, die Haltung der Kirchen zur Sklaverei und eine Übersicht über den US-Protestantismus von der Kolonialzeit bis zur Gegenwart umfassen samt Exponaten fast genau 100 Seiten![41] Bei der Ausstellung im Wittenberger Augusteum spielt allein der baptistische Pastor Martin Luther King (1929–1968) eine „freikirchliche Rolle“.[42] Bei der Ausstellung auf der Wartburg ist vor allem der Beitrag über die „Spielarten des Protestantismus neben und nach Luther“ hervorzuheben. Hier wird sehr sachlich von „den ersten Glaubenstaufen“ berichtet, „mit denen eine täuferische Untergrundkirche begründet wurde, die sich vor allem unter einfachen Gläubigen in Süd- und Mitteldeutschland rasch ausbreitete und bald auch die ersten Märtyrer zu beklagen hatte“.[43] Die im letzten Teil zu lesende Übersicht über die heutige kirchliche Situation in Deutschland zeigt die Entwicklung der großen und kleinen evangelischen Kirchen unter den Bedingungen des Augsburger Religionsfriedens und des Westfälischen Friedens. Eine statistische Übersicht zeigt deutlich die Unterschiede zwischen den beiden großen Kirchen (Landeskirchen und römisch-katholische Kirche) und den kleinen anderen Kirchen der ACK sowie die aktuelle ökumenische Situation in Deutschland.[44]

Es bleibt zu hoffen, dass viele Gemeindeglieder und vor allem viele für das innerevangelische Verhältnis in Deutschland Verantwortlichen diese neuere Literatur auch zur Kenntnis nehmen, den angezeigten Wandel begreifen und nach Kräften befördern.

Zurück zum eingangs genannten Bild von Skylla und Charybdis und den nötigen Kurskorrekturen. Heute sind weder beide Seeungeheuer noch

40 Hg. vom Deutschen Historischen Museum Berlin, Berlin 2017.

41 *Lisa Minardi:* William Penns „Heiliges Experiment“, 158–167; *Sebastian Jobs:* Widerstand und Affirmation – Protestantische Kirchen und Sklaverei: Von der Kolonialzeit bis zur Gegenwart, 168–175 und *Michael Hochgeschwender:* Der Protestantismus im Werden der amerikanischen Nation: Von der Gegenwart bis zur Kolonialzeit, 176–184.

42 *Robert Kluth:* Martin Luther King; in: Luther! 95 Schätze – 95 Menschen, hg. von der Stiftung Luther-Gedenkstätten in Sachsen-Anhalt, München 2017, 314.

43 *Anselm Schubert:* Luther und die Anderen; in: Luther und die Deutschen, hg. von der Wartburg-Stiftung Eisenach, Petersberg 2017, 188– 93.

44 *Walter Fleischmann-Bisten:* Katholisch – Evangelisch – Ökumenisch? Die Christenheit in Deutschland heute – ein Überblick; in: ebd., 400–407.

aktiv, noch müssen sich Gott sei Dank keine innerevangelischen Märtyrer voreinander fürchten. Aber die evangelischen Freikirchen warnen doch ihre landeskirchlichen Geschwister weiterhin vor falschem Heldengedenken und einer Belanglosigkeit im Bekennen und Leben des evangelischen Glaubens. Denn noch immer gibt es in der Meerenge von Messina zwischen Sizilien und Kalabrien die „Bastardi", von Fischern gefürchtete Strömungen und Winde. Da scheint es mir wichtig, gerade in der innerevangelischen Ökumene miteinander auf einem guten und verlässlichen Kurs zu bleiben.

Das Reformationsjubiläum aus der Sicht evangelischer Freikirchen

Einblicke aus evangelisch-methodistischer Perspektive[1]



Ulrike Schuler[2]

I. Allgemeine Überlegungen zur Standortbestimmung der Freikirchen in Deutschland

Aufgrund unterschiedlicher Reaktionen auf die von der Evangelischen Kirche in Deutschland eingeläutete Reformationsdekade, spätestens seit einiger kontroverser Statements verschiedener Kirchen hierzu beim Zweiten Ökumenischen Kirchentag (2010) wie zudem öffentlichkeitswirksamer kritischer Äußerungen in Medien zur „Okkupierung des Reformationsgeschehens" durch die lutherischen Kirchen, die mit starkem Interesse der Bundesregierung unterstützt werden,[3] sind nun auch die evangelischen Freikirchen in Deutschland gezielt eingeladen, ihren Blick auf die Reformations-Jubiläumsereignisse zu lenken und darzulegen. Nahezu jede evangelische Landeskirche und viele ökumenische Gremien haben eigene Projekte zum Reformationsjubiläum entwickelt.

1 Die vorliegenden Ausführungen basieren auf Vorträgen der Verfasserin zu ökumenischen Tagungen im Vorfeld des Reformationsjubiläums. Der hier abgedruckte Artikel ist eine gekürzte und leicht überarbeitete Fassung einer Veröffentlichung in einem evangelisch-methodistischen Periodikum: „… ich liebe die Wahrheit mehr als alles" (*John Wesley*). Das Reformationsjubiläum aus der Sicht evangelischer Freikirchen – Einblicke aus evangelisch-methodistischer Perspektive; in: Theologie für die Praxis 39 (2013, erschienen 2016), 82–111.

2 *Ulrike Schuler* ist Professorin für Kirchengeschichte, Methodismus und Ökumenik an der Theologischen Hochschule Reutlingen, der theologischen Ausbildungsstätte der Evangelisch-methodistischen Kirche im deutschsprachigen Raum (Deutschland, Schweiz, Österreich). Sie war viele Jahre Leiterin der Studiengemeinschaft für Geschichte der Evangelisch-methodistischen Kirche, Vorsitzende der Europäischen historischen Kommission der United Methodist Church und bis 2016 Präsidentin der World Methodist Historical Society.

3 Für verschiedene Programme und Angebote zum Thema Reformation stellt die Bundes-

Bei aller Kritik und Skepsis gegenüber einer konfessionellen Vereinnahmung, staatlicher Instrumentalisierung wie auch Sorge vor der Gefahr einer rein traditionellen lutherischen Ausprägung im Umfeld des Reformationsjubiläums 2017,[4] sehe ich aus evangelisch-methodistischer Perspektive die Reformationsdekade auch positiv, nämlich als weitere Triebfeder im Spektrum ökumenischer Entwicklungen, ja nennenswerter Fortschritte der letzten Jahrzehnte. Das gilt speziell im Zeitraum zwischen dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–65) und dem Reformationsjubiläum 2017; Ereignisse, die derzeit vielfältige Anlässe zur Thematisierung ökumenischer Gemeinsamkeiten oder – vorsichtiger ausgedrückt – zumindest ökumenischer Anknüpfungsmöglichkeiten in ökumenischen Gottesdiensten, Tagungen, Publikationen etc. und folglich zu Klärungsprozessen und Positionsbestimmungen geben.[5]

Die Einbeziehung von evangelischen Kirchen mit freikirchlicher Organisationsstruktur entspricht inzwischen (seit Ende des Zweiten Weltkrieges, nachdem ökumenische Beobachter für Hilfssendungen aus dem angloamerikanischen Raum in Deutschland die ökumenische Kontaktaufnahme der evangelischen Landeskirchen mit evangelischen Freikirchen einforderten) der ökumenischen Situation im deutschsprachigen Raum. Sie spiegelt sich auch in der Zusammenarbeit von evangelischen Landes- und Freikirchen in ökumenischen Gremien, die nach dem Zweiten Weltkrieg – auch unter freikirchlicher Mitwirkung – gegründet wurden (wie v. a. ÖRK, KEK, ACK).

In Bezug auf die Reformationsdekade ist für die meisten evangelischen Freikirchen (ich beziehe mich hier auf die klassischen, nicht die konfessio-

regierung aus dem Etat der Kulturstaatsministerin bis 2017 42 Millionen Euro zur Verfügung (siehe Pressemitteilung des Presse- und Informationsamtes vom 27.11.2014); siehe auch „Eine Positionsbeschreibung" der Bundesregierung zum Reformationsjubiläum: www.bundesregierung.de/Content/DE/_Anlagen/BKM/2012-11-19-positionspapier-reformationsjubilaeum.pdf?__blob=publicationFile (aufgerufen am 02.05.2017).

4 Siehe eine kurze Reflexion der Luther- und Reformationsjubiläen von Walter Fleischmann-Bisten, die Gefahren früherer Jahrhundert-Reformationsjubiläen verdeutlichen: *Walter Fleischmann-Bisten:* Die Reformations- und Lutherjubiläen in freikirchlicher Rezeption; in: *Volker Spangenberg* (Hg.): Luther und die Reformation aus freikirchlicher Sicht. Kirche-Konfession-Religion, Bd. 59, Göttingen 2013, 171–190; (als überarbeitete Fassung von *Ders.:* Kinder der unvollendeten Reformation – Freikirchliche Rezeption von Reformations- und Lutherjubiläen; in: FreikirchenForschung 20 (2011), 12–29).

5 Von Seiten der römisch-katholischen Kirche Jubiläen zu 50 Jahre: Zweites Vatikanisches Konzil (2012–15), Konstitution über die Heilige Liturgie (*Sacrosanctum concilium*) im Rahmen des Eucharistischen Kongresses 2013, Ökumenismus-Dekret (*Unitatis redintegratio*, 2014); auch 600 Jahre Konzil von Konstanz 2014.

nellen Freikirchen[6]) festzustellen, dass die bei Tagungen zum Reformationsjubiläum vorgegebenen Themenschwerpunkte überwiegend nicht im Zentrum ihrer eigenen Fragestellung stehen. Freikirchen konzentrieren sich eher auf ein immer neu in der Auslegungsgemeinschaft zu überprüfendes und zu reflektierendes schriftgemäßes christliches Leben (also praktisch-theologische Fragen) als auf Fragen nach lehrmäßiger Korrektheit im Horizont verbindlicher konfessioneller Bekenntnisse, die sie schlichtweg nicht haben. Die Themen im Umfeld von Mission und Evangelisation verbunden mit sozial-diakonischen Aufgaben dominieren gegenüber systematisch-theologischen Fragen.

Die Evangelisch-methodistische Kirche ist eine internationale Kirche mit einer *konnexionalen* (Verbund)-Struktur. Sie ist in einigen Ländern der Welt eine der protestantischen Majoritätenkirchen (USA) oder sie befindet sich – wie v. a. in Europa – als Minoritätenkirche von je unterschiedlich starken traditionellen Konfessionskirchen umgeben (lutherisch, römisch-katholisch, orthodox, anglikanisch). Auf anderen Kontinenten hingegen – wie v. a. in Asien und Afrika – findet sie sich auch im Gegenüber zu oder in Zusammenarbeit mit anderen Religionen (v. a. Islam, Hinduismus, Buddhismus).

Als wichtig für die Einordnung des Freikirchentums in Deutschland erscheint noch der Hinweis, dass die Entstehung und Prägung der evangelischen Freikirchen, die heute in Deutschland in der ACK in ökumenischer Zusammenarbeit mit Konfessionskirchen stehen, sich nur selten im Kontext evangelischer Landeskirchen vollzog,[7] sondern vorzugsweise als Reformbewegungen innerhalb der Kirche von England bzw. – wie z. B. die Pfingstbewegung – im Umfeld entstandener nachreformatorischer Kirchen in Nordamerika. In Deutschland wurden im 19. und 20. Jahrhundert weder das Bemühen um Zusammenarbeit mit den etablierten Kirchen noch um die staatliche Anerkennung[8] zur Verbesserung ihrer Lebens- und Ar-

6 Konfessionelle evangelische Freikirchen sind die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche in Deutschland (SELK) und die Evangelisch-altreformierte Kirche in Niedersachsen (EAK).

7 Eine Ausnahme bildet die Evangelische Brüder-Unität/Herrnhuter Brüdergemeine (im lutherischen Sachsen) und der Bund Freier evangelischer Gemeinden (Gründung in Elberfeld nach Trennung eines reformierten Presbyters von seiner Gemeinde).

8 Die Erlangung von Körperschaftsrechten wurde mit der Weimarer Verfassung und der rechtlich verankerten Trennung von Staat und Kirche in Deutschland 1919 möglich. Auch für die Freikirchen ist diese staatliche Anerkennung für die Erlangung von Liegenschaften, die Ausbildungs- und Arbeitsmöglichkeiten etc. von existentieller Bedeutung und unerlässlich. Dennoch ist v. a. für Mitglieder der Freikirchen, die die Glaubens-/Erwachsenentaufe neutestamentlich als einzig zulässige Taufe verstehen, z. B. eine höhere

beitsbedingungen nachhaltig von den Konfessionskirchen unterstützt. Diese Erfahrungen werden in diesem Jahrhundert, nun verstärkt auch im Blick auf 2017 nicht mehr verschwiegen. Verbreitet ist in regionalen Arbeitsgemeinschaften Christlicher Kirchen im Rahmen ökumenischer Projekte zum Reformationsjubiläum von *"healing of memories"* zu hören.[9] Hier kommen dann überwundene kirchenrechtliche Privilegien der Konfessionskirchen zur Sprache, wie die mit staatlicher Unterstützung erwirkten Ahndungen evangelistischer Arbeit (Versammlungsverbote, Geldstrafen, Ausweisung), Verweigerungen der Sakramente wie auch von Beerdigungen auf kirchlichen Friedhöfen für Mitglieder nicht anerkannter Kirchen und Gemeinschaften.

Nach allem Gesagten ist bereits nachvollziehbar, dass die Ausführungen der einzelnen Freikirchen bei landeskirchlich initiierten Tagungen weitgehend eher orientiert an der Perzeption einzelner Aspekte der Reformation sein können, als an einer Rezeption der kontinentaleuropäischen Reformation oder – in Zuspitzung der Thematik – an der Nachweisbarkeit reformatorisch-theologischer Verwurzelungen, die sie dann zumeist über den Weg der Lehrbildung der Kirche von England aufnehmen, mit der ihre Geschichte und Lehre verbunden ist. Die Kirche von England hatte bereits die lutherische und calvinistische Lehrbildung rezipiert, als sie Jahrzehnte nach ihrer Trennung von der Jurisdiktion Roms (1534) auch ihre Lehre reformierte und bekenntnismäßig festlegte. So berücksichtigen die 39 Artikel der Kirche von England, die 1571 vom britischen Parlament in den Status kodifizierten Rechtes erhoben wurden und den Abschluss der Bekenntnisbildung der Kirche von England bildeten, bereits die Confessio Augustana, die Confessio Virtembergica und Calvins Abendmahls- und Prädestinationslehre. Die Anglikanische Kirchengemeinschaft ist heute weltweit die größte reformatorische Kirchengemeinschaft.

Freikirchen, die im Kontext der Kirche von England entstanden sind, begannen aus unterschiedlichen Gründen ihre evangelistische und überwiegend auch sozial-diakonische Arbeit in Deutschland im 19. Jahrhundert – beispielsweise im Zusammenhang von Erweckungs- und Migrationsbewegungen.

wissenschaftliche Qualifizierung an Theologischen Fakultäten deutscher Universitäten weitgehend versagt (Dissertation, Habilitation), wie auch Berufstätigkeiten im Schul- und Lehrbereich (Vokation, Berufung auf einen Lehrstuhl) stark eingeschränkt bis verhindert.

9 Z. B. das Forschungsprojekt in der Reformationsdekade „Heilung der Erinnerungen. Frei- und Landeskirchen im 19. Jahrhundert" der Ev. Kirche im Rheinland, Lippe und Westfalen.

II. Die „Beziehung" des Methodismus zur Reformation und zum Reformationsjubiläum

Die Kirchengründer wider Willen, die Brüder John[10] und Charles[11] Wesley, begriffen durch Vorworte Luthers zu Paulusbriefen (Charles zum Galaterbrief, John zum Römerbrief) die paulinische Rechtfertigungslehre ganz persönlich, eine Erkenntnis, die geistliche Wendepunkte in ihrem Leben markiert. Sie überprüften daraufhin die Schriftgemäßheit dieser Lehre wie auch die Übereinstimmung mit der Lehre der Kirche von England, in der sie theologisch ausgebildet und ordiniert worden waren. Insofern spielt lutherische Theologie, für die Entstehung der methodistischen Bewegung als Reformbewegung in der Kirche von England eine entscheidende Rolle.

Durch die Begegnung mit Herrnhuter Brüdern (faktisch auch Schwestern) auf einer Schiffsüberfahrt in die neu gegründete nordamerikanische Kolonie Georgia, in der sie sich als Missionare der Einheimischen wie auch Pfarrer der neuen Siedler engagieren wollten, kamen die Wesley-Brüder mit diesen deutschen Pietisten in engen Kontakt. Die theologischen Gespräche und spirituellen Erfahrungen in der Gemeinschaft mit Herrnhutern prägten die methodistische Lehrbildung und Organisation.

Der breitere Strom der methodistischen Erweckungsbewegung innerhalb der Kirche von England hat sich gegen Mitte des 18. Jahrhunderts schließlich in drei Flügel differenziert und dabei bereits kontinentaleuropäisch übermittelte Lehren (v. a. hallesch- und herrnhutisch-pietistische) reflektiert:[12]

1. In dem von der lutherischen Betonung der Rechtfertigung und Erlösung geprägten herrnhutischen Zweig wurde vor allem die freie Gnade Gottes gepredigt, die ohne menschliche Beteiligung und unwiderruflich im Glauben empfangen werden könne. Nikolaus Graf von Zinzendorf und seine Anhänger vertraten zu jener Zeit die streng lutherische Rechtfertigungslehre der imputierten Gerechtig-

[10] *John Wesley* (1703–1791), Geistlicher der Kirche von England, spiritus rector und Organisator der methodistischen Reformbewegung in Großbritannien im 18. Jahrhundert.

[11] *Charles Wesley* (1707–1788), Geistlicher der Kirche von England und der lyrische Theologe der methodistischen Erneuerungsbewegung, die sich auch als Singbewegung ausbreitete.

[12] Zu dieser Sondierung wie auch allgemein zur Geschichte der Anfänge der methodistischen Erweckungs- und Reformbewegung, siehe *Ulrike Schuler: D*ie Entstehung der methodistischen Bewegung; in: *Walter Klaiber* (Hg.): Methodistische Kirchen. Göttingen 2011, 7–42 [Bensheimer Hefte 111].

keit Christi. Die Anhänger strebten frühzeitig eine Trennung von der Kirche von England an und realisierten sie bereits 1742 mit Gründung einer Herrnhuter Brüdergemeine in England.[13]

2. Der calvinistische Zweig, in dem die unwiderrufliche göttliche Vorherbestimmung des Menschen gelehrt wurde, entwickelte presbyterianische Gemeindestrukturen. Die Gemeinschaften blieben zunächst als autonome Gemeinschaften untereinander unverbunden. Einige schlossen sich später den Presbyterianern an, während sich andere zur Lady Huntingdon Connection vereinigten. Jener Zweig wurde v. a. von dem Erweckungsprediger und Geistlichen der Kirche von England, George Whitefield,[14] geleitet.
3. Und schließlich bildete sich der auf einen konfessionellen Mittelweg angelegte sogenannte arminianische Zweig unter der Leitung der Geistlichen Charles und besonders John Wesley heraus. Die arminianische Lehre betont die freie Gnade Gottes, die den Willen des Menschen durch die vorlaufende Gnade befähigt, Gottes rechtfertigendes Gnadenangebot in freier Entscheidung anzunehmen oder zu verwerfen. Außerdem beginne mit dem Glauben ein Prozess des Glaubenslebens (Heiligung), in dem es durchaus auch Rückfälle in sündiges Verhalten geben könne.

Unterstützt von seinem Bruder Charles übernahm John Wesley zunehmend die straffe Aufsicht und Leitung von Gemeinschaften im Ausbau einer Verbundstruktur,[15] dabei bemüht, als innerkirchliche Bewegung eine lebendige Erneuerung und Ausweitung der Arbeit der Kirche von England zu bewirken und unter allen Umständen eine Abspaltung von der Kirche

13 Auch die Herrnhuter Brüdergemeine ist zu diesem Zeitpunkt noch in der Phase der Entstehung. Die 1727 in Herrnhut von mährischen Flüchtlingen auf dem Wohnsitz der Zinzendorfs gegründete Gemeinschaft erfährt in jener Zeit, in der auch intensiver Kontakt zu den Wesleys bestand, Ausweisungen aus dem Königreich Sachsen. Zudem beginnt ihre „Pilgermission“ mit Ausweitung der Arbeit in ferne Länder und die Phase theologischer Sondierung und Weiterentwicklung. Es handelt sich also um fast zeitgleiche Entwicklungen des Herrnhuter Pietismus und des Methodismus.

14 George Whitefield (1714–1770), Mitglied der Oxforder Studentengruppe der Wesleys, Geistlicher der Kirche von England und bedeutender Erweckungsprediger in Großbritannien wie auch in den britischen Kolonien Nordamerikas. Zusammen mit dem Presbyterianer Jonathan Edwards löste er durch seine Feldpredigten die dortige Erste Große Erweckung (First Great Awakening, 1740–1760) aus.

15 Die typisch methodistische Organisationsstruktur ist die *konnexionale* Struktur der internationalen Kirche. Sie besagt, dass die Gemeinden in einem Netzwerk bzw. Verbundsystem von Gemeinden, Bezirken, Konferenzen mit jeweiligen Kompetenzen und wechselseitigen Verantwortlichkeiten regional und weltweit miteinander in enger Beziehung stehen.

von England zu vermeiden, was ihm zu seinen Lebzeiten gelang. In der Lehrtradition dieses dritten Zweiges steht die Evangelisch-methodistische Kirche.

Der dargestellte Sondierungsprozess fehlt in keiner methodistischen Lehre, die sich entsprechend prüfend auch mit der Grundlegung und Weiterentwicklung anderer konfessioneller Ausprägungen zu beschäftigen hat. John Wesley hat die Begegnung mit der lutherischen Lehre in der Ausprägung der Herrnhuter Brüdergemeine und seine Beschäftigung mit Luther und Calvin dazu angeregt, ihre biblischen Akzentsetzungen und Interpretationen auf ihre Schriftgemäßheit hin zu prüfen. So hat er beispielsweise auch wiederentdeckt, dass die paulinische Rechtfertigungslehre bereits in den Artikeln der Kirche von England, auf die er ordiniert worden war, bezeugt wird (v. a. Art. XI). In ähnlicher Weise hat Wesley sich auch mit den Lehr-Traditionen weiterer Kirchen beschäftigt und Akzente – sofern sie als biblisch fundiert belegt werden konnten – in die methodistische Lehre integriert.

Wesley scheint sich nicht weiter mit Luthers Theologie beschäftigt zu haben, sondern hat vielmehr literarisch grundlegende theologische Belege der Rechtfertigung allein aus Glauben bei den Kirchenvätern der Alten Kirche gesucht. Er entdeckte v. a. in Bezug auf die Gott-Mensch-Beziehung bei den griechischen Kirchenvätern die relationale Relevanz, die Interaktion von Gott und Mensch, die ein verändertes Leben in der Heiligung, in Heil werdender Beziehung bewirke und sogar die verheißene christliche Vollkommenheit möglich erscheinen lasse. Jene verstand er als Vollkommenheit in Beziehung, als Teilhabe an der Liebe Gottes bzw. Vervollkommnung dieser Liebe im Menschen, der in dieser Beziehung bleibt.

Wesley ging gleichzeitig auch der Frage der konkreten Alltagsrelevanz der Rechtfertigungslehre für den Glauben weiter nach, die er (idealisierend) bei den lutherischen Pietisten seiner Zeit am ehesten zu finden glaubte.[16] So machte Wesley eine Deutschlandreise zu Lebenszentren der Herrnhuter wie auch der Halleschen Pietisten, einer ebenfalls vonseiten der lutherischen Orthodoxie wie Aufklärern Ende des 17. und im 18. Jahrhundert bekämpften Frömmigkeits-Reformbewegung im deutschen Protestantismus. Auch zu den Halleschen Pietisten bestanden seit den Begegnungen auf der Überfahrt und in der Kolonie Georgia kontinuierlich

[16] Reformierte Theologien hatte John Wesley ja bereits in Ausprägung des englischen Puritanismus und der eigenen Familiengeschichte erfahren. Die Großväter wurden beide zu Dissenter (Abweichlern), als sie sich dem Uniformity Act 1662 widersetzten. Jenes Gesetz war eine Disziplinierungsmaßnahme der Kirche von England als Gegenmaßnahme zu den Ausuferungen des Puritanismus.

Kontakte.[17] Wesley führte u. a. Gespräche mit Nikolaus Graf von Zinzendorf und traf auch Gotthilf August Francke, den Sohn des inzwischen verstorbenen August Herrmann Francke.

Wesley nahm an Gottesdiensten, Liebesfesten, Versammlungen für Gäste, Zusammenkünften verschiedener kleiner Erbauungskreise und Singstunden der Herrnhuter teil – scheint aber in der kritischen Distanz eines Beobachters geblieben zu sein, nicht zuletzt verletzt, als rastloser Mensch (*homo perturbatus*) nicht zum Abendmahl zugelassen worden zu sein. Wesley machte auch empirische Erhebungen über Bekehrungserlebnisse von Mitgliedern der Gemeine. Ihn interessierte die Frage der christlichen Erfahrung, die für ihn neben Schrift, Tradition und Vernunft Kriterien theologischer Reflexion waren und heute noch zum hermeneutischen Verfahren der Schriftauslegung der Methodisten gehören, wie es als „Unser Theologischer Auftrag" in der Verfassung, Lehre und Ordnung der Evangelisch-methodistischen Kirche beschrieben ist.[18]

Der Methodismus verdankt also seine Erkenntnis, dass im Zentrum biblischer Botschaft Gottes verzeihende und vergebende Gnade steht, die bedingungslos im Glauben entgegengenommen werden darf, der Vermittlung durch lutherische Pietisten. Lutherische Theologie spielt über diesen grundlegenden Teilaspekt hinaus für Wesley keine weitere Rolle. Sie inspiriert ihn hingegen, sich mit der Auslegung der paulinischen Rechtfertigungslehre in verschiedenen Lehrtraditionen zu orientieren.

Der Theologe Franz Hildebrandt spricht von einer mehr gefühlsmäßigen als analytischen Auseinandersetzung Wesleys mit Luther. Er belegt diese Beobachtung mit einem markanten Zitat aus einem Briefwechsel, in dem Wesley schrieb: "I love Calvin a little; Luther more; the Moravians, Mr. [William] Law, and Mr. [George] Whitefield far more than either. But I love truth more than all."[19] Diese Aussage Wesleys, den zeitlebens nach Wahrheit in der Beziehung zu Gott Strebenden, charakterisiert ihn in markanter Weise. Diese Lebenshaltung zeichnet ihn – und den wesleyanischen Methodismus nach ihm – in einer nachweislich eher pragmatischen als gesetzes- bzw. bekenntnismäßig stringenten Weise aus.

17 Einer Gruppe Salzburger Glaubensflüchtlinge, die unter der Leitung Hallescher Pietisten 1734 in Georgia die erste lutherische Gemeinde Georgias gründeten, begegneten die Wesleys sowohl in der Kolonie als auch einer weiteren Gruppe auf der Überfahrt dorthin.

18 Siehe: Unser Theologischer Auftrag, in Lehre, Verfassung und Ordnung der Evangelisch-methodistischen Kirche (LVO) 2012, 50–58; siehe: www.emk.de/fileadmin/kirche/vlo-2015.pdf (aufgerufen am 02.052017).

19 Zitiert bei *Franz Hildebrandt:* From Luther to Wesley, London 1951, 14.

Dennoch wurde Wesley wirkungsgeschichtlich zum Mediator lutherisch-reformatorischer Lehre. Im 17. Jahrhundert hatte der Calvinismus stärkeren Einfluss auf die Kirche von England gewonnen und die Extremform des Puritanismus ausgeprägt. Es galten zwar theologisch die vier evangelischen Grundsätze der Reformation (*sola fides, sola gratia, solus Christus, sola scriptura*), aber die befreiende rechtfertigende Gnade schien von streng asketischen Glaubens- und Lebenspraktiken überschattet. Indem Wesley auch in der Lehre seiner Kirche, der Kirche von England, die Rechtfertigungslehre wiederentdeckte, rückte er die Grundlage evangelischer Theologie auch im angloamerikanischen Raum wieder ins Zentrum.

Bei seinen Nachforschungen zu Belegen der Rechtfertigungslehre in der Tradition der Kirche wurde Wesley v. a. bei den griechischen Kirchenvätern der Alten Kirche (u. a. Makarios, Gregor von Nyssa, Ephraim dem Syrer etc.) in einer für die Westkirche neu orientierenden Weise fündig. Durch sie lernte er die verwandelnde, neu schaffende Kraft der Gnade sowie einen eher spirituellen als intellektuellen Zugang zum biblischen Schriftverständnis kennen. Wesley griff diese Sichtweise in der Akzentuierung und Entfaltung der Soteriologie auf, der er als der „gelebten Gnade“[20] sein Hauptaugenmerk schenkte.

Publikationen – auch nicht-methodistischer Verfasser – machen auf die ökumenisch vermittelnde Rolle der Soteriologie Wesleys sowie des Methodismus allgemein aufmerksam.[21] Wesleyanische Theologie schöpft aus unterschiedlichen Erkenntnissen christlicher Lehre. Wesley verband die protestantische Betonung der Heiligung als im Glauben angenommene wirksame Gnade Gottes und die römisch-katholische Vorstellung eines christlichen heiligen Lebens mit der orthodoxen therapeutischen Sichtweise, in der Gottes Gnade im Glaubenden gestaltende Kraft entfaltet und die Gottebenbildlichkeit im Menschen erneuert wird. Hierdurch wurde der Methodismus konfessionell offen und vielseitig anschlussfähig, so dass er eine Brückenfunktion zwischen den Konfessionen wahrnimmt. Diese Mittlerstellung bedeutet keinesfalls eine Gleichgültigkeit oder Verflachung theologischer Unterschiede, wohl aber eine prüfende und einordnende Wertschätzung unterschiedlicher Auslegungstraditionen. Sie gilt es gemeinsam zu erkunden, über sie nachzudenken, gewissenhaft nach biblischen Belegen zu forschen und im christlichen Alltag nach wahrnehmbaren Bestätigungen zu suchen.

20 So u. a. auch der Titel eines Standardwerks methodistischer Theologie: *Walter Klaiber/Manfred Marquardt:* Gelebte Gnade. Grundriss einer Theologie der Evangelisch-methodistischen Kirche, Göttingen ²2006.

21 Z. B. der katholische Theologe *Thomas Rigl:* Die Gnade wirken lassen. Methodistische

Luther und lutherische Theologie haben im Umfeld der geistlichen Wende John Wesleys bei aller bereits dargelegten Begrenztheit und spezifischen (pietistischen) Prägung eine prominente Stellung in der methodistischen Geschichte und Theologie. Die historisch und theologisch Interessierten diskutieren seit nunmehr gut zweieinhalb Jahrhunderten, welche Textpassage dieser Lutherschrift Wesleys „Herz seltsam erwärmte" – wie er seine geistliche Erfahrung in seinem Tagebuch festhielt.[22] Sie versuchen dabei, die Bedeutung dieser Schrift selbst zu ergründen. Darüber hinaus wurde zunehmend im Zeitalter der Ökumene Luthers Theologie auch von methodistischen Theologen umfangreich erforscht und mit wesleyanischer Theologie in Einzelaspekten in Beziehung gesetzt.

Kirchenhistoriker bezeichnen den Methodismus bisweilen als „letzte große Kirchenbildung im Raum des Protestantismus"[23] bzw. „letzte wichtige Kirchenbildung, die im Bereich des Protestantismus vor sich gegangen ist"[24], in der die Reformation mit ihren noch unerfüllten Anliegen fortgesetzt worden sei, wie es die Reformatoren selber gefordert hatten (*ecclesia semper reformanda est*). Während Luther noch im Vorwort zu seiner Deutschen Messe 1526 betonte, die Sammlung bekennender Christen in Gemeinschaften sei erstrebenswert, aber er habe die Leute dazu nicht, erreichte Wesley Menschen der Arbeiterklasse, die ernsthaft „im Glauben wachsen" wollten und sich als Weggemeinschaften regelmäßig in Kleingruppen zum Bibellesen, Beten und Empfang weiterer Gnadenmittel versammelten. Methodistische Laienprediger wurden später Gewerkschaftssprecher, die die Rechte der Arbeiter in ihrer sozialen Gemeinschaft wortgewandt vertreten konnten.[25]

Soteriologie im ökumenischen Dialog, Paderborn 2001 [Konfessionskundliche und Konfessionstheologische Studien, Bd. LXXIII].

22 „… Als der Leiter, ungefähr um Viertel vor neun, die Veränderung des Herzens beschrieb, die Gott durch den Glauben an Christus bewirkt, spürte ich, wie mir seltsam warm ums Herz wurde. Ich fühlte, wie ich tatsächlich allein auf Christus und die Rettung durch ihn vertraute; ich bekam die Gewissheit geschenkt, dass er meine, ja meine Sünde weggenommen und mich vom Gesetz der Sünde und des Todes befreit hatte." (Tagebucheintrag John Wesleys vom 24. Mai 1738. Der englische Originaltext findet sich in fast allen Biografien und Darstellungen der Theologie John Wesleys; in der neuesten wissenschaftlichen Ausgabe des Journals WJW 18, 249 f).

23 So geprägt von *Erich Beyreuther*, aber auch zu finden bei *Georg Pfleiderer:* Art. Methodismus/Methodisten; in: RGG^4, Bd. 5, Sp. 1179.

24 *Bernd Moeller:* Geschichte des Christentums in Grundzügen, Göttingen ^{7}2000, 324.

25 Im Sommer 2017 erscheint in der Reihe der Quaestiones Disputatae ein Artikel, der die Verbindung von rechtfertigendem Glauben, Heiligung und sozialer Verantwortung am Beispiel methodistischer Gewerkschaftler aufgreift (*Ulrike Schuler:* Freiheit: Verbindung und Verantwortung. Wesleyanisch-methodistische Akzente und Fallstudie; in: *Thomas Söding/Bernd Oberdorfer* (Hg.): Kontroverse Freiheit. Die Impulse der Ökumene. Freiburg i. Br. 2017).

Frömmigkeitsgeschichtlich wird der Methodismus seit Ausweitung der Pietismus-Forschung auf Erweckungsbewegungen außerhalb Deutschlands oft als britische Spielart des Pietismus gesehen. Seither wird immer wieder der Versuch unternommen, den Methodismus zu kontinentaleuropäischen Entwicklungen in Beziehung zu setzen. Das ist aufschlussreich in Bezug auf die Vernetztheit beider Frömmigkeitsbewegungen, die sich – wie bereits kurz angesprochen – auch gegenseitig beeinflusst und Kontakte gepflegt haben.

Neben all diesen im historischen Zusammenhang bedeutsamen Anstößen auch zur theologischen Reflexion, haben methodistische Kirchen im 19. und 20. Jahrhundert ganz pragmatische Gründe gehabt, sich intensiv auch mit lutherischer Theologie zu beschäftigen. Überall, wo lutherische Kirchen staatskirchenrechtliche Privilegien genossen (und oft traditionell heute noch genießen), mussten erwecklich-missionarische Bewegungen ihr Existenzrecht als christliche Kirchen begründen, dabei ihre theologische Sicht definieren und um staatliche Anerkennung kämpfen. Sie mussten im 19., 20. und bisweilen sogar noch im 21. Jahrhundert ihre konfessionelle Zuordnung als „evangelische Kirche“ darlegen und ihre theologischen Akzentsetzungen im Gegenüber zu etablierten Konfessionen erläutern, um – ihrem missionarischen Auftrag entsprechend – handlungsfähig zu werden bzw. hierfür eine Genehmigung zu erhalten

Obgleich sie in ihrer ökumenischen Gesinnung eher die Gemeinsamkeiten als die Unterschiede zu anderen Konfessionen betonen, hatten sie vorrangig jene zu begründen – in den weltweit unterschiedlichen Kontexten auch je verschieden im Gegenüber zu weiteren konfessionellen Majoritäten.

Das war für den international vernetzten Methodismus auch ein nützliches ökumenisches Übungsfeld, von dem Methodisten und Methodistinnen bis heute profitieren. Auf diese Weise haben sie sich in vielfältiger konfessioneller Anschlussfähigkeit einüben können und sich stets aufs Neue ihre Brückenfunktion zu anderen Kirchen bewusst gemacht. Sie blieben in Bezug auf die bereichernden Quellen anderer Traditionen aufmerksam. Hilfreich war dabei beispielsweise im deutschen Kontext, dass methodistische Theologinnen und Theologen, die eine wissenschaftliche Karriere einschlagen wollten, an staatlichen evangelischen Fakultäten studiert haben und somit die wesleyanisch-methodistische Theologie schärfen konnten, wie auch kompetente Gesprächspartner für Lutheraner wurden.

Der Methodismus ergreift zudem immer wieder auch stellvertretend das Wort für Schwesterkirchen. In England haben sich beispielsweise methodistische Theologen nach dem Zweiten Weltkrieg bewusst mit lutherischer Theologie auseinandergesetzt und darüber publiziert, um der Rehabi-

litation Luthers in England nach dem Zweiten Weltkrieg zu dienen, „als englische Kirchenmänner Luther als ‚geistigen Ahnherrn Adolf Hitlers' brandmarkten und drauf und dran waren, das englische Lutherbild zu verfälschen".[26]

Inzwischen wurden in den letzten 50 Jahren in den ökumenischen Beziehungen rasante Fortschritte gemacht. Bilaterale Dialoge des Weltrates Methodistischer Kirchen (World Methodist Council) haben mit fast allen größeren Kirchengemeinschaften die Grundlagen zur nationalen Weiterarbeit geschaffen.

In Bezug auf die reformatorischen Kirchen haben abgeschlossene Dialoge des Weltrates methodistischer Kirchen mit den lutherischen und reformierten Weltbünden mit den grundlegenden Feststellungen, dass es keine kirchentrennenden Lehrunterschiede gibt, weltweit zu Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaften in Ländern geführt, so auch in Deutschland zwischen Evangelisch-methodistischer Kirche und den Gliedkirchen der Evangelischen Kirche in Deutschland. Das war möglich, weil festgestellt wurde, dass es grundsätzlich keine kirchentrennenden Lehrunterschiede gibt. Sie haben an der Basis Erleichterung geschaffen im Zusammenleben und -arbeiten – für Arbeitgeber/innen und Arbeitnehmer/innen, Ehepartner und Familien.

Zudem gibt es Kirchenvereinigungen, an denen Methodisten weltweit beteiligt sind, in Europa: Belgien, Spanien, Italien und Schweden.

Methodistische Kirchen setzen sich auf allen Ebenen für ökumenische Zusammenarbeit ein und gehören zumeist zu den Gründungsmitgliedern internationaler wie auch nationaler ökumenischer Gremien.

III. Ökumenische Situation evangelischer Freikirchen im deutschsprachigen Raum im Blick auf das Reformationsjubiläum

Die für die Evangelisch-methodistische Kirche beschriebene Situation entspricht durchaus nicht der ökumenischen Lage anderer Freikirchen. Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaften mit Freikirchen in Deutschland wurden mit Gliedkirchen der EKD bislang lediglich mit der Evangelischen Brüder-Unität/Herrnhuter Brüdergemeine, die gleichzeitig assoziiertes Mitglied der EKD ist, und der Evangelisch-methodistischen Kirche (1987) geschlossen. Auch in der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa

[26] So im Vorwort von Karl Steckel zu *Gordon Rupp:* John Wesley und Martin Luther. Ein Beitrag zum lutherisch-methodistischen Dialog, Stuttgart 1983 [BGEmK 16], 3.

(GEKE) haben bislang erst diese beiden Freikirchen eine Mitgliedschaft.[27] Im Kontext der Freikirchen nehmen die Evangelische Brüder-Unität und die Evangelisch-methodistische Kirche in Bezug auf ökumenische Vereinbarungen mit Konfessionskirchen in Deutschland eher eine Sonderstellung ein.

Auch die Standortbestimmungen bzw. Definitionen der Mitgliedskirchen der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) in Deutschland in einer internen Stellungnahme der VEF anhand der Leuenberger Kirchengemeinschaft, „Evangelisch Sein" (2011), gehört in diesen Zusammenhang der Klärung der versöhnten Verschiedenheit und biblischer Maßstäbe. Die evangelischen Freikirchen werden in Deutschland weitgehend nicht in ihrer spezifischen theologischen Akzentsetzung als evangelische Kirchen mit ihren je verschiedenen historischen und praktisch-theologischen Ausrichtungen wahrgenommen, sondern maßgeblich als „Antityp zur Volkskirche"[28]. Hier haben sie nun die Initiative ergriffen, diese „Schieflage" sachlich zumindest unter sich zu klären und das dann anhand eines Grundlagendokuments (der Leuenberger Konkordie), in dem ja das Bestreben ausgedrückt wird, den europäischen Protestantismus einen zu wollen. Die Mitgliedskirchen der VEF kommen in ihrer Stellungnahme zu dem Schluss, dass sie mit den Signatar-Kirchen der Leuenberger Kirchengemeinschaft dem „Verständnis des Evangeliums, wie es in der Leuenberger Konkordie zum Ausdruck kommt, in allen Punkten zustimmen" und dass sie „die reformatorische Grundüberzeugung des vierfachen solus" teilen. Sie stimmen darin überein, was als „Evangelisch Sein" in der Leuenberger Konkordie 1973 definiert wurde. Es werden erneut die theologischen Grundthemen ökumenischer Gespräche avisiert und zu allen Punkten systematisch Stellung genommen: „die Rechtfertigungsbotschaft", „Evangelium und verantwortungsvoller Dienst in der Welt", „Evangelium und die altkirchlichen Glaubenssymbole", „Taufe", „Das Abendmahl". Leider ist dieses hilfreich klärende und ökumenisch weiterführende Positionspapier bislang nur als interne freikirchliche Orientierungshilfe verbreitet und nicht veröffentlicht worden. Das allerdings wäre wirklich wünschenswert.

So erschien beispielsweise auch *Philip S. Watson:* "Let God be God!" An Interpretation of the Theology of Martin Luther, London 1947; in deutscher Übersetzung: *Ders.:* Um Gottes Gottheit. Let God be God. Eine Einführung in die Theologie Luthers, Berlin 1952.

27 Die Evangelisch-methodistische Kirche wurde 1997 Mitglied der Leuenberger Kirchengemeinschaft (heute GEKE).

28 Siehe *Walter Klaiber:* Landeskirche und Freikirche. Deutsche Verhältnisse und internationale Trends; in: *Holger Eschmann/Jürgen Moltmann/Ulrike Schuler* (Hg.): Freikirche – Landeskirche. Historische Alternative – Gemeinsame Zukunft?, Theologie Interdisziplinär, Bd. 2, Neukirchen-Vlyn 2008, 8.

In Österreich wurde 2013 – ebenfalls angestoßen durch das Reformationsjubiläum – reflektiert, was *„Evangelisch Kirche sein. 500 Jahre Reformation“*[29] konkret bedeutet. Dass bis 2003 der Evangelisch-methodistischen Kirche in Österreich nicht erlaubt war, die Kennzeichnung „evangelisch“ in ihrem Namen zu tragen, wird hier nicht angesprochen, sondern es geht um Eruierung und Konkretisierung heutiger relevanter Themen zur Erneuerung der Gesellschaft in christlicher Verantwortung. Die „Aktualität der reformatorischen Glaubensbotschaft“[30] kommt zur Sprache.

Interessanterweise handelt es sich hier – anders als in Deutschland – um drei evangelische Minderheitenkirchen, die sich im Kontext einer starken Römisch-katholischen Kirche äußern.[31] Die Evangelisch-methodistische Kirche zählt in Österreich übrigens nicht zu den „Freikirchen“, sondern – zusammen mit den Evangelischen Kirchen A. B. und H. B.[32] – zu den drei evangelischen Kirchen der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE). In Österreich haben sich Ende 2013 andere nach-reformatorisch entstandene Kirchen zu „Freikirchen in Österreich“[33] als einer gesetzlich anerkannten Kirche in Österreich zusammengeschlossen.

Im Statement „Evangelisch Kirche sein. 500 Jahre Reformation“ bekunden die drei genannten Kirchen den Zweck ihrer öffentlichen Stellungnahme, der keine rückwärtsgewandte Bestandsaufnahme sein soll. „Gemeinsam mit den evangelischen Kirchen weltweit wollen sie (die drei evangelischen Kirchen A. B., H. B. und EmK) bedenken, was aus der reformatorischen Erneuerung der Kirche für die Zukunft und das Miteinander der christlichen Kirchen folgt. Darüber hinaus laden sie die gesamte Öffentlichkeit zum Dialog über die gesellschaftlichen und kulturellen Impulse der Reformation für die gemeinsam zu gestaltende Zukunft ein.“[34] Es geht also nicht um ein gemeinsames „Abarbeiten“ von theologisch vorgegebenen Themen, um die wahre Zugehörigkeit zur Kirche Jesu Christi zu dokumentieren, sondern um eine eigenständige, zukunftweisende Akzentuierung von Themen, die den Reformwillen und die Authentizität christlichen

29 Siehe Text „Evangelisch Kirche sein“: www.evang.at/themen/a-bis-z/reformationsjubilaeum-2017/ (aufgerufen am 02.05.2017).

30 Evangelisch Kirche sein, Überschrift II.

31 Laut Volkszählung (2001 – neuere Daten hierzu konnte ich nicht ermitteln) sind 73,6 Prozent der österreichischen Bevölkerung römisch-katholisch und insgesamt 4,7 Prozent Protestanten.

32 Evangelische Kirchen des Augsburger und Helvetischen Bekenntnisses.

33 Ihr gehören der Bund der Baptistengemeinden in Österreich, der Bund Evangelikaler Gemeinden in Österreich, die Elaia Christengemeinden, die Freie Christengemeinde – Pfingstgemeinde in Österreich und die Mennonitische Freikirche Österreich seit 2013 als eine gesetzlich anerkannte Kirche an.

34 Evangelisch Kirche sein, Abschnitt 3.

Daseins ansprechen. So kommen zeitgemäß und praxisorientiert „die Botschaft der Freiheit", das „Priestertum aller Gläubigen", „das reformatorische Prinzip der grundlegenden Gleichheit", auch für die „Entstehung der Demokratie und die Entstehung der Menschenrechte", der „Glaube als gelebter", der „fröhliche Glaube" – um einige Themen zu nennen – zur Sprache.[35] Zudem werden andere in ökumenischer Verbundenheit wertschätzend zum „gemeinsamen Gedenken der Reformation" eingeladen. Schließlich wird auch die Religionsfreiheit angesprochen, die „ein friedliches Zusammenleben verschiedener Wahrheitsansprüche auf der Grundlage der Menschenrechte [ermöglicht], getragen von gegenseitiger Toleranz und gegenseitigem Respekt".[36]

IV. Ausblick

Ein vorläufig letzter Blick auf die Reformationsdekade: Allgemein sind zweifellos die Bemühungen in Deutschland anzuerkennen, im Gegensatz zu früheren Jubiläen das Reformationsjubiläum wirklich ökumenisch feiern zu wollen und nicht einseitig der Gefahr einer konfessionell verengten lutherischen Bildung zu erliegen oder einem Triumphalismus zu huldigen. Wünschenswert wäre allerdings, dass es nicht bei einer, wenn auch interessierten „Zur-Kenntnisnahme" der zum Teil mühsam an vorgegebenen Themen orientierten Beiträge „der Anderen" bzw. „der weiteren evangelischen (Frei-) Kirchen" bleiben würde.

Aufschlussreich – auch für Lutheraner und Reformierte – wäre doch zweifellos auch die Auseinandersetzung mit der Lehrbildung der Kirche von England die Frage, inwiefern kontinentaleuropäische Reformen und Konfessionsbildungen des 16. Jahrhunderts die Lehrbildung der Kirche von England geprägt und welche Bedeutung das wiederum für die heutige ökumenische Zusammenarbeit hat. Der Lutherische Weltbund und die Anglikanische Kirchengemeinschaft führen seit 1970 Dialoge, ebenso die Reformierte Weltgemeinschaft. Über die Thematisierung der gemeinsamen Wurzeln der Reformierten, die Traditionslinien der Waldenser, Hussiten, der Anhänger John Knoxs – neben den im deutschen Kontext wesentlicher bekannteren Reformierten Huldreych Zwingli und Jean Calvin – wäre ebenfalls in vielerlei Hinsicht eine Horizonterweiterung im Blick auf die Bedeutung der Reformation zu erwarten.

35 Ebd., Abschnitte 6–10.
36 Ebd., Abschnitt 14.

1988 wurde zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland bzw. ihren Gliedkirchen[37] und der Kirche von England[38] die „Meißener Erklärung“ als wichtiger Meilenstein verabschiedet, damit eine gemeinsame Feststellung „Auf dem Weg zur sichtbaren Einheit“ – so der Untertitel – gemacht, die zu weiteren Gesprächen, Begegnungen und Klärungsprozessen ermuntert. Wie spiegeln sich die Dialogergebnisse in erkennbaren Kenntnissen und Thematisierungen im Rahmen des Reformationsjubiläums wieder? Würde die Sichtweise der Anglikanischen Kirchengemeinschaft auf die Reformation nicht eine fruchtbare Perspektivenerweiterung bieten, die auch den evangelischen Landeskirchen zur Standortbestimmung und „Blick über den Rand“ ihrer territorialen Begrenztheit hinweghelfen könnte? Wäre nicht infolgedessen auch mehr Aufgeschlossenheit und Integration der im angloamerikanischen Raum entstandenen Freikirchen zu erwarten, die ja nicht selten auch die weiteren evangelischen Konfessionen bei ihrer Lehrbildung vorfanden und – wie zum Methodismus angesprochen – theologisch weiter reflektiert haben? In Deutschland und der Schweiz haben die in den jeweiligen Ländern verfassten anglikanischen Kirchen die gegenseitigen Taufanerkennungen mit unterzeichnet – in Deutschland die Arbeitsgemeinschaft Anglikanisch-Episkopaler Gemeinden in Deutschland, in der Schweiz die Church of England – Archdeaconry of Switzerland. Wo kommen sie nun bei Tagungen zum Reformationsjubiläum vor?[39]

Die Themen- und Perspektivenerweiterung der Festveranstalter könnte unweigerlich in eine gemeinsame kritische Auseinandersetzung – aller, auch der zum Mitfeiern Eingeladenen – mit der Vergangenheit leiten. Den Blick gemeinsam zu weiten, sich gegenseitig wahrzunehmen und verstehen zu lernen, könnte helfen, dann auch gemeinsam die Zukunft als verantwortliche Christinnen und Christen in Europa zu gestalten (s. Charta Oecumenica, III. Unsere gemeinsame Verantwortung in Europa). Das Reformationsjubiläum darf sich nicht auf die Retrospektive und das relationale „Abarbeiten“ der als maßgeblich vorgegebenen Themen der historischen Kirchen der Reformation beschränken. Im Zentrum muss weiterhin

37 Die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) ist der Zusammenschluss von heute 20 weithin selbstständigen lutherischen, reformierten und unierten Landeskirchen in der Bundesrepublik Deutschland.

38 Hier also eine national verfasste Kirche. Die Kirche von England ist eine von weltweit 38 selbstständigen Landeskirchen bzw. Provinzen der Anglikanischen Kirchengemeinschaft.

39 Ein Hinweis in diese Richtung ist möglicherweise die Erweiterung des Europäischen Stationenwegs, der im Februar 2017 auch Städte in England und Irland einbezogen hat, die m. W. zunächst nicht eingeplant waren – zumindest war z. Z. der Abfassung meines ursprünglichen Artikels (im Frühjahr 2016) davon noch nichts zu hören.

die Frage nach den zentralen Inhalten der reformatorischen Glaubensbotschaft stehen, die – im Sinne der *ecclesia semper reformanda* – stets in ihren Kontext hinein neu interpretiert und praktisch anzuwenden ist. Daraus müssen Konsequenzen für die Menschen in Kirche und Gesellschaft folgen.

Eine ökumenische Auslegungsgemeinschaft wäre eine m. E. den enormen ökumenischen Fortschritten entsprechende und zeitgemäße Aufgabe. Einen beachtlichen Einstieg hat es bereits durch die Arbeit einer Studienkommission gegeben, die im Nachgang der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre" die „Biblischen Grundlagen der Rechtfertigungslehre" – so auch der Titel der daraus erwachsenen Publikation – ökumenisch erarbeitet und „Eine ökumenische Studie zur Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre" – so der Untertitel – vorgelegt hat.[40] Hieran waren lutherische, römisch-katholische, methodistische und reformierte[41] Theologen beteiligt. Die Arbeit dokumentiert die unterschiedlichen Auslegungstraditionen und Offenheit, diese voneinander kennenzulernen und nachvollziehen zu wollen, um schließlich nach heutigen Maßstäben und theologischen Kenntnissen gemeinsam theologisch weiter zu arbeiten. Hierbei werden dann u. a. neuere Einsichten zu exegetischen Verfahren und zur Paulusforschung, neuere Bewertungen des frühen Judentums wie auch Fragen zum Verhältnis von Schrift und Tradition gemeinsam bewertet und eingeordnet. Dieses Dokument schafft vorbildhaft neue Maßstäbe theologischer ökumenischer Arbeit. Auf eine Fortsetzung derartiger theologischer Zusammenarbeit und eine weitere Ausweitung ist zu hoffen.

Der Deutsche Ökumenische Studienausschuss (DÖSTA) hat sich seit Jahrzehnten auf einen solchen Weg des gemeinsamen Forschens und Lernens begeben und theologisch und historisch reflektierte Studien aus den konfessionellen Blickwinkeln der Mitgliedskirchen der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) verfasst.[42]

Aber letztlich ist das aus all diesen Reflexionen und Begegnungen resultierende gemeinsame Handeln aus einer gemeinsam gewonnenen

40 *Walter Klaiber* (Hg.): Biblische Grundlagen der Rechtfertigungslehre. Eine ökumenische Studie zur Gemeinsamen Erklärung der Rechtfertigungslehre, Leipzig/Paderborn 2012.

41 Hier ist schon eine Ausweitung der Unterzeichner der Gemeinsamen Erklärung der Rechtfertigungslehre (GER) erfolgt, die ja bislang lediglich vom Lutherischen Weltbund, der Römisch-katholischen Kirche (1999) und dem Weltbund Methodistischer Kirche (2006) unterzeichnet wurde. Die Studie ist die Erfüllung einer in der GER erklärten Selbstverpflichtung zur gemeinsamen theologischen Weiterarbeit.

42 Studien des DÖSTA: Rechtfertigungslehre im multilateralen ökumenischen Dialog (2002–2005), Tradition in den Kirchen (2005–2009), Die Frage nach Gott heute (2009–

neuen Ausrichtung heraus unerlässlich, wenn wir als Christinnen und Christen das befreiende Evangelium in einer säkularen Gesellschaft glaubhaft verkünden wollen.

In einem Zitat aus einer Predigt John Wesleys wird eine zielführende ökumenische Gesinnung aus methodistischer Perspektive gut zusammengefasst: „Daher maße ich mir nicht an, meine Form der Frömmigkeit irgendjemand anderem aufzuzwingen. Ich glaube, sie ist wirklich urchristlich und apostolisch. Aber meine Überzeugung ist keine Regel für andere. Ich frage daher den, mit dem ich mich in Liebe vereinigen will, nicht: ‚Gehörst du zu meiner Kirche, zu meiner Gemeinde? Hältst du dieselbe Form der Kirchenleitung und dieselben kirchlichen Ämter wie ich für richtig? Verwendest du dieselbe Form des Gebets, in der ich Gott anbete?' Ich untersuche nicht: ‚Empfängst du das Heilige Abendmahl in der gleichen äußeren Haltung und Art wie ich?' Ich frage auch nicht, ob du mit mir in der Verwaltung der Taufe, in der Zulassung von Taufpaten und in ihrer Mitwirkung übereinstimmst, oder im Blick auf das Alter derer, denen sie erteilt wird. Ich frage nicht einmal (so sehr ich meiner eigenen Auffassung sicher bin), ob du die Taufe und das Heilige Abendmahl überhaupt anerkennst. Laß das alles vorerst beiseite! Darüber wollen wir zu einer gelegeneren Zeit reden, wenn es nötig ist. Heute frage ich nur: ‚Ist dein Herz aufrichtig gegen mich wie mein Herz gegen dein Herz?'"[43]

2016), Diaspora und Sendung (seit 2016).Die Beiträge zu einer Tagung des DÖSTA zur ökumenisch reflektierten Bedeutung der Reformation wurden publiziert in: *Uwe Swarat/Thomas Söding (*Hg.): Heillos gespalten? Segensreich erneuert? 500 Jahre Reformation in der Vielfalt ökumenischer Perspektiven, Freiburg i. Br. 2016.

43 *John Wesleys* Lehrpredigt 39; in: *John Wesley:* Die 53 Lehrpredigten. Bd. 2: Lehrpredigten, 30–53. Stuttgart 1986, 754. (Original: "… my belief is no rule for another. I ask not, therefore, of him with whom I would unite in love, Are you of my church, of my congregation? Do you receive the same form of church government, and allow the same church officers, with me? Do you join in the same form of prayer wherein I worship God? I inquire not, Do you receive the supper of the Lord in the same posture and manner that I do? Nor whether, in the administration of baptism, you agree with me in admitting sureties for the baptized, in the manner of administering it; or the age of those to whom it should be administered. Nay, I ask not of you (as clear as I am in my own mind), whether you allow baptism and the Lord's Supper at all. Let all these things stand by: we will talk of them, if need be, at a more convenient season, my only question at present is this, 'Is thine heart right, as my heart is with thy heart?'")

Die Waldenser: Reformation zwischen Dissimulation, Bekenntnis und Widerstand

Einblicke aus evangelisch-methodistischer Perspektive

Lothar Vogel[1]



1. Vorbemerkung

Das Reformationsjubiläum des Jahres 2017 unterscheidet sich von seinen Vorgängern nicht nur durch eine gewandelte ökumenische Atmosphäre, sondern auch dadurch, dass es in einer Krisenphase jener „Großen Erzählungen" stattfindet, welche im 19. und 20. Jahrhundert durch öffentliche Gedächtniskultur gesellschaftliche Identität stifteten.[2] So diente die Reformation des 16. Jahrhunderts mit ihren Zentralfiguren Martin Luther, Ulrich Zwingli und Johannes Calvin zur Grundlegung jener „Moderne", der man sich selbst zurechnete – sei es im Selbstbewusstsein, dass die Reformation einen auf das Gotteswort der Bibel bezogenen persönlichen Glauben ermöglicht und eine „entzauberte" wissenschaftliche Weltsicht begründet habe, sei es in nationalistischer Ausdeutung, sei es in der Klage über die in der Reformation wurzelnde Säkularisierung.[3] Historische Phänomene wie das mittelalterliche Waldensertum oder die hussitische Reformation des 15. Jahrhunderts erschienen aus dieser Sicht als Anomalien, die angesichts einer anachronistisch auferlegten Norm (z. B. als „Vorreformation") zu beschreiben waren.[4] Das Aufbrechen dieses Neuzeit-Paradig-

1 Lothar Vogel ist Professor für Kirchengeschichte an der Facolta di Valdese, Rom.

2 Zum Begriff der „Großen Erzählung" vgl. *Jean-François Lyotard:* Das postmoderne Wissen, Wien ^{3}1999.

3 Dazu *Gottfried Seebaß:* Art. Reformation; in: TRE 28, Berlin/New York 1997, 386–404, hier: 394–396; *Dorothea Wendebourg,* Art. Reformation (1. Historischer Überblick); in: ENZ 10, Stuttgart/Weimar 2009, 794–798, hier: 795 f.

4 Klassisch in: *Paul Wunderlich:* Die Beurteilung der Vorreformation in der deutschen Geschichtsschreibung seit Ranke, Erlangen 1930. Gleichsam auf den Kopf gestellt wurde

mas hat manche Gewissheit in Frage gestellt, hat es aber auch erleichtert, geschichtliche Vorgänge angemessen zu kontextualisieren. Die Waldensergeschichte hat dadurch an Außergewöhnlichkeit verloren, aber an Facettenreichtum und Menschlichkeit gewonnen.

2. Als Waldenser leben I (12.–16. Jahrhundert)

Nach einer kurzen Anfangsphase öffentlichen Auftretens im Gewebe einer Stadt in den 70er und frühen 80er Jahren des 12. Jahrhunderts wurde die Bewegung des Waldes von Lyon und seiner Anhängerschaft rasch als häretisch verurteilt und anschließend nach und nach in den Untergrund zurückgedrängt, breitete sich in dieser Gestalt jedoch europaweit aus. Als Grundanliegen der Waldenser kann man eine Orientierung am Modell apostolischer Armut identifizieren, welche auch als Kriterium der Kritik an der institutionell-hierarchischen Kirche diente. Organisatorisch bildete sich eine Struktur heraus, die von örtlichen Anhängerschaften („Freunden") getragen wurde. Diese empfingen die stets zu zweit umherziehenden apostolischen Prediger, deren Verkündigung in diesen Gruppen auf die Mahnung zur Buße konzentriert war. Eine Gerichtspredigt, welche die persönliche Verantwortung der Gläubigen betonte und angesichts dessen Angebote institutionell-kirchlicher Entlastung, etwa durch die Interzession der Heiligen oder den Ablass, ablehnte, kann als Kernbotschaft der mittelalterlichen Waldenser betrachtet werden. Eine eigenständige Bußpraxis (mit Einzelbeichte und einem Heilszuspruch, der an die Bedingung moralischer Besserung geknüpft war) entwickelte sich zum zentralen Ritus des Waldensertums. Was die Prediger betrifft, so bildeten sie eine ordensähnliche Struktur mit regelmäßigen Kapiteln, Gehorsamsbindung und Aufteilung erhaltener Geldbeträge. Inwieweit diese Ordnung, die wiederholt aus den Quellen hervorgeht, von ununterbrochener Dauer war, ist schwer zu sagen.[5]

Das Überleben des Waldensertums hing von einer hochentwickelten Praxis der Dissimulation ab. So zogen die Prediger, die im Falle ihrer Ent-

dieses Konzept von Ernesto Buonaiuti, der die Reformation des 16. Jahrhunderts anhand der „ersten Reformation" (Joachim von Fiore, Franz von Assisi) kritisierte; siehe *Lothar Vogel:* Ernesto Buonaiuti interprete di Lutero; in: Modernism 2 (2016), 163–192.

5 Vgl. *Lothar Vogel:* La (dis-)continuità del movimento valdese fra XII e XVI secolo: osservazioni sull'interpretazione della povertà; in: *Piercarlo Pazé* (Hg.): Valdo e Francesco. Inizi e sviluppi di due movimenti religiosi (Collana di studi storici. Convegni del Laux 10), Perosa Argentina 2016, 67–93. Zur Waldensergeschichte siehe *Euan Cameron:* Art. Waldenser; in: TRE 35, Berlin/New York 2003, 388–402.

deckung durch die Inquisition das höchste Risiko eingingen, als reisende Handwerker durchs Land. Die waldensischen Versammlungen fanden häufig nachts statt – was Außenstehenden zu diffamierenden Verdächtigungen Anlass gab. Ferner ist bereits im Inquisitoren-Handbuch des Bernardo Gui (um 1320) belegt, dass auch die Waldenser-„Freunde" Strategien für ihre Aussagen vor dem Glaubensgericht entwickelten.[6] Generell nahm der Verfolgungsdruck seitens einer immer besser organisierten Inquisition im 14./15. Jahrhundert stetig zu. Beispielhaft ist in dieser Hinsicht das bürgerliche Waldensertum in Freiburg im Üchtland (Fribourg), dessen Vertreter noch Ende des 14. Jahrhunderts auf offener Straße mit dem Pfarrer der Stadt diskutierten (mit dem sie zudem verwandt waren), das jedoch in der Folgezeit durch zwei Prozess-Serien vernichtet wurde.[7]

Die Reaktion des Waldensertums auf diese Entwicklung sind ein Rückzug und eine Konzentration in politisch-kirchlich wenig erschlossene Gebiete: die Alpentäler Savoyens und des Dauphiné, das Luberon, das nördliche Kalabrien und einige ländliche Gebiete Südböhmens (wo die böhmische Brüderunität waldensische Impulse und Traditionen in sich aufnahm). In all diesen Gebieten lässt sich eine Kommunalisierung des Waldensertums beobachten. In den savoyischen Tälern (d. h. den heutigen „Waldensertälern") regulierten waldensisch dominierte Gemeinden ihre Beziehungen zu den örtlichen Grundherren durch den Abschluss von Verträgen, in denen die Abgaben gebündelt und kommunalisiert werden. Damit trat der Ortsadel, ohne selbst religiöse Sympathien für das Waldensertum zu entwickeln, in eine Art Symbiose mit der Häresie ein. Diese führte auch dazu, dass der Adel sich wenig kooperativ zeigte, wenn die Inquisition versuchte, in die Täler vorzudringen.[8] Die waldensischen Ansiedlungen im Luberon[9] und in Kalabrien[10], die auf Emigration aus den sa-

6 *Bernardus Guidonis:* Practica inquisitionis heretice pravitatis, hg. v. *Célestin Douais,* Paris 1886, 249–254; *Alexander Patschovsky/Kurt Victor Selge* (Hg.): Quellen zur Geschichte der Waldenser (TKThG 18), Gütersloh 1973, 86.

7 Dazu *Kathrin Utz Tremp:* Die letzten deutschen Waldenser im Mittelalter? Die Waldenser von Freiburg im Üchtland (Ende 14./frühes 15. Jahrhundert); in: *Günter Frank/Albert de Lange/Gerhard Schwinge* (Hg.): Die Waldenser: Spuren einer europäischen Glaubensbewegung. Begleitbuch zur Ausstellung in Bretten, Bretten 1999, 71–81.

8 Vgl. *Pietro Rivoire:* Storia dei Signori di Luserna. Prima parte: il Medio Evo; in: Bulletin de la Société d'Histoire Vaudoise, Nr. 11 (April 1894), 3–86.

9 *Gabriel Audisio:* Les vaudois du Luberon: une minorité en Provence (1460–1560), Mérindol 1984.

10 *Lothar Vogel*: I valdesi di Calabria nella storiografia valdese seicentesca. Un'analisi dal punto di vista della „critica delle forme"; in: *Renata Ciaccio/Alfonso Tortora* (Hg.): Valdismo Mediterraneo. Tra centro e periferia: sulla storia moderna dei valdesi di Calabria, Nocera Inferiore 2013, 257–278.

voyischen Tälern zurückgingen, beruhten rechtlich auf Verträgen, welche die Siedler kollektiv mit der Ortsherrschaft schlossen und die ihnen verschiedene Privilegien zugestanden.

Auf die waldensische Spiritualität wirkte sich die Dissimulation insofern aus, als sie die Teilnahme an der sonntäglichen Messe, die Einhaltung der jährlichen Beichtpflicht sowie die Taufe der Kinder erforderte. Gelebt wurde diese Teilnahme an der katholischen Praxis in unterschiedlicher Weise. Es gibt Zeugnisse, die eine Haltung rein äußerlicher Anpassung belegen. Andere Quellen hingegen zeigen ein differenzierteres Bild: Wurde der amtierende katholische Priester als moralisch glaubwürdig erachtet, so konnte seine Verkündigung und Sakramentsverwaltung auch als authentisch und heilvoll betrachtet werden.[11] Trotz der Verfolgungen und aller Kritik an der hierarchischen Kirche entwickelte sich das Waldensertum nicht, wie die Katharer, zur in sich autarken Gegenkirche. Insgesamt befanden sich die Waldenser also am Vorabend der Reformation des 16. Jahrhunderts in einem fragilen Gleichgewicht mit den weltlichen und geistlichen Machthabern ihrer Zeit – ein Gleichgewicht, das nicht ausschloss, dass die Inquisition gegen einzelne Personen mit aller Härte vorgehen konnte, das aber unter den Bedingungen der Zeit den Fortbestand dieses religiösen Impulses ermöglichte. Paradigmatisch ist in dieser Hinsicht eine großangelegte Offensive der Inquisition in den savoyischen Tälern um 1450, die angeblich zu Tausenden von Bekehrungen zur römischen Kirche führte – nach Abreise der Inquisitoren erwiesen sich die Verhältnisse in den Tälern aber als schlicht unverändert.[12]

3. Die Veränderungen des 16. Jahrhunderts

Generell ist für das zweite und dritte Drittel des 16. Jahrhunderts der Zusammenhang von kirchlicher Reformation und Ausbildung von Staatlichkeit im Sinne einer territorialen Zentralgewalt thematisiert worden. Eben dieser Prozess stellte auch jenes Gleichgewicht mit den lokalen Gewalten

11 Vgl. einen Prozess in Oulx von 1495: *Marina Benedetti:* La valle dei valdesi. I processi contro Tommaso Guiot, sarto di Pragelato, Spoleto 2013, 41, 45 und 48. Siehe auch *Lothar Vogel:* Das kirchliche Bußinstitut aus Sicht der Waldenserhandschriften des ausgehenden Mittelalters; in: *Friedrich Schweitzer* (Hg.): Kommunikation über Grenzen. Kongressband des XIII. Europäischen Kongresses für Theologie 21.–25. September 2008 in Wien (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 33), Gütersloh 2009, 475–493.

12 Dazu *Rivoire,* Storia, a. a. O., 77, 80–83.

in Frage, das den Waldensern bis dahin das Überleben sicherte. Bereits seit Ende des 15. Jahrhunderts begannen die savoyischen Herzöge mit Versuchen, mittels der Inquisition ihren direkten Einfluss in den Alpentälern zu festigen.[13] Hinzu kam, dass sich seit der zweiten Hälfte der 20er Jahre des 16. Jahrhunderts die Reformation schweizerischen Zuschnitts in der heutigen Westschweiz ausbreitete und in den Wahrnehmungsbereich der alpinen Waldenser gelangte. Angesichts des Leitbildes einer öffentlichen und ungehinderten Proklamation des Gotteswortes musste die waldensische Praxis defizitär wirken. Unter den Befürwortern einer Annäherung an den neuen Typ von Reformation ragte der humanistisch gebildete waldensische Prediger Georges Morel hervor. In einem Text, den er für eine Erkundungsreise in die Schweiz abfasste, definierte er im Jahre 1530 die Waldenser als eine *plebs,* der eine Körperschaft von *doctores* gegenüberstand. Unmittelbar beschreibt *plebs* die Unbildung dieser Bevölkerung. Dennoch erweckt bereits diese Situationsbestimmung einen Eindruck religionspolitischer Autonomie.[14] Das Protokoll der Versammlung von Chanforan (1532), die den Anschluss an die Prinzipien der Reformation beschloss, nennt das Gegenüber zu den Predigern dann *populo,*[15] und ebenso bezeichnet die im Jahre 1535 gedruckte Olivetanus-Bibel die Waldenser in der Widmung als *peuple evangélique,*[16] Im Sich-Anschließen an die Reformation gelangten die Waldenser der Täler also zu einem Selbstverständnis als politisches Subjekt über die kommunale Ebene hinaus. Episoden bewaffneten Widerstands gegen Vertreter der weltlichen Gewalt sind allerdings vor als auch nach diesen Daten belegt; die erwähnten Versammlungen waren von Posten beschützt, die – im Jahre 1535 – auch den Angriff eines mit herzoglicher Autorisierung agierenden Ortsadligen zurückzuschlagen vermochten.[17]

Das herkömmliche Gleichgewicht zerbrach endgültig, als im Jahre 1536 der König von Frankreich den Herzog von Savoyen vertrieb, die Herrschaftsausübung zentralisierte und die alten Herrensitze schleifen ließ.[18]

13 Ebd.

14 Siehe *Valdo Vinay:* Le confessioni di fede dei Valdesi riformati: con i documenti del dialogo fra la „prima“ e la „seconda Riforma“ (Collana della Facoltà valdese di teologia 12), Turin 1975, 36.

15 Ebd., 139 (im Gegenüber zu den *ministri*).

16 *Augusto Armand Hugon:* Storia dei Valdesi. II. Dall'adesione alla Riforma all'Emancipazione, Turin 1974, 11; zu dieser Bibel vgl. *Giorgio Tourn:* Pierre Robert Olivetan (1505–1538). La Bible, Turin 2015.

17 *Pierre Gilles:* Histoire ecclésiastique des églises vaudoises de l'an 1160 au 1643 [1644], Bd. 1, Pinerolo 1881, 59–63; dazu *Giovanni Jalla:* Storia della Riforma in Piemonte, Turin 1982 (Nachdr. der Ausgabe 1914), 39 f.

18 Dazu *Jalla,* Storia, a. a. O., 62.

Da mehrere Militärgouverneure und der nun eingesetzte Vizekönig der Reformation nahestanden, wirkte sich dies zugunsten der Waldenser und Protestanten aus. Unter diesen Bedingungen vollzog sich in den 1550er Jahren in den Alpentälern der Übergang zum öffentlichen Gottesdienst und zur Orientierung an der Ordnung Genfs; ferner breitete sich die Reformation weiter im Territorium aus. Der Versuch der französischen Autoritäten, diesem Prozess Einhalt zu gebieten, hatte nicht zum Erfolg geführt, als Savoyen im Jahre 1559 an seinen alten Herrn zurückerstattet wurde. Herzog Emanuele Filiberto zog nun die Religionsfrage ebenfalls unmittelbar an sich. Seinen Kommissaren gelang es rasch, die Reformierten in der Ebene in die Flucht zu schlagen oder zur Anpassung zu zwingen. Die Bevölkerung der Alpentäler wand sich nun in einem Bittschreiben und einem Glaubensbekenntnis direkt an den Herzog, allerdings ohne Erfolg.[19] Als dieser sie durch eine Militärexpedition zu unterwerfen suchte, suchten die Waldenser zuerst eine gewaltsame Auseinandersetzung mit dem legitimen weltlichen Herrn zu vermeiden und zogen sich ins Gebirge zurück. Nach einigen Tagen stellten jedoch einige der Pastoren diese Entscheidung in Frage und forderten zum gewaltsamen Widerstand auf. Als Argument wurde dafür – neben der Einschätzung, dass der Herzog teuflisch verblendet, d. h. nicht bei sich selbst sei – vorgebracht, dass ein „Volk" (*popolo*) das Recht der Selbstverteidigung habe.[20]

Die unter savoyischer und französischer Herrschaft stehenden Komponenten dieses *peuple* schlossen im Januar 1561 eine Konföderation, die – bei formaler Anerkennung der jeweiligen „Oberen" – kirchliche Gemeinschaft im Sinn des 7. Artikels des Augsburger Bekenntnisses und gegenseitige (militärische) Hilfe umfasste.[21] Der Herzog beschuldigte die Waldenser darauf, nicht nur Häretiker, sondern noch dazu Rebellen zu sein. Die Entartung des Feldzugs in einen Guerillakrieg sowie diplomatische Erwägungen veranlassten schließlich im Sommer 1561 den Herzogshof zu Friedensverhandlungen mit den Waldensern, deren Ergebnis der Vertrag von Cavour war. Neben der herzoglichen Vergebung für den ihm geleisteten

19 *Scipione Lentolo:* Historia delle crudeli persecutioni fatte ai tempi nostri […], hg. v. *Teofilo Gay,* Torre Pellice 1906, 116–146; Edition des Glaubensbekenntnisses: *Emidio Campi:* Bekenntnis der Waldenser, 1560 (Übersetzung der Confessio Gallicana, 1559/1571); in: Reformierte Bekenntnisschriften, Bd. 2/1, Neukirchen-Vluyn 2009, 31–56 (Nr. 49a).

20 *Lentolo,* Storia, a. a. O., 178.

21 Histoire des persecutions et guerres faites depuis l'an 1555 jusques en l'an 1561; ediert in: *Enea Balmas und Carlo Alberto Theiler* (Hg.): Storia delle persecuzioni e guerre contro il popolo chiamato valdese […], Turin 1975, 279 f, (109–111, im Druck von 1562); *Lentolo,* Historia, a. a. O., 198.

Widerstand umfasste der Vertrag die Anerkennung eines Territoriums, in dem die öffentliche Ausübung des reformierten Gottesdienstes zugestanden wurde. Innerhalb dieses Bereichs akzeptierte das „Volk" der Täler die Einrichtung einer herzoglichen Besatzung. Durch den Vertrag hatte der Herzog die Religionsfrage erfolgreich an sich gezogen. Zwar blieben die grundherrlichen Rechte des Ortsadels bestehen; dennoch erwies sich die landesherrliche Position als gestärkt. Gegen die Forderung des Herzogs, an der Synode teilnehmen zu können, legten die Waldenser allerdings erfolgreich Protest ein.[22]

Bemerkt sei, dass etwa zur gleichen Zeit zwei andere waldensische Kolonien der erstarkten Staatsgewalt zum Opfer fielen: bereits 1540 die Waldenser im Luberon[23] und 1559/61 auch die kalabrischen Ansiedlungen. Im letzteren Falle zerstörte die Ankunft des in Genf ausgebildeten Predigers Gian Luigi Pascale, der den Anspruch auf öffentliche Wortverkündigung erhob, das Gleichgewicht der Dissimulation und forderte einen vom Vizekönig von Neapel gemeinsam mit der Inquisition organisierten Kreuzzug heraus, angesichts dessen die Versuche des Ortsadels und der sozialen Elite der örtlichen Waldenser, das herkömmliche Gleichgewicht zu retten, erfolglos waren. In brutaler Weise wurden die Waldenser ausgerottet, verschleppt oder Bußriten unterworfen, zu denen die Bevölkerung der betroffenen Ortschaften über Generationen hin verpflichtet bleiben sollte.[24] In Böhmen hingegen wurde die Brüderunität erst im Dreißigjährigen Krieg völlig in den Untergrund gezwungen, ohne jemals völlig ausgelöscht zu werden.[25]

4. Als Waldenser leben II (16.–19. Jahrhundert)

Der Vertrag von Cavour setzte die bis zum Jahre 1848 gültige Rechtsgrundlage waldensischer Präsenz in savoyischem Territorium fest. Die „reformierte Kirche der Täler" (so ihre bevorzugte Selbstbezeichnung) war nun eine öffentliche Einrichtung. Einerseits war ihr die öffentliche Wortverkündigung gewährt, andererseits transformierte sie sich in ein Instru-

22 *Gilles,* Histoire, a. a. O., 397 f.

23 Dazu *Audisio,* Les vaudois, a. a. O., 357–407.

24 *Hugon,* Storia, a. a. O., 33–42; *Enzo Stancati:* Gli ultramontani. Storia dei valdesi di Calabria, Cosenza 2008, 255–332.

25 Siehe *Adolf Vacovský:* History of the "hidden seed" (1620–1722); in: *Mari P. Van Buijteren/Cornelis Dekker/Huib Leeuwenberg* (Hg.): Unitas Fratrum, Utrecht 1975, 35–54.

ment landesherrlich gebilligter Machtausübung: die Moralität und Lebensführung des waldensischen Volkes wurde durch die Konsistorien und die Synode überwacht. Zudem schrieb der Vertrag von Cavour Bedingungen fest, die im Laufe der Zeit immer stärker als Marginalisierung der waldensischen Untertanen empfunden wurden, war es ihnen doch offiziell unmöglich, außerhalb des zugestandenen Bereichs Grund und Boden zu erwerben, Schulen zu besuchen oder – außerhalb des Militärs – in landesherrliche Dienste zu treten.

Parallel zum zunehmenden Druck auf die Protestanten in Frankreich unter der Regierung Ludwigs XIII. und Ludwigs XIV. erlebte auch die im Vertrag von Cavour gesetzte Ordnung im 17. Jahrhundert zwei schwerwiegende Krisen. Deren erste trat im Jahre 1655 ein: Ausgehend von dem Vorwurf, dass die Waldenser sich über zugestandene Grenzen hinaus ausgebreitet und innerhalb von ihnen katholischen Klerikern Gewalt angetan hätten, nutzte der savoyische Herzogshof die Präsenz französischer Truppen (im Krieg gegen das von den spanischen Habsburgern regierte Mailand) zu einer blutigen Strafaktion, die darauf zielte, die reformierte Kirche zu vernichten. Als Hintergrund ist zu bedenken, dass Savoyen zu diesem Zeitpunkt faktisch von der Herzogsmutter Christina regiert wurde, der Schwägerin des im Jahre 1649 im Zuge der puritanischen Revolution hingerichteten englischen Königs Karl I. Der vom Bauern Josua Janavel angeführte guerillaartige Widerstand, die öffentlichen Proteste der protestantischen Mächte und schließlich die politische Annäherung Frankreichs an das puritanische England (gegen Spanien) veranlassten den Herzog aber im August 1655, die Waldenser wieder in seine „Gnade“ aufzunehmen.[26] Allerdings zogen sich die Auseinandersetzungen mit von Janavel geführten „Banditen“ bis ins Jahr 1663.[27]

Nach Abschluss dieser Krisenphase verstärkte der Herzog die Kontrolle der Täler, indem er festsetzte, dass die Synode nur in Gegenwart herzoglicher Bevollmächtigter tagen konnte.[28] Damit war sichtbar gemacht, dass die durch Konsistorium und Synode ausgeübte Disziplinierung des Waldenser-Volks in seinem Auftrag erfolgte. Zudem ist nun ein verstärktes Bemühen zu beobachten, die Waldenser durch die Entsendung von Missionaren und die Einrichtung von Hospitälern für Konvertiten zur Bekehrung zum Katholizismus zu drängen.[29] Als im Jahre 1685 Ludwig XIV. das Toleranzedikt von Nantes aufhob, sah sich auch der savoyische Herzog Vittorio

[26] *Hugon,* Storia, a. a. O., 73–102.
[27] Ebd., 107 f.
[28] Ebd., 108, 112.
[29] Ebd., 113 f.

Amedeo II. veranlasst, im darauffolgenden Jahr den reformierten Gottesdienst zu verbieten und die Kirchen zu zerstören. Bei dem anschließenden Feldzug wurde der Widerstand der Bevölkerung brutal gebrochen. Unter den ca. 14.000 Bewohnern der Täler, die vollständig ausgetrieben wurden, gab es etwa 2.000 Todesopfer; die Überlebenden wurden inhaftiert – unter Bedingungen, die wohl mehr als der Hälfte von ihnen im Laufe weniger Monate das Leben kosteten. Schließlich bewegten die evangelischen Kantone der Schweiz im Sommer 1685 den Herzog dazu, eine Umsiedlung jener Gefangenen, die eine Konversion ablehnten, in die Schweiz zu genehmigen. Gemeinsam mit den protestantischen Territorien Süddeutschlands erarbeiteten die Kantone daraufhin einen umfassenden Plan zur Verteilung der Flüchtlinge. Die württembergischen und hessischen Waldensersiedlungen gehen auf diese Bemühungen zurück. Weil aber viele Kinder zwecks katholischer Erziehung in savoyischem Territorium festgehalten wurden und man zudem noch immer auf eine Rückkehr hoffte, verharrten viele Waldenser am Genfer See.[30]

An diesem Punkt, an dem die Waldenser der Gegenreformation zum Opfer gefallen zu sein schienen, kam der Impuls zur Bewahrung der reformierten Kirche erneut von der internationalen Aufmerksamkeit für ihr Geschick. Der Waldenser-Pastor Henri Arnaud, der sich am Widerstand in den Tälern beteiligt hatte, begab sich im Jahre 1688 zum neuen englischen König Wilhelm von Oranien, der soeben durch die *Glorious Revolution* seinen katholisierenden Vorgänger abgesetzt hatte. Er nahm sich des Geschicks seiner Glaubensgenossen an und stattete im August 1689 etwa eintausend junge Waldenser mit Waffen aus, damit diese – in einer Art Stellvertreterkrieg gegen Frankreich – ihre Täler zurückerobern sollten. Die *Glorieuse Rentrée* der Waldenser stieß seitens des Herzogs auf heftigen militärischen Widerstand. Nach anfänglichen Erfolgen waren im Winter 1689/90 die waldensischen Truppen auf 300 Mann reduziert, als der Herzog im Rahmen einer politischen Annäherung an England die Kampfhandlungen einstellen ließ und zur Regelung von 1561 zurückkehrte. Noch in den ersten Jahren des 18. Jahrhunderts wurden jedoch auf französischen Druck hin jene Waldenser ins Exil gezwungen, die nicht aus den savoyischen Tälern stammten, sondern aus dem Chisone-Tal, das im Frieden von Utrecht 1713 von Frankreich an Savoyen gefallen war – unter ihnen auch Pastor Arnaud.[31] Die physische Existenz der reformierten Kirche der Täler wurde anschließend nicht mehr in Frage gestellt. Auch in der Fol-

30 Ebd., 129–168; *Hans-Ulrich Bächtold:* Ein Volk auf der Flucht. Die Schweiz als Refugium der Waldenser; in: Jahrbuch für Europäische Geschichte 7 (2006), 29–34.

31 *Hugon,* Storia, a. a. O., 171–208, 217–224.

gezeit war die savoyische Politik ihren Gliedern gegenüber jedoch von Konversionsdruck (bis hin zur Kindesentführung) und Marginalisierung bestimmt. Zugleich genossen die Waldenser allerdings die Aufmerksamkeit des internationalen Protestantismus.[32]

5. Auf dem Wege zur Gleichberechtigung

Die im Zuge der Annexion des Piemont an das napoleonische Frankreich erfolgte rechtliche Anerkennung der Waldenser (1799) wurde im Jahre 1814 durch den zurückgekehrten König von Sardinien wieder aufgehoben.[33] Erst im Revolutionsjahr 1848 gestand König Carlo Alberto seinen waldensischen Untertanen, sowie den Juden, volle Bürgerrechte und damit ungehinderte gesellschaftliche Teilhabe zu. Weil in der Folgezeit das Herrscherhaus Savoyens zum Kristallisationskern der italienischen Nationalstaatsbildung wurde, eröffnete sich damit der inzwischen stark von der evangelischen Erweckung beeinflussten Waldenserkirche die Möglichkeit einer finanziell vor allem durch britische und amerikanische Glaubensgeschwister unterstützten Evangelisation Italiens. Neben anderen evangelischen Denominationen (Auslandsgemeinden, Methodisten, Baptisten, italienische Freikirchen) entwickelte sie sich damit zu einer in Italien verwurzelten Kirche, die neben einer volkskirchlichen Situation in den Alpentälern eine über das ganze Land verteilte Diaspora aufweist. Im 19. Jahrhundert trugen zu deren Ausbreitung antiklerikale und antikatholische Akzentsetzungen erheblich bei. Im 20. Jahrhundert jedoch hat sich die Waldenserkirche bewusst für eine geschwisterliche – freilich nicht kritiklose – Haltung zur römisch-katholischen Kirche entschieden.[34] Während sich beispielsweise in der Flüchtlingsarbeit eine enge ökumenische Zusammenarbeit entwickelt hat,[35] ist in gesellschaftsethischen Themenbereichen (z. B. Anerkennung gleichgeschlechtlicher Partnerschaft, Umgang mit dem Lebensende) nach wie vor eine Dialektik zwischen Waldenserkirche und Katholizismus spürbar.[36]

32 Ebd., 225–239.

33 Ebd., 257–269.

34 *Valdo Vinay:* Storia dei valdesi. III. dal movimento evangelico italiano al movimento ecumenico (1848–1978), Turin 1980; *Lothar Vogel:* Comunità e pastori del protestantesimo italiano; in: *Alberto Melloni* (Hg.): Cristiani d'Italia. Chiese, società, stato, 1861–2011, Bd. 2, Rom 2011, 1025–1041. Als Darstellung der Ökumene aus waldensischer Sicht vgl. *Fulvio Ferrario/William Jourdan:* Introduzione all'ecumenismo, Turin 2009.

35 Zum Projekt „humanitärer Korridore: www.fedevangelica.it/index.php?option=com_content&view=article&id=282&Itemid=355&lang=it (aufgerufen am 04.02.2017).

36 Vgl. *Ermanno Genre/Lothar Vogel:* Protestantische Kirchen in Italien; in: Die evangelische Diaspora 81 (2012), 43–51, hier: 47–49.

Ein weiteres Kennzeichen der Waldenserkirche ist ihre Forderung nach einer klaren Trennung von Kirche und Staat im Sinne der *laicità* der öffentlichen Gewalt. Dies ist begründet zum einen durch das Erbe der Erweckung mit ihrer Forderung nach einer Befreiung der Kirche vom Staat,[37] und zum andern durch die Zeitgenossenschaft in einem Land, dessen Verfassung nach wie vor qualitativ zwischen den Religionsgemeinschaften unterscheidet. Auch wenn die Bezeichnung der römisch-katholischen Kirche als Staatsreligion 1984 aufgehoben worden ist, ist ihr Status durch den Verfassungsrang des Konkordats garantiert; andere Religionsgemeinschaften – auch die Waldenserkirche – verfügen hingegen über Staatskirchenverträge, welche Themenbereiche von der Militärseelsorge bis hin zur Teilnahme am System der Religions- und Kultursteuer Otto per Mille regeln. Alle anderen religiösen Gemeinschaften existieren in durchaus prekären Rechtsverhältnissen und sind zuweilen der Willkür administrativer Akte auf lokaler oder regionaler Ebene ausgesetzt (z. B. bei der Errichtung von Gottesdienstgebäuden).[38] Unter diesen Bedingungen bleibt für die Waldenserkirche der Ruf nach „Freiheit" ein Kernanliegen, das als Treue zum Erbe der Reformation empfunden wird.

37 Zur Bedeutung dieses Motivs in der italienischen Politik des *Risorgimento* vgl. *Rosario Romeo:* Cavour e il suo tempo, Bd. 3, Bari 2012, 922–928.

38 Dazu *Genre/Vogel,* Protestantische Kirchen, a. a. O., 49. Es handelt sich um die Artikel 7–8 der italienischen Verfassung: www.normattiva.it/uri-res/N2Ls?urn:nir:stato:costituzione:1947-12-27!vig= (aufgerufen am 04.02.2017).

Die Diakonie in Polen – engagierte Gemeinden im Gesellschaftsbezug



Wanda Falk[1]

Die vierzehnjährige Agnieszka (Name geändert) kommt regelmäßig an den Werktagen in die soziotherapeutische Tagesstätte in Zabrze. Beispielhaft verlaufen viele Geschichten von Kindern so. Ihre beiden Eltern arbeiten im europäischen Ausland, sie lebt mit ihrem Bruder bei der Oma. Sie vermisst ihre Eltern sehr, von ihrer Oma will sie sich nichts sagen lassen. Ihre schulischen Leistungen sind schlechter geworden. Sie hat auch schon einige Alkoholexzesse hinter sich. Sie ist froh, dass sie in das Jugendzentrum der Evangelisch-Augsburgischen Kirchengemeinde kommen kann. Dort hat sie Ansprechpartner ihres Vertrauens, dort kann sie sich mit Computern beschäftigen, was sie liebend gerne tut, dort hilft ihr auch jemand bei den Hausaufgaben.

So wie dieses soziotherapeutische Zentrum in Zabrze gibt es in unserer evangelischen Kirche in Polen noch sechs weitere Zentren. In der Regel leitet der Gemeindepfarrer das Zentrum wie hier in Zabrze, ehrenamtliche Mitarbeitende setzen sich für die Jugendlichen ein. Manchmal wird ein Projekt, wie z. B. Kunsttherapie, von der Stadt für eine begrenzte Zeit bezahlt. Dann kann auch stundenweise eine Fachberaterin eingestellt werden. Ansonsten wird die gesamte Arbeit aus eigenen Kräften gestaltet. Außerdem gibt es noch die Arbeit mit Straßenkindern, bei der u. a. in Bytom Streetworker mit modernen Methoden Schulabbrecher wieder an den Unterrichtsstoff heranführen.

Diese soziotherapeutische Arbeit steht für die vielfältige diakonische Arbeit, die in den evangelischen Kirchengemeinden gemacht wird. Es gibt

[1] Wanda Falk ist Generaldirektorin der Diakonie der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Polen (Diakonie Polen).

ÖR 66 (3/2017), S. 354–358

in unserer Kirche ca. 70.000 Gemeindeglieder in 136 Kirchengemeinden und Filialen im gesamten Land. In allen Kirchengemeinden arbeiten Diakoniekommissionen, genauso auf der Diözesan- und der Landesebene. Heute gehören zur Diakonie in Polen 28 Diakoniestationen, 28 Ausleihstationen für Rehageräte, vier Tagesstätten für Menschen mit geistiger und seelischer Behinderung oder Senioren, sowie das Diakoniezentrum Sonnenland in Katowice. Acht Pflegeheime für Senioren stehen zur Verfügung. Das Evangelische Martin-Luther-Zentrum für Diakonie und Bildung in Breslau mit Schulen, Ausbildungsstätten und Pflegeeinrichtungen und einer ökumenischen Sozialstation ist ein wichtiger sozialer Träger in der schlesischen Stadt. Sogar eine deutsch-polnische Grundschule ist dort vorhanden. Ungefähr 730 Menschen engagieren sich professionell und über 1.000 ehrenamtlich für bedürftige Personen in diakonischer Tätigkeit in ganz Polen. Da die diakonische Arbeit zu den Kirchengemeinden gehört, wissen sich die Gemeinden auch dieser Arbeit verbunden. Sozialstationen werden häufig zusammen mit den Johannitern betrieben, die durch große Transporte von gebrauchten Rehageräten aus Deutschland zum Aufbau der Stationen wesentlich beigetragen haben. In Einzelfällen, wie z. B. in Ostróda oder Katowice, stellen die Johanniter sogar Krankenschwestern zur Verfügung.

Die diakonischen Aufgaben werden zum allergrößten Teil durch Spenden aus dem In- und Ausland finanziert, durch Beiträge aus der Steuer, von der jeder Steuerzahler ein Prozent an gemeinnützige Organisationen geben kann, im Falle der Übernahme staatlicher Aufgaben wie in anerkannten Pflegeheimen aus dem Gesundheitsfonds oder den Kassen der Kommunen. Niemals jedoch fließen staatliche Mittel in den Bau und Unterhalt von Gebäuden.

Auf Landesebene gibt es zwei große Sammelaktionen, die zur Finanzierung beitragen, die Aktion Weihnachtskerze in der Adventszeit und die Sammelbüchse in der Osterzeit. Diese Aktionen werden gemeinsam mit der Caritas Polen und der Wohlfahrt der Orthodoxen Kirche (ELEOS) und der Diakonie der Evangelisch-Reformierten Kirche durchgeführt. Das ist eine große Besonderheit, dass die Wohlfahrtsorganisationen gemeinsam mit diesen Aktionen landesweit auftreten. Rundfunk und Fernsehen berichten regelmäßig darüber. Zwischen den Verantwortlichen besteht ein großes Vertrauen, das sich über viele Jahre bewährt hat. Durch diese Aktionen sind das Logo und die Arbeit der Diakonie auch landesweit bekannt.

Außerdem gibt es jedes Jahr im Herbst eine öffentlichkeitswirksame Veranstaltung von Caritas, ELEOS und Diakonie, nämlich die Verleihung eines Preises für herausragende Leistungen im Ehrenamt. Diakonische freiwillige Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter werden mit dem Barmherzigen Samariter ausgezeichnet.

Diakonisch engagierte Menschen in den Gemeinden gab es schon seit den 50er Jahren des vergangenen Jahrhunderts. Sie hatten die Aufgabe, Bedürftigen und Kranken sowie Senioren und Alleinstehenden in den Gemeinden die entsprechende Unterstützung zukommen zu lassen, indem die Gemeinschaft der Gläubigen sich um die bedürftigen Gemeindeglieder kümmert. Nach der Wende 1989 öffnete sich auch die Diakonie von der Gemeinde hin zur Bedürftigkeit der Gesellschaft und die Aufgaben änderten sich. Der damalige Bischof Jan Szarek sagte in seiner wegweisenden Rede vor der Synode im Herbst 1992: „Die aktuelle sozialpolitische Lage des Landes, in dem wir leben, hat zur Folge, dass die Schar der immer mehr auf Hilfe angewiesenen Menschen zunimmt. Die Kirche kann diesem Hilferuf gegenüber nicht gleichgültig bleiben. Missionsgemeinde kann man eine Gemeinde nur nennen, die neben dem gottesdienstlichen Leben auch im Dienst am Nächsten aktiv ist."

Damit war die Geburtsstunde der modernen Diakonie in Polen gelegt. Der Gemeindebezug der Diakonie blieb essentiell, doch wurden die Gemeinden gleichzeitig sensibel für soziale Probleme in der Gesellschaft, für die der Staat noch keine Antwort gefunden hat. So sind u. a. die soziotherapeutischen Zentren entstanden. Leitbild der Diakonie in Polen bleibt das Gleichnis vom Barmherzigen Samariter nach Luk 10,21 ff, der Hilfe ohne Ansehen der Person leistet.

Die Gemeinden sehen sich in ihrem Selbstverständnis aufgefordert für diejenigen Menschen da zu sein, sowohl in ihrer Umgebung als auch in der Ferne, die auf Hilfe angewiesen sind. Insofern gehören regelmäßige Sammlungen und Unterstützungsleistungen z. B. für Kinder in der Ukraine oder Projekte in Afrika auf die diakonische Tagesordnung der Gemeinden. Der Samariter ist das Leitbild der Diakonie. Den Samariter bekommen besonders engagierte ehrenamtliche Gemeindeglieder – wie oben dargelegt – verliehen. Das zweite wichtige Leitbild ist die Rede Jesu beim Jüngsten Gericht nach Mt 25,20: „Was ihr getan habt einem von diesen meinen geringsten Brüdern, das habt ihr mir getan."

Vor allem diese beiden diakonischen Grundtexte des neuen Testaments bilden die Basis unseres diakonischen Selbstverständnisses und geben uns täglich neu den Impuls, sensibel für die Menschen in unserer Mitte, ihre Bedürfnisse und Nöte zu sein.

Die Diakoniekommissionen in den Gemeinden reagieren auf aktuelle Nöte in den Gemeinden und in deren Umfeld. Das kann bedeuten, dass Besuchsdienste für alleinstehende, kranke und alte Gemeindeglieder organisiert werden, manchmal auch kleine finanzielle Hilfen oder eine Kleiderkammer für Bedürftige eingerichtet werden. Manchmal werden auch Armenspeisungen durchgeführt.

Einige größere Gemeinden hatten die Kraft, auf große Herausforderungen zu reagieren, wie z. B. im Evangelischen Martin-Luther-Zentrum für Diakonie und Bildung in Breslau, wo eine große Diakonie entstanden ist, die über 400 Mitarbeitende beschäftigt. Weitere Diakoniestationen, Altenpflegeheime und einige Tagesstätten für Menschen mit Behinderungen und psychischen Erkrankungen werden von den Kirchengemeinden getragen, wie z. B. in Mikolaiki in Masuren. Andere Gemeinden haben für die diakonische Arbeit eigene Vereine gegründet, in denen Gemeindeglieder engagiert sind, wie in Pisz. Sollte die polnische Regierung auch Flüchtlinge in Polen aufnehmen, so würden die Gemeinden mit ihren Hilfen mit Sicherheit zur Verfügung stehen, so wie sie es schon waren, als Flüchtlinge aus der Ukraine nach Polen gekommen sind.

Die Diakonie in Polen als gemeinnützige karitative Einrichtung hat schon eine lange Tradition, die auch auf die Zeit von Johann Hinrich Wichern Mitte des 19. Jahrhunderts zurückgeht. Früher gab es selbst evangelische Krankenhäuser in Polen. Das einzige Mutterhaus in Dzięgielów, im Jahr 1923 gegründet, in dem heute noch im Ruhestand aktive Diakonissen leben, unterhält zwei Pflegeheime. Vor dem Krieg gehörten Jugendhilfeeinrichtungen und Ausbildungsstätten dazu. An diese Tradition knüpft die Diakonie in Polen heute wieder an.

Vor der Wende war das nicht möglich. Die kommunistische Regierung erlaubte allenfalls, kleine Pflegeheime zu betreiben, wie z. B. in Węgrów oder Konin, die aber auch von den Gemeinden getragen und organisiert worden sind. Heute kann die Diakonie viel breiter auf soziale Erfordernisse reagieren. Das Büro der Diakonie in Warschau initiiert und begleitet Projekte, die von den Kirchengemeinden organisiert werden, wie z. B. die Übernahme einer Seniorentagesstätte in Słupsk oder die Arbeit mit psychisch kranken Menschen in Kalisz.

Die Diakonie Polen wird repräsentiert vom Büro der Diakonie in Warschau, das von der Generaldirektorin geleitet wird. Die gesamtkirchliche diakonische Arbeit begleiten Diakonierat und Präses der Diakonie in enger Zusammenarbeit mit der Synode und dem leitenden Bischof. Die Generaldirektorin arbeitet mit den relevanten Ministerien zusammen und bringt neue diakonische Initiativen auf den Weg in Zusammenarbeit mit den lokalen Behörden. Seminare und Fortbildungen, manchmal gemeinsam mit den lokalen Behörden, geben neue Impulse für die Arbeit. Sie organisiert auch die Partnerschaften mit dem Ausland, insbesondere mit der deutschen Diakonie. Auch verantwortet sie die diakonischen Sammlungen in den Gemeinden. Die Diakonie Polen ist eine anerkannte Gemeinnützigkeitsorganisation und kann daher mit ihren Repräsentanten in Gremien mitwirken, die vom Sozialministerium angeboten werden.

Die Diakonie Polen hat als wichtige Partner verschiedene Diakonische Werke von Landeskirchen in Deutschland sowie die Diakonie Deutschland, das Gustav-Adolf-Werk (GAW), insbesondere die Frauenarbeit des GAW oder die Schwestern- und Bruderschaft des Johannesstifts. Sie steht in Kontakt mit einigen diakonischen Einrichtungen. So wird die Aktion „Weihnachten im Schuhkarton“ von der Diakonie der Selbständigen Lutherischen Kirche in Guben unterstützt.

Vielfältig sind auch die Verbindungen mit ausländischen Organisationen der Diakonie. Die Diakonie Polen ist Mitglied im europäischen Verband Eurodiakonia und arbeitet dabei besonders mit den osteuropäischen Diakonien der Visegrád-Gruppe zusammen. Aber auch nach Schweden, zur Waldenserkirche in Italien und zum Weltdiakonieverband gibt es Verbindungen.

Das schon an vielen Stellen gut funktionierende Sozialwesen in Polen wird weiter ausgebaut werden. Dabei wird auch den kirchlichen Trägern in Zukunft eine größere Rolle zukommen. Die Diakonie wird im Zusammenspiel mit den Kommunen weitere Aufgaben übernehmen, so wie sie es schon früher vor dem Krieg getan hat. Dabei wird sie an ihrer Eigenheit festhalten, mit ihrer Arbeit nahe am Engagement der Kirchengemeinden zu sein, aber auch Organisationsformen finden, die es ihr ermöglichen, im Rahmen der staatlichen Gesetze eine profilierte evangelische Sozialarbeit zu leisten. Die Gemeinden werden weiterhin sensible Sensoren für ungelöste gesellschaftliche Aufgaben bleiben und immer wieder versuchen, darauf schnelle Antworten zu geben.

So wird die polnische Diakonie ihr Kennzeichen behalten: aus der Gemeinde für die Gesellschaft. Auf diesem Wege wird sie nicht stehen bleiben. Auch für die Diakonie gilt im Reformationsjahr 2017: „Diakonia semper reformanda“.

Herausragende individuelle Frömmigkeitsformen im Protestantismus



Peter Zimmerling[1]

Die Reformation führte zur Demokratisierung und Alltagsverträglichkeit der Spiritualität.[2] Sie wurde aus der Vereinnahmung durch religiöse Eliten befreit.[3] Reformatorische Spiritualität ist eine Spiritualität für jedermann und jedefrau. In ihr wurde die reformatorische Forderung des allgemeinen Priestertums umgesetzt. Die Freiheitsgeschichte des modernen Europa ist ohne diesen Vorgang nicht denkbar. Voraussetzung der Demokratisierung ist die Alltagsverträglichkeit reformatorischer Spiritualität, die die Grenzen zwischen Sonntag und Alltag, zwischen heilig und profan relativiert. Familie, Beruf und Gesellschaft werden zu den entscheidenden Verwirklichungsfeldern evangelischer Spiritualität. Diesem doppelten Erbe fühlen sich bis heute alle evangelischen Kirchen und Freikirchen verpflichtet. Auch wenn sich in den einzelnen Kirchen jeweils unterschiedliche Gewichtungen und Erscheinungsformen entwickelt haben, spielen überall Lied, Bibel, Gebet, diakonisches und sozial-ethisches Engagement für die individuelle Frömmigkeit eine wesentliche Rolle.

1 Peter Zimmerling ist Professor für Praktische Theologie mit Schwerpunkt Seelsorge an der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig, außerdem Universitätsprediger und Domherr zu Meißen.

2 Vgl. hier und im Folgenden *Peter Zimmerling*: Auf dem Weg zu einer trinitarischen Grundlegung evangelischer Spiritualität; in: *Michael Welker/Miroslav Volf* (Hg.): Der lebendige Gott als Trinität. FS Jürgen Moltmann, Gütersloh 2006, 364–367.

3 Die kirchengeschichtliche Forschung entdeckte in den vergangenen Jahren verstärkt die Gemeinsamkeiten und Verbindungslinien zwischen der spätmittelalterlichen und der reformatorischen Spiritualität. Der von *Berndt Hamm* ins Gespräch gebrachte Begriff der „Frömmigkeitstheologie“ wirkte in diesem Zusammenhang als bahnbrechendes heuristisches Prinzip (vgl. z. B. *Berndt Hamm:* Was ist Frömmigkeitstheologie? Überlegungen zum 14. bis 16. Jahrhundert; in: *Hans-Jörg Nieden/Marcel Nieden* (Hg.): Praxis Pietatis. Beiträge zu Theologie und Frömmigkeit in der Frühen Neuzeit. Wolfgang Sommer zum 60. Geburtstag, Stuttgart/Berlin/Köln 1999, 9–45).

Evangelische Spiritualität ist in hohem Maße Lied- bzw. Gesangbuchspiritualität – vielleicht mehr noch als Bibelfrömmigkeit, da Bibeln nicht immer für alle erschwinglich waren und zudem zur persönlichen Bibellese eine gewisse Bildung Voraussetzung ist.[4] Das geistliche Lied stellt eine im Leben der Liederdichter erprobte und bewährte Bibel dar. Lieder spielen sowohl für die Demokratisierung als auch die Alltagsverträglichkeit evangelischer Spiritualität eine wesentliche Rolle. Speziell die lutherische Reformation war eine Singbewegung,[5] die ihren Siegeszug durch Deutschland und Europa nicht zuletzt aufgrund ihrer neuen Lieder antrat. In einer Reihe von Städten setzte sich die reformatorische Bewegung dadurch durch, dass die zum Gottesdienst versammelte Gemeinde evangelische Lieder anstimmte.[6] Daraufhin konnten Stadträte und Fürsten nicht anders, als dem Willen des Volkes nachzugeben und die Reformation einzuführen. Ihre Lieder wurden zum Markenzeichen der jungen evangelischen Kirche. In ihnen hatte der neue Glaube eine Ausdrucksform gefunden, die Jung und Alt unmittelbar ansprach. Fortan prägte den Protestantismus eine spezifische Liedfrömmigkeit.

Dass dies in den folgenden Jahrhunderten so blieb, hatte mehrere Gründe: Die reformatorischen Lieder wurden in Kindheit und Jugend auswendig gelernt und begleiteten die Gläubigen fortan durch ihr ganzes Leben. Sie bekamen außerdem liturgische Funktion. Martin Luther sorgte dafür, dass sie den evangelischen Gottesdienst durchzogen.[7] Dadurch wurde die singende Gemeinde einerseits zum Subjekt des Gottesdienstes,[8] andererseits verschaffte der regelmäßige Gemeindegesang der protestantischen Christenheit eine gemeinsame spirituelle Identität. Neben den öffentlichen

4 Vgl. im Einzelnen *Peter Zimmerling:* Wie ein alter Freund im Haus, dem man vertraut. Die Bedeutung von Lied und Gesangbuch für die evangelische Spiritualität; in: Musik und Kirche 79 (2009), 168–174.

5 *Christian Möller:* „Ein neues Lied wir heben an." Der Beginn des reformatorischen Singens im 16. Jh. und die Einführung eines Evangelischen Gesangbuches am Ende des 20. Jh.; in: Gemeinsame Arbeitsstelle für Gottesdienstliche Fragen der Evangelischen Kirche in Deutschland, Hannover, Heft 24 (1995), 15–30; *ders.* (Hg.): Kirchenlied und Gesangbuch. Quellen zu ihrer Geschichte. Ein hymnologisches Arbeitsbuch, Tübingen/Basel 2000, 69–85 (dort auch weiterführende Literatur).

6 Vgl. dazu z. B. *Christian Möller* (Hg.): Ich singe Dir mit Herz und Mund. Liedauslegungen, Liedmeditationen, Liedpredigten. Ein Arbeitsbuch zum Evangelischen Gesangbuch, Stuttgart 1997, 184–191.

7 Das gleiche galt für den von Calvin geprägten Gottesdienst, für den der Genfer Psalter bestimmend wurde (dazu im Einzelnen: *Möller,* Kirchenlied, a. a. O., 95–97).

8 Vgl. a. a. O., 70.

Gottesdienst trat als zweites Standbein des geistlichen Lebens die Hauskirche. Auch in den Hausandachten spielte das Lied eine wesentliche Rolle.

Fast in jedem der vergangenen fünf Jahrhunderte seit der Reformation ereignete sich ein neuer Liederfrühling: angefangen von der Hochblüte des evangelischen Lieds im Zeitalter des Dreißigjährigen Krieges im 17. Jahrhundert über den älteren Pietismus im 18. Jahrhundert, die Erweckungsbewegung im 19. Jahrhundert und die Zeit der Bekennenden Kirche im 20. Jahrhundert bis hin zur gegenwärtigen charismatischen Lobpreiskultur.

Auch wenn nur einige wenige charismatische Lobpreislieder in die Regionalteile des EG gelangt sind,[9] spielen diese für die Spiritualität von Jugendlichen und jungen Erwachsenen in protestantischen Kirchen und Freikirchen heute eine wesentliche Rolle.[10] Die Lieder haben meist kurze, einfache Texte und sind aufgrund ihrer Melodien, die der Popmusik entstammen, leicht mitzusingen. Die charismatische Lobpreiskultur knüpft in gewisser Weise an die Hochschätzung von Gesang und Musik durch die lutherische Reformation an. Charismatiker haben die Bedeutung von Lob und Anbetung Gottes als Quelle von Ermutigung, Lebenskraft und Heilung wieder entdeckt. Dabei stellen sie die pneumatische Dimension des Singens heraus, die in der evangelischen Tradition lange übersehen worden ist.[11] Mit Recht gehen sie davon aus, dass sich im Singen Erkenntnisse auf eine Weise erschließen, in der die Emotionen integriert sind, wodurch eine Vergewisserung des Glaubens erfolgt. Dass in den charismatischen Liedern bedauerlicherweise die Klage kaum vorkommt, sei hier nur am Rande vermerkt.

Neben den charismatisch geprägten Lobpreisliedern spielen für viele Gemeindeglieder heute Spirituals und Gospels eine wichtige Rolle. Im afroamerikanischen Sklavenmilieu des 19. Jahrhunderts entstanden, betonen sie die emotionale Seite des Singens. Vor allem junge und mittelalterliche Menschen – durchaus auch von den Rändern der Gemeinde – engagieren sich in Gospelchören. Auch moderne, geistlich geprägte Musicals (wie das Luther-Oratorium) erfreuen sich als zeitlich begrenzte Gemeinschaftsangebote großer Beliebtheit.

Abschließend möchte ich noch auf zwei Probleme im Zusammenhang mit der Bedeutung des geistlichen Lieds für die evangelische Spiritualität

9 Dazu im Einzelnen a. a. O., 303.

10 Dazu *Peter Zimmerling:* Charismatische Bewegungen, Göttingen 2009, 128–132, 137–164.

11 Die für Calvin eine wichtige Rolle gespielt hat (so *Möller,* „Ein neues Lied wir heben an“, a. a. O, 20–22), bei Luther eher unausgesprochen vorausgesetzt ist. Luthers Interesse liegt mehr in der Bedeutung der Musik als Schöpfungsgabe Gottes (a. a. O., 25).

heute hinweisen. Aufgrund von Technisierung und Kommerzialisierung ist es bei vielen Menschen zum Absterben jeder eigenen musikalischen Aktivität gekommen.[12] Bis vor wenigen Jahrzehnten war das noch anders. Man macht sich von der früheren Verbreitung des Liedersingens kaum noch einen Begriff.[13] Wer Musik haben wollte, musste selber singen! Die Lieder des Gesangbuchs waren ein Stück Gebrauchslyrik. Tatsächlich können sie ihr spirituelles Potential erst dann entfalten, wenn sie regelmäßig gesungen und gebetet werden. Dazu kommt ein zweites Problem: Bis in die 1960er Jahre hinein wurden auch in kirchendistanzierten Familien klassische Gesangbuchlieder an die nächste Generation durch Auswendiglernen weitergegeben. Danach kam es zu einem bis dahin ungekannten Traditionsabbruch.[14] Die Gründe sind mannigfaltig. Z. B. haben sich Alltagssprache und Musikgeschmack gerade junger Menschen weit von der Sprachgestalt und Melodie z. B. Paul Gerhardts entfernt. Es bedarf großer pädagogischer Anstrengungen und Phantasie, um Kindern und Jugendlichen einen Zugang zu den traditionellen geistlichen Liedern zu eröffnen.

In den Gesangbuchliedern sind die spirituellen Erkenntnisse und Erfahrungen von Generationen evangelischer Christen wie in einem Schatzhaus aufbewahrt. Entscheidend für die Zukunft individueller evangelischer Spiritualität wird sein, ob es gelingt, hymnologische Tradition und Situation miteinander zu versprechen, d. h. einerseits der nachwachsenden Generation eine Brücke zum traditionellen evangelischen Lied zu bauen und gleichzeitig das moderne (Lobpreis-)Lied in den Gottesdienst zu integrieren. Zur Weitergabe der evangelischen Lieder an die kommende Generation ist es nötig, dass die Elterngeneration zunächst selbst Zugang zu ihnen findet und die Notwendigkeit ihrer mystagogischen Aufgabe für die nachwachsende Generation erkennt.[15] Umgekehrt sollten Jugendliche und junge Erwachsene verstehen, dass die ältere Generation ihrerseits Vermitt-

12 Vgl. zum Problem und zu den Lösungsmöglichkeiten im Einzelnen: *Christa Reich:* Singen heute. Vermischte Bemerkungen zu einem komplexen Phänomen, Arbeitsstelle Gottesdienst 16 (2006), Heft 2, 59–68.

13 Im Hinblick auf die Zeit Paul Gerhardts vgl. *Christian Bunners:* Paul Gerhardt. Weg, Werk, Wirkung, Göttingen 2006, 44 f.

14 *Reich,* Singen, a. a. O., 159 ff.

15 Das Impulspapier der EKD von 2006 schlägt vor, die zwölf wichtigsten evangelischen Lieder – deren Auswahl in einem Verständigungsprozess noch zu treffen ist – in kirchlichen Kindergärten, in evangelischen Schulen, im Religionsunterricht, in Konfirmandengruppen und in Fortbildungsseminaren zu memorieren und zu interpretieren (Kirche der Freiheit. Perspektiven für die Evangelische Kirche im 21. Jahrhundert. Ein Impulspapier des Rates der EKD, Hannover 2006, 79).

lungshilfen für das Lobpreislied benötigt. Vor allem Jugendchor- bzw. Jugendbandleiter haben hier eine wichtige gemeindekulturpädagogische Aufgabe.[16]

2. *Die persönliche Bibellese*

Bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil in den 1960er Jahren war die persönliche Bibellese ein Spezifikum der individuellen Frömmigkeit im Protestantismus. Luther gewann durch das Studium der Schrift sein neues Verständnis des Evangeliums. Daraus schloss er, dass jeder Mensch selbstständig aus der Bibel den Willen Gottes für sein Leben erfahren kann, wodurch der Glaube des Einzelnen unabhängig von kirchlichen Vermittlungsinstanzen wurde. Bis vor wenigen Jahrzehnten begleiteten Tauf-, Konfirmations- und Trausprüche viele Gemeindeglieder ihr Leben lang. Insofern war evangelische Spiritualität geprägt von einer Art biblischer Spruchfrömmigkeit. Mittlerweile haben diese Bibelverse vor allem Bedeutung für den festlichen Augenblick. Die kontinuierliche Bibellese war wohl schon immer eine Praxis bloß der Hochverbundenen, was sowohl im Hinblick auf die Landeskirchen als auch die Freikirchen gilt. Heute erfolgt sie mit abnehmender Tendenz – wenn man empirischen Umfragen wie den Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen der EKD trauen kann. Die Kirchen haben hierauf reagiert, indem sie in den vergangenen Jahren mehrfach ein Jahr der Bibel ausriefen, um diese ins öffentliche Gespräch zu bringen und dadurch Menschen zur regelmäßigen Bibellektüre anzuregen.

Trotzdem wird die Bibellese weiterhin praktiziert – und zwar in unterschiedlichen Formen. Eine traditionelle Form der Bibellese stellt die tägliche *lectio continua* dar. Ihr Ziel ist, die Bibel fortlaufend zu lesen und auf diese Weise den Gesamtzusammenhang der Schrift kennenzulernen. Die tägliche Bibellese umfasst dabei jeweils einen vorgegebenen Textabschnitt. Es gibt eine Reihe von Bibelleseplänen, die z. T. ökumenisch verantwortet werden und z. B. bei den Bibelgesellschaften bestellt werden können.

Die zweite Form der persönlichen Bibellese im Protestantismus stellen die „Herrnhuter Losungen“ dar.[17] Bereits im 18. Jahrhundert von Nikolaus

16 Dazu *Peter Bubmann:* Kriterien und Perspektiven für gottesdienstliche Musik in einer sich verändernden Gesellschaft; in: *Irene Mildenberger/Wolfgang Ratzmann* (Hg.): Klage, Lob, Verkündigung. Gottesdienstliche Musik in einer pluralen Kultur. Beiträge zu Liturgie und Spiritualität, Bd. 11, Leipzig 2004, 32–35.

17 Vgl. dazu *Peter Zimmerling:* Evangelische Spiritualität. Wurzeln und Zugänge, Göttingen ^{2}2010, 208–216.

Ludwig Graf von Zinzendorf erfunden, wurden sie seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs zum am weitesten verbreiteten Andachtsbuch des Protestantismus.[18] Zwei Schriftworte bilden die Losung für jeden Tag. Das erste, die Losung im engeren Sinne, wird für jeden Tag aus einer etwa 1.800 alttestamentliche Sprüche umfassenden Sammlung im sächsischen Herrnhut ausgelost. Das andere Schriftwort, der sog. Lehrtext, wird dazu passend aus dem Neuen Testament vom Herrnhuter Losungsbearbeiter ausgesucht. Diesen beiden Worten werden als sog. Dritttext Liedverse oder Gebete als Antwort der Gemeinde auf die Bibelworte beigegeben.

Die persönliche Bibellese wird schließlich auch als Meditation eines freigewählten Schriftabschnitts geübt. Viele Menschen haben die Meditation in den letzten Jahren als Hilfe zur Alltagsbewältigung entdeckt. Gerade weil inzwischen viele Gemeindeglieder Meditationskurse besucht haben, aber noch keinen Zugang zum regelmäßigen Bibellesen gefunden haben, wäre es eine lohnende Aufgabe, passende biblische Meditationstexte zusammenzustellen, die im Lauf der Zeit den Zugang zur ganzen Bibel eröffnen könnten. Die Meditationstexte sollten dabei für einen längeren Zeitraum gleich bleiben (z. B. für eine Woche) und nur einige wenige Bibelverse enthalten.

Viele evangelische Christen in Landes- und Freikirchen, die heute regelmäßig die Bibel lesen, tun dies am Morgen vor Arbeitsbeginn in Form der sog. Stillen Zeit. Sie geht zurück auf die „tägliche Morgenwache", die der Studentenevangelist und spätere ökumenische Pionier John R. Mott (1865–1955) in die weltweite Christenheit eingebracht hat. Schon die Menschen der Bibel begegneten Gott „vor Tage" (Mk 1,35) – so seine Argumentation. In den Psalmen finden wir an vielen Stellen die Aussage, dass die Beter „frühe" mit Gott geredet haben (Ps 5, 4; 63, 2; 88, 14). Eine etwas andere Form der Stillen Zeit entwickelte Frank Buchman (1878–1961). Sie wurde durch die von ihm gegründete sog. Oxfordgruppenbewegung vor und die sog. moralische Aufrüstung nach dem Zweiten Weltkrieg in vielen christlichen Kreisen in und außerhalb Deutschlands heimisch. In ihrem Zentrum steht neben der Schriftlesung das Hören auf göttliche Inspirationen im eigenen Herzen.

Die Bibellese am Morgen stellt eine Antwort der evangelischen Spiritualität auf die besonderen Lebensbedingungen der Moderne dar. In früheren Jahrhunderten unterbrach das Glockengeläut um 11.00 Uhr und um 17.00 Uhr die Berufsarbeit und rief zum Gebet auf. Eine solche Unterbre-

[18] Vgl. im Einzelnen *Peter Zimmerling:* Die Losungen. Eine Erfolgsgeschichte durch die Jahrhunderte, Göttingen 2014.

chung des Arbeitsrhythmus ist für den heutigen Menschen undenkbar geworden. Die einzige Chance zum Hören auf Gott stellt für viele die Zeit vor Beginn des Arbeitstages dar.

Theologische Voraussetzung der persönlichen Bibellese ist die Überzeugung, dass Gott durch das biblische Wort zu jedem Menschen reden will.[19] Um Gottes Stimme in der Schrift zu vernehmen, ist eine bestimmte Einstellung beim Lesen nötig. Sie ist mit der Erwartung zu lesen, dass Gott durch sie die eigenen existentiellen Fragen beantworten will. Der dänische Philosoph Sören Kierkegaard meinte: „Denke dir einen Liebenden, der einen Brief von seiner Geliebten erhalten hat; so teuer dieser Brief dem Liebenden ist, so teuer, nehme ich an, ist dir Gottes Wort; wie der Liebende seinen Brief liest, so (nehme ich an) liesest du Gottes Wort und glaubst du, dass du es lesen solltest.“[20] Dabei genügt es nicht, überzeugt zu sein, dass Gott durch die Bibel zum Menschen reden will. Ohne Raum und Zeit, ohne Ruhe und Sammlung vor Gott ist das Vernehmen seines Wortes in der Bibel nicht möglich.

3. Das persönliche Gebet

Die Gebetspraxis im Protestantismus zeichnet sich durch eine dynamische Wechselbeziehung zwischen vorformuliertem Gebet der Tradition und freiem Gebet aus.[21] Diese Akzentuierung geht auf Martin Luther selbst zurück. Der Reformator kritisierte die mittelalterliche Gebetspraxis in doppelter Hinsicht. Zum einen wendete er sich entschieden gegen das Missverständnis des Gebets als eines guten Werks, das der Mensch Gott zu bringen hätte. War das Gebet ein gutes Werk, kam es auf dessen Quantität an. Diese sicherzustellen, war eine wichtige Funktion der traditionellen Gebetbücher. Durch die Rechtfertigungslehre wurde das Gebet seines verdienstlichen Charakters entkleidet. Zum anderen kritisierte Luther die Fixierung auf das vorformulierte Gebet. Evangelisches Gebet geschieht im Raum der Freiheit. Der Beter soll reden, wie ihm zumute ist. Kein Wunder, dass Luther das evangelische Beten von Gebetsbüchern unabhängig machen wollte.

19 Vgl. hier und im Folgenden: *Dietrich Bonhoeffer:* Illegale Theologenausbildung. Finkenwalde (1935–1937), hg. von *Otto Dudzus/Jürgen Henkys,* DBW, Bd. 14, Gütersloh 1996, 144–148; dazu auch: *Peter Zimmerling:* Bonhoeffer als Praktischer Theologe, Göttingen 2006, 73–76.

20 *Sören Kierkegaard:* Zur Selbstprüfung der Gegenwart anbefohlen, Gesammelte Werke, Bd. 11, Jena 1922, 19.

21 Dazu im Einzelnen: *Zimmerling,* Evangelische Spiritualität, a. a. O., 192–208.

Luthers Gebetskurs für seinen Barbier „Meister Peter. Eine einfältige Weise zu beten“ von 1535[22] ist als Gebetshilfe im Rahmen reformatorischer Spiritualität konzipiert. Obwohl die vorformulierten Texte der Tradition (Zehn Gebote, Glaubensbekenntnis und Vaterunser) für den Gebetslehrgang unerlässlich sind, legt Luther großen Wert darauf, dass die geprägten Worte das eigene freie Gebet nicht verhindern. Ziel ist vielmehr, dass das Herz durch das Sprechen der vorformulierten Worte warm wird, der Beter in freien Worten zu beten beginnt und schließlich der Heilige Geist selbst im Herzen des Betenden redet. Die Vorgaben der Tradition dienen dem geübten Beter als „Feuerzeug“. Die entscheidenden Überlegungen hierzu finden sich im Anschluss an Luthers Auslegung des Vaterunsers: „Es kommt wohl oft vor, dass ich mich in einem Stück oder Bitte in so reiche Gedanken verliere, dass ich alle anderen sechs anstehen lasse. Und wenn auch solche reichen, guten Gedanken kommen, so soll man die anderen Gebete fahren lassen und solchen Gedanken Raum geben und mit Stille zuhören und sie beileibe nicht hindern; denn da predigt der Heilige Geist selbst, und ein Wort seiner Predigt ist besser als tausend unserer Gebete. Und ich habe auch so oft mehr gelernt in einem Gebet, als ich aus viel Lesen und Nachsinnen hätte kriegen können.“[23]

Luther geht also von einer Gebetsdynamik aus, die drei Aspekte umfasst: Am Anfang steht die Meditation von vorformulierten Gebetstexten aus der Tradition. Daraus erwächst das freie Gebet in eigenen Worten. Diese expressive Form des Gebets schlägt schließlich um in eine rezeptive Gebetspraxis, in eine Art hörendes Gebet, währenddessen der Heilige Geist im Herzen des Beters selbst zu reden beginnt. Der Reformator will den Beter in die Freiheit des eigenen Betens hineinführen. Es geht ihm dabei um eine Erfahrung, die für das Gebet existentiell ist und die prinzipiell jeder Beter machen kann.

Trotz mancherlei Schwankungen ist das freie Gebet im Verlauf der Geschichte des Protestantismus immer wieder aufgebrochen: zunächst im Pietismus, dann im 19. Jahrhundert in der Erweckungsbewegung und den

22 *Martin Luther:* WA 38, 358 –373; in modernisiertem Deutsch: *Ulrich Köpf/Peter Zimmerling* (Hg.): Martin Luther. Wie man beten soll. Für Meister Peter den Barbier, Göttingen 2011.

23 Zit. nach a. a. O., 46. Im Original: „Kompt wol offt, das ich inn einem Stücke oder Bitte in so reiche Gedancken spacieren kome, das ich die andern Sechse lasse anstehen, Und wenn auch solche reiche gute Gedancken komen, so sol man die andern gebete faren lassen und solchen gedancken raum geben und mit stille zuhören und bey leibe nicht hindern, Denn da predigt der Heilige Geist selber, Und seiner Predigt ein Wort ist besser denn unser Gebet tausent, Und ich hab auch also offt mehr gelernet in einem gebet, weder ich aus viel lesen und tichten hette kriegen können“ (*Martin Luther:* WA 38, 363, 9–16).

unterschiedlichen Freikirchen. Im 20. Jahrhundert wurde es neben den Freikirchen vor allem in den landeskirchlichen Gemeinschaften und in den neu entstandenen pfingstlich-charismatischen Bewegungen gepflegt.

Voraussetzung eines solchen Gebetsverständnisses ist die Erfahrung der Nähe Gottes im Heiligen Geist. Die Praxis des freien Gebets in Privatandacht und Gebetsgemeinschaft führt zu einer Demokratisierung des Gebets und damit zu einer praktischen Verwirklichung der reformatorischen Forderung des allgemeinen Priestertums. Eine Konsequenz ist die Herausbildung einer Vielfalt von z. T. neuen Gebetsformen, die vor allem im pfingstlich-charismatischen Christentum auch ekstatische Erscheinungsformen wie die Zungenrede mit einschließt.[24]

Eine Schule des Gebets stellt im Prinzip das Evangelische Gesangbuch (EG) dar. Darin ist es mit dem katholischen Gotteslob vergleichbar, wo das Gebet sogar – nach kurzen Erläuterungen und Anleitungen zum Bibellesen – an zweiter Stelle thematisiert wird. Das EG enthält im Anhang auf fast 150 Seiten eine Einführung in das Gebet zusammen mit einer Vielzahl von Mustergebeten, gegliedert nach Tages- und Wochenrhythmus, Lebenskreis, Not und Krankheit, Alter und Sterben. Leider hat das EG im Gegensatz zum früheren Evangelischen Kirchengesangbuch (EKG) sogar für die Kerngemeinde aufgrund seines Gewichts den Charakter als Gebrauchsbuch verloren. Im Gottesdienst liegen in ausreichender Anzahl gemeindeeigene Gesangbücher aus. Dadurch ist die Notwendigkeit weggefallen, regelmäßig das eigene Gesangbuch zu benutzen.

4. Das diakonische Engagement

Dass heute diakonisches Handeln für protestantische Spiritualität – und zwar in Landeskirchen und Freikirchen gleichermaßen – als essentiell gilt, ist das Verdienst der Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts. Johann Hinrich Wichern (1808–1881)[25] geht davon aus, dass die Diakonie zuerst Gottes Sache ist.[26] Nur sekundär ist sie ausgelöst worden durch das Massenelend deutscher Handwerker und Arbeiter im Gefolge der Indus-

[24] *Zimmerling,* Charismatische Bewegungen, a. a. O., 88–97.

[25] Vgl. im Einzelnen *Peter Zimmerling:* Spiritualität als Quelle der Diakonie. Wicherns Wittenberger Rede als Herausforderung an diakonisches Handeln heute; in: Deutsches Pfarrerblatt 108 (2008), 295–300.

[26] Vgl. hier und im Folgenden *Wilfried Brandt:* Von Wichern lernen. Thesen aus dem Gespräch der heutigen Diakonie mit ihrem Gründer Johann Hinrich Wichern; in: Theologische Beiträge 29 (1998), 181–195.

trialisierung. Die Erkenntnis, dass Diakonie Teil der Heilsgeschichte Gottes mit der Welt ist, lässt Wichern zum Bahnbrecher diakonischen Handelns in Verein, Kirche und Staat werden. Diakonie ist Teilhabe des einzelnen Christen an Gottes Kampf gegen die lebenszerstörenden Mächte der Finsternis. Bereits im Alten Testament tritt Gott als Diakon Israels auf und versorgt sein Volk mit allem, was es zum Leben braucht. Im Gegenzug bekommt Israel die Aufgabe, seinerseits für die Armen und Bedürftigen dazusein. Das Alte Testament wird für Wichern zum Buch der diakonischen Vorbilder und Verheißungen. Ihre Erfüllung findet die Diakonie in Christus in doppeltem Sinne:[7] durch sein Wirken als Hirte und Arzt der Menschen bis zur Hingabe seines Lebens am Kreuz und darin, dass Christus sich die Liebe der Menschen gefallen lässt. Genauso will er, dass Menschen ihm heute in ihren geringsten Brüdern und Schwestern dienen (Mt 25,31–46).

Wicherns Begründung der Diakonie prägt sein Verständnis von Kirche: Kirche ist für ihn nur in dem Maße christliche Kirche, in dem sie diakonische Kirche ist. „Sie [die Diakonie] ist die Signatur der Christenheit", schreibt Wichern.[28] Die traditionelle Sicht diakonischen Handelns wird damit tiefgreifend verändert. Wurden die Werke der Liebe bis zu Wichern als erfreuliches Nebenprodukt des Evangeliums verstanden, werden sie jetzt zu einer Gestalt des Evangeliums. Diese Auffassung kommt im folgenden Satz aus seiner berühmten Wittenberger Rede von 1848 klassisch zum Ausdruck: „Wie der ganze Christus im lebendigen Gottesworte sich offenbart, so muß er auch in den Gottes*taten* sich predigen, und die höchste, reinste, kirchlichste dieser Taten ist die rettende Liebe."[29] Jeder, der diakonisch handelt, verkündigt auf eine für Hilfsbedürftige verständliche Weise die Liebe Gottes. Die Diakonie ist nicht länger nur Frucht, sondern auch Samenkorn für den Glauben. Fortan gilt beides: Die Diakonie ist ein Werk der Kirche, aber die Kirche ist auch ein Werk der Diakonie. Noch einmal O-Ton Wicherns aus der Wittenberger Rede: „Es tut eines Not, dass die evangelische Kirche in ihrer Gesamtheit erkenne: Die Arbeit der Inneren Mission ist mein! dass sie ein großes Siegel auf die Summe dieser Arbeit setze: die Liebe gehört mir wie der Glaube."

Dass viele in der Diakonie Tätige heute von der spirituellen Orientierung ihres Tuns nichts mehr wissen, ist ein Problem. Sie sollten in vielfältiger Weise auf das Evangelium als Grundlage und bleibende Motivation diakonischen Handelns hingewiesen werden.

27 *Johann Hinrich Wichern:* Sämtliche Werke, Bd. III/1, Berlin/Hamburg 1968, 132.
28 A. a. O., 130.
29 *Johann Hinrich Wichern:* Sämtliche Werke, Bd. I, Berlin 1962, 165 (Hervorhebungen im Text).

Noch später als das diakonische wurde das sozial-ethische Handeln als integraler Bestandteil evangelischer Spiritualität erkannt. Hatte es in der Reformationszeit noch heftige Kontroversen um das Widerstandsrecht gegeben, trat die Diskussion darüber im Laufe der Zeit mehr und mehr zurück – und damit auch die Frage nach der Notwendigkeit des christlich motivierten gesellschaftspolitischen Handelns.[30] Erst angesichts der totalitären Diktaturen im 20. Jahrhundert erhoben sich neu und dringender als zuvor die Fragen nach dem Widerstandsrecht und nach dem politischen Auftrag der Kirche insgesamt. Zur Integration des sozial-ethischen Engagements in die evangelische Spiritualität haben vor allem Erfahrungen der Bekennenden Kirche während des Dritten Reiches und hier speziell die Biografie und Theologie Dietrich Bonhoeffers (1906–1945) beigetragen. Am 7. April 1933 wurde in Nazi-Deutschland der Arierparagraph verabschiedet, der Juden vom Beamtentum ausschloss. Bonhoeffer hielt als Reaktion darauf in Berlin einen Vortrag zum Thema „Die Kirche vor der Judenfrage". Darin verteidigte er nicht nur die Kirchenmitgliedschaft getaufter Juden, sondern auch deren bürgerlichen Rechte im deutschen Staat. Diese Erkenntnis war neu für ein Mitglied der sich gerade formierenden Bekennenden Kirche: Dass ein Christ auch Verantwortung für Nicht-Christen hat, wenn ihnen durch den Staat Unrecht geschieht. Bonhoeffer nennt in seinem Vortrag drei Möglichkeiten kirchlichen Handelns gegenüber staatlichem Unrecht: „*Erstens* [...] die an den Staat gerichtete Frage nach dem legitim staatlichen Charakter seines Handelns, d. h. die Verantwortlichmachung des Staates. *Zweitens* der Dienst an den Opfern des Staatshandelns. Die Kirche ist den Opfern jeder Gesellschaftsordnung in unbedingter Weise verpflichtet, auch wenn sie nicht der christlichen Gemeinde zugehören. ‚Tut Gutes an jedermann.' [Gal 6,10] […]. Die *dritte* Möglichkeit besteht darin, nicht nur die Opfer unter dem Rad zu verbinden, sondern dem Rad selbst in die Speichen zu fallen."[31] Die beiden ersten Möglichkeiten des Widerstands – gegen staatliches Unrecht zu protestieren bzw. den Opfern diakonisch beizustehen – lassen sich aus der theologischen Tradition heraus erklären. Dass Bonhoeffer schon 1933 damit rechnete, dass die Kirche auch politisch in Opposition gegen den Staat treten könnte, versetzt jedoch in Erstaunen.

30 Vgl. dazu *Christoph Strohm:* Art. Widerstand II. Reformation und Neuzeit; in: TRE, Bd. 35, Berlin/New York 2003, 750–767.

31 *Dietrich Bonhoeffer:* Berlin (1932–1933), hg. von *Carsten Nicolaisen/Ernst-Albert Scharffenorth,* DBW, Bd. 12, Gütersloh 1997, 353 (Hervorhebungen im Text).

Er hat damit die sozial-ethische Dimension evangelischer Spiritualität begründet. In den folgenden Jahren entwickelte er die Kriterien christlichen Handelns gegenüber staatlichem Unrecht weiter. Immer deutlicher erkannte er, dass sich das kirchliche Engagement nicht auf die eigenen Belange der Kirche beschränken darf, sondern dass verantwortliches Handeln das Dasein für jedermann einschließt. Die Denkschriften der Evangelischen Kirche in Deutschland sind eine Konsequenz des Erbes Bonhoeffers und der Bekennenden Kirche.

Die Ausdrucksformen persönlicher evangelischer Frömmigkeit lassen eine große Bandbreite erkennen. Der Bogen spannt sich vom geistlichen Lied über die Bibellese und das Gebet bis zum diakonischen und sozialethischen Engagement. Dass im Laufe der Zeit neue Formen gewonnen wurden und alte Formen tiefgreifende Prozesse der Transformation und Weiterentwicklung durchlaufen haben, belegt die ungebrochene Vitalität evangelischer Frömmigkeit.[32]

[32] Die Transformationsprozesse zeigt eindrucksvoll der Sammelband: *Peter Zimmerling* (Hg.): Handbuch Evangelische Spiritualität, Bd. 1: Geschichte, Göttingen 2017.

Theologische Grundlagenarbeit und ökumenische Begegnung

Eine Einführung in das römisch-katholisch/lutherische Dialogdokument „Gott und die Würde des Menschen“

In einem Interview wurde Landesbischof Friedrich Weber, lutherischer Co-Vorsitzender der dritten Bilateralen Arbeitsgruppe zwischen Deutscher Bischofskonferenz und Vereinigter Evangelisch-Lutherischer Kirche Deutschlands (BILAG III), gefragt, warum es der Mühe wert sei, auf nationaler Ebene theologische Dialoge zwischen den Kirchen zu führen. Weber, der auf Grund seines viel zu frühen Todes das Ende dieser Lehrgespräche nicht mehr selbst erleben konnte, antwortete damals: „Für die dritte Gesprächsrunde haben wir jetzt das Thema ‚Gott und die Würde des Menschen‘ gewählt. Wir wollen dabei nach dem Horizont fragen, in dem sozialethische Urteile auf beiden Seiten erarbeitet werden und die unterschiedlichen theologisch-philosophischen Zugangswege klären. Es soll auch erprobt werden, inwieweit die bisher geübten Methoden des ökumenischen Dialogs noch tragfähig sind. Das ist eine schwierige, aber notwendige Grundlagenarbeit. Es ist ja schon wertvoll, wenn sich in Deutschland eine solche ökumenische Arbeitsgruppe in regelmäßigen Abständen zusammensetzt und sich um gegenseitiges Verstehen bemüht.“[1] Dreizehn Sitzungen, viele fruchtbare, aber auch lebhafte Diskussionen und ungezählte Textentwürfe in unterschiedlichen Bearbeitungsstadien später hat die BILAG III ihren Abschlussbericht über diese schwierige, aber notwendige Grundlagenarbeit vorgelegt.[2]

1 Ungebrochener Wille, ökumenisch voranzugehen. Ein Gespräch mit Landesbischof Friedrich Weber; in: Herder Korrespondenz 64 (2010), 124–127, hier: 125.

2 *Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands:* Gott und die Würde des Menschen, Paderborn/Leipzig 2017 (im Folgenden GWM).

Verortung der BILAG III im lutherisch-katholischen Dialog

Der evangelisch-lutherisch/römisch-katholische Dialog „ist nichts Geringeres als der ‚Vater' weltweiter bilateraler Dialoge überhaupt" – urteilte Harding Meyer. Noch während des Zweiten Vatikanischen Konzils unterbreitete der Lutherische Weltbund dem Vatikan das Angebot zu beiderseitigen Gesprächen und bereits 1967 war der Weg für die Arbeit einer gemeinsamen Studienkommission geebnet, die 1972 den sogenannten Malta-Bericht „Das Evangelium und die Kirche" vorstellte. Im Sog des Konzils konnten die ersten Früchte der biblischen, kirchengeschichtlichen und ökumenischen Forschung seit den fünfziger Jahren des letzten Jahrhunderts geerntet werden. Dies mag den überschwänglichen Impetus des Dokumentes erklären. Die Tatsache, dass fünf der 14 Kommissionsmitglieder Sondervoten zu einigen Punkten abgaben, zeigt jedoch, dass – trotz allem Neuaufbruch – in den alten Kontroversfragen der Malta-Bericht keinesfalls bereits einen *Common Sense* vortrug.

Deshalb galt es in der zweiten Phase des Dialogs, gerade die weiterhin umstrittenen Themen eingehender zu behandeln. So folgten u.a. die Dokumente „Das Herrenmahl" (1978), „Wege zur Gemeinschaft" (1980), „Das geistliche Amt in der Kirche" (1981), „Einheit vor uns" (1984) und „Kirche und Rechtfertigung" (1993). 2006 legte dann die Kommission, die sich mittlerweile „Lutherisch/Römisch-katholische Kommission für die Einheit" nennt, den Text „Apostolizität der Kirche" vor. „Vom Konflikt zur Gemeinschaft" (2013) diente der Vorbereitung für ein gemeinsames Reformationsgedenken.

Auch in Deutschland blickt der lutherisch-katholische Dialog auf eine lange Geschichte zurück: Im Jahre 1976 wurde die erste Bilaterale Arbeitsgruppe eingesetzt. Diese verstand sich als regionale Entsprechung zum internationalen Dialog. Im Jahre 1984 veröffentlichte die BILAG I das Studiendokument „Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament". Die BILAG II wandte sich dem Thema „Communio Sanctorum – Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen" zu. Obwohl die Arbeiten bereits 1997 abgeschlossen waren, hatte man sich entschlossen, zunächst noch mit der Veröffentlichung zu warten, da man die Diskussionen über die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre" nicht durch neue Themen überlagern und

[3] *Harding Meyer:* Weg und Ertrag des internationalen katholisch/lutherischen Dialogs; in: US 48 (1993), 321–330, hier: 321.

erschweren wollte. „Communio Sanctorum“ erschien dann im Jahr 2000. Nahezu zeitgleich veröffentlichte die Kongregation für die Glaubenslehre die Erklärung „Dominus Iesus“. Auf diese Weise entstanden schwierige Voraussetzungen für den Rezeptionsprozess des Dokumentes, was sich auch in den evangelischen Stellungnahmen spiegelte. Erfreulich hingegen war, *dass* es zahlreiche Reaktionen von kirchlichen Ausschüssen sowie evangelischen Fakultäten und Institutionen gab, auch wenn diese zum Teil recht kritisch ausfielen.[4] Dies führte jedoch zu einem anderen Problem: Während die Deutsche Bischofskonferenz bereits 2003 eine offizielle Stellungnahme zu der Studie vorlegte, war es der VELKD wichtig, die diversen Stellungnahmen aus der akademischen Wissenschaft, um die die beiden Co-Vorsitzenden der BILAG II im Vorwort des Dokumentes ausdrücklich gebeten hatten und zu denen die VELKD bei der Vorstellung des Dokumentes dezidiert ermuntert hatte, in ihr eigenes Urteil einfließen zu lassen. Ziel war auf lutherischer Seite also eine „theologische Debatte über den von der Arbeitsgruppe vorgelegten Gesprächstand“ und eine „Bestandsaufnahme auf dem Wege, die das Gespräch in den Kirchen, der Theologenschaft und in den Gemeinden eröffnet“.[5] Es ist offensichtlich, dass dies eine etwas andere Vorgehensweise als auf katholischer Seite war, die ihrerseits auf eine offizielle Reaktion der VELKD wartete. So bat die Kirchenleitung der VELKD Prof. Friederike Nüssel (Heidelberg), die evangelischen Stellungnahmen zu sichten und zu analysieren. Auf dieser Grundlage gab dann 2009 die Kirchenleitung der VELKD ein „Votum zum Diskussionsprozess über Communio Sanctorum“ ab, das einige hermeneutische und inhaltliche Aufgaben beschrieb, die für die Kirchenleitung im Diskussionsprozess sichtbar und für die Weiterarbeit wichtig geworden waren.

Themenfindung für die BILAG III

Noch bevor die VELKD ihr Votum veröffentlichte, gab es bereits erste informelle Vorgespräche zwischen den Kirchen, ob eine neue Runde von Lehrgesprächen möglich und sinnvoll sei. Die offizielle Stellungnahme der VELKD machte dann endgültig den Weg frei, eine neue Bilaterale Arbeits-

4 Vgl. *Oliver Schuegraf/Udo Hahn* (Hg.): Communio Sanctorum. Evangelische Stellungnahmen zur Studie der Zweiten Bilateralen Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der VELKD, Hannover 2009.

5 Ebd., 13.

gruppe einzusetzen. In den Vorbereitungen zeigte sich zudem, dass eine Weiterarbeit in den durch die Stellungnahmen der Deutschen Bischofskonferenz und der VELKD angelegten inhaltlichen Bahnen nicht sinnvoll war. Vielmehr erwies sich ein anderes Thema als ökumenisch virulent: Vor zehn Jahren wurde in Politik und Gesellschaft intensiv über die Stammzellforschung debattiert. Zwischen der katholischen Kirche und den evangelischen Kirchen kam es in der Frage der Stichtagverschiebung für embryonale Stammzelllinien zu Differenzen. Ebenso wurden damals gewisse Unterschiede in der Bewertung des assistierten Suizids sichtbar. Auf katholischer Seite stellte man deutlich vernehmbar die besorgte Frage, ob die in ethischen Fragen plötzlich aufbrechenden Differenzen nicht den ökumenischen Konsens insgesamt in Frage stellen könnten. Der Vorwurf stand im Raum, gemeinsame ethische Positionen verlassen zu haben, wo man doch in den Jahren zuvor den Eindruck hatte, gerade in gesellschaftlichen Fragen immer stärker mit einer Stimme zu sprechen.

Diese Großwetterlage zwischen den beiden Kirchen führte in der Vorbereitungsgruppe zu dem Vorschlag, nicht an klassischen kontroverstheologischen Themen, wie etwa der Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition oder dem Papstamt weiterzuarbeiten, sondern diese ökumenischen Irritationen in einer neuen Runde der Lehrgespräche offen aufzugreifen, damit sie nicht der Ökumene insgesamt schaden. Erstmals sollte sich also der nationale Dialog nicht in die Themen des internationalen bilateralen Dialogs einklinken, sondern einen etwas anderen Weg gehen.

Methodische Überlegungen der BILAG III

Am 25. Mai 2009 nahm die BILAG III unter dem Co-Vorsitz von Bischof Gerhard Ludwig Müller (Regensburg) und Landesbischof Friedrich Weber (Braunschweig) ihre Arbeit auf. Wichtig ist es, sich bewusst zu machen, dass die kirchenleitenden Gremien der BILAG III nicht den Auftrag erteilt hatten, einen Konsens in spezifischen ethischen Einzelfragen aufzuspüren und zu formulieren. Das Anliegen und Ziel war ein anderes: Vor dem Hintergrund der aufgebrochenen ethischen Kontroversen sollte die Kommission das gemeinsame biblische Zeugnis des Menschen vor Gott und die gemeinsamen anthropologischen Grundlagen des christlichen Glaubens stark machen.

In den ersten Sitzungen nahm sich die BILAG III zudem die Zeit für eine nochmalige Selbstvergewisserung, dass die Methode des differenzier-

ten Konsenses trotz aller Anfragen ein sinnvolles methodisches Instrument für den ökumenischen Dialog ist. Unsere Antwort war ein eindeutiges Ja. Die Methode, die die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre" 1999 ermöglicht hat, erwies sich in unseren Augen nach wie vor als fruchtbar. Auf dieser Grundlage erfolgte eine methodische Weiterführung: Zum einen will die Studie „in der Hermeneutik des differenzierten Konsenses einen Schritt weitergehen, indem sie das relative Recht der konfessionell differenten Positionen unter dem Aspekt betrachtet, inwiefern sie die eigene Sicht bereichern können und eine begründete Anerkennung der anderen Seite von der eigenen Position aus erlauben, offene Kritik von Schwachstellen auf der eigenen wie der anderen Seite eingeschlossen" (GWM § 201). Darüber hinaus hat die Bilaterale Arbeitsgruppe erstmals den Versuch unternommen, diese Methodik auch in ethischen Fragestellungen einzusetzen. Die Studie möchte aufzeigen, „dass auch in strittigen Einzelfragen der Ethik von einem differenzierten Konsens und einem nur begrenzten Dissens zwischen katholischer Kirche und evangelisch-lutherischen Kirchen gesprochen werden kann, der den grundsätzlichen Konsens nicht in Frage stellt" (GWM § 242). Um diesen Ansatz zu verdeutlichen, sei Paragraph 238 des Dokumentes zitiert: „Der ethische Dissens zwischen den und teilweise innerhalb der konfessionellen Traditionen ist eng begrenzt. Er bezieht sich ausschließlich auf einige wenige Probleme, die auch in der öffentlichen Debatte und im wissenschaftlichen Gespräch hoch strittig sind. [Er erklärt sich] weder aus prinzipiellen Differenzen in den Methoden ethischer Urteilsbildung noch aus einem konfessionellen Gegensatz in der Anthropologie. Die entscheidende Ursache liegt vielmehr darin, dass die angewandte Ethik immer Urteile verlangt, die von zahlreichen Faktoren beeinflusst sind, die unterschiedlich eingeschätzt werden können. Je konkreter die Fragen werden, desto mehr müssen Zweifelsfragen berücksichtigt, Handlungsoptionen abgewogen und Risiken eingeschätzt werden. Aufgrund der Komplexität der Probleme können sich unterschiedliche Einschätzungen ergeben. […] Erforderlich ist, dass die entscheidenden Gründe und die prägenden Urteilsprozesse transparent werden und wechselseitig erläutert werden."

Aufbau der Studie

Nach einem Vorwort der beiden Co-Vorsitzenden, Bischof Gerhard Feige (Magdeburg) und Landesbischof Karl-Hinrich Manzke (Bückeburg),

die die BILAG III zu einem Abschluss geführt haben, und nach einer Einleitung folgt die Studie folgendem Aufbau:

1. Die ökumenische Dimension der Debatte über die Menschenwürde (mit drei Fallbeispielen: Stammzellforschung, Kinderarmut/Bildung, Sterbehilfe);
2. Prinzipien der ethischen Urteilsbildung im Lichte konfessioneller Traditionen;
3. Perspektiven Theologischer Anthropologie im Lichte des biblischen Zeugnisses;
4. Der ökumenische Umgang mit Konvergenzen und Divergenzen in der Ethik (mit der Wiederaufnahme der drei Fallbeispiele);
5. Optionen für Menschlichkeit. Das Zeugnis der Bergpredigt.

Inhaltliche Schwerpunktsetzung der Studie

Sehr schnell wurde (bereits in den Vorgesprächen) deutlich: Der Begriff „Menschenwürde" ist ein maßgeblicher Leitbegriff ethischer Debatten und politischer Kultur in Deutschland. Diese Funktion kann der Begriff gerade deshalb erfüllen, weil er für verschiedene Begründungszusammenhänge offen ist, was aber nicht bedeutet, „dass es keine Begründung gibt, sondern dass eine Begründung notwendig und aus verschiedenen weltanschaulichen Perspektiven möglich ist" (GWM, § 176). „An dieser Stelle bringen die christlichen Kirchen ihre Erfahrungen, Einsichten und Überzeugungen in die öffentliche Debatte ein. Sie bauen darauf, dass die Zielsetzung einer gerechten, lebensförderlichen und zukunftsfähigen Gestaltung der Gesellschaft allgemein anerkannt wird. Christinnen und Christen wissen sich, wenn sie in ethischen Fragen öffentlich sprechen, mit allen Menschen verbunden, die um eine menschenwürdige Gestaltung der Zukunft ringen" (GWM, § 15). Genau aus dieser Überzeugung heraus, wurde „Menschenwürde" auch zum Schlüsselbegriff unseres Dokumentes.

Um einen hörbaren Beitrag in der Gesellschaft leisten zu können, legt es sich nahe, die gemeinsamen anthropologischen Grundüberzeugungen beider Kirchen herauszuarbeiten. Wir sind zu der Überzeugung gelangt, dass sich von den in der Tradition vorfindlichen, *unterschiedlichen* theologischen Denktraditionen und Prinzipien ethischer Urteilsfindung ausgehend sehr wohl auch ein *gemeinsames* Konzept von der Würde des Menschen entfalten lässt. „Was schon bei den klassischen kontroverstheologischen Fragen beobachtet werden konnte, dass für unverrückbar gehal-

tene Urteile sich im Lichte gemeinsamer Betrachtung einer Klärung zuführen lassen, bewährt sich auch in Fragen der Ethik. Die Differenzierungen in den ethischen Profilen verhindern keineswegs die Verständigung, sie bereichern vielmehr die Kenntnis der ethischen Argumentationen insgesamt. Niemand kann die wissenschaftlichen, gesellschaftlichen und ökonomischen Sachfragen heute noch im Ganzen überschauen. Ökumenische Gespräche sensibilisieren für die Komplexität der Sachfragen und vertiefen das Verständnis für verschiedene Perspektiven" (GWM, § 93).

Nach diesen Überlegungen zu den Prinzipien entfaltet der Bericht ausführlich eine biblisch- und systematisch-theologische Begründung von Menschenwürde. Das Dokument erörtert die christliche Auffassung von der unverlierbaren Würde aller Menschen in vier verschiedenen, einander ergänzenden Perspektiven. Bevor diese im Dokument genauer ausgeführt werden, wird ein Paragraph vorangestellt, der die Intention der BILAG III knapp und präzise zusammenfasst: „Menschenwürde wird in der gegenwärtigen christlich-theologischen Diskussion schöpfungstheologisch, christologisch, rechtfertigungstheologisch und eschatologisch begründet. In allen vier Aspekten geht es um die Bezogenheit des Menschen auf Gott. Es werden jedoch jeweils andere Dimensionen des Menschseins vor Gott akzentuiert. Dadurch entfaltet der Menschenwürdebegriff in unterschiedlichen Kontexten je andere argumentative Kraft. Vorausgreifend kann festgehalten werden: Der schöpfungstheologische Ansatz akzentuiert, dass ausnahmslos jeder Mensch diese Würde besitzt. Der christologische Ansatz betont die Würde auch des leidenden und benachteiligten Menschen, der rechtfertigungstheologische Ansatz die Würde auch des versagenden und schuldigen Menschen. Der eschatologische Ansatz schließlich spricht dem Menschen auch in seiner Begrenztheit und Unvollkommenheit, angesichts gebrochener Biographien und unvollendeter Lebensentwürfe, Würde zu. Die vier Begründungsansätze schließen einander nicht aus, sondern zeigen zusammengenommen: Aus christlicher Sicht besitzt der Mensch Würde in allen seinen Lebenssituationen" (GWM, § 178).

Mit ihren Ausführungen möchte die BILAG III also deutlich machen, dass Lutheraner und Katholiken diesen vier Perspektiven in ihrer Geschichte unterschiedliche Gewichtungen gegeben haben. Doch heute können wir sehen, dass sie gerade zusammen zu dem besonderen Reichtum und der besonderen Überzeugungskraft einer christlichen Grundlegung der Menschenwürde führen. Es gibt einen Konsens über das christliche Menschenbild. Unterschiedliche Methoden und Prinzipien verhindern nicht „die Gewinnung gemeinsamer Standpunkte zur Gottesebenbildlich-

keit, zur Christusförmigkeit, zur Rechtfertigung und zur Erlösung des Menschen; sie zeigt vielmehr, dass eine theologische Pluralität die Intensität der Reflexion erhöht, wenn die Voraussetzungen und Perspektiven der verschiedenen Ansätze transparent gemacht worden sind" (GWM, § 196). Dieser Ansatz wird im vorletzten Kapitel an den drei Fallbeispielen kurz exemplarisch durchgespielt.

Die relationale Ebene des ökumenischen Dialogs

In der Konsensökumene geht es um das Verstehen des Eigenen und des Anderen und um gegenseitiges Verstehen zwischen mir und dem Anderen. Im Dialog treffen nicht nur Lehrsysteme aufeinander, sondern auch Menschen. Damit hat der Dialog immer auch eine relationale Ebene: Verstehen beginnt mit Begegnung. Dialog ist nicht nur ein technisches Mittel, um kontroverstheologische Fragen zu bearbeiten, sondern zuallererst eben auch lebendige Begegnung.[6]

Die sieben Jahre, in denen die BILAG III zusammengearbeitet hat, haben mir deutlich gezeigt, wie wichtig es ist, dass diese Beziehungsebene immer wie selbstverständlich mitläuft, wenn es um den Auftrag geht, Lehrdifferenzen zu bearbeiten. Es braucht z. B. eine spirituelle Gemeinschaft, aber auch der Aspekt des gegenseitigen Zeugnisgebens spielt eine Rolle. Insgesamt benötigen die am Gespräch beteiligten Personen einen Raum, um sich dem Anderen zu öffnen, auf ihn zu hören und Erfahrungen zu teilen: einen Raum für das Gespräch jenseits des Lehrgesprächs. Gemeinsame Gebetsgemeinschaft während der Treffen, die Gespräche in den Pausen, während der gemeinsamen Mahlzeiten oder am Abend nach getaner Arbeit tragen maßgeblich dazu bei. Erst diese Vertrautheit und das gewonnene Vertrauen ermöglichen es, Kontroversfragen zu behandeln und den differenzierten Konsens zu suchen. Lange haben z. B. die Mitglieder der BILAG III gebraucht, um sich gemeinsam auf Struktur und Aufbau des anvisierten Abschlussberichtes zu einigen. Ich bin davon überzeugt, dass es nicht von ungefähr erst möglich war, als auch die Vertrautheit unter uns gewachsen war.

Auch wenn die BILAG III von den Kirchen eingesetzt wurde, die Veröffentlichung des Dokumentes „Gott und die Würde des Menschen" geschah

[6] Siehe dazu ausführlicher *Oliver Schuegraf:* Modelle und Methoden im ökumenischen Dialog; in: *Andrew Pierce/Oliver Schuegraf* (Hg.): Den Blick weiten. Wenn Ökumene den Religionen begegnet. Tagungsbericht der 17. Wissenschaftlichen Konsultation der Societas Oecumenica, Beiheft ÖR 99, Leipzig 2014, 71–89, hier: 82–86.

in der Verantwortung der BILAG III. Nun gilt es, dieses Dokument in den Kirchen zu rezipieren. Im Vorwort der beiden Co-Vorsitzenden ist Folgendes festgehalten: Mit der Veröffentlichung des Textes sind die beiden auftraggebenden Kirchen von der BILAG III gebeten zu prüfen, „ob die dargelegten Überlegungen hilfreich sind, um sowohl die theologischen Gemeinsamkeiten in der Anthropologie wie in vielen Bereichen der Ethik zu stärken als auch mögliche Konflikte in ethischen Fragen besser zu verstehen und sachgemäß mit ihnen umzugehen“ (GWM, S. 10).

Ein Blick in die Geschichte der Konsensökumene zeigt, dass dies keine leichte Aufgabe ist. Die meist ausbleibenden verbindlichen Rezeptionsprozesse von Dialogergebnissen machen darauf aufmerksam, dass die Kirchen, die in ihrer Gesamtheit diese Ergebnisse rezipieren sollen, eben nicht jenen Begegnungs- und Beziehungsprozess durchlaufen haben, der die Ergebnisse ermöglicht hat. Oft werden die vorgeschlagenen Lehrkonsense gar nicht zur Kenntnis genommen, weil Gläubige sich vor Ort bereits so eng verbunden fühlen, ihren Glauben teilen und im Einsatz für die Welt zusammenarbeiten, dass ihnen die diskutierten Fragen schlicht als überholt erscheinen. Aber auch das genaue Gegenteil kann eine Rezeption verhindern: Kirchenleitende Gremien, akademische Theologie oder Gemeinden haben sich an konfessionelle Differenzen gewöhnt und als unumstößliche Realitäten akzeptiert. Vielleicht herrscht auch Angst, dass der erreichte, differenzierte Konsens in Lehrfragen, der die Spaltung überwinden will, neue Gräben auftut, indem Menschen auf dem ökumenischen Weg zurückgelassen werden und so Gruppen von der Kirche wegbrechen.

Es ist zu hoffen, dass der Text der BILAG III in ökumenischen Räumen des Vertrauens und der Vertrautheit studiert werden kann, so dass „die Ergebnisse die Kirchen einander näher bringen und sie befähigen, noch stärker gemeinsam für die Würde des Menschen in der Gesellschaft einzutreten“ – um ein letztes Mal das Vorwort der beiden Co-Vorsitzenden aufzugreifen.

Oliver Schuegraf

(Oberkirchenrat Dr. Oliver Schuegraf ist im Amt der VELKD für Ökumenische Grundsatzfragen und Catholica zuständig. Er ist lutherischer Co-Geschäftsführer der BILAG III.)

Menschenwürde als Fundament

Eine erste Würdigung des römisch-katholisch/lutherischen Dialogdokuments „Gott und die Würde des Menschen“

Ethische Urteilsbildung als Herausforderung für die Ökumene

Mit der Ethik-Ökumene zwischen römisch-katholischer Kirche in Deutschland und der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) steht es nicht zum Besten, dieser Eindruck hatte sich seit der Diskussion um die ethische Bewertung der Forschung an embryonalen Stammzellen verbreitet. Mit der Befürwortung der Stichtagsregelung für die Stammzellforschung hatte die evangelische Seite, so der Eindruck auf katholischer Seite, die Linie verlassen, die seit der Gemeinsamen Erklärung „Gott ist ein Freund des Lebens“ von EKD und Deutscher Bischofskonferenz (DBK) im Jahr 1989 in Fragen des Lebensschutzes vertreten worden war. In dieser Erklärung war die Forschung an „überzähligen“ Embryonen auf der Basis einer Menschenwürdeargumentation noch einhellig abgelehnt worden.[1] Nicht nur beim Lebensschutz, sondern auch weitere Gemeinsame Erklärungen, die teilweise in umfangreichen, partizipativen Konsultationsprozessen erarbeitet worden waren,[2] schienen einen breiten Konsens in der ethischen Beurteilung vieler Herausforderungen der modernen Gesellschaft und Technik bezeugt zu haben.

Seit der Stammzelldiskussion 2005 war dieser Eindruck ökumenischer Einmütigkeit in ethischen Fragen nicht nur erschüttert, sie wurde auch programmatisch in Frage gestellt durch das Plädoyer, die „Konsensökumene“ durch eine „Ökumene der Profile“[3] oder eine „Differenz-Öku-

1 Vgl. Gott ist ein Freund des Lebens. Herausforderungen und Aufgaben beim Schutz des Lebens. Gemeinsame Erklärung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz, Trier 1989, 63–65.

2 Wie das Gemeinsame Sozialwort der Kirchen „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit“, Hannover/Bonn 1997.

3 *Wolfgang Huber:* „Was bedeutet Ökumene der Profile?“ – Vortrag beim Symposion „Ökumene der Profile“ der Evangelischen Kirche im Rheinland in Düsseldorf, 29.05.2006, online verfügbar unter www.ekd.de/20264.htm (aufgerufen am 10.05.2017).

mene“[4] abzulösen. Nicht nur auf dem Gebiet der Ethik, aber vor allem auch dort, sollten konfessionelle Unterschiede wieder deutlicher gemacht werden. Nun, gute zehn Jahre später, ist klarer erkennbar, dass sich damals ein Trendwechsel nicht nur in der Ethik-Ökumene abspielte. Wertet man es positiv, dann hatte die Suche nach ökumenischen Gemeinsamkeiten eine belastbare Annäherung erbracht, auf deren Basis nun nicht nur Differenzen angesprochen, sondern auch festgehalten werden konnten, ohne dass ein punktueller Dissens den größeren Konsens grundsätzlich in Frage stellen würde. Außerdem war auch im globalen Ökumene-Diskurs deutlich geworden, dass ethische Fragen eine Menge Stoff für Konflikte enthalten und daher die Unterschiede und Gemeinsamkeiten bei der ethischen Urteilsbildung der verstärkten ökumenischen Aufmerksamkeit bedürften. So hat etwa die ÖRK-Kommission für Glauben und Kirchenverfassung 2013 ein Studiendokument über “Moral Discernment in the Churches” veröffentlicht, das in ähnlicher Weise wie das jetzt erschienene Dokument „Gott und die Würde des Menschen“ (GWM) der bilateralen Arbeitsgruppe von DBK und VELKD sich mit den Traditionen und theologischen Grundlagen der ethischen Urteilsbildung befasst. GWM nimmt sich allerdings nicht die christlich-ethische Urteilsbildung schlechthin zum Thema, sondern konzentriert sich auf eine klarer konturierte Fragestellung vor, nämlich die theologische Verständigung über den ethischen Fundamentalbegriff der Menschenwürde und seine Bedeutung für das ethische Stellungnehmen der Kirchen im öffentlichen Diskurs.

Konzentration auf Menschenwürde

Diese Beschränkung ist anzuerkennen, denn aus ihr ergibt sich der Fokus auf die Menschenwürde und den normativ-menschenrechtlichen Ansatz. Das grundlegende Motiv, sich mit der ethischen Urteilsbildung ökumenisch zu befassen, wird nämlich in der Notwendigkeit erkannt, in der modernen Gesellschaft und ihrer grundsätzlich säkular verfassten Öffentlichkeit als christliche Stimme im gesellschaftlichen Meinungsbildungsprozess Gehör zu finden. Aus christlicher Sicht gehört zum unaufgebbaren Selbstverständnis, die christliche Sinnbotschaft auch als Handlungsauftrag

4 *Ulrich H.J. Körtner:* Wohin steuert die Ökumene? Vom Konsens- zum Differenz-Modell, Göttingen 2005.

in der Welt wahrzunehmen und daher die Beteiligung am öffentlich-ethischen Diskurs zu suchen. In diesem Diskurs ist die Menschenwürde ein zentraler normativer Bezugspunkt, der aber in der letzten Zeit keineswegs mehr unumstritten ist (vgl. § 18 f) und der die Kirchen dazu herausfordert, Stellung zu beziehen. Freilich sind Begriff und ethischer Gehalt der Menschenwürde auch innerhalb der Kirchen – und nicht nur zwischen den Kirchen – umstritten (vgl. § 21–24), so dass die ökumenische Verständigung auch der grundsätzlichen theologischen Klärung dienen soll.

Die bilaterale Arbeitsgruppe stellt sich mit GWD das anspruchsvolle doppelte Ziel, sowohl den „Gottes-Bezug des Menschenwürde-Konzepts" und seine „notwendige Allgemeinheit und Universalität" darzulegen (§ 23) als auch damit „Prolegomena zu einer ökumenischen ethischen Urteilsbildung" (§ 25) vorzustellen. Das Dokument ist getragen von der Zuversicht, dass ein „überzeugendes gemeinsames Eintreten für die Menschenwürde" möglich ist, auch wenn in den Kirchen fallweise unterschiedliche normative Einschätzungen aus ihr abgeleitet werden (vgl. §4). Man könnte das im Rawlsschen Sprachspiel als Überlappungskonsens bezeichnen, der zwischen den Kirchen mit Bezug auf die Menschenwürde besteht und der sich aus der theologischen Anthropologie ergibt, während die Abweichungen in normativen Einzelfragen aus den jeweiligen theologisch-ethischen Traditionen resultieren. Es leuchtet daher ein, beides zu bearbeiten, die theologischen Grundlagen der Menschenwürdekonzeption und die divergierenden Ethik-Traditionen. Im Sinne des „receptive ecumenism" werden Unterschiede nicht übergangen, sondern möglichst genau herausgearbeitet, damit sie wechselseitig besser verstanden und so nicht in Ablehnung, sondern in Respekt festgehalten werden können (§ 42). So können Unterschiede auch als Ergänzung und Bereicherung erfahren werden (vgl. § 263) und den Boden für eine weiterführende Debatte bereiten.

Gliederung des Dokuments

Das Dokument überzeugt durch seine sorgfältige Argumentation und seine ernsthafte Diskussion und auch durch sein entschiedenes Markieren sowohl der gemeinsamen Überzeugungen als auch der Differenzen. Hinsichtlich des genannten ökumenisch-ethischen Zieles sind die fünf Kapitel nicht alle von gleichem Gewicht. Das erste Kapitel dient als Eröffnung. Außerdem werden drei exemplarische Themenfelder benannt, die von gesellschaftlicher Bedeutung sind und in denen die Kirchen ethische Stellung-

nahmen abgeben: Stammzellforschung, Armut und Bildungspolitik, Sterbehilfe. An ihnen soll vorgeführt werden, dass die Menschenwürde-Orientierung der christlichen Ethik ein belastbares Fundament für kirchliche Stellungnahmen abgibt, dass die Gemeinsamkeiten gegenüber den Differenzen weit überwiegen und dass schließlich auch unterschiedliche Bewertungen den Konsens nicht grundsätzlich in Frage stellen. Im zweiten Kapitel werden die konfessionell unterschiedlichen Traditionen der ethischen Urteilsbildung vorgestellt und diskutiert. Das dritte Kapitel stellt die gemeinsamen Grundlagen der christlichen Ethik in der theologischen Anthropologie in biblischer und systematischer Perspektive dar. Das sehr gut geschriebene Kapitel orientiert sich im systematischen Teil eng am erzielten ökumenischen Gesprächsstand der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ (1999). Die Überlegungen dieser drei Kapitel werden im vierten ausgewertet, indem der „differenzierte Konsens“ auf theologisch-anthropologischer Ebene und der „begrenzte Dissens“ auf der Ebene einzelner normativer Bewertungsfragen dargestellt werden. Hier werden auch die anfangs skizzierten Fallbeispiele wieder aufgegriffen. Die zwischen den Kirchen strittigen Bewertungen etwa bei der embryonalen Stammzellforschung oder beim assistierten Suizid lassen sich „weder auf unterschiedliche Begründungsmuster in ethischen Urteilsprozessen zurückführen“, die prinzipiell inkompatibel wären, noch auf „Dissense im Menschenbild selbst, die nicht zu vermitteln wären“ (§260), lautet das Fazit. Zu den künftigen Aufgaben gehöre daher die weitere Diskussion über die genauen Wege der angewandt-ethischen Urteilsfindung (vgl. §262). Mit diesem Ergebnis und dem Ausblick könnte das Dokument enden; es folgt aber noch das fünfte Kapitel mit einer Art biblischer Meditation über das Ethos der Bergpredigt, die schön zu lesen, aber für die Themenstellung des Dokuments nicht unbedingt notwendig ist.

Versuch einer ersten Würdigung

Die folgende – erste – Würdigung des Dokuments muss sich auf wenige Beobachtungen und Überlegungen beschränken. Insgesamt halte ich das Dokument für ein beachtliches Zwischenergebnis der ökumenisch-ethischen Diskussion und im Vorgehen und in der Argumentation für richtungweisend für jene weiteren Debatten, zu denen es auffordert.

Folgende Punkte scheinen mir besonders gelungen: Zunächst ist die Konzentration auf die Menschenwürde-Thematik als Grundlage gemeinsa-

men Sprechens in die Gesellschaft hinein eine sinnvolle Entscheidung.[5] Der Schritt zurück hinter umstrittene medizinische oder soziale Fragestellungen entlastet das ökumenische Gespräch über die Grundlagen. Außerdem ist es in Zeiten, in denen die Verteidiger einer unteilbaren Menschenwürde leiser zu werden scheinen, enorm wichtig, dass die Kirchen sich ihrer Haltung zur Menschenwürde versichern und gemeinsam klären, wie sicher sie im Glaubensfundament verankert ist. Schließlich muss man eingestehen, dass damit auch einige ethische Themen umgangen werden, die zwischen den Kirchen (aber auch in ihnen) besonders umstritten sind, wie etwa das Ehe- und Partnerschaftsverständnis und Fragen der individuellen Lebensführung. Sie haben in der globalen Ökumene schon manchen Dialog an den Rand des Scheiterns gebracht; sie können vielleicht zu späteren Zeiten und auf der Basis des hier erarbeiteten wechselseitigen Respekts und Verständnisses neu aufgegriffen werden. Allerdings wird die Fokussierung auf die Menschenwürdethematik nicht ganz konsistent durchgehalten, wenn im zweiten Kapitel auch Grundansätze der Ethik behandelt werden, die mit Menschenwürde entweder nichts zu tun haben (Tugend), nicht Gegenstand ökumenischer Irritationen sind (Güterethik) oder überhaupt kein besonderes konfessionelles oder gar christliches Profil haben (Diskursethik). Hier wurde offenbar ein anderes Ziel verfolgt, nämlich konfessionstypische Argumentationsweisen ökumenisch zu diskutieren. Besser wäre es gewesen, sich auf jene Argumentationsweisen zu beschränken, die tatsächlich relevant für unterschiedliche Bewertungen in Einzelfragen sind, nämlich die katholische Denkform des Naturrechts und das evangelische Verständnis von Verantwortungsethik. Leider werden beide im zweiten Kapitel nur gestreift und im vierten Kapitel nicht wieder aufgegriffen.

Ein weiterer starker Punkt des Dokuments ist die eindeutige Positionierung im theologischen Menschenwürdediskurs. Die vier vorgestellten Modelle der theologischen Menschenwürdebegründung – schöpfungstheologisches, christologisches, rechtfertigungstheologisches und eschatologisches Modell – erfahren eine differenzierte Diskussion sowohl hinsichtlich ihrer ethischen Begründungsleistung als auch hinsichtlich ihrer konfessio-

[5] Die in § 51 f vorgenommene Unterscheidung zwischen einem „primären Auftrag" der Kirchen, die biblische Botschaft zu verkünden (mit der untrennbar die Verantwortung für soziale Fragen verbunden ist) und einer (sekundären?) „wichtigen Aufgabe" zur Gewissensbildung der Gläubigen beizutragen, scheint mir allerdings wenig glücklich und eher verunklarend.

nellen Anknüpfungs- oder Kritikfähigkeit. Das Übersetzen der jeweiligen theologischen Vorbehalte und Anliegen, die jeweils aus katholischer und evangelischer Perspektive bestehen, gelingt sehr gut und es wird erkennbar, wie groß die gemeinsame Basis tatsächlich ist. Davon ausgehend formuliert das Dokument einen starken normativen Menschenwürdebegriff, der ausnahmslos allen Menschen in jedem Lebensstadium zukommt und mit dem keine Abstufungen vereinbar sind (vgl. §191 f; auch §244). Freilich muss auch das Dokument einräumen, dass – auch wenn man zugesteht, dass aus dem Menschenwürdekonzept nicht unmittelbar moralische Forderungen abgeleitet werden können (§194) – ein Konsens über ein solch weitreichendes Verständnis vor allem innerhalb der evangelischen Theologie (aber auch bei einigen katholischen Theologen) keineswegs gegeben ist (vgl. §245). Hier müsste künftig vielleicht noch eingehender diskutiert werden, ob es sich um Differenzen im Menschenbild oder Differenzen bei der begrifflichen Identifikation von frühen menschlichen Lebensformen („was Embryonen in vitro sind") handelt.

Schließlich besteht ein bedeutsames Ergebnis des Dokuments darin, dass die ökumenische Gesprächsmethode sich bewährt, einen differenzierten Konsens und einen begrenzten Dissens zu suchen und zu identifizieren. Im Unterschied zur Profil- oder Differenzökumene geht es dabei weitaus weniger um Selbstbestätigung, sondern um die Bereitschaft, sich auf eine veritable Verständnisarbeit einzulassen. Bei der Lektüre des Dokuments wird sehr wohl deutlich, dass dies keineswegs mit Profilverlust einhergeht; es trägt im Gegenteil erheblich zum christlichen Profil bei, wenn konfessionelle Überzeugungen so formuliert werden können, dass sie auch vom anderen als respektable Anliegen gewürdigt werden können. Das Dokument weist außerdem mit Recht darauf hin, dass bei ethischen Fragen zwischen den Kirchen in sehr hohem Maß und in sehr vielen Bereichen Übereinstimmung besteht. Das gilt vor allem für die vielen Fragen auf dem Gebiet der sozialen Gerechtigkeit – hier besteht der im Sozialwort der Kirchen formulierte Konsens fort. Vermutlich wäre dieser auch auf den Gebieten der Umwelt- und der Entwicklungsethik und im Bereich von Nachhaltigkeitsfragen zu finden. Kontroverser könnte es bei der Friedensethik zugehen, wo die verschiedenen politischen Modelle weiter fortwirken; eine Fortführung des Dialogs könnte vielleicht diskutieren, ob sich der Menschenwürdekonsens auch im Bereich der politischen Ethik als fruchtbar erweist.

Ausblick auf gemeinsame Herausforderungen

Es wird der Qualität des Dokuments gerecht, auch jene offenen Fragen zu benennen, die sich gerade im ökumenischen Dialog zeigen, weil sie gewissermaßen als Nebenprodukt anfallen. Ich meine Grundlagenfragen, die die christliche Ethik konfessionsübergreifend (wenn vielleicht auch in unterschiedlicher Weise) betreffen. Durchaus in Anknüpfung an Hinweise aus dem Dokument nenne ich drei Fragen, denen sich die theologische Ethik im ökumenischen Dialog weiter anzunehmen hätte.

Offen bleibt im Dokument die genaue Relevanz der Bibel für die Ethik (vgl. §241). Zwar wird die „traditionelle Bibelvergessenheit" der katholischen Moraltheologie, die das Zweite Vatikanische Konzil zum Anlass für Reformforderungen nahm, aufgegriffen (vgl. §60) und es wird die grundlegende Frage aufgeworfen, wie sich die „Urteilskraft der menschlichen Vernunft" zu den „biblischen Weisungen" verhält (§53). Anschließend wird diese Grundfrage jedoch ausgeklammert (vgl. §57) – trotz der Feststellung, dass auf evangelischer wie auf katholischer Seite neuere hermeneutische Modelle dafür erarbeitet wurden (vgl. ebd.). Im Dokument macht sich diese Problematik insofern bemerkbar, als nie völlig klar wird, ob die ausführlichen biblischen Darlegungen nun die ethische Menschenwürdekonzeption und das moderne Menschenrechtsverständnis argumentativ *stützen*, es *plausibilisieren,* es motivational *einbetten* oder ob sie es in einem strengen Sinne *begründen.* Diese Grundlagenfrage erfordert einen langen Atem und gebündelte Anstrengungen, die letztlich vielleicht nur im ökumenischen Dialog aufzubringen sind.

Eine weitere offene Stelle betrifft die theologische Anthropologie. Damit wird offensichtlich eine ganze Bandbreite an Überlegungen bezeichnet, von der grundsätzlichen Bestimmung, wie das Menschsein des Menschen als freies, aber sündiges Wesen angesichts Gottes zu verstehen ist, über die fundamentalethische Ausdeutung menschlicher Subjekthaftigkeit mit dem Würdestatus und als Inhabersein von moralischen Ansprüchen, bis hin zur Identifikation bestimmter neuartiger Lebensformen als „Menschsein". Das Dokument zieht hier – keineswegs untypisch für theologische Ethik – kühne Verbindungslinien von einer theologischen Anthropologie, die in der Sprache des 16. Jahrhunderts formuliert wird, zur aktuellen biomedizinischen Forschung. Dies kann eigentlich nur als Problemanzeige gelesen werden und als Ausgangspunkt für intensive Forschung, denn sowohl die theologische Anthropologie hat sich seither enorm weiterentwickelt,[6] als auch die humanbiologischen Kenntnisse und

die Manipulationsmöglichkeiten, die es offenbar erlauben, den Weg von der totipotenten Stammzelle zur ausdifferenzierten Körperzelle in beide Richtungen zu beschreiten.

Schließlich benötigt der Kirchenbegriff in der theologischen Ethik der weiteren Erörterung. Es ist natürlich keine neue Erkenntnis, dass die Lehrbefugnis der Kirche in ethischen Fragen und das Verhältnis des individuellen Gewissens zur kirchlichen Verkündigung zentrale Themen der Ethik-Ökumene darstellen. Das Dokument widmet dieser Problematik eine ausführliche und differenzierte Diskussion (vgl. §81–92; 239–240). Betrachtet man die Sprechweisen und Funktionen, die der Kirche jeweils zugeschrieben werden, fällt auf, dass jeweils eine unterschiedliche Dimension von Kirche im Spiel sind: Die Kirche, die in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit Position bezieht, ist offenkundig nicht identisch mit der Kirche, in der sich – wie wenig oder stark ausgeprägt partizipativ-synodal auch immer – eine verbindliche oder wenigstens gemeinsame Position herausbildet und tradiert, bis hin zu jener Kirche, die zur christlichen Gewissensbildung des Einzelnen beiträgt. Gerade letzteres geschieht ja nicht nur und nicht vordringlich durch ethische Verkündigung, sondern durch vielfältige Formen der personalen Tradierung, der Feiern und Rituale, etc., wo wiederum eine andere, lebensweltlichere Dimension von Kirche relevant ist. Diese Fragen ökumenisch zu diskutieren könnte dazu beitragen, konfessionelle Fixierungen zu überwinden und somit – erneut – die ökumenischen Kontakte als „Gabe“ wirksam zu machen.

Christof Mandry

(Christof Mandry ist Inhaber der Professur für Moraltheologie/ Sozialethik am Fachbereich Katholische Theologie der Goethe-Universität Frankfurt am Main.)

[6] Vgl. etwa *Wolfgang Schoberth:* „Es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden.“ Möglichkeit und Aufgabe theologischer Anthropologie; in: *Bertram Stubenrauch/Michael Seewald* (Hg.): Das Menschenbild der Konfessionen. Achillesferse der Ökumene?, Freiburg. i. Br. 2015, 249–269.

2017 – der Reformation gedenken[1]

Mit dem Reformationsgedenken anno 2017 verbindet sich der 500. Jahrestag der mit der Person und dem Werk des Eisleber Reformators Martin Luther (1483–1546) verknüpften Reformation der Kirche Jesu Christi in der Welt. Historisch steht der wahrscheinlich nicht erfolgte Anschlag von 95 Disputationsthesen über den Ablass am Portal der Wittenberger Schlosskirche sowie die reformunwillige Antwort der zuständigen Bischöfe hinter diesem Gedenken. Die reformatorische Kirchenspaltung vor 500 Jahren gehört zu den größten Katastrophen, wodurch die Gemeinschaft des göttlichen Heils, die Himmel und Erde verbindet, in ihrer Zeugniskraft geschmälert wurde. Man kann diese Spaltung mit der Trennung von Kirche und Israel an der Frage, ob Jesus der verheißene Messias sei, mit der Gnosis und den ihr verwandten späteren Strömungen,[2] die die Offenbarung des einen Gottes und seines Wirkens am Menschen radikal verkennen, und mit dem „östlichen" Kirchenschisma von 1054 in eine Reihe stellen.

Es gibt nicht *das* Reformationsgedenken, das mit einem einzigen Jubiläumstermin verbunden wäre, wenngleich in Deutschland sowie in weiten Teilen Europas und der übrigen Welt der 31.10.2017 als solches festlich begangen wird. Vielmehr sind verschiedene lokale beziehungsweise regionale Reformen beziehungsweise Reformationen geltend zu machen. 2017 ist nicht einmal das früheste 500. Erinnerungsjahr, wenn man der Anliegen wegen die Hussiten (1414) und die Böhmischen Brüder (1458) in die reformatorischen Kirchengemeinschaften im weiten Sinn einbezieht. Ebenso ist 2017 nicht das einzige „große" 500. Jubiläumsjahr, weil die Re-

[1] Vortrag des Dekans der Theologischen Fakultät Trier anlässlich der Eröffnung des Studienjahres 2016/17 am 25.10.2016.

[2] Zur Komplexität des Phänomens: Art. Gnosis/Gnostizismus; in: RGG[4] 3 (2000), 1043–1059; *Carl-Friedrich Geyer:* Art. Gnosis; in: Lexikon neureligiöser Gruppen, Szenen und Weltanschauungen. Orientierungen im religiösen Pluralismus, hg. v. *Harald Baer* u. a., Freiburg i. Br. 2005, 487–495; zur Auseinandersetzung des Christentums mit frühesten gnostischen Systemen: *Christoph Markschies:* Gottes Körper. Jüdische, christliche und pagane Gottesvorstellungen in der Antike, München 2016, 108 f.

formation des frühen 16. Jahrhunderts kein geschlossener Vorgang war und an verschiedenen Orten unterschiedlich ablief. In Zürich wurde die „Schweizer" Reformation durch Ulrich Zwingli (1484–1531) seit 1519 vorbereitet und 1523 vom Rat der Stadt beschlossen. Dies zeitigte auch in Oberdeutschland seine Folgen. Von Genf wirkte die Reformation auf Westeuropa ein. Als ein Sonderfall von Reformation wird anno 1534 das Entstehen der englischen Nationalkirche, der Anglikanischen Kirche angesehen. Im „lutherischen" Deutschland ist das Jahr 2017 ein angemessenes 500. Gedenkjahr. Es ist – biblisch gesprochen – das Jahr „dieser" Generation und „ihr" Zeichen.

1. Gedenken und feiern

Christen der evangelisch-lutherischen Konfession begehen, ja feiern, im Jahr 2017 das 500-jährige Jubiläum der Rückbesinnung der „katholischen", allumfassenden, Kirche allein auf Jesus Christus. Sie „feiern […] nicht die Spaltung der Kirche des Westens"[3]. Sie erinnern sich intensiv an das, was die irdische Glaubensgemeinschaft begründet. In hervorragender, dichter Weise und in gemeinschaftlicher Verbundenheit tun sie, was sie sowohl individuell als auch bei ihren regelmäßigen gemeindlichen Zusammenkünften in anderer Weise auch tun. Im Fest feiern sie den Inhalt ihres Lebens im Alltag. Dies ist unter Christen der Sinn des Festes überhaupt.

Nicht nur katholische Christen könnten bewusster und selbstbewusster fragen, was es zu solchem Anlass, der eine weitere Spaltung der Kirche mit sich gebracht hat, überhaupt zu feiern gebe. „[H]istorische Erinnerung" in neuer, einsichtsvollerer konfessionsspezifischer Rücksicht „und identitätsstiftendes Gedächtnis",[4] dessen Kern sich mit dem historischen Protest gegen widrige Verhältnisse innerhalb der „westlichen" Kirche oder der Bekämpfung dieses Protests seitens der römischen Kirche nicht begnügt, böten unabdingbar keinen hinreichenden Anlass zu gemeinsamer Feier. Oder etwa doch?

[3] Vom Konflikt zur Gemeinschaft. Gemeinsames lutherisch-katholisches Reformationsgedenken im Jahr 2017. Bericht der Lutherisch/Römisch-katholischen Kommission für die Einheit, Leipzig/Paderborn 2013, Nr. 224.

[4] *Dorothea Sattler/Volker Leppin* (Hg.): Reformation 1517–2017. Ökumenische Perspektiven, Freiburg/Göttingen 2014, 71.

Feiern Christen 2017 Kirchengemeinschaft in unsichtbarer Einheit, während sie den steinigen Weg zur sichtbaren Einheit im Gehen geduldig praktizieren, wie dies die im Juni 2016 vorgelegte Studie des Ökumenischen Studienausschusses der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands über die sichtbare Einheit der Kirche nahelegt?[5] Oder kommen Christen verschiedener Konfessionen zu einem neuen Pfingsten „am gleichen Ort" (Apg 2,1) zusammen, um „Erinnerung [zu] heilen [und] Jesus Christus [zu] bezeugen", wie das im September 2016 veröffentlichte gemeinsame Wort der Deutschen Bischofskonferenz und der Evangelischen Kirche in Deutschland zum Jahr 2017 tituliert?[6] Gleichwohl ist zu betonen: Das Feiern dieser Art hat nichts gemeinsam mit der in der säkularen Gesellschaft weit verbreiteten Feier- beziehungsweise Party-Stimmung. Das Motiv derartiger Feiern führt nicht an die Reformationsfeier heran.

Katholische Christen sollten sich am Verbum „feiern" nicht stören. Ihren Ohren erschien vor mehr als 50 Jahren ebenso fremd, dass ein Konzil, wie Papst Johannes XXIII. (1958–1963) sprachlich für das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) ausgegeben hatte, „gefeiert" wird.[7] Mit diesem ungewöhnlichen Tätigkeitswort griff der Papst einen geprägten theologischen *Terminus technicus* aus der Frühzeit der Kirche auf. Der Begriff fand einst seine Legitimation im Kontext des Gottesdienstes und eines kongenialen Lebens aus der Liturgie im Alltag. Die Rede vom Feiern entspricht zutiefst der Intention der Eucharistiefeier, der ganzheitlichen Aneignung der Heiligen Schrift, dem gemeinschaftlichen und persönlichen Gebet und dem diakonischen Engagement über die christliche Gemeinde hinaus.

Zwischen Feiern, Gedenken und Erinnern besteht ein elementarer Sachzusammenhang. Diese Tätigkeitswörter kommen darin überein, dass

5 Vgl. *Amt der VELKD* (Hg.): Sichtbare Einheit der Kirche in lutherischer Perspektive. Eine Studie des Ökumenischen Studienausschusses (Texte aus der VELKD Nr. 176, Juni 2016), Hannover 2016, 23.

6 *Evangelische Kirche in Deutschland/Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz:* Erinnerung heilen – Jesus Christus bezeugen. Ein gemeinsames Wort zum Jahr 2017 (16.09.2016), Gemeinsame Texte Nr. 24, Hannover/Bonn 2016.

7 *Johannes XXIII.:* Die Apostolische Konstitution „Humanae salutis" (25.12.1961); dt. in: HerKorr 16 (1961/1962), 225–228, 227; *ders.:* Rundfunkbotschaft vom 11. September 1962; in: HThK Vat.II, Bd. 5, Freiburg i. Br. 2006, 476–481, 480; *ders.:* Ansprache anlässlich der feierlichen Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils am 11. Oktober 1962 [„Gaudet Mater Ecclesia"] M; in: HThK Vat.II 5, 482–491, 482. 489 f; *ders.:* Ansprache zum Abschluss der ersten Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils (8. Dezember 1962); in: HThK Vat.II 5, 494–499, 494, vgl. 499.

in ihnen die Zeiten, die Zeitpunkte verknüpft und zu einem Ganzen verwoben werden. In der Glaubenserkenntnis wird im Gedenken der Menschen der Abstand eines vergangenen Ereignisses insofern übersprungen, als Gott dieses Ereignisses und der anderen Ereignisse immerzu gedenkt, sie sich gegenwärtig setzt und verflicht. Der Mensch indes zieht die Ereignisse auseinander, indem er sie nacheinander, in zeitlicher Abfolge denkt. Im Gedenken Gottes und im Glauben sind das Ereignis von damals und das heutige Gedenken dieses Ereignisses seitens des Menschen in geschichtlichem Abstand gleichzeitig. Gott sind also unsere zeitlich getrennt wahrnehmbaren Ereignisse ständig gleichzeitig und innerlich vereint. Das Fest, das Gott inspiriert und in seinem Geist begleitet, wendet solche geistige Verbundenheit der geschichtlichen Ereignisse auf die Menschen, die es feiern, bewusst zu.

In Hinsicht auf die zu erinnernden Ereignisse im Leben Luthers und deren Folgen geht es 2017 „nicht darum, eine andere Geschichte zu erzählen, sondern darum, diese Geschichte anders zu erzählen“[8]. Dies kann gelingen in gemeinsamem Gedenken der Großtaten Gottes und in kritischer Rechenschaft. Die Rechenschaft umfasst sowohl den Dank für ökumenisches Engagement als auch das Eingeständnis von Schuld.[9] Christen sämtlicher Konfessionen feiern auch im Jahr 2017 das Evangelium Gottes, das in Jesus Christus ein menschliches Antlitz bekommen hat und dem sie selbst Kopf, Hand, Fuß und Herz leihen. Sie feiern (wie Trierer Katholiken bei der Verehrung des Heiligen Rockes) das ungeteilte Evangelium, indem sie sich an ihm mit allen Kräften des Leibes orientieren. Sie feiern „den eschatologischen Charakter der Kirche […] als der Heilsgemeinde“[10] Gottes. Und sie feiern die diakonische Verantwortung jedes einzelnen Christenmenschen für die Gemeinschaft der Glaubenden sowie für die Mitmenschen und die anderen Mitgeschöpfe. Dies ist der beste Glaubwürdigkeitserweis des Evangeliums. Dies ist dessen beste Würdigung, wenn Christen des Evangeliums Würde, ihre Gotteskindschaft, und des Evangeliums Bürde, ihr Bekenntnis zu ihm im Zeugnis von Tat und Wort, freudig und zuversichtlich, geduldig und wachsam verwirklichen, „bis er kommt“ (1Kor 11,26). Sein Advent würzt jedes Motiv des Feierns oder Gedenkens der Reform und Reformation der Kirche.

8 Vom Konflikt zur Gemeinschaft, Nr. 16.
9 Vgl. *EKD/DBK,* Erinnerung heilen – Jesus Christus bezeugen, 16.
10 *Sattler/Leppin,* Reformation 1517–2017, 73.

2. Reform und Reformation

Hinter Reform und Reformation der Kirche steht grundsätzlich das Reformieren beziehungsweise das Sichreformieren. Das Erneuern einer Sache und die Erneuerung seiner selbst, beides Tätigkeiten, gehen miteinander einher. Die „res" namens Kirche gibt es nicht ohne das Volk Gottes, die Menschen, die in der Welt für den dreieinen Gott einstehen. Erneuerung in der Kirche als Resultat des Reformierens beziehungsweise Sichreformierens schlägt sich nieder als Reform der Kirche; sie schlägt sich auch nieder, in einem spezifischen Sinn, als Reformation der Kirche. Hier muss unterschieden werden. Geschichtlich ist Reformation ein gewachsener, mehrschichtiger Begriff, welcher mit den kirchlichen, politischen und sozialen Veränderungen in der europäisch-abendländischen Kirche des 16. Jahrhunderts und über sie hinaus feste evangelische und katholische Konturen erhalten hat.

Die unentwegte Reform der Kirche ist ein Gesamtereignis in geschichtlichen Einzelereignissen, „in denen der Glaube eine Heimsuchung Gottes erblickt"[11]. Dieses Ereignis verdankt sich dem Wirken des Heiligen Geistes, der Jesus Christus zu erkennen gibt (vgl. Joh 16,13 f). Man geht nicht fehl, wenn man der in diesem Sinn verstandenen Reform der Kirche die als Reformation der abendländischen Kirche bezeichnete Reform subsumiert. Diese Einsicht tangiert nicht allein die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen. Sie zeitigt ebenso Wirkung auf die katholische Kirche und erlangte in ihr erst im 20. Jahrhundert mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil Durchschlagskraft. Es ist das Zeichen der Tragik dieser Reform, dass die Reformation im 16. Jahrhundert, zunehmend eingegrenzt auf die Zeit von ca. 1517 bis 1555, die binnenwestliche Kirchenspaltung hervorgebracht hat, wenngleich sie als Erneuerungsbewegung in der Kirche angetreten war.[12] Der Verlust der kirchlichen Einheit bahnte sich mit ihr den weiteren Weg. Geist und Buchstabe jeder künftigen Reform der Kirche in der Kirche werden von der Intention geleitet: „Der Lebensgrund der Kirche ist zu erkennen und zurückzugewinnen."[13] Adäquat wird dieser gemeinsame, eine,

[11] *Wolfgang Beinert/Ulrich Kühn:* Ökumenische Dogmatik, Leipzig/Regensburg 2013, 39 (*U. Kühn*).

[12] Vgl. Vom Konflikt zur Gemeinschaft, Nr. 29.

[13] *Hans-Joachim Kraus:* Reformation/Reform, B. Aus evangelischer Sicht; in: NHThG (1991) 4, 366–377, 369.

notwendige Grund in „versöhnter Verschiedenheit“ benannt, wobei die gegensätzlichen Formulierungen komplementär zu verstehen sind.

3. Gottsuche, Glaube, globale Welt und Kircheneinheit im Jahr 2017

Nach 500 Jahren lässt die Vielzahl der interkonfessionellen Dialoge erkennen, wie die persönliche Gottsuche und der Glaube sowie die individuelle und gemeinschaftliche Beziehung zu Gott menschliche Existenzen habituell prägen, wenngleich auf unterschiedliche Weise. Dies bestätigt zugleich, dass Kirchenspaltungen sich immer auch mentalitätsgeschichtlich auswirken und kulturell niederschlagen.

Den „Bruch zwischen Evangelium und Kultur“, den Papst Paul VI. (1963–1978) nicht allein für das 20. Jahrhundert diagnostiziert hat,[14] befördern die Kirchenspaltungen fortwährend, erschweren sie doch die fruchtbare Begegnung des Evangeliums Jesu Christi mit der Welt in ihrem Sosein. Das Defizit, das wie ein Joch wirkt, bekommen Getaufte als Einzelne auf ihrem Glaubensweg zu spüren. Sie können die Diskrepanz im Kleinen allenfalls partiell überwinden.

Der Mangel an sichtbarer Einheit der Kirche beziehungsweise der Kirchen in der Welt wird derzeit von vielen nicht mehr vernommen. Die vielfältig vernetzte Welt und etliche Maßnahmen der Globalisierung lassen dieses Defizit klein dastehen. Oftmals erweckt es den Anschein, als stritten sich die höchsten Vertreter der Kirchen oder die Theologen über dogmatische Spitzfindigkeiten, während an der Basis die geschwisterliche Verbundenheit der Kirchen, oft auch aus der vielfältigen gesellschaftlichen Not heraus, die die Weltreligionen allesamt nicht verschont, als sprechender Ausdruck der Einheit *in praxi* gelebt wird. Die Einheit im Zeugnis der Liebe wird hier in großer Gemeinsamkeit aufrichtig verwirklicht, ohne an Unterschiede, die die Kirchen weiterhin trennen, zu rütteln.[15] Der Grundsatz „Dem Evangelium treu, den Menschen nah, der Zukunft zugewandt“[16] beflügelt viele Christen in ihrem Gesamtverhalten. In der Tat steht jede Kirche gleichermaßen vor den großen Herausforderungen der kapitalisti-

14 *Paul VI.:* Apostolisches Schreiben „Evangelii nuntiandi“ über die Evangelisierung in der Welt von heute (08.12.1975), Nr. 20; dt.: VApS 2, Neuaufl. Bonn 2012.

15 Vgl. Vom Konflikt zur Gemeinschaft, Nr. 34.

16 *Wolfgang Huber:* Der christliche Glaube. Eine evangelische Orientierung, Gütersloh 2008, 148.

schen Welt, die gemeinsam gemeistert werden müssen und auch nicht anders gemeistert werden können – vor globalen ökologischen Herausforderungen, vor weltweiten Migrationsbewegungen, vor finanziellen und ökonomischen Schieflagen, die soziale Erschütterungen im Schlepptau mit sich führen. Die Turbo-Bewegungen einer mondänen, imperialen Welt, die großen Konflikte von Arm und Reich, die kulturellen Ungleichzeitigkeiten und die terroristischen und kriegerischen Auseinandersetzungen auf unserem Planeten geben die Zerrissenheit der Kirche Jesu Christi nicht mehr zu erkennen, dafür umso mehr die Ungerechtigkeit in der Welt – einer Welt, die auch mit dieser Ungerechtigkeit und mit der Zerrissenheit der Kirche noch immer Gottes Schöpfung ist. Kircheneinheit bleibt bis zuletzt Geschenk und Gabe des kommenden Gottes. Den Weg bereiten die Getauften in ökumenischer Gemeinschaft. Die Einheit in der Spannung von „schon" und „noch nicht" denkerisch auszumessen und voranzutreiben, ruft auch die dogmatische Theologie auf den Plan.

Johannes Schelhas

(Johannes Schelhas ist Ordentlicher Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Theologischen Fakultät der Universität Trier.)

Ökumene ist keine Häresie – Symposium zu 500 Jahren Reformation in Thessaloniki[1]

„Ökumene ist keine Häresie." Diese Feststellung des römisch-katholischen Erzbischofs Jannis Spiteris mag in zentral- oder westeuropäischen kirchlichen Kreisen vollkommen unhinterfragbar sein. Im südosteuropäischen orthodoxen Umfeld hingegen ist sie keineswegs eine Selbstverständlichkeit. Der Erzbischof äußert sich in dieser Weise in seinem Grußwort auf einem Symposium über 500 Jahre Reformation. Dieses fand aus Anlass des Reformationsjubiläums unter der Schirmherrschaft des Ökumenischen Patriarchats an der Theologischen Fakultät der Aristoteles-Universität in Thessaloniki statt. In seinem Grußwort stellte der Ökumenische Patriarch die Veranstaltung in den Kontext der Folgen der Großen und Heiligen Synode, die im vergangenen Juni in Kolymvari auf Kreta getagt hatte. In deren Dokument „Beziehungen der orthodoxen Kirche zu der übrigen christlichen Welt" werden ökumenische Aktivitäten wie jenes wissenschaftliche Symposium in Thessaloniki deutlich unterstützt. Solche Veranstaltungen sollen dazu dienen, andere Konfessionskulturen besser kennen und schätzen zu lernen, ohne dabei von vorne herein Unterschiede apologetisch benennen zu müssen.

Bemerkenswert an dem Symposium war nicht nur seine Thematik im orthodoxen Umfeld, sondern auch die Zusammensetzung des Kreises der Mitveranstalter. Verantwortlich zeichnete nicht nur die Theologische Fakultät bzw. das Department für Pastorale und Soziale Theologie. Mitbeteiligt waren auch das Ökumenische Institut und die Evangelische und Katholische Theologische Fakultät aus Strasbourg sowie die Theologische Fakultät der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel. Starke Unterstützung fand die Konferenz auch durch das deutsche Generalkonsulat in Thessaloniki und die Evangelisch-Lutherische Kirche in Norddeutschland.

[1] Die Theologische Fakultät der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel organisierte gemeinsam mit der Aristoteles-Universität in Thessaloniki und den Theologischen Fakultäten aus Straßburg vom 28. bis 30. März in der griechischen Hafenstadt Thessaloniki einen internationalen Kongress zu 500 Jahren Reformation („1517 – 2017: 500 Years of Reformation").

Bemerkenswert ist, dass im Laufe der über vierzig Beiträge umfassenden Konferenz nicht nur die evangelische Eigenperspektive, sondern auch die Fremdperspektive eingenommen worden ist. Reformation wurde somit auch zu einem Forschungsgegenstand orthodoxer Theologie. Kolleginnen und Kollegen aus Griechenland und Rumänien näherten sich dem Thema mit einem beachtenswerten Maß an Objektivität und wissenschaftlicher Redlichkeit an.

Im Wesentlichen wurden vier Schwerpunkte verfolgt: Ein wichtiger Schwerpunkt des Kongresses war die historische Verortung der Reformation. Reformation ist nicht zu verstehen, wenn ihre konkreten historischen und theologischen Zusammenhänge aus dem Blick verloren gehen. In diesem Sinne erläuterte z. B. der orthodoxe Theologe und Hierarch Metropolit Elpidophoros Lambriniadis Luthers 95 Thesen oder die römisch-katholische Theologin Françoise Vinel die historische Situation am Oberrhein im 14. und 15. Jahrhundert. Einen wichtigen Beitrag aus evangelischer Perspektive stellte der Beitrag des Tübinger Reformationshistorikers Volker Leppin dar, der die Reformation in verschiedene Polaritäten bzw. Diskursfelder im späten Mittelalter einbettete, so z. B. in die Spannung zwischen Zentralisierung und Territorialisierung im Heiligen Römischen Reich. Deutlich wurde dabei, dass Reformation nicht *die einzige* mögliche Form von Christentum darstellt, sondern diejenige, die unter bestimmten soziologischen und geistesgeschichtlichen Voraussetzungen in zahlreichen Territorien West- und Zentraleuropas eine gewisse Plausibilität für sich in Anspruch nehmen konnte. Bereits dort lässt sie sich in einer großen Vielfalt beobachten, wie u. a. ein Beitrag von Marc Vial über Luther und Calvin zum Ausdruck brachte.

Gleichwohl wurde die Reformation in einem zweiten Schwerpunkt dennoch als ein gesamteuropäisches bzw. globales Phänomen angesprochen, das auch Auswirkungen auf Südosteuropa hatte. Sogar auf dem bei Thessaloniki gelegenen Mönchsberg Athos lassen sich (kritische) Reaktionen auf die Reformation beobachten, die Symeon Paschalidis anhand einiger bekannter und auch bisher unbekannter Dokumente vorgestellt hat. Einen hervorragenden Überblick über die Reformation in Rumänien bot darüber hinaus Ion-Marian Croitoru. Europa und seine europäische Kultur sind demnach nicht erst ein Produkt des 20. Jahrhunderts. Vielmehr sind auch im 16. Jahrhundert kulturelle Umwälzungen gesamteuropäisch wahrgenommen und reflektiert worden. In mehreren Beiträgen wurden dementsprechend auch die direkten und indirekten Auswirkungen der Reformation auf die orthodoxe Konfessionskultur reflektiert. So berichtete z. B.

Ioannis Kourebeles über das Wirken von Mitrophanis Kritopoulos während seines Studiums in Helmstedt und Konstantinos Bozinis über die Einflüsse reformatorischen Denkens auf das Werk des Metropoliten von Ioannina Zacharias Gerganos. Bemerkenswert waren in diesem Fall weniger die historischen Ausführungen als vielmehr die Feststellung, dass Reformation bereits in der frühen Neuzeit auch an griechischen Theologen nicht spurlos vorübergegangen ist.

Ein dritter Schwerpunkt des Symposiums bestand in der Behandlung der Dialoge, die reformatorische Kirchen und vor allem der Lutherische Weltbund mit orthodoxen und römisch-katholischen Gesprächspartnern geführt haben. Dabei reflektierten bedeutende Ökumeniker wie Theodor Dieter grundsätzlich die klassischen Methoden des Dialogs. Im Vordergrund stand dabei das Streben nach einem Konsens, und sei es auch in einer differenzierten oder differenzierenden Form. In mehreren Beiträgen wurde allerdings auch deutlich, dass eine solche Form der Konsensökumene sich aktuell in einer Art Umbruch zu befinden scheint. Martin Illert machte in seiner Auswertung der bilateralen Dialoge zwischen orthodoxen und evangelischen Vertretern deutlich, dass Dialoge auch dann von großer Bedeutung sein können, wenn sie nicht zu einem solchen Konsens führen. Eine große Bedeutung von Dialogen besteht nämlich auch grundsätzlich in der Verständigung über Selbst- und Fremdbilder, über Identitäten von Kirchen. Im postmodernen Kontext scheint die besondere Herausforderung auch für die Dialoge gerade darin zu liegen, dass sie in einer Gesellschaft segmentierter Identitätsbereiche geführt werden. Innerhalb dieser Bereiche Identitäten zu stärken ist ein Gebot der Stunde, um religiöse Orientierungslosigkeit, Verunsicherung oder gar Fundamentalismen nicht weiter zu fördern. Beibehaltung und konstruktive Förderung von eigenen Identitäten einerseits und Konvivenz auf der anderen Seiten nötigt geradezu zur Verständigung auch im Sinne der vertieften Reflexion von Selbst- und Fremdbildern. Das Thessalonicher Symposium machte insofern deutlich, dass der Dialog grundsätzlich an einem Wendepunkt steht. Dies unterstrichen Beiträge beginnend mit der Reflexion von Pluralität in der Bibel des Straßburger Theologen Daniel Gerber bis hin zu Ausführungen des Kieler Ethikers André Munzinger, der Reformation im Zeitalter diversivizierter Weltanschauungen reflektierte.

Reformation ist nicht nur ein historisches Geschehen. Sie drängt vielmehr auch gegenwärtig zu aktuellen Formen von Religiosität. In einem letzten Schwerpunkt wurden solche Folgen der Reformation für gegenwärtige und zukünftige Theologie und Kirchlichkeit reflektiert. Dabei wurden

nicht nur neue Wege in der Exegese wie die *New Perspective on Paul* durch Christiane Zimmermann kritisch mit dem Schriftverständnis Luthers konfrontiert, sondern u. a. auch die Frage nach der Bedeutung der Diskussion über den freien Willen für die gegenwärtige pastorale Praxis von Maike Schult gestellt. Letztlich wurde auch die Präsentation reformatorischer Kerninhalte in der heutigen Gesellschaft thematisiert: Daniel Mourkojannis, Reformationsbeauftragter der Nordkirche, machte mit einigen Beispielen deutlich, wie im Norden Deutschlands in diesen Monaten Reformation gefeiert und bedacht wird.

Der Kongress stellte nicht nur ein wichtiges wissenschaftliches Ereignis dar. Ein abendlicher Empfang in der deutschsprachigen evangelischen Gemeinde in Thessaloniki, bei dem ein griechisch-orthodoxer Metropolit, ein römisch-katholischer Erzbischof und zwei evangelische Kirchenhierarchen über die Bedeutung der Reformation für ihre Kirchen sprachen, machte vielmehr auch deutlich: Über Reformation wird weit über die deutschen Grenzen hinaus konstruktiv gesprochen. Mitglieder anderer Kirchen vermögen dabei nicht nur die schmerzlichen Wunden einer zunehmenden Ausdifferenzierung von kirchlichen Kulturen im 16. Jahrhundert zu beklagen, sondern vielmehr auch konstruktiv die kulturellen Folgen der Reformation für Kirche, Gesellschaft und Dialog zu benennen. Reformationsgedenken im globalen Kontext hat also durchaus positive Auswirkungen für das Verhältnis von Kirchen zueinander.

Andreas Müller

(Andreas Müller ist ordentlicher Professor für Kirchen- und Religionsgeschichte des 1. Jahrtausends an der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel und Dekan an der Theologischen Fakultät.)

Grußwort des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios auf dem Symposium in Thessaloniki zu 500 Jahren Reformation

Dem ehrwürdigsten Erzpriester Herrn Christos Philiotis-Vlachavas, Assistenzprofessor an der Theologischen Fakultät der Aristoteles-Universität, im Herrn geliebtes Kind unserer Mittelmäßigkeit, Gnade und Frieden von Gott.

Auf Ihren Brief vom 10. Februar antwortend geben wir Eurer Ehrwürden bekannt, dass wir das Anliegen des Organisationskomitees des Internationalen Wissenschaftlichen Kongresses „1517–2017: 500 Jahre seit der Reformation", welcher vom 28.–30. März diesen Jahres in Thessaloniki stattfindet, mit Freude entgegengenommen haben, diesen unter die Schirmherrschaft unserer Mittelmäßigkeit zu stellen. Wir bringen unsere Genugtuung über die lobenswerte Initiative der Organisation dieser bedeutenden akademischen und ökumenischen Veranstaltung gegenüber den Beiträgern zum Ausdruck.

2017 wird das 500-jährige Jubiläum seit dem Beginn der Bewegung der Reformation begangen, welche nicht nur das westliche Christentum und die übrige christliche Welt entscheidend beeinflusst hat, sondern auch eine Weichenstellung der kulturellen Entwicklung darstellte. Martin Luther und Johannes Calvin sind nicht nur Reformatoren der westlichen Kirche, sondern zugleich auch zentrale Gestalten der europäischen und der globalen Geschichte.

Die Begegnung und der Dialog des Protestantismus mit der Orthodoxie sind so alt wie die Reformation selbst. Martin Luther berief sich bekanntlich zu Beginn seiner reformatorischen Bemühung auf die Geschichte und das Zeugnis der östlichen Orthodoxen Kirche, um seine Kritik gegenüber der Römischen Kirche zu stützen. Die Tübinger Gelehrten wandten sich an das Ökumenische Patriarchat und legten eine griechische Übersetzung des Augsburger Bekenntnisses vor, um unsere Kirche über die reformatorische Lehre zu informieren und die Meinung der Orthodoxen darüber zu hören. Es ist bemerkenswert, dass der zeitgenössische theologische Dialog zwischen der Orthodoxen Kirche und dem Lutherischen Weltbund als Fortsetzung jener Initiativen des 16. Jahrhunderts verstanden wird.

Wir setzen den Dialog in Liebe und Wahrheit fort, ohne theologischen Minimalismus und mit dem unermüdlich verfolgten Ziel der Einheit und des

gemeinsamen christlichen Zeugnisses in der zeitgenössischen Welt. Wie in dem Dokument der Heiligen und Großen Synode „Beziehungen der Orthodoxen Kirche mit der übrigen christlichen Welt" erwähnt, nimmt die Orthodoxe Kirche an dem theologischen Dialog mit den übrigen Christen teil „mit der Überzeugung, dass sie durch den Dialog ein kraftvolles Zeugnis der Fülle der Wahrheit in Christus und ihrer geistlichen Schätze für diejenigen außerhalb ihrer ablegt, verbunden mit dem Endzweck, den Weg zur Einheit hin zu bahnen" (Par. 6). Für ihre Beziehungen zu den übrigen Christen stützt sich die Orthodoxe Kirche „nicht nur auf menschliche Kräfte derjenigen, die die Dialoge durchführen, sondern erhält zuallererst den Beistand des Heiligen Geistes durch die Gnade des Herren, der darum bittet, ‚dass alle eins seien'" (Joh 17,21) (Par. 8).

Zum ersten Mal seit dem historischen theologischen Seminar „Luther et la Réforme allemande dans une perspective oecuménique" (25. April – 29. Mai 1982) im Orthodoxen Zentrum Chambésy in Genf anlässlich des 500. Geburtstages Luthers, welches dementsprechend als „Weichenstellung bei der orthodoxen Annäherung an Luther" charakterisiert wurde, wird auf dem Gebiet der Orthodoxie ein derart bedeutender wissenschaftlicher Kongress mit dem Thema der Reformation organisiert. Wir sind sicher, dass die Vorträge und die Diskussionen dieses Kongresses einen wertvollen theologischen Beitrag bieten werden und dass sie nützlich sein werden für die offiziellen theologischen Dialoge der Orthodoxen Kirche mit den übrigen Christen. Wir sind zuversichtlich, dass das Reformationsjubiläum einen Auslöser für ein Wiederaufleben des Interesses des Protestantismus für die Orthodoxie bieten wird, für ihre eucharistische Ekklesiologie, ihre synodale Struktur, ihr gottesdienstliches und liturgisches Leben, das asketische Ethos und ihre Spiritualität, die Ausrichtung auf die Kirchenväter.

Wir gratulieren in diesem Sinne den Organisatoren des gegenwärtigen Kongresses und wünschen einen ungehinderten Verlauf und eine reichliche Ernte für die Förderung des Geistes des Dialogs, der zwischenchristlichen Zusammenarbeit und der ökumenischen Perspektive, und gewähren väterliche Gebete und unseren Segen als Patriarch, indem wir die lichtspendende Gnade des Allheiligen Geistes auf Sie alle herabrufen.

4. März 2017

Bartholomaios von Konstantinopel, glühender Beter zu Gott

Übersetzung aus dem Griechischen: Prof. Dr. Andreas Müller

Brief der Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland (OBKD) an den EKD-Ratsvorsitzenden

Bonn, 9. März 2017

Sehr geehrter Herr Ratsvorsitzender,
lieber Bruder Bedford-Strohm,

die Orthodoxe Bischofskonferenz in Deutschland (OBKD) hat sich in ihrer Sitzung vom 6. März 2017 unter anderem mit dem Reformationsjubiläum beschäftigt und einstimmig beschlossen, Ihnen diesen Brief zu schreiben.

Dieses Jubiläum ist nämlich für uns Orthodoxe ein willkommener Anlass auch auf fünf Jahrhunderte wechselseitiger Beziehungen zurückzuschauen: Bereits in der Reformationszeit erfolgte die Aufnahme von direkten Beziehungen zwischen deutschen reformatorischen Theologen und dem Ökumenischen Patriarchen in Konstantinopel, etwa durch Melanchthon, der sich von Wittenberg aus bemühte, mit Konstantinopel in Verbindung zu treten. Das Resultat war die griechische Fassung der Confessio Augustana sowie der Briefwechsel der Tübinger Theologen mit dem Ökumenischen Patriarchat. Dieser Briefwechsel endete bekanntlich seinerzeit mit den Worten des Patriarchen Jeremias II. „Geht nun euren Weg! Schreibt uns nicht mehr über Dogmen, sondern allein um der Freundschaft willen, wenn ihr das wollt. Lebt wohl!“

Aus diesen Worten spricht zum einen die Unmöglichkeit, die Patriarch Jeremias sieht, Hauptanliegen der Reformation, wie etwa die Rechtfertigungslehre, als mit der orthodoxen Theologie und Glaubenslehre kompatibel zu sehen, zum anderen aber auch der Wunsch nach brüderlichen Beziehungen und Kontakten, eben – in seiner Diktion – nach Freundschaft.

Heute leben im Kernland der Reformation etwa zwei Millionen orthodoxe Gläubige. Sie sind nicht mehr Außenseiter oder Gäste, sondern Kirche Jesu Christi, die „hier lebt" (vgl. Clemens von Rom, 1. Korintherbrief). Sie leben Tür an Tür mit ihren evangelischen Nachbarn und sind ein integrierter Bestandteil der bundesrepublikanischen Gesellschaft. Kirchlich

sind sie in neun orthodoxen Diözesen organisiert, die gemeinsam die Orthodoxe Bischofskonferenz in Deutschland (OBKD) bilden. Sie nehmen Anteil an dem, was hierzulande besprochen und diskutiert wird; sie „freuen sich mit den sich Freuenden und weinen mit den Weinenden“ (Röm 12,15). So geht auch das diesjährige Jubiläumsjahr der Reformation nicht spurlos an ihnen vorbei, ebenso wenig wie an uns, den orthodoxen Bischöfen in Deutschland.

Wir haben dankbar zur Kenntnis genommen, dass es bei diesem Jubiläum nicht um eine Glorifizierung Martin Luthers oder anderer Gestalten der Reformationszeit gehen soll, sondern dass die Formulierung „Christus-Jahr“ gewählt wurde, die auf den Urheber und Vollender unseres Glaubens verweist.

Wir sind nämlich auch der Auffassung, dass eine Spaltung der Kirche Jesu Christi nicht etwas ist, das gefeiert werden kann. Vielmehr hören wir mit Ihnen gemeinsam, liebe Geschwister aus der Reformation, die Worte des hohepriesterlichen Gebets unseres Herrn „dass alle eins seien“ (Joh 17,21).

Im Sinne der von Patriarch Jeremias II. beschworenen Freundschaft grüßen wir Sie, den Rat, die Leitung und die Gliedkirchen der EKD, deshalb herzlich aus Anlass des Jubiläumsjahres der Reformation, mit dem alttestamentlichen Wort: „So habt nun acht, dass ihr tut, wie euch der HERR, euer Gott, geboten hat, und weicht nicht, weder zur Rechten noch zur Linken, sondern wandelt in allen Wegen, die euch der HERR, euer Gott, geboten hat, damit ihr leben könnt und es euch wohl geht und ihr lange lebt“(Dtn 5,32 f).

Mit herzlichen Segenswünschen

+ Metropolit Augoustinos von Deutschland
Exarch von Zentraleuropa Vorsitzender
und die übrigen Mitglieder der
Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland (OBKD)

Antwort des Ratsvorsitzenden der Evangelischen Kirche in Deutschland, Landesbischof Heinrich Bedford-Strohm, auf das Schreiben von Metropolit Augoustinos vom 9. März 2017

Hannover, 29. März 2017

Sehr geehrter Herr Vorsitzender der Orthodoxen Bischofskonferenz,
lieber Bruder Augoustinos,

haben Sie vielen Dank für den Gruß der OBKD zum Reformationsjubiläum, den wir gern dem Rat und der Kirchenkonferenz zur Kenntnis gegeben haben. Beide Gremien freuen sich, Ihnen dieses Schreiben zu senden.

Wir danken Ihnen für die Würdigung der Feierlichkeiten zum 500. Reformationsjubiläum, die wir in der Tat als ein Christusfest verstehen, das wir jenseits konfessioneller Selbstverherrlichung und Polemik in ökumenischer Gemeinschaft mit unseren Schwesterkirchen begehen.

Die Feier unseres Jubiläums als ein Christusfest ist nicht zuletzt dadurch möglich geworden, dass Kirchen, die zum Zeitpunkt der Reformation aus der damaligen Perspektive noch fast ausschließlich in „fremden" Ländern lebten, heute, wie Sie zu Recht mit Blick auf die orthodoxen Christinnen und Christen in Deutschland hervorheben, seit vielen Jahrzehnten in Deutschland beheimatet sind.

Der „Dialog der Liebe", den Sie mit den Worten des Patriarchen Jeremias II beschreiben, und den die Evangelische Kirche in Deutschland und ihre Gliedkirchen seit langer Zeit auf vielen Ebenen mit den Orthodoxen Kirchen pflegen, hat nach unserer Ansicht einen Beitrag zu diesem Heimisch-Werden geleistet. Es freut uns deshalb besonders, dass im kommenden Mai in Tübingen und Stuttgart durch den Besuch seiner Allheiligkeit Patriarch Bartholomaios und die theologische Konferenz „Tübingen II" an die Anfänge der Kontakte zwischen Orthodoxie und Evangelischer Kirche erinnert wird und der Dialog der Liebe zwischen unseren Kirchen fortgesetzt wird.

ÖR 66 (3/2017), S. 403–404

Persönlich, aber auch im Namen des Rates und der Kirchenkonferenz, grüße ich Sie und die Mitglieder der Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland in Verbundenheit in Christus.

Mit freundlichem Gruß

Landesbischof Dr. Heinrich Bedford-Strohm
Vorsitzender des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland

Rede des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios bei der Verleihung der Ehrendoktorwürde seitens der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen

30. Mai 2017

Treue und Offenheit

I.

Spektabilität,
verehrte Professorinnen und Professoren,
liebe Studentinnen und Studenten,
sehr geehrte Damen und Herren,

zum ersten Mal in der Geschichte steht ein Nachfolger des Patriarchen von Konstantinopel Jeremias des Zweiten in Tübingen vor den Nachfolgern jener ehrwürdigen Württembergischen Lutherischen Gelehrten, die – 27 Jahre nach dem Tode Luthers – dem Patriarchen eine griechische Version der Confessio Augustana zugesandt haben, um ihm die Hauptlehren der Reformation mitzuteilen oder um gar in guter Absicht dadurch die ausgebliebene Reformation im Osten in Gang zu bringen, ganz eindeutig jedoch, um die Meinung der im Osmanischen Reich dennoch lebendigen griechisch-orthodoxen Kirche über den reformatorischen Glauben zu erfahren.

Sie kennen den Gang der Dinge und den Ausgang des eindrucksvollen Versuchs. Es waren – neben der gegenseitigen Unkenntnis – echte nicht zu schlichtende theologische Differenzen, die zum Abbruch des Dialogs geführt haben. Aus der Perspektive ihrer theologischen Tradition erschien dem Patriarchen und seinen Beratern die Argumentation der Lutheraner als fremd, während die Tübinger die Antworten der Orthodoxen sicherlich vor dem Hintergrund der lutherisch-römischen Auseinandersetzungen auswerteten. Es scheint jedenfalls, dass es den Orthodoxen schnell klar wurde, dass die Reformation keine Rückkehr zu der Lehre der alten Kirche war, eine Einschätzung, welche Schule machte und die Beziehungen zwischen Orthodoxen und Protestanten im Folgenden bestimmte.

Ganz offensichtlich hatte die Orthodoxe Kirche gegenüber den Entwicklungen im Westen nie die Rolle des bloßen Beobachters. Denn, was als Krise der westlichen Christenheit begann, berührte schnell Gebiete mit dichter orthodoxer Bevölkerung. Die schwierigste Zeit in den Beziehungen von orthodoxem und westlichem Christentum war das 17. Jahrhundert. Wir erwähnen bloß den Namen des Patriarchen von Alexandrien und dann von Konstantinopel Kyrillos Loukaris, ohne auf Näheres einzugehen. Es sei nur daran erinnert, dass die Zerwürfnisse anlässlich des kalvinistisch beeinflussten „Östlichen Bekenntnisses des christlichen Glaubens" von Kyrillos (1629) den sogenannten „Loukaris-Komplex" verursacht haben, der die orthodox-protestantischen Beziehungen bis heute belastet.

II.

Es hat einen hohen symbolischen Wert, dass genau 400 Jahre nach dem Abbruch der Korrespondenz zwischen Tübingen und Konstantinopel (1581), eben im Jahr 1981, der offizielle theologische Dialog zwischen der Orthodoxen Kirche als Ganzes und dem Lutherischen Weltbund angelaufen ist.

Dieser Dialog, der sich – trotz der offensichtlichen Unterschiede – als eine Weiterführung der ersten Begegnungen des 16. Jahrhunderts verstand, wurde als ein außerordentlich wichtiges Ereignis im Leben der Orthodoxen Kirche und des Luthertums betrachtet. Als Ziel des Dialogs wurde „die volle Gemeinschaft" festgesetzt. Im ersten Bericht der Orthodox-Lutherischen Gemischten Kommission vom Treffen in Espoo/Finnland (27. August–4. September 1981) heißt es: „Wir betrachten es als ein Ereignis von großer Tragweite im Leben unserer Kirchen, dass zum ersten Mal in der Geschichte offizielle panorthodoxe und panlutherische Delegationen sich zum Dialog trafen, mit dem Endziel der vollen Gemeinschaft… Wir loben Gott, dass er uns zusammengeführt hat zu unserem ersten Treffen, das die Hoffnungen von vielen bedeutenden Lehrern in unseren Kirchen seit dem 16. Jahrhundert erfüllt. Dies überschreitet jede menschliche Erwartung, wenn jemand die Erfahrungen früherer Jahrhunderte in Betracht zieht."

Wie in der Ökumene im allgemeinen, so ging es auch in diesem Dialog nicht um alles oder nichts. Es wurden bedeutende gemeinsame theologische Texte produziert. Wir haben uns näher kennen und schätzen gelernt.

1. Für die Orthodoxen ist es äußerst wichtig, dass das reformatorische Christentum seine Verwurzelung in der altchristlichen Tradition betont und sich als Kontinuum des Urchristentums versteht. „Auch die Kirchen der Reformation haben ihren Ursprung in der Jesusbewegung… Ihr entscheidender Impuls bestand in der erneuten Zuwendung zu den biblischen Schriften, nicht zu den Schriften Martin Luthers oder der anderen Reformatoren", so der frühere Ratsvorsitzende der EKD Wolfgang Huber.[1] Auch die Treue der Orthodoxen zur kirchlichen Tradition und zu den Kirchenvätern ist Treue zu Christus und zu seinem Evangelium.

2. Wir freuen uns darüber, dass die Theosis-Lehre, seit dem Dialog der Lutherischen Kirche Finnlands mit der Russisch-Orthodoxen Kirche, für die lutherische Theologie kein Tabu mehr ist. Georges Florovsky nannte den Begriff Theosis einen „wunderbaren Terminus" der alten Kirchenväter, der „nichts weiter bedeutet als eine innere Gemeinschaft der menschlichen Personen mit dem lebendigen Gott".[2] Gregorios Palamas sprach von der Kirche als einer „Gemeinschaft der Theosis", κοινωνία θεώσεως.[3] Es wurde behauptet, dass solche „patristischen Parolen" keinen Sinn mehr machen für heutige Christen. Martin Luther selbst hatte jedoch „gelegentlich das altkirchliche Motiv der Vergöttlichung zustimmend aufgegriffen und in die Rechtfertigungslehre integriert".[4] Zurückschauen verwandelt nicht immer in eine Salzsäule. Wie John Meyendorff hervorhob, konvergieren die Grundintuitionen der Reformatoren stark mit den „wichtigsten Elementen der patristischen Synthese".[5] Meyendorff erinnerte auch daran, dass die Reformatoren nicht die „katholische Tradition der Kirche", sondern nur ihre „einseitige und entstellte Form" verworfen haben.[6]

1 *Wolfgang Huber:* Glaubensfragen. Eine Evangelische Orientierung, Auszüge in: Reformation 2017: Das Magazin, Ausgabe 2017, 189–193, hier:190.

2 *Georges Florovsky:* Die Unsterblichkeit der Seele; in: *ders.:* Schöpfung und Erlösung, Thessaloniki 1983, 243–275, hier: 275 (gr).

3 *Gregorios Palamas:* Λόγος ἀποδεικτικὸς περὶ ἐκπορεύσεως τοῦ Ἁγίου Πνεύματος; in: *Gregorios Palamas:* Werke, hg. v. *Paul Christou,* Bd.1, Thessaloniki 1962, 149.

4 *Reinhard Flogaus:* Theosis bei Palamas und Luther. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch, Göttingen 1997, 5.

5 *John Meyendorff:* Catholicity and the Church, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood 1983, 75.

6 A. a. O., 76.

3. Wir registrieren es mit Genugtuung, dass durch die Eucharistische Ekklesiologie neue Möglichkeiten für unsere Gespräche über Kirche und Kirchlichkeit eröffnet worden sind. Der Metropolit von Pergamon Ioannis Zizioulas betont zu Recht, dass die Eucharistische Ekklesiologie „auf die Bibel und die frühen Kirchenväter zurückgeht" und, dass sie „das liturgische und kanonische Leben der Orthodoxen Kirche in entscheidender Weise beeinflusst hat".[7] Für die orthodoxe Theologie, ist die Eucharistie „die DNA der Kirche",[8] ihre Identität und ihr Unterscheidungsmerkmal. Nikos Nissiotis schrieb, kurz nach dem Vatikanum II, also in einer Phase üppiger ökumenischer Hoffnungen, dass für die Orthodoxen „die Einheit der Kirche gleichbedeutend ist mit der Abendmahlgemeinschaft, dass sie von ihr abhängt, mit ihr zusammenfällt, sich durch sie manifestiert, sich aus ihr nährt und sich in ihr und durch sie vollendet".[9] Es ist bemerkenswert, dass sich im evangelischen Raum immer stärker „eine Hinwendung zum Gemeinschaftscharakter" der Abendmahlsfeier vollzieht und dass die Abendmahlslehre „zum Feld theologischer und kirchlicher Annäherungen" geworden ist.[10]
4. Es ist auch ein Ertrag der ökumenischen Bewegung, dass in der Orthodoxen Theologie ein wachsendes Interesse für Martin Luther in Erscheinung tritt, obwohl noch nicht von einer echten Wende im orthodoxen Lutherverständnis gesprochen werden darf. Vor allem Luthers Freiheitsbegriff findet zunehmend Beachtung seitens der Orthodoxen, was wir selber sehr begrüßen. Denn kein anderer Grundbegriff in Luthers Theologie führt ins Zentrum seines Anliegens, wie die Freiheit, „der höchste Schatz, den wir haben mögen".[11] Sein „Reformprogramm" war ein „Freiheitsprogramm", wie Volker Leppin notiert.[12] Seine Sorge um das wahre Verständnis der

7 *John Zizioulas:* Eucharistic Ecclesiology in the Orthodox Tradition; in: *Jean-Marie Van Cangh (*Hg.): L'ecclésiologie eucharistique, Bruxelles 2009, 187–202, hier: 201.

8 *John Zizioulas:* Kirche und Eschata; in: *Metropolie von Demetrias (Hg.): Kirche und* Eschatologie, Athen 2003, 27–45, hier: 35 (gr.).

9 *Nikos A. Nissiotis:* Die Theologie der Ostkirche im ökumenischen Dialog. Kirche und Welt in orthodoxer Sicht, Stuttgart 1968, 154.

10 Siehe *Karl-Adolf Bauer:* Gemeinschaft der Heiligen – Kommunismus der Liebe. Leben aus dem Abendmahl bei Martin Luther, Neuendettelsau 2016, 18f.

11 *Martin Luther:* In die Purificacionis *Marie* (2. Februar 1521), WA, 9, 570, 24.

12 *Volker Leppin:* Martin Luther. Vom Mönch zum Feind des Papstes, Darmstadt 2015, 53.

christlichen Freiheit war auch der Grund seines Widerstandes gegen Erasmus. In jeder Beanspruchung von Freiheit *coram Deo* drückt sich die Ursünde des Menschen aus, sich an die Stelle Gottes setzen zu wollen. Das neue Sein, das uns Christus schenkt, konstituiert sich im Glauben als befreite Freiheit, die sich in der Dienstbarkeit der Liebe *coram hominibus* verwirklicht. „Zur Freiheit hat uns Christus befreit" (Gal. 5,1). Er ist der große Befreier. *„Ubi autem Dominus, ibi libertas".*[13] Die Betonung der Freiheit ist das Merkmal, welches das Christentum von allen Religionen unterscheidet. Deswegen ist jede anspruchsvolle christliche Theologie Freiheitstheologie.

Zwischen der christlichen Freiheit und der heute in unserem Kulturkreis weitgehend herrschenden modernen Idee der selbstzentrierten autosoterischen Freiheit klafft ein tiefer Graben. Während für das Christentum die Freiheit ein Geschenk von Gottes Philanthropie ist, gründet die moderne Freiheit in der Idee des autonomen Menschen und hat die Struktur der Selbstverfügung und der Selbstverwirklichung, welche sich auch als Selbstisolierung des Menschen, als *homo clausus,* ausdrücken kann. Da liegt eine Grunddifferenz dieser Freiheit von der *libertas christiana,* zu welcher die Werke der Liebe als „Beweisung des Glaubens" gehören. Eberhard Jüngel spricht von „der sozietären Struktur der *vita christiana"*.[14] In der Orthodoxen Theologie wird dieser gemeinschaftliche Charakter durch die Betonung der ekklesialen Dimension der Freiheit hervorgehoben. Die Freiheit in Christus ist „κοινὴ ἐλευθερία",[15] gemeinsame Freiheit, deren „Sitz im Leben" die Kirche ist. In den eindrücklichen Worten von Alexander Schmemann: „Die Kirche selbst *ist* Freiheit und nur die Kirche ist Freiheit."[16]

5. Es wurde behauptet, dass hinter den Entwicklungen, die zur modernen Idee der Freiheit geführt haben, das reformatorische Freiheitsverständnis steht. Zweifelsohne liegen die Keime der neuzeitlichen

13 *Martin Luther:* In Epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius (1535), WA, 40 I, 535, 26.

14 *Eberhard Jüngel:* Zur Freiheit eines Christenmenschen. Eine Erinnerung an Luthers Schrift, München 1978, 108.

15 *Nikolaos Kabasilas:* Περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς, V, 19, PG 150, 653A.

16 *Alexander Dmitrijewitsch Schmemann:* Die Mission der Kirche in der Welt von heute, Athen 1983, 225 (gr.).

Kultur auch in der Reformation. Es ist jedoch nicht möglich, die Moderne aus einem Ursprung herzuleiten und sie aus einem Prinzip zu erklären. Die Reformation hat eindeutig die Stellung des Individuums gestärkt. Ohne den Beitrag von Luthers Tat und Lehre wäre die Freiheit des Individuums nicht die Magna Charta Europas geworden. Luthers Freiheitstheologie ist demnach ein Wendepunkt in der Geschichte des „Fortschritts im Bewusstsein der Freiheit", um noch einmal mit den Worten eines großen Tübingers zu sprechen. In diesem Sinne ist Martin Luther ganz gegenwärtig. Sein Freiheitsbegriff ist von zentraler Bedeutung für den Dialog des Christentums mit der modernen Welt. Für diesen Dialog ist es am wenigsten förderlich, wenn viele Ausweglosigkeiten unserer Zeit, auch seitens von Orthodoxen, direkt mit der reformatorischen Tradition der Freiheit in Verbindung gebracht werden, während sie im Wesentlichen ihre Entstellung, ja ihre Negation darstellen.

6. All dies ist für die orthodoxen Christen sehr wichtig, weil bei uns das verspätete Gespräch mit der Moderne voll im Gange ist. In der Enzyklika des Heiligen und Großen Konzils der Orthodoxen Kirche (Kreta, 2016) wird notiert: „In gegenwärtigen säkularisierten Gesellschaften setzt der von Gott abgeschnittene Mensch seine Freiheit und seinen Lebenssinn mit absoluter Autonomie und mit der Preisgabe seiner ewigen Bestimmung gleich: daraus geht eine Reihe von Missverständnissen und bewussten Fehlinterpretationen der christlichen Tradition hervor" (§10). Die moderne Entsakralisierung führt unausweichlich zu einer „Banalisierung des Menschenbildes".[17]

   Die Heraufkunft der sogenannten post-säkularen Gesellschaft und die „Rückkehr Gottes" haben auch ein ambivalentes Gesicht. Denn die entscheidende Frage für den Menschen ist nicht „Religion oder keine Religion", sondern „Welche Religion?". Richtigerweise hat das Konzil von Kreta den Fundamentalismus als „Ausdruck einer krankhaften Religiosität" charakterisiert (Enzyklika, §17). Es gibt keine echte Alternative zur „Religion der Freiheit"!

[17] Vgl. *Wolfhart Pannenberg:* Der Mensch Ebenbild/Gottes?; in: *ders.:* Glaube und Wirklichkeit. Kleine Beiträge zum christlichen Denken, München 1975, 57–70, hier: 70: „Wo der Sinn für das göttliche Geheimnis schwindet, da ist mit einer Entstellung oder zumindest mit der Banalisierung des Menschenbildes zu rechnen."

III.

Das Ökumenische Patriarchat hat mit Interesse und großer Aufmerksamkeit die Debatten und die Publikationen während der Lutherdekade (2008–2017) verfolgt und hat die interessanten Versuche registriert, sich der Person und dem Werk des Protagonisten der Reformation aus der heutigen Perspektive anzunähern. Es wird den theologischen Ertrag des Reformationsjubiläums, besonders für den ökumenischen Dialog, auswerten.

Wir meinen, dass das Reformationsjubiläum ein guter Anlass ist, dass der Protestantismus einen neuen Zugang findet zur orthodoxen Theologie, sowohl zu den Kirchenvätern, wie auch zu den großen Gestalten zeitgenössischer orthodoxer Theologie, wie Vladimir Lossky, Georges Florovsky und der Metropolit von Pergamon Ioannis Zizioulas, die gewiss nicht nur der Orthodoxie gehören, sondern theologische Klassiker der ganzen Christenheit sind. Übrigens, die Orthodoxie ist kein einheitlicher Block. Sie ist auch nicht gleichbedeutend mit Ethnozentrismus, Orthodoxismus, Liturgismus, Eschatologismus, mit weltabgewandter, ja weltflüchtiger Spiritualität.

Die Orthodoxen Kirchen sind keine – willkommenen oder unangenehmen – Gäste in der Ökumenischen Bewegung, sondern Mitgründer und Mitgestalter des ökumenischen Prozesses und seiner Institutionen und haben einen gewichtigen Beitrag zur Ökumene geleistet.

Auch das erwähnte Konzil der Orthodoxen Kirche, dessen lange Vorbereitung parallel lief zum Gang unserer ökumenischen Kontakte mit der westlichen Christenheit, hat den Willen der Orthodoxen Kirche bekräftigt, den ökumenischen Dialog fortzusetzen und seiner ursprünglichen Zielsetzung treu zu bleiben. Im Beschluss über die Beziehungen der orthodoxen Kirche zu der übrigen christlichen Welt heißt es: „Selbstverständlich ist in den theologischen Dialogen das gemeinsame Ziel aller, die endgültige Wiederherstellung der Einheit im wahren Glauben und in der wahren Liebe“ (§ 12).

Wir persönlich haben uns unser ganzes Leben lang für den Dialog eingesetzt und für die Stärkung des ökumenischen Geistes gearbeitet. Offenheit und Dialog führen nicht zum Synkretismus und zur „Pseudomorphose“, sondern zur schöpferischen beiderseitigen Transformation, zur „Metamorphose“, zur Bereicherung und Vertiefung der Identität der Partner. In der Begegnung mit den anderen, lernen wir auch uns selbst tiefer kennen. „Einen wirklichen Dialog können nur Menschen führen, die je ihren Standpunkt haben, die aber bereit sind, aufeinander zu hören und von-

einander zu lernen", so Walter Kardinal Kasper, auch ein Tübinger.[18] Was unsere Identität gefährdet ist nicht die Offenheit, sondern die unfruchtbare Introversion und die Verschlossenheit.

Stagnation oder gar Ablehnung des Dialogs sind also auch Folge einer falschen Einschätzung der eigenen Identität und der Bedeutung des Austausches mit den anderen für ihre Formung und ihren Bestand. Sie führen schnell zur Idealisierung der eigenen Besonderheit und zu allerlei Verzerrungen.

Spectabilis,

sehr geehrte Damen und Herren,

es ist eine besondere Ehre, den Titel des Ehrendoktors der Evangelisch-Theologischen Fakultät der altehrwürdigen Universität Tübingen zum 500. Jahrestag des Anbruchs der Reformation und 540 Jahre nach der Gründung der Tübinger Alma Mater zu erhalten. Wir sind der Universität und der Fakultät zutiefst dankbar.

Wir betrachten diese hohe Ehrung unserer Person als eine Anerkennung des Beitrags des Ökumenischen Patriarchats zum interkirchlichen und interreligiösen Dialog, zur Kultur des Friedens, der Versöhnung und der Solidarität und auch zur Stärkung des ökologischen Bewusstseins auf der Basis christlicher Prinzipien und vor allem der Wahrnehmung der kosmologischen Dimension der Sünde, der Theologie der Eucharistie und der orthodoxen Spiritualität. Im „eucharistischen Gebrauch der Welt" und in der asketischen Haltung sehen wir den Schlüssel zur Überwindung der Instrumentalisierung und der Ausbeutung der Schöpfung.

Wir haben immer das Licht „auf den Leuchter" gesetzt (Mt 5,15). Die Treue zur orthodoxen Tradition hat uns nie daran gehindert, uns für Mensch und Welt einzusetzen. Der christliche Glaube war für uns auch ein Ansporn zur Friedensarbeit zwischen den Religionen und den Kulturen.

Trotz der Hemmnisse bleiben wir zuversichtlich. Christliches Zeugnis zu geben, bedeutet für uns heute teilzunehmen am Diskurs über die großen Themen und Probleme der Zeit. Wir sind überzeugt, dass der Dialog der christlichen Kirchen und Konfessionen auch die Begegnung mit den anderen Religionen erleichtert und allgemeiner den Geist des Dialogs

18 *Walter Kasper:* Martin Luther. Eine ökumenische Perspektive, Ostfildern 2017, 61.

stärkt. Wir wollen es nicht zulassen, dass unser interchristlicher Dialog provinziell wirkt angesichts der zunehmenden heutigen Herausforderungen.

Als Katholiken, Orthodoxe und Protestanten führen wir unsere Gespräche weiter mit theologischem Ernst und theologischer Phantasie, mit Wahrheitssinn und Offenheit, im Geiste der φιλία und der Solidarität, mit dem unverrückbaren Ziel der Einheit und des gemeinsamen christlichen Zeugnisses in der Welt.

Unsere theologischen Fakultäten müssen Orte ökumenischen Lernens und Begegnung werden. Kommilitoninnen und Kommilitonen, wir brauchen junge Theologinnen und Theologen, wahre Dekathleten des Geistes und des Engagements, mit ökumenischer Orientierung und echtem Interesse für Begegnung und Dialog. Das unschätzbar Positive, das in der zeitgenössischen ökumenischen Bewegung erreicht wurde, muss unbedingt von der neuen Theologengeneration weitergetragen werden.

Wir alle müssen uns für die Rezeption des Ertrags unserer Dialoge einsetzen, dafür arbeiten, dass das Kirchenvolk über die Ergebnisse der ökumenischen Bewegung informiert wird, dass es sich der existentiellen, kulturellen und sozialen Tragweite der interchristlichen Ökumene, sowie ihres Beitrags zur Versöhnung und zum Frieden, zur Verständigung und Kooperation, bewusst wird.

Was die Beziehungen von orthodoxen und evangelischen Christen angeht, fahren wir fort mit unseren Kontakten und Gesprächen, mit Bedacht auch über die aufgekommenen heiklen anthropologischen und ethischen Probleme. Der Dialog der Orthodoxen Kirche mit dem Lutherischen Weltbund, die bilateralen theologischen Dialoge zwischen den autokephalen orthodoxen Kirchen und lokalen evangelischen Kirchen, die lange Zusammenarbeit im Ökumenischen Rat der Kirchen und in der Konferenz Europäischer Kirchen, der tägliche „Dialog des Lebens" der Christen in vielen Teilen der Welt sind Zeichen der Hoffnung.

Die beste Art des Reformationsjubiläums zu gedenken, ist auf dem Weg der ökumenischen Verständigung fortzuschreiten und effektives Zeugnis der befreiten christlichen Freiheit zu geben, welche Freiheit, wie Ernst Käsemann hier in Tübingen schrieb, „von uns irdisch bewährt werden will, ehe sie himmlisch vollendet wird".[19]

[19] *Ernst Käsemann:* Der Ruf der Freiheit, Tübingen 1972, 260.

Wir wagen es weiter zu machen, *attemptamus,* um mit dem Motto des Gründers der Eberhard-Karls-Universität Tübingen zu reden. Unsere Kraft und unsere Hoffnung schöpfen wir nicht aus unseren Werken, sondern aus dem Glauben an den menschgewordenen Gott, der ein „Gott mit uns" ist und versprochen hat, bei uns zu sein „alle Tage bis an der Welt Ende" (Mt 28, 20).

Herzlichen Dank für ihre Geduld!

Patriarch Bartholomaios
Ökumenischer Patriarch von Konstantinopel,
Ehrenoberhaut aller orthodoxen Christen

Botschaft

Zwölfte Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes 10. bis 16. Mai 2017, Windhuk (Namibia)

Einleitung

1) Wir, die 309 Delegierten der Zwölften Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes, die unter dem Thema „Befreit durch Gottes Gnade" stand, haben uns vom 10. bis 16. Mai 2017 in Windhuk (Namibia) versammelt, um zu beten, uns zu beraten und das Brot miteinander zu brechen. Wir sind aus unterschiedlichen Weltregionen, aus großen Kirchen und kleinen Kirchen zusammengekommen und vertreten 145 Mitgliedskirchen aus 98 Ländern, denen mehr als 75 Millionen lutherische Glaubende angehören.
2) Im Jahr 2017 begehen wir das 500. Reformationsjubiläum. Unser Weg hat uns von 1517 bis 2017 geführt mit „hier stehen wir" und „hier gehen wir". Wir haben die Freude, Liebe und Gastfreundschaft des Vereinten Kirchenrates der namibischen evangelisch-lutherischen Kirchen erlebt und erfahren, und wir haben den auferstandenen Christus gefeiert, der in unserer Mitte wohnt.
3) Auch bei dieser Vollversammlung ist uns aufs Neue die in der heutigen Welt gegenwärtige Sünde begegnet, von der Menschen und Schöpfung weiterhin gefangen sind, und wir haben mit ihr gerungen. Der Apostel Paulus schreibt: „Zur Freiheit hat uns Christus befreit! So steht nun fest und lasst euch nicht wieder das Joch der Knechtschaft auflegen!" (Gal 5,1) Befreit durch Gottes Gnade werden wir von der Sünde frei gemacht, uns nach außen zu wenden, um dankbar und froh unsere Nächsten zu lieben und ihnen zu dienen (Freiheit eines Christenmenschen, 1520). Wir rufen aus unseren vielfältigen Kontexten: Erlösung ist für Geld nicht zu haben, Menschen sind für Geld nicht zu haben und Schöpfung ist für Geld nicht zu haben.

Befreit durch Gottes Gnade

4) In der heutigen Welt stellen viele soziale und ökonomische Faktoren die „Freiheit" auf die Probe. Die Erzeugung von Reichtum wird

höher geschätzt als alles andere und es gilt als normal, dass Menschen und Schöpfung als Waren behandelt werden. Es gibt keinen Ort, der Sicherheit vor Gewalt bietet. Wenn wir diese Ideen kritiklos übernehmen, verweigern wir dem Leib Christi seine Ganzheit.

5) In Christus wird uns Gottes Liebe ohne Vorleistung und Bedingungen geschenkt. Sie befähigt uns, unsere Dankbarkeit zum Ausdruck zu bringen durch den fürsorglichen Umgang mit der ganzen Schöpfung. „Denn aus Gnade seid ihr gerettet durch Glauben, und das nicht aus euch: Gottes Gabe ist es“ (Epheser 2,8). Dieses Verständnis von der befreienden Gnade beeinflusst auch weiterhin alle Dimensionen des Lebens und Selbstverständnisses unserer Kirchengemeinschaft. Uns sind drei zentrale Bereiche bewusst, die uns Gabe und Aufgabe sind:

Versöhnung und Gedenken

6) Der Gott Israels wirkt weiterhin unsere Versöhnung mit ihm, miteinander und mit der ganzen Schöpfung. Wir würdigen und danken für die Partner*innen, die dem LWB im ökumenischen und interreligiösen Dialog verbunden sind.

7) Wir freuen uns an den Früchten der ökumenischen Dialoge, spüren aber weiter den Schmerz der Spaltung. Wir danken Gott für den his-torischen, 2010 im Rahmen des lutherisch-mennonitischen Dialogs gefassten Beschluss der Buße und Versöhnung und die weiteren positiven Schritte, die seither unternommen wurden. Durch Dokumente wie die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ (1999) und „Vom Konflikt zur Gemeinschaft: Gemeinsames lutherisch-katholisches Reformationsgedenken im Jahr 2017“ (2013) haben wir gelernt, unsere gemeinsame Geschichte nicht aus dem Blickwinkel der Unterschiede, sondern der Einheit zu betrachten. Wir haben Zeugnis gegeben von der Macht der befreienden Gnade Gottes im Rahmen von Ereignissen, bei denen wir gemeinsam gebetet und öffentlich Zeugnis gegeben haben, wie etwa dem historischen gemeinsamen ökumenischen Reformationsgedenken am 31. Oktober 2016 in Lund und Malmö (Schweden). Solche Erfahrungen erquicken uns zu dem Dienst der Versöhnung, der uns anvertraut ist.

8) Das 500. Reformationsjubiläum ist zudem ein Anlass für die Kirchengemeinschaft, darüber nachzudenken, was es in der heutigen, multireligiösen Welt bedeutet, Lutheraner*in zu sein. Es

wird daran gearbeitet, Brücken über religiöse Gräben zu schlagen und zum Wohl aller zusammenzuarbeiten. Interreligiöse Kompetenz, Seelsorge für interreligiöse Familien sowie kontinuierlicher interreligiöser Dialog und kontinuierliche interreligiöse Zusammenarbeit werden von entscheidender Bedeutung sein für die fortgesetzte Befreiung und Versöhnung aller Menschen.

9) Auch innerhalb der Gesellschaft gibt es Situationen, die nach Gottes befreiender Gnade rufen. Zwei konkrete Beispiele, wo diese Art Versöhnung erforderlich ist, sind die leidvollen Erinnerungen, die die Beziehungen unseres Gastgeberlandes Namibia mit Deutschland trüben, sowie der fortdauernde Konflikt im Heiligen Land.[1] Wir bekräftigen unseren Ruf und unser Sehnen nach Versöhnung überall dort, wo Gottes Befreiung nötig ist.

Communio und Kontext

10) Das LWB-Dokument „Das Selbstverständnis der lutherischen Kirchengemeinschaft" beschreibt den LWB als Kirchengemeinschaft, die von „Einheit in versöhnter Verschiedenheit" geprägt ist. (S. 5) Jede Mitgliedskirche ist geprägt von ihrem Kontext und in die Einheit in Christus hineingerufen. Keine Kirche ist zu groß oder zu klein – jede trägt ihren einmaligen Ton zum Chor der Kirchengemeinschaft bei.

11) Wir bleiben offen für die Gegenwart Christi und die Gastfreundschaft unseres Gegenübers. Wir sind bestrebt, eine Gemeinschaft von Kirchen zu sein, die sich weiterhin zu dem dreieinigen Gott bekennen und in der Verkündigung des Wortes Gottes übereinstimmen. Wir sind in Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft verbunden (LWB-Verfassung, 3.1). In einer zunehmend polarisierten Welt ist es für die Kirchengemeinschaft wichtiger denn je die Kirchen zu begleiten, die sich durch die Realitäten ihres Kontexts hindurch ihren Weg suchen und dabei versuchen, sich durch das kontexttranszendierende Evangelium leiten zu lassen. Wie auf der Sitzung des LWB-Rats 2012 in Bogota besprochen, führen wir die Emmaus-Konversation über Ehe, Familie und Sexualität fort und stehen im Dialog über weitere wichtige Themen wie Kolonisie-

[1] Während der Vollversammlung billigte der LWB die öffentliche Erklärung „Zur Versöhnung im Zusammenhang mit dem Völkermord in Namibia" und die Resolution zu Israel-Palästina.

rung, Kommerzialisierung, Rassismus, Frauen im ordinierten Amt, biblische Hermeneutik und Gender. Zu Füßen des Kreuzes finden wir unsere Einheit in Christus. Rechte Beziehungen der Rechenschaft und Autonomie werden die nächste Phase des Weiterbaus an unserer Gemeinschaft vertiefen und wir hoffen auf die Weisheit, in diese Zukunft hinein zu folgen und zu führen.

Prophetische Diakonie

12) Als Akt des Widerstands gegen die ökonomische und monastische Kultur seiner Zeit führte Martin Luther den „Gemeinen Kasten" ein – Mittel, die für die Versorgung der Armen eingesetzt wurden. Zum fünften Gebot schreibt Luther: „Wir sollen Gott fürchten und lieben, dass wir unserm Nächsten an seinem Leibe keinen Schaden noch Leid tun, sondern ihm helfen und fördern in allen Leibesnöten" (Kleiner Katechismus). Die christliche Freiheit verpflichtet uns dazu, Sorge zu tragen für die Bedürfnisse unserer Nächsten.

13) Wir danken Gott für das fortdauernde Wirken und den diakonischen Dienst der LWB-Abteilung für Weltdienst, des ACT-Bündnisses, dessen Gründungsmitglied der LWB ist, und anderer ökumenischer Partner. Wir danken Gott für neue Partnerschaften in der humanitären Arbeit mit Organisationen wie Islamic Relief Worldwide und Caritas Internationalis. Unser Selbstverständnis als Kirchengemeinschaft wird gestärkt durch unsere Zusammenarbeit in der liebenden Hinwendung zu den Geringsten.

14) Die Weltgemeinschaft strebt nach der Verwirklichung der Ziele für nachhaltige Entwicklung 2030. Vor diesem Hintergrund verpflichten sich Kirchen in allen Ländern erstmals oder neuerlich, ihren Teil dazu beizutragen, dass für jene gesorgt wird, die häufig vergessen und ausgeschlossen werden. Für jene, die diesen langen Weg beschreiten, sei es über weite Entfernungen oder schlicht von einem Tag zum nächsten, mögen unsere Akte des diakonischen Dienstes auch weiterhin unser Zeugnis in einer Welt und Schöpfung lebendig machen, die verzweifelt nach Befreiung und Gerechtigkeit ruft.

Erlösung – für Geld nicht zu haben

15) Die Erlösung stellt die Leben spendende Beziehung zwischen Gott und seiner Schöpfung wieder her. Sie rettet, befreit, heilt, verwan-

delt, erhebt, bevollmächtigt, versöhnt und *rechtfertigt.* Die Erlösung wird uns ohne Vorleistung geschenkt. Sie kann nicht verdient werden, denn Gott schenkt sie bedingungslos in Christus. Wir müssen diese frohe Botschaft von der Befreiung ohne Vorbedingungen weitergeben, wie sie uns zuerst in Christus geschenkt wurde. Erlösung kann nicht für Geld angeboten werden, denn man kann sie nicht besitzen. Die Erlösung ist für Geld nicht zu haben!

16) Genau wie zur Zeit Martin Luthers wird auch heute auf manipulative, nötigende, falsche Hoffnung weckende und gar tödliche Weise die Erlösung zur Ware herabgewürdigt. Wieder sind falsche Auslegungen von Erlösung, einschließlich der weiten Verbreitung des Wohlstandsevangeliums, auf dem Markt für Geld zu haben.
17) Wir sind uns bewusst, dass die bedingungslose Gabe der Erlösung *sowohl* persönlich *als auch* kollektiv geschenkt wird. Diese Gabe befreit uns von Bindungen, damit wir Erlösung erfahren und uns an ihr beteiligen durch Solidarität. Die Erneuerung der Kirche und die vollumfängliche Verwirklichung der ganzheitlichen Mission in unseren Häusern, unserer Kirche und Gesellschaft sind abhängig von der wahren Freiheit aller Menschen.
18) In ganzheitlicher Mission müssen die Verkündigung des befreienden Evangeliums sowie Advocacy-Arbeit und Diakonie auf kreative Art bewerkstelligt und miteinander geteilt werden.

Menschen – für Geld nicht zu haben

19) „Und Gott schuf den Menschen zu seinem Bilde, (…)“ (1 Mose 1,27). Jedem Menschen wohnen derselbe Wert und dieselbe Würde inne. Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte skizziert zwar viele dieser Prinzipien, Glaubende aber wissen, dass zum Bilde Gottes (*imago Dei*) geschaffene Wesen nicht zum blanken Überleben befreit sind, sondern um in der Fülle des Lebens zu gedeihen.
20) In der Taufe werden wir berufen und bevollmächtigt, als Jünger*innen Jesu an Gottes Mission *(missio Dei*) mitzuwirken und uns gemeinsam mit ihm für Gerechtigkeit, Frieden und Versöhnung einzusetzen. Ökonomische und politische Ideologien wollen zwar die Gaben des menschlichen Lebens als Ware behandeln, wir aber verkünden, dass Menschen für Geld nicht zu haben sind!
21) Die Kirche sollte Ausgrenzungsmechanismen widerstehen und danach streben, in unserer Gemeinschaft, unserem Gottesdienst und

unserem diakonischen Wirken versöhnende Integrationsmechanismen zu verkörpern. Der gleichberechtigte Zugang zu Gemeingut und Prozessen der Entscheidungsfindung, zu Sicherheit, insbesondere für Schwache, zu sinnvoller Teilhabe und Interaktion aller Gruppen sind grundlegend für diese Aufgabe. Wir empfehlen das LWB-Dokument „Die Kirche im öffentlichen Raum" (2016) zur Verwendung und zur vertieften Auseinandersetzung in den Mitgliedskirchen.

Volle Teilhabe aller Menschen

22) Im Jahr 1984 machte sich der LWB auf den Weg in Richtung der 40/40/20-Quotenverpflichtung für eine integrative Vertretung von Frauen, Männern und jungen Menschen. Wir würdigen, dass die Zwölfte LWB-Vollversammlung diese Quote im Großen und Ganzen erfüllt hat. Im lokalen Kontext sind viele – insbesondere Frauen und junge Menschen – vielfach nicht vollumfänglich vertreten.

23) Wir sind Gott dankbar für das Zeugnis und die Arbeit in den 55 Projekten junger LWB-Reformator*innen, die 25.000 Menschen erreicht haben. Die junge Generation weist uns den Weg bei Fragestellungen, die für unsere Kirchengemeinschaft von entscheidender Bedeutung sind, und sie strebt nach vollumfänglicher Partizipation durch generationenübergreifende Gespräche und die gemeinsame Übernahme von Führungsverantwortung.

24) Seit 1984 bekräftigt der LWB die Teilhabe von Frauen am ordinierten Amt. Wir würdigen die 119 Mitgliedskirchen, die aktuell alle, die berufen sind, egal ob Männer oder Frauen, ordinieren. Die Kirchengemeinschaft begleitet weiter jene, die noch unterwegs sind, und wir rufen die Mitgliedskirche, die Abstand von der Frauenordination genommen hat, dringend auf, einen Prozess und einen Zeitplan für eine Überprüfung dieser Entscheidung zu entwickeln. Mit dem inzwischen in 23 Sprachen vorliegenden „Grundsatzpapier: Gendergerechtigkeit im LWB" sollten sich alle Mitgliedskirchen vertieft auseinandersetzen und es dann umsetzen.

Geschlechtsbezogene Gewalt und Gewalt gegen Frauen in Kirche und Gesellschaft

25) Wir leben in einer Welt, in der mindestens jede dritte Frau irgendwann von geschlechtsbezogener Gewalt betroffen ist. Für viel zu viele ist das Kriegsverbrechen Vergewaltigung leidvolle Realität.

Wir sind Ebenbilder Gottes, dementsprechend ist Gewalt aufgrund des Geschlechts unannehmbar. Kirchen haben die Verantwortung, den Machtungleichgewichten in patriarchalen Gesellschaften entgegenzutreten und durch eine angemessene und umfassende Sexualerziehung gegen Stigmatisierung und Tabuisierung vorzugehen. Gespräche über Genderinklusivität, Geschlechterrollen, das Männlichkeitsbild und umgestaltende Partnerschaft sind ein wesentlicher Bestandteil dieser Aufgabe.

26) Schweigen und Scham, Fehlinformationen und Manipulationen können sich im kirchlichen Kontext häufig noch verstärken. Die Kirche muss allen einen sicheren Raum bieten, und Täter*innen müssen zur Verantwortung gezogen werden. Schulungen, Richtlinien und Studien im Sinne eines entsprechenden Verhaltenskodex, wie etwa „Kirchen sagen ‚Nein' zur Gewalt gegen Frauen" (2002), sind hilfreiche Ausgangspunkte für alle Kirchen und Organisationen.

Wachsende Ungleichheit

27) Es sind erhebliche Fortschritte bei der Linderung extremer Armut zu verzeichnen. Trotzdem leben wir in einer Zeit, in der die acht reichsten Menschen über ebenso viel Reichtum verfügen wie das untere Drittel der Weltbevölkerung.[2] Eine Verteilung und ein Zugang zu Ressourcen sowie eine Ressourcenpolitik, die eine extreme Anhäufung von Reichtum zulassen, müssen thematisiert werden. Vielfach verschärfen Rassismus, Kastenwesen und Stammesdenken diese Faktoren. Wir würdigen sämtliche, im Bereich von Kirchen und Religionen geleistete, diakonische Arbeit und Advocacy, die hier ansetzt. Wir rufen Kirchen und kirchennahe Organisationen auf der ganzen Welt dazu auf, sich aus Gründen der Gerechtigkeit und der Menschenrechte für alle mit klaren Worten für eine faire Umverteilung von Reichtum und Sozialschutz einzusetzen.

Berufung und sinnvolle Arbeit

28) Nach Luthers Auffassung ist jeder Mensch frei, das eigene Lebenswerk als Berufung zu verstehen, mit der die Liebe Gottes weitergegeben werden kann. Zu oft reduziert die heutige neoliberale

2 Oxfam.

Marktwirtschaft den Menschen zur Ware. Das beraubt uns unserer Menschenwürde und einer sinnvollen Arbeit. Menschenhandel, Zwangsarbeit, Lohnwucher und unlautere Kredite verhindern die volle Integration und Teilhabe am öffentlichen Raum. Arbeitsüberlastung sowie Unterbeschäftigung und Arbeitslosigkeit entwerten nach wie vor die Zukunft einer ganzen Generation und unserer Welt. Faktoren wie ein starkes Lohngefälle und sich stark unterscheidende Chancen auf dem Arbeitsmarkt führen zu einer Migration von gebildeten Arbeitnehmenden und Fachkräften, mit dem Effekt, dass vielerorts die Folgen des Brain-Drains zu spüren sind.

Bildung

29) Die Bildung bietet einen möglichen Mechanismus für Integration. Lutheraner*innen fördern seit 500 Jahren Bildungsarbeit und müssen Verantwortung dafür übernehmen, dass dieses Erbe fortgesetzt wird. Wir treten ein für eine kostenlose, frei zugängliche, qualitativ hochwertige Bildung für alle Menschen auf allen Ebenen, in der jeweiligen Muttersprache. Eine gendersensible, intersektionale theologische Ausbildung, Austauschprogramme und Dialogmöglichkeiten zwischen lutherischen Kirchen und interreligiösen Gemeinschaften können zudem als positive Mechanismen für Integration und Wandel wirken.

Flüchtlinge und Vertriebene

30) Weltweit sind zurzeit 65 Millionen Menschen entwurzelt. Wir danken Gott für das Geschenk des LWB-Weltdienstes, der 2,5 Millionen Flüchtlinge und Vertriebene in 24 Ländern willkommen heißt. Wir beauftragen das Büro der LWB-Kirchengemeinschaft, weiterhin für Flüchtlinge und Migrant*innen einzutreten und die Mitgliedskirchen bei der Entwicklung ihrer Kapazitäten zur Aufnahme von Flüchtlingen und zur Leistung langfristiger Entwicklungsarbeit zu unterstützen, die sie in ihrer Eigenständigkeit fördert. Wir unterstützen lokalisierte Ausbildungsmaßnahmen und die Nutzung von LWB-Materialien wie „Fremde willkommen heißen – Selbstverpflichtungen von Religionsführerinnen und Religionsführern“.

Advocacy

31) Die Advocacy-Arbeit ist integraler Bestandteil des öffentlichen Zeugnisses unserer Kirchengemeinschaft. Entscheidungs- und Amtsträger*innen innerhalb und außerhalb der Kirche in die Verantwortung zu nehmen, ist von entscheidender Bedeutung. Wir stellen uns dem zunehmenden Einfluss von Polarisierung, Populismus, Protektionismus und dem Postfaktischen entgegen und ermutigen die Lutheraner*innen, sich auch weiterhin schwerpunktmäßig für die Schaffung einer wirksamen Gesetzgebung einzusetzen, die Freiheit, Gleichheit, Rechte und Würde für alle Menschen gewährleistet.

Schöpfung – für Geld nicht zu haben

32) Gott hat Himmel und Erde geschaffen, und jeder Teil der Schöpfung ist inhärent gut. Als Menschen, die an den dreieinigen Gott glauben, bekennen wir, dass Gott relational ist. Gott ist Schöpfer und Lebensspender der Schöpfung als Quelle allen Seins, nicht als außenstehender Beobachter. Für die ganze Schöpfung starb Christus schließlich und stand auf vom Tod. Heute stöhnt die ganze Schöpfung unter der Last von Ungleichgewicht, Übernutzung und Missbrauch. Viele genießen den Überfluss, während es anderen sogar am täglichen Brot gebricht. Als Weltgemeinschaft verbrauchen wir 1,6 Planeten im Jahr – und unser Verbrauch wächst weiter.

33) Der Mensch ist Geschöpf Gottes und sein Mitschöpfer. Wir müssen der Versuchung und Fehlinterpretation widerstehen, als Meister*innen zu handeln, die die Schöpfung beherrschen. Vielmehr sind wir Haushalter*innen, die dafür Verantwortung tragen, in Koexistenz mit der Schöpfung diese zu bebauen und zu bewahren. Das endlose Streben nach Wachstum und der Anhäufung von Reichtum wird häufig als letztes Ziel gesehen, aber wir glauben, dass das Wohl der Schöpfung Gottes Absicht und Ziel ist. Die Schöpfung ist für Geld nicht zu haben! Der Klimawandel wirkt sich an jedem Ort anders aus. Aber im Gewebe der Schöpfung erkennen wir, dass die Lösungen für den Klimawandel gleichzeitig global und lokal sind.

Bildung und alternative Wirtschaftsmodelle

34) Wir müssen die Wahrheit sagen über das vorherrschende Wirtschaftsmodell unserer Tage. Im Streben nach Wirtschaftswachs-

tum sind Land, Meer und alle Geschöpfe zu Waren herabgewürdigt worden. Das ist Unrecht! Wir suchen nach alternativen Wirtschaftsmodellen, die dem Wohl der gesamten Schöpfung dienen. Durch allgemeine und theologische Bildung kann die Kirche lokale und globale Anstrengungen fördern, die heutige Generation für positiven Wandel zuzurüsten. Der LWB kann die Mitgliedskirchen dabei unterstützen, theologisch fundierte Umweltschutzprogramme, umweltbewusste Entscheidungen zum Lebensstil und Advocacy zu entwickeln.

Austauschprogramme, Erfahrungsaustausch und Advocacy

35) Wir unterstützen die Arbeit des LWB im Bereich Bewahrung der Schöpfung, insbesondere das Engagement des Jugendreferats bei den Gipfeln der Konferenz der Vertragsparteien des Rahmenübereinkommens der Vereinten Nationen über Klimaänderungen. Wir verweisen auf die vielfältige bereits geleistete Arbeit im lokalen Kontext und ermutigen den LWB, Maßnahmen zur Weiterbildung und zum Kapazitätsaufbau anzubieten, insbesondere im Blick auf Austauschprogramme und Erfahrungsaustausch. Dieses weltweite Zeugnis wird die Mitgliedskirchen dazu stärken, ihre jeweilige, einmalige Stimme zu erheben. Die Existenz multinationaler Konzerne kompliziert die Advocacy-Arbeit auf der nationalen Ebene, aber kreative Partnerschaften zwischen den Kirchen sowie mit zivilgesellschaftlichen und privatwirtschaftlichen Partnern können unsere Bemühungen ebenfalls stärken.

Befreiende Gnade: unsere gemeinsame Aufgabe

36) Gottes befreiende Gnade erfüllt uns mit Glauben, Hoffnung und Liebe für die Teilnahme an Gottes Mission in dieser Welt. Im Jahr des 500. Reformationsjubiläums verkünden wir eine Botschaft, die die Welt heute genauso dringend braucht wie von jeher: Erlösung – für Geld nicht zu haben, Menschen – für Geld nicht zu haben, Schöpfung – für Geld nicht zu haben! Befreit durch den Dreieinigen Gott beten wir um die Klarheit und den Mut, erquickt durch Gottes Wandel wirkende, versöhnende und stärkende Gegenwart hinauszugehen in unsere Beziehungen, unsere Kirche und unsere Gesellschaft.

37) Die Kirchengemeinschaft (*koinonia*) ist eine kostbare Gabe, die uns Gottes Gnade schenkt, und sie ist uns auch Aufgabe. Die Pro-

bleme unserer Zeit müssen uns nicht bestimmen. Irdische Strukturen und Formen mögen fallen, aber in Christus Jesus haben Sünde und Tod keine Macht über uns. Wir sind durch die Gnade im Glauben befreit dazu, Kirche zu sein im Dienst mit den Nächsten.

38) Nehmen wir in vollem Umfang Anteil an Freud und Leid der je anderen Glieder der Gemeinschaft, beten wir füreinander und teilen wir, wo immer möglich, unsere spirituellen wie materiellen Ressourcen miteinander. Widerstehen wir der Versuchung, uns in Sünde in uns selbst zu verkrümmen. Jesus Christus hat gesagt: „Ein Dieb kommt nur, um zu stehlen, zu schlachten und umzubringen. Ich bin gekommen, damit sie das Leben haben und volle Genüge“ (Johannes 10,10). Wir sind befreit durch Gottes Gnade und gehen voller Freude hinaus, diese Aufgabe wahrzunehmen.

„Hermeneutik und Hermeneuten“: Symposium anlässlich des 100. Geburtstags von Fairy von Lilienfeld

Das Symposium unter dem Titel „Hermeneutik und Hermeneuten“ fand in ehrendem Gedenken an Fairy von Lilienfeld (1917–2009) zwischen dem 21. bis 23. April 2017 statt, ausgerichtet von der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und der Philosophischen Fakultät und dem Fachbereich Theologie der Friedrich-Alexander-Universität (FAU), Erlangen-Nürnberg. Seitens der FAU wirkten das Institut für Theologie und Geschichte des Christlichen Ostens mit sowie die Abteilung Christliche Publizistik, die sowohl institutionelle Verbindungen mit orthodoxen Fakultäten pflegt als auch Ostkirche als einen Forschungsschwerpunkt hat. Als gemeinsame Veranstaltung von Kirche und Wissenschaft wurde das Symposium liturgisch gerahmt: die Eröffnungsandacht gestaltete Regionalbischöfin Elisabeth Hann von Weyhern, zum Schluss nahmen die Symposiumsteilnehmer an der Göttlichen Liturgie teil, die vom serbischen Bischof Sergije (Karanović) geleitet wurde. Zu Ehren der bedeutenden Hermeneutin der interkulturellen und interkonfessionellen Beziehungen versammelten sich posthum ihre Schüler, Mitstreiter, geistliche Nachfolger aus allen relevanten Orten in Deutschland mit dem Schwerpunkt christliche Orthodoxie und aus ganz Europa: Armenien, Bosnien und Herzegowina, Griechenland, Russland, Rumänien, Serbien und der Schweiz.

Das Symposium wurde so konzipiert, dass in einem ersten thematischen Schwerpunkt Person und Wirkung von Lilienfelds gewürdigt wurden.[1] Fairy von Lilienfeld war eine Slawistin, Philosophin, Germanistin und Theologin und leistete als Frau in zahlreichen Feldern eine Pionierarbeit in einer ehemals theologischen Männergesellschaft. So wurde sie im Jahr 1962 in Magdeburg zur Pfarrerin ordiniert, zur Zeit ihrer Berufung an der FAU (1966) war sie bundesweit die erste weibliche Professorin auf ei-

[1] Die folgende inhaltliche Darstellung ist durch eine Auswahl der Referenten*innen verkürzt, eine vollständige Sammlung der Texte soll voraussichtlich Ende des Jahres als Sammelband erscheinen.

nem theologischen Lehrstuhl, und drei Jahre später, ebenfalls bundesweit, auch erste Dekanin einer Theologischen Fakultät. Ihre nachhaltige ökumenische Wirkung als Professorin für Theologie und Geschichte des Christlichen Ostens (1966–1984) und die Faszination über sie veranschaulicht die gleichauf intensive Ehrung ihrer Person und ihres Werkes sowohl aus evangelischer als auch aus orthodoxer Perspektive. *Ruth Albrecht* schilderte rückblickend die biografischen Stationen von Lilienfelds anhand bisher unveröffentlichter Dokumente. *Johanna Haberer,* die Leiterin der Abteilung Christliche Publizistik, veranschaulichte die aufmerksame Berichterstattung der Presse über die Pionier-Theologin, die als eine der ersten ordinierten Frauen der bayerischen Landeskirche und als Kulturhermeneutin der evangelisch-orthodoxen Begegnungen als Sensation galt. *Vladimir Fedorov,* St. Petersburg, würdigte die „herausragende Kennerin der Orthodoxie und russischen Kultur", die durch die „Gabe der Liebe" Vorurteile abbaute und als „Apostelin der Ökumene" und als „spirituelle Lehrerin" wirkte.

Das zweite Themenfeld des Symposiums widmete sich von Lilienfelds zeitgenössischen Hermeneuten*innen des Dialogs mit der Orthodoxie sowie den thematischen Facetten der interkonfessionellen Hermeneutik. *Gisa Bauer* würdigte eine andere Pionier-Theologin, Hildegard Schaeder, die ab 1948 als Orthodoxierefentin im Kirchlichen Außenamt der neu gebildeten EKD fungierte und ebenfalls die evangelisch-orthodoxe Zusammenarbeit über Jahrzehnte durch institutionalisierte Dialoge, an denen auch Fairy von Lilienfeld teilnahm, prägte. *Andreas Müller* stellte den Heidelberger Konfessionskundler Friedrich Heyer vor, der zwar durch kontroverse Tätigkeit als Geheimagent im Zweiten Weltkrieg Zugang zur Orthodoxie gewonnen hatte, doch gleichzeitig durch „eine tiefe Liebe zur Orthodoxie" geprägt war und stets unter der hermeneutischen Haltung des „emphatischen Hinschauens und verstehenden Wahrnehmens" handelte. Der Nachfolger von Lilienfelds an dem Institut für Theologie und Geschichte des Christlichen Ostens, *Hacik Rafi Gazer,* widmete sich den hermeneutischen Prinzipien zweier Hallenser Konfessionskundler. Konrad Onasch, bei dessen Schriftenreihe von Lilienfeld ihre Dissertation veröffentlichte, sprach von der orthodoxen Kirche „als einer real anderen, in diesem Anderssein nicht negierbaren" und nahm ihre Tradition dementsprechend ernst, ohne vorschnell die Analogien und Komplementaritäten hochzustilisieren. Sein Schüler und Nachfolger, Hermann Goltz, verfolgte ebenfalls dieses Anliegen, indem er als hermeneutisches Prinzip „unähnliche Ähnlichkeit" der Theologien betonte. Der Moskauer Theologe *Evgeny Morozov* berichtete über den russischen Ökumeniker Metropolit Nikodim

(Rotov), der als Dialogpartner von Lilienfeld u. a. auch in den „Arnoldshainer Dialogen" begegnete, sowie über ihre gegenseitige Schätzung. So sagte von Lilienfeld: "Metropolitan Nikodim was not particulary good-looking, but when he spoke and became emotional, he looked very special – his eyes were sparkling, you definitely wanted to agree with what he was saying." *Karl Pinggéra* entfaltete die unterschiedlichen theologischen Voraussetzungen und wissenschaftlichen Interessen, mit denen sich drei Marburger Theologen dem Christlichen Osten zuwandten. Für den hochkirchlich gesinnten Religionshistoriker Friedrich Heiler stand die Wertschätzung der apostolischen Überlieferung und des liturgischen Erbes im Vordergrund, während der Kirchenhistoriker Ernst Benz in kulturhistorischer Absicht die abendländische Sendung des orthodoxen, namentlich des russischen Christentums in den Vordergrund stellte. Peter Kawerau, der erste Inhaber des 1961 errichteten Lehrstuhls für Ostkirchengeschichte, konzentrierte sich dagegen hauptsächlich auf die philologische Erschließung der syrischen und christlich-arabischen Überlieferung und stand der ökumenischen Bewegung insgesamt skeptisch gegenüber. Seine energische Forderung, den üblichen eurozentrischen Standpunkt in der Kirchengeschichte zu überwinden, könnte in der von postkolonialen Diskursen bestimmten Gegenwart neue Aktualität erfahren. *Karl Christian Felmy,* der zwischen 1985–2003 als direkter Nachfolger an von Lilienfelds Lehrstuhl war, sprach über Starec Amvrosij vom Optina-Kloster, der durch seine „Verbindung von Wissenschaft, kulturellem Leben und tiefer Verwurzelung in seiner Kirche" Gemeinsamkeiten mit von Lilienfeld hatte. Sie verband auch das Interesse an asketischer Vätertheologie mit wissenschaftlicher Edition ihrer Schriften. So wurde die Spiritualität der asketischen Kirchenväter bereits das Thema der Dissertationsschrift *„Nil Sorskij und seine Schriften. Die Krise der Tradition im Rußland Ivans III."* von Lilienfelds, die nach Felmy als „ein Musterbeispiel west-östlicher Hermeneutik" gilt. Neben der ostkirchlichen Spiritualität zählte auch die liturgische Tradition zu von Lilienfelds Spezialgebieten, weshalb *Ionut Paun* ihre Deutung der Darstellung der Gottesmutter in Hymnen und Gebeten der Ostkirche thematisierte.

Im dritten thematischen Schwerpunkt wurde über die historischen, aktuellen und zukunftsorientierten Reflexionen der interkonfessionellen und interkulturellen Hermeneutik des Dialogs diskutiert. *Martin Illert* schilderte die Leitmotive der geschichtlichen Paradigmen im Dialog mit der Orthodoxie, die stark geprägt von dem jeweiligen gesellschaftspolitischen Umfeld sind. So stand das Handeln der Deutschen Evangelischen Kirche in den vierziger Jahren „im Schatten nationalsozialistischer Gewaltpoli-

tik“ und die Beschäftigung mit der Orthodoxie wurde als Erziehungsauftrag, indem „das Leben des [russischen] Volkes zu korrigieren“ sei, verstanden. Mit der Einrichtung des Referats für die orthodoxen Kirchen im Jahr 1948 stand als Leitvorstellung im Dialog die „eigene Verkirchlichung“ im Vordergrund. Ab den sechziger Jahren nahm auch von Lilienfeld an den institutionalisierten Dialogen mit der Orthodoxen Kirche teil, und übernahm die Rolle einer interkulturell und interkonfessionell vermittelnden Hermeneutin ein. Nach ihr kam es in dem „Nachwende-Paradigma“ zur „Abkühlung der Dialogbeziehungen“ geprägt von dem Leitmotiv der „Modernisierung orthodoxer Kirchen durch die Einbindung in den rechtlichen und kulturellen Diskurs der europäischen Union“. Heute, so Illert, werden die Gespräche als „ein ekklesiales Beziehungsgeschehen“, als ein „gemeinsamer Erfahrungsraum der Selbst- und Fremdwahrnehmung der Kirchen“ begriffen. *Irena Zeltner Pavlović* thematisierte die problematische Repräsentation der öffentlichen Orthodoxie, die im Rahmen der *Othering*-Diskurse konstruiert wird und eigentlich zur eigenen/positiven bzw. fremden/negativen Identitätsbildung diene. Die „epistemologische Gewalt“, die durch derartige Wissensordnungen ausgeübt wird, erzeugt im interkonfessionellen Dialog antagonistische Positionen, die den einen den „aufklärerischen, modernen Habitus“, den anderen einen „apologetischen, antimodernen Habitus“ aufdrängen. Die „Cultural Turns“ der Kultur- und Sozialwissenschaften, die in der jüngsten Zeit auch die Südosteuropa-Forschung erreicht haben, bieten sich, so Zeltner Pavlović, als fruchtbare theoretische Reflexionsfläche der Dialoge an, um die Irritation zu korrigieren. Denn „verblüffend ähnlich“ ist das postkoloniale Konzept des „Dritten Raumes“ (Homi Bhabha), als „ein Erfahrungsbereich, ein Ort des Aushandelns der Identität und Differenz“ zu der heutigen Konzeptualisierung des Dialoges von Illert. Nach einer historischen Darstellung und inhaltlichen Aspekten der Lutherisch-Orthodoxen Kommission, in der auch von Lilienfeld wirkte, widmete sich der Belgrader *Rade Kisić* den heutigen Herausforderungen und Zukunftsperspektiven. So kritisierte er den Duktus der ökumenischen Texte, die um den Konsens willen, „interpretationsoffen“ bleiben, und in den jeweiligen Kirchen anders gelesen werden. Für die Zukunft forderte er mehr Auseinandersetzung mit „sozial-ethischen, anthropologischen Fragen“, „damit man nicht ermüdet die Reise aufgibt“. Das Dokument „Beziehungen der orthodoxen Kirche zu der übrigen christlichen Welt“ der orthodoxen Synode auf Kreta (2016) deutete *Reinhard Thöle* nicht als „eine Abwertung der theologischen Dialoge“, sondern als eine „Aufwertung

der Kontexte der Dialoge“, die den theologischen Ansatz verfolgen, wonach die Übereinstimmung der Kirchen letztlich „das Geschehen der Gottesoffenbarung“ ist. Ein Ansatz, der auch im Rahmen der evangelischen Kirche geteilt wurde (Edmund Schlink) und wird (Martin Illert). Wenn die Dialoge abgelöst von der „gnadenhaften und sakramentalen Verknüpfung mit dem Offenbarungsgeschehen“ betrachtet werden, bleiben sie, so Thöle, „allen Versuchungen von Macht, Verdrehung, Show und falscher Frömmigkeit unterworfen“. Wenn sie aber als eingebettet in derartiger Hermeneutik betrachtet werden, werden die Dialoge „der Ort einer genuin ökumenischen Theologie“, der pilgernden irdischen Ökumene sein.

Im Rahmen des Symposiums wurde der christlich-orthodoxe Theologe, Erzpriester und Theologe *Viorel Ionita* (Genf/Bukarest), nach verlesenen Worten der Bischöfin Petra Bosse-Huber, für seine „langjährige, vertrauensvolle und hervorragende Zusammenarbeit“ im Dialog zwischen Rumänisch-Orthodoxer Kirche und EKD mit einer Luthertafel ausgezeichnet. In seiner Laudatio drückte Martin Illert, „Dank, Hochachtung und Anerkennung“ für seine sprachlich-theologischen Kompetenzen aus, die er nicht als selbstverständliches Entgegenkommen des Dialogpartners sieht. Auch seine Achtung gegenüber dem Dialogpartner sowie die Fähigkeit in dieser Grundhaltung die kirchenspezifischen Differenzen auszudrücken wurden gewürdigt.

Das Erlanger Symposium veranschaulichte, dass Dialog und Gespräch nicht nur durch die Suche nach Analogien und Komplementarität, sondern auch durch Anerkennung und Akzeptanz der Differenzen ein fruchtbarer Boden zum ökumenischen Handeln gleichberechtigter Dialogpartner sind. Somit lässt er sich in das neue *Paradigma* der Hermeneutik der Dialoge einbetten, in dem gilt „[d]ie besondere Prägung anderer Welten zur Kenntnis zu nehmen, ist eine der entscheidenden Hilfen, um voranzukommen in einer richtigen Selbsterkenntnis und um gemeinsam mit anderen am Aufbau einer gerechten Gesellschaft arbeiten zu können“.[2] Ein Paradigma, in dem das Handeln von Lilienfelds, vorbildhaft wirkt. Doch viele auf dem Symposium aufgestellten Fragen blieben offen, wie etwa: inwiefern die Differenzen erst durch Dialog mit den „Anderen“ konstruiert werden? Sind die Dialoge die Orte der simplifizierten Gegenüberstellung der stabilen

[2] *Thierry-Marie Courau/Carlos Mendoza-Alverez:* Kulturen und Religionen im Gespräch; in: Concilium, 53 (2017), Heft 1, 1–8.

konfessionellen Identitäten oder sind sie die Orte ihrer Hybridisierung? Ist es überhaupt angemessen, über stabile Identitäten zu reden, oder sind sie ständig den Prozessen der Binnendifferenzierung und der kontextuellen Aushandlung ausgeliefert? Gibt es überhaupt *eine* konfessionelle Identität? Diese und andere Fragen bedürfen weiterer Reflexionen.

Irena Zeltner Pavlović

(Dr. Irena Zeltner Pavlović ist wissenschaftliche Mitarbeiterin in der Abteilung Christliche Publizistik am Fachbereich Theologie der Philosophischen Fakultät der Friedrich-Alexander Universität Erlangen-Nürnberg.)

Ökumene in den zwanziger Jahren – Adolf Deißmann und sein Umfeld

Zum Gedenken an den Todestag von Adolf Deißmann vor 80 Jahren[1]

Prof. Dr. Adolf Deißmann (1866–1937) war, nach einer ersten Professur in Heidelberg, von 1909 bis zu seiner Emeritierung/Entpflichtung im Jahr 1935 Professor für Neues Testament an der damaligen Friedrich-Wilhelm-Universität in Berlin. Gegen Ende seines akademischen Wirkens wurde er 1930 zum Rektor der Universität gewählt. Mit großer Würde und Umsicht übte er dieses Amt sowie das nachfolgende Prorektorat und im Anschluss daran auch noch das Dekanat seiner Fakultät aus, unter den Bedingungen wachsender Unruhe und politischer Polarisierung in der Studentenschaft und dem Lehrkörper. Er starb in Berlin 1937. Auf Grund der Umbrüche in den folgenden Jahrzehnten ist Deißmann weitgehend in Vergessenheit geraten.

I.

Adolf Deißmann war ein hoch angesehener akademischer Lehrer, dessen wissenschaftliche Leistung durch acht Ehrendoktorate europäischer und amerikanischer Universitäten gewürdigt wurde. In seiner wissenschaftlichen Arbeit widmete er sich vor allem der philologischen und lexikographischen Untersuchung der Sprache des Neuen Testaments auf dem Hintergrund der damals lebhaft betriebenen religionswissenschaftlichen und sozialgeschichtlichen Erforschung des hellenistischen Umfeldes. Sein ungewöhnlich weites Netzwerk von internationalen akademischen Kontakten führte dazu, dass er schon im ersten Jahr seiner Lehrtätigkeit in Berlin in die beginnenden ökumenischen Bemühungen zur Vertiefung der Zusammenarbeit zwischen Christen und Kirchen hineingezogen wurde, insbesondere in der Situation zunehmender politischer Spannungen zwischen

[1] Dieser Aufsatz geht zurück auf einen Vortrag am 21. November 2012 auf Einladung der Zentral- und Landesbibliothek Berlin (ZLB), die mir großzügig Zugang zum wissenschaftlichen Nachlass von Adolf Deißmann gewährte.

Deutschland und England. Zusammen mit anderen Kollegen seiner Berliner Fakultät wurde er dann in den folgenden 25 Jahren zu einem entscheidenden *Impulsgeber für die frühe ökumenische Bewegung.* Sein Nachlass ist daher eine Fundgrube für die Erforschung der Frühzeit der ökumenischen Bewegung und der besonderen Rolle von Theologie und Kirche in Deutschland in diesem Zusammenhang.

Als Folge der radikalen politischen, kirchlichen und theologischen Umbrüche, die sich schon am Ende seines Lebens abzeichneten, ist Adolf Deißmann lange Zeit in Vergessenheit geraten. Seine wissenschaftliche Arbeit am Neuen Testament verlor an Bedeutung, seit sich die historisch-kritische Methode durchsetzte und seine auf Vermittlung ausgerichteten ökumenisch-theologischen Überzeugungen und Impulse durch die radikaleren Positionen der dialektischen Theologie verdrängt wurden. Als er 1937 starb, musste er mit ansehen, wie sein Lebenswerk begann, sich unter dem Druck der politischen und kirchlichen Verhältnisse aufzulösen.

In den letzten Jahrzehnten ist die Frühgeschichte der ökumenischen Bewegung zunehmend zum Gegenstand wissenschaftlicher Forschung geworden. In diesem Zusammenhang taucht natürlich auch der Name von Adolf Deißmann auf, da er an den meisten wichtigen Konferenzen und Prozessen persönlich beteiligt war, oft als Mitglied oder Vorsitzender von Leitungsgremien oder Studienkommissionen. Nur selten freilich ist er durch eindrucksvolle Reden oder konzeptionelle Vorschläge und Impulse hervorgetreten. Sein ökumenisches Wirken vollzog sich vor allem in der intensiven und unermüdlichen Pflege von Beziehungen und in der Bemühung um Verständigung zwischen oft schwer vereinbaren theologischen, kirchlichen und politischen Positionen und Interessen. Die offiziellen Protokolle und Berichtsbände der ökumenischen Tagungen und Konferenzen lassen diese wichtige Arbeit im Hintergrund nur schwer erkennen. Deißmann hat sich zwar seit der Veröffentlichung des von ihm bearbeiteten und herausgegebenen amtlichen Berichts über die Stockholmer Weltkirchenkonferenz für Praktisches Christentum 1925 mehrfach in Aufsätzen oder kleineren Schriften zu seinem Wirken in der ökumenischen Bewegung geäußert, aber diese Selbstzeugnisse gerieten schnell in Vergessenheit und wurden überlagert durch theologisch oder kirchenpolitisch einflussreichere Stimmen aus dem ökumenischen Umfeld.

Erst in neuerer Zeit ist Adolf Deißmann als Wissenschaftler und als eine der deutschen Schlüsselpersonen in der Frühgeschichte der ökumenischen Bewegung wieder in das Blickfeld der Forschung geraten. Dies hängt unmittelbar zusammen mit dem Umstand, dass sein in der Zentral- und

Landesbibliothek Berlin (ZLB) verwahrter Nachlass inzwischen soweit chronologisch aufgenommen und geordnet ist, dass er für die Forschung zugänglich ist. Der umfangreiche Nachlass – neben den Nachlässen von Adolf von Harnack und Reinhold Seeberg einer der größten eines Theologen seiner Zeit – gelangte bereits 1937 in den Besitz der Berliner Stadtbibliothek. Im Krieg wurde die Bibliothek teilweise zerstört und durch weitere Um- und Auslagerungen nach 1945 gingen Teile des Nachlasses verloren. Die professionelle archivalische Erfassung der 1406 nummerierten Einheiten mit 937 Mappen, die in 123 Kartons gelagert sind, hat erst begonnen und wird noch geraume Zeit in Anspruch nehmen. Schon jetzt aber haben Forscher mit der Auswertung des Nachlasses begonnen.

Einer der ersten war der Berliner Kollege Christoph Markschies. Er hat seine im Rahmen einer Heidelberger Ringvorlesung vorgetragene Studie über „Adolf Deißmann – ein Heidelberger Pionier der Ökumene" für den Druck 2005 durch wichtige Verweise auf bisher unveröffentlichte Texte aus dem Nachlass von Deißmann ergänzt.[2] Dann legte 2008 der australische Gräzist Albrecht Gerber eine Dissertation vor unter dem Titel „G.A. Deissmann (1866–1937). An analysis of an academic and theological outsider in Wilhelmine and Weimar Germany and his diverse, pioneering contributions".[3] Die Dissertation konzentriert sich in ihren ersten beiden Teilen auf die philologischen und lexikographischen Untersuchungen Deißmanns sowie auf seine maßgebliche Beteiligung an insgesamt sieben Ausgrabungsexpeditionen in Ephesus in den Jahren 1926–1933. Der dritte Teil, in dem Gerber ausführlich den Berliner Nachlass heranzieht, ist den sozialpolitischen, friedenspolitischen und ökumenischen Aktivitäten von Deißmann gewidmet.

Inzwischen liegt auch eine deutsche Studie zu Deißmann aus dem Jahr 2009 vor in Gestalt der Hamburger theologischen Dissertation von Ernst-Otto Meinhardt unter dem Titel: „Adolf Deissmann. Ein Wegbereiter der Weltchristenheit. Die vergessene Dimension im Lebenswerk eines Hochschullehrers."[4] Die beiden ergänzenden Angaben auf der Titelseite präzi-

2 *Christoph Markschies:* Adolf Deißmann – ein Heidelberger Pionier der Ökumene; in: Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte, Bd. 12/1, 2005, 47–88.

3 *Albrecht Gerber:* G.A. Deissmann (1866–1937). An analysis of an academic and theological outsider in Wilhelmine and Weimar Germany and his diverse, pioneering contributions. Siehe: http://e-publications.une.edu.au/vital/access/manager/Repository/une:6652 (aufgerufen am 02.05.2017).

4 *Ernst Otto Meinhardt:* Adolf Deissmann. Ein Wegbereiter der Weltchristenheit. Die vergessene Dimension im Lebenswerk eines Hochschullehrers. Siehe: http://ediss.

sieren das leitende Interesse des Verfassers: Es geht ihm einerseits um die Mitwirkung Deißmanns „bei der Formulierung der sozialen Frage an der Wende des 19. und 20. Jahrhunderts und das Ringen um die Gestaltung von Kirche und Gesellschaft nach dem Ersten Weltkrieg“ und andererseits um seine „Bemühung um die Verständigung der Völker und die Arbeit für die Einigung der Christen vor dem Hintergrund der Spannungen in Europa zu Beginn des 20. Jahrhunderts“. Die Arbeit von Meinhardt bietet die bisher umfangreichste Auswertung des Deißmann Nachlasses und enthält im Literaturverzeichnis einen detaillierten Auszug aus der Inventarliste sowie im Anhang (s. 466–474) 23 Kurzbiographien der wichtigsten Persönlichkeiten der frühen ökumenischen Bewegung, mit denen Deißmann in z. T. engem Austausch stand.

Das beginnende wissenschaftliche Interesse am Deißmann-Nachlass ist der Hintergrund für diesen Aufsatz. Im Unterschied zu den oben erwähnten Autoren kann ich freilich für mich nicht in Anspruch nehmen, mit dem Nachlass von Deißmann schon wirklich vertraut zu sein. Meine begrenzte wissenschaftliche Kompetenz betrifft die allgemeine Geschichte der ökumenischen Bewegung. Ich werde daher mit einigen groben Strichen versuchen, die ökumenischen Prozesse in den ersten drei Jahrzehnten des vergangenen Jahrhunderts nachzuzeichnen und Adolf Deißmanns Wirken in diesem Umfeld anzudeuten. Dabei werde ich dankbar die in den erwähnten Studien bereits begonnene Auswertung seines Nachlasses nutzen.

II.

Die *„ökumenische Bewegung“* verdankt ihre Ursprünge einerseits den Erweckungsbewegungen im 19. Jahrhundert, vor allem in England und den USA, und den dadurch geprägten weltweiten Missionsinitiativen. Ihr Beginn wird daher meist mit der großen Weltmissionskonferenz in Edinburgh 1910 und den Namen des amerikanischen ökumenischen Pioniers John R. Mott und seines britischen Partners J. H. Oldham verbunden. Zu den Teilnehmern der Konferenz in Edinburgh gehörte auch der amerikanische Missionsbischof Charles Brent. Durch seine Teilnahme gewann er die Überzeugung, dass es um der Glaubwürdigkeit des gemeinsamen mis-

sub.uni-hamburg.de/volltexte/2009/4287/pdf/Deissm_EndfassungAug.09.pdf (aufgerufen am 02.05.2017).

sionarischen Zeugnisses der Kirchen willen notwendig sei, die zwischen den Kirchen stehenden Unterschiede der Glaubenslehre und der kirchlichen Ordnung zu untersuchen und nach Möglichkeit zu klären. So legte er im Anschluss an die Edinburgher Konferenz der Generalsynode seiner Kirche, der Protestant Episcopal Church, den Vorschlag vor, die christlichen Kirchen der Welt zu einer Konferenz über die Fragen von Glauben und Kirchenverfassung einzuladen, um so den Weg zur sichtbaren Einheit der Kirche zu bahnen.

Andererseits kristallisierte sich in der ökumenischen Bewegung das Ringen der Kirchen in Europa und den USA um eine Antwort auf die gesellschaftlichen und machtpolitischen Auswirkungen der Industrialisierung an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert. Die krisenhafte Vorgeschichte des Ersten Weltkrieges und seine dramatischen Folgen stellen den Rahmen dar, in dem christliche Persönlichkeiten aus protestantischen Kirchen Initiativen für eine neue, gerechte Friedensordnung ergriffen. Die christliche Ökumene, d. h. die Gemeinschaft der im Glauben an das Evangelium von Jesus Christus untereinander verbundenen Kirchen, wurde dabei auf Grund ihres internationalen Charakters verstanden als Vorbild und Impulsgeber für eine neue internationale Ordnung des Zusammenlebens der Völker, in der die nationalen Macht- und Interessengegensätze überwunden werden können.

Der wichtigste Repräsentant und Vorkämpfer für die Verwirklichung dieser ökumenischen Vision war Nathan Søderblom, Professor für Religionsgeschichte in Uppsala und Leipzig und von 1914 bis zu seinem Tod 1931 Erzbischof der Kirche von Schweden in Uppsala. Deißmann lernte den gleichaltrigen Søderblom schon 1908 kennen. Zwischen ihnen entwickelte sich in den folgenden beiden Jahrzehnten eine vertrauensvolle und freundschaftliche Beziehung. Beiden waren gemeinsam eine undogmatische, erfahrungsbezogene Frömmigkeit, die liberale theologische Grundorientierung und die stark empfundene ethische Verpflichtung im Eintreten für Gerechtigkeit und Versöhnung zwischen den Völkern. Die Beziehung zu Søderblom wurde prägend für das ökumenische Wirken von Deißmann.[5]

Die wichtigste Initiative für die Anfänge der ökumenischen Bewegung war die Gründung des „Weltbundes für internationale Freundschaftsarbeit

[5] Für Søderblom siehe die Biographie von *Bengt Sundkler:* Nathan Söderblom. His Life and Work, Lund und Uppsala 1968 und neuerdings auch die Biographie von *Jonas Jonson:* Nathan Söderblom. Called to Serve, Grand Rapids 2016.

der Kirchen“ im Jahr 1914, in den ersten Tagen nach Ausbruch des Ersten Weltkriegs.[6] Der Weltbund hatte einen Vorläufer in den bereits erwähnten kirchlichen Bemühungen um freundschaftliche Beziehungen zwischen Deutschland und Großbritannien, an denen Deißmann zusammen mit dem Berliner Pfarrer und späteren Kollegen Friedrich Siegmund-Schultze beteiligt war. Siegmund-Schultze, der als Potsdamer Pfarrer 1911 die „Soziale Arbeitsgemeinschaft Berlin-Ost“ ins Leben gerufen hatte und als Sekretär die Arbeit des deutschen kirchlichen Komitees für die deutsch-britischen Beziehungen koordinierte, war einer der Hauptinitiatoren der Gründung des Weltbundes und dann langjähriger Sekretär seiner deutschen Sektion. Die von ihm 1913 begründete und bis 1933 herausgegebene Zeitschrift „Die Eiche“ wurde zum wichtigsten deutschsprachigen Instrument für ökumenische Kommunikation in den Zwischenkriegsjahren. Die enge aber auch spannungsreiche Beziehung und Zusammenarbeit zwischen Deißmann und Siegmund-Schultze als den beiden Schlüsselpersonen für die deutsche Beteiligung an der frühen ökumenischen Bewegung würde eine eigene eingehende Studie verdienen.[7]

Damit sind die wichtigsten personellen und strukturellen Bezugspunkte für das anfängliche ökumenische Umfeld von Adolf Deißmann benannt. Bevor wir den Blick auf die ökumenischen Entwicklungen in den zwanziger Jahren richten, muss jedoch noch eine besondere Initiative erwähnt werden, mit der Deißmann seinen Ort im internationalen ökumenischen Umfeld markiert hat: die Evangelischen Wochenbriefe, in denen er in den Kriegsjahren und der unmittelbaren Nachkriegszeit von Dezember 1914 bis Ende 1921 versuchte, zur Stärkung der internationalen christlichen Solidarität und zur Verständigung unter den Völkern beizutragen. Diese von Deißmann selbst verfassten und dann ins Englische übersetzten Briefe gingen in den Jahren bis zum Kriegseintritt der USA 1917 an ca. 300 Adressen, vor allem in den USA, d. h. an ehemalige Schüler, Kollegen und ihm bekannte Persönlichkeiten in Kirche und Öffentlichkeit, darunter auch Verantwortliche für kirchliche Zeitschriften. Sie vermittelten Nach-

6 Vgl. hierzu: *Harmjan Dahm:* Der Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen 1914–1948. Eine ökumenische Friedensorganisation, Frankfurt a. M. 2001.

7 Für die wichtige Rolle von Friedrich Siegmund-Schultze vgl. *Stefan Grotefeld:* Friedrich Siegmund-Schultze. Ein deutscher Ökumeniker und christlicher Pazifist, Gütersloh 1995, sowie *Friedrich Siegmund-Schultze:* Friedenskirche, Kaffeeklappe und die ökumenische Vision. Texte 1910–1969, hg. v. *Wolfgang Grünberg* u. a., München 1990. Beide Veröffentlichungen gehen allerdings kaum auf die Beziehung zu Deißmann ein.

richten aus den Kirchen in Deutschland und suchten den Austausch anzuregen über das ethische Dilemma, vor das der Krieg die Christen nicht zuletzt aus den protestantischen Kirchen stellte. Eine zweite Folge richtete sich in den Jahren bis zur Ratifizierung des Versailler Vertrages vor allem an Partner in den neutralen Ländern. In der letzten Folge von Anfang 1920 bis Ende 1921 konnte Deißmann nach Aufhebung der Zensurbestimmungen auch innerhalb Deutschlands seine Überzeugungen, z. B. über die Unrechtmäßigkeit der Verletzung der Neutralität Belgiens durch Deutschland, deutlicher zum Ausdruck bringen.

Die insgesamt mehr als 360 Ausgaben der Wochenbriefe sind ein eindrückliches Zeugnis für den Ernst, mit dem Deißmann als Christ und Patriot den Weg gegangen ist von der anfänglichen Begeisterung über die vermeintliche religiöse Erweckung als Folge eines Krieges zur Verteidigung des Vaterlandes und seiner Kultur, dann dem Erschrecken über die konkrete Erfahrung des Krieges und seiner physischen und seelischen Zerstörungen, und schließlich durch die Begegnung mit dem gewaltfreien Ethos der Quäker zur klaren Abkehr von der Kriegstheologie seiner Kirche, mit der er sich zunächst identifiziert hatte. Er setzte sich mit seinen Wochenbriefen unvermeidlicher Kritik von innen und von außen aus, besonders heftig von Leonard Ragaz aus der Schweiz und später auch von befreundeten Partnern aus den USA. Aber die große Mehrzahl seiner Briefpartner, mit denen er auch neben den Wochenbriefen direkt korrespondierte, war offen und dankbar für seine aufrichtige Bemühung um Verständigung zwischen Christenmenschen unter den Bedingungen des Krieges, und sie sahen darin einen wichtigen Beitrag zur Stärkung ökumenischer Solidarität.

Er selbst hat nach dem Ende des Krieges in zwei Vorlesungen in Uppsala 1918 über „Die deutsche Theologie und die Einheit der Kirche“ seinen Erkenntnisgewinn der Kriegsjahre so formuliert: „Wenn ich irgendetwas gelernt habe für meinen inwendigen Menschen in den Wettern dieser vier Jahre, so ist es dies, dass das Christentum steht und fällt mit der Einheit der Kirche. Der urchristliche Einheitsgedanke ist mir gerade durch den Krieg in seiner ganzen göttlichen Wucht und Größe deutlicher geworden als jemals zuvor. Eine Kirche, die ihn aufgeben würde, würde sich selbst aufgeben.“[8] Seine Wochenbriefe sind damit gleichsam ein vorweggenommenes Echo der ökumenischen Überzeugung, welche zwanzig Jahre später die Botschaft der zweiten Weltkonferenz für Praktisches Christen-

8 Zitiert nach *Markschies*, a. a. O., 68.

tum in Oxford 1937 mit den folgenden Worten ausdrückte: „Wenn Krieg ausbricht, muss die Kirche erst recht und in unverkennbarer Weise Kirche sein, dann erst recht muss sie eins bleiben als der eine Leib des Christus, …. Ebenso muss die Kirche ihre Glieder in der Einheit christlicher Bruderschaft zusammenhalten, wenn sie verschiedener Ansicht darüber sind, was im Kriegsfalle ihre Pflicht als christliche Staatbürger ist.“[9]

III.

Der *Überblick über die Ökumene in den zwanziger Jahren* muss bereits im Jahr 1919 einsetzen, und zwar mit der Tagung des Weltbundes für internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen, denn hier wurden entscheidende Weichen gestellt. Es war die erste Zusammenkunft der Vertreter des Weltbundes nach dem Ende des Krieges und der Unterzeichnung des Versailler Friedensvertrages. Die mehrfachen Initiativen von Søderblom während der letzten Kriegsjahre zur Einberufung einer christlichen Friedenskonferenz waren fehlgeschlagen. Auf der Versammlung, die Ende September/Anfang Oktober 1919 im Schloss Oud-Wassenaar bei Den Haag stattfand, lag freilich der Schatten der Erbitterung in Deutschland – auch bei den Weltbundfreunden – über die Bedingungen des Friedensvertrags und die harte Forderung der französischen Mitglieder des Weltbundes, die deutsche Seite müsse zunächst ihre Alleinschuld am Krieg anerkennen und die Verletzung der belgischen Neutralität als moralisches Unrecht „desavouieren“, bevor die Beziehungen wieder aufgenommen werden könnten.

Trotz dieser Hindernisse kam die Konferenz mit deutscher Beteiligung zustande. Sie bot außerhalb der Tagesordnung Gelegenheit zu einer ernsten, persönlichen Aussprache zwischen den fünf deutschen Delegierten, darunter Deißmann und Siegmund-Schultze, und der nur kleinen Gruppe von französischen und belgischen Vertretern. Die deutschen Delegierten weigerten sich zwar, die ganze Schuld für den Krieg auf sich zu nehmen und bestanden auf der Notwendigkeit einer Revision des „Unrechtsfriedens“ von Versailles. Sie waren aber bereit, die Verletzung der belgischen

[9] Die Botschaft von Oxford an die christlichen Kirchen ist abgedruckt in: *Wolfram Weiße:* Praktisches Christentum und Reich Gottes, Göttingen 1991, Anhang Nr. 12, 548 ff, Zitat 550.

Neutralität als „moralisch unrechtmäßig“ zu verurteilen. Diese begrenzte „politische“ Konzession vermochte jedoch das Eis noch nicht zu brechen. In dieser Situation nahm Deißmann seine Bibel und las das erste Kapitel des 1. Johannesbriefes über Versöhnung und Liebe unter den Brüdern. Dann wollte er das Treffen mit einem Gebet schließen; aber die Schriftlesung hatte die Atmosphäre verändert. Nun trafen sich alle Beteiligten in der Überzeugung, dass Krieg kein Mittel sei, um Konflikte zu lösen und dass Rache im Widerspruch stehe zum Geist des Evangeliums. So konnten sie sich gegenseitig in die Hand versichern: „Wir verdammen den Krieg, wir verdammen den Gedanken an Rache.“[10]

Diese „geistliche“ Intervention von Deißmann, der auf die stille Versöhnungskraft des biblischen Zeugnisses vertraute, stellte die Gemeinschaft innerhalb des Weltbundes vorerst wieder her, auch wenn die Kriegsschuldfrage und die Folgen des Versailler Vertrages die Zusammenarbeit noch bis 1926 belasteten. Vor allem machte sie den Weg frei für die Beratung über Søderbloms erneuten Vorschlag, eine allgemeine Kirchenkonferenz einzuberufen, um Versöhnung und Bruderschaft zwischen den Völkern zu befördern. Er hoffte schon damals, dass es gelingen könne, einen Rat von Kirchen zu bilden, der mit „geistlicher Vollmacht“ für die christlichen Kirchen zu den brennenden religiösen, ethischen und sozialen Fragen sprechen könne. Der Weltbund war freilich kein Organ der Kirchen und so gab es erhebliche Vorbehalte gegenüber den Vorschlägen von Söderblom. Schließlich einigte man sich darauf, dass Søderblom zusammen mit zwei weiteren Mitgliedern aus den USA und aus der Schweiz den Plan einer „ökumenischen Kirchenkonferenz“ weiter verfolgen sollte. In gewisser Weise ist daher die Konferenz in Oud-Wassenaar der Anfang des Weges, der schließlich zur Bildung des Ökumenischen Rates der Kirchen führte.

Diese Vision wurde im folgenden Jahr nachdrücklich unterstützt durch zwei weitere Initiativen, nämlich einerseits die Enzyklika des Ökumenischen Patriarchats in Konstantinopel „An die Kirchen Christi überall“ mit dem Vorschlag, in Analogie zum „Völkerbund“ einen „Kirchenbund“ aller Konfessionen zu gründen; und andererseits den „Aufruf an alle Christen“ der Lambeth Konferenz der Anglikanischen Bischöfe, in dem sie die Christen und Kirchen dazu aufriefen, sich zusammen zu finden in dem Bestreben, die Einheit des Leibes Christi, für die er gebetet hat, wieder herzustellen und vor der Welt sichtbar zu machen.

10 Zitiert nach *Dahm,* a. a. O., 130.

Die so eröffnete Periode der zwanziger Jahre war daher geprägt durch die Bemühungen, die Realisierbarkeit der unterschiedlichen ökumenischen Impulse zu prüfen und ihnen konkrete Gestalt zu geben. Es waren vor allem die mit den Namen von Søderblom und Brent verbundenen Vorschläge für ökumenische Konferenzen für „Praktisches Christentum" einerseits und für „Glauben und Kirchenverfassung" andererseits. Schon im August 1920 fanden in Genf zwei eng miteinander verbundene Treffen statt, bei denen die unterschiedlichen Vorschläge von Brent und Søderblom beraten und erste vorbereitende Schritte für die geplanten Konferenzen beschlossen wurden. Deißmann hat an diesen vorbereitenden Treffen nicht teilgenommen.

Im ersten Fall einigte man sich in Genf darauf, dass in zwei bis drei Jahren, oder notfalls später, eine Kirchenkonferenz stattfinden solle, deren Teilnehmer von den entsprechenden kirchlichen Gremien als Delegierte bestimmt werden sollten. Zur Vorbereitung wurde ein Exekutivausschuss gebildet, in den ein Jahr später aus Deutschland neben F. Siegmund-Schultze, auch A. Deißmann, der Missionsdirektor A.W. Schreiber und Generalsuperintendent Th. Kaftan berufen wurden. Auch die Beratungen über den Vorschlag einer Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung verliefen erfolgreich. Es wurde ein Fortsetzungsausschuss unter dem Vorsitz von Bischof Brent gebildet, der eine Themenkommission und einen geschäftsführenden Ausschuss einsetzte. In der Vorbereitungsphase sollte es zunächst darum gehen, genauer zu erörtern, worin die Kirchen untereinander uneins sind und worin sie übereinstimmen, mit einer Konzentration auf das Verständnis der Einheit der Kirche und das kirchliche Bekenntnis. Im Blick auf die geplante Konferenz selbst wurde festgelegt, dass es nicht ihre Aufgabe sein solle, offizielle Schritte zur Einigung der Kirchen zu unternehmen, aber sie sollte dazu ermutigen und den Weg dorthin bereiten.

Die folgenden Jahre waren daher geprägt von den genaueren Planungen und Vorbereitungen für die beiden Konferenzen. Der Sekretär der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung, Robert H. Gardiner, hatte den Vorschlag gemacht, die beiden geplanten Konferenzen zur gleichen Zeit am gleichen Ort abzuhalten, um es kirchlichen Delegierten zu ermöglichen, an beiden Tagungen teilzunehmen. Der Exekutivausschuss der allgemeinen Konferenz für Praktisches Christentum sprach sich jedoch wegen der unterschiedlichen Zielsetzung der beiden Konferenzpläne dagegen aus. Der Antwortbrief an Gardiner zitiert ausdrücklich den Ausspruch von D. Hermann Kapler: „Die Lehre trennt, aber das Dienen vereint."

IV.

Der weitere Gang der Vorbereitungen sowie die Durchführung der beiden Konferenzen ist inzwischen in mehreren gründlichen Untersuchungen aufgearbeitet worden, und es ist nicht notwendig, darauf an dieser Stelle weiter einzugehen.[11] Für das hier leitende Interesse an A. Deißmann und seinem Umfeld legt es sich jedoch nahe, der *deutschen Beteiligung* an diesen Prozessen genauere Aufmerksamkeit zu schenken. Das für zwischenkirchliche Beziehungen zuständige Organ der evangelischen Landeskirchen in Deutschland war der Deutsche Evangelische Kirchenausschuss (DEKA) unter dem Vorsitz des jeweiligen Präsidenten des preußischen Oberkirchenrates. Die einhellige Ablehnung der Bestimmungen des Versailler Vertrages und seiner Folgen für Deutschland, verbunden mit tief verwurzelten national-kirchlichen Traditionen nährten jedenfalls in den Jahren bis 1925 Misstrauen gegenüber den ökumenischen Initiativen, das sich auch übertrug auf die Aktivitäten von F. Siegmund-Schultze und seiner Mitstreiter in der deutschen Sektion des Weltbundes, die ohne ausdrückliches kirchliches Mandat agierten. Bei den beiden vorbereitenden Konferenzen in Genf waren daher die evangelischen Kirchen in Deutschland nicht offiziell vertreten.

Gegenüber der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung blieben außerdem grundsätzliche politische und theologische Vorbehalte bestehen, sodass schließlich ein von der deutschen Sektion des Weltbundes gebildeter „Deutscher Ausschuss für die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Lausanne“ unter dem Vorsitz des Moderators des Reformierten Bundes, Prof. A. Lang, die konkrete Vorbereitung für die deutsche Beteiligung an der Konferenz übernahm. Das lag umso mehr nahe, als Siegmund-Schultze sich von Anfang an durch die von ihm herausgegebene Zeitschrift „Die Eiche“ für die Verbreitung der Ideen der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung eingesetzt hatte. Deißmann gehörte dem deutschen Ausschuss an, nahm jedoch in diesem Zusammenhang eine gewisse Sonderrolle ein. Als Mitglied der preußischen Generalsynode und ge-

[11] Vgl. für Stockholm die Untersuchung von *Wolfram Weiße:* Praktisches Christentum und Reich Gottes. Die ökumenische Bewegung Life and Work 1919–1937, Göttingen 1991; für Lausanne die Arbeiten von *Reinhard Frieling:* Die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung 1910–1937, Göttingen 1970, sowie *Günther Gaßmann:* Konzeptionen der Einheit in der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung1910–1937, Göttingen 1979. Die folgende Darstellung bezieht sich weitgehend auf diese Vorarbeiten.

heimer Oberkonsistorialrat war er, anders als Siegmund-Schultze und die meisten anderen Mitglieder des Ausschusses, kirchlich-institutionell legitimiert und suchte die Verbindung zu den offiziellen kirchlichen Stellen zu halten. Außerdem war er nachträglich durch Bischof Brent in den Fortsetzungsausschuss der Konferenz für Glauben und Kirchenverfassung berufen worden. So wurde er auch in Lausanne zu einem der Vizepräsidenten der Konferenz gewählt und als Vorsitzender einer der thematischen Sektionen berufen.

Im Fall der Bewegung für Praktisches Christentum änderte sich die anfängliche Zurückhaltung, nicht zuletzt, weil Søderblom sich zusammen mit dem schwedischen Episkopat 1923 entschieden gegen die harte französische Politik im Zusammenhang mit der Besetzung des Ruhrgebiets gewandt hatte. Schon bei der Sitzung des Exekutivausschusses in Hälsingborg 1922 war daher der DEKA offiziell vertreten, u. a. durch seinen Vizepräsidenten Kapler. Das hatte freilich zur Folge, dass Siegmund-Schultze sein Mandat im Exekutivausschuss verlor; er wurde dann von Søderblom an der deutschen Delegation vorbei direkt zur Konferenz nach Stockholm eingeladen. Deißmann andererseits wurde in seiner Rolle als Mitglied des nunmehr in „Internationales Komitee" umbenannten Vorbereitungsausschusses gestärkt.

Die erste der geplanten Konferenzen, die „Allgemeine Christliche Konferenz für Praktisches Christentum" fand dann vom 19. –30. August 1925 in Stockholm statt. Das Programm sah sechs Themenbereiche vor. Die mitarbeitenden Kirchen waren in vier geographische Sektionen eingeteilt (amerikanische, britische, kontinental-europäische sowie die orthodoxen Kirchen), in welchen die Themen vorberaten wurden. Das Internationale Komitee fasste diese Vorarbeiten vor Beginn der Konferenz in Kommissionsberichten zusammen, die bei der Konferenz selbst als Grundlage für die Beratungen dienten. Außerdem kam zu jedem der Themen und Unterthemen eine große Zahl von Delegierten mit Kurzbeiträgen zu Wort. Die abschließenden Berichte der Kommissionen wurden von der Konferenz ohne ausführliche Beratung entgegengenommen. Der einzige von der Konferenz beschlossene Text ist die Botschaft.

Für jede der Sektionen war vom Internationalen Komitee eine sorgfältig bestimmte Anzahl von Konferenzdelegierten festgelegt worden. Der kontinental-europäischen Sektion wurden 175 Delegiertenplätze zugewiesen, von denen fast die Hälfte (77) allein aus Deutschland kam. Unter den deutschen Teilnehmern, die vom DEKA ausgewählt worden waren, überwogen die Theologen, d. h. leitende Geistliche und Professoren, darunter

Deißmann und sein Berliner Kollege, der Missionswissenschaftler Julius Richter, der bereits an der Missionskonferenz in Edinburgh 1910, sowie als Mitglied des Internationalen Ausschusses des Weltbundes auch an der Tagung in Oud-Wassenaar teilgenommen hatte. Siegmund-Schultze war vom DEKA nicht in die deutsche Delegation aufgenommen, aber von Søderblom persönlich eingeladen worden.

Ein weiteres wichtiges Mitglied der deutschen Delegation war auch der Jurist Dr. Walter Simons. Er war 1918 für kurze Zeit Chef der Reichskanzlei und dann Generalkommissar der deutschen Verhandlungsdelegation in Versailles gewesen; da er den Versailler Vertrag ablehnte, war er jedoch von diesem Amt zurückgetreten. Danach war er 1920/1 Außenminister und von 1922–29 Präsident des Reichsgerichts. In dieser Funktion hatte er 1925 für kurze Zeit nach dem Tode Eberts das Amt des Reichspräsidenten vertreten. Simons gehörte seit 1921 zum Internationalen Komitee des Weltbundes und war von 1925–1935 Präsident des Evangelisch-Sozialen Kongresses. Mit Søderblom, den er 1920 kennen gelernt hatte, verband ihn eine freundschaftliche Beziehung, gegründet in einem breiten Einverständnis über die Zielsetzung und die geistliche Grundlage der Konferenz.

Deißmann hatte als Mitglied des Internationalen Komitees zusammen mit Bischof Brent in der Kommission zum vierten Thema „Die Kirche und die Beziehungen der Völker untereinander" gearbeitet. Er war auch an der redaktionellen Bearbeitung der Botschaft beteiligt und wurde vom Fortsetzungsausschuss nach Abschluss der Konferenz mit der Herausgabe des amtlichen deutschen Berichts betraut. Zusätzlich zu der von ihm verfassten Einleitung zum Konferenzbericht hat er 1927 eine rückblickende Interpretation und Rechenschaft veröffentlicht unter dem Titel „Die Stockholmer Bewegung … von innen betrachtet". Wir sind daher von Deißmann selbst relativ detailliert informiert über die thematischen Beratungen und Auseinandersetzungen bei der Konferenz, sowie über seine Bemühungen um Vermittlung und Verständigung zwischen schwer vereinbaren theologischen und politischen Positionen.

Die deutsche Delegation, in der national-konservative Positionen überwogen, spielte bei der Konferenz eine problematische Rolle. Die Konflikte, die auch innerhalb der Delegation ausgetragen wurden, kamen vor allem im Themenbereich IV, der sich mit den Beziehungen der Völker untereinander befasste, zum Ausdruck. Die große Untersuchung von Wolfram Weiße „Praktisches Christentum und Reich Gottes" (1991) zeichnet die Konflikte detailliert nach, die sich vor allem auf die Haltung zum Völker-

bund und seiner theologisch-ethischen Einschätzung sowie auf das Staatsverständnis und die von vielen geforderte Ächtung des Krieges bezogen. Im Hintergrund stand nach wie vor die unbewältigte Kontroverse um die Kriegsschuld. Deißmann hatte sich schon 1921 in seiner Predigt bei der Sitzung des Exekutivausschusses in Hälsingborg deutlich abgesetzt von der in den deutschen Kirchen vorherrschenden Interpretation der Zwei-Reiche-Lehre und der daraus abgeleiteten Vorstellung von der „Eigengesetzlichkeit" politischen und wirtschaftlichen Handelns. Er stand seinen Kollegen, die wie er dem Weltbund verbunden waren und die eine Minorität in der deutschen Delegation bildeten, nahe, versuchte aber in seinen Beiträgen zur Formulierung des Berichts der Kommission zum IV. Thema sowie zur Botschaft die Positionen der Mehrheit der Delegation einzubinden.

Walter Simons, über den Horst Gründer schon 1974 eine sorgfältige Studie vorgelegt hat,[12] war in seinen Beiträgen als Jurist und Politiker von ähnlichen Interessen geleitet. Julius Richter, der in seinem Beitrag die Hoffnung aussprach, dass durch den möglichen Beitritt Deutschlands und der USA der Völkerbund endlich zu einem „Werkzeug göttlicher Gerechtigkeit" werden möge, wurde für seine Äußerungen in der deutschen Delegation so stark angegriffen, dass er sich zur vorzeitigen Abreise aus Stockholm genötigt sah. F. Siegmund-Schultze schließlich verzichtete auf Grund der kritischen Haltung der Mehrheit der deutschen Delegation darauf, seinen für den V. Themenbereich vorbereiteten Vortrag über „Erziehung zur brüderlichen Gesinnung im eigenen Volke und unter den Völkern" vorzutragen. Er veröffentlichte dafür nach der Konferenz eine „kritische Würdigung" der Bedeutung der Konferenz in seiner Zeitschrift „Die Eiche" und ging darin mit dem Verhalten der deutschen Delegation hart ins Gericht.

Diese Stellungnahme von Siegmund-Schultze löste eine heftige innerdeutsche Kontroverse aus und führte zum Bruch zwischen der deutschen Sektion des Weltbundes und dem DEKA. Aber auch Freunde im Weltbund, denen er seinen Aufsatz vor der Veröffentlichung zur Stellungnahme zugesandt hatte, rückten von seiner Kritik ab. Von besonderem Interesse ist die Auseinandersetzung zwischen Siegmund-Schultze und Deißmann, der 1926 ebenfalls in der „Eiche" einen offenen Brief an Siegmund-Schultze veröffentlichte, auf den dieser an der gleichen Stelle antwortete. Ernst-Otto Meinhardt hat in seiner eingangs erwähnten Dissertation die Kontroverse

12 *Horst Gründer:* Walter Simons, die Ökumene und der Evangelisch-Soziale Kongreß. Ein Beitrag zur Geschichte des politischen Protestantismus im 20. Jahrhundert, Soest 1974.

zwischen den beiden, durch ihre langjährige Zusammenarbeit freundschaftlich verbundenen Ökumenikern nachgezeichnet. Deißmann ganzes Wirken war bestimmt von dem Versuch, zwischen schwer zu vereinbarenden Positionen zu vermitteln und Kompromissformulierungen zu finden, die dem evangelischen Geist der brüderlichen Verständigung und der apostolischen Mahnung, die Wahrheit in Liebe festzuhalten, entsprachen. Dadurch wurden freilich die tatsächlichen Gegensätze oft verdeckt oder in ihrer Tragweite abgemildert. Siegmund-Schultze andererseits bestand darauf, dass die Gegensätze zunächst klar benannt werden müssten, um dann an ihrer Überwindung arbeiten zu können. In seiner Antwort an Deißmann sagt er: „Aber unmöglich ist es, die Wahrheit zu sagen, dass sie allen gefällt … Kurz: ein wesentliches Kriterium der Wahrheit ist auch, dass sie bekehrt."[13]

Christoph Markschies weist am Ende seines ebenfalls zu Beginn erwähnten Aufsatzes auf eine ähnliche Kontroverse zwischen Deißmann und dem jungen Bonhoeffer 1932 hin, in der es ebenfalls um die Frage konkurrierender Wahrheitsansprüche ging.[14] Mit seiner letztlich „geistlich" und weniger politisch motivierten Bemühung um Kompromisse und Konsensfindung wusste Deißmann sich im Einverständnis mit vielen seiner internationalen ökumenischen Freunde, und er wurde zum Repräsentanten einer „Methode", welche die weitere ökumenische Bewegung noch lange geprägt hat. Das damals von Siegmund-Schultze und später von Bonhoeffer vertretene „prophetische" Verständnis der Wahrheit, die zur Buße und Umkehr ruft, ist freilich lebendig geblieben und hat die ökumenische Bewegung immer von neuem herausgefordert. Um des grundsätzlichen Interesses dieser Kontroverse willen ist zu hoffen, dass die genauere Auswertung des Deißmannschen Nachlasses und insbesondere seiner Beziehungen zu Søderblom und anderen führenden Persönlichkeiten der Bewegung für Praktisches Christentum, sowie zu den deutschen Partnern in der Weltbundarbeit wie Siegmund-Schultze, Richter, Simons u. a. seine Rolle in der Bewegung und die ihm leitenden Überzeugungen klarer hervortreten lässt.

13 Zitiert nach *Meinhardt,* a. a. O., 280.
14 Siehe *Markschies,* a. a. O., 85 ff.

V.

Die Mitarbeit und Mitverantwortung für die Konferenz in Stockholm war der Höhepunkt in Deißmanns ökumenischem Wirken. Er wurde zwar nach der Konferenz in den Fortsetzungsausschuss gewählt, zum Vorsitzenden der Theologenkommission berufen und hat auch an den Sitzungen des Fortsetzungsausschusses bis 1937 teilgenommen. Auch wirkte er federführend mit an der Vorbereitung und Durchführung von zwei britisch-deutschen Theologenkonferenzen 1927/8, deren erste dem Thema „Das Wesen des Reiches Gottes und seine Beziehung zur menschlichen Gemeinschaft" gewidmet war. Aber gleichzeitig wandte sich Deißmann wieder stärker seiner wissenschaftlichen Arbeit, insbesondere den Ausgrabungen in Ephesus zu.

Daher kann sich der abschließende Blick auf seine Mitwirkung an der nachfolgenden Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, die vom 3.–21. August 1927 in Lausanne stattfand, auf relativ wenige Beobachtungen beschränken. Auf die grundsätzliche Zurückhaltung des DEKA gegenüber dem Vorhaben dieser Konferenz wurde bereits hingewiesen. Die deutsche Delegation war zusammengestellt worden durch den auf Initiative der deutschen Sektion des Weltbundes gebildeten „Deutschen Ausschuss für die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Lausanne". Die Hälfte der 41 Delegierten aus Deutschland waren Professoren oder Dozenten der Theologie, darunter Deißmann und seine Berliner systematischen Kollegen Arthur Titius und Cajus Fabricius. Deißmann hatte auf Grund seines Vorsitzes in der Theologenkommission der Stockholmer Bewegung eine besondere Stellung: er wurde zu einem der Vizepräsidenten der Konferenz gewählt und gehörte auch dem geschäftsführenden Ausschuss an. Das Programm der Konferenz war wie in Stockholm in (sieben) Themenbereiche gegliedert, die im Verlauf der zweieinhalb Wochen sowohl in Plenarvorträgen wie in Sektionen bearbeitet wurden. Deißmann war Einberufer und Versammlungsleiter der Sektion zum zweiten Themenbereich über „Die Botschaft der Kirche an die Welt: Das Evangelium". Zum ersten Themenbereich „Der Ruf zur Einheit" verzichtete man allerdings auf die Einsetzung einer Sektion. Die vier Ansprachen im Plenum zu diesem Thema wurden anschließend unter Federführung von Bischof Brent zu einer Erklärung der Konferenz verarbeitet, die zusammen mit einer Präambel als einziger Text von der Konferenz einstimmig angenommen wurde. Alle übrigen Sektionsberichte wurden *„nemine contradicente"* entgegengenommen.

Das Thema der von Deißmann geleiteten 2. Sektion war auf Betreiben der deutschen Theologen in das Programm der Konferenz aufgenommen worden. Angesichts der auf anglikanischer Seite vorherrschenden Konzentration auf die christologischen und ekklesiologischen Grundlagen der Einheit der Kirche, sollte durch die Ausrichtung auf das gemeinsame Verständnis des Evangeliums das reformatorische Schriftprinzip und die Betonung der Rechtfertigungslehre zur Geltung gebracht werden. Deißmann hielt selbst den Einführungsvortrag für die Arbeit der Sektion, und der von der Konferenz entgegen genommene Bericht verrät ebenfalls deutlich seine Handschrift. Anstelle der von den Systematikern in der deutschen Delegation erhofften Analyse der Grundprobleme zwischen angelsächsisch-anglikanischer und reformatorischer Theologie bietet der Bericht eine konzentrierte Zusammenfassung der Botschaft des Neuen Testaments. Er bemüht sich, das allen kirchlichen Traditionen Gemeinsame herauszustellen und verzichtet bewusst auf die Benennung von Unterschieden.

Die Grundaussagen des Berichts sind auch in der Tat so formuliert, dass sie kaum Anstoß erregen konnten und in der Plenardebatte ohne nennenswerte Änderungen aufgenommen wurden. Der Text beginnt mit der grundlegenden Affirmation im ersten Absatz: „Das Evangelium ist die Freudenbotschaft von der Erlösung, die Gott der sündigen Menschheit in Jesus Christus für Zeit und Ewigkeit schenkt." Jesus Christus als der Gekreuzigte und Lebendige steht selbst im Mittelpunkt des Evangeliums, „das seine Apostel und seine Kirche der Welt verkündigen". Daher ist das Evangelium „mehr als eine philosophische Theorie, mehr als ein theologisches System, mehr als ein Programm für besseres materielles Ergehen. Das Evangelium ist vielmehr die Gabe der neuen Welt Gottes an diese alte Welt der Sünde und des Todes". Die folgenden Sätze sprechen von der Wirkung des Evangeliums: es ist der prophetische Ruf zur Umkehr, es ist die Freudenbotschaft der Rechtfertigung und Heiligung; es bringt Frieden und Freude in die Herzen und wirkt die Bereitschaft zu brüderlichem Dienst und barmherziger Liebe; es ist zugleich die sichere Quelle sozialer Erneuerung und die gnadenreiche Einladung an die nicht-christliche Welt in Ost und West „einzugehen in die Freude des lebendigen Herrn".[15]

Deißmann, der wegen seiner Verpflichtungen bei den Ausgrabungen in Ephesus die Konferenz vorzeitig verlassen musste, hatte gehofft, dass die

[15] Der Bericht ist abgedruckt in: *Lukas Vischer* (Hg.): Die Einheit der Kirche. Material der ökumenischen Bewegung, München 1965, 31 ff; Zitate 31 und 32.

Konferenz diesen Text als eine gemeinsame Entschließung und Botschaft annehmen würde und war enttäuscht darüber, dass er, wie die anderen Sektionsberichte nur *„nemine contradicente“* entgegengenommen wurde. Auch wenn der Bericht in Deutschland z. T. heftig kritisiert wurde, bedeutete die Bemühung von Deißmann, dem schwierigen Vorhaben der Bewegung von Glauben und Kirchenverfassung durch die Ausrichtung am biblischen Zeugnis vom Evangelium Jesu Christi eine gemeinsame Grundlage zu geben, einen wichtigen ersten Schritt in dem langwierigen Prozess ökumenischer Verständigung. Der Internationale Missionsrat hat sich in seiner wichtigen Erklärung über die christliche Botschaft in Jerusalem 1928 den Text des Berichtes von Lausanne zu Eigen gemacht und ihn weitgehend wörtlich in die eigene Erklärung eingefügt.[16] So erhielt der Bericht eine willkommene Bestätigung.

*

Hier endet dieser Überblick über die Ökumene in den zwanziger Jahren und den besonderen Beitrag von Adolf Deißmann. Es war sein Ziel, Interesse zu wecken an der Person und dem ökumenischen Wirken Deißmanns, die bisher in der Erforschung der Frühgeschichte der ökumenischen Bewegung noch nicht angemessen gewürdigt wurden. Der inzwischen zugängliche Nachlass mit der umfangreichen Korrespondenz könnte dazu anregen, das besondere deutsche und internationale Umfeld sichtbar zu machen, das für Deißmanns wissenschaftliches, kirchliches, ökumenisches und öffentliches Wirken bestimmend war und das ihn unter seinen Zeitgenossen heraushob. Es bleibt zu hoffen, dass es eines Tages eine biographische Gesamtdarstellung geben wird, die seiner Bedeutung für die Ökumene gerecht wird.

Konrad Raiser

(Prof. Dr. Konrad Raiser war von 1993 bis 2003 Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen.)

16 Der Text der Erklärung ist abgedruckt in: *Hans-Jochen Margull* (Hg.): Zur Sendung der Kirche. Material der ökumenischen Bewegung; München 1963, 17 ff; s. bes. in Abschnitt 2 „Unsere Botschaft“, 19 f.

Gestern – heute – morgen

In einem feierlichen Gottesdienst im Dom zu Magdeburg am 29. März hat die Mitgliederversammlung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) an *zehn Jahre Taufanerkennung* erinnert. 2007 hatten elf Mitgliedskirchen der ACK die *Erklärung der wechselseitigen Taufanerkennung* unterzeichnet. Die Predigt hielt der Vorsitzende der ACK, Bischof Karl-Heinz Wiesemann (Speyer), der darauf hinwies, dass die vor zehn Jahren unterschriebene Erklärung für alle Mitgliedskirchen die Taufe wieder in die Mitte gerückt habe, auch für die Kirchen, die die Anerkennung nicht unterzeichneten. In einem Festakt ermutigten die katholische Professorin Dorothea Sattler (Universität Münster) und der freikirchliche Professor Markus Iff (Theologische Hochschule Ewersbach) dazu, eine auf die Taufe gründende Ökumene zu stärken und für alle Kirchen fruchtbar zu machen. Die Theologen erinnerten an die Ergebnisse der ökumenischen Dialoge auf weltweiter Ebene, die zwar teilweise sehr weitreichend, aber noch nicht ausreichend in den Kirchen rezipiert worden seien. Im Blick auf das Taufverständnis der täuferischen Kirchen sei es für alle Kirchen wichtig, den Zusammenhang von Glaube und Taufe stärker in der eigenen Taufpraxis aufzunehmen.

Der Nationale Kirchenrat in Korea und der Koreanische Christenbund haben das *„Gemeinsame Nord-Süd-Ostergebet 2017“* vorbereitet. Das Gebet drückt die Freude über die Auferstehung aus, aber auch das Leid, das 70 Jahre der Trennung zwischen Süd- und Nordkorea gebracht haben. Menschen aus der ganzen Welt waren eingeladen, sich dem Gebet anzuschließen, das zu einem Leben in Harmonie und Frieden auf der koreanischen Halbinsel aufruft.

Die *„Woche für das Leben“* ist seit mehr als 20 Jahren die ökumenische Aktion der evangelischen und katholischen Kirche für den Schutz und die Würde des Menschen vom Lebensanfang bis zum Lebensende. Unter dem Motto: *„Kinderwunsch – Wunschkind – Designerbaby“* setzte sich die diesjährige Woche für das Leben mit den Wünschen nach einer sorgenfreien Schwangerschaft, einer glücklichen Geburt, einem gesunden Kind und einem guten Heranwachsen des Kindes auseinander. Das Jahresthema umfasst Geburt und Zeugung und die damit zusammenhängenden Fragen der reproduktionsmedizinischen Techniken und der diagnostischen Verfahren zum Erkennen genetischer Defekte und Krankheiten vor Implantation oder Geburt sowie um die neueren Diskussionen zu Genome Editing

und Social Egg Freezing. Die „Woche für das Leben“ wurde am 29. April in Kassel eröffnet und dauerte bis zum 6. Mai.

Etwa 40 Teilnehmende, die weitgehend aus lateinamerikanischen Ländern stammten, kamen vom 30. April bis 4. Mai in Rosario (Argentinien) zu einer vom Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) geförderten *Konsultation zum Thema „Gemeinsam für das Leben: Mission im 21. Jahrhundert“* zusammen. Das Abschlussdokument der Konsultation ist weniger eine fertige Erklärung als vielmehr eine Motivation und eine Anleitung für weitere Überlegungen in unterschiedlichen Kontexten, Ortsgemeinden und Thinktanks, um auf diese Weise Material für die Weltmissionskonferenz 2018 zu haben. Die *Weltmissionskonferenz* wird vom 8. bis 13. März 2018 in Arusha (Tansania) unter dem Motto *„Bewegung im Geist: Zu verändernder Nachfolge berufen“* stattfinden.

Die *Zwölfte Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes* (LWB), die vom 10. bis 16. Mai in Windhoek (Namibia) abgehalten wurde, stand unter dem Thema „Befreit durch Gottes Gnade“. Es wurde ergänzt durch die drei Unterthemen „Erlösung – für Geld nicht zu haben“, „Menschen – für Geld nicht zu haben“ und „Schöpfung – für Geld nicht zu haben“. In einer Abschlussbotschaft riefen die rund 400 Delegierten zu mehr sozialer Gerechtigkeit auf und kritisierten Menschenhandel, Zwangsarbeit, Lohnwucher und unlautere Kredite und wiesen auf die Herausforderungen durch den Klimawandel hin (s. S. 415–425 i. d. H.)

Vom 20. Mai bis 10. September findet in Wittenberg die *„Weltausstellung“ zum Reformationsjubiläum* statt. Rund 100 Aussteller aus aller Welt präsentieren ihre Arbeit und laden dazu ein, gemeinsam Impulse aus der Reformation aufzunehmen und für die Zukunft fruchtbar zu machen. Im Christuszelt lädt die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) täglich von 12.30 bis 12.45 Uhr zu einem Gebet für die Einheit der Christen ein (weitere Infos auf der Website der ACK). Der Deutsche Ökumenische Studienausschuss (DÖSTA) gestaltete in der Themenwoche „Ökumene“ (7.–12. Juni) am 9. Juni einen Thementag zum „Priestertum aller Getauften“. Die AG Pilgerweg der ACK führte am 12. Juni einen Thementag zum „Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens“ durch.

Da heutzutage mehr Menschen von Hungersnöten bedroht sind als jemals zuvor in den letzten Jahrzehnten, hatte der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) für den 21. Mai zu einem *weltweiten Gebetstag zur Beendigung der Hungersnot* aufgerufen. Um Menschen und Gemeinden in der ganzen Welt zu motivieren, sich am weltweiten Gebetstag am 21. Mai zu beteiligen, stellte der

ÖRK verschiedene Materialien für Gottesdienste, Gebete, Fotos und Lieder zur Verfügung, die in den Gemeinden genutzt werden konnten.

Der *36. Deutsche Evangelische Kirchentag in Berlin und Wittenberg* fand vom 24. bis 28. Mai statt und war ein Höhepunkt der Feiern zum 500. Reformationsjubiläum. Unter der Losung *„Du siehst mich“* wurde der Kirchentag ein Forum von Dialog, Gespräch und Begegnung. Die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) war gemeinsam mit dem Ökumenischen Rat Berlin-Brandenburg (ÖRBB) beim Kirchentag vertreten. Unter dem Motto *„Wir sind zum Gespräch geboren“* (Philipp Melanchthon) kamen am Stand u. a. Vertreter verschiedener Konfessionen über die Ökumene ins Gespräch.

Papst Franziskus und der koptische Patriarch Tawadros II. haben in Kairo eine *ökumenische Erklärung* unterzeichnet. Darin wird das *Leiden verfolgter Christen aller Konfessionen* als „Zeichen und Werkzeug der Einheit“ bezeichnet. Weiter bekräftigen Franziskus und Tawadros II., dass Gläubige bei einem Übertritt in die jeweils andere Kirche nicht erneut getauft werden sollen. Das Dokument erinnert an die Übereinstimmungen in der Glaubenslehre, beginnend mit dem Konzil von Nizäa 325, und würdigt besonders die Gemeinsame Erklärung vom 10. Mai 1973, mit der Papst Paul VI. (1963–78) und der koptische Patriarch Schenuda III. (1971–2012) nach jahrhundertelanger Trennung einen theologischen Dialog zwischen den beiden Kirchen eröffneten. Die Erklärung hält fest, dass es bis zur Kircheneinheit noch ein weiter Weg sei. Tiefster Ausdruck der gegenseitigen Zuneigung sei das gemeinsame Gebet. Mit Blick darauf vereinbarten beide Kirchen ein gemeinsames Gebet für alle Christen in Ägypten und im Nahen Osten. Dabei heißt es: „Die tragischen Erfahrungen und das vergossene Blut der Gläubigen, die allein wegen ihres Christseins verfolgt und getötet wurden, erinnern uns mehr denn je, dass die Ökumene des Martyriums uns eint und uns auf dem Weg zu Frieden und Versöhnung ermutigt. Denn, wie der heilige Paulus schreibt: ‚Wenn ein Glied leidet, leiden alle Glieder mit‘“ (1 Kor 12,26).

Vom 5. bis 8. Juni fand in Cardiff (Wales) das jährliche Treffen der *Generalsekretärinnen und Generalsekretäre der nationalen Kirchenräte Europas* statt. Das Programm war stark durch den Ort und die politische Situation bestimmt (Stichworte Brexit, Flüchtlingskrise), diente aber auch dem Erfahrungsaustausch und der gegenseitigen Information. Zusammen mit dem Generalsekretär der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK), Heikki Huttunen, wurde zudem beraten, welchen Beitrag die nationalen Kirchenräte zur Arbeit der KEK und zu deren Vollversammlung im nächsten Jahr leisten können.

„So weit Himmel und Erde ist“ lautet das Motto des *ökumenischen Tags der Schöpfung 2017,* dessen bundesweite Feier am 1. September in Lübeck stattfindet. Der Gottesdienst beginnt um 17 Uhr im Dom zu Lübeck, anschließend führt eine Prozession zum Mühlenteich. Um 18:30 Uhr wird in der Herz Jesu-Kirche Prof. Dr. Nicole Karafyllis (Universität Braunschweig) den Festvortrag halten. Das Gottesdienst- und Materialheft für den Schöpfungstag kann im Shop der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (http://shop.oekumene-ack.de/) bestellt werden.

„Streit“, so lautet das Jahresmotto der Ökumenischen Friedens-Dekade vom 12. bis 22. November. Die Schirmherrschaft hat die Ministerpräsidentin von Rheinland-Pfalz, Malu Dreyer, übernommen. Die ausgewählten Bibelstellen zum Motto stehen in Matthäus 20,20–28 (Streit unter den Jüngern) und in Jeremia 22,1–5 (Sorge für Gerechtigkeit).

Das *Global Ecumenical Theological Institute* (GETI), ein ökumenisches Kurzzeit-Studienprogramm, findet vom 5. bis 13. März 2018 in Arusha (Tansania) im Zusammenhang mit der Weltmissionskonferenz statt. Unter dem Thema *„Das Wort übersetzen, die Welt verändern“* will GETI Lebendigkeit vermitteln und junge Erwachsene ermutigen, auf globaler Ebene und in ihrem jeweiligen lokalen und regionalen Kontext zu überzeugten Botschaftern der Ökumene zu werden. GETI 2018 ist auf ca. 120 fortgeschrittene Studierende der Theologie und ähnlicher Studienfächer ausgelegt, die ein Interesse an aktuellen ökumenischen Debatten zum Verständnis und zur Praxis der Mission in unterschiedlichen Weltregionen mitbringen.

Von Personen

Hans Leyendecker, bis 2016 Redakteur bei der „Süddeutschen Zeitung", wird neuer Präsident des Deutschen Evangelischen Kirchentags (DEKT). An Stelle von *Frank-Walter Steinmeier,* der nach der Wahl zum Bundespräsidenten aus dem DEKT-Präsidium ausschied, wird er im Oktober die amtierende Präsidentin *Christina Aus der Au* ablösen und den Kirchentag 2019 in Dortmund leiten. Leyendecker gehörte beim Kirchentag in Berlin und Wittenberg dem erweiterten Präsidium an.

Emmanuelle Seyboldt, reformierte Pastorin im ostfranzösischen Besancon (Region Franche-Comte) ist von der Synode der Vereinigten Protestantischen Kirche Frankreichs (VPKF) zur neuen Ratspräsidentin gewählt worden. Als erste Frau in diesem Amt folgt sie auf Pfarrer *Laurent Schlumberger,* der den 2013 entstandenen Zusammenschluss der evangelisch-lutherischen Kirche und der reformierten Kirche in Frankreich bislang leitete.

Michael Noss, Präsident des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (BEFG), ist vom Bundesrat der Freikirche für eine zweite Amtszeit wiedergewählt worden. Als Stellvertreterin wurde *Corinna Zeschky* bestätigt. Der Bundesrat wählte zudem zwei neue Mitglieder in das Präsidium. Dem BEFG gehören nach eigenen Angaben 797 Baptisten- und Brüdergemeinden mit insgesamt 82.330 Mitgliedern an.

Peter Dabrock, Professor für systematische Theologie an der Universität Erlangen-Nürnberg, wurde zum Vorsitzenden des Deutschen Ethikrats gewählt. Stellvertretende Vorsitzende wurden die Neurowissenschaftlerin *Katrin Amunts,* der Heidelberger Psychologe und Gerontologe *Andreas Kruse* sowie die Medizinethikerin *Claudia Wiesemann.* Dabrock bezeichnete seine Wahl als „Ehre und Herausforderung zugleich". Die Mitglieder werden je zur Hälfte von den Fraktionen im Bundestag und der Bundesregierung benannt und von Bundestagspräsident Lammert berufen. Neben Dabrock vertritt Bischof Martin Hein die evangelische Kirche. Die Theologen *Andreas Lob-Hüdepohl* und *Franz-Josef Bormann* sind als Vertreter der katholischen Kirche in diesem Gremium. Dem Ethikrat gehören Vertreter aus Medizin, Recht, Naturwissenschaften, Ethik und Kirchen an. Das Gremium berät ethisch umstrittene Fragen und legt der Politik Empfehlungen vor.

Lydia Funck, Mitglied der Mennonitengemeinde Bad Königshofen, ist neue Generalsekretärin des europäischen ökumenischen Netzwerks Church and Peace. Seit November 2015 vertritt sie die Ar-

beitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland (AMG) in der Arbeitsgruppe „Evangelium und gesellschaftliche Verantwortung" der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) und ist seit September 2012 Mitglied von MEET (More Ecumenical Empowerment Together), einem ökumenischen Netzwerk junger Menschen in Deutschland.

Musa Panti Filibus, Erzbischof der Lutherischen Kirche Christi in Nigeria, wurde während der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes (LWB) als Nachfolger von *Munib Younan* zum Präsidenten des LWB gewählt.

Annette Kurschus, Präses der Evangelischen Kirche von Westfalen, ist neue Vorsitzende des Aufsichtsrats der Deutschen Bibelgesellschaft (DBG). Die 37. DBG-Vollversammlung wählte sie zur Nachfolgerin des ehemaligen bayrischen Landesbischofs *Johannes Friedrich.*

Zum neuen Vorsitzenden der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Niedersachsen wurde *Matthias Blümel,* Propst i. R., gewählt, zu stellvertretenden Vorsitzenden die Pastoren *Woldemar Flake* und *Holger Kelbert.* Die Geschäftsführung hat *Dagmar Stolte-Lukas,* Bischöfliches Generalvikariat Hildesheim übernommen.

Bartholomaios, Ökumenischer Patriarch von Konstantinopel, erhielt am 30. Mai die Ehrendoktorwürde der Universität Tübingen. Bartholomaios rief in seiner Festrede dazu auf, den ökumenischen Dialog zwischen den Konfessionen zu stärken und die Ergebnisse der bisher geführten Dialoge auf allen Ebenen der Kirchen aufzugreifen und zu studieren (s. S. 405–414 i. d. H.).

Es vollendeten

das 85. Lebenjahr:

Klaus Engelhardt, Landesbischof i. R. der Evangelischen Kirche in Baden, erster Vorsitzender des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland nach der Wiedervereinigung, am 11. Mai;

Eberhard Natho, Kirchenpräsident i. R. der Evangelischen Landeskirche Anhalts (1970–1994), von 1979 bis 1982 Vorsitzender des Rates der Evangelischen Kirche der Union in der DDR, von 1981–1990 Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der DDR, am 24. Juni.

Verstorben ist:

Immanuel Jacobs, früherer Prior des Benediktinerklosters Dormitio in Jerusalem und Prior des Klosters an der Brotvermehrungskirche in Tabgha am See Genezareth, im Alter von 67 Jahren, am 25. April.

Zeitschriften und Dokumentationen

I. Aus der Ökumene

Martin Bräuer, Pope Francis and Ecumenism, EcRev 1/17, 4–14;

Marguerite Léna, Paths of Recognition, ebd., 15–21;

Beate Bengard, Reception, Recognition, and Utopia. The Ecumenical Vision of Paul Ricoeur, ebd., 22–33;

Stephen G. Brown, Ecumenical Utopia. An Impossible Dream?, ebd., 34–44;

Nicolás Panotto, Otherness, Paradox, and Utopia. Theological Imagination and the Deconstruction of Power, ebd., 45–59;

John Uzuh, Transforming Education in Contexts of Migration and Multicultural Diversity, EcRev 1/17, 60–66;

Agnes Abuom, On a Pilgrimage toward a Just Peace Church in Ecumenical Diversity, EcRev 1/17, 80–89;

Wolfgang Huber, Unverzichtbare Gemeinschaft. Überlegungen zu einer Ökumene des Indikativs, KNA-ÖKI 20/17, V–VIII;

Patriarch Bartholomaios I., Der Dialog als Schlüssel. Aufgaben der Theologie, KNA-ÖKI 18/17, Dokumentation I–X.

II. Reformationsjubiläum

Hans-Richard Reuter, Protestantische Weichensteller. Die Reformation hat die Entwicklung des Sozialstaats mit beeinflusst, Zeitzeichen 5/17, 32–34;

Wolfram Stierle, Vielfach von Marx zitiert. Martin Luther verstand nicht mehr von Wirtschaft, als oft behauptet wird, ebd., 35–37;

Wolfgang Huber, Innere Affinität. Die Demokratie passt zum reformatorischen Menschenbild, ebd., 41–43;

Karl Kardinal Lehmann, Martin Luther zwischen Bruch und Kontinuität. Das Reformationsgedenken 2017 aus katholischer Perspektive, Catholica 1/17, 1–17;

Karl Kardinal Lehmann, Für verbindliche Entscheidungen. 500. Reformationsgedenken (1517–2017) – und was dann?, KNA-ÖKI 20/17, I–IV;

Wolfgang Huber, Reformation und Katholizität. Grenzüberschreitende Einheit gehört zum Wesen der Kirche, ebd. 22–23/17, Dokumentation I–V;

Johanna Rahner, Kirche, die aus sich herausgeht. Reformation und Katholizität. Was ist das Gemeinsame?, ebd., Dokumentation VI–X;

Werner Löser SJ, Johannes Cochlaeus und die Reformationsgeschichte, Catholica 4/16, 266–277.

III. Aus der Orthodoxie

Johannes Hofmann, Autorität und Wandel der Bestimmungen der ersten vier ökumenischen Synoden.

Zum Vorrang der alten Hauptkirchen des Römischen Reiches und zum Aufstieg Konstantinopels und Jerusalems, OrthForum 2/16, 163–179;

Stefan Barbu, Liviu Stan and the Question of Laity in the Orthodox Church, ebd., 193–218;

Vasilios N. Makrides, Le concile panorthodoxe de 2016. Quelques réflexions sur les défis auxquels le monde orthodoxe doit faire face, Istina 1/17, 5–26;

Reinhard Thöle, Le saint et grand Concile de l'Église orthodoxe (Crète, 2016) entre épreuve et promesse. Un écho luthérien, ebd., 27–38;

Christopher Lockwood, Hagiasmos: Water Symbolism in Orthodox Christianity, St Vladimir's Theological Quarterly 1/17, 5–38;

Barbara Hallensleben, Im Geist von Chalki. Patriarch Bartholomaios ermutigt zum Dialog, KNA-ÖKI 18/17, 7–8;

Vasilios N. Makrides, Zwischen Tradition und Erneuerung. Die Sendung der Orthodoxen Kirche in der heutigen Welt, Cath(M) 1/17, 18–32;

Athanasios Vletsis, Fragmentierung oder ökumenische Öffnung der Orthodoxie? Plädoyer für eine neue Beziehung zwischen Universalität und Lokalität der Kirche, ebd., 44–51;

Viorel Ionita, Der lange Weg zur Heiligen und Großen Synode der Orthodoxen Kirche und seine Perspektiven, ebd., 64–71;

Vladimir Khulap, Die Orthodoxe Kirche zwischen Universalität und Ethnizität. Autokephalie, Diaspora und die Beziehungen zwischen Konstantinopel und Moskau, Cath(M) 1/17, 38–43;

Pantelis Kalaitzidis, Les rapports de l'Église et de l'État dans le monde orthodoxe et la discussion sur la place de la religion dans l'espace public. Avec une note sur l'enseigement religieux dans l'école publique, Irénikon, 2–4/16, 181–219;

Antoine Lambrechts, Perle précieuse ou fruit de l'orgueil? La réception de l'Imitation du Christ dans l'Église orthodoxe russe, ebd., 276–362;

Wort an Menschen guten Willens. Schlussbotschaft des V. Europäischen Katholisch-Orthodoxen Forums, KNA-ÖKI 7/17, Dokumentation I–IV.

IV. Weitere interessante Beiträge

Ralf Dziewas, Oliver Pilnei, Michael Kißkalt, Andrea Klimt, Volker Spangenberg, Joachim Gnep, Faktoren des Gemeindewachstums. Ergebnisse einer qualitativen und einer quantitativen Befragung von Gemeindeleitungen im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, ThGespr 2/17, 55–94;

Bogdan G. Bucur, Anti-Jewish Rhetoric in Byzantine Hymnography: Exegetical and Theological Contextualization, St Vladimir's Theological Quarterly 1/17, 39–60;

Henry Shea, Reality in Symbol: Schmemann and Rahner in Dialogue, ebd., 61–90;

Dietmar Winkler, Mythos des ersten Jahrtausends. Pluralismus und Kirchentrennung im antiken Christentum, KNA-ÖKI 19/17, Dokumentation, I–VIII;

Jürgen Kampmann, Sanftes Joch. Das Staatskirchenrecht fördert die Verrechtlichung in der Kirche, Zeitzeichen 5/17, 38–40;

„Auf das Kreuz schauen." Predigt im Buß- und Versöhnungsgottesdienst in Hildesheim von Kardinal *Reinhard Marx* und Landesbischof *Heinrich Bedford-Strohm,* KNA-ÖKI 11/17, Dokumentation I–II.

V. Dokumentationen

Themenheft: Neue Forschungsbeiträge zum armenischen Schisma (1871–1879/1881) mit Beiträgen von *Klaus Unterburger, Hermann H. Schwedt; Mariam Kartashyan, Jakub Osiecki* und *Hacik Gazer,* IKZ 106 (2016), 225–328;

„Das Reformationsjubiläum 2017 feiern", eine 36-seitige Broschüre der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), die sich an alle Menschen richtet, die mehr über die Reformation und ihre Bedeutung für das Leben in Kirche und Gesellschaft erfahren möchten. Sie steht auf Deutsch und Englisch zur Verfügung und kann kostenlos beim Kirchenamt der EKD (Herrenhäuser Straße 12, 30419 Hannover) bestellt oder auf www.ekd.de heruntergeladen werden.

Das Wort der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in *Deutschland (ACK) „Versöhnt miteinander"* zu 500 Jahre Reformation ist nun auch als zweisprachige Ausgabe (deutsch und englisch) erschienen. Die Broschüre ist für 0,60 Euro bei der ACK erhältlich. Die Broschüre „Discover Anew the Bible's Treasures" („Die Bibel neu als Schatz entdecken") ist ebenfalls ins Englische übersetzt worden und kann zum Preis von 3,00 Euro im Shop der ACK (http://shop.oekumene-ack.de/) bestellt werden.

Die Publikation *„Für dich gegeben"* bildet den Auftakt einer Reihe von fünf Texten im Booklet-Format, die die VELKD im Kontext von *„Luther 2017 – 500 Jahre Reformation"* herausgibt. Die weiteren Titel widmen sich den Themen Gemeinde, Gottesdienst, Recht und Ökumene. Sie setzen bei aktuellen Fragestellungen an und sind sowohl für Ehrenamtliche in den Gemeinden, Multiplikatoren als auch für alle am Thema Interessierten gedacht. Das Booklet kann im Amt der VELKD unter der E-Mail: versand@velkd.de gegen eine Schutzgebühr von 2,00 Euro pro Exemplar (zzgl. Versandkosten) bestellt werden.

Neue Bücher

500 JAHRE REFORMATION

Hans-Georg Link, Die un-vollendete Reformation. Zur konziliaren Gemeinschaft von Kirchen und Gemeinden. Evangelische Verlagsanstalt/Bonifatius, Leipzig/Paderborn 2016. 311 Seiten. Kt. 22,90 EUR.

Zu der kaum noch überschaubaren Fülle von Veröffentlichungen im Rahmen des Reformationsjubiläums hat Hans-Georg Link einen sehr originellen Beitrag hinzugefügt. Schon der Titel, der von der „un-vollendeten Reformation" spricht, lässt angesichts der Lobpreisungen der Reformation und ihrer „welthistorischen" Auswirkungen aufhorchen. Link stellt seiner Untersuchung eine knappe Zusammenfassung der positiven und der negativen Auswirkungen der Reformation voran (30f) und kommt dann zu der These, dass die Reformation unter drei Gesichtspunkten unvollendet geblieben ist: 1. wegen des Verlustes der von Luther und seinen Mitstreitern betonten konziliaren Dimension im Protestantismus; 2. wegen des weitgehenden Fehlens einer eigenständigen Konzeption einer evangelischen Kirchenverfassung; und 3. wegen des Ausbleibens der von Luther erhofften Erneuerung der Gesamtkirche (32–34). Alle drei Gesichtspunkte bleiben im Buch im Blick, aber das Interesse richtet sich vor allem auf die Wiederaufnahme der konziliaren Dimension.

Link beginnt sein Buch mit einer „Meditation" über die erste konziliare Versammlung in der Geschichte der Kirche: das so genannte Apostelkonzil, von dem die Apostelgeschichte berichtet. Auf diesem Hintergrund stellt er die „konziliare Gemeinschaft" als das vom Ökumenischen Rat schon 1975 vorgeschlagene Modell kirchlicher Einheit vor, das „in der Lage ist, die bisherigen Vorstellungen von kirchlicher Gemeinschaft zu einer zukunftsorientierten Sicht zusammenzuführen" (42). Das Konzept ist geeignet, „sowohl eine repräsentative ökumenische Zusammenkunft als auch die Strukturen gemeinsamer Beratung zum Ausdruck zu bringen" (43). Er unterscheidet daher drei Dimensionen von „konziliarer Gemeinschaft: 1. Gemeinsame Strukturen und Formen von Synodalität auf allen Ebenen des Zusammenlebens; 2. inhaltliche Themen der Beratung; und 3. die gemeinsamen Wege in Gestalt konziliarer Prozesse. „Konziliare Gemeinschaft von Kirchen und Gemeinden ist also zugleich eine gegenwärtige Erfahrung in unterschiedlicher Ausprägung, ein gemeinsamer Weg in thematischer Auseinandersetzung und gemein-

schaftlichem Handeln, und eine Zielvorstellung eines wahrhaft ökumenischen Konzils“ (44).

Der vermutlich für viele Leser interessanteste Teil des Buches ist der Abschnitt, in dem Link der Auseinandersetzung Martin Luthers mit der Konzilsfrage nachgeht, ein Thema, das in den meisten aktuellen Darstellungen nur am Rande berührt wird. Die Frage hat Luther von Beginn seines Prozesses mit der römische Kurie 1518 bis an sein Lebensende begleitet. „Im Anfang seiner Auseinandersetzung mit Rom hat er an ein künftiges Konzil appelliert, 20 Jahre später wurde er nach mehrfachen Verschiebungen dieses Konzils immer skeptischer im Blick auf dessen Zustandekommen und seinen Erfolg. Aber losgelassen hat ihn die Konzilsfrage zeitlebens so wenig wie seine Auseinandersetzung mit dem Papsttum“ (49). Link zeichnet die Entwicklung der Position Luthers detailliert nach: von seiner Appellationsschrift an Papst Leo X. (1518), die Leipziger Disputation (1519) und die reformatorische Schrift „An den christlichen Adel deutscher Nation“ (1520) bis zu seiner Schrift „Von den Konziliis und Kirchen“ (1539). Angesichts der enttäuschten Hoffnungen auf ein großes Konzil, rät Luther hier dazu, die Pfarrgemeinden und Schulen als kleine, aber nützliche „Konzilia“ zu würdigen und zu stärken.

Link arbeitet in der weiteren Darstellung heraus, dass nicht nur Melanchthon und Calvin in der Hochschätzung von Konzilen Luther gefolgt sind, sondern dass die Bedeutung des Konzils auch in vier der grundlegenden lutherischen Bekenntnischriften unterstrichen wird. Er weist zu Recht darauf hin, dass die „eigentliche konziliare Leistung der Reformation“ darin liege, „das synodale Prinzip in den reformatorischen Kirchen in der einen oder anderen Form fest verankert zu haben“ (82). Dies geschah freilich nicht in den lutherischen Kirchen, sondern zunächst in der ersten reformierten, d. h. calvinistischen Nationalsynode in Paris 1559 und blieb auch in den folgenden Jahrhunderten ein Kennzeichen der vom Calvinismus geprägten Kirchen und Gemeinschaften in West-Europa und in Amerika. Dieses Grundelement einer evangelischen Kirchengestalt ist im Luthertum erst spät aufgenommen worden. Eine kritische Einschätzung zum weitgehenden Fehlen des synodalen Elements in der Geschichte der lutherischen Kirchen vermisst man freilich bei Link. Er schlägt dafür gleich den großen Bogen zur Wiederbelebung der konziliaren Dimension in der ersten Bekenntnissynode in Barmen 1934 und dem Plädoyer Dietrich Bonhoeffers für ein ökumenisches Konzil in Fanø im gleichen Jahr.

Die folgenden Kapitel III und IV bieten eine knappe aber kenntnisreiche Darstellung der weithin bekannten Diskussionen zur Konzilia-

rität im Ökumenischen Rat der Kirchen verbunden mit der Initiative eines „konziliaren Prozesses für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ (98–131) und zur Wiederentdeckung konziliarer Gemeinschaft im Horizont des II. Vatikanischen Konzils und seinen Auswirkungen für den Dialog mit den lutherischen Kirchen sowie für die Zusammenarbeit mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen (132–182). Von besonderem Interesse dagegen ist das V. Kapitel, in dem Link aus der Perspektive eines teilnehmenden Beobachters über das Panorthodoxe Konzil in Kreta 2016 berichtet, mit dem nach langem Vorlauf die konziliare Tradition der Orthodoxie erneuert wurde (183–224). Link hält es für möglich, dass „das Panorthodoxe Konzil von Kreta 2016 als Wasserscheide in die Geschichte der orthodoxen Kirche und der ökumenischen Bewegung eingehen“ wird. „Unsere westlichen Kirchen sind jedenfalls gut beraten, jetzt und in Zukunft sorgfältiger auf die prophetische und apostolische Stimme der orthodoxen Kirchen zu hören, als sie es in der Vergangenheit für nötig erachtet haben“ (221).

Im Rückblick auf die Darstellungen in den drei Kapiteln III–V kommt Link zu dem Ergebnis: „Alle drei Formen von konziliaren Zusammenkünften … haben im 20. Jahrhundert zu einer überraschenden *Renaissance der Konzilsidee* beigetragen: Kreta mit dem lange nicht für möglich gehaltenen Zustandekommen orthodoxer Einheit; Rom mit der Ekklesiologie der Gemeinschaft und die ökumenischen Vollversammlungen mit dem Entfalten demokratischer Strukturen der Konziliarität. Auf diese Weise haben alle drei konziliaren Ereignisse ihren Anteil an dem ökumenischen Leitgedanken der konziliaren Gemeinschaft zwischen Christen und Kirchen. … In einer Zeit, in der die ökumenische Bewegung ihre Zielorientierung zu verlieren droht, scheint es mir angebracht, sie an die *große Zielperspektive konziliarer Gemeinschaft* zu erinnern, die schon vor Jahrzehnten entwickelt worden ist, aber m. E. nichts an ihrer Orientierungskraft eingebüßt hat. … Es bleibt dabei die Hauptaufgabe der ökumenischen Bewegung, zu Inhalten und Formen konziliarer Gemeinschaft zu finden, die auch der Gerechtigkeit, dem Frieden und der Heilung der Schöpfung zugutekommen. Darin besteht die *ökumenische Reformation,* die wir größtenteils noch vor uns haben“ (228 f).

Die abschließenden beiden Kapitel VI und VII befassen sich mit konkreten Vorschlägen zur Verwirklichung konziliarer Gemeinschaft innerhalb und zwischen den Kirchen auf allen Ebenen ihres Lebens und Handelns. Hier schlägt sich neben der Vertrautheit mit den theologischen und kirchenpolitischen Voraussetzungen die langjährige Praxiserfahrung des Autors nieder.

Pfarrer und Gemeindeleiter, aber auch die Träger ökumenischer Initiativgruppen werden hier vielfältige Anregungen finden zu unterschiedlichen Formen konziliarer Gemeinschaft, zu den anstehenden Themen konziliarer Beratungen sowie zu den Herausforderungen für konziliares Handeln in der weltweiten Gesellschaft. Für das Jubiläumsjahr der Reformation schlägt Link konziliare Bundesschlüsse auf der Ebene von Gemeinden, von Regionen und zwischen Landeskirchen und katholischen Diözesen, sowie zwischen der EKD und der Deutschen Bischofskonferenz auf Bundesebene vor. Er nimmt dabei Bezug auf den Vorschlag, gemeinsame *Christusfeste* zu feiern und schlägt vor, das Fest der Kreuzeserhöhung am 14. September mit einer *Erklärung zur Kirchenpartnerschaft* zwischen der EKD und der Deutschen Bischofskonferenz zu begehen und so einen konziliaren Kirchenbund miteinander zu begründen. Er sieht die Kirchen im Ursprungsland der Reformation in der Verantwortung, „das Ihre zur Erneuerung des gemeinsamen Christusglaubens und zur Überwindung der Trennung zwischen den Konfessionen beizutragen“ (281).

Aber die Vision des Autors geht über das Jahr 2017 hinaus. Im letzten, VII. Kapitel skizziert er Vorschläge für „drei notwendige konziliare Versammlungen“, nämlich 1. eine „deutsche ökumenische Provinzialsynode im Jahr 2021 [d. h. 500 Jahre nach dem Reichstag in Worms] zur Exkommunikation Martin Luthers und den gegenseitigen Lehrverurteilungen“ (287 f); 2. „eine europäische konziliare Versammlung im Jahr 2030 [d. h. 500 Jahre nach dem Reichstag in Augsburg] zum gemeinsamen Glaubenszeugnis“ (293 f); und 3. „ein Konzil der Versöhnung zwischen Ost- und Westkirche im Jahr 2054“ (297 f), [d. h. 1000 Jahre nach der Trennung]. Ein solches Konzil der Versöhnung ist freilich nur unter drei Voraussetzungen denkbar:

„1. Die *Kirchen der Reformation* wenden sich grundsätzlich ihren orthodoxen Schwesterkirchen und damit zugleich altkirchlichen Strukturen von Konziliarität zu.

2. Die *Römisch-katholische Kirche* begrenzt den Jurisdiktionsprimat des Papstes auf ihren eigenen Bereich, sodass der Papst wieder zum „Patriarchen des Westens“ wird, mit dem die anderen Patriarchen des Ostens auf Augenhöhe kommunizieren.

3. Die *orthodoxen Kirchen* gehen über ihre ökumenische Position von Kreta 2016 hinaus und anerkennen, dass auch katholische und reformatorische Kirchen Glieder der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche sind“ (305).

Er schließt mit der Mahnung: „Wenn *Martin Luthers* Programm der Erneuerung der ganzen Kirche an Haupt und Gliedern doch noch eine Chance erhalten soll, dann tun

alle Kirchen, und insbesondere die von ihm angestoßene evangelische, gut daran, das Gedenkjahr an den Beginn der Reformation vor 500 Jahren dazu zu nutzen, sich auf den Weg zu *konziliarer Gemeinschaft* miteinander zu begeben“ (305 f).

Das Buch von Hans-Georg Link ist ein willkommener Aufruf zur ökumenischen Öffnung des Gedenkens an den Beginn der Reformation vor 500 Jahren. Zugleich weist es über das Gedenkjahr hinaus und vermittelt eine überzeugende Zielperspektive für die ökumenische Bewegung im Ganzen. Man wünscht ihm deshalb viele Leser, die sich von seinen wichtigen Rückblenden und Anregungen in ihrem ökumenischen Engagement inspirieren lassen.

Konrad Raiser

Peter Neuner, Martin Luthers Reformation. Eine katholische Würdigung. Verlag Herder, Freiburg i. Br. 2017. 344 Seiten. Gb. 24,99 EUR.

Ökumenische Wende mit Martin Luther? Regelrecht überflutet wird der diesjährige Büchermarkt mit Publikationen zu Martin Luther. „Der Mensch Luther“, „Der rebellische Mönch“, „Luther zum Vergnügen“: Kaum ein Verlag, der keinen Luthertitel aufgelegt hat. Neben den biographischen Titeln und den vielfältigen historischen Darstellungen der Reformationszeit ragen einige wenige Bücher heraus, da sie nicht nur bei der Historie verweilen, sondern ausgehend von Martin Luthers Reformation danach fragen, wie es in unserer Zeit weitergehen kann.

Peter Neuner, ehemaliger Ordinarius für katholische Dogmatik an der Universität München, hat einen solchen Versuch unternommen und eine katholische Würdigung von Martin Luthers Reformation vorgelegt. Ihm geht es nicht nur darum, die katholischen Wurzeln oder das katholische Denken Martin Luthers aufzuzeigen, sondern einen konstruktiven Beitrag zur Ökumene zu leisten „und die Kontroverspunkte, die sich heute zwischen lutherischer und katholischer Theologie, dem Glaubensbewusstsein in den Gemeinden und den kirchenamtlichen Aussagen stellen, im Blick auf den Reformator zu bedenken“ (28).

Neuner geht dabei zunächst von den Bildern aus, die man sich auf evangelischer und katholischer Seite von Luther gemacht hat, und wie sich diese im Lauf der Jahrhunderte veränderten. Besonders interessant ist dabei seine Darstellung der katholischen Lutherrezeption (66–106), in der Neuner auch die wenigen katholischen Stimmen darstellt, die für Luther beispielsweise schon in Zeiten der Aufklärung anerkennende Worte fanden. Der Aufbruch nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil habe schließlich auch im katholischen Lutherbild zu einer differenzierteren Wahrnehmung geführt, wobei Neuner zeigt, wie sich

erst allmählich das Interesse an Luthers Theologie auf katholischer Seite durchsetzen konnte. Während durch wegweisende Arbeiten wie „Die Theologie der Rechtfertigung von Martin Luther und Thomas von Aquin“ von Otto Hermann Pesch Luthers Theologie auch im katholischen Raum möglich und legitim geworden sei (93), habe das kirchenamtliche Urteil über Luther die Entwicklung der katholischen Lutherforschung in Historie und Theologie nicht mitvollzogen (105). Schließlich habe das Lutherjahr 1983 eine Wende markiert, indem selbst Papst Johannes Paul II. vorschlug, das „Luthergedenkjahr in echt ökumenischem Geist zu gestalten“ (105). Dies habe letztlich auch dazu geführt, Luther nicht als Gestalt der Vergangenheit zu betrachten, sondern sein theologisches Erbe erneut gemeinsam zu lesen (106). Doch habe es dennoch einige Zeit gedauert, bis Benedikt XVI. bei seinem Besuch im Augustinerkloster in Erfurt im Jahr 2011 Luthers Frage nach Gott als ein Leitmotiv für unsere Zeit bezeichnet habe. Der Papst habe Luther damit zumindest indirekt als Lehrer im Glauben benannt (107). Neuner beschließt den ersten Teil, indem anhand der Interpretation von Luthers Rechtfertigungslehre in den ökumenischen Dialogen, die die römisch-katholische Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil begann, aufzeigt, wie eine gemeinsame Lektüre von Luthers Botschaft ökumenisch fruchtbar gemacht werden konnte.

Vor diesem Hintergrund macht sich Neuner in dem zweiten Teil des Buches daran, für weitere Kontroverspunkte des ökumenischen Dialogs die Relevanz der Botschaft Luthers zu verdeutlichen. Dazu gehören für ihn die Themen Autorität der Schrift (156–176), das Verständnis der Kirche (177–196), das kirchliche Amt (197–229), das Papsttum (230–246) sowie die Lehre der Sakramente, unter denen er dann die Taufe (252–260), die Eucharistie (261–280) und die Ehe (281–290) behandelt. Schließlich untersucht er die verschiedenen ökumenischen Zielvorstellungen (291–313) und gelangt zu dem Ergebnis, dass keines der Probleme die „Kraft hat, die gegenseitige Verwerfung zu rechtfertigen“ (314). Der Kontroverstheologie seien die wichtigsten Argumente zwischen den Fingern zerronnen, indem man von einem „differenzierten Konsens“ der lutherischen und der katholischen Theologie ausgehen könne. Neuner beklagt, dass im theologischen Diskurs schon zahlreiche Themen ausführlich bearbeitet worden seien und man dabei zu durchaus greifbaren Lösungen gekommen sei, während diese Ergebnisse auf der Ebene der Kirchenleitungen viel zu wenig beachtet würden. Immer wieder würden Fragen aufgeworfen, zu denen es bereits zahlreiche Veröffentlichungen und Untersuchungen gebe. Einen Hoffnungsschimmer

sieht Neuner in der Erklärung von Papst Franziskus und Munib Younan, veröffentlicht anlässlich des ersten gemeinsamen Reformationsgedenkens von Vatikan und Lutherischem Weltbund (325), in der beide ihre Dankbarkeit für die geistlichen und theologischen Gaben ausdrükken, die sie durch die Reformation empfangen haben.

Man ahnt bei Neuners Buch, dass es auch aus dem Interesse des katholischen Verlags heraus entstanden sein wird, einen ökumenischen Luthertitel ins Programm zu nehmen. Aber aus diesem berechtigten Anliegen ist ein kleines Kompendium des ökumenischen Dialogs geworden, das auf etwas mehr als 300 Seiten und einem hilfreichen Register nicht nur alle wesentlichen Fragen, sondern auch greifbare Lösungsversuche aufzeigt. Schade ist, dass Neuner sich auf das lutherisch-katholische Verhältnis beschränkt und dabei alle anderen Kirchen ausblendet, die sich auch auf Martin Luthers Reformation beziehen und im ökumenischen Dialog ebenfalls engagiert sind. So wäre es zum Beispiel sinnvoll gewesen, die Erklärung „Versöhnt miteinander" der Mitgliederversammlung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland zu 500 Jahre Reformation aufzugreifen, die an vielen Stellen noch über die Erklärung von Vatikan und Lutherischem Weltbund hinausgeht. Aber Neuners Buch gebührt auf jeden Fall das Verdienst, der Luthereuphorie den Kopf zu drehen und den Blick in die Zukunft zu richten. Denn, so Neuner in seinem Schlusswort, die Orientierung an Luther und seiner Botschaft könne die Kirchen zusammenführen und heillose Spaltungen überwinden helfen (325).

Marc Witzenbacher

FRAGE NACH DEM KIRCHLICHEN AMT

Norbert Roth, Das Bischofsamt der evangelischen Kirche. Neukirchener Theologie, Neukirchen-Vluyn 2012. 398 Seiten. Gb. 49,00 EUR.

Die Frage nach dem kirchlichen Amt, insbesondere dem Bischofsamt, gehört zu den ökumenisch zentralen wie protestantischerseits marginalisierten Themen der Theologie. Zum Verständnis des Bischofsamtes leistet die veröffentlichte Dissertation des Lutheraners Norbert Roth, Pfarrer an der Münchner Bischofskirche St. Matthäus, einen wertvollen und innovativen Beitrag.

Die Arbeit nähert sich dem Thema über drei *viae*: die *via historica* (über das Gewordensein des evangelischen Bischofsamtes in Bayern), die *via notorum* (die Theologie des Bischofsamtes in kirchlichen und ökumenischen Lehrdokumenten) und, an erster Stelle, die *via empirica,* ein ausgezeichnetes, besonders aufschlussreiches und

lesenswertes Kapitel. Es gibt Einblicke in Interviews, die Roth mit amtierenden bischöflichen Personen geführt hat, mit sieben lutherischen Bischofspersonen und je einem Bischof anglikanischer, methodistischer, römisch-katholischer und orthodoxer Konfession. An erster Stelle des Interesses liegt der Fokus auf den lutherischen (Regional-) Bischöfen.

Die bischöflichen Personen äußern sich zum theologischen und geistlichen Selbstverständnis ihres Amtes, insbesondere auch zu ihrem Verständnis von Ordination, zur Frage von Autorität, Dienstaufsicht und Vollmacht, zu Quelle und Ursprung der eigenen bischöflichen Autorität und zu ihrem spezifischen Dienst an der Einheit der Christen sowie zur Selbstunterscheidung von Bischöfen anderer Konfessionen. Auch der spezifische Beitrag von Frauen im Bischofsamt sowie die Frage nach der Stellenteilung im bischöflichen Amt werden angesprochen.

Dass die theologischen Antworten unter den lutherischen Bischöfen differieren, ist bereits im Zahlenverhältnis (sieben zu vier bzw. sieben zu vier mal eins) grundgelegt. Aber auch die Theologien der Bischofspersonen unterscheiden sich untereinander, und das insbesondere vor dem Hintergrund einer lutherischen Theologie des Bischofsamtes nach CA 28.

Gemeinsam ist den lutherischen Äußerungen u. a. folgendes: Das ordinierende Handeln ist den Bischöfen vorbehalten, es ist ein performativ-priesterlicher Akt, man könnte auch sagen: sakramental. Das eigenständige Bischofsamt theologisch zu legitimieren, wird weder abgelehnt noch positiv durchgeführt, stattdessen wird das Bischofsamt weitgehend funktional bzw. juristisch begründet. Offen ist die Frage nach der Zuordnung von Ortsgemeinde und Episkopé bzw. der Hinordnung auf die Gesamtkirche.

Im Vergleich betonen Lutheraner mehr die bischöflichen *Aufgaben*, die Bischöfe der anderen Kirchen mehr das *theologisch-geistliche Wesen* des Bischofsamtes. Bemerkenswert im Vergleich der Konfessionen sind etliche Konvergenzen wie die Vatermetapher für den katholischen und orthodoxen Bischof und die Muttermetapher einer Regionalbischöfin („Mutter der Nation im Kirchenkreis“) zur Beschreibung des eigenen bischöflichen Selbstverständnisses. Neben theologischen Aspekten ist das empirische Kapitel auch menschlich-psychologisch ertragreich und z. T. mit feinem Humor geschrieben.

Die zentrale These des Werks lautet: Die Ausübung des Bischofsamtes in den verschiedenen Kirchen stimmt trotz dogmatischer Differenzen in der Praxis in hohem Maße überein.

Die Arbeit leistet auf originelle Weise einen wichtigen Beitrag zu einem protestantischerseits noto-

risch unterentwickeltem Thema. Sie steht in lutherischer Bekenntnistradition und ist katholisch-ökumenisch aufgeschlossen, insbesondere gegenüber den Kirchen mit historischem Episkopatsanspruch. Bekenntnistheologische Grundlage dafür ist der CA-Artikel 28, der – entgegen der protestantischen Durchschnittsauslegungstradition der CA – die traditionelle bischöfliche Struktur der Kirche nicht den Adiaphora überlässt. Roths Arbeit ist der sichtbaren Einheit der Kirche verpflichtet, verstanden als strukturell wachsende Einheit in spiritueller Vielfalt.

Es ist ökumenisch begrüßenswert, dass dieser Ansatz den Kirchen mit historischem Episkopat aufgeschlossen ist und theologische Desiderate der eigenen lutherischen Kirche anmahnt. Zu bedenken ist, dass die drei Konfessionen mit historischem Episkopatsanspruch untereinander auch kaum Strukturen sichtbarer Einheit haben. Grund dafür sind neben anderen ekklesiologisch-theologischen Differenzen vor allem die Themen Frauenordination und Petrusamt. Sobald die römisch-katholische Kirche ökumenischer Dialogpartner ist, werden diese Themen bedeutsam und können nicht von der Theologie des Bischofsamtes getrennt werden. Außerdem muss sich jede Konfession fragen: Wie ist angesichts der Pluralität christlicher Kirchen und ihrer Parallel- und Konkurrenzstrukturen das eigene kirchliche Selbstverständnis, exklusiv oder in authentischster Weise Kirche Jesu Christi zu sein, ins Verhältnis zu setzen zum kirchlichen Selbstanspruch der anderen Kirchen? Anders, in römisch-katholischer Schärfe formuliert: Wer ist „Kirche im eigentlichen Sinn“, und folglich auch „Bischof im eigentlichen Sinn“? Welche der vielen historisch kontingenten Sukzessionsansprüche ist „bischöfliche Sukzession im eigentlichen Sinn“? Und was ist eigentlich „eigentlich“? Diese Fragen sprengen natürlich jede Monographie. Sie gehören aber in eine ökumenische Theologie des Bischofsamtes hinein.

Die Arbeit von Roth vermeidet Schärfe und Polemik gegenüber den anderen Kirchen. Die Fragen nach Frauenordination und dem eigenen Kirchesein als „Kirche im eigentlichen Sinn“ werden von Roth kurz angerissen und im lutherischen Sinn beantwortet. Der Protestant kann dazu nicken. Rom-Katholiken und Orthodoxe werden dem jedoch letztlich nicht folgen können.

Kritisch sieht Roth die theologischen Differenzen unter den Lutheranern sowie die einseitige Auslegung von CA 28. Zu bedenken gebe ich, dass (landes-)kirchlicher Protestantismus in Deutschland heute immer auch traditionell reformierte und unierte Glieder und Elemente umfasst und von einem historisch bedingten antikatholischen Affekt lebt. Die faktische Durchmischung der protestantischen Konfessionen

im kirchlichen Leben betrifft natürlich auch die Bischofspersonen und das Selbstverständnis ihrer Amtsführung. Die anderen Konfessionen kennen übrigens das Phänomen theologischer Pluralität und Widersprüchlichkeit auch, insbesondere bei ekklesiologischen Fragen.

Erfreulich an dieser lesenswerten Dissertation ist neben vielem anderen auch, dass die Einheit der Kirche ihrem Verfasser einerseits ein wissenschaftlich-theologisches, aber auch spürbar ein persönlich-geistliches Anliegen ist.

Florian Ihsen

THOMAS HANDBUCH

Volker Leppin (Hg.), Thomas Handbuch. Mohr Siebeck, Tübingen 2016. 523 Seiten. Kt. 49,– EU; Ln. mit SU 119,– EUR.

Der Aufbau mit den Kapiteln Orientierung – Person – Werk – Wirkung ist Benutzern der Reihe vertraut. Nach der knappen einleitenden Orientierung u. a. zu Werkausgaben und zum Stand der Forschung eingangs des 21. Jahrhunderts wird also zuerst zur Person des Thomas informiert. Informativ sind hier v. a. die Unterkapitel aus dem Abschnitt „Traditionen“ (68–126): Es entsteht ein facettenreiches Bild, das u. a. die Bedeutung Augustins, des Dionysius Areopagita und die der Auseinandersetzung mit den arabischen Aristotelikern für Thomas zeichnet. Allenfalls der Abschnitt „Papsttum und weltliche Mächte“ ist dabei wenig auf Thomas zugeschnitten. Deutlich wird, dass bei all seiner Konzentration auf Aristoteles als „den“ Philosophen Thomas in der lebendigen Überlieferung des lateinischen Christentums gelesen werden muss.

Hat dieses Kapitel noch am ehesten Einführungscharakter, wechselt der Band mit „Werk“ (159–424) in den Modus eines Handbuchs, das man sowohl in einem Zug studieren als auch fallweise benutzen kann. Letzteres wird v. a. für die Darstellung der Schriften des Thomas (160–279) gelten. Für jede Schriftengruppe, und wo geraten für einzelne Werke, werden Genese und Quellenlage umrissen sowie Inhaltssummarien und/oder inhaltliche Schwerpunkte genannt. Leser*innen, die nicht mit der Thomasforschung vertraut sind, dürften v. a. zwei Schwerpunkte interessant finden: Zum einen stellt das Handbuch den Bibelkommentator Thomas vor Augen und verweist u. a. auf seine Schriften zu *Hiob* und zum *Corpus Paulinum.* Zum anderen wird deutlich, wie seine Kommentare zu aristotelischen Schriften mit der Ausarbeitung der eigenen theologischen Bücher Hand in Hand gehen. Der Überblick wird durch Informationen über tendentiell weniger gelesene Werke wie die Boethius-Kommentare und den Sentenzenkommentar genauso wie durch

eine Einschätzung der Catena Aurea ergänzt, die wohl populärer war, als es ihr im Konzert der Schriften des Aquinaten zukommt (204 f). Dass der Beitrag über die *Summa theologiae* (250–266) sich auf die Fragen ihres Aufbaus beschränkt, ist den Dimensionen des Riesenwerks angemessen.

Die Mitte des Handbuchs stellen zweifellos die elf Beiträge zu den Hauptthemen der thomasischen Theologie dar. Sie werden in einer für ihn typischen Gliederung dargeboten, so dass etwa die Christologie nach der Ethik und vor der Sakramentenlehre zu stehen kommt. Sechs dieser elf Beiträge stammen aus evangelischer Feder, was als „Ausdruck der heute selbstverständlichen ökumenischen Verbundenheit" (V) zu lesen sein dürfte, die der Herausgeber konstatiert. Unterschiedliche Tendenzen sind – nicht durchgängig anhand konfessioneller Grenzen! – zu erkennen. So erwägt etwa Notger Slenczka die Chancen der sog. Gottesbeweise als Purifikation alltagssprachlicher Rede von Gott (293 f), während Reinhold Rieger sie einer logischen und philosophischen Prüfung unterzieht und ihnen vorhält, entgegen der Behauptung des Thomas nicht induktiv zu sein, sondern eine problematische Axiomatik an den Tag zu legen (321–338). David Bergers Beitrag zur Schöpfungslehre (338–347) ist ein glänzend klarer Beleg dafür, die Theologie des Aquinaten im Ganzen vom Bekenntnis zu Gott dem Schöpfer her zu verstehen. Wiederum Slenczka führt durch das Feld der Rechtfertigungslehre, das durch jahrhundertelange kontroverstheologische Debatten besonders unübersichtlich wurde. Bei weitgehendem Urteilsenthalt in dieser Sache arbeitet er u. a. die Gnade als „Veränderung am Ort des empfangenden Subjekts" (372) und damit einen Tendenzunterschied zur reformatorischen Betonung des *opus alienum* heraus. Das menschliche Tun in der Gnade ist gleichwohl eines, das „sich selbst […] nicht in der Hand hat" (374). Damit zeigt sich: Die klassischen Kontroversen sind bekanntlich immer wieder unter Bezugnahme auf Thomas ausgefochten worden, können sich aber durchaus nicht im gewohnten Maß auf ihn berufen. Hier wie öfter im Band hätten die bahnbrechenden Arbeiten Otto H. Peschs zur ökumenischen Thomas-Rezeption über einige wenige Verweise hinaus erwähnt werden sollen. Drei Beiträge zur Eigenart der theologischen Rationalität (410–424) bei Thomas runden das Kapitel ab.

Die Wirkungsgeschichte des Thomas vom frühen Streit über sein Werk über die Kanonisation bis hin zum Neuthomismus wird knapp erzählt. Das gegenwärtige Interesse an ihm kommt dabei mit gerade einem Absatz 451 f und den Nennungen 25–28 gleichwohl zu kurz, bestimmt es doch nicht zuletzt die vorliegende Gesamtdarstellung. Die

Beigaben (Quellenverzeichnis, Register u. a., 453–523) unterstreichen den Charakter des Bandes als Arbeitsbuch.

Auch ein Handbuch dieser Größenklasse bleibt heterogen. Das ist zumal dort, wo es zur weiteren Auseinandersetzung herausfordert, kein Nachteil – im Gegenteil! Allenfalls die stärkere Heranziehung der internationalen Thomasforschung sei als Desiderat für Folgeauflagen genannt.

Martin Hailer

Wanda Falk, Dyrektor Generalny, Diakonia Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP, Ul. Miodowa 21, PL-00-246 Warszawa; Pfarrer Dr. Walter Fleischmann-Bisten, Kirchweg 5, 64625 Bensheim; Prof. Dr. Martin Hailer, Pädagogische Hochschule Heidelberg, Institut für Philosophie und Theologie, Abt. Ev. Theologie, Keplerstraße 87, 69120 Heidelberg; Pfarrer Dr. Florian Ihsen, Erlöserkirche München-Schwabing, Germaniastr. 4, 80802 München; Prof. Dr. Christof Mandry, Fachbereich Katholische Theologie, Goethe-Universität Frankfurt a. M., Norbert-Wollheim-Platz 1, 60629 Frankfurt am Main; Prof. Dr. Andreas Müller, Theologische Fakultät, Universität Kiel, Leibnizstr. 4, 24118 Kiel; Prof. Dr. Konrad Raiser, Zikadenweg 14, 14055 Berlin; Prof. Dr. Johannes Schelhas, Universität Trier, Theologische Fakultät, 54286 Trier; OKR Dr. Oliver Schuegraf, Amt der VELKD, Herrenhäuser Straße 12, 30419 Hannover; Prof. Dr. Ulrike Schuler, Theologische Hochschule Reutlingen, Friedrich-Ebert-Straße 31, 72762 Reutlingen; Prof. Dr. Lothar Vogel, Facoltà valdese di teologia, Via Pietro Cossa, 40, I-00193 Roma, Italien; Pfarrer Marc Witzenbacher, Ökumenische Centrale, Ludolfusstraße 2-4, 60487 Frankfurt am Main; Dr. Irena Zeltner Pavlović, Akademische Rätin, Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg, Philosophische Fakultät und Fachbereich Theologie, Christliche Publizistik, Kochstraße 6, 91054 Erlangen; Prof. Dr. Peter Zimmerling, Institut für Praktische Theologie, Universität Leipzig, Martin-Luther-Ring 3, 04109 Leipzig.

Titelbild: verschiedene Reformationslogos, zusammengestellt von der World Communion of Reformed Churches

Thema des nächsten Heftes 4/2017:

Die Zukunft der Kirche ist weiblich?!

mit Beiträgen u. a. von Uta Andrée, Margit Eckholt, Claudia Kunz, Jantine Nierop, Carola Roloff, Petros Vassiliadis, Rosemarie Wenner

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 978-3-374-05278-3

www.oekumenische-rundschau.de

Redaktion: Marc Witzenbacher, Frankfurt a. M. (presserechtlich verantwortlich)
Redaktionssekretärin: Gisela Sahm
Ludolfusstraße 2–4, 60487 Frankfurt am Main
Tel. (069) 247027-0 · Fax (069) 247027-30 · e-mail: info@ack-oec.de

Verlag: Evangelische Verlagsanstalt GmbH
Blumenstraße 76 · 04155 Leipzig · www.eva-leipzig.de
Geschäftsführung: Arnd Brummer, Sebastian Knöfel

Satz und Druck: Druckerei Böhlau · Ranftsche Gasse 14 · 04103 Leipzig

Abo-Service und Vertrieb: Christine Herrmann
Evangelisches Medienhaus GmbH · Blumenstraße 76 · 04155 Leipzig
Gläubiger-Identifikationsnummer: DE03EMH00000022516

Tel. (0341) 71141-22 · Fax (0341) 71141-50
E-Mail: herrmann@emh-leipzig.de

Anzeigen-Service: Rainer Ott · Media Buch + Werbe Service
Postfach 1224 · 76758 Rülzheim
www.ottmedia.com· ott@ottmedia.com

Bezugsbedingungen: Die Ökumenische Rundschau erscheint viermal jährlich, jeweils im ersten Monat des Quartals. Das Abonnement ist jeweils zum Ende des Kalenderjahres mit einer Frist von einem Monat beim Abo-Service kündbar.
Bitte Abo-Anschrift prüfen und jede Änderung dem Abo-Service mitteilen. Die Post sendet Zeitschriften nicht nach.
Preise (Stand 1. Januar 2013, Preisänderungen vorbehalten):
Jahresabonnement (inkl. Versandkosten): Inland: € 42,00 (inkl. MWSt.),
Ausland: EU: € 48,00, Nicht-EU: € 52,00 (exkl. MWSt.)
Rabatt (gegen Nachweis): Studenten 35 %.
Einzelheft: € 12,00 (inkl. MWSt., zzgl. Versand)

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Kein Teil der Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlags in irgendeiner Form reproduziert werden.

Die nächste Ausgabe erscheint Oktober 2017.

Oktober–Dezember
4/2017
66. Jahrgang

Ökumenische Rundschau

Die Zukunft der Kirche ist weiblich!?

mit Beiträgen u. a. von Uta Andrée, Margit Eckholt, Claudia Kunz, Jantine Nierop, Carola Roloff, Hans-Joachim Sander, Petros Vassiliadis, Rosemarie Wenner



Inhalt

Zu diesem Heft 475

Margit Eckholt, Ökumenische Herausforderung. Frauen in kirchlichen Ämtern in der römisch-katholischen Kirche 477

Claudia Kunz, „Leitung in der Kirche hat viele Gesichter". Frauen in Leitungspositionen der katholischen Kirche in Deutschland 490

Hans-Joachim Sander, Maria – der Topos für die Unmöglichkeit des Glaubens 500

Jantine Nierop, Frauen in Führungspositionen auf der mittleren Ebene der evangelischen Kirche. Eine Analyse und Reflexion statistischer Daten aus fünf evangelischen Landeskirchen 512

Uta Andrée, Frauen in der Mission – ihre Rolle und Bedeutung 525

Petros Vassiliadis, Die Rolle der Frauen in der Kirche, die Ordination der Frauen und die Diakoninnenschaft: ein orthodox-theologischer Ansatz 534

Rosemarie Wenner, „Sind wir schon so weit?" Erfahrungen im bischöflichen Dienst der Evangelisch-methodistischen Kirche . . . 560

Carola Roloff, Ordination und Ämter von Frauen im Buddhismus. Die Erneuerungsbewegung buddhistischer Nonnenorden 567

Dokumente und Berichte

Just Do it? – Anerkennung und Rezeption im ökumenischen Miteinander. Bericht der 19. Konsultation der Societas Oecumenica. Helsinki, Finnland, 25.–30. August 2016 (**Ștefan Barbu**) 580

global.gerecht.gestalten
Predigt im Ökumenischen Gottesdienst anlässlich des G-20 Gipfels Hamburg, 8. Juli 2017 (**Charles Jason Gordon**) 584

Einstellungen zur Ökumene und ökumenische Praxis
in der lutherischen Pfarrer*innenschaft Argentiniens
(**Andreas Stolze**) 589

Ökumenische Persönlichkeiten

Wissenschaftlerin und praktische Ökumenikerin:
Hildegard Schaeder (1902–1984) (**Gisa Bauer**) 598

Ein einzigartiger Weg in der Theologie des 20. Jahrhunderts.
Fairy von Lilienfeld (**Ionuț Păun**) 603

**Gestern – heute – morgen, Von Personen, Zeitschriften und
Dokumentationen, Neue Bücher** 608

Zu diesem Heft



Liebe Leserinnen, liebe Leser,

„Jetzt sind wir dran“, lautete vor kurzem die Überschrift eines Artikels in der Beilage „Christ & Welt“ der Wochenzeitung „Die Zeit“ (34/2017). In dem Beitrag mahnte die Autorin Hanna Jacobs, Vikarin einer evangelischen Landeskirche, eine neue Emanzipation in ihrer Kirche an. Aufstrebende Frauen würden auch 500 Jahre nach der Reformation noch immer als „karrieregeil“ verunglimpft. Man ruhe sich auf dem Erfolg aus, Margot Käßmann als erste Frau an die Spitze der Evangelischen Kirche in Deutschland gewählt zu haben. Doch sei die evangelische Kirche noch lange nicht so progressiv und egalitär, wie sie sich gerne selbst sehe. Diese Analyse ist nicht von der Hand zu weisen. Denn der vermeintliche „Fortschritt“ hat bereits lange auf sich warten lassen. 1958 wurde Elisabeth Haseloff als erste Frau in Deutschland ordiniert. Damals wurde sie noch zur Ehelosigkeit verpflichtet. Erst 1991 führte Schaumburg-Lippe als letzte der EKD-Mitgliedskirchen die Frauenordination ein. Selbst nachdem die Ordination von Frauen mittlerweile selbstverständlich geworden ist, sind Frauen in Leitungspositionen nach wie vor selten. Mit Vorurteilen, offen ausgesprochen oder hinter vorgehaltener Hand, haben sie immer noch zu kämpfen. In anderen Kirchen können Frauen nicht in kirchliche Ämter gelangen. In Lettland wurde Frauen unlängst der Zugang zum geistlichen Amt wieder versperrt. Zahlreiche lutherische Kirchen lehnen die Frauenordination als unbiblisch ab, darunter auch die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche in Deutschland. Für die römisch-katholische Kirche, in der geistliche Ämter für Frauen nicht möglich sind, hat die Journalistin Christine Florin in ihrem gleichnamigen Buch einen „Weiberaufstand“ gefordert. Die Autorin in „Christ & Welt“ meint, angesichts der lähmenden Zustände müsse dieser Aufstand interkonfessionell organisiert werden.

Das vorliegende Heft will zu dieser ökumenisch herausfordernden Diskussion zum einen eine Bestandsaufnahme liefern, zum anderen neue Aspekte in das Gespräch bringen. *Margit Eckholt* umreißt, wie sich derzeit die Frage nach Frauen in kirchlichen Ämtern in der römisch-katholischen Kirche darstellt, insbesondere nachdem Papst Franziskus eine Arbeitsgruppe einberief, die sich mit der Weihe von Frauen beschäftigt. *Claudia Kunz* beschreibt die Entwicklung, dass in nichtgeistliche Leitungspositionen der katholischen Kirche jedoch zunehmend Frauen berufen werden, und das ganz bewusst, wie sie anhand einiger Dokumente der deutschen Bischöfe darstellt. Den Blick auf die römisch-katholische Kirche ergänzt *Hans-Joachim Sander,* der Maria als „Topos für die Unmöglichkeit des Glaubens" skizziert. Wie sich die Lage von Frauen in Leitungsämtern der evangelischen Kirche darstellt, zeigt *Jantine Nierop* anhand einer Studie aus fünf Landeskirchen. Als Ergänzung zu dieser statistischen Momentaufnahme wirft *Uta Andrée* einen Blick in die Geschichte der evangelischen Kirche. Sie hat untersucht, welche Rolle Frauen in der Mission gespielt haben, und wie man ihnen diese Rollen wieder streitig machte, als die Männer aus den Weltkriegen zurückkehrten. *Petros Vassiliadis* gibt einen Einblick in die Diskussion der Orthodoxen Kirche und stellt dar, welche Ansätze es für die Ordination von Frauen in der Orthodoxie bereits gibt. Auf ihre Erfahrung als erste Frau an der Spitze einer Freikirche in Deutschland blickt *Rosemarie Wenner* zurück und beschreibt, dass die Ordination von Frauen in kirchliche Leitungsämter deutscher Freikirchen nach wie vor auf Schwierigkeiten stößt. Den christlichen Horizont überschreitet *Carola Roloff*, die einen Einblick in die Ordination und Ämter von Frauen im Buddhismus gewährt. Schließlich werden mit Hildegard Schaeder und Fairy von Lilienfeld zwei Frauen als ökumenische Persönlichkeiten gewürdigt, deren Lebensweg beispielhaft für den steinigen Weg von Frauen in die theologische Wissenschaft steht.

Eine anregende Lektüre wünscht Ihnen

im Namen des Redaktionsteams
Marc Witzenbacher

Ökumenische Herausforderung

Frauen in kirchlichen Ämtern in der römisch-katholischen Kirche



Margit Eckholt[1]

1. Frauen in kirchlichen Ämtern – Motor oder Hindernis für die Ökumene?

Vom 6. bis 9. Dezember 2017 wird an der Universität Osnabrück ein ökumenischer Kongress durchgeführt, der die Frage nach Frauen in kirchlichen Ämtern stellt. Der Kongress ist von den Veranstalterinnen – Margit Eckholt, Dorothea Sattler, Ulrike Link-Wieczorek und Andrea Strübind – bewusst im Jahr der Erinnerung an 500 Jahre Reformation verortet. Das von einer internationalen lutherisch/römisch-katholischen Kommission für die Einheit der Christen im Jahr 2013 zur Vorbereitung auf das Gedenken der Reformation (1517–2017) veröffentlichte Dokument „Vom Konflikt zur Gemeinschaft“[2] macht darauf aufmerksam, dass das Gedenken der Reformation in einer globalisierten Welt und in Zeiten der Ökumene erfolgt, und dass es zum ersten Mal zu einer gemeinsamen Sichtweise auf dieses Geschehen kommt. Von dieser gemeinsamen Perspektive geprägt ist auch das von der deutschen katholischen Bischofskonferenz und der EKD im September 2016 herausgegebene Dokument „Erinnerung heilen – Jesus Christus bezeugen“. Nicht das Trennende soll bei dieser lebendigen Erinnerung in das Zentrum gestellt werden, sondern vielmehr das Gemeinsame: Jesus Christus zu bezeugen, das heißt, als Christen und Christinnen gemeinsam

1 Margit Eckholt ist Professorin für Dogmatik mit Fundamentaltheologie am Institut für katholische Theologie der Universität Osnabrück und Vorsitzende von AGENDA – Forum katholischer Theologinnen e.V.

2 Vom Konflikt zur Gemeinschaft. Gemeinsames lutherisch-katholisches Reformationsgedenken im Jahr 2017. Bericht der *Lutherisch/Römisch-katholischen Kommission für die Einheit,* Leipzig/Paderborn ²2013.

für ein Miteinander einzustehen, das von den Werten geschwisterlicher Liebe, von Solidarität und Hoffnung für eine Welt in Gerechtigkeit und Frieden geprägt ist. „Das Gedächtnis an die Reformation ist ein ökumenisches Ereignis, durch das die Gemeinschaft zwischen den evangelischen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche vertieft werden kann", so formulieren es auch Dorothea Sattler und Volker Leppin für den Ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen.[3] Gleichzeitig weisen die kirchlichen Dokumente aber auch auf die bestehenden theologischen Differenzen und den zentralen Punkt hin, der es nicht möglich macht, „2017 das Abendmahl bzw. die Eucharistie (…) gemeinsam (zu) feiern" und damit in einer besonderen Dichte und Sichtbarkeit das „Christusfest" zu begehen, das Anliegen des Reformationsgedenkens in den deutschen Ortskirchen ist. Das zeigt, so formuliert es das Dokument „Erinnerung heilen – Jesus Christus bezeugen", „dass bei allen ökumenischen Annäherungen bis heute grundlegende Fragen des Kirchen- und des Amtsverständnisses nicht gemeinsam beantwortet sind".[4] Die differierenden Ämtertheologien sind dabei auch eine kritische Instanz im Hinblick auf die Tragweite der Vorentscheidung bei der Frage, ob die „sichtbare Einheit" der Kirche(n) die Zielsetzung der ökumenischen Bewegung ist. Wer auf der institutionellen Ebene nicht mehr nach einem Ausgleich der ämtertheologischen Positionen sucht, gibt die Suche nach der „sichtbaren Einheit" der Kirchen auf und muss sich nach dem eigenen Konzept der Ökumene fragen lassen.

In diesem Zusammenhang kommt der Frage nach Frauen in kirchlichen Ämtern eine besondere Bedeutung zu; ist sie, so die Herausforderung, Motor oder Hindernis für die Ökumene? In den christlichen Kirchen liegen unterschiedliche Praktiken und theologische Begründungen im Blick auf die Frage nach Frauen in kirchlichen Ämtern vor, und es stellt sich die Frage, ob ein „gemeinsames Gedenken der Reformation" wirklich möglich ist, wenn nicht weitergehende Reformbewegungen in allen christlichen Kirchen angestoßen werden im Blick auf eine stärkere Sichtbarkeit von Frauen in Führungspositionen der Kirchen und auch in kirchlichen Ämtern. Auf der einen Seite stellt sich die Herausforderung, ob eine ange-

3 *Dorothea Sattler/Volker Leppin* (Hg.): Reformation 1517–2017. Ökumenische Perspektiven. Für den Ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen, Freiburg/Göttingen 2014, 74.

4 *Deutsche Bischofskonferenz/Evangelische Kirche in Deutschland* (Hg.): Erinnerung heilen – Christus bezeugen, Gemeinsame Texte 74, 63.

strebte „sichtbare Einheit“ ohne Frauenordination überhaupt möglich ist, auf der anderen Seite wird gefragt, ob die Frauenordination auch angesichts der vielfältigen Realisationsformen und theologischen und kirchlichen Debatten um ein Amt für Frauen in den christlichen Kirchen nicht eher ein Hindernis für die Ökumene ist. Den aktuellen Debatten um ein Amt für Frauen in der katholischen Kirche, die sich angesichts der Einberufung einer Kommission zum Frauendiakonat durch Papst Franziskus im August 2016 neu konfigurieren, kommt dabei besondere Bedeutung zu. In der Vielschichtigkeit der theologischen Debatten und dem Ringen um eine entsprechende amtliche Entscheidung zeigt sich die Notwendigkeit, neu der Bewegung zu vertrauen, die das Zweite Vatikanische Konzil für die Ämtertheologie und die Frage nach Frauen in kirchlichen Ämtern bedeutet hat.

2. Das frauenbefreiende Potential der Konzilstexte und eine neue Bewegung in der Ämterfrage[5]

Das Zweite Vatikanische Konzil hat die Grundlagen einer Volk-Gottes-Ekklesiologie, eines neuen Sakramentsverständnisses, einer partizipativen, die Charismen aller Getauften ernst nehmenden und auch der Freiheit des/der Einzelnen neuen Raum eröffnenden Kirche gelegt.[6] Das Zitat von Gal 3,28 – „nicht mehr Jude und Grieche, nicht mehr Sklave und Freier, nicht mehr Mann und Frau“ – stellt, so Peter Hünermann in seinen Analysen zum Zweiten Vatikanum, „eine Grundaussage der Kirche im II. Vatikanum dar“.[7] Die „Gleichheit und Würde aller Glieder der Kirche stellt zugleich die grundlegende Norm im Verhalten der einzelnen Christen zueinander dar“[8]. Frauen sind gleichberechtigte Mitglieder des Volkes Gottes, von dort her kommt ihnen, wie es die Konzilskonstitution „Lumen Gentium“ deutlich macht, die „volle Würde eines Christenmenschen“ zu, sie gehören zum „königlichen Priestertum“ (LG 10,2) und zum „auser-

5 Die folgenden Überlegungen beziehen sich auf: *Margit Eckholt:* Neue Bewegung in der Frage nach dem Frauendiakonat?; in: ThPQ 165 (2017), 266–275.

6 Vgl. z. B. *Margit Eckholt:* Ohne die Frauen ist keine Kirche zu machen: Der Aufbruch des Konzils und die Zeichen der Zeit, Ostfildern 2012.

7 *Peter Hünermann:* Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium;* in: *Peter Hünermann/Bernd Jochen Hilberath* (Hg.): Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 2, Freiburg/Basel/Wien 2004, 263–582, hier: 467.

8 *Hünermann,* Theologischer Kommentar, 330.

wählten Volk", auch ihr „Glaubenssinn" (LG 12,1) prägt das prophetische Amt Jesu Christi aus (vgl. LG 33–35).

Angesichts der Einrichtung des ständigen Diakonats (für verheiratete Männer) als eigenständiges sakramentales Amt mit einer Weihe „zum Dienst" (LG 29), wie es am Ende von Kapitel 3 der Kirchenkonstitution „Lumen Gentium" heißt, ist es mit dem Konzil zu einer Bewegung in der Ämtertheologie gekommen.[9] Im Kontext der missionarischen Aufgaben der Kirche wird der Diakonat als besonderes Zeichen einer „Welt-Kirche" benannt: „Denn es ist angebracht, dass Männer, die tatsächlich einen diakonalen Dienst ausüben, sei es als Katechisten in der Verkündigung des Gotteswortes, sei es in der Leitung abgelegener christlicher Gemeinden im Namen des Pfarrers und des Bischofs, sei es in der Ausübung sozialer oder karitativer Werke, durch die von den Aposteln her überlieferte Handauflegung gestärkt und dem Altare enger verbunden werden, damit sie ihren Dienst mit Hilfe der sakramentalen Diakonatsgnade wirksamer erfüllen können" (Ad Gentes, AG 16). Der Diakonat wird im Rahmen des einen sakramentalen Heilsdienstes der Kirche als besondere Repräsentanz des diakonischen Christus verstanden. Damit sind mit dem Konzil Grundlagen für eine Neubestimmung der Einheit des Weihesakramentes gelegt worden, das sich in der nachtridentinischen Theologie als in die Trias von Bischof, Presbyterat und Diakonat gestufter hierarchischer Ordo entfaltet hat. Das Konzil knüpft, unter Rückbezug auf Theologie und Praxis der Kirche des ersten Jahrtausends, an das Modell der „Einheit in Vielfalt" an. Jesus Christus hat „verschiedene Dienste" (LG 18) eingesetzt, und alle gründen in dem Heilsdienst, auf den die Kirche in der Nachfolge Jesu Christi verpflichtet ist. Die Einheit zeigt sich, so Peter Hünermann, in der „Fülle des bischöflichen Dienstes, in der ihm zukommenden Weihegewalt, in der grundsätzlichen Ausrichtung aller Dienste auf das Heil des Volkes Gottes und in dem fundamentalen Faktum, dass alle Dienste in sakramentaler Weise Christus gegenwärtig machen" (LG 28).[10] Das ist eine Argumentationslinie, die im Motu proprio von Papst Benedikt XVI. „Omnium in mentem" vom 26.10.2009 weiter vertieft wird, in dem er zwischen der Weihe von Bischöfen und Priestern auf der einen Seite und der Weihe von Diakonen auf der anderen Seite differenziert. Die Diakone erhalten die Sendung

9 Vgl. dazu: *Eckholt,* Ohne die Frauen ist keine Kirche zu machen.

10 *Peter Hünermann:* „Die Kirche braucht auch … Frauen im kirchlichen Amt"; in: *Marianne Heimbach-Steins/Gerhard Kruip/Saskia Wendel* (Hg.): Kirche 2011. Ein notwendiger Aufbruch. Argumente zum Memorandum, Freiburg/Basel/Wien 2011, 189–197, 194; vgl. auch: *Regina Radlbeck-Ossmann:* Das Argument von der Einheit des Ordo. Fundament für die Ablehnung eines Diakonats der Frau?; in: *Dietmar Winkler* (Hg.), Diakonat der Frau. Befunde aus biblischer, patristischer, ostkirchlicher, liturgischer

und Befähigung nicht „in Person Christi, des Hauptes", sondern die „Vollmacht, dem Volke in der Diakonie, der Liturgie des Wortes und der Liebe zu dienen"[11]. So umfasst die Einheit des Amtes eine „qualitative Vielfalt", „bis hin zur unterschiedlichen sakramentalen Repräsentation Christi: der Diakon wird ad ministerium non ad sacerdotium (zum Dienst, nicht zum Priestertum) geweiht. So wird Christus immer sakramental vergegenwärtigt, aber in unterschiedlicher Signifikanz"[12].

In dieser vom Konzil eröffneten und in den letzten Jahren neu vertieften theologischen Dynamik ist die Möglichkeit begründet, den „Ordo" neu zu denken und die Frage nach Ämtern und Diensten für Frauen zu stellen. Sicher, in den Generalversammlungen des Konzils ist die Frage nach Ämtern für Frauen kein Thema gewesen, und die Eingaben von Frauen an das Konzil im Blick auf kirchliche Ämter haben in der offiziellen Konzilsgeschichte bislang keinen Ort gefunden. Die Schweizer Juristin Gertrud Heinzelmann, die Kirchenrechtlerinnen Ida Raming und Iris Müller haben in ihrer Konzilseingabe eine kirchenrechtliche Argumentationslinie im Blick auf die Weihe von Frauen eingeschlagen und die nicht haltbaren philosophisch-theologischen Grundlagen eines Ausschlusses von Frauen vom Amt benannt. Die Osnabrücker Theologin und Dogmengeschichtlerin Elisabeth Gössmann vertiefte dies in den 1970er und 1980er Jahren und wies auf die im Blick auf die Frau reduzierte Gottebenbildlichkeit in der theologischen Anthropologie bei Thomas von Aquin hin, eine Argumentationslinie, die bis in jüngere kirchenamtliche Dokumente Geschichte gemacht hat.[13] Die Ravensburger Religionslehrerin Josefa Theresia Münch hat in ihrer Konzilseingabe auf den „pastoralen Notstand", den Priestermangel, hingewiesen und sich aus der tiefen inneren Überzeugung einer eigenen Berufung zur Priesterin an das Konzil gewandt.[14] In der Folge des

und systematisch-theologischer Perspektive, Wien 2010, 119–134; *Sabine Demel*: Frauen und kirchliches Amt. Vom Ende eines Tabus in der katholischen Kirche, Freiburg/Basel/Wien 2004, 73–75.

11 *Hünermann,* „Die Kirche braucht auch…", 195.

12 Ebd.

13 *Elisabeth Gössmann:* „Naturaliter femina est subiecta viro". Die Frau – ein verminderter Mann? Thomas von Aquin; in: *Renate Jost/Ursula Kubera* (Hg.): Wie Theologen Frauen sehen – von der Macht der Bilder, Freiburg/Basel/Wien 1993, 37–56; *dies.:* Äußerungen zum Frauenpriestertum in der christlichen Tradition; in: *Dietmar Bader* (Hg.): Freiburger Akademiearbeiten 1979–1989, München/Zürich 1989, 304–321.

14 Vgl. den Text der Religionspädagogin *Fanny Werfer* (1906–1985): Die Stellung der Frau zum Amt in der Kirche; in: Die christliche Frau, 53 (1964), 161–168. Sie geht u. a. auch auf die Theologin Josefa Theresia Münch ein, die eine Konzilseingabe gemacht hat mit der Forderung, dass es im Kirchenrecht nicht mehr heißen dürfe: „Nur der getaufte Mann kann die Priesterweihe gültig empfangen", sondern „nur die getaufte Person".

Konzils legte Ida Raming verschiedene kirchenrechtliche Studien zum Ausschluss von Frauen aus dem Amt vor,[15] und im US-amerikanischen Kontext formierte sich das Women's Ordination-Movement, deren Fürsprecherin eine der bedeutenden von Paul VI. berufenen Auditorinnen, die Ordensfrau Mary Luke Tobin, war. Die deutschen katholischen Frauenverbände haben das Thema des Amtes zu Konzilszeiten „ausgespart", auch wenn in den von den Verbänden gesammelten „Wünschen" von Frauen an das Konzil der Frauendiakonat benannt worden ist.[16] Das sollte sich aber mit der Würzburger Synode (1972–1975) ändern, deren Votum zur Einrichtung eines Diakonenamtes für Frauen am Abschluss der Synode nach Rom gesandt wurde, und vor allem seit der Durchführung eines wissenschaftlichen Kongresses zum Frauendiakonat, der im April 1997 an der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart in Hohenheim unter Beteiligung der zwei katholischen Frauenverbände KDFB (Katholischer Deutscher Frauenbund) und kfd (Katholische Frauengemeinschaft Deutschlands) durchgeführt wurde und zur Gründung des Netzwerkes Diakonat der Frau führte, das theologisch-pastorale Ausbildungskurse für Frauen durchführt, die ein solches Amt anstreben.[17]

Papst Franziskus gibt über 50 Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil dieser „Bewegung" neuen Raum, wenn er darauf hinweist, Frauen Möglichkeiten zu eröffnen, ihren „Genius" in die verschiedenen Aufgabenfelder der Kirche einzubringen und auch Führungspositionen in der Kirche wahrzunehmen,[18] und er aktualisiert diese Bewegung angesichts des neuen gesellschaftlichen und kulturellen Bewusstseins im Blick auf die „Frauenfrage" und die Gender-Debatten. Die vom II. Vatikanum angestoßenen theologischen Fragen zur Struktur der Kirche, zum Kirchen- und Amtsverständnis führen in eine neue Weite und sind auch von ökumenischer Relevanz, theologisch erschöpfend behandelt sind diese Fragen jedoch nicht. Sicher hat sich Papst Franziskus in Interviews abschlägig im Blick auf eine mögliche Priesterweihe für Frauen ausgedrückt und sich auf die lehramtlichen Positionen bezogen, wie sie seit der Erklärung von Papst Paul VI.

15 *Ida Raming:* Priesteramt der Frau. Geschenk Gottes für eine erneuerte Kirche, Münster/Hamburg/London 2002.

16 Vgl. *Dorothea Reininger:* Diakonat der Frau in der einen Kirche. Diskussionen, Entscheidungen und pastoral-praktische Erfahrungen in der christlichen Ökumene und ihr Beitrag zur römisch-katholischen Diskussion, Ostfildern 1999, 46.

17 *Peter Hünermann/Albert Biesinger/Marianne Heimbach-Steins/Anne Jensen* (Hg.): Diakonat. Ein Amt für Frauen in der Kirche – Ein frauengerechtes Amt?, Ostfildern 1997.

18 Aussagen von Papst Franziskus zu Frauen in der Kirche sind zusammengestellt in: *Papst Franziskus:* Keine Kirche ohne Frauen. Mit einer Einführung versehen und herausgegeben von Gudrun Sailer, Stuttgart 2016.

zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt „Inter insigniores“ (1976) und dem Apostolischen Schreiben von Papst Johannes Paul II. „Ordinatio sacerdotalis“ (1994) vorliegen: Eine Weihe von Frauen (zum Priester) ist – diesen Texten zufolge – „nicht erlaubt“,[19] oder wie es im katholischen Kirchenrecht can. 1024 des Codex Iuris Canonici von 1983 heißt: „Die Heilige Weihe empfängt gültig nur der getaufte Mann.“ Indem die Kirche, so „Inter insigniores“, „nur Männer zur Weihe und zum eigentlichen priesterlichen Dienst beruft“, bleibt sie „jenem Urbild des Priesteramtes treu“, „das der Herr Jesus Christus gewollt und die Apostel gewissenhaft bewahrt haben“.[20] Das Priestertum gehört nicht „zu den Rechten der menschlichen Person“, sondern leitet „sich aus der Ökonomie des Geheimnisses Christi und der Kirche“ her.[21] Einer weitergehenden Auseinandersetzung mit der Weihe von Frauen wurde mit diesem Dokument und seiner Bekräftigung durch Johannes Paul II. in „Ordinatio sacerdotalis“ ein Riegel vorgeschoben. Aber wenn Papst Franziskus eine Kommission zur Erörterung des Frauendiakonats eingerichtet hat, bedeutet dies, dass die Bewegung, die das Zweite Vatikanische Konzil grundsätzlich im Blick auf amts- und sakramententheologische Fragen bedeutet hat, fortwirkt, und es ist zu wünschen, dass sich auch Stimmen aus der Ökumene an dieser Diskussion beteiligen, denn die Frauenordination, so hat es die früh verstorbene Grazer Theologin Anne Jensen formuliert, ist mehr als ein ökumenisches Problem „eine ökumenische Aufgabe“,[22] weil es eben nicht nur um Kirchenordnungen geht, sondern um die Tiefe der „Ökonomie des Geheimnisses Christi und der Kirche“.

19 Vgl. *Walter Groß* (Hg.): Frauenordination. Stand der Diskussion in der Katholischen Kirche, München 1996; ebenso: *Sabine Demel:* Frauen und kirchliches Amt. Vom Ende eines Tabus in der katholischen Kirche, Freiburg/Basel/Wien 2004.

20 *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.): Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt. 15. Oktober 1976, Bonn 1994, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 117, 9–29, 14.

21 Erklärung zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt, 28. – Vgl. dazu: *Sabine Demel:* Frauen und kirchliches Amt. Vom Ende eines Tabus in der katholischen Kirche, Freiburg/Basel/Wien 2004.

22 *Anne Jensen:* Ist Frauenordination ein ökumenisches Problem?; in: Internationale kirchliche Zeitschrift 84 (1994), 210–228, 228.

3. Die Debatten um den Frauendiakonat in der katholischen Kirche[23]

Der Frauendiakonat wurde nach dem Konzil in den Frauenverbänden diskutiert, und das war der fruchtbare Boden für die Diskussionen auf der Würzburger Synode (1972–1975), die im Beschluss über die pastoralen Dienste in der Gemeinde den „Ausschluß" von Frauen von der Weihe als „eine theologische und pastoral nicht zu rechtfertigende Trennung von Funktion und sakramental vermittelter Heilsvollmacht" bezeichnete.[24] Die „Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft" lasse es als „unverantwortlich erscheinen", „sie von theologisch möglichen und pastoral wünschenswerten amtlichen Funktionen in der Kirche auszuschließen. Schließlich läßt die Hineinnahme der Frau in den sakramentalen Diakonat in vielfacher Hinsicht eine Bereicherung erwarten, und zwar für das Amt insgesamt und für die in Gang befindliche Entfaltung des Diakonats im besonderen". Dabei legt die Synode Wert darauf, dass der „Diakonat (…) eine eigenständige Ausprägung des Weihesakraments (ist), die sich theologisch und funktional vom priesterlichen Dienst abhebt. Der geschichtliche Befund bezüglich des Diakonats der Frau und bezüglich des Priestertums der Frau liegt jeweils anders. Daher ist die Frage der Zulassung der Frau zum sakramentalen Diakonat verschieden von der Frage des Priestertums der Frau". Und so formulierte die Synode dann: „Die Zulassungsbedingungen zum Diakonat sollen daher für Männer und Frauen soweit als möglich angeglichen werden. Das betrifft insbesondere die Bewährung in der Gemeinde, in Beruf und ggf. in der Familie sowie das Mindestalter."[25] Die Synode hatte ihr Votum auf dem Hintergrund von Gutachten zum Diakonat der Frau formuliert, die von den Dogmatikern Yves Congar, Herbert Vorgrimler und Peter Hünermann erstellt wurden; alle drei hatten sich auf neue biblische, historische und liturgiewissenschaftliche Studien zum Diakonat der Frau bezogen.[26]

In den Texten des Neuen Testaments ist mehrfach von den Frauen die Rede, die Jesus „nachfolgten und dienten" (z. B. Lk 8,2–3). Im Schlusskapitel seines Briefes an die Römer fügt Paulus ein Empfehlungsschreiben an,

23 Die folgenden Überlegungen beziehen sich auf: *Eckholt,* Neue Bewegung in der Frage nach dem Frauendiakonat?; in: ThPQ 165 (2017), 266–275.

24 Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Die pastoralen Dienste in der Gemeinde (Beschluss); in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung, Offizielle Gesamtausgabe I, hg. von *Ludwig Bertsch* u. a., Freiburg [5]1976, 597–636, hier: 617 (Kapitel 4.2.2.).

25 Ebd.

26 Vgl. z. B. *Peter Hünermann:* Gutachten zum Diakonat der Frau; in: Synode (1973), 7, 42–47.

das an Phöbe gerichtet ist, „unsere Schwester, die Diakonin der Gemeinde von Kenchreä ist“ (Röm 16,1);[27] „sie selbst hat vielen, darunter auch mir geholfen“, notiert Paulus. Darüber hinaus ist von den Aufgaben die Rede, die Witwen und Jungfrauen in den Gemeinden übernommen haben (1 Tim 5,9–12), und auch von den Ehefrauen der Diakone (1 Tim 3,11). Das sind Zeugnisse, die für die Entfaltung der Ämtertheologie in der frühen Kirche von Bedeutung sind und auf deren Hintergrund sich im Zuge der Entwicklung der kirchlichen Ämter auch der Frauendiakonat ausgebildet hat. Die im Jahr 220 vorgelegte syrische Kirchenordnung der „Didascalia apostolorum“ spricht von einem Diakonenamt der Frauen, das zuständig ist für die Betreuung von Frauen in der Gemeinde, für Krankendienste, für die Taufkatechese und die Taufsalbung von Frauen. In can. 9 der Didascalia wird die Ämtertrias von Bischof, Diakon und Diakonin mit einer trinitarischen Typologie verbunden. „Denn der Bischof sitzt für euch an der Stelle Gottes … Der Diakon aber steht an der Stelle Christi und ihr sollt ihn lieben … Die Diakonin aber soll nach dem Vorbild des Heiligen Geistes von euch geehrt werden.“[28] Im 4. Jahrhundert wird auf dem Konzil von Nizäa (325) zum ersten Mal der Titel „Diakonin“ erwähnt, im 5. Jahrhundert bezeugt das Konzil von Chalcedon (451), dass es eine Ordination von Frauen gegeben hat; in can. 15 wird das Mindestalter der Diakoninnen benannt, 40 Jahre, es werden Bestimmungen zur Ehe und Heirat der Diakoninnen gegeben, und es ist von einer Weihe mit Handauflegung und Gebet die Rede.[29]

Der italienische Kamadulenser und Liturgiewissenschaftler Cipriano Vagaggini (1909–1999), dessen Forschungen zum Frauendiakonat in der byzantinischen Tradition der frühen Kirche 2013 von der US-Amerikanerin Phyllis Zagano neu vorgelegt und kommentiert wurden, hat deutlich gemacht, dass in diesen Texten – darunter in den bedeutenden Ende des 4. Jahrhunderts entstandenen Apostolischen Konstitutionen – kein Unterschied gemacht wird im Blick auf die Qualität der Weihe zwischen Mann und Frau, dass es auch keinen Unterschied gibt zwischen einer höheren oder einer niederen Weihestufe oder zwischen einem Sakrament und einer

27 Vgl. *Marlies Gielen:* Frauen als Diakone in paulinischen Gemeinden; in: *Dietmar W. Winkler* (Hg.): Diakonat der Frau. Befunde aus biblischer, patristischer, ostkirchlicher, liturgischer und systematisch-theologischer Perspektive, Wien 2010, 11–40; vgl. auch: *Gerhard Lohfink:* Weibliche Diakone im Neuen Testament; in: *Gerhard Dautzenberg/Helmut Merklein/Karlheinz Müller* (Hg.): Die Frau im Urchristentum, Freiburg 1983, 320–338.

28 Didascalia apostolorum, can. 9, zitiert nach: www.diakonat.de/ (aufgerufen am 04.08. 2017).

29 Vgl. *Reininger,* Diakonat der Frau in der Einen Kirche, 89.

Sakramentalie.[30] Der seinen Thesen zugrunde gelegte byzantinische Ritus (Barberini Codex Gr. 336, genannt „Barberini Euchologion") geht bei der Ordination von Diakoninnen davon aus, dass diese am Fuß des Altars stehen, also auf einer Ebene wie Bischof, Priester und Diakon. Das werde auch in der theologischen Reflexion bestätigt, so bei Johannes Chrysostomos, der in der Linie von Theodor von Mopsuestia zwischen zwei Gruppen unterscheidet, dem Bischof, Priester und Diakon auf der einen und auf der anderen Seite dem Subdiakon und Lektor; nur die ersten werden am Fuß des Altars geweiht, und dazu gehören, so Johannes Chrysostomos, auch die Diakoninnen. Auch Justinian zähle die Diakoninnen zum Klerus und sie erhielten eine „heilige Weihe", auch wenn sie nicht zum Presbyterat zugelassen wurden.[31] Die Ordinationsformulare des Codex Barberini enthalten die Epiklese und im Weihegebet die Bezugnahme auf „die göttliche Gnade"[32], was ausdrücklich auf eine sakramentale Weihe hinweise. Der Diakonat gehört zum „höheren Ordo" wie der Bischof und Presbyter, und dazu zählt auch der Frauendiakonat. Vagaggini spricht zwar von zwei Stufen des Diakonats,[33] der Diakonat für Männer und Frauen habe andere liturgische Funktionen gehabt, aber beide seien „streng sakramentaler Natur"[34], Frauen haben eine Weihe erhalten, die „der Natur und Würde nach der Weihe der Diakone gleichgekommen ist",[35] es hat sich nicht nur um einen einfachen Segen gehandelt. Vagagginis Thesen wurde Ende der 1970er Jahre vehement vom französischen Liturgiewissenschaftler Aimé-Georges Martimort widersprochen. In seinem 1982 vorgelegten umfassenden Werk zum Frauendiakonat in der frühen Kirche „Les diaconesses. Essai historique"[36] hat er die „Andersartigkeit" des Frauendiakonats herausgestellt und herausgearbeitet, dass aus dem Amt in der frühen Kirche kein sakramentaler Frauendiakonat abgeleitet werden könne.

Die grundsätzliche Frage, die sich in der Auseinandersetzung zwischen den beiden Liturgiewissenschaftlern Vagaggini und Martimort abzeichnet, prägt auch die aktuellen Debatten: Ist der Frauendiakonat eine „ordinatio"

30 *Phyllis Zagano* (Hg.): Ordination of Women to the Diaconate in the Eastern Churches. Essays by Cipriano Vagaggini, Collegeville/Minnesota 2013, 38–40. Phyllis Zagano hat zwei bedeutende Aufsätze von C. Vagaggini zum „Frauendiakonat in der griechischen und byzantinischen Tradition" zum ersten Mal in englischer Sprache zugänglich gemacht: „L'ordinazione delle diaconesse nella tradizione greca e bizantina" (1974) und „Le diaconesse nelle tradizione greca e bizantina" (1987).

31 Siehe *Zagano* (Hg.), Ordination, 44.

32 Ebd., 53.

33 Ebd., 4.

34 Ebd.

35 Ebd., 59.

36 Rom 1982.

oder eine „benedictio“, kann er also zum sakramentalen Amt zugerechnet werden oder ist er – so die Position, die auch Kardinal Kasper beim Studientag „Das Zusammenwirken von Frauen und Männern im Dienst und Leben der Kirche“ anlässlich der Frühjahrs-Vollversammlung der DBK am 20.02.2013 in Trier vorgelegt hat[37] – nur mit einer „Segnung“ verbunden, was zur Folge hat, dass er als bloße diakonische Beauftragung für den Gemeindedienst verstanden werden kann? In den vergangenen Jahren sind auch über die Diakoninnenweihe hinaus Studien zur Weihe von Witwen und Äbtissinnen von Bedeutung geworden. Vagaggini hatte bereits darauf aufmerksam gemacht, dass Benedikt XIV. die Libanesische Maronitische Synode von 1736 anerkannt habe, auf der es Äbtissinnen von Klöstern, im maronitischen Ritus als Diakoninnen anerkannt, erlaubt worden sei, den eigenen Nonnen die „letzte Ölung“ zu spenden.[38] Gary Macy hat in diesem Sinn in seiner 2008 vorgelegten Studie “The hidden history of women’s ordination”[39] die Weihe von Frauen in der westlichen Tradition des Mittelalters aufgezeigt und darauf hingewiesen, dass der Abbruch dieser Tradition eher kulturell und kirchenpolitisch bedingt war, als dass er auf einer dogmatischen und lehramtlichen Entscheidung fußt.

Historische Forschungen, das machen diese Diskussionen deutlich, sind nur begrenzt hilfreich; ein neuer theologischer Zugang zum Diakonat der Frau wird nur im Zuge einer Neubesinnung auf die gesamte Ämtertheologie möglich sein. Was Amt und Dienst in der Gemeinde sind, hat sich auf dem Weg der lebendigen Tradition der Kirche herauskristallisiert, ein Weg, der nicht abgeschlossen ist, sondern die Kirche, vom Geist Gottes begleitet und geleitet, immer wieder neu in ihr Wesen hineinwachsen lässt. Auch wenn sich in den Ländern des Südens nicht in einer ausdrücklichen Weise Theologinnen oder Frauenverbände für Frauen in kirchlichen Ämtern aussprechen, so spricht die konkrete pastorale Praxis eine deutliche Stimme, haben doch gerade in den Kirchen des Südens Frauen – vor allem Ordensfrauen – in Basisgemeinden und den „kleinen christlichen Gemeinschaften“ mit Ausnahme der Eucharistiefeier und des Bußsakraments alle Aufgaben der Männer übernommen. Gerade um der Glaubwürdigkeit ihrer Verkündigung in modernen, globalisierten und von verschiedensten

37 Vortrag von Kardinal Kasper zum Studientag „Das Zusammenwirken von Frauen und Männern im Dienst und Leben der Kirche“ in der Frühjahrs-Vollversammlung der DBK am 20.02.2013 in Trier; vgl.: www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2012/2013-035-Studientag-FVV-Trier_Vortrag-K-Kasper.pdf (aufgerufen am 04.08.2017).

38 Siehe *Zagano* (Hg.), Ordination, 5.

39 *Gary Macy:* The hidden history of women’s ordination. Female clergy in the Medieval West, Oxford/New York 2008.

„Exklusionen“ bestimmten Zeiten braucht die Kirche Frauen im Diakonat, und die Kirche verspielt ihre „Gnadenchance“, wenn sie Frauen den Weg in ein solches sakramentales Amt verwehrt.[40] Nicht die Weihe von Frauen ist zu rechtfertigen, so formuliert es auf diesem Hintergrund die Kirchenrechtlerin Sabine Demel, sondern der Ausschluss von Frauen.[41]

4. Frauen in kirchlichen Ämtern – eine ökumenische Herausforderung angesichts des gemeinsamen Gedenkens der Reformation

Die Auseinandersetzung mit sakraments- und amtstheologischen Fragestellungen auf dem Hintergrund der vom Zweiten Vatikanischen Konzil angestoßenen Bewegung wird, so das Ziel des ökumenischen Ämterkongresses in Osnabrück,[42] im ökumenischen Gespräch auch den amtstheologischen Debatten in den Kirchen der Reformation neue Horizonte erschließen. Weil die Frage der Sakramentalität ein entscheidender ökumenischer Kontroverspunkt in der gesamten Christenheit bei der Suche nach Antworten auf die bislang unbeantworteten Fragen des Kirchen- und Amtsverständnisses ist, werden auch theologische Perspektiven der orthodoxen Tradition einbezogen. Ermutigen kann die geistgewirkte Praxis der Diakoninnenweihe, die der Patriarch von Alexandria, Theodoros II., in der Demokratischen Republik Kongo im Februar 2017 vorgenommen hat. Er hat dort im Rahmen eines Gottesdienstes in Kolwezi eine Frau zur „Missionsdiakonin“ geweiht.[43] Ermutigend ist dies, weil einerseits an die alten Traditionen angeknüpft wird, andererseits der veränderte Zeitmoment, die zunehmende Verantwortung von Frauen in den Kirchen und die Herausbildung neuer Gestalten von Ämtern von der Basis her ernst genommen werden. Wenn die christlichen Kirchen in einer sich weiter säkularisierenden und gleichzeitig religionspluralen Gesellschaft gesellschaftliche Akzeptanz und Relevanz haben, so gelingt ihnen dies über die vielfältigen diakonischen und karitativen Felder und ihren Einsatz für Frieden und Gerechtigkeit, für eine nicht Grenzen setzende, sondern öffnende Gesellschaft. Jede

40 *Dorothea Reininger:* Diakonat der Frau. Gegenwärtige Realitäten und zukunftsweisende Visionen; in: Diakonia 33 (2002), 277–286, hier: 286.

41 *Sabine Demel:* Frauendiakonat als Endstation – Weiterdenken verboten?; in: Theologie und Glaube 102 (2012), 275–286, 286.

42 Der Ökumenische Kongress „Frauen in kirchlichen Ämtern. Reformbewegungen in der Ökumene“ findet vom 6. bis 9. Dezember 2017 an der Universität Osnabrück statt.

43 Siehe www.katholisch.de/aktuelles/aktuelle-artikel/erste-orthodoxe-diakoninnenweihe-in-der-neuzeit (aufgerufen am 04.08.2017).

Debatte um kirchliche Ämter und Ämter für Frauen in den christlichen Kirchen macht nur dann Sinn, wenn diese Dynamik der Öffnung und der Anerkennung der anderen auch diese innerkirchlichen und theologischen Debatten prägt. Denn das Amt steht für eine Christus-Repräsentanz, und das heißt im Dienst der barmherzigen und heilenden Liebe Gottes für die Welt.

„Leitung in der Kirche hat viele Gesichter“

Frauen in Leitungspositionen der katholischen Kirche in Deutschland



Claudia Kunz[1]

1. Aufbruch nach dem Konzil

Papst Johannes XXIII. hat vor mehr als 50 Jahren in seiner Enzyklika *Pacem in terris* (1963) „die allgemein bekannte Tatsache, dass die Frau am öffentlichen Leben teilnimmt“ (Nr. 22), theologisch als ein „Zeichen der Zeit“ erklärt und somit der Frauenfrage eine prioritäre Rolle unter den Herausforderungen für die Kirche zugesprochen. Damit kommt es Anfang der 1960er Jahre in der katholischen Kirche zu einer Anerkennung der emanzipatorischen Frauenbewegung. Diese Anerkennung schließt auch konkrete Anliegen der Frauenbewegung ein, dass Frauen nicht mehr nur auf Haus und Familie festgelegt sind, sondern sich in Gesellschaft, Politik und Wirtschaft, in verschiedenen Berufen und Aufgaben, Rollen und Funktionen engagieren. Als „Zeichen der Zeit“ ist in diesem Aufbruch der Frauen sogar ein Aufruf Gottes zu sehen, der damit auch die Kirche auf neue Wege weisen will.

Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) hat diesen Impuls aufgegriffen,[2] und die deutschen Bischöfe haben sich für ihren Bereich in „Zu Fragen der Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft“ (1981) dazu positioniert.[3] Darin setzten sich die Bischöfe für eine Gesellschaft ein, „in der

1 Dr. Claudia Kunz ist Referentin im Bereich Pastoral der Deutschen Bischofskonferenz. Sie ist Geschäftsführerin der Pastoral- und der Frauenkommission der Deutschen Bischofskonferenz in Bonn.

2 Vgl. Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute (Gaudium et spes), Nr. 29, 60 und Dekret über das Laienapostolat (Apostolicam actuositatem) Nr. 9.

3 Die deutschen Bischöfe: Zu Fragen der Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft. Bonn 1981 (Die deutschen Bischöfe Nr. 30).

ÖR 66 (4/2017), S. 490–499

Mann und Frau gleichberechtigt zusammenleben und -arbeiten, in gemeinsamer Verantwortung für die Zukunft einer menschlicheren Welt“ (S. 6). Erstmals sprachen sich die Bischöfe auch für ihren Bereich ausdrücklich dafür aus, dass „die Frau in der Kirche noch deutlicher und gerechter in die Verantwortung einbezogen wird, die allen Christen für das kirchliche Leben aufgetragen ist“ (S. 11). Sie machten sich das Anliegen zu eigen, „dass gesamtkirchlich und für den eigenen Jurisdiktionsbereich Frauen zu allen Diensten zugelassen werden, die theologisch möglich, pastoral sinnvoll, angemessen und notwendig sind“ (S. 19). Theologisch sicherten sie dieses Vorhaben durch eine grundlegende anthropologische Besinnung ab: „Mann und Frau sind gleich als Person“ (S. 8), „in der Ausprägung ihres Menschseins verschieden“ (S. 12), und darum „auf gegenseitige Partnerschaft angewiesen“ (S. 16). Selbstbewusst sprachen sie vor dem Hintergrund dieser theologisch-anthropologischen Grundsatzentscheidung davon: „Die Kirche soll Modell für das gleichwertige und partnerschaftliche Zusammenleben und -wirken von Männern und Frauen sein“ (S. 19).

Als das Wort der deutschen Bischöfe „Zu Fragen der Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft“ am 21.09.1981 der Öffentlichkeit vorgestellt wurde, fand es ein enormes Medienecho. Es schien sich eine Zeitgenossenschaft von katholischer Kirche und bundesrepublikanischer Gesellschaft aufzutun, einer Gesellschaft, in der gerade erst (1977) das Partnerschaftsgesetz verabschiedet wurde, das der Frau erlaubt, ohne Zustimmung ihres Mannes erwerbstätig zu sein, und das die gesetzliche Aufgabenteilung in der Ehe aufgehoben hat. Nicht nur die katholischen Frauenverbände und andere innerkirchliche Gruppen begrüßten diese Stellungnahme der deutschen Bischöfe, sondern auch Vertreter der evangelischen Kirche und großer gesellschaftlicher Gruppierungen, wie Parteien und Gewerkschaften. Allerdings darf der im Konsens beschlossene Text nicht darüber hinwegtäuschen, dass um diese Sätze intern fast zehn Jahre lang gerungen wurde.

Die Anfänge dieses Bischofswortes reichten in die Zeit der Würzburger Synode (1971–1975) zurück. In den bischöflichen Beratungen zum Text zeichneten sich Spannungen ab, die bis heute die Diskussion um Frauen in kirchlichen Diensten und Ämtern begleiten: Das Anliegen der Gleichberechtigung von Frauen und Männern in kirchlichen Engagements und Berufen, die aufgrund von Taufe und Firmung, also als Teilhabe am gemeinsamen Priestertum, möglich sind, wurde und wird bischöflicherseits uneingeschränkt unterstützt. Doch je mehr dieses Vorhaben an Fahrt aufnahm, desto stärker bremste es den von einzelnen Bischöfen geäußerten Verdacht wieder aus, man wolle auf diese Weise insgeheim die Zugangsbedingungen zum sakramentalen Priestertum aushebeln. Das Konzept der Deutschen Bischofskonferenz, die Frage nach der Leitung in der Kirche

darum ekklesiologisch und pastoral von der Frage nach den Zulassungsbedingungen zum Amt trennen, reicht also in die Anfänge der 1980er Jahre zurück. Damit konnten nicht nur die Bedeutung und Aufgaben des sakramentalen Priestertums in der Kirche deutlicher profiliert werden; es wurden auch neue Entwicklungs- und Erfahrungsräume für Leitung und das Zusammenwirken von Frauen und Männern auf allen Ebenen in der Kirche eröffnet. Diese gäbe es heute nicht, wenn mit der Leitungs- oder Machtfrage in der Kirche immer zugleich auch die Zugangsbedingungen zum Klerikerstand diskutiert würden.

Das Wort der deutschen Bischöfe von 1981 hat in der Tat den Weg eröffnet, dass Frauen heute selbstverständlich als Theologieprofessorinnen oder Direktorinnen von katholischen Akademien und Leiterinnen kirchlicher Einrichtungen, als Ordinariatsrätinnen und Finanz- oder Caritasdirektorinnen, als Vorsitzende von Pfarrgemeinderäten und Kirchenvorständen, als geistliche Leiterinnen katholischer Verbände und Leiterinnen von Gemeinden oder pastoralen Einheiten in der Kirche wirken.

2. Zielsetzung: Erhöhung des Frauenanteils in Führungspositionen

Anlässlich der Verabschiedung und Veröffentlichung des Wortes der deutschen Bischöfe „Zu Fragen der Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft“ am 21. September 1981 in Fulda hat der damalige Vorsitzende der Pastoralkommission, Erzbischof Dr. Oskar Saier, allen Beteiligten nicht nur gedankt für „die jahrelange engagierte und mühevolle Arbeit und die zähe Geduld“, die das Projekt zur Veröffentlichung geführt haben, er erinnerte auch daran, dass die Aussagen dieses bischöflichen Wortes alle Verantwortlichen – und damit vor allem auch die Bischöfe – in die Pflicht nehmen.

Innerhalb der Bischofskonferenz war es die Pastoralkommission, die unter ihren Vorsitzenden, Erzbischof Dr. Oskar Saier von Freiburg (1979–1998), Bischof Dr. Joachim Wanke von Erfurt (1998–2010) und Bischof Dr. Franz-Josef Bode von Osnabrück (seit 2010), diese Verpflichtung annahm und die verschiedenen Fragestellungen nach Geschlechtergerechtigkeit und Teilhabe von Frauen an kirchlichen Leitungsaufgaben weiter verfolgt hat.

Die kirchliche und pastorale Wirklichkeit blieb allerdings weit hinter den Erkenntnissen und Zusagen des Bischofswortes von 1981 zurück. Bis heute entspricht die Beteiligung von Frauen an den verantwortlichen Aufgaben und Positionen in der katholischen Kirche, die keine sakramentale Weihe voraussetzen, noch längst nicht der Kompetenz, dem Engagement und der Präsenz von Frauen in den entsprechenden Sachbereichen und

Fachgebieten, etwa in der Seelsorge und Caritas, in der Bildung, in den Medien, in der Theologie usw. Eine Repräsentativbefragung von Katholikinnen, durchgeführt vom Institut für Demoskopie Allensbach im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz,[4] machte 1993 auf erhebliche Kommunikationsstörungen zwischen der Kirche und den Frauen aufmerksam und zeigte massive Enttäuschungen bei vielen Katholikinnen an, die die fehlende Gleichberechtigung zwischen Männern und Frauen in der Kirche beklagten. Mehr als zehn Jahre nach dem Bischofswort von 1981 haben sich die Differenzen und Distanzierungen zwischen den Frauen und der Kirche weiter verschärft und vertieft.

Als Reaktion darauf richtete die Deutsche Bischofskonferenz 1996 eine Kommission „Frauen in Kirche und Gesellschaft" ein, die als Unterkommission der Pastoralkommission zugeordnet ist. Aufgabe der Frauenkommission ist es, im Gespräch mit den katholischen Frauenverbänden, den diözesanen Frauenseelsorgerinnen und mit Vertreterinnen aus der Theologie und den verschiedenen kirchlichen Leitungsebenen die Anliegen der Geschlechtergerechtigkeit und frauenspezifischer Fragestellungen wahrzunehmen, in der Kirche wach zu halten und Handlungsoptionen zu entwickeln.

Die Pastoralkommission hat mit der Frauenkommission drei Fachtagungen zu Fragen der Geschlechtergerechtigkeit (2002, 2005 und 2009) vorbereitet und durchgeführt, die jeweils prominent von den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz eröffnet und gefördert wurden. Auf diesen Fachtagungen wurden die Situation von Frauen im kirchlichen Dienst und in kirchlichen Leitungspositionen der Diözesen und kirchlichen Verbände untersucht und Strategien entwickelt, um mehr Chancengleichheit von Frauen und Männern in der Kirche zu erreichen. Dabei wurde deutlich, dass in fast allen Bistümern verschiedene Maßnahmen aufgelegt wurden, um die Berufs- und Aufstiegsmöglichkeiten von Frauen in der Kirche zu verbessern, z. B. durch Führungskurse für Frauen, durch die Bestellung von Frauen- oder Gleichstellungsbeauftragten oder die Zertifizierung durch das „audit berufundfamilie". Aber es blieben auch die Bedenken, dass der Prozess viel zu langsam verlaufe und dass es tiefsitzende Hindernisse, wie etwa klerikal geprägte Kulturen und Mentalitäten in der Kirche (bei Männern und Frauen!) gäbe, die eine echte Geschlechtergerechtigkeit weiterhin blockierten. Das führte dazu, dass das Thema auf die Tagesordnung der

[4] *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.): Frauen und Kirche. Eine Repräsentativbefragung von Katholikinnen im Auftrage des Sekretariats der Deutschen Bischofskonferenz, durchgeführt vom Institut für Demoskopie Allensbach, Bonn 1993 (Arbeitshilfen Nr. 108).

Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz gesetzt wurde mit dem Ziel, eine Selbstverpflichtung der deutschen Bischöfe zu formulieren, in der eine deutliche Erhöhung des Frauenanteils an Leitungspositionen in der Kirche in Aussicht gestellt wird. Diese Anliegen wurden schließlich innerhalb eines Studientages der Deutschen Bischofskonferenz im Februar 2013 aufgegriffen.

3. Erste Verbesserungen im Frauenanteil bei Führungspositionen

Die Pastoralkommission beauftragte als Vorbereitung dazu 2012 Frau Dr. Andrea Qualbrink, eine aktuelle Zahlenerhebung zu Frauen in kirchlichen Leitungspositionen durchzuführen.[5] Aufgrund der sehr unterschiedlichen Strukturen und der z. T. sehr ausgefächerten Organisationen und Einrichtungen in den verschiedenen Bistümern sollte sich diese Erhebung exemplarisch auf die – trotz ihrer unterschiedlichen Größe, Ausstattung und Organisationsstrukturen doch untereinander vergleichbaren – bischöflichen Verwaltungen (Generalvikariate bzw. Ordinariate) beschränken. Dabei war klar, dass damit angesichts von ca. 50.000 hauptberuflich Mitarbeitenden in der verfassten Kirche (und mehr als 600.000 Beschäftigten in der Caritas) nur ein kleiner Ausschnitt, nämlich die oberste Organisationsebene der Diözesen erfasst werden konnte. Gefragt wurde nach dem Anteil von Frauen und Männern, hier differenziert nach Klerikern und Laien, auf der mittleren und obersten Leitungsebene, also direkt unter dem Bischof bzw. seinem Stellvertreter, dem Generalvikar. Unter einer „Leitungsposition" wurde eine Stelle verstanden, die mit (umfangreichen) Entscheidungsbefugnissen und der entsprechenden Verantwortung für Inhalte und ihre Umsetzung in der Diözese ausgestattet ist. Konkret wurden nur jene Leitungspositionen erfragt, bei denen die Verantwortung für die Profilbildung im Arbeitsbereich mit Personal- und Finanzverantwortung verbunden ist.

Mit dem Stichtag 23. Januar 2013 lagen folgende Zahlen vor:

- Auf den insgesamt 220 Stellen auf der obersten Leitungsebene sind 108 Priester tätig. Nur noch ca. 49 Prozent der Stellen, die in der Vergangenheit ausschließlich von Klerikern, vielfach Domkapitulare,

5 Vgl. dazu: *Franz-Josef Bode* (Hg.): Als FRAU und Mann erschuf er sie. Über das Zusammenwirken von Frauen und Männern in der Kirche, Paderborn 2013, 115–118. Demnächst ausführlich dazu: *Andrea Qualbrink:* Frauen in kirchlichen Leitungspositionen. Möglichkeiten, Bedingungen und Folgen der Gestaltungsmacht von Frauen in der katholischen Kirche. Eine empirische Studie an deutschen Generalvikariaten und Ordinariaten, bislang unveröffentlichte Dissertation, Graz 2017.

wahrgenommen wurden, sind heute noch mit Priestern besetzt. 83 Stellen (ca. 38 Prozent) werden von Männern, die nicht zum Stand der Kleriker gehören, wahrgenommen und 28 Stellen, das sind ca. 13 Prozent der Leitungspositionen auf der obersten Leitungsebene, werden von einer Frau ausgeübt.

- Für die mittlere Leitungsebene ergeben sich folgende Verhältnisse: 52 der insgesamt 442 Stellen werden von Priestern (ca. 12 Prozent) besetzt, 299 Stellen (68 Prozent) von nicht ordinierten Männern und 85 Stellen (19 Prozent) von Frauen, ein Prozent der Stellen sind 2013 unbesetzt.

Auf den ersten Blick konnten diese Zahlen positiv stimmen. Denn im Vergleich zu einer ersten exemplarischen Erhebung aus dem Jahr 2005 konnte der Frauenanteil auf der oberen Leitungsebene von ca. 5 Prozent auf 13 Prozent und auf der mittleren Leitungsebene von 13 Prozent auf 19 Prozent gesteigert werden. Die Zahlen legten aber auch offen, dass Frauen, die mehr als 60 Prozent der Beschäftigten ausmachen, mit einem Anteil von 19 Prozent bzw. 13 Prozent an diözesanen Leitungspositionen deutlich unterrepräsentiert sind. Dabei musste vor allem der Frauenanteil auf der mittleren Leitungsebene Sorgen bereiten, da dieser auch den Pool für zukünftige Führungskräfte bildet.

Diese empirischen Befunde bildeten neben weiteren Erhebungen zu Frauen im kirchlichen Ehrenamt, zu Gleichstellungsmaßnahmen und Frauenförderprogrammen in den Diözesen eine solide Grundlage, auf der die Bischöfe ihre Beratungen unter einer hohen Beteiligung von Frauen aus verschiedenen Verantwortungsbereichen im Februar 2013 in Trier durchführen und Optionen für die zukünftige Entwicklung formulieren konnten.

In der sogenannten „Trierer Erklärung“[6] vom 21. Februar 2013 haben sich die Bischöfe zu konkreten Maßnahmen verpflichtet, um den Anteil von Frauen an den Leitungspositionen deutlich zu erhöhen und Frauen insgesamt in der Kirche sichtbarer zu machen. Sie bekennen, „dass der Rahmen der Möglichkeiten, verantwortliche Aufgaben der Kirche mit Frauen zu besetzen, für viele Frauen nicht genügend genutzt wird“. Sie wollen sich u. a. einsetzen,

- für Geschlechtergerechtigkeit, damit in Kirche und Gesellschaft Rahmenbedingungen geschaffen werden, „die eine echte Wahlfreiheit für Frauen und Männer gewährleisten, die Rollen und Aufgaben in Ehe, Familie, Beruf und Ehrenamt gerecht aufzuteilen“;

[6] Veröffentlicht in: *Bode* (Hg.), Als FRAU und Mann erschuf er sie, 91–94.

- gegen „jegliche Diffamierung von Frauen“ und für die Wertschätzung ihrer unterschiedlichen Berufs- und Lebenswahl;
- für eine geschlechtersensible Pastoral und ein gelingendes Miteinander von Frauen und Männern in der Seelsorge, Verkündigung, Liturgie und Caritas;
- für eine Vielfalt von Diensten und Ämtern in der Kirche, indem der Leitungs- und Führungsbegriff in der Kirche theologisch weiter geklärt wird;
- für die Unterstützung der wissenschaftlichen Laufbahn von Theologinnen an den Universitäten und Fakultäten.

Um diesen Vorhaben Nachhaltigkeit zu verleihen, stellte die „Trierer Erklärung“ der deutschen Bischöfe eine Überprüfung der Entwicklungen nach fünf Jahren, also für das Jahr 2018, in Aussicht.

4. „Gemeinsam Kirche sein“ – Bischöfe wollen mehr Frauen in Leitungspositionen

Die Selbstverpflichtung der deutschen Bischöfe in der „Trierer Erklärung“ von 2013 hat tatsächlich in den folgenden Jahren die Chancengleichheit und Geschlechtergerechtigkeit in der Kirche vorangebracht.

Die angekündigte erneute Zahlenerhebung für 2018 ist bereits in Auftrag gegeben. Es ist zu erwarten, dass sich zumindest in einigen der oberen Leitungspositionen der Frauenanteil deutlich erhöht hat. In 11 von 27 Bistümern, das heißt mit einem Anteil von gut 40 Prozent, wird beispielsweise heute die Hauptabteilung Pastoral oder das Seelsorgeamt in den Diözesen von einer Frau geleitet, die damit Verantwortung für die Entwicklung der gesamten Seelsorge in einem Bistum trägt und eine Richtlinienkompetenz für alle Seelsorgenden im Bistum, Kleriker wie Laien, hat. Diese Seelsorgeamtsleiterinnen werden mit ihrem beruflichen Werdegang, ihren Leitungsaufgaben und Arbeitsschwerpunkten auf der Internetseite der Arbeitsstelle für Frauenseelsorge der Deutschen Bischofskonferenz vorgestellt und somit auch sichtbar gemacht.[7]

Auf überdiözesaner Ebene haben verschiedene Weiterbildungsangebote dafür gesorgt, dass eine beachtliche Anzahl von Frauen in der Kirche motiviert und befähigt ist, Leitung wahrzunehmen. Dazu gehört der Kurs „Führen und Leiten. Weiterbildung für Frauen in verantwortlichen Positionen der katholischen Kirche“ (2015/16 zum vierten Male durchgeführt),

7 Siehe www.frauenseelsorge.de (aufgerufen am 10.08.2017).

der von der Frauenkommission in Auftrag gegeben und von der Arbeitsstelle für Frauenseelsorge der Deutschen Bischofskonferenz in Kooperation mit dem Katholisch-Sozialen Institut (KSI) des Erzbistums Köln durchgeführt wurde, sowie das Mentoring-Programm des Hildegardis-Vereins „Kirche im Mentoring – Frauen steigen auf“ (seit 2015), das ebenfalls in Zusammenarbeit mit der Frauenkommission entwickelt wurde. Die katholische Journalistenschule (Institut zur Förderung publizistischen Nachwuchses, ifp) bietet erstmals von 2016–2018 eine Führungsakademie an, die allen Medienunternehmen offen steht und „einen besonderen Schwerpunkt auf die Förderung von Frauen als künftige Führungskräfte“ legt. Damit sollen gezielt Frauen sowohl als Medienschaffende wie als Medienthema auch in der Kirche sichtbarer gemacht werden.

In ihrem wichtigen Wort „Gemeinsam Kirche sein“[8] zur Entwicklung der Pastoral in Deutschland vom 1. August 2015 stellen die Bischöfe für den Leitungsbegriff theologisch und pastoral klar: „Leitung in der Kirche hat viele Gesichter.“ Grundsätzlich gilt: „Gott selber leitet seine Kirche durch die Zeiten. Er leitet sie durch den Heiligen Geist, durch die Kraft seines Wortes und der Sakramente, durch die Charismen der Getauften, durch die ‚Zeichen der Zeit‘, die sich der Kirche als Orientierungspunkte zeigen“ (S. 43). Leitung ist somit auch innerkirchlich ein offener und vieldeutiger Begriff, an der jede/r getaufte und gefirmte Gläubige Anteil bekommt und die sich je nach den eigenen Berufungen und Kompetenzen, Charismen und Beauftragungen ausgestaltet. Nicht nur Priester und Bischöfe werden mit einer Leitungsaufgabe in der Kirche betraut. „Es gibt in der Kirche Männer wie Frauen, die ausdrücklich als Laien einen kirchlichen Leitungsdienst ausüben. Dazu gehören professionell ausgebildete Christinnen und Christen, die im Auftrag des Bischofs als Pastoralreferentin und Pastoralreferent, als Gemeindereferentin und Gemeindereferent oder in einer der verschiedenen bischöflichen Organisationen leitend tätig sind. Es gibt aber auch kirchliche Lebensbereiche, in denen Frauen und Männer eine Leitung wahrnehmen, die nicht als Ableitung oder Delegation vom bischöflichen oder priesterlichen Dienst beschrieben werden kann. Dazu zählt etwa die Leitungsverantwortung in Gruppen, in Diözesan- oder Pfarreiräten, in bundesweit agierenden Verbänden und in kirchlichen Bewegungen, in Ordensgemeinschaften oder in Einrichtungen der Caritas. Auch prophetische Aufbrüche, gute Ideen und Initiativen bringen die Kirche weiter“ (S. 46 f). „Gemeinsam Kirche sein“ hat die Tür geöffnet, dass Frauen nicht nur in den obersten diözesanen Leitungspositionen tätig sind,

[8] *Die deutschen Bischöfe:* Gemeinsam Kirche sein. Wort der deutschen Bischöfe zur Erneuerung der Pastoral. Bonn 2015 (Die deutschen Bischöfe Nr. 100).

sondern auch in den Gemeinden und damit in der Pastoral der Diözesen vor Ort Leitungsaufgaben wahrnehmen.

Weitere Projekte, die durch die „Trierer Erklärung" vom 21. Februar 2013 angestoßen wurden, sind z. B. eine von der Kommission für Ehe und Familie in Auftrag gegebene Studie, die vom Zentralinstitut für Familie in der Gesellschaft der Katholischen Universität Eichstätt (ZFG) durchgeführt wurde und die die Maßnahmen der deutschen (Erz-)Bistümer zur Vereinbarkeit von Beruf und Familie für Frauen und Männer analysiert hat. Die Ergebnisse wurden 2016 vorgestellt;[9] eine Folgestudie soll die Relevanz dieser Maßnahmen untersuchen und wird 2018 vorliegen. Auch die Gespräche, die 2015/16 im Auftrag der Kommission für Wissenschaft und Kultur zu den Berufsperspektiven von Theologinnen an Hochschulen geführt wurden, verdanken sich den Impulsen der „Trierer Erklärung".

5. Kein Schlusspunkt, sondern ein Anfang

Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Reinhard Kardinal Marx, hat am 22. Juni 2017 anlässlich der Abschlussveranstaltung des ersten Mentoring-Programms zur Steigerung des Anteils von Frauen in kirchlichen Führungspositionen angekündigt: „Als Kirche und Gesellschaft haben wir nicht immer so gehandelt, wie es die Bibel sagt und Gott will: dass Frauen und Männer einander auf Augenhöhe begegnen. Hier brauchen wir einen neuen Aufbruch, auch in unserer Kirche." Und weiter: „Wir sind da auf dem Weg, aber längst noch nicht am Ziel. Eine Ober- oder Unterordnung der Geschlechter ist nicht begründbar."[10] Die „Trierer Erklärung" setzt also keinen Schlusspunkt; sie ist ein Anfang.

Der Aufbruch, den Kardinal Marx wünscht, geht immer noch mit spürbaren Widerständen und sogar Verweigerungen in einzelnen Bereichen der Kirche einher. Umso wichtiger ist es, Fragen der Geschlechtersensibilität und Geschlechtergerechtigkeit theologisch weiter zu vertiefen und konsequent pastoral einzuüben. Bei der Abschlussveranstaltung des Programms „Kirche im Mentoring – Frauen steigen auf" im Juni 2017 in München wurde auch deutlich, dass es an der Zeit ist – mehr als 50 Jahre nach den prophetischen Worten Johannes XXIII. in seiner Enzyklika *Pacem in terris* –, sich öffentlich von den Zurückweisungen und Verlet-

9 Siehe www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2016/2016-031-Anlage-2-Studie-FVV-Pressebericht.pdf (aufgerufen am 10.08.2017).

10 Siehe www.dbk.de/presse/details/?presseid=3419&cHash=804c4088dffcd59be1451a769e818a7d (aufgerufen am 10.08.2017).

zungen, die Frauen in ihrer berechtigten Suche nach Gleichberechtigung in der Kirche erfahren haben, zu distanzieren und auch in einer liturgischen Form um Vergebung zu bitten. Der Aufbruch wird nur gelingen können, wenn er einhergeht mit einem klaren Bekenntnis zu dem Gott, der den Menschen als Mann und Frau erschaffen hat und darum jeglicher Entwürdigung von Menschen auch aufgrund ihres Geschlechtes entgegentritt. Die Begegnung auf Augenhöhe will auch liturgisch und vor Gott zeichenhaft deutlich werden.

Maria – der Topos für die Unmöglichkeit des Glaubens



Hans-Joachim Sander[1]

Wer sich über Maria theologisch äußert, muss sich darauf gefasst machen, dass bei diesem Topos wenig zu dem passt, was üblicherweise als glaubhaft gilt. Auf den Marienglauben trifft die Bezeichnung ‚unmöglich' zu. Darum werden ihm in der kirchlichen Tradition auch die Ecken und Kanten des ‚unmöglich' abgeschliffen. Dadurch wird Maria so mit dem Christusglauben verbindbar, dass sie seinen Aussagen zu- und seiner Bedeutung untergeordnet ist. Diese Tradition hat einerseits eine ökumenisch bedeutsame Geschichte und andererseits spezifisch katholische Traditionslinien. Beides muss ich hier nicht nachzeichnen und schon gleich gar nicht leugnen. In der katholischen Linie ist das christologische Motiv noch einmal ekklesiologisch und anthropologisch verdichtet, was nicht zuletzt im Zweiten Vatikanum zur Lehre von Maria als Urbild führt, die als einziger einzelner Mensch Kirche darstellt (Lumen gentium 63). „*Maria ist die Kirche in Person*. Sie vollzieht, was Kirche ihrem tiefsten Wesen nach ist: Sie ist als ‚die Glaubende' die mit Gott ‚Vermählte', sie gebiert Christus und bringt ihn zur Welt."[2]

[1] Hans-Joachim Sander ist Professor für Dogmatik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Salzburg. Seine Forschungsschwerpunkte sind das Zweite Vatikanische Konzil sowie die theologische Frage nach dem „Wo Gottes": nach Orten, an denen die Berührung mit der befreienden Gottesmacht möglich werden kann.

[2] *Gisbert Greshake:* Maria ist die Kirche. Aktuelle Herausforderung eines alten Themas, Kevelaer 2016, 81. Hier werden jene drei nachkonziliaren Muster verwoben, mit denen nach *Elzbieta Adamiak:* Wege der Mariologie; in: Concilium 44/4 (2008), 410–417, Maria christotypisch, ekklesiotypisch und anthropotypisch gedeutet wird. Die Muster folgen der gleichen Frage: „Wen oder was meinen wir eigentlich, wenn wir von Maria sprechen oder auf sie blicken? Wer ist Maria?" (*Greshake,* Maria ist die Kirche, a. a. O., 12) Demgegenüber folge ich hier der Frage, wo Maria im theologischen Diskurs zu finden ist.

ÖR 66 (4/2017), S. 500–511

Diese Traditionen haben einen außerordentlichen Sinn und ein historisches Gewicht, das sie unzerstörbar macht. Der Marienglauben ist keine Alternative zum Christusglauben. Aber mariologische Topoi haben stets zu unverzichtbaren Klärungen für die Theologie über Christus geführt. Sie haben diese vor Irrungen und Wirrungen bewahrt; man denke nur an den Klassiker der Zwei-Naturen-Lehre.

Die theologische Diskursivierung Marias hat deshalb eine produktive Bedeutung in der Christusproblematik, was aber verlangt, bestimmte Ordnungselemente darin durch die andere Ordnung des Mariendiskurses zu relativieren. Diese andere Ordnung steht im Folgenden im Vordergrund. Das widerspricht nicht bewährten Traditionslinien, sondern Differenzen heraus, die unweigerlich jenseits der Normalisierung der Tradition in den Raum treten. Während mit Christus eine Art Normalglauben der christlichen Rede von Gott bezeichnet ist, steht der Marienglauben jenseits davon. Er ist im Extrembereich dieser Rede lokalisiert. Es handelt sich daher nicht um verschiedene Glauben und nicht um konkurrierende Glaubensweisen, sondern um den gleichen Glauben mit zwei sehr verschiedenen Modulierungen. Tritt eine Konkurrenz zwischen beiden auf, dann ist das ein Hinweis auf schwerwiegende Fehler in einer der beiden Diskursivierungen. Die beiden Topologien unterscheiden sich nicht in ihren Wahrheitsansprüchen, wohl aber in der Grammatik ihres jeweiligen Diskurses; der eine folgt dem Normalen, der andere dem Unmöglichen.

Darum muss am Anfang auch der Hinweis auf einen grammatischen Unterschied stehen. Die Unmöglichkeit des Marienglaubens ist nur dann eine bedeutsame Einsicht, wenn ‚unmöglich' adverbial bestimmt wird. Als Adjektiv wäre ‚unmöglich' irreführend. Das bedeutet, dass der Marienglauben nicht *unmöglich* ist, sondern *unmöglich* zu glauben ist. Im ersten Fall gäbe es ihn nicht, weil er einfach nicht möglich ist. Im zweiten Fall wird dagegen der Diskurs bestimmend, mit dem er auftritt und dessen Ordnung unmöglich einfach zu fassen ist. Im ersten Fall könnte man ihn nicht mit Realitäten verbinden, an denen seine Wahrheitsansprüche zu überprüfen sind. Im zweiten Fall ist das dagegen unbedingt nötig.

Die adverbiale Unmöglichkeit verlangt einen komplexen Zugang, weil seine Unmöglichkeit mit extremen Lebenslagen gekoppelt ist. Schon mit der Begründung für diese Behauptungen, die ich ja schuldig geblieben bin, gerät man bei Maria in ein großes strukturelles Problem. Einerseits sind Begründungen für die Rationalität des Glaubens in der Moderne wichtig. Sie verlangen, verständlich und universal nachvollziehbar zu sein, und müssen deshalb Komplexität reduzieren. Im *solus Christus* liegt eine solche Reduktion vor, auf die sich eine breite ökumenische Koalition progressiver Theologien auch verständigen kann. Jedoch wird es auf Maria hin

schon falsch, wenn man lediglich die Komplexität vom Adverb zum Adjektiv *unmöglich* reduziert; bei Begründungen im Modus eines *solus Christus* wird das Problem noch größer. Der Glauben an Maria widerspricht dem nicht, aber der Topos Maria relativiert genau das am *solus Christus*, was sein Erfolgsmodell war: der Kontext autonomer Subjektivität, nicht zuletzt nach männlicher Art. Das schien als ein für die Moderne plausibler Souveränitätsmodus universalisierbar, weil er die Selbstbegründungssehnsucht moderner Existenz aktivieren kann. Allerdings tastet bereits der erste kühle Luftzug von Theodizee das an. Und sobald diese Sehnsucht mit nicht überwindbarer Ohnmacht überzogen wird, gerät die *Solus-Christus*-Begründung ins Schlingern.

Aber Ohnmacht ist die Spezialität des Marienglaubens. Man kann so gut wie nicht überzeugend sagen „Christus hat geholfen"; er tut es ja auch nicht, sondern stellt das Leiden als berechtigte Fundstelle Gottes vor. Das geht so lange gut, wie es sich um das Leiden der anderen handelt. Im Fall eines eigenen außerordentlichen Leidens bleibt es steril. Schon ein oberflächlicher Blick in eine kleine katholische Verehrungsstätte Marias zeigt dagegen, wie sehr dort „Maria hat geholfen" im Vordergrund steht. Sie wird pointiert auf Leiden bezogen, die nicht alltäglich sind. Für das Alltagsgeschäft des Lebens reichen christologisch formierte Rituale des Glaubens wie Liturgie, Hören auf das Wort Gottes, Sakramente aus. Sie bieten dem, was menschlich möglich ist, auch ohne Maria ausreichend Material. Maria ist dagegen eine Bestärkung in extremen Erfahrungen, die das Leben mit tiefen Ohnmachtserfahrungen überziehen. Anders gesagt: Der Glaube an sie ist nicht mit einer Gaußschen Normalverteilung zu fassen; für ihn benötigt man das Gesetz der kleinen Zahl. Maria ist gefragt, wenn passiert, was normalerweise nicht passiert, aber dann, wenn es geschieht, große und gefährliche Konsequenzen hat. Das reicht von Krieg bis zu lebensbedrohlicher Krankheit, vom Verlust der sozialen Sicherung bis zu unüberwindbaren Armutslagen, von Partnerschaftskonflikten zu unerhörten Lebensformen.

Darin lässt sich erkennen, wie Marien- und Christusglauben nicht zugeordnet werden und wie wenig sie einander ablösen können. Der Marienglauben ist nicht der Kern des Christusglaubens; es hat keinen Sinn, die Erlösung durch Christus mit Maria zu ersetzen. Das ist der Fehlschluss der fundamentalistischen Marienfrömmelei. Aber es ist ebenso wenig der Fall, dass der Christusglauben die Bedingung der Möglichkeit des Marienglaubens ist. Vielmehr kommt ihm über die Figur Maria etwas zu, was angesichts des metaphysischen Überhangs in den elementaren christologischen Formeln nicht selbstverständlich ist: Lokalisierbarkeit.

Durch Maria wird das, worum es im Glauben an Christus geht, buchstäblich eingeräumt und so lokalisierbar. Dabei spielt die Adverbialität des

‚unmöglich' eine entscheidende Rolle. Das hat allerdings eine Konsequenz, um deren prekäre Wahrheit keine Mariologie umhinkommt. Der Marienglauben lässt sich nicht begründen im Sinn von selbstverständlich machen. Er bleibt stets anstößig und ein Ausreißer in jedem Modernisierungsanspruch des Glaubens. Das heißt allerdings nicht, dass er vormodern stehen bleiben müsste, was den antimodernistischen Mariologien der pianischen Epoche noch selbstverständlich war.[3] Es heißt auch nicht, dass er unweigerlich zur Antimoderne gehört wie in der mariologischen Renitenz des katholischen Fundamentalismus.[4] Es kann vielmehr heißen, dass der Glaube an Maria über die Moderne hinausführt. Er stellt ständig die Notwendigkeit, aber auch die Chance, deren Komplexität zu steigern.

Das geschieht mit einer Lokalisierbarkeit, die bei Maria mit prekären und extremen Erfahrungen verbunden ist. Das findet sich in so gut wie allen biblischen Narrativen zu Maria: Verkündigung in Nazareth, die Begegnung mit Elisabeth mitsamt dem Magnificat, Geburt im Stall von Bethlehem, Huldigung der drei Weisen in tödlicher Gefahr, Flucht davor nach Ägypten, das Gespräch mit Simeon, die nach Wein dürstende Hochzeit zu Kana und schließlich das Kreuz. Es ist bezeichnend, dass das Auferstehungsnarrativ nicht mit Maria, der Mutter, sondern mit Maria von Magdala und anderen Frauen verbunden ist. Die Mutter Jesu passt dort auch nicht gut hin. Schließlich geht es im Osternarrativ darum, wo er nicht zu finden ist: am Ort des Todes, also im Grab. Der durchgehende Diskurs über Maria nutzt andere Heterotopien, an denen Glaube unmöglich, aber positiv zu fassen ist. Er verlangt, Grenzen zu überschreiten, die zur herrschenden Ordnung der Dinge gehören. Sein Bereich liegt jenseits dessen, was selbstverständlich ist. Dort findet er statt.

Man kann deshalb stets leicht auf eine unmöglich zu glaubende Maria verzichten. Das ist aller Ehren des alleinigen Christus wert und hat lange Jahrhunderte dazu geführt, dass der Protestantismus den Marienglauben dem Katholizismus überlassen hat. Aber dieser Habitus wird von dem, was bloß möglich ist, reduziert und verstrickt sich unlösbar in die Moderne. Es ist daher kein Zufall, dass der Mariendiskurs über Denominationsgrenzen hinweg mit den zu Ende gehenden Zuständen der Moderne an Fahrt ge-

3 Vgl. *Marion Wagner:* Die himmlische Frau. Marienbild und Frauenbild in dogmatischen Handbüchern des 19. und 20. Jahrhunderts, Regensburg 1999.

4 Vgl. *Norbert Blaichinger:* Ganz katholisch. Maria, Heilige Messe, Papst. Im Gespräch mit Dr. Gerhard Wagner, Ranshofen 2015.

winnt.[5] Bei Maria ist eben so gut wie alles unmöglich, worin sie zugleich ein alternativer Topos des autonomen Subjektes ist.[6]

Ich sollte daher zunächst Beispiele für solche unmöglichen Vorgänge aufzählen und danach einen im Einzelnen durchgehen. Da soll ein Engel einer jungen Frau groß verkündet haben, sie würde von Gott ein Kind empfangen. Aber einen Mann hat er ihr noch nicht einmal zur kleinen sozialen Absicherung für die Schwangerschaft an die Seite gestellt – ganz zu schweigen von der Kleinigkeit biologisch nötiger Abläufe. Das ist: einfach unmöglich. Da soll diese junge Frau nichts weniger als Gott geboren haben und doch deshalb nicht zur Göttin taugen. Das ist: einfach unmöglich. Da soll diese Jungfrau Mutter geworden sein und vor, während und nach der Geburt des Kindes auch noch das, also Jungfrau, geblieben sein. Das ist: einfach unmöglich. Da soll sie selbst ohne Erbschuld empfangen worden sein, und ausgerechnet in dieser Verbiegung des Zeugungsaktes ihrer Eltern sei ein Vorerlösungsakt der ganzen Menschheit zu erkennen. Das ist: einfach unmöglich. Da soll sie nach Vollendung ihres Lebens durch den Tod trotz fehlender biblischer Hinweise mit unversehrtem Leib und ganzer Seele in den Himmel aufgenommen worden sein, und darin sollten ausgerechnet die traumatisierten Zeitzeugen des Holocaust und des brutalsten Krieges, den die Menschheit je geführt hat, eine himmlische Herrlichkeit anerkennen. Das ist: einfach unmöglich. Ich habe die Liste auf Aussagen reduziert, die üblicherweise als Dogmen gelten. Die letzten beiden, der Immaculata- von 1854 und der Assumptio-Definition von 1950, können

5 Dazu generell: *Christiane Eilrich:* Gott zur Welt bringen: Maria. Von den Möglichkeiten und Grenzen einer protestantischen Verehrung der Mutter Gottes, Regensburg 2011. Das Interesse beginnt wohl schon bei Karl Barth, bei dem sich noch „Aussagen über Maria eindeutig hauptsächlich auf die Stellung Marias in der Menschwerdung Gottes konzentrieren" (*Ivan Podgorelec:* Marienrede, nicht Mariologie. Die Gestalt Marias bei Karl Barth, Regensburg 2017, 370). Für den Gegendiskurs vgl. *Achim Dittrich:* Protestantische Mariologie-Kritik: historische Entwicklung bis 1997 und dogmatische Analyse, Regensburg 1998.

6 Die moderne Subjektivität der Marienfigur kulminiert in Lourdes 1858, als sich die Erscheinung der eleganten Dame in Weiß der jugendlichen Bernadette Soubirous schlichtweg als das Dogma der Immaculata in Person vorstellt („*Que soy era Immaculada Councepciou* – Ich bin die unbefleckte Empfängnis!"). Vier Jahre zuvor konnte Pius IX. das nur unter größten Abgrenzungsbemühungen definieren; hier findet es zu weiblicher „Insichselberständigkeit" (Karl Rahner). Mit Lourdes erhält der Katholizismus einen Modernisierungsschub, in dem die Koalition mit der überkommenen Adelsherrschaft aufbricht. Von dieser Subjektivität kommt auch die besondere Beachtung Marias in der jesuitischen Theologie. Für Karl Rahner wird das neuerdings stark diskutiert; vgl. *Andreas Mayer:* Karl Rahners Mariologie im Kontext seiner transzendentalsymbolischen Theologie, Münster 2015 sowie *Dominik Matuschek:* Konkrete Dogmatik. Die Mariologie Karl Rahners, Innsbruck 2012.

nur im katholischen Spektrum Gültigkeit beanspruchen. Protestantischen und orthodoxen Christ(inn)en gelten sie nichts, weil sie schlichtweg sowohl unbiblisch wie zu wenig traditionell sind.

Hier ist es an der Zeit, auf ein semantisches Problem aufmerksam zu machen, das aber weiterführt. Ich habe diese Dogmen als „einfach unmöglich" qualifiziert; das ist unangemessen. Das Problem ist dabei nicht das ‚unmöglich', sondern das ‚einfach'. Es stimmt nicht, dass diese Dogmen ‚einfach unmöglich' wären, weil sie ‚komplex unmöglich' sind. Wer sie einfach macht, macht sie falsch, weil dann „unmöglich" auch adverbial genommen bloß bedeuten würde, nicht möglich zu sein. Dogmen, die einfach nicht möglich sind, können sich nicht auf Dauer halten; bloße Machtansprüche und Ideologien lassen ihre Halbwertszeit ziemlich kurz werden. Bis auf die Assumptio von 1950 sind die Mariendogmen ziemlich alt. Um die Immaculata von 1854 rankt sich sogar der längste theologische Streit der Christentumsgeschichte; fast 600 Jahre lang stritten Dominikaner und Franziskaner darum. Mit ‚einfach unmöglich' ist den Veridiktionen der Mariendogmen nicht beizukommen; die ‚langue durée' ihrer „fixation of belief" (Peirce) wäre so kaum zu erklären.

In ihren langen Wellen zeigt sich m. E. etwas anderes als bloß widerspenstige Fixierungen. Es ist die Gravitation des Extremen, der nicht auszuweichen ist. Im Marienglauben werden Höhen und Tiefen des Glaubens rückversichert, die aus seinen Normallagen herausführen und Extremwerte annehmen können. Aufgrund dieses Zusammenhangs gehört Maria zu den Subalternen, die eben nicht zum Sprechen kommen, wenn sie von interessierter Seite repräsentiert werden. Das führt lediglich zu Selbstdarstellungen jener, die diese Repräsentation vorbringen und das Unmögliche darin löschen.[7] Maria ist deshalb auch gerade für ihre scheinbar unverbrüchlichen Protagonisten in der katholischen Hierarchie ein schwer zu bewältigendes Problem. Als eigenständiger Weg zu Gott relativiert sie deren Christus-Repräsentation gehörig, an der ja nichts weniger als das Organisationsprinzip der katholischen Kirche hängt. In Maria gibt sich ein Glauben nicht mit dem zufrieden, was möglich ist.

Unmögliches ist eine ganz andere Kategorie als jene des Möglichen. Es ist nicht einfach das, was nicht möglich ist, sondern bringt so etwas wie

[7] So die klassische Analyse von *Gayatri Chakravorty Spivak:* Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation, Wien 2008: „Subalterne Geschichtsschreibung wirft Fragen der Methode auf, die sie davon abhalten würden, sich einer solchen List zu bedienen. Für die ‚Figur' der Frau gilt, dass die Beziehung zwischen Frauen und Schweigen durch Frauen selbst dargestellt werden kann; ‚Rassen'- und Klassendifferenzen werden unter dieses Problem subsumiert. Subalterne Geschichtsschreibung muss sich der Unmöglichkeit solcher Gesten stellen" (56).

ein Ausrufezeichen mit sich, weil es auf eine adverbiale Weise dem Möglichen gegenübertritt. Maria ist dann im Glauben für Erfahrungen da, die sich mit Ausrufezeichen „unmöglich!“ erschließen, weil sie die bis dahin möglichen Normallagen konterkarieren. Auf einige signifikante Größen ist der christliche Diskurs über Maria bereits gestoßen: eine Schwangerschaft ohne Mann, gegen die Gott nicht nur nicht ist, sondern die Ausdruck seines Willens ist; eine Frau, die Gott gebärt und nicht nur einen subordinierten Gottessohn in die Welt setzt; eine fortdauernde jungfräuliche Eigenständigkeit in der Mutterschaft, die weder asketisch eingedämmt noch familiär ausgehöhlt werden kann; eine Pietà, die am Tod des Sohnes trotz seiner erlösenden Bedeutung leidet; eine Frau, die ohne Erbschuld empfangen werden muss, weil ihre Identität eben doch wesentlich in ihr künftiges Kind eingeht und nicht nur akzidentell, wie es der dominikanische Widerstand[8] jahrhundertelang gerne gesehen hätte; ein unversehrter lebendiger Körper, mit dem diese Frau in einer Zeit in den Himmel hinauf definiert wird, in der männliche Machtkämpfe Millionen von Körpern grausam zerstört und buchstäblich in Rauch aufgehen ließen.

Alle diese Konfrontationen sind alles andere als „einfach unmöglich“. Extreme Lebenslagen berühren komplexe intellektuelle und theologische, existentielle und politische Fragen.[9] Man kommt ihnen nicht bei, ohne die Komplexität weiter zu steigern. Das macht der theologische Diskurs über Maria pointiert. Man kann es an der ersten sehr gut nachvollziehen, der Schwangerschaft durch Gott ohne irgendein männliches Zutun.

8 Dazu *Ulrich Horst:* Dogma und Theologie. Dominikanertheologen in den Kontroversen um die Immaculata Conceptio, Berlin 2009.

9 Notorisch dafür ist der dynastische Gebrauch Mariens, mit dem die Wittelsbacher die Gottesmutter zur Erzrepräsentantin ihres katholischen Bayern machten, das seine historische Mission in der konfessionellen Bekämpfung der protestantischen Häresie mit allen Mitteln findet: „Höhepunkt der dynastischen Marienfrömmigkeit wurde unter Wilhelms Sohn und Nachfolger, Maximilian I. (1573–1651), erreicht. Bereits 1597 nach dem vorzeitigen Rücktritt seines Vaters an die Herrschaft gelangt, war seine Regierungszeit von den konfessionellen Auseinandersetzungen geprägt, die von der Vollstreckung der Reichsacht an der Reichsstadt Donauwörth (1607) über die Gründung und Führung der katholischen Liga (1609) den gesamten Dreißigjährigen Krieg (1618–1648) umfassten.“ (*Joachim Schmiedl:* Dynastische Marienfrömmigkeit. Die Wittelsbacher in der Frühen Neuzeit; in: *Manfred Hauke* (Hg.): Maria als Patronin Europas. Geschichtliche Besinnung und Vorschläge für die Zukunft, Regensburg 2009, 119–138, 127). Vorläuferin dessen war die Schutzherrschaft, auf die Ottonen und Salier Maria setzten (vgl. die Analyse von *Klaus Guth,* ebd., 97–118). – Ein bekanntes Beispiel aus dem 20. Jahrhundert für die Verbindung politisch extremer Ereignisse mit Maria ist die Art, wie Johannes Paul II. das Attentat auf ihn vom 13. Mai 1981 mit der Marienerscheinung von Fatima in Beziehung gesetzt hat. Diese Erscheinung ist ja ihrerseits indexikalisch mit dem 13. Mai verbunden: „Der Papst sieht eine geheimnisvolle Koinzidenz zwischen dem Fest des 13. Mai und dem wirklichen Geschehen am 13.5.1981. Vom Krankenbett aus bittet er

Werden Frauen schwanger, ohne dass Männer dabei eine Rolle spielen, tritt ein Ausrufezeichen im patriarchalen Gesellschaftssystem auf. In ihm betrachten sich Männer als die eigentlichen Erzeuger der Kinder; Frauen gelten ihnen als nützliches Beiwerk. Darum heißen Spermen ja landläufig immer noch Samen, so als reiften die Kinder aus ihnen heraus. Mit einer ohne Mann schwangeren Jungfrau geschieht deshalb eine Gegenmacht zu diesem Interesse in der Generationenfolge. In den Evangelien nach Matthäus und nach Lukas wird das an Maria gebunden. Das Mt-Evangelium bleibt dabei verhalten und versteckt das Unmögliche in der Genealogie des Erlösers: „Jakob war der Vater von Josef, dem Mann Marias; von ihr wurde Jesus geboren, der der Christus (der Messias) genannt wird" (Mt 1,16). Der Mann Marias ist aber nicht der Vater Jesu (Mt 1,18), womit klar wird, dass es keine männliche Genealogie auf Jesus hin gibt. Lukas wird expliziter und buchstabiert das Problem mit der Verkündigung aus (Lk 1,26–38). Man erahnt das widerspenstige Narrativ mit Maria, wenn man sich vor Augen führt, wie in den griechischen Mythen männerlose Schwangerschaften narrativ ausgeschmückt werden, wenn ein Gott im Spiel ist. Zeus ist ein gutes Beispiel. Seine Untreue ist legendär, nicht nur mit Göttinnen, sondern auch mit Frauen. Er tritt als Verführer auf und hat natürlich keinen Engelskörper, sondern kommt als Schlange, Schwan, Goldregen, Adler oder eben als ein sagenhaft potenter Stier. In den Jungfrauen, die Zeus zur Zeugung von Helden gebraucht, steht symbolisches Kapital zur Verfügung, um die männliche Vorherrschaft göttlich zu versichern. Zeus erweist sich als Super-Mann der griechischen Antike.

Mit der lukanischen Maria ist keine Rückversicherung von Super-Männlichkeit zu machen. Gott muss regelrecht anfragen, ob sie überhaupt für eine so gefährliche Veranstaltung wie eine männerlose Schwangerschaft zu gewinnen ist; schließlich trägt sie ja auch allein das irdische Risiko. Und das ist hoch. Während sich Matthäus darüber zur Umbesetzung der irdischen Hauptrolle zu Marias „Mann, der gerecht war und sie nicht bloßstellen wollte" (Mt 1,19) entscheidet, bleibt Lukas bei der prekären Frage: Wie kann es zu einer Schwangerschaft ohne männlichen Rückhalt für eine nicht weiter privilegierte junge Frau in der damaligen Welt kommen? Gott kann sich offenbar nicht wie Zeus, der Stier der Olympier, einfach nehmen, was ihm jungfräulich gefällt. „Gott legt nicht das Wort, sein Wort in Maria, damit es dort keime wie in einer fruchtbaren Erde, ohne ihr Wissen

seinen Sekretär, ihm die Unterlagen zu Fatima zu bringen, u. a. die Niederschrift des sog. Dritten Geheimnisses von Fatima, das er am 18.7.81 erhält." (*Ursula Bleyenberg:* Fatima im Leben und Denken des Papstes; in: *Anton Ziegenaus* (Hg.): Totus Tuus. Maria in Leben und Lehre Johannes Paul II., Regensburg 2004, 91–108, 95.)

quasi und unabhängig von ihrem Willen. Gott tauscht Worte mit Maria aus und fragt, ob sie akzeptiert, dass er mit ihr, in ihr lebe.“[10] Das unterscheidet Maria von Eva, zu der sie dann erst Justin in Parallele zu setzen weiß, weil er erstmals den Nachdruck auf das Wortgeschehen bei Maria legt. Während das Wort der Schlange die Sünde bringt, bietet das Wort des Engels die Chance auf Erlösung.[11] Diese binäre Codierung übergeht das Unmögliche, das Maria mit Eva verbindet.

Bei Lukas ist es der Anker der Geschichte. Darum bringt der Erzengel zunächst auch ziemlich viel vor, was wenigstens symbolisch die männliche Vorherrschaft beruhigt: Maria sei besonders begnadet, also charmant. Als Maria darüber mehr erschreckt als zart errötend darauf eingeht, greift er tief in die Zauberkiste männlicher Herrschaft: ein Sohn sei ihr garantiert, also keine Tochter. Es ginge außerdem um nicht weniger als den Höchsten, den Thron des Vaters Davids, das Haus Jakob, eine ewige Herrschaft, die auch noch ohne Ende sei (Lk 1,28–33). Das sollte eigentlich ausreichen.

Ab hier dreht die Verkündigung über die Normalität hinaus; denn Maria gibt sich damit nicht weiter ab. Sie hat eine ganz einfache Frage: „Wie soll das geschehen, da ich keinen Mann erkenne?“ (Lk 1,34) Sie bezweifelt die Möglichkeit im Angebot des Engels.[12] Es ist eigentlich schon fast dreist, dass eine junge Frau ohne weiteren sozialen oder politischen Belang nicht sofort in Jubel ausbricht ob der Gnade, die ihr hier angetan werden soll. Darum macht der Engel zunächst auch weiter mit der Litanei: Kraft des Höchsten, göttlicher Sohn, auch die alte Elisabeth ist noch schwanger, obwohl sie – und nicht der gute Zacharias –, schon längst als unfruchtbar abgetan war. Markant ist, was dann geschieht: nämlich nichts. Nichts von all dem, was der Erzengel auf dieser Linie der Steigerung des männlich Mögli-

[10] *Luce Irigaray:* Das Mysterium Marias, Hamburg 2011, 15. Ähnlich wie bei Justin (s. nächste Fußnote) geht es auch Irigaray um das Wortgeschehen, allerdings nicht um die ‚langage‘ des Wortes, sondern um die ‚parole‘ eines Atems, aus dem Leben besteht. Dann geht das Wort mit der Materie eine alternative universale Verbindung ein und es überschreitet die patriarchale Notwendigkeit, das Wort des Vaters weiterzugeben. „Auf der weiblichen Seite handelt es sich vielmehr um die Erweckung Marias und um die mögliche Bewahrung ihrer Identität, ihrer Virginität in der Liebe und in der Mutterschaft dank einer Kultivierung des Atems, des Hörens, des Sprechens.“ (*Luce Irigaray:* Die Erlösung der Frauen; in: *ders.:* Der Atem der Frauen. Weibliche Credos, Rüsselsheim 1997, 167–194, 191.)

[11] *Markus Hofmann:* Maria, die neue Eva. Geschichtlicher Ursprung einer Typologie mit theologischem Potential, Regensburg 2011, vermutet für die Parallele noch ältere Ursprünge als Justin.

[12] Die männliche Parallele bei Zacharias bezweifelt dagegen die Wahrheit (Lk 1,18). Zacharias muss deshalb schweigen, während Maria über das Unmögliche mit dem Magnificat sprachfähig wird.

chen vorbringt, lässt Maria reagieren. Sie bleibt stumm, es gibt kein den Engel erlösendes Ja. Mit ihrer Zustimmung kommt Maria erst aus der Deckung, als er sagt: „Denn für Gott ist nichts unmöglich“ (Lk 1,37). ‚Unmöglich‘ ist das Schlüsselwort, um einen Glauben zu verstehen, zu dessen Sprungbrett der Marienglauben hier wird.

Die adjektivische Form davon in der Geschichte der Generierung des Volkes Gottes (Gen 18,14) reicht hier nicht mehr aus. Es geht um die Notwendigkeit, Gott nicht nur um der Menschen, sondern um Gottes willen mit dem Unmöglichen zu verbinden. Auch wenn es unmöglich wird, kann man Gott glauben. Nichts von dem, was mit Maria geschieht, so der Engel, ist unmöglich bei Gott. Unmögliches bei Menschen gilt Gott nichts. Er empört sich nicht mit den Ausrufezeichen, die zwischen Menschen aufgerichtet werden.

Wenn man stattdessen an dieser Stelle liest: „Denn für den übermächtigen Gott ist nichts von dem, was Menschen nicht möglich ist, unmöglich“, dann verliert sich das Gesagte ins Obsessive der Macht. Dann ginge es nur mehr um Gott und nicht weiter um Maria. Wäre das der Fall, würde das Narrativ hier abbrechen. Die Jungfrau Maria wäre dann vom Engel darüber belehrt worden, dass das, was (damaligen) Menschen unmöglich war, nämlich schwanger zu werden ohne Geschlechtsverkehr mit einem Mann, für Gott einfach möglich ist.

Diese einfache Standardauslegung dieses Verses entwertet den nächsten Vers, in dem Maria der Schwangerschaft zustimmt, zu einer bloßen einfachen Unterwerfung unter Gottes Willen. Im Adjektiv-Modus des Unmöglichen bedeutet ihr berühmtes ‚fiat‘ lediglich eine vorbildliche Unterwerfung. Sie macht möglich, was Menschen unmöglich erscheint. Aber bereits der Wortlaut des Verses steht dem entgegen: „Da sagte Maria: Ich bin die Magd des Herrn; mir geschehe, wie du es gesagt hast“ (Lk 1,38). Maria sagt nicht, dass ihr eben das geschehen soll, was der Engel gesagt hat. Sie sagt, ihr geschehe, wie es der Engel gesagt hat. Es geht um mehr als ein einfaches Ja. Im ‚wie‘ steckt einerseits das ‚was‘ des kommenden und zuvor erläuterten Geschehens: dass eben der Heilige Geist über Maria kommen und die Kraft des Höchsten sie überschatten werde. Aber es steckt zudem jenes Dritte darin, was der Engel unmittelbar davor äußert: der empörende Vorgang des Unmöglichen. Dadurch verändert sich die Zustimmung von der Unterwerfung unter Gott zur Akzeptanz einer komplexen Sachlage. Maria akzeptiert, wie das, was unmöglich ist, für Gott nichts ist. Ein Diskurswechsel findet statt.

Er verlangt, wie jeder Wechsel eines Diskurses, nach einer anderen Ordnung. Wenn nichts unmöglich ist, dann werden die Verhältnisse komplexer. Man darf nicht nur mit Möglichem rechnen, sondern muss Unmög-

liches einrechnen und mit beidem zu Recht kommen. Das *fiat* der Maria bezieht sich auf den Inhalt *und* die Modalität, also die Schwangerschaft und ihre komplexe Unmöglichkeit. Hier wird Maria zu einer eigenständigen Frau vor Gott, deren Unmöglichkeit, keinem Mann unterworfen zu sein, vor Gott nichts ist. Das führt daher zu einer anderen diskursiven Ordnung als der bekannten. Das nennt die christliche Tradition Erlösung und Rechtfertigung.

Deshalb wird nicht die Macht beschworen, eigentlich Unmögliches möglich zu machen. Es kommt auf diese junge Frau Maria als Figur einer anderen Ordnung der Dinge an. Das hat die Marienfrömmigkeit auch immer gespürt. Allerdings hat sie Maria dabei oft privilegiert, obwohl Maria hier jeglicher Privilegierung verlustig geht. Unmögliches privilegiert nicht, sondern bringt in eine komplexe Lage, die schwierig ist. Maria, die schwangere Jungfrau, hat keine Macht. Aber sie hat Ohnmacht. Sie ist der Kern des empörenden Unmöglichen.

Diese Ohnmacht ist im Fall von Maria eine Form der Macht, allerdings auf eine unmögliche Art und Weise. Sie ist ebenso wie Macht kreativ, aber ihre Kreativität läuft nicht über diejenigen, die sie aktivieren, sondern über das, woraufhin sie aktiviert wird. Es sind die extremen Lagen, in denen sie auftritt wie bei dieser männerlosen Schwangerschaft. Maria gerät durch die Ankündigung des Engels nicht in die Gewalt einer mächtigeren Gestalt wie die Frauen bei Zeus. Sie gerät in den Zugriff einer Lage, die so unmöglich ist, dass sie lebensgefährlich wird; aber darin kann sie auf Gott setzen. Er lässt sich ausgerechnet dort finden. Die Ordnung der Dinge dagegen, die das Unmögliche adjektiviert, verliert ihre Macht; sie ist nicht weiter von Bedeutung. Der Bruch mit dem, was zuvor allein möglich war, gehört zur Grammatik jener Erlösung, die mit diesem Kind einen Anfang nimmt. Er reißt die patriarchale Ordnung der Dinge auf. Darauf setzt Lukas Maria an.

Sie behauptet sich dann mit dem Magnificat selbst. Schließlich sagt sie nicht wie die Vorlage Dtn 10,21, dass Gott Großes tat, sondern dass er Großes *an ihr* getan habe (Lk 1,49). Da beansprucht jemand, die nichts zu sagen hat, dass sie sehr wohl etwas zu sagen hat, was aber die bestehende Ordnung überschreitet. Die Subalterne Maria spricht auf eine Weise, die sich nicht durch andere repräsentieren lässt – noch nicht einmal durch ihren Sohn, den Erlöser. Er kommt hier im Magnificat mit keinem Wort vor, weshalb auch seine elementaren Verkündigungselemente wie das Reich Gottes keine Rolle spielen.[13]

[13] Es ist kein Zufall, dass das Reich Gottes und seine Differenz zur Kirche in der metaphorischen Identität von Maria und Kirche bei *Gisbert Greshake:* Maria-Ecclesia. Perspekti-

Dieses Motiv, dass Subalterne jenseits derer, die sie nur allzu gerne repräsentieren wollen, zum Sprechen kommen, wird sich in den neuzeitlichen Marienerscheinungen wieder zu Wort melden. In ihnen sind es stets Menschen, die nichts zu sagen haben wie Kinder oder Jugendliche oder Unterworfene am Rande der Gesellschaft, die mit einem Male wichtiger sind als die herrschaftlichen Gestalten in Kirche und Gesellschaft. Bei der Marienerscheinung von Guadalupe, die bis heute die umfänglichste Wallfahrt weltweit generiert hat, ist das mit Händen zu greifen; in der Hispanic-Theologie diskursiviert sie die Mestizaje schlechthin.[14] Das Motiv der Subalternität findet sich auch in Lourdes und Fatima, in Kevelaer und Banneux. In Medjugorje befindet sich das Element noch im Klärungsprozess wegen der bis heute fortlaufenden Ansprüche weiterer Erscheinungen nach der ursprünglichen von 1981; die damaligen Kinder sind heute kaum mehr als Subalterne qualifizierbar.

Unmögliches verlangt eine komplexere Ordnung als die Normalität, um mit den extremen Lagen darin zu Recht zu kommen. Es ist die Grammatik des Marienglaubens. Er löst daher selbst prekäre Abstoßungseffekte aus. Aber seine Unmöglichkeit spricht für seine Wahrheitsansprüche.

ven einer marianisch grundierten Theologie und Kirchenpraxis, Regensburg 2014, schlichtweg ausfallen.

14 *Virgil Elizondo:* Unsere Liebe Frau von Guadalupe. Evangelium für eine neue Welt, Luzern 1999.

Frauen in Führungspositionen auf der mittleren Ebene der evangelischen Kirche

Eine Analyse und Reflexion statistischer Daten aus fünf evangelischen Landeskirchen

Jantine Nierop[1]



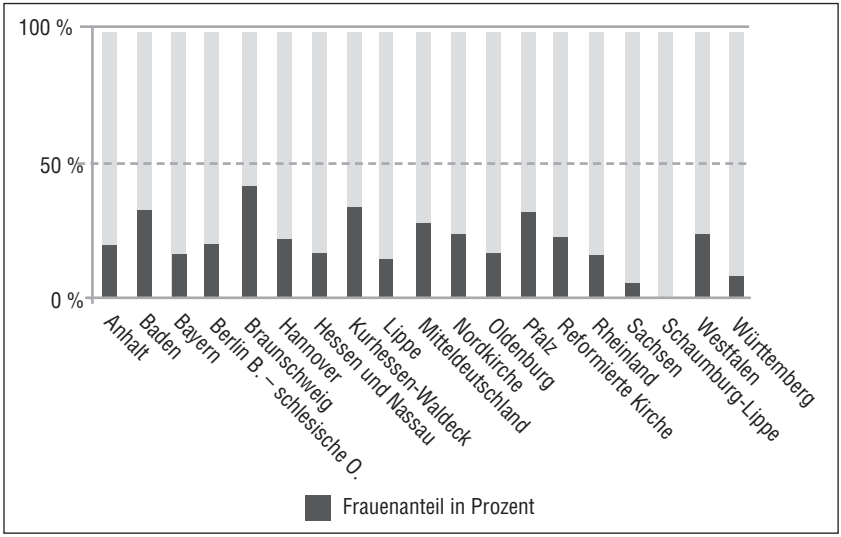
In allen evangelischen Landeskirchen in Deutschland, mit Ausnahme von Bremen, gibt es eine sogenannte „mittlere Ebene". Diese mittlere Ebene meint die Leitungsebene des Kirchenbezirks, in manchen Landeskirchen auch Kirchenkreis genannt. Sie wird gemeinhin als die erste Ebene *über* den Gemeinden und die letzte *vor* dem höchsten landeskirchlichen Leitungsgremium gesehen – obwohl schon diese Terminologie eine Sicht auf Kirche verrät, die man diskutieren könnte. Aber auch wenn man die evangelischen Kirchen klassisch reformatorisch bottom-up statt top-down versteht, liegt die Ebene des Kirchenbezirks in der Mitte zwischen Landeskirche und Gemeinde.

Auf dieser Ebene gibt es Handlungsbedarf. Der erste Gleichstellungsatlas, im Jahr 2015 vom Studienzentrum der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) für Genderfragen in Kirche und Theologie herausgegeben (in Kooperation mit der Konferenz der Frauenreferate und Gleichstellungsstellen in den Landeskirchen), machte deutlich, wie gering in den meisten Landeskirchen der Frauenanteil auf der mittleren Leitungsebene noch immer ist.[2] Lediglich 21 Prozent betrug der Anteil an Dekaninnen/ Superintendentinnen/Pröpstinnen im Durchschnitt – gegenüber einem Frauenanteil von 33 Prozent auf der Ebene der Theolog*innen im aktiven Dienst.

1 PD Dr. Jantine Nierop ist Geschäftsführende Studienleiterin am EKD-Studienzentrum für Genderfragen in Kirche und Theologie und Privatdozentin für Praktische Theologie an der Universität Heidelberg.

2 Vgl. Atlas zur Gleichstellung von Frauen und Männern in der evangelischen Kirche in Deutschland. Eine Bestandsaufnahme, Hannover 2015, 28 und 48 (online abrufbar unter www.gender-ekd.de). Vgl. *Simone Mantei:* Mehr als ein Gleichstellungsatlas. Potenziale kirchlicher Statistik für Forschung und Lehre; in: Praktische Theologie 51 (2016), 42–49.

ÖR 66 (4/2017), S. 512–524



Leitungsämter auf mittlerer kirchlicher Ebene (Stand: 31.12.2013)
Quelle: Atlas zur Gleichstellung von Frauen und Männern in der evangelischen Kirche in Deutschland. Eine Bestandsaufnahme, Hannover 2015.

1. EKD-Synodenbeschluss 2014

Bereits im November 2014 war der Gleichstellungsatlas der 11. Synode der EKD auf ihrer Tagung in Dresden präsentiert worden. Diese fasste daraufhin folgenden Beschluss zur Geschlechtergerechtigkeit in der evangelischen Kirche: Der Rat der EKD wurde gebeten, das Studienzentrum für Genderfragen zu beauftragen, die Anforderungsprofile auf der mittleren Leitungsebene der evangelischen Kirche zu analysieren.[3] Auf dieser Grundlage sollten Anregungen für eine Organisationskultur entwickelt werden, die es Männern und Frauen gleichermaßen ermöglicht, Führungsverantwortung zu übernehmen. Ebenso wurde bekanntgegeben, dass die Synode in der 12. Amtsperiode einen Bericht über den Stand der weiteren Entwicklung der Geschlechtergerechtigkeit in der evangelischen Kirche erwartet. In seiner Sitzung im Juli 2015 in Berlin hat der Rat der EKD das Studienzentrum für Genderfragen dann tatsächlich beauftragt, eine Studie

3 Vgl. www.ekd.de/archiv/synode2014/beschluesse/s14_xiv_14_geschlechtergerechtigkeit_in_evangelischer_kirche.html (aufgerufen am 05.07.2017).

durchzuführen, in der die oben genannten Forschungsdesiderate untersucht werden.

Das Studienzentrum für Genderfragen hat daraufhin in Kooperation mit dem Fraunhofer Center for Responsible Research and Innovation (CeRRI) in Berlin eine Studie durchgeführt unter dem Titel: „Kirche in Vielfalt führen. Eine Kulturanalyse der mittleren Leitungsebene in der evangelischen Kirche." An der Studie, die im Jahr 2015 anfing und im Herbst 2017 fertiggestellt wird, haben sich folgende Landeskirchen beteiligt: die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern, die Evangelische Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz, die Evangelische Landeskirche in Württemberg, die Evangelisch-lutherische Landeskirche Hannovers sowie die Evangelische Kirche von Westfalen.

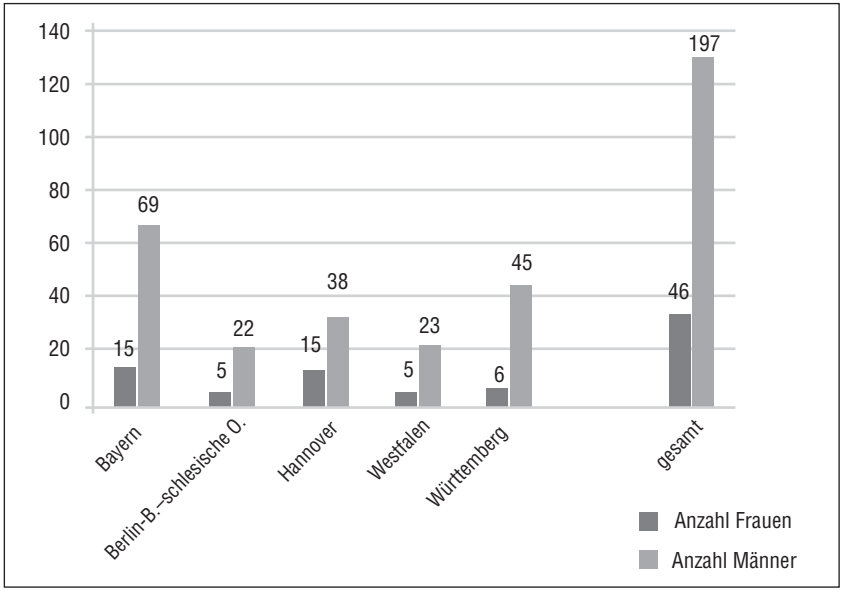
2. Fraunhofer Center for Responsible Research and Innovation (CeRRI)

Die Kooperation mit dem Fraunhofer CeRRI hat sich als Glücksfall erwiesen. Nachdem sein Kompetenzteam „Diversity and Change", gefördert durch das Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend, schon neun Großunternehmen (darunter BASF, Deutsche Bahn, Bayer, Bosch und Microsoft) analysiert und wissenschaftlich fundiert beraten hat, berät es nun erstmals das „Großunternehmen Kirche". Auch wenn die Kirche theologisch vorrangig als Gemeinde Jesu Christi zu verstehen ist, stellt sie in ihrer verfassten Gestalt eine Organisation dar, die einem Großunternehmen gleicht. Die Kooperation mit dem Fraunhofer CeRRI steht für eine unabhängige Außensicht auf Kirche als *Organisation* – eine Sicht, die blinde Flecken aufdecken kann, die kirchenintern aus unterschiedlichsten Gründen unsichtbar bleiben. Sie kann mit Hilfe der hauseigenen, vielfach erprobten Expertise eine Betriebsblindheit aufdecken, die gerade im Bereich Diversity wesentliche Fortschritte verhindert, auch wenn alle guten Willens sind. So gesehen stellt die Zusammenarbeit mit den Expert*innen vom Fraunhofer CeRRI eine einmalige Chance für die Kirche dar, die Selbstwahrnehmung mit der Fremdwahrnehmung abzugleichen.

Die Ergebnisse der Studie „Kirche in Vielfalt führen" werden zur 4. Tagung der 12. EKD-Synode veröffentlicht. Sie findet in der Zeit vom 9. bis 15. November 2017 in Bonn statt. Unter www.gender-ekd.de/publikationen.html ist ab Mitte November eine PDF-Datei der Studie abrufbar.

Für die Studie „Kirche in Vielfalt führen“ füllten alle fünf beteiligten Landeskirchen eine ausführliche Checkliste mit Fragen zur mittleren Leitungsebene aus. Die auf diese Weise erhobenen Daten sind in die Studie organisch eingeflossen. Sie bilden die Basis, auf der die qualitative Kulturanalyse aufbaut. In diesem Aufsatz findet erstmals eine gesonderte Auswertung und grafische Aufbereitung der (absoluten) Zahlen der Checklisten statt.

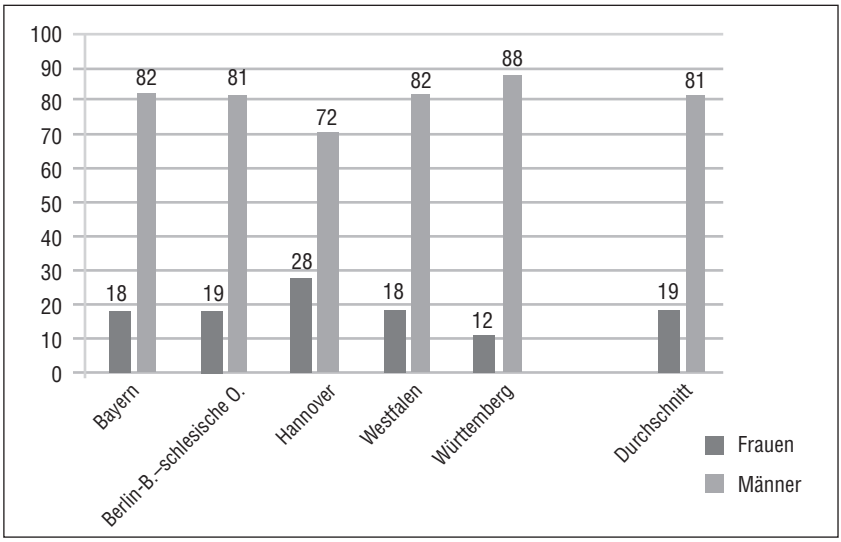
Um die Größenordnung der Sachverhalte, von denen hier die Rede ist, einschätzen zu können, gibt die erste Grafik eine Antwort auf die Frage, wie viele Menschen in den fünf beteiligten Landeskirchen in Leitungsämtern auf der mittleren Ebene tätig sind. Für das Jahr 2015 ergaben sich für die beteiligten Kirchen folgende Zahlen bezüglich Frauen und Männern auf der mittleren Leitungsebene:



Frauen und Männer auf der mittleren Leitungsebene

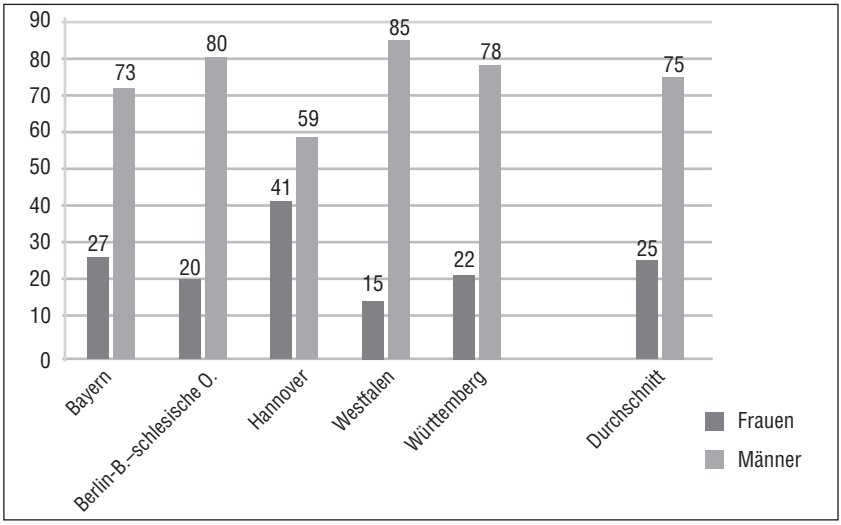
Vergleich prozentualer Anteile von Frauen und Männern

Um die Anteile von Frauen und Männern in verschiedenen kirchlichen Ämtern vergleichen zu können, braucht man bekanntlich relative Zahlen. Wenn man die absoluten Zahlen bezüglich Frauen und Männern in mittleren Leitungsämtern in prozentuale Anteile umwandelt, sieht die Grafik so aus:



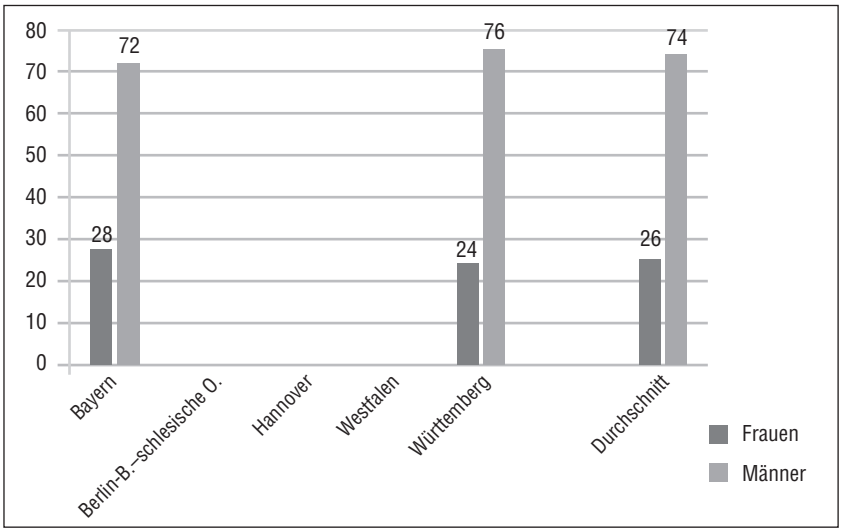
Frauen und Männer auf der mittleren Leitungsebene in Prozent der Gesamtzahl der mittleren Leitungsämter[4]

Alle fünf an der Studie beteiligten Landeskirchen kennen das Stellvertretungsamt auf der mittleren Ebene. Zum Vergleich zeigt die nächste Grafik die prozentualen Anteile von Frauen und Männern unter den Stellvertreter*innen.



*Frauen und Männer als Stellvertreter*innen in Prozent der Gesamtzahl der stellvertretenden mittleren Leitungsämter*

Von den fünf an der Studie beteiligten Landeskirchen kennen nur die bayerische und die württembergische Landeskirche die Institution des geschäftsführenden Pfarramtes. Die untenstehende Grafik zeigt den Prozentsatz Pfarrerinnen und Pfarrer mit geschäftsführenden Aufgaben in Prozent der Gesamtzahl der Pfarrer*innen. Der berechnete Durchschnitt bezieht sich auf Bayern und Württemberg.



*Frauen und Männer mit geschäftsführenden Aufgaben in Prozent der Gesamtzahl der Pfarrer*innen im geschäftsführenden Pfarramt*

Wenn man nach den prozentualen Anteilen von Frauen und Männern unter den Pfarrer*innen in den fünf beteiligten Landeskirchen fragt, ergibt sich für Pfarrerinnen ein Durchschnittswert von 37 Prozent und für Pfarrer ein Durchschnittswert von 63 Prozent.

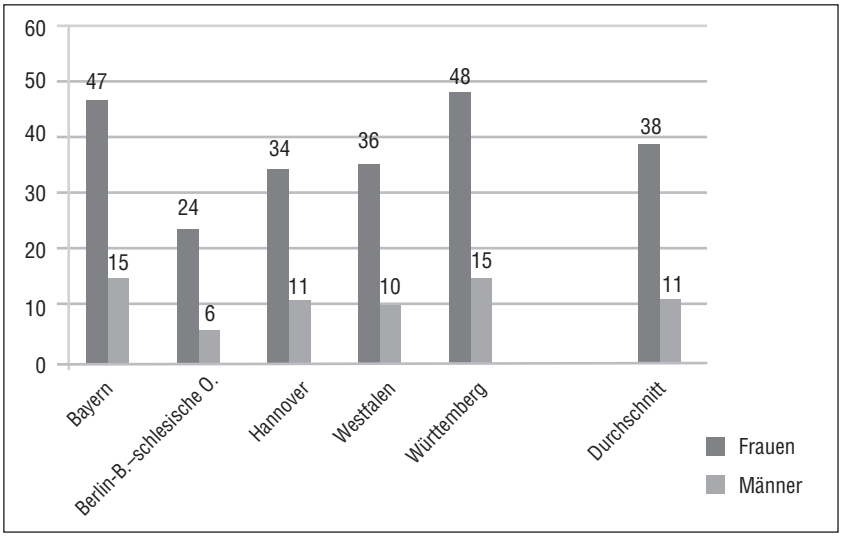
Das Fazit des Vergleichs der Anteile von Frauen und Männern in verschiedenen kirchlichen Ämtern lautet: Man kann deutlich beobachten, *dass der durchschnittliche prozentuale Anteil von Frauen zunimmt, wenn die Leitungsebene abnimmt* (19 Prozent auf der mittleren Leitungsebene – 25 Prozent bei den Stellvertreter*innen – 26 Prozent im geschäftsführenden Pfarramt – 37 Prozent bei den Pfarrer*innen).

[4] In Württemberg gibt es als einziger Landeskirche auch Leitungsämter auf der mittleren Ebene, die als Funktionsdienst gestaltet sind (beispielsweise als Schuldekanat). Im Jahr 2015 waren sechs Frauen und 19 Männer in solchen Funktionsdekanaten tätig. Der Frauenanteil im Funktionsdekanat liegt damit bei 24 Prozent. Das ist doppelt so hoch wie der Frauenanteil von Dekan*innen in den württembergischen Flächendekanaten (12 Prozent).

Teildienst

In der Bayerischen sowie in der Hannoverschen Landeskirche arbeiten Frauen und Männer auf der mittleren Leitungsebene teilweise im Teildienst. Dies gilt in Bayern für 20 Prozent der Frauen und vier Prozent der Männer. In Hannover arbeiten sieben Prozent der Frauen sowie drei Prozent der Männer auf der mittleren Ebene im Teildienst.

Wie viele von den Pfarrer*innen im Teildienst arbeiten, zeigt die folgende Grafik in Prozent der Gesamtzahl der Pfarrerinnen beziehungsweise Pfarrer. Hieraus geht hervor, dass Teildienst im Pfarramt – im Gegensatz zu den Leitungsämtern auf der mittleren Ebene – etabliert ist.

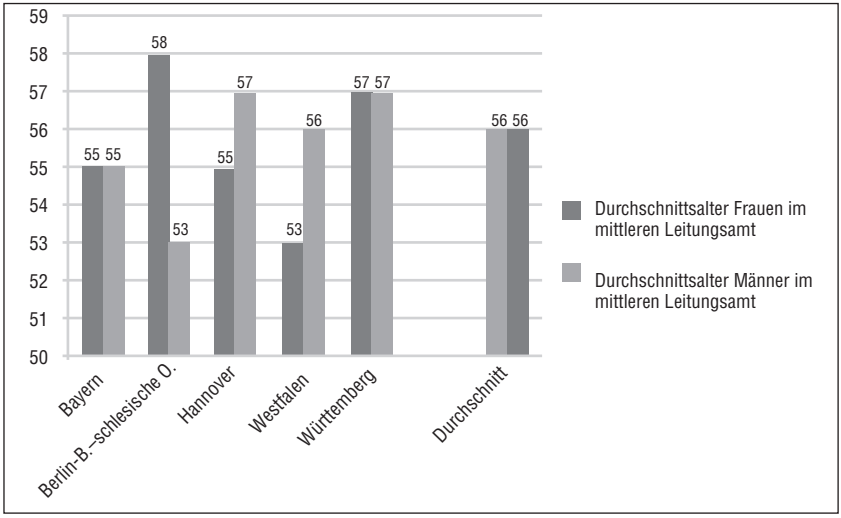


*Pfarrer*innen im Teildienst in Prozent der Gesamtzahl der Frauen bzw. Männer*

Als Fazit kann man sagen, dass der geringe Frauenanteil auf der mittleren Ebene auch mit dem Thema „Vereinbarkeit von Beruf und Familie“ zu tun haben könnte.

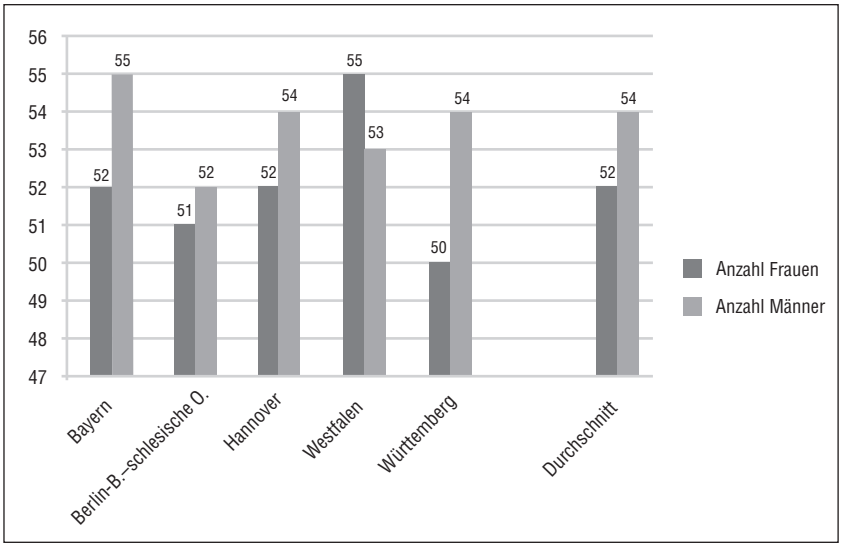
Alter

Die an der Studie beteiligten Landeskirchen machten zum Durchschnittsalter der Leitungspersonen auf der mittleren Ebene im Jahr 2015 folgende Angaben:



Durchschnittsalter von Frauen und Männern auf der mittleren Leitungsebene in Jahren (Stand: 01.01.2016)

Das Durchschnittsalter ihrer Stellvertreter*innen zeigt die untenstehende Grafik:

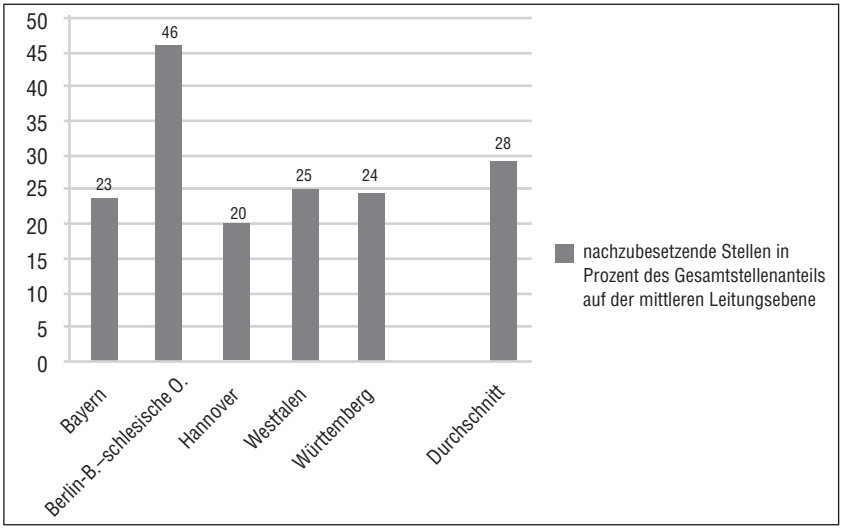


*Durchschnittsalter der Stellvertreter*innen in Jahren (Stand: 01.01.2016)*

In der Checkliste wurde auch das Durchschnittsalter der Leitungspersonen *zum Zeitpunkt ihrer Wahl* abgefragt (nur für die Stellenbesetzungen der letzten fünf Jahre, also im Zeitraum 01.01.2011 bis 01.01.2016). Interessant ist es, diese Daten zu vergleichen mit dem Durchschnittsalter der Stellvertreter*innen. Auffällig ist, dass in den fünf Landeskirchen das Durchschnittsalter der Stellvertreter*innen bei den Frauen im Durchschnitt gleich hoch ist (52 Jahre) wie bei den Leitungspersonen zum Zeitpunkt ihrer Wahl und bei den Männern im Durchschnitt sogar noch höher (54 Jahre gegenüber 51 Jahren).[5] Somit deuten die Daten darauf hin, dass das Stellvertretungsamt im Moment kein Qualifikationsamt darstellt.

Freiwerdende Stellen

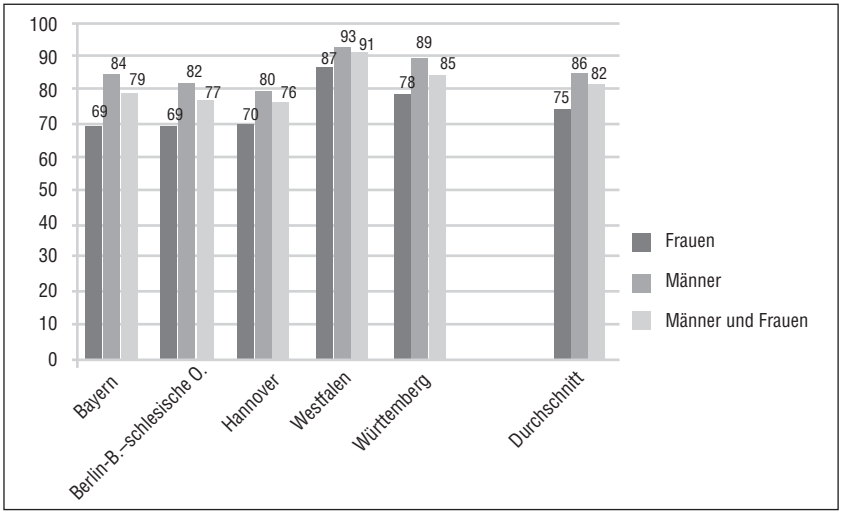
Alle fünf Landeskirchen wurden um eine Einschätzung gebeten, wie viele Stellen auf der mittleren Ebene in den nächsten fünf Jahren wahrscheinlich nachzubesetzen sind. Ihre Einschätzung geht aus der folgenden Grafik hervor. Dargestellt wird die Zahl in Prozent des Gesamtstellenanteils auf der mittleren Leitungsebene. Es stellt sich heraus, dass in den befragten Landeskirchen zwischen einem Fünftel und knapp der Hälfte der Leitungsstellen auf mittlerer Ebene in den nächsten fünf Jahren nachzubesetzen sind.



Nachzubesetzende Stellen auf der mittleren Leitungsebene bis 2021 – schätzungsweise

5 Nota bene: Im Zeitraum 01.01.2011 bis 01.01.2016 wurden in der EKBO keine Frauen gewählt. Ebenso fehlen die Angaben für das Durchschnittsalter der Amtsinhaber*innen zum Zeitpunkt ihrer Wahl für die Westfälische Landeskirche. Sie fehlen daher auch beim berechneten Durchschnitt.

Die letzte Grafik zeigt, welcher Prozentsatz der Pfarrer*innen 45 Jahre alt oder älter ist. Diese haben, mit anderen Worten, das inoffizielle „ephorable Alter“.



*Pfarrer*innen 45 Jahre alt oder älter in Prozent der Gesamtzahl der Frauen/Männer/Pfarrer*innen*

Fazit: Es gibt in allen fünf an der Studie beteiligten Landeskirchen genug Frauen im „ephorablen Alter“, die auf die bis 2021 freiwerdenden Stellen gewählt werden können. Welche Weichen man stellen muss, um den Frauenanteil auf der mittleren Ebene zu erhöhen, darüber informiert die ab November 2017 vorliegende Studie „Kirche in Vielfalt führen“. Dabei hat sich das ursprüngliche Ziel des Projektes, die Förderung von Frauen in Leitungspositionen auf mittlerer Ebene, unter dem Einfluss der Kooperation mit dem Kompetenzteam „Diversity and Change“ vom Fraunhofer CeRRI im Laufe der Studie erweitert zur – der Titel der Studie sagt es schon – *Förderung von Menschen mit vielfältigen Lebensentwürfen.*

4. Qualitative Tiefenbohrung

Kann denn ein Fremder, sprich: ein säkulares Forschungsinstitut, die Kirche verstehen? Schnell ist man geneigt, die Frage zu verneinen. Zu eigen ist die Kirche, zu sehr historisch gewachsen sind ihre Strukturen, zu kompliziert und mehrdimensional ist ihr Leitungsverständnis. Methodisch liegt die große Chance der Studie in ihrem betont qualitativen Charakter.

Nur durch ausführliche, tiefgehende Interviews mit Personen in unterschiedlichen Funktionen und Positionen kann man der Kultur einer solchen Organisation wirklich auf die Spur kommen. Nur eine solche „Tiefenbohrung" sichert die Wahrnehmung der vielen Aspekte, die alle zusammen die Kultur der evangelischen Kirche ausmachen. Als qualitative Tiefenbohrung ist die Kulturanalyse der beteiligten Landeskirchen nicht repräsentativ im statistischen Sinn, dafür aber – über die Methode der sogenannten „theoretischen Sättigung" bei der Auswahl der Interviewpartner*innen – inhaltlich vielschichtig, formal multiperspektivisch und dadurch in vielen Bereichen aussagekräftig.

An der Kulturanalyse – das Herzstück der Studie – schließen sich differenzierte und kontextsensible Handlungsempfehlungen vom Fraunhofer CeRRI an. Fein abgestimmt auf die spezifische evangelisch-landeskirchliche Kultur wollen sie auf struktureller Ebene Stärken nutzen und Schwächen beheben, damit Kirche in Zukunft „in Vielfalt" geführt werden kann. Die Empfehlungen sind breitgefächert und regen zum Umdenken in verschiedenen Bereichen an. Die verfremdende Außenperspektive vom Fraunhofer CeRRI ist dabei Herausforderung und Chance zugleich.

5. Stärkung der mittleren Leitungsebene

Die Ursprungsgeschichte des Projektes „Kirche in Vielfalt führen", die Auswahl des Kooperationspartners sowie das spezifische Forschungsdesign machen zusammen den besonderen, ungewöhnlichen Charakter der Studie aus. Eine solche Studie gibt es noch nicht. Ihr potentieller Gewinn liegt neben der Förderung von Vielfalt in Bezug auf kirchliche Leitungspositionen auch darin, dass sie auf der theoretischen Ebene aktuelle kirchentheoretische und ekklesiologische Debatten um eine neue Dimension bereichert.

Eine solche aktuelle Debatte betrifft beispielsweise die Diskussion um eine Stärkung der mittleren Leitungsebene in den evangelischen Kirchen und damit verbunden die Frage, wie Führung in der Kirche unter den neuen strukturellen Bedingungen aussehen soll. Allgemein wird das EKD-Impulspapier „Kirche der Freiheit" von 2006 als Startpunkt der Debatte gesehen, obwohl in einzelnen Landeskirchen schon vorher vergleichbare Papiere eingebracht worden waren. „Kirche der Freiheit" plädierte für einen Paradigmen- und Mentalitätswechsel, der eine Offenheit für neue kirchliche Formen sowie für weitreichende Strukturveränderungen umfasst. Ein wichtiger Fokus liegt dabei auf der Region statt auf den Ortsgemeinden: „Aus Parochialgemeinden entwickeln sich in Situationen der Re-

gionalisierung oder der Fusion *Regionalkirchen*, die Kräfte einer Region zusammenfassen und zugleich die geistliche Versorgung in der Region sicherstellen. Regionalkirchen bündeln die Ressourcen dort, wo Gemeinden in Stadt oder Land aus demografischen Gründen kleiner werden."[6] In den vergangenen zehn Jahren sind in vielen Landeskirchen (beispielsweise in der Hannoverschen wie auch in der Bayerischen Landeskirche) tatsächlich weitreichende strukturelle Veränderungsprozesse auf den Weg gebracht worden, die den Schwerpunkt kirchlichen Lebens aus den Ortsgemeinden heraus in die übergeordnete Ebene der Region verlagern wollen.

Mit dem Stichwort der Regionalisierung verbindet sich auf der Personalebene die Diskussion um eine neue, kirchliche Leitungskultur. Der Prozess der Regionalisierung bedeutet ja faktisch eine Stärkung der mittleren Ebene, da Zuständigkeiten und Entscheidungsbefugnisse, die ehemals den Gemeinden vor Ort zugeordnet waren, nun auf Bezirksebene geregelt werden. Mit dem Prozess einer Regionalisierung geht darum eine Professionalisierung des kirchlichen Führungsverständnisses auf der mittleren Ebene einher. Aus dem ehemals „Pfarrer unter Pfarrern" wird ein Vorgesetzter, aus der ehemals kirchlichen Repräsentationsfigur auf Bezirksebene wird eine Entscheidungsträgerin, aus ehemals Seelsorger*innen für Kolleg*innen werden Chef*innen.

6. Dritte Stimme

Die Debatte um eine Stärkung der mittleren Leitungsebene kennt sowohl vehemente Kritiker*innen als auch begeisterte Fürsprecher*innen.[7] Argumentationen pro oder kontra einer solchen Stärkung berühren fast immer auch die Diskussion über das Leitungsverständnis auf der mittleren Ebene sowie die faktische Ausgestaltung ihrer Leitungspositionen. In diesen Diskussionen meldet sich nun eine dritte Stimme zur Wort. Die dritte Stimme plädiert freilich nicht für oder gegen Stärkung der mittleren Ebene bzw. für oder gegen Professionalisierung der hier verorteten Führungsrolle.

6 Siehe www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/kirche-der-freiheit.pdf (S. 5), (aufgerufen am 05.07. 2017).

7 Für Kritik vgl. beispielsweise *Andreas Dreyer:* „Stärkung der mittleren Ebene". Wie sich die Hannoversche Landeskirche von ihren Kirchengemeinden distanzierte; in: *Gisela Kittel/Eberhard Mechels* (Hg.): Kirche der Reformation? Erfahrungen mit dem Reformationsprozess und Notwendigkeit der Umkehr, Göttingen 2016, 128–139. Eine positive Darstellung kirchlicher Regionalisierungsprozesse findet sich beispielsweise bei *Uta Pohl-Patalong/Eberhard Hauschildt:* Kirche verstehen, Gütersloh 2016 (vor allem 6.2).

Diese Stimme plädiert für Förderung von Vielfalt. Nicht zu vermeiden ist freilich, dass die Empfehlungen vom Fraunhofer CeRRI die Argumentationen pro oder kontra Professionalisierung an der einen oder anderen Stelle streifen.

Die dritte Stimme, die das Fraunhofer CeRRI mit seiner Kulturanalyse und mit seinen anschließenden Empfehlungen einbringt, macht die Debatten um die mittlere Leitungsebene nicht leichter, wohl aber aspektreicher. Die dritte Stimme steht für eine Dimension, die bisher kaum Aufmerksamkeit in den Debatten bekommen hat und doch eine enorme Tragweite besitzt. Denn die Dimension der Vielfalt steht für Anteilhabe und Einflussnahme von Gruppierungen, die nicht dem traditionell gewachsenen, durch Stereotype geprägten Verständnis von Leitung entsprechen. Ohne die Anteilhabe und Einflussnahme von Menschen mit vielfältigen Lebensentwürfen (Frauen, Mütter, Transgender, Homosexuelle, …) wird Kirche in Zukunft nicht schlagfertig sein – weder auf der lokalen noch auf der regionalen Ebene. Die Dimension der Vielfalt als kirchliche Ressource zu entdecken und sie zu fördern bis in die Leitungsfunktionen hinein – dabei hilft die Studie „Kirche in Vielfalt führen“ vom Fraunhofer CeRRI.

Frauen in der Mission – ihre Rolle und Bedeutung



Uta Andrée[1]

Mission war und ist bis heute ein männlich dominiertes Phänomen. In diesem Beitrag soll es um die Rolle und Bedeutung von Frauen in der protestantischen Mission vom Beginn ihrer Blütezeit im 19. Jahrhundert bis zum Ende ihrer klassischen Ausprägung in der Mitte des 20. Jahrhunderts gehen. Danach fand eine Transformation von Mission hin zu ökumenischer Partnerschaft und entwicklungspolitischer Zusammenarbeit statt.

Die Geschichte der Frauen in der Mission ist ein weites Thema, das in diesem Beitrag in dreierlei Hinsicht eingegrenzt werden soll. Es wird erstens vor allem um Frauen aus Deutschland gehen. Mit diesem Fokus spielen indigene Frauen, die wesentlich an der Missionsgeschichte Anteil hatten, nur am Rande eine Rolle. Auch Frauen anderer Nationalitäten wie z.B. Engländerinnen von der London Missionary Society, Französinnen von der Pariser Société des Missions Evangéliques und auch Frauen aus der Schweiz von der Basler Mission werden wenig in den Blick kommen. Zweitens beschränkt sich die Darstellung auf die evangelische Mission und lässt die Tätigkeit beispielsweise der Steyler Missionsschwestern und vieler anderer im 19. Jahrhundert gegründeter katholischer Frauenorden außer Acht. Drittens bezieht sich dieser Beitrag auf die Frauen in der Mission in Afrika mit einem Schwerpunkt auf das Tätigkeitsgebiet der Norddeutschen Mission im heutigen Togo und Ghana. In der Missionsgeschichte spielen daneben die Wirkungsfelder in Indien, Indonesien und vor allem in China eine große Rolle, die hier nicht untersucht werden. Der Titel dieses Aufsatzes müsste also präzise heißen: Die Rolle und Bedeutung aus Deutschland

[1] Dr. Uta Andrée ist geschäftsführende Studienleiterin der Missionsakademie an der Universität Hamburg.

entsandter Frauen in der protestantischen Missionsgeschichte vom frühen 19. bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts – unter besonderer Berücksichtigung Westafrikas.

Lange bevor seit 1884 die deutsche Fahne in den deutschen Kolonien gehisst wurde, hatte sich in vielen Gebieten eine rege Missionstätigkeit entwickelt. Entdecker, Händler und Kaufleute waren lange vor den ausländischen Regierungsvertretern und Soldaten in die überseeischen Gebiete gekommen und mit ihnen auch die Missionare, die letzteren das Feld in kultureller und religiöser Hinsicht bereiteten, in dem sie ihre Macht etablieren sollten. Mit der Errichtung einer deutschen Kolonialverwaltung änderten sich die Bedingungen der Mission. Von vielen Missionaren und Missionarinnen wurde die Übernahme begrüßt. Zur Rolle der Missionarinnen in dieser Zeit hält Andreas Eckl fest: „Wie ihre männlichen Kollegen dienten auch die Missionarinnen der Etablierung und Sicherung kolonialer Vorherrschaft über die indigene Bevölkerung, ja hatten daran vielleicht sogar einen noch stärkeren Anteil als die Missionare. (…) (Sie) hatten mit ihrer sozialen Arbeit und ihrer Frauenmissionierungstätigkeit Zugriff auf die gesamte afrikanische Bevölkerung, sie waren wichtige Betreiberinnen der ‚inneren Kolonisation' – und damit der kolonialen Eroberung und Herrschaftssicherung."[2] Zu Beginn des Erstens Weltkrieges wurden deutsche Missionare in den ehemals deutschen Kolonien interniert. Allein in der Kolonie Deutsch-Togoland wurden 52 Missionare durch die britischen und französischen Kräfte in Haft genommen. Dasselbe Schicksal ereilte deutsche Missionare 1939.[3] Viele Frauen verließen ebenfalls die Missionsstationen, andere konnten ihre Arbeit dort unter erschwerten Bedingungen fortsetzen.[4] Die Wiederaufnahme missionarischer Aktivitäten seitens der

2 *Andreas Eckl:* Grundzüge einer feministischen Missionsgeschichtsschreibung. Missionarsgattinnen, Diakonissen und Missionsschwestern in der deutschen kolonialen Frauenmission; in: *Marianne Bechhaus-Gerst/Hauke Neddermann* (Hg.): Frauen in den deutschen Kolonien, Berlin 2009, 132–145, hier: 144. Vgl. auch *Julia Besten:* Des Meisters Ruf. Lina Stahlhut: Missionarsehefrau und Missionsschwester der Rheinischen Mission; in: ebd., 146–155. „Beim Abschluss der ersten ‚Schutzverträge' der deutschen Regierungsvertreter mit einheimischen Führern, die das Eindringen der Deutschen legitimieren sollten, dienten die Missionare als Helfer. Ihre Sprach- und Landeskenntnisse bedeuteten für die deutschen Einwanderer einen glücklichen Zufall", 147.

3 Vgl. *Gudrun Zimmermann:* Missionar Paul Wiegräbe (1900–1996); in: *Rainer Alsheimer/Günther Rohdenburg:* LebensProzesse. Biografisches aus der Geschichte der Bremer Westafrika-Mission, Bremen 2001, 172–183, hier: 180–181.

4 Ein Beispiel für die Fortsetzung der Tätigkeit während des Ersten Weltkrieges ist der Weg der Missionarswitwe Lina Stahlhut, die für die Rheinische Missionsgesellschaft in Südwestafrika arbeitete. Sie war 1895 als Missionarsbraut aus Deutschland ausgereist. Ihr Mann starb 1905, sie selber blieb bis 1929 in dem inzwischen englischen Mandatsgebiet. – Vgl. *Besten,* Des Meisters Ruf; in: *Bechhaus-Gerst/Neddermann* (Hg.),

deutschen Gesellschaften nach dem Ersten Weltkrieg war beschwerlich, da deren finanzielle Situation äußerst desolat war. Auch die Wirtschafts- und Finanzkrise lähmte die Aktivitäten der deutschen Missionsgesellschaften Anfang der zwanziger Jahre.[5] Die in den ehemaligen Kolonien verbliebenen Frauen erwirtschafteten sich ihre Lebensgrundlage durch ihre Arbeit. Die Missionsgesellschaften versuchten mitunter die Unterhaltsfrage für die Missionare an die Besatzungsmächte abzuwälzen.[6] Von den Frauen in der Mission in den zwanziger Jahren, die oft ohne Ehemann oder männlichen Vorgesetzten auf sich allein gestellt die Arbeit in der Missionsstation verrichteten, heißt es: „Auf der einen Seite wurde (…) das mütterliche Ideal der deutschen Frau hochgehalten. Gleichzeitig (…) lebten deutsche Frauen in der Zwischenkriegszeit ein Leben, das in der europäischen Heimat als ‚maskulin' verpönt war. Sie unternahmen schon lange ‚männliche' Aktivitäten wie Schießen und Autofahren."[7]

Die Zeit des Nationalsozialismus bleibt in der Literatur seltsam unerwähnt. Die Missionsgesellschaften waren sich uneins und uneindeutig darin, ob sie die Machtergreifung in der Hoffnung auf die Rückgewinnung der deutschen Kolonien feiern sollten, oder ob sie gegen eine rassistische Ideologie Opposition beziehen sollten. Daneben gab es in den Missionsgebieten selber oft auch ein Informationsdefizit. „Niemand wusste genau, was in Europa vor sich ging. Manches, das die Mitarbeiter (..) über die Verhältnisse in Deutschland berichtet bekamen, schien so unglaublich zu sein, dass die deutschen Missionare es nicht glauben wollten."[8]

Frauen in den deutschen Kolonien, 146–155, hier: 155. Eine andere Erfahrung machte die Diakonisse Conradine Schmidt, die 1916 von der britischen Besatzungsmacht aus ihrem Dienst in Ho (heutiges Ghana) entfernt wurde. Vgl. *Anne Bartels:* Diakonisse Conradine Schmidt; in: *Alsheimer/Rohdenburg,* LebensProzesse, 203–210.

5 Vgl. *Tobias Eiselen:* Mission macht Politik. Der Missionswissenschaftler Walter Freytag im Zentrum deutschen protestantischen Missionsmanagements zur Zeit des Nationalsozialismus; in: *Ulrich van der Heyden/Holger Stoecker* (Hg.): Mission und Macht im Wandel politischer Orientierungen. Europäische Missionsgesellschaften in politischen Spannungsfeldern in Afrika und Asien zwischen 1800 und 1945, Stuttgart 2005, 663–674, hier: 667.

6 *Rea Brändle:* Zwischen den Welten; in: *Bechhaus-Gerst/Neddermann* (Hg.), Frauen in den deutschen Kolonien, 156–164, hier: 158.

7 *Britta Schilling:* Zwischen „Primitivismus" und „Modernität". „Neue Frauen" in Afrika 1919–1933; in: ebd., 220–230, hier: 220.

8 *Waltraud Ch. Haas:* Erlitten und erstritten. Der Befreiungsweg von Frauen in der Basler Mission 1816–1966, Basel 1994, 111. *Besten* (Des Meisters Ruf, 152) zitiert *Martha Mamozai* (Schwarze Frau, weiße Herrin. Frauenleben in den deutschen Kolonien, Reinbek 1989, 89) in Bezug auf die politische Haltung der Frauen: „Die Akten der Schwestern und Missionarsehefrauen haben eines gemein: Beide erscheinen oder werden als gänzlich unpolitisch beschrieben."

Auch wenn man für das 19. Jahrhundert nicht davon ausgehen wird, dass Vermählungen in der Regel Liebeshochzeiten waren, so stellen doch die Bedingungen, unter denen Missionare und ihre zukünftigen Gattinnen zueinander fanden, eine besondere Härte dar. In der Baseler Mission beispielsweise durfte ein Missionar nach zwei Jahren Eingewöhnung in der Fremde die Zuweisung einer Ehefrau beantragen. In der Norddeutschen Mission mussten „seine geistige Befähigung zum Missionsdienst und seine körperliche Widerstandsfähigkeit" erwiesen sein, was mehrere Jahre dauern konnte.[9] Die Not der alleinstehenden Missionare war eine doppelte: Sie haben zum einen alle Mühe, „Ehre und Moral" zu wahren und ein enthaltsames Leben zu führen, und zum anderen verbringen sie viel Zeit, den eigenen Haushalt zu organisieren.[10] Für die Heirat standen sogenannte Missionsbräute zur Verfügung, die beispielsweise in Mädchenbibelkreisen von der Möglichkeit erfuhren, in pietistischer Tradition ihr Leben der Mission zur Verfügung zu stellen, in dem sie bereit waren, eine Ehe mit einem ihnen unbekannten Mann zu führen. Nur wenige von ihnen hatten zuvor flüchtigen Kontakt zu dem Mann, der sie in der Ferne erwartete. Ein zeitgenössischer Rückblick auf ein Seminar für Missionarsbräute hält Folgendes fest: „Aus hohen und niedrigen Ständen, aus gelehrten und ungelehrten Kreisen kamen die Bräute, alle von dem einen Wunsch beseelt, Seelen für den Herrn zu gewinnen. Getrost ohne Murren zogen diese tapferen Frauen zu ihren Männern in die Wildnis."[11] Diese auf gut Glück vermittelten Ehen waren in mancherlei Hinsicht gefährdet. Die Berichte der nach Westafrika ausgereisten Frauen zeugen von viel Krankheit und körperlicher Schwäche. Doch nicht nur der Köper litt unter tropischen Bedingungen, auch die Seele war besonders gefordert, den harten Bedingungen in der Ferne standzuhalten.

Tatsächlich wird von Missionaren selber auch „der Umstand, dass ihre Frauen nicht zu ihnen passen"[12] als besondere Bürde erwähnt. Man wird auch die umgekehrte Empfindung unterstellen dürfen, auch wenn in den

9 *Ilse Theil:* Reise in das Land des Todesschattens. Lebensläufe von Frauen der Missionare der Norddeutschen Mission in Togo/Westafrika (von 1849 bis 1899) – eine Analyse als Beitrag zur pädagogischen Erinnerungsarbeit, Berlin 2008, 52.

10 Ebd., 54.

11 Hermannsburger Missionsblatt 1938, 134f. – Zitiert nach: *Jobst Reller/Rainer Allmann:* Frauen und Zeiten. Frauen in der Hermannsburger Mission und ihren Partnerkirchen im 20. Jahrhundert, Berlin 2013, 237.

12 *Gudrun Zimmermann:* Missionar Paul Wiegräbe (1900–1996); in: *Alsheimer/Rohdenburg*, LebensProzesse, 171–183, hier: 173.

mir zugänglichen Berichten der Frauen an die Missionsgesellschaften, in ihren Aufzeichnungen und Tagebüchern eine solche Erwähnung fehlt und eher das Bild der bedingungslosen Hingabe und ehrfurchtsvollen Liebe zum angetrauten Ehemann gepflegt wird.

Hinzu kam die Trennung von den Kindern. Von den Anfängen der Entsendung bis in die Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts war es üblich, die Kinder mit Eintritt in die Schule im Heimatland zurückzulassen bzw. sie zurückzuschicken und sie bei Verwandten, in fremden Familien, im Internat oder im Missionswerk-eigenen Kinderheim wie dem Kinderhaus der Basler Mission unterzubringen. Damit ist ein Trauma verbunden, das Mütter wie Kinder in gleicher Weise traf – wenn nicht auch die Väter, über deren Umgang mit der Trennung von den Kindern nur wenig überliefert ist. Schlimmer noch als die Trennung von den Kindern war die hohe Kindersterblichkeit auch unter den Missionarskindern. „Krankheit und Tod sind uns näher als sonst", heißt es in einem Brief von 1893 an den Vorgesetzten der Bremer Mission.[13]

Neben den Missionarsbräuten waren die Missionarinnen, die als Schwestern eigenständig in die Mission zogen, die zweite wichtige Gruppe von europäischen Frauen in der Mission ab Ende des 19. Jahrhunderts.[14] Als Missionarinnen wurden Diakonissen entsendet, so zum Beispiel Schwester Hedwig Rohns (1852–1935), die das Diakonissenhaus in Keta (Eweland, heute Ghana) aufbaute. Missionsschwestern wie Hedwig Rohns brachten eine Ausbildung als Krankenschwester, Erzieherin, Lehrerin, Handarbeitslehrerin oder Hauswirtschafterin mit. In diesen Dingen unterwiesen sie die afrikanischen Mädchen und jungen Frauen. Frauen, die als Diakonissen entsandt worden waren, war in den ersten drei Jahren ihres Aufenthalts ein Austritt aus der Gemeinschaft aufgrund einer Verlobung nicht erlaubt.

Viele Missionarsbräute haben ihre Männer im Missionsgebiet überlebt und dort als Witwen eigenständig die Arbeit fortgeführt.[15] Erst um die Jahrhundertwende erlangte eine selbstständige Berufstätigkeit lediger Frauen

13 *Juliane Raack:* Diakonisse Hedwig Rohns; in: *Alsheimer/Rohdenburg,* LebensProzesse; 186–202, hier 196. Die Rheinische Missionarsbraut Lina Stahlhut (1873–1933) gebar drei Kinder, die alle innerhalb kurzer Zeit verstarben. So blieb sie eine verwaiste kinderlose Mutter. – *Besten,* Des Meisters Ruf; in: *Bechhaus-Gerst/Neddermann* (Hg.), Frauen in den deutschen Kolonien, 146–155, hier: 151.

14 Im römisch-katholischen Bereich kommen natürlich die ordensgebundenen Missionsschwestern hinzu.

15 So zum Beispiel die schon erwähnte Lina Stahlhut in Deutsch-Südwestafrika. – Vgl. *Besten*, Des Meisters Ruf; in: ebd., 146–155.

mehr und mehr gesellschaftliche Akzeptanz. Diese ermöglichte in der Folge Frauen als Krankenschwestern, Hebammen und Lehrerinnen in der Mission tätig zu werden, ohne in den Diakonissenstand oder in die Ehe mit einem Missionar einzutreten.[16]

Auch zukünftige Missionarsfrauen und Missionarinnen wurden wie Missionare zur Vorbereitung auf ihren Einsatz im Missionsgebiet in eine mehrmonatige Ausbildung geschickt. Sie lernten die Sprache und die Kultur der Entsenderegion kennen und wurden auf ihren Einsatz vorbereitet.[17] Viele wurden auch nach England zur Vorbereitung geschickt, damit sie dort zugleich die englische Sprache erlernen konnten.[18]

Besonders in Bezug auf China und Indien wird häufig erwähnt, dass die Gesellschaften so strukturiert waren, dass nur Frauen Zugang zu Frauen gewinnen konnten, so dass hier Missionarinnen eine Schlüsselrolle bei der Verbreitung des Christentums zukam. Aber auch im afrikanischen Kontext waren die Ehefrauen der Missionare und die Missionarinnen in besonderer Weise mit Kindern und Frauen auf den Missionsstationen und den Missionsschulen verbunden. Darüber hinaus wird sogar erwähnt, dass auch der Zugang zu Männern mitunter einfacher über die weiblichen Vertreterinnen der Missionsstationen zu initiieren war.[19] Frauen waren nahbarer, es war unverbindlicher den Kontakt zu ihnen zu suchen. Bei ihnen konnte eine gewisse Neugier gestillt werden, ohne dass man damit offiziell Interesse am Christentum oder an der Arbeit der Mission bekundete.

Die Tätigkeit von Missionarinnen und Missionarsfrauen stand immer auf zwei Beinen. Sie stand zum einen im Dienst der Verkündigung des

16 Vgl. *Haas,* Erlitten und erstritten, 61.

17 Die oft hervorgehobene sprachfördernde bzw. -bewahrende Aktivität von Missionaren, mit der sie Wörterbücher, Grammatiken und Bibelübersetzungen schufen, wurde auch von Frauen durchaus wahrgenommen, die die Sprache der indigenen Bevölkerung mindestens ebenso gut beherrschten wie ihre männlichen Mitstreiter. Hingewiesen sei auf Hedwig Rohns, die Kinderlieder in der Ewe-Sprache dichtete und biblische Geschichten in Liedform umsetzte. Ihr kreativer Umgang mit der indigenen Sprache schuf Beziehung und Vertrauen. – Vgl. *Raack,* Diakonisse Hedwig Rohns; in: *Alsheimer/Rohdenburg,* LebensProzesse, 185–202, hier: 193.

18 Vgl. *Haas,* Erlitten und erstritten, 85. (Hinweis auf das Missionszentrum in London.) Vgl. auch *Anne Bartels:* Diakonisse Conradine Schmidt; in: *Alsheimer/Rohdenburg,* LebensProzesse, 203–210, hier: 204. Von Lina Stahlhut geb. Rohde wird berichtet, sie habe eine zweijährige Vorbereitungszeit in einem Diakonissenhaus in Holland durchlaufen, bevor die Rheinische Mission sie zu ihrem künftigen Gatten nach Deutsch-Südwestafrika ausreisen ließ. – Vgl. *Besten,* Des Meisters Ruf; in: *Bechhaus-Gerst/Neddermann* (Hg.), Frauen in den deutschen Kolonien, 146–155, hier: 150.

19 Vgl. *Andreas Eckl:* Grundzüge einer feministischen Missionsgeschichtsschreibung; in: ebd., 132–145, hier: 134.

neuen Glaubens. Und zum anderen hatte sie einen erzieherischen Anspruch, der westlich europäische Lebensweise vermitteln und durchsetzen wollte.[20] Ersteres vollzog sich in Bibelstunden, in der Sonntagsschule, im Schulunterricht, bei dem das Lesen und Schreiben lernen ganz im Dienste dessen stand, dass man irgendwann die Heilige Schrift selber lesen können sollte.[21] Auch die Pflege und die ärztlichen Dienste, die von Frauen verrichtet wurden, waren Taten der Nächstenliebe und veranschaulichten die Rettung, die von diesem Glauben, dieser Lebenshaltung und dieser Art der Zivilisation ausging. Im Übergang zur erzieherischen Leistung im Sinne der Kulturvermittlung stand die Erziehung zu Hygiene, der Nähunterricht, durch den eine neue Art sich zu kleiden angeeignet wurde. Eine besondere Aufgabe der Missionarsfrau erwuchs aus ihrem Stand. Sie repräsentierte das christliche Frauen- und Eheideal. Dazu heißt es im 16. Jahresbericht der Norddeutschen Mission von 1844/45: „Was gründlich bekehrte, im kleinen treue, demütige Missionarinnen, welche ein für ihren Heiland und sein Reich brennendes Herz haben, unter den Heiden wirken können, das haben Gottlob! sehr viele teure Frauen von Missionaren bewiesen. (…) Sie haben sehr viel gesehen und ihren Männern gezeigt, was diese nicht sahen. Sie haben sehr bedeutende Missionstätigkeit unter dem weiblichen Geschlechte der Heiden übernommen, und haben sich dazu als Frauen der Missionare ganz besonders geeignet erwiesen, wozu wahrscheinlich unverheiratete Missionarinnen nicht so geeignet gewesen wären, besonders in Bezug auf die Eheweiber der Heiden, denen nur eine echt christliche Ehefrau und eine fromme Mutter das rechte Lehr- und Musterbild sein kann.“[22]

Das Frauenbild der Lenker und Strategen der Mission unterschätzte den prägenden Einfluss der Frauen maßlos. Von Wilhelm Löhe (1803–1872) ist der Ausspruch überliefert „Des Weibes größte Ehre ist einfältige

20 Von Seiten der Missionsgesellschaften wurde kritisch darauf geschaut, dass diese beiden Aspekte in einer guten Balance gehalten wurden. So traf die Schwestern Annie, Regina und Lisa Bruce der Vorwurf, es fehle ihnen der missionarische Antrieb und sie möchten mehr europäisieren als evangelisieren. Auch wenn es sich in diesem speziellen Fall um drei Afrikanerinnen handelt, die in Deutschland aufgewachsen und dann in ihre vermeintliche Heimat zurückgekehrt sind, kann diese Beurteilung als Kriterium für alle Frauen bzw. Mitarbeitende in der Mission gelten. – Vgl. *Brändle,* Zwischen den Welten; in: ebd., 156–164, hier 162.

21 „Nicht alle erreichten das ihnen gesteckte Ziel, nachher ihre Bibel lesen zu können aber doch viele, und so dient auch dieser Lese-Unterricht dazu, Licht in die Dunkelheit zu bringen.“ – Zitiert nach: *Raack,* Diakonisse Hedwig Rohns; in: *Alsheimer/Rohdenburg*, LebensProzesse,185–202, hier 195.

22 Zitiert nach: *Theil,* Reise in das Land des Todesschattens, 53.

23 *Haas,* Erlitten und erstritten, 76.

Weiblichkeit“[23] und außerdem seine Überzeugung „Ich diene weder um Lohn, noch um Dank, sondern aus Dank und Liebe. Mein Lohn ist, dass ich darf“, die in besonderer Weise die Rolle der Frau beschrieb. Karl Hartenstein (1894–1952) charakterisiert noch drei bis vier Generationen später die Rolle der Missionarinnen mit folgendem Satz: „Im Verzichtenkönnen liegt die tiefste Erfüllung des Frauenlebens.“[24] Im Verhältnis zum Mann solle die Frau seiner Meinung nach „keine Rolle spielen, zurücktreten wollen“.[25] Aus einer solchen Haltung wäre wohl kaum das kräftige Wirken der Frauen in der Mission zu erklären, das bis heute im Gedächtnis der Partnerkirchen verankert ist. Mercy Amba Oduyoye, Theologin der Methodistischen Kirche Ghanas, hält dazu fest: Die „Option des totalen Eintauchens in das Leben anderer, besonders von Frauen, die ‚Frauenarbeit‘ machten, hat viel zu den positiven Resultaten des Missionseinflusses beigetragen. Sie haben es verstanden, Frauen zu ermächtigen, Führungsrollen zu übernehmen und haben starke Frauenbewegungen aufgebaut, indem sie Prinzipien traditioneller, afrikanischer Frauenorganisationen benützten.“

Der Vollständigkeit halber müssen auch die Unterstützerinnenkreise und Frauenvereine genannt werden, die von Deutschland aus die Mission von Frauen und unter Frauen in besonderer Weise von deren Anfängen an unterstützt haben und bis heute deren ökumenische Arbeit fördern. Zu nennen sind beispielsweise der Frauenverein für die christliche Bildung des weiblichen Geschlechts im Morgenland (gegr. 1842; heute: Morgenländische Frauenmission, Berlin), Arbeitsgemeinschaft deutscher Evangelischer Frauen (gegr. 1925; heute: Kommission Frauen in Mission des Evangelischen Missionswerks in Deutschland e.V.), Frauenverein zum Besten der Gustav-Adolf-Stiftung (gegr. 1851; heute: Arbeitsgemeinschaft der Frauenarbeit im GAW), Frauen-Missions-Komitee der Basler Mission (1841–1895).[26] Diese Gruppen warben unter jungen Frauen für den

24 Ebd., 104. An anderer Stelle schreibt Wilhelm Löhe: „Der Mann ist vor dem Weibe zur Selbständigkeit geschaffen: Das Weib ist ihm beigegeben um seinetwillen. Er ist Herr – sie ist Gehilfin des Herrn, ihres Mannes. Der Mann kann ohne das Weib gedacht werden, wie er auch eine kleine Zeit des Weibes gemangelt hat: Das Weib aber ohne den Mann nie gewesen, und was wäre es ohne den Mann? Was ist die Gehilfin ohne den, dem sie helfen kann und soll, sie sei ehelich oder Jungfrau, dessen Arbeit und Lebensberuf hienieden so groß und reich ist, daß er die zweite das Weib mit hineinnehmen kann? Des Weibes Ausartung ist Selbständigkeit und männliches Wesen; ihre größte Ehre ist einfältige Weiblichkeit, sich fröhlich, unbeschwerten Herzens unterordnen, sich bescheiden, nicht anderes, noch mehr sein zu wollen, als sie soll.“ Ebd., 77.

25 Ebd., 112.

26 Vgl. Art. Frauenmission; in: *Horst Rzepkowski:* Lexikon der Mission. Geschichte, Theologie, Ethnologie, Graz 1992.

Dienst in Übersee. Sie informierten in Gemeinden und Zirkeln über die Missionstätigkeit, sie verkauften die Erzeugnisse ihrer Missionsnähkreise und brachten dadurch Spenden auf, die der Arbeit in den Missionsgebieten zugutekam. Diese sogenannte Heimat-Frauenarbeit wurde beispielsweise in der Hermannsburger Mission in den 30er Jahren des letzten Jahrhunderts durch den Einsatz von Reisesekretärinnen professionalisiert.[27]

Der Zungenschlag, der in kolonialen Frauenverbänden vorherrschte, die in den 1920er und 1930er Jahren in Deutschland eine Blütezeit erlebten, wird auch in den Missionsgesellschaften nicht ganz zu vermeiden gewesen sein. Der Verlust der Kolonien war eine deutsche Kränkung und der koloniale Revisionismus verwies sowohl auf die ökonomische Bedeutung der Wiedergewinnung der Kolonien als auch auf das bekannte demografische Argument, Deutschland brauche Raum für sein Volk.[28]

Diese nie überwundene Verbindung der Mission mit kolonialem Denken und Wirken und die verschiedensten gegenseitigen Bedingtheiten von Mission und Kolonialismus, die sich auch in der speziellen Beschäftigung mit Frauen in der Mission zeigen, lassen es ratsam erscheinen, dieses Kapitel der Kirchengeschichte würdigend, aber auch kritisch zu schließen und die Einladung zum Glauben heute unter einen anderen Begriff zu stellen. Mission im Sinne der „Heidenmission" findet heute in den ökumenisch-orientierten Kirchen nicht mehr statt. An ihre Stelle sind der Dialog und die entwicklungspolitische und zivilgesellschaftliche Zusammenarbeit getreten. Alles, was heute in Deutschland noch bzw. wieder Mission genannt wird, hat mit der Mission des 19. Jahrhunderts, die Emil Strümpfel 1911 als die „Sendung von Boten des Evangeliums zu den nicht-christlichen Völkern, welche den Zweck hat, sie durch Wort und Sakrament zu Jesu Christo zu bekehren"[29] charakterisiert, wenig zu tun. Warum sollte man einen Begriff rehabilitieren, dessen Assoziationsfeld derart mit Haltungen, Erinnerungen und einer Komplizenschaft besetzt ist, an die man gerade nicht anknüpfen will?

27 Vgl. *Gunther Schendel:* Reisesekretärinnen – Zwei Pionierinnen der Hermannsburger Frauenarbeit 1936–1946; in: *Reller/Allmann,* Frauen und Zeiten, 193–212.

28 Vgl. *Britta Schilling:* „Deutsche Frauen! Euch und Eure Kinder geht es an!" Deutsche Frauen als Aktivistinnen für die koloniale Idee; in: *Bechhaus-Gerst/Neddermann* (Hg.), Frauen in den deutschen Kolonien, 70–78.

29 *Emil Strümpfel:* Was jedermann heute von der Mission wissen muss, Berlin 1911, 1.

Die Rolle der Frauen in der Kirche, die Ordination von Frauen und die Diakoninnenschaft: ein orthodox-theologischer Ansatz



Petros Vassiliadis[1]

Die Rolle von Frauen in der Kirche, ihr Zugang zum „sakramentalen" Priestertum und der Stand der Diakoninnen sind drei verschiedene – aber miteinander in Beziehung stehende – Fragestellungen, die unseren heutigen theologischen Diskurs beschäftigen. In der orthodoxen Welt wurde die Ordination von Frauen weitgehend abgelehnt als ein Thema ohne eigentliche innerpastorale Bedeutung, als ein fremdes westliches Phänomen, das hauptsächlich auf den Einfluss von Vorstellungen der Moderne zurückgeht.

Da ich in meiner Tätigkeit als akademischer Theologe mit anderen Themen der orthodoxen Theologie befasst war,[2] zögerte ich – wie so viele andere Theologen heutzutage – mich auf eine gründliche wissenschaftliche Erforschung eines solchen „Nicht-Themas" meiner Kirche einzulassen. Aber dann war ich jüngst über zwei Jahre aktiv an einem Seminar und einer internationalen Konferenz zum Thema „Diakoninnen, die Ordination von Frauen und die orthodoxe Theologie" beteiligt und insbesondere mit

1 Petros Vassiliadis ist Bibelwissenschaftler und Professor emeritus der Theologischen Fakultät der Aristoteles-Universität Thessaloniki, Präsident des Center of Ecumenical, Missiological and Environmental Studies "Metropolitan Panteleimon Papageorgiou" (CEMES) und der World Conference of Associations and Theological Institutions and Educators (WOCATI).

2 In einer Reihe von gleichfalls mit ökumenischen Themen befassten Aufsätzen untersuchte ich, „ob die eucharistische Theologie, die allgemein als das grundlegende theologische Prinzip des offiziellen theologischen Dialogs angesehen wird, mit der Theologie der Taufe versöhnt werden kann" ("The Biblical [N.T.] Foundation of Baptism [Baptismal Theology as a Prerequisite of Eucharistic Theology"], academia.edu/14657246, veröffentlicht auch in *GOTR*). Im Blick auf die *Interkommunion* schrieb ich, ohne die theologische Schwierigkeit ihrer Akzeptanz zu leugnen, auf der Basis dessen, dass die Eucharistie *Ausdruck* und kein *Mittel* der kirchlichen Einheit ist: „Das inklusive *Kerygma* Jesu von Nazareth und die grundlegende Lehre und Praxis einer ‚eucharistischen Inklusivität'

der Publikation des Tagungsberichts betraut.[3] Ich fühle mich deshalb gedrängt – um nicht zu sagen in der Verantwortung –, einen orthodoxen theologischen Ansatz zu versuchen. Ich habe die Absicht, auf die oben genannten delikaten Fragestellungen verantwortungsvoll auf Basis der jüngsten Beschlüsse des im Juni 2016 in Kreta abgehaltenen Heiligen und Großen Konzils der Orthodoxen Kirche[4] und der jüngsten wissenschaftlichen Erkenntnisse der heutigen orthodoxen Theologie[5] einzugehen.

*

Das Heilige und Große Konzil hat in seinem Missionsdokument „Der Auftrag der Orthodoxen Kirche in der heutigen Welt" (The Mission of the Orthodox Church in Today's World) erklärt, dass die Kirche ihre Erwartung

> „bereits jetzt im Voraus insbesondere dann [lebt], wenn sie die heilige Eucharistie feiert und ‚an einem Ort?(1 Kor 11,20) ‚die versprengten Kinder Gottes wieder sammelt?(Joh 11,52) und zu einem Leib zusammenführt – ohne Unterscheidung nach Herkunft, Geschlecht, Alter, sozialem oder anderem Status, wo ‚es nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau gibt?(Gal 3,28; vgl. Kol 3,11) …" (Präambel).

des Hl. Paulus erinnern uns daran, dass der ursprünglich ‚offene', ‚inklusive' und vor allem ‚einigende' Charakter der Eucharistie in gewisser Weise unsere gegenwärtigen Sichtweisen in Frage stellt und ein radikales Überdenken unserer eucharistischen Theologie erfordert" ("The Missionary Implications of St. Paul's Eucharistic Inclusiveness"; in: *Nicolae Moșoiu* [ed.]: The Relevance of Reverend Professor Ion Bria's work for contemporary society and for the life of the Church. New Directions in the Research of Church Doctrine, Mission, and Unity, Sibiu 2010, 123–128, hier: 128; siehe auch meine Aufsätze: "Beyond Intercommunion: The Inclusive Character of the Eucharist in the New Testament", in einer noch erscheinenden weiteren Gedenkschrift für den verstorbenen Fr. Ion Bria; "Eucharist as a Unifying and Inclusive Element in N.T. Ecclesiology"; in: *Anatoly A. Alexeev/Christos Karakolis/Ulrich Luz* (Hg.): Einheit der Kirche im Neuen Testament, Tübingen 2008, 121–145; und "St. Paul: Apostle of Freedom in Christ". In the Footsteps of Saint Paul. An Academic Symposium, Boston 2011, 153–167). All diese und andere Aufsätze zu ökumenischen Themen können unter auth.academia.edu/PetrosVassiliadis (aufgerufen am 22.08.2017) heruntergeladen werden.

3 Die Konferenz wurde vom Center of Ecumenical, Missiological and Environmental Studies "Metropolitan Panteleimon Papageorgiou" (CEMES) organisiert; sie begann symbolisch am 22. Juli, dem Festtag der Hl. Maria Magdalena, „den Aposteln gleichgestellt" in der liturgischen Tradition der Orthodoxen Kirche – die „Apostelin der Apostel" nach einigen Kirchenvätern.

4 Alle Dokumente/Beschlüsse des Heiligen und Großen Konzils der Orthodoxen Kirche stehen auf der offiziellen Website des Konzils (www.holycouncil.org) in mehreren Sprachen zur Verfügung.

5 Das Folgende stützt sich meist auf jüngere Beiträge zu den relevanten Themen von meiner Seite.

Und im Abschnitt V. „Die Orthodoxe Kirche wendet sich gegen Diskriminierungen“ heißt es weiter:

> „Die Kirche glaubt, dass Gott ‚aus einem einzigen Menschen das ganze Menschengeschlecht erschaffen hat, damit es die ganze Erde bewohne‘ (Apg 17,26) und dass es in Christus ‚nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau gibt; denn alle sind eins in Christus Jesus‘ (Gal 3,28)“ (par. 2).[6]

Natürlich stand die Frage der Diakoninnen (und indirekt der Ordination von Frauen) nicht auf der Tagesordnung dieses schwerwiegenden Panorthodoxen Konzils.[7] Allerdings hatte auf der im März 2014 stattgefundenen *Synaxis* der Vorsteher der Orthodoxen Kirchen, die dieses lang erwartete Konzil beschlossen, der Erzbischof von Zypern, Mgr. Chrysostomos, erklärt:

> „Wir sollten uns selbst die Frage nach dem Status von Frauen in der Kirche stellen. Große christliche Konfessionen wie die Anglikaner haben die Frauenordination eingeführt. Wir sollten unsere Position mit biblischen und patristischen Argumenten festigen, ernsthafte Untersuchungen durchführen und die Wiederherstellung der Diakoninnenschaft in der Kirche weiterführen und dabei natürlich alle thematischen Aspekte berücksichtigen.“[8]

6 Beide Zitate nach www.orthodox-bruehl.de/images/downloads/Konzil_2016/Auftrag.pdf (aufgerufen am 22.08.2017).

7 Nichtsdestotrotz haben 15 orthodoxe Missiologen im vorkonziliaren Prozess einige Empfehlungen an die Synode in einem Dokument mit dem Titel: Some Comments by Orthodox Missiologists on “The Mission of the Orthodox Church in Today’s World” (Einige Bemerkungen von Orthodoxen Missiologen zu „Der Auftrag der Orthodoxen Kirche in der heutigen Welt“) ausgesprochen. In Punkt 7 heißt es: „Im Kapitel über die menschliche Würde wird in keiner Weise auf Frauen und ihren Dienst Bezug genommen und auch nicht auf die traditionelle und kanonische Institution der Diakoninnen. Es wird eine völlig wirkungslose aktuelle Erklärung über die Mission von der Orthodoxen Kirche sein, wenn sie nicht die Würde der Frauen bekräftigt, angesichts der einzigartigen Tradition der Kirche, die ihnen den Zugang selbst zum sakramentalen diakonalen Priestertum gewährt in der immer noch kanonisch gültigen Institution der Diakoninnen. Es ist deshalb ratsam, den Satz ‚Die Lehre der Kirche ist die Quelle alles christlichen Strebens zum Schutz der Würde und der Erhabenheit der menschlichen Person‘ folgen zu lassen ‚insbesondere von Frauen, die in der patristischen und liturgischen Tradition so hoch gewürdigt werden, dass sie willkommen geheißen werden zum sakramentalen diakonischen Dienst als Diakoninnen, kanonisch bezeugt und niemals aufgehoben in Zeiten, als eine klare Trennung der Pflichten und Tätigkeiten der unterschiedlichen Geschlechter die gesamte gesellschaftliche Realität durchdrang‘.“ (Siehe: www.academia.edu/26833426 [aufgerufen am 22.08.2017].)

8 Siehe: www.amen.gr/article/kuprou-xrusostomos-prwton-exoume (aufgerufen am 22.08.2017).

Vor mehr als 60 Jahren eröffnete Professor emeritus Evangelos Theodorou, ein geachteter orthodoxer Gelehrter, der heute 96 Jahre alt ist, die Diskussion in orthodoxen theologischen Kreisen über das heikle Thema der Ordination von Frauen zum sakramentalen Priestertum mit seiner Dissertation über die Diakoninnen.[9] Die halboffizielle Position der Orthodoxen Kirche bis heute jedoch wurde 1988 in einer interorthodoxen Konferenz auf Rhodos *ad hoc* formuliert. Diese auf Initiative des Ökumenischen Patriarchats einberufene Konferenz kam zu einigen vorläufigen Ergebnissen,[10] von denen folgende die für unser Thema relevanten sind.

Hinsichtlich der Stellung der Frauen wurde zum ersten Mal in einem offiziellen Dokument eine kritische Selbsteinschätzung der Situation geäußert:

> „Während die Tatsachen anzuerkennen sind, die zeigen, dass die Kirche für die Gleichheit der Würde von Mann und Frau eintritt, ist es doch auch notwendig, in Ernsthaftigkeit und Demut zu bekennen, dass wegen der menschlichen Schwäche und Sündhaftigkeit die christlichen Gemeinschaften nicht immer und überall fähig waren, wirksam Vorstellungen, Gebräuche und Sitten, geschichtliche Entwicklungen und soziale Bedingungen zu unterdrücken, die in der praktischen Diskriminierung von Frauen resultierten. Menschliche Sündhaftigkeit hat somit zu Praktiken geführt, die nicht die wahre Natur der Kirche in Jesus Christus widerspiegeln“ (24).

Von gleicher Bedeutung war die Stellungnahme hinsichtlich der Diakoninnenschaft:

> „Die apostolische Diakoninnenschaft sollte wiederbelebt werden. Sie ist in der Orthodoxen Kirche niemals ganz aufgegeben worden, obwohl die Tendenz bestand, sie nicht mehr auszuüben. Es gibt zahlreiche Belege, dass dieser Stand in apostolischen Zeiten, in der patristischen, kanonischen und liturgischen Tradition, bis in die byzantinische Zeit hinein (und selbst heutzutage) in hohen Ehren gehalten worden ist“ (32).

9 *Evangelos D. Theodorou:* Ἡ «χειροτονία» ἤ «χειροθεσία» τῶν διακονισσῶν, (Die „Ordination“ oder „Handauflegung“ der Diakoninnen), Athen 1954.

10 Die Vorträge und Ergebnisse der Konferenz finden sich in *Gennadios* (jetzt Metropolit von Sassima) *Limouris* (ed.): The Place of Woman in the Orthodox Church and the Question of the Ordination of Women, Katerini 1992. Die Ergebnisse alleine wurden ebenfalls auf Englisch veröffentlicht: “Conclusions of the InterOrthodox Consultation on the Place of the Woman in the Orthodox Church, and the Question of the Ordination of Women” (Rhodos, Greece, 30 Oct.–7 Nov.1988), Minnesota 1990. Für eine aktuellere Einschätzung siehe: *Ioannis Lotsios:* The Question of Women’s Ordination: Feminist Challenge or an Ecclesiological Desideratum? (Comments on the Rhodes’ Document); in: *Petros Vassiliadis/Evangelia Amoiridou/Moschos Goutzioudis* (eds.): Deaconesses, Ordination of Women and Orthodox Theology, Thessaloniki 2016, 339–348.

Und schließlich im Blick auf die umfassende Frage der Frauenordination:

> „Die Unmöglichkeit der Ordination von Frauen zum besonderen Priestertum in der Tradition der Kirche gründet sich kirchlicherseits: a) auf das Beispiel unseres Herrn Jesus Christus, der keine Frau zum Apostel berufen hat, b) auf das Beispiel der Theotokos, die die sakramentale priesterliche Funktion in der Kirche nicht ausgeübt hat, obwohl sie würdig gemacht wurde, die Mutter des inkarnierten Sohnes und Wortes Gottes zu werden, c) auf die apostolische Tradition, wonach die Apostel, darin dem Beispiel des Herrn folgend, niemals irgendeine Frau zu diesem besonderen Priestertum in der Kirche ordiniert haben, d) auf einige paulinische Lehren bezüglich der Stellung der Frauen in der Kirche und e) auf das Kriterium der Analogie, wonach, wenn die Ausübung des sakramentalen Priestertums durch Frauen erlaubt wäre, es von der Theotokos ausgeübt worden wäre“ (14).

In jüngerer Zeit haben jedoch die Überprüfung dieser Ansichten durch Seine Eminenz Metropolit Kallistos (Ware), des ersten modernen orthodoxen Theologen, der systematisch-theologische Ansichten zu diesem Thema formuliert hat,[11] die Arbeiten von Elisabeth Behr-Sigel[12] und von Nikolaos Matsoukas, orthodoxer Dogmatiker an der Aristoteles-Universität Thessaloniki[13], sowie einige jüngere Dissertationen[14] und Habitilationsschriften[15]

11 *Metropolit Kallistos* schrieb erstmals über dieses Thema in seinem Aufsatz "Man, Woman, and Priesthood of Christ"; in: *Peter Moore* (ed.): Man, Woman, and Priesthood, London 1978, 68–90, fast unverändert wieder abgedruckt in dem klassischen Sammelwerk zur orthodoxen Theologie: *Thomas Hopko* (ed.): Women and the Priesthood, Crestwood, NY, 1983, 9–37. Fast 20 Jahre später (und zehn Jahre nach der Rhodos-Konferenz) stellte Bischof Kallistos in einer überarbeiteten Ausgabe von "Women and the Priesthood" (St. Vladimir's Seminary Press, 1999), aber auch in einem gemeinsam mit Elisabeth Behr-Sigel unter dem Titel "The Ordination of Women in the Orthodox Church" (Genf 2000) herausgegebenen kleinen Buch fest: „Zum Thema Frauen und Priestertum existiert bis jetzt noch keine pan-orthodoxe Erklärung, die definitive ökumenische Autorität besitzt“, und fügte im Blick auf die Rhodos-Konferenz hinzu: „Ihre Ergebnisse besitzen keine formale und abschließende Autorität, die die Orthodoxe Kirche als Ganzes bindet, vielmehr sind sie ein Beitrag zu einer andauernden Diskussion“ (51).

12 Zu ihren Arbeiten siehe: *Eleni Kasselouri-Hatzivassiliadi:* The personality of Elisabeth Behr-Sigel and the Order of Deaconesses; in: *Vassiliadis/Amoiridou/Goutzioudis* (eds.), Deaconesses, Ordination of Women and Orthodox Theology, 349–355.

13 *Maria Hatziapostolou:* Deaconesses and Ordination of Women in the Theology of Nikos Matsoukas, a. a. O., 357–370.

14 *Constantinos Yokarinis:* Ἡ ἱερωσύνη τῶν γυναικῶν στό πλαίσιο τῆς Οἰκουμενικῆς Κίνησης (Das Priestertum der Frauen im Rahmen der ökumenischen Bewegung), Katerini 1995. *Maria Gwyn McDowell:* The Joy of Embodied Virtue: Toward the Ordination of Women to the Eastern Orthodox Priesthood, PhD Diss., Boston College, 2010.

15 *Constantinos Yokarinis:* Το έμφυλο ή άφυλο του σαρκωθέντος Χριστού, (Das Geschlecht oder die Geschlechtlichkeit des inkarnierten Christus), Athen 2013.

von Orthodoxen und insbesondere die enormen Entwicklungen in den Bibelwissenschaften, der Geschichtswissenschaft, Patristik und selbst Soziologie,[16] es dringend nötig gemacht, diese offizielle theologische Position der Orthodoxen Kirche besser zu dokumentieren.

Vor einigen Jahren hat Seine Eminenz, Metropolit von Pergamon, Ioannis (Zizioulas) als Vertreter des Ökumenischen Patriarchats auf einer der regelmäßigen Lambethkonferenzen der Anglikanischen Gemeinschaft alle darauf hingewiesen, dass diese dornige, die christliche Welt quälende Problematik, die die verschiedenen christlichen Konfessionen vertikal und horizontal getrennt hat, weder durch *soziologische* Argumente noch ausschließlich durch solche aus der *Tradition* zu lösen ist. Was die christliche Gemeinschaft dringend braucht, sind hauptsächlich *theologische* Argumente.

*

Die Konferenz behandelte alle Gebiete der biblischen, patristischen, liturgischen und systematischen Theologie und darüber hinaus andere zum Thema der Konferenz gehörende Bereiche. Im Zentrum stand als grundlegendes Konzept der orthodoxe Ansatz einer Wiederbelebung des traditionellen Standes der „Diakoninnen". Die Konferenz behandelte jedoch auch das schwierige Thema der „Frauenordination", insbesondere in der theologischen Perspektive der Zulassung oder Nichtzulassung von Frauen zum sakramentalen Priestertum, wobei der Schwerpunkt der patriarchalen Einladung zu der Konferenz von Rhodos in den späten 1980er Jahren von der „Exklusion" auf die „Zulassung" verlagert wurde.

Diese kleine, aber wesentliche Veränderung wurde veranlasst durch die Überlegungen auf einem internationalen Symposion, das ein Jahr zuvor abgehalten worden war, und stützte sich vor allem auf die Gedanken und Vorschläge von Professor emeritus Evangelos Theodorou, dem die Konferenz gewidmet war. Dieser hatte erklärt:

> „In der Diskussion über die allgemeine Ordination von Frauen sollte die orthodoxe Theologie nicht Zuflucht suchen in einer unangemessenen Verwendung menschlicher, biologischer Konzepte über das mutmaßliche männliche oder weibliche Geschlecht der Personen der Heiligen Trinität, womit sie den apophatischen, dem menschlichen Intellekt unzugänglichen Charakter der trinitarischen Doktrin zerstören würde. Vielmehr müssen ekklesiologische Kriterien angewendet werden, die

[16] Einen Überblick über diese Entwicklung gibt: *Vassiliadis/Amoiridou/Goutzioudis* (eds.), Deaconesses, Ordination of Women and Orthodox Theology, Thessaloniki 2016.

darauf abzielen, die Kirche Christi aufzubauen. Wir müssen auch von der christologischen Theologie Gebrauch machen, die vom Mensch gewordenen Gott spricht, der in seinem Erlösungswerk die ganze menschliche Natur, männlich und weiblich, verkörpert und aufgenommen hat. Und so müssen wir die Verteilung der Verantwortlichkeiten der kirchlichen Ämter und Dienste gemäß der Vielfalt ihrer Charismen suchen. Insbesondere die Vielfalt der Charismen hat die Alte Kirche vorangebracht."[17]

Professor Theodorou machte eine weitere wichtige Bemerkung, nämlich dass die Interpretation in unseren kanonischen Quellen, wonach die Diakonin als Symbol des Heiligen Geistes eine höhere Stellung hat als die Presbyter, die als Symbole der Apostel angesehen wurden, zumindest den Status von Frauen im Blick auf die theologische Legitimität der Teilnahme am sakramentalen Priestertum aufwerten sollte. Natürlich bestreitet keiner der orthodoxen Theologen, die sich theologisch mit dieser Frage auseinandersetzen oder -setzten (Metropolit von Diokleia Kallistos Ware, Metropolit Anthony von Sourozh, seligen Angedenkens, und Professor Theodorou), dass auf Basis der „Tradition" und der gegenwärtigen kanonischen Ordnung der Orthodoxen Kirche („*τόγε νυν έχον*", wie Professor Theodorou brilliant unterstrich) Frauen vom sakramentalen „hierurgischen" Priestertum ausgeschlossen sind, aber nicht vom „diakonischen".

Das Argument „aufgrund der Tradition" (ein so wichtiges Konzept in der Geschichte der östlichen Orthodoxen Kirche – für viele unglücklicherweise, auch heute, über die Lehren Jesu Christi hinaus) bleibt darum weiterhin, trotz der von mir oben angeführten Warnung des Metropoliten von Pergamon ein mächtiges und meist nicht verhandelbares Kriterium für die Wiederaufnahme der theologischen Diskussion des Problems; in vielen Fällen sogar ohne die notwendige Unterscheidung zwischen der Apostolischen „Tradition" und den verschiedenen nachgeordneten „Traditionen".

Aber zusätzlich zu dieser notwendigen Unterscheidung, die die Orthodoxe Kirche offiziell übernommen hat – nämlich den Vorrang der Apostolischen Tradition betreffend – als deren authentischen Träger und Hüter sie sich sieht, haben heutige Theologen eine ebenso wichtige Unterscheidung herausgestellt: zwischen einer authentischen aber *latenten* Tradition und einer sich *geschichtlich* herausgebildeten. Ein klassisches Beispiel dafür ist die Institution der Diakoninnenschaft.

Wenn wir nun auch diese „geschichtlich gebildete" orthodoxe Tradition betrachten, wie können wir die allmähliche Degradierung der Frauen in der Geschichte der westlichen Christenheit im Blick auf drei Sachver-

[17] Siehe: www.amen.gr/article17226 (aufgerufen am 22.08.2017).

halte übersehen: die Stellung von Maria Magdalena, von St. Junia der Apostelin und des Standes der Diakoninnen, während die lange Tradition des Ostens diese Frauen und diese Institution in Ehren hielt? Die nicht in Frage zu stellende wissenschaftliche Erkenntnis der Existenz von Frauen im Neuen Testament und in den ersten christlichen Jahrhunderten, denen das ehrwürdige Attribut „Apostelin" zugesprochen wurde (z. B. Junia): wie kann sie von den Orthodoxen ignoriert werden, insbesondere in Bezug auf die theologischen Argumente bezüglich der Frage der Wiederherstellung des Standes der Diakoninnen (d. h. der Zulassung von Frauen zum sakramentalen „diakonalen" Priestertum)? Und besonders heute, wenn sie mehr denn je gebraucht wird, wie die Rhodos-Konsultation festgestellt[18] und der Ökumenische Patriarch öffentlich auf einem internationalen Treffen in Konstantinopel erklärt hat?[19]

Schließlich ist es erwähnenswert und aufschlussreich, was Patriarch Gregor von Antiochien im 6. Jahrhundert in einer Rede über die Myrrheträger schrieb. Er brachte darin Frauen nicht nur sehr klar mit der „Ordination", sondern auch mit dem „apostolischen" Amt in Verbindung. (*Μαθέτω Πέτρος ὁ ἀρνη σάμενός με, ὅτι δύναμαι καὶ γυναῖκας ἀποστόλους χειροτονεῖν,* „Lasst Petrus, der mich verleugnet hat, lernen, dass ich auch Frauen als Apostel einsetzen kann.").[20]

Diese textliche Evidenz, ein indirekter Bezug zu der *latenten authentischen Tradition*, weist darauf hin, dass die Annahme nicht ganz grundlos ist, dass es in der ostchristlichen Tradition eine andere Haltung der Orthodoxen hinsichtlich des liturgischen Status der Frauen gibt, zumindest eine andere als die konventionelle. Interessanterweise – und ironischerweise –

18 Eine Wiedereinsetzung des Standes „wäre eine positive Antwort auf viele der Nöte und Bedürfnisse in der heutigen Welt. Dies umso mehr, wenn der allgemeine Diakonat (Männer und Frauen) allerorts wiederhergestellt würde mit seinen ursprünglichen, vielfältigen Diensten (diakoniai) mit einer Ausdehnung in den sozialen Raum, im Geist der alten Tradition und in Antwort auf die wachsenden besonderen Bedürfnisse unserer Zeit"; in: *Gennadios* (jetzt Metropolit von Sassima) *Limouris* (ed.): Place of Woman in the Orthodox Church and the Question of the Ordination of Women, Katerini 1992, 31 ff; auch in: *Kyriaki Karidoyanes FitzGerald:* Women Deacons in the Orthodox Church: Called to Holiness and Ministry, Brookline 1999, 160–167.

19 In seiner Rede auf der Inter-Orthodoxen Konferenz für Frauen (Konstantinopel, 12. Mai 1997) sagte Seine Allheiligkeit der Ökumenische Patriarch Bartholomaios: „Die Ordnung der ordinierten Diakoninnen ist ein unleugbarer Teil der Tradition, die aus der frühen Kirche kommt. Heute gibt es in vielen unserer Kirchen ein wachsendes Bedürfnis, diese Ordnung wiederherzustellen, damit den spirituellen Bedürfnissen des Gottesvolkes besser gedient werde. Es gibt bereits eine Reihe von Frauen, die zu diesem Amt berufen scheinen."

20 PG 88 f. 1864b.

war in derselben Epoche im Westen ein anderer Gregor, der berühmte Papst Gregor der Große, unbewusst dafür verantwortlich, dass die Hl. Maria Magdalena im Gedenken von einer außerordentlichen weiblichen Führerin der Kirche zu einer bußfertigen Sünderin herabgewürdigt wurde.[21]

Neben dem, was ich bis hierher kurz dargestellt habe, gibt es weitere Probleme und Schwierigkeiten in der Wiederherstellung des sakramentalen Priestertums der Diakoninnen. In letzter Zeit ist vor allem in der orthodoxen Diaspora von Konvertiten aus extrem konservativen evangelikalen Kreisen folgendes Argument vorgebracht worden: Obwohl das Amt der Diakoninnen in der langen orthodoxen Tradition des Ostens bezeugt ist und trotz seiner ökumenischen, synodalen und kanonischen Wertigkeit ist seine Wiederbelebung nicht wünschenswert, denn – so die weitere Begründung – es könnte dadurch auch ein Fenster weit geöffnet werden zur Einführung der Frauenordination. Diese neuen Sichtweisen, die in vielen Themenbereichen in die orthodoxe Tradition, insbesondere unter konservativen Kreisen, importiert worden sind, zeigen, wie wichtig und notwendig ein theologischer Ansatz auch zu der allgemeinen Frage der Frauenordination ist.[22]

Um zur Frage der Diakoninnen zurückzukehren: solche Argumente – die glücklicherweise nicht die offiziellen der Orthodoxen Kirche sind – erzeugen ein Gefühl einer nicht akzeptablen theologischen Inkonsistenz und könnten der orthodoxen Theologie im Blick auf ihre Vertrauenswürdigkeit einen nicht wieder gut zu machenden Schaden zufügen. Wie können einige Theologen weiterhin in der allgemeinen Frage der Frauenordination sich grundsätzlich auf die Tradition berufen, wenn sie zugleich diesselbe im Falle der Ordination von Diakoninnen ignorieren oder zurückweisen?

Mit Ausnahme der Empfehlung, das kommende Panorthodoxe Konzil möge die Wiederherstellung der Diakoninnenschaft bedenken,[23] kam die oben genannte Rhodos-Konferenz zu keinen anderen Beschlüssen und überließ alle endgültigen Entscheidungen den zuständigen kirchlichen Autoritäten in der Hoffnung, diese würden auch andere relevante Parameter berücksichtigen. Die Mehrheit der Redner wies einfach nur auf die Inkon-

21 Mehr darüber in meinem Aufsatz "Mary Magdalene: From a Prominent Apostle to a Symbol of Love and Sexuality"; in: www.academia.edu/2024999 (aufgerufen am 22.08.2017).

22 Mehr darüber in: *Valerie Karras:* Theological Presuppositions and Logical Fallacies in much of the Contemporary Discussion of the Ordination of Women; in: *Vassiliadis/Amoiridou/Goutzioudis* (eds.), Deaconesses, Ordination of Women and Orthodox Theology, 93–103.

23 Siehe das Abschlusskommuniqué in: *Vassiliadis/Amoiridou/Goutzioudis* (eds.), Deaconesses, Ordination of Women and Orthodox Theology, 497–502.

sistenz in der konventionellen orthodoxen Sicht hin. In diesem Sinne wurden im Abschlusskommuniqué folgende theologische Bedenken formuliert:

1. Wie wichtig ist für den theologischen Bestand der Orthodoxen Kirche die Tatsache, dass die Institution der Diakoninnen eine konziliare ökumenische und kanonische Grundlage hat, die in der Tat niemals durch nachfolgende Synodalbeschlüsse aufgehoben worden ist?
2. Da die Diakoninnen in ihr Amt durch Ordination (gr. *hierotonia*) eingesetzt wurden, die dieselbe war wie die der höheren Weihen des Klerus, und nicht durch bloßes Handauflegen (gr. *hierothesia*), und ihre Ordination in Form und Inhalt den Ordinationen der Haupträge des Klerus absolut glich, beeinträchtigt die Abneigung vieler Orthodoxer Kirchen, den Stand der Diakoninnen wiederzubeleben, nicht das Zeugnis der heutigen Kirche?
3. Kann die klare Beteuerung in den alten Gebeten, dass Christus Frauen nicht verbannte, auch liturgische Aufgaben in den Kirchen wahrzunehmen (siehe, „keine Frau zurückweisen … in unseren heiligen Häusern zu dienen" [*ὁ μηδὲ γυναίκας..λειτουργεῖν τοῖς ἁγίοις οἴκοις σου ἀποβαλλόμενος*]), der Orthodoxen Kirche helfen, sofort den Stand der Diakoninnen wiederzubeleben?
4. Kann die vorgeschlagene Unterscheidung des sakramentalen Priestertums in „diakonisch" und „hierurgisch", d. h. eine eher quantitative als qualitative Unterscheidung, der Orthodoxen Kirche helfen, ihre traditionelle alte Praxis wiederherzustellen und Diakoninnen zu ordinieren?
5. Wie kann die Interpretation in den kanonischen Quellen, dass die Diakonin, als ein Symbol des Heiligen Geistes, eine höhere Stellung innehatte als selbst die Presbyter, die als Symbol der Apostel angesehen wurden, die Möglichkeit der Aufwertung des Status von Frauen hinsichtlich der theologischen Legitimität ihrer Beteiligung am diakonischen sakramentalen Priestertum beeinflussen?
6. Können orthodoxe Bischöfe jederzeit ohne jegliche relevante konziliare Entscheidungen Diakoninnen ordinieren und sie in die Haupträge des Klerus aufnehmen?
7. Wenn die Orthodoxe Kirche durch ihre liturgische (und eucharistische) Theologie gekennzeichnet ist, wie entscheidend ist es dann heute, den Stand der ordinierten Diakoninnen wiederzubeleben im Blick auf ihr notwendiges missionarisches Zeugnis, insbesondere im Bereich des (Priester)Amtes?
8. Wenn die menschliche Person bestimmt ist durch ihre Beziehung mit anderen, und wenn die eucharistische Gemeinschaft für die

Orthodoxie der primäre Rahmen für konstruktive und tugendhafte Beziehungen ist, die für Männer wie Frauen in ihrer Fülle möglich sind, welche theologischen Gründe gibt es heute dann noch, Frauen sogar vom diakonischen sakramentalen Priestertum auszuschließen?

9. Beeinträchtigt das Vorhandensein dämonischer Elemente (z. B. Vorstellungen, dass Frauen verflucht sind wegen ihrer Schuld im Sündenfall und dass ihre ewige Bestrafung in der Unterordnung unter den Mann wie auch in ihrer Unreinheit besteht, mit der daraus folgenden Marginalisierung im kirchlichen Leben des Gottesdienstes und der Verwaltung etc.) das Zeugnis der Kirche in der Welt und wirft zusätzlich ein enormes ethisches Problem auf?
10. In der Geschichte des westlichen Christentums hat es eine graduelle, vielleicht unbewusste Degradierung von Frauen in drei Fällen gegeben: betreffend des Status und der Stellung von Maria Magdalena, von St. Junia und der Institution der Diakoninnen. Die langwährende Tradition des Ostens hingegen würdigt und ehrt diese Personen und Institutionen. Wie kann dies die Position der Orthodoxen Kirche beeinflussen?
11. Wie kann die unwiderlegbare wissenschaftliche Evidenz im Neuen Testament und in den ersten christlichen Jahrhunderten von bedeutenden weiblichen „Apostelinnen" (z. B. Junia) die orthodoxe theologische Argumentation beeinflussen hinsichtlich der Notwendigkeit der Erneuerung des Standes der Diakoninnen und sogar auch im Hinblick auf die Diskussion über die Frauenordination?
12. Wenn große orthodoxe Theologen wie St. Gregor von Nazianz und St. Johannes Chrysostomos über das Priestertum mit Metaphern sprechen, die nicht auf männlichen paternalen Modellen beruhen, sondern vielmehr auf Beispielen gemeinschaftsbezogener Tugend, und wenn beide Hierarchen sowohl männliche als auch weibliche Metaphern benutzen, um die Methode und den Dienst des Priestertums zu beschreiben, welches theologische Argument kann dann die heutige Ausschließung von Frauen sogar vom diakonalen Priestertum rechtfertigen?
13. Zeigt die Bezugnahme des Patriarchen Gregor von Antiochien, in der Frauen bis zum 6. Jahrhundert mit dem apostolischen Amt und der Ordination in Verbindung gebracht werden (*„Μαθέτω Πέτρος ὁ ἀρνησάμενός με, ὅτι δύναμαι καὶ γυναῖκας ἀποστόλους χειροτονεῖν"*, PG 88, 1864b) nicht, dass es eine gewisse Evidenz gibt, dass die Kirche der christlichen Tradition des Ostens gegenüber der liturgischen Rolle von Frauen eine andere Haltung einnahm?

14. Bildet das ausschließlich „männliche Priestertum“ – abgeleitet vom geschichtlich nicht in Frage zu stellenden männlichen Geschlecht des inkarnierten Gottes – ein bindendes Element der göttlichen Gnade? Wie stark ist dieses theologische Argument und wie konsistent ist es im Blick auf das Dogma von Chalcedon?
15. Ist die Ausschließung von Frauen vom sakramentalen Priestertum, insbesondere vom „diakonalen“, im Laufe der Geschichte auf menschliches Recht (*de jure humano*) oder göttliches Recht (*de jure divino*) gegründet?
16. Welchen Einfluss kann die enge terminologische Verbindung, die St. Basilius der Große wiederholt in seiner Anaphora zwischen „diakonisch“ und „sakramental“ herstellt, auf die liturgische Rolle von Frauen haben?
17. Sollte hinsichtlich der heiklen Frage der Frauenordination die Orthodoxe Kirche und ihre Theologie liturgische, kanonische, trinitarische, christologische, ekklesiologische, eschatologische oder soziologische Kriterien anwenden?
18. Sollte in der Bestimmung theologischer Kriterien der langwährenden „primären“ liturgischen Tradition der Kirche – und wenn ja, in welchem Maße – der Vorrang gegeben werden über die unterschiedlichen nachfolgenden doktrinalen Formulierungen?
19. Ist es theologisch legitim, menschliche, biologische Konzepte vom Geschlecht auf jeder der Personen der Heiligen Trinität zu benutzen?
20. Wie und in welchem Maße beeinflusst die grundsätzliche orthodoxe theologische Position, dass es beim Eschaton keine Unterscheidung aufgrund des biologischen Geschlechts geben wird, die Diskussion über die liturgische und sakramentale Rolle von Frauen?
21. Negiert die Beschwörung von Elementen einer ontologischen Reduktion und der Teilung des menschlichen Wesens in zwei hierarchisch übereinandergelagerten Geschlechtern die Lehre von der Göttlichen Inkarnation und hebt ihre Ziele auf?
22. Wenn, nach der orthodoxen christlichen Anthropologie, das Urbild des Menschen Christus ist, kann dann die Beschwörung des menschlichen Geschlechts des Wortes Gottes theologische, kanonische, historisch-kritische und liturgische Gründe liefern für die Ausschließung von Frauen selbst vom diakonischen sakramentalen Priestertum?
23. Wenn jede menschliche Person einzigartig, vollständig und frei geschaffen ist, bestimmt dazu, die Vergöttlichung (*theosis*) durch ein

tugendhaftes Leben zu erlangen, wie ist es dann theologisch möglich, das Wesen des Menschen, oder sogar sein Tugendleben, aufgrund des Geschlechts zu definieren? Führt dies nicht zu einer Leugnung der Vollständigkeit des menschlichen Wesens als Krone der Schöpfung wie auch seiner Berufung zur „Ebenbildlichkeit"?

24. Was nun das Priesteramt angeht, unterminiert nicht die Praxis und selektive Weitergabe der Praxis auf Basis des Geschlechts – was theologisch und anthropologisch eine Einschränkung der menschlichen Person erlaubt – substantiell die Möglichkeit, das (orthodoxe) Ideal der *theosis* zu erreichen, statt es zu erleichtern?

*

Während Papst Franziskus im Blick auf die Frage der Frauenordination nicht länger auf dem Argument, der Priester handele in *persona Christi*, zu bestehen scheint, sondern ein Verständnis des Priestertums in missiologischen und sicher nicht klerikalen Begriffen vertritt, und dadurch die Forderung der Zulassung von Frauen zum sakramentalen Priestertum zurückweist, betonen die Orthodoxen (wenigstens einige unter ihnen, wie z. B. John Meyendorff und natürlich einige der Teilnehmer der Rhodoskonferenz) die vorrangige Bedeutung einer *liturgischen Erneuerung* mit einer aktiveren Teilhabe von Laien und insbesondere von Frauen. Und in diesen Zusammenhang gehört die Wiedereinsetzung des Standes der Diakoninnen.

In jüngerer Zeit jedoch ist auch die große Notwendigkeit für unsere Theologie betont worden, die Anthropologie in den Mittelpunkt zu stellen. Metropolit von Diokleia Kallistos (Ware) hat klar gesagt, dass „der Mittelpunkt in den theologischen Überlegungen im 21. Jahrhundert sich von der Ekklesiologie auf die Anthropologie verlagern wird … Die Hauptfrage wird nicht nur sein ‚was ist die Kirche', sondern auch und grundsätzlicher ‚was ist der Mensch'".[24] Und ein wichtiger Teil der christlichen Anthropologie ist sicherlich die Frage des allgemeinen *Status der Frauen*, insbesondere ihrer öffentlichen Rolle im liturgischen Leben. Das gleiche trifft auf ein anderes spezifisches Kennzeichen der gegenwärtigen orthodoxen Theologie zu: das Thema der *Ökologie*, die Sorge für die Umwelt, für Gottes Schöpfung, aus rein theologischen Gründen. Der Ökumenische Patriarch Bartholomaios mit seinen globalen ökologischen Initiativen und seinem Umweltbewusstsein, sowohl auf der liturgischen Ebene (Einführung des Festes des

[24] Zitiert aus seinem Buch „Η Ορθόδοξη θεολογία στον 21ο αιώνα" (Die Orthodoxe Theologie im 21. Jahrhundert), Athen 2005, 25.

Schutzes von Gottes Schöpfung am 1. September) wie auch auf der wissenschaftlichen und theologischen Ebene (eine Reihe von internationalen ökologischen Konferenzen) hat mit Recht deshalb den Beinamen „der grüne Patriarch" erhalten. Die Konsequenzen der *Ökologie* – als einer Projektion der *Anthropologie* – sind hinsichtlich des Status und der Rolle der Frauen nicht ohne Bedeutung.

Außer in extremen Fällen werden Frauen niemals mit leitenden Funktionen im gottesdienstlichen Leben betraut, obwohl in der Alten Kirche – insbesondere im Osten – extensiv *Diakoninnen* tätig waren. Die Geschlechterambivalenz des Rituals offenbart sich in der Dichotomie von Theologie und Praxis. Während die orthodoxe Liturgie die Verehrung weiblicher Heiligen einschließt und die *Theotokos* als „verehrungswürdiger als die Cherubim und unvergleichlich glorreicher als die Seraphim" – ansieht, d. h. als über der Welt der himmlischen Wesen stehend – werden die Frauen hier unten auf der Erde an der Teilhabe am oberen Klerus ausgeschlossen, selbst vom Rang der *Diakoninnen*.

Im Grunde ist also das Thema, um das es hier geht, nicht das der Ordination der Frauen als eine soziologische Frage und ein Erfordernis der Modernität, sondern die missiologische, liturgische, anthropologische und ökologische Dimension unseres Verständnisses des christlichen Priestertums.

Deshalb besteht ein „orthodoxer theologischer Ansatz" zu diesem brennenden und umstrittenen Thema darin, die *missiologischen, liturgischen* (d. h. *eucharistischen*), *anthropologischen* und *ökologischen* Parameter zu bedenken. Und mit Überlegungen dazu werde ich meinen kurzen und keineswegs erschöpfenden Beitrag beschließen.

*

a) In einem kürzlich erschienenen Aufsatz spreche ich mich für die Notwendigkeit aus, das eucharistische Geschehen zu kontextualisieren, damit die Orthodoxe Kirche auf sinnvolle Weise Zeugnis vom Evangelium in unserer heutigen Gesellschaft ablegen kann.[25] Die *missiologischen* Konsequenzen der eucharistischen Theologie ergeben sich auf einem richtigen Verständnis des christlichen Gottesdienstes, dessen grundlegende Kennzeichen voller „prophetischer" Elemente sind. Der Kern der Lehren Jesu beruht auf den grundlegenden Prinzipien des Alten Testaments, das verges-

[25] "Eucharistic Theology Contextualized?"; in: www.academia.edu/32859534/ (aufgerufen am 22.08.2017).

sen wir Orthodoxen gewöhnlich und benutzen das Erste Testament ausschließlich als eine Präfiguration zum Christusereignis. Jesus Christus jedoch hatte eine andere und prophetischere Sicht (siehe z. B. seine Predigt in der Synagoge in Nazareth, Lk 14,16 ff), und die erste christliche Gemeinschaft entwickelte ihr liturgisches und insbesondere ihr eucharistisches Handeln im Einklang mit der Idee des Bundes (oder Bünde), insbesondere durch die Verpflichtung der Menschen zu einer Danksagung im Gottesdienst und einer gegenseitigen Verbundenheit in Erinnerung an die befreiende Gnade Gottes in Exodus.

Während im AT der Gottesdienst vor allem eine Liturgie der *Danksagung* für ihre Befreiung aus der Unterdrückung durch die Ägypter war, war er zugleich jedoch auch eine beständige Erinnerung an die Hingabe zu einem moralischen und ethischen Leben und an die Verpflichtung zum Widerstand gegen jegliche Unterdrückung und Ausbeutung ihrer Mitmenschen, Frauen und Männer. In diesem Sinne war die *Gott verehrende* (und eucharistische in einem weiteren Sinne, danksagende) Gemeinschaft auch eine *Zeugnis ablegende* Gemeinschaft. Dasselbe gilt für die Eucharistie der frühen Christen, die ohne ihre soziale Dimension unverständlich ist.[26]

Als jedoch die gesellschaftlichen und politischen Umstände in Israel sich veränderten und dem Volk Gottes ein monarchisches System auferlegt wurde, erfolgte auch eine tragische Veränderung in ihrem Konzept der Gemeinschaft und folglich auch in ihrer Liturgie. Letzere verlor ihren gemeinschaftlichen Charakter und wurde nach und nach institutionalisiert. Mit dem Bau des salomonischen Tempels verwandelte sich das religiöse Leben der Gemeinschaft in einen Kult, der einem notwendigerweise professionellen Priestertum oblag und notwendige finanzielle Transaktionen erforderte. Jesu Vorgehen gegen die Geldwechsler ist für die neue Situation bezeichnend. Sein wiederholter Aufruf zu „Barmherzigkeit, Nächstenliebe, *eleon*" statt zum Opfer ist ein weiterer Hinweis auf den eigentlichen Zweck wahrer Gottesverehrung.[27]

All diese Entwicklungen, das ist wohlbekannt, führten zu der heftigen Reaktion und dem entschiedenen Protest der Propheten des AT. Während vormals das leitende Prinzip des gemeinschaftlichen Lebens das göttliche

[26] Vgl. Apg 2,42 ff, 1 Kor 11,1 ff, Heb 13,10–16; Justin, 1 Apologie 67; Irenäus, Adver. Her. 18,1, etc.

[27] Mehr darüber in *Walter Brueggemann:* The Prophetic Imagination, Philadelphia 1978. In Kapitel 8 des Ersten Buchs der Könige ist das Gespräch von Jahwe mit Samuel sehr instruktiv und unterstreicht die Implikationen dieses radikalen Wechsels in der Beziehung zwischen Gott und seinem Volk.

Eigentumsrecht an allen materiellen Gütern gewesen war, so wie es der Psalmist bekräftigt: „Die Erde ist des Herrn und was darinnen ist“ (Psalm 24,1), verlagerte sich nun der Fokus von der Gerechtigkeit Gottes zu der persönlichen Anhäufung von Reichtum. Amos und Hosea im Nördlichen Königreich vor seiner Auflösung im Jahr 722 v. Chr. und Jesaja, Micha, Jeremia, Habakuk und Ezechiel in Judäa begannen von den Hauptbestandteilen der Liturgie zu sprechen: d. h. Recht und Gerechtigkeit, Werte, die verloren gegangen waren aufgrund von Privateigentum, das das traditionelle Konzept der Gesellschaft und des Gottesdienstes verändert hatte. Für die Propheten des Alten Testaments bedeuteten die Abschaffung der Gerechtigkeit und die Aufhebung der Rechte der Armen vor allem die Ablehnung von Gott selbst. Der Prophet Jeremia bestand darauf, dass Gott recht erkennen bedeute, den Armen zum Recht zu verhelfen (Jer 22,16). Der Prophet Jesaja geht in seiner Kritik noch weiter, wenn er die Gier und Habsucht anklagt, die sich in der Anhäufung des Eigentums an Land äußert: „Weh denen, die ein Haus zum andern bringen und einen Acker an den andern rücken, bis kein Raum mehr da ist und ihr allein das Land besitzt!“ (Jes 5,8). Er zögert nicht, die gierigen Herrscher als „Diebe“ (Jes 1,23) zu bezeichnen, die das Land der verschuldeten Bauern konfiszieren und so den Armen rauben.[28]

Diese in einem hohen Maße gesellschaftliche und prophetische Dimension eines authentischen christlichen Gottesdienstes, wie sie sich klar in den Lehren und dem Leben und Wirken Jesu Christi zeigt, und natürlich in den eucharistischen Zusammenkünften der Alten Kirche, ist das Vorbild für die Ethik, der jede Überlegung zu der Ordination von Frauen folgen sollte. Wie die offiziellen Dokumente des Heiligen und Großen Konzils der Orthodoxen Kirche unterstreichen,[29] existiert die Kirche nicht für sich selbst, sondern für die Welt.

b) Um nun die Überlegungen zur Ordination von Frauen auf der Basis einer *liturgischen* Theologie zu erweitern, ist ein Verständnis des sakramentalen und/oder Opfercharakters der Eucharistie von größter Bedeutung.

1) Der Begriff „*μυστήριον*“ (Mysterion – Mysterium, Geheimnis), der im Lateinischen mit *Sacramentum* übersetzt wurde, ist ein eindeutig reli-

[28] Jes 3,14–15. Siehe die detaillierte Analyse des Problems bei *Ulrich Duchrow* und *Franz Hinkelammert* in ihrem Buch: Property for People, Not for Profit: Alternatives to the Global Tyranny of Capital, London 2004 (dt. Erstausgabe: Leben ist mehr als Kapital: Alternativen zur globalen Diktatur des Eigentums, Oberursel 2002) und auch in ihrer späteren Publikation: Transcending Greedy Money. Interreligious Solidarity for Just Relations, New Approaches to Religion and Power, New York 2012.

[29] Siehe: www.holycouncil.org/home (aufgerufen am 22.08.2017).

giöser *terminus technicus,* der etymologisch vom Verb „*μύειν*“ (mit der Bedeutung „Augen und Mund schließen“) abgeleitet ist, und nicht vom Verb „*μυεῖν*“ (mit der Bedeutung „widmen, zueignen“).[30] In der Antike ist der Begriff (vor allem im Plural) im Zusammenhang mit Ritualen mit einer Vielzahl von exotischen Handlungen und Gebräuchen bezeugt, zu denen geheime Lehren, sowohl religiöser als auch politischer Natur, gehören. Diese Mysterien mögen ihren Ursprung in rituellen Handlungen primitiver Gruppen gehabt haben, und nahmen dann Gestalt an in der Welt der griechischen Religion (dionysische, eleusinische, orphische Mysterien etc.) und erhielten später, kreativ vermischt mit verschiedenen östlichen Kulten, ihre endgültige Form während der römischen Zeit. Weil das Christentum sich ausbreitete, als die Mysterienkulte ihren Höhepunkt erreicht hatten, und weil es einige äußerliche Ähnlichkeiten mit ihnen hatte, entwickelte die Religionsgeschichtliche Schule die Theorie einer gegenseitigen Abhängigkeit – und insbesondere einer Abhängigkeit des Christentums von den Mysterienkulten. Heutzutage ist diese Theorie unter Historikern nicht mehr so verbreitet, wie noch vor wenigen Generationen; schließlich ist eine „Analogie“ nicht unbedingt dasselbe wie eine „Genealogie“.

In der biblischen wie auch in der frühen postbiblischen Literatur war der Begriff „Mysterium“ immer verbunden mit dem kultischen Ritual oder mit den liturgischen Ausdrucksformen des Volkes Gottes. In der Septuaginta erscheint er zuerst in der hellenistischen Literatur (Tobit, Judith, Weisheit, Sirach, Daniel, Makkabäer), in denen er oft eine herabsetzende Bedeutung hat, um die ethnischen Mysterienreligionen zu kennzeichnen (vgl. Die Weisheit Salomos 14,23: „geheime Mysterien …[*verbunden mit*] Kinderopfern“) oder um auf Götzendienst hinzuweisen.[31] Im Buch Daniel nimmt der Begriff „Mysterium“ zum ersten Mal eine sehr signifikante Konnotation an, nämlich den der Eschatologie, und in dieser Bedeutung wurde er dann später weiterentwickelt.[32]

In den Evangelien kommt der Begriff nur in den synoptischen Evangelien vor, in der berühmten Stelle vom Sinn der Gleichnisse – „das Geheimnis des Reiches Gottes“ (Mk 4,11 par). Hier wie auch im *Corpus Paulinum*[33] ist der Begriff mit dem *Kerygma* verbunden, nicht mit dem Ritual

30 „Sie wurden Mysterien genannt, weil sie ihre Münder schließen und nichts niemandem erklärt wird. Und *μύειν* ist das Schließen des Mundes“ (Scholien zu Aristophanes, 456).

31 *Günther Bornkamm: μυστήριον, μυέω,* ThWNT 4, 809–834.

32 Ebd., 814.

33 Mehr dazu in *Walter Bauer:* Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, Berlin ^{6}1988.

(wie in den verschiedenen Mysterienkulten), und er steht sehr oft in Verbindung mit Begriffen der *Offenbarung*.[34] Im Allgemeinen wird *Geheimnis, Mysterium* im NT nie mit geheimen Lehren in Verbindung gebracht, noch finden wir irgendwelche Warnungen davor, das Geheimnis zu entweihen, wie in den Mysterienkulten.

Es gibt zahlreiche Hinweise in den paulinischen Briefen, dass in gewissen Kreisen der Alten Kirche die Bedeutung des Herrenmahls und daher die tiefe Bedeutung der Eucharistie im Lichte der Rituale der hellenistischen Mysterienkulte interpretiert wurde und dass daher geglaubt wurde, das Mysterium würde eine unwiderrufliche Erlösung bewirken. Paulus versuchte, diese Sichtweise auf der Grundlage ekklesiologischer Kriterien – seine Lehre über die geistlichen Gaben und die Kirche als „Leib Christi" – zu korrigieren.

Nach der sakramentalistischen Sicht der Mysterienkulte erwirbt eine Person durch die Mysterien eine Lebenskraft, die niemals verlorengeht. In den Mysteriengruppen und der synkretistischen Umwelt des frühen Christentums wurde weithin geglaubt, dass der Mensch durch eine Initiation mit der Gottheit verbunden wird; er könne Erlösung nur erlangen durch Teilhabe am Tod und der Wiederauferstehung der Gottheit.[35] Die Gnostiker, die durch die Mysterienkulte beeinflusst waren und ihre „sakramentalistische" Sichtweise übernahmen, führten sogar Taufen für die Verstorbenen durch, um zu versuchen, diese unzerstörbare Kraft über den Tod zu aktivieren. Paulus wies diese magisch-sakramentalistische Sicht der Taufe in seinem Brief an die Römer zurück (Röm 6,3–11). Es ist zwar richtig, dass er die Taufe in theologischen Begriffen als Teilhabe an Christi Tod am Kreuz interpretiert, aber zugleich besteht er darauf, dass dies Konsequenzen für das moralische Leben des Gläubigen haben müsse. Aus diesem Grund ermahnt er die Getauften, *„in einem neuen Leben"* (6,4) zu wandeln, auf dass *„wir nicht Sklaven der Sünde bleiben"* (6,6).[36]

Epheser 3,3–12 ist charakteristisch für das paulinische (und allgemein neutestamentliche) Verständnis von *μυστήριον*. Dort wird über die Mission Paulus' unter den Heiden gesagt, es gehe darum zu „enthüllen, wie jenes Geheimnis Wirklichkeit geworden ist, das von Ewigkeit her in Gott,

34 Mehr dazu in *Bornkamm,* „μυστήριον, μυέω", 821 ff.

35 Vgl. *S. Agouridis'* Kommentar zu 1. Korinther, Kapitel 10 (Der erste Brief des Paulus an die Korinther, Hermeneutik des Neuen Testaments 7, Thessaloniki 1982, 161 ff in griechischer Sprache), dem er die treffende Überschrift gibt: „Die Mysterien sind kein Garant für die Zukunft", und „Christentum ist unvereinbar mit Götzendienst".

36 *Eduard Lohse:* Grundriss der neutestamentlichen Theologie (griech. Übersetzung), Athen 1980, 155 ff.

dem Schöpfer des Alls, verborgen war. So sollen jetzt die Fürsten und Gewalten des himmlischen Bereichs durch die Kirche Kenntnis erhalten von der vielfältigen Weisheit Gottes“ (3,9–10). Das Geheimnis ist daher *der verborgene Plan Gottes zur Erlösung der ganzen Welt.* Die Kirche wird infolgedessen als ein „Geheimnis“ angesehen, weil in ihr das Geheimnis der Erlösung vollbracht wird. Und weil die Kirche die kollektive Kundgebung des Reiches Gottes ist, wird die *Göttliche Eucharistie* ebenfalls als ein „Geheimnis“ bezeichnet, genauer als das *Geheimnis par excellence*. Bis zum 4. Jahrhundert waren der Begriff „Geheimnis, Mysterium“ und seine Ableitungen in keiner Weise mit dem verbunden, was später als Sakramente bezeichnet wurde.[37]

Darum ist es ein Mythos, dass „Sakramentalität“ im konventionellen Sinne das *sine-qua-non*-Kennzeichen wenigstens der Orthodoxen Kirche ist.

2) Was den Opfer- (oder nicht) Charakter der Eucharistie betrifft, so ist die in der Orthodoxen Kirche vorherrschende liturgische Sprache sehr aufschlussreich (*Αγία τράπεζα*, Tisch statt Altar, *Ιερόν Βήμα*, nicht *sanctuarium,* die *Kommunion* erhalten, nicht die *Sakramente,* die eschatologische Perspektive der Eucharistie und nicht die Eucharistie als eine Darstellung des Opfers Christi am Kreuz etc.). Bereits seit der Zeit der neutestamentlichen Literatur waren verschiedene Ideen wirksam, in denen ein *priesterliches* und ein *sakrifizielles* Vokabular gleichzeitig benutzt wurden. Der Gehorsam der Menschen dem Evangelium gegenüber, ihre Taten der Nächstenliebe, ihre Gebete und Danksagungen wurden alle als „Gaben“ oder „Opfer“ bezeichnet, weil in ihnen Gott Ehre erwiesen wurde in der Freiheit und Macht des Heiligen Geistes; und ihr Gottesdienst wurde ein *Lobopfer* (*θυσία αινέσεως*) genannt. Und nicht nur das: Die Menschen selbst, als eine eschatologische Gemeinschaft wurden als ein „lebendes Opfer“ angesehen, ein „königliches Priestertum“, ein „Gott heiliger Tempel“ (1 Petr 2,4–10). Vor allem wurden den Dienern der Kirche keine priesterlichen Namen gegeben: Sie erhielten vielmehr weltliche Bezeichnungen wie *presbyteros* (Älterer) oder *episkopos* (Bischof) oder *diakonos* (Diakon) oder *proestos* (Vorsteher), die alle ihren Dienst an der Gemeinschaft unterstreichen sollten.[38]

37 Vgl. *Günther Bornkamm:* μυστήριον, μυέω, 823 ff. Ausführlicheres über den nicht-sakramentalen Charakter der sog. Mysterien unserer Kirche in meinem, meinem Kollegen Fr. Paul Tarazi gewidmeten Aufsatz mit dem Titel “Mysteriology: The Biblical Foundation of Sacramental Theology (Christian Mystery, Mystery Cults and Contemporary Christian Witness)”; in: *Bradley Nassif* (ed.): Festschrift in Honor of Professor Paul Nadim Tarazi. Vol. 2: Studies in the New Testament, New York 2015, 89–98.

38 *David Power:* The Eucharistic Mystery: Revitalizing the Tradition, New York 1995, 115.

Das stärkste Argument, das manche Katholiken – aber auch manchmal Theologen aus anderen traditionellen Kirchen einschließlich der Orthodoxen – gegen die Zulassung von Frauen zum sakramentalen Priestertum vorbringen, betrifft das kulturelle Tabu der Unreinheit der Frauen während und nach der Geburt eines Kindes und die daraus folgende Unfähigkeit, das *Opfer*[39] durchzuführen. Aus anthropologischer Perspektive ist das Opfer ein unnatürlicher Akt, der versucht, Kultur an die Stelle von Natur zu setzen.[40] Er ist seiner Natur nach exklusiv und konservativ. Seine Funktion ist es, klare Grenzen zwischen dem Heiligen und dem Profanen zu ziehen, zwischen denjenigen, die rein sind, und denjenigen, die unrein sind, zwischen denen, die die Macht haben, und denen, die außerhalb derselben bleiben. Die Funktion des Opfers ist es, eine angeblich gottgebene gesellschaftliche Ordnung zu stützen und zu bewahren. Aber das Problem besteht nicht einfach darin, dass die Gewährung des Zugangs zu den höheren Rängen den Frauen ebenfalls Autorität und Macht verleihen würde. Obwohl dies ein erstrebenswertes Ziel wäre, erklärt es doch noch nicht den starken Widerstand der traditionellen Kirchen, Frauen in den kirchlichen sakramentalen Ämtern zu akzeptieren.

Die neutestamentliche Literatur und auch die frühe Architektur und die Fresken, insbesondere in den Katakomben, bezeugen, dass *Frauen im christlichen Gottesdienst Führungsrollen innehatten.* Daran besteht kein Zweifel.[41] Frauen hatten bedeutende Führungspositionen in der Gemeinschaft inne, aber nur solange, wie das Christentum primär eine Religion in der privaten Sphäre blieb.

39 Soziologen und Ethnologen argumentieren, dass in allen bekannten Kulturen die Frauen während der Schwangerschaft blutige Opfer durchführen dürfen und dass das Opfer tatsächlich ein Heilmittel dafür ist, von einer Frau geboren worden zu sein. Und dass nur die Geburt eines männlichen Kindes soziale Genealogien begründet im Gegensatz zu den natürlichen, die auch weibliche Kinder mit einschließt. Im katholisch-anglikanischen Dialog taucht regelmäßig die Frage an die Anglikaner auf, wie sie zugleich das Opfer und die Ordination von Frauen akzeptieren können. Das kann kein Opfer sein, so wie es die Katholiken (und man könnte fälschlicherweise hinzufügen, die Orthodoxen) verstehen. Mehr dazu in: *Nancy Jay:* Throughout Your Generations Forever: Sacrifice, Religion, and Paternity, Chicago 1992.

40 Mehr dazu in: *Damien Casey:* The 'Fractio Panis' and the Eucharist as Eschatological Banquet; in www.womenpriests.org/gallery/mast_cat.asp (aufgerufen am 22.08.2017), zuerst erschienen im McAuley University Electronic Journal, 18. August 2002).

41 *Ben Witherington:* Women in the Ministry of Jesus, Cambridge 1984; *ders.:* Women in the Earliest Churches, Cambridge 1988. Siehe auch meinen Vortrag „Η Πανορθόδοξη Σύνοδος και η παρακαταθήκη του Αποστόλου Παύλου για τον ρόλο των γυναικών" (Das pan-orthodoxe Konzil und das Erbe St. Paulus' hinsichtlich der Rolle der Frauen), unter www.academia.edu/26833053 (in Griechisch, aufgerufen am 22.08.2017).

Die Frage sollte jedoch nicht sein, ob Frauen ordiniert *worden sind* oder *werden können.* Die Frage sollte vielmehr sein, ob die vorstehende Person – welchen Geschlechts auch immer – nicht so sehr in *persona Christi* als vielmehr in *persona ecclesia* handelte. Belege dafür, dass Frauen der Eucharistie vorstanden, sind nicht notwendigerweise ein Beleg dafür, dass Frauen *Priesterinnen* waren. Noch wichtiger ist die Frage, ob ihre Rolle in Bezug steht zu einem gewissen nicht-sakrifiziellen Verständnis der Eucharistie (wie es im Neuen Testament und in der Alten Kirche der Fall ist) und ob die vorherrschenden Methaphern eschatologischer Natur sind.[42]

Wenn die Eucharistie vornehmlich als Opfer verstanden wurde, gibt es alle möglichen anthropologischen Gründe, warum Frauen am Tisch des Herrn nicht vorstehen können. Aber die Eucharistie wurde ursprünglich nicht als Opfer an sich verstanden, sondern, wie David Power es ausdrückt, als eine „Subversion des Opfers“[43]; sie ist, wie Robert Daly überzeugend argumentiert, „eine *inkarnatorische Spiritualisierung des Opfers,* die im Neuen Testament und in der Alten Kirche wirksam ist“[44].

c) In der Ära der ungeteilten Kirche (die Ära der ökumenischen Konzile) lag der Fokus auf der Christologie, die natürlich in Beziehung zur Soteriologie stand. Im 20. Jahrhundert verlagerte sich als ein Resultat der Zersplitterung des Christentums und der sich daraus ergebenden Ineffizienz der christlichen Mission der Fokus unweigerlich auf die Ekklesiologie. Die drängendsten Fragen hinsichtlich des heutigen Zeugnisses für das Evangelium Christi sind zweifellos *anthropologischer* Natur. Um jedoch eine orthodoxe Anthropologie formulieren zu können, müssen wir über die weithin akzeptierten Ansichten in der christlichen Literatur hinausgehen. Metropolit Kallistos (Ware) argumentiert, dass „viele Kirchenväter (Gregor

42 Nach *Casey (*“The ‘Fractio Panis’ and the Eucharist as Eschatological Banquet”) gibt es einen Zusammenhang zwischen der eschatologischen Erwartung der Ausgießung des Heiligen Geistes in den letzten Tagen und der prophetischen Führungsrolle der Frauen. In der kirchlichen Typologie des Ostens hieß es, der Bischof sei nach dem Bilde Gottes des Vaters, der Diakon nach dem Bilde Christi, die Diakonin nach dem Bilde des Heiligen Geistes; und die Priester nach dem Bilde der Apostel. Der Priester, weit entfernt davon in *persona Christi* zu sein, ist nur ein Bild der Apostel, heilige Menschen, sicherlich, aber nur Menschen, während die Diakoninnen, wie gesagt, nach dem Bild des Heiligen Geistes sind.

43 *Power,* The Eucharistic Mystery, 140 ff.

44 *Robert, J. Daly:* The Origins of the Christian Doctrine of Sacrifice, 138. Obwohl sich nach *Casey* (“The ‘Fractio Panis’ and the Eucharist as Eschatological Banquet”) die Frage stellt, „ob das Opfer einer ‚inkarnatorischen Spiritualisierung‘ unterzogen werden kann und dann immer noch Opfer ist“ (n. 8).

der Theologe, Gregor von Nyssa, Isaak der Syrer etc.) der Überzeugung sind, dass ‚das göttliche Bild im Menschen mit der Seele assoziiert werden sollte und nicht mit dem Körper, und selbst in der Seele stünde es in Beziehung mit der Kraft der Selbsterkenntnis und der Sprache'. Aber es gibt andere – die eine Minderheit, aber eine bedeutende, sein mögen –, die einen ganzheitlicheren Ansatz haben und versichern, dass das göttliche Bild nicht nur die Seele, sondern das ganze Sein, Körper, Seele und Geist zusammen, einschließe. Damit sind sie in Übereinstimmung mit der Sichtweise des 5. Ökumenischen Konzils und des Christlichen Glaubensbekenntnisses. St. Irenäus von Lyon z. B. schreibt: *‚Die Seele und der Geist können Teil, aber nicht das Ganze, des Menschen sein; ein vollständiger Mensch ist ein Zusammentreffen und eine Vereinigung einer Seele, die den Geist des Vaters hat, und, gehalten im Bilde Gottes, eines barmherzigen Fleisches.'"*[45] Nach Metropolit Kallistos „ist die Realität der (menschlichen) Person jenseits und über jeder Erklärung für sie, die wir beibringen mögen. Das innerliche Element der Person ist die Selbstüberwindung, seine/ihre Fähigkeit stets offen zu sein, seine/ihre Fähigkeit, stets auf den anderen zu zeigen. Die menschliche Person ist es, die, anders als ein Computer, jeden Neustart auslöst. Ein Mensch zu sein, bedeutet, unvorhersehbar, frei und kreativ zu sein".[46]

Das Konzept der menschlichen Identität, so wie es in den letzten Jahren entwickelt worden ist, ist recht zwiespältig. Vormals wurde die Identität als etwas „Gegebenes" angesehen. Heute, nach gründlichen wissenschaftlichen Forschungen – obwohl deren Ergebnisse von einigen in Frage gestellt werden – heißt es, sie sei eine „Konstruktion". Deshalb spricht man in den säkularen Wissenschaften davon, die Identität einer Person oder Gruppe zu „formen", im Sinne eines „dynamischen Prozesses", durch den das Individuum (oder die Gruppe) beständig durch die Umwelt beeinflusst wird und so ein „neues Ethos" entwickelt.

45 Adv. Haereses 5, 6,1 (Η δε ψυχή και το πνεύμα μέρος του ανθρώπου δύνανται είναι, άνθρωπος δε ουδαμώς· ο δε τέλειος άνθρωπος σύγκρασις και ένωσις εστι ψυχής της επιδεξαμένης το πνεύμα του Πατρός και συγκραθείσης τη κατ' εικόνα Θεού πεπλασμένη σαρκί). Dieselbe Sichtweise findet sich in einer berühmten Passage von Michael Choniatis, die fälschlich St. Gregor Palamas zugeschrieben wurde, „… μή άν ψυχήν μόνην, μήτε σώμα μόνον λέγεσθαι άνθρωπον, αλλά το συναμφότερον, όν δη και κατ' εικόνα πεποιηκέναι Θεός λέγεται" – Man kann den Menschen nicht als Seele allein oder Körper allein bezeichnen, sondern nur als eine Einheit aus beidem, die Gott nach seinem Ebenbild geschaffen hat (*Προσωποποιίαι*, PG 150, col. 1361C).

46 Aus dem ersten Abschnitt seiner Festrede als ein assoziiertes Mitglied der Akademie von Athen, „Ο άνθρωπος ως μυστήριον. Η έννοια του προσώπου στους Έλληνες Πατέρες" (Das menschliche Wesen als ein Geheimnis. Das Konzept der Person bei den griechischen Vätern), Academy of Athens publications 2006.

Moderne und postmoderne Ethiker versuchen, auf alle möglichen Weisen eine „inklusive Ethik" einzuführen, während traditionelle Gesellschaften, und insbesondere Religionen, eine „exklusive Ethik" vertreten. Die ersteren versuchen, eine Gruppe in ihren sozialen Kontext zu integrieren, den sie oftmals zu gestalten versuchen, während die letzteren die notwendige Distanz durch das Verharren in traditionellen Werten suchen. Es gibt natürlich Fälle, selbst in den Texten des Neuen Testaments, wo das Ethos aller Gruppen vermischt ist, sodass ihre „exklusive" Seite feste Grenzen bezeichnet, außerhalb derer alles als häretisch ausgeschlossen ist, während ihre „inklusive" Seite die vielfältige und sich beständig entwickelnde Gemeinschaft ausdrückt.[47]

Christliche Anthropologie ist mit menschlicher Sexualität befasst. Säkularerseits wird direkt oder indirekt eine neue Ethik bekräftigt:

> „Man kann unmöglich vorhersagen, was in Zukunft, in zweihundert oder dreihundert Jahren, mit den Varianten der Sexualität geschehen wird. Eines sollte man nicht vergessen: Männer und Frauen sind in ein Netz von Jahrhunderten kultureller Determinierungen eingebunden, die in ihrer Komplexität zu analysieren fast unmöglich ist. Es ist heutzutage unmöglich, von ‚Frauen' und ‚Männern' zu sprechen, ohne in einem ideologischen Theater gefangen zu sein, wo die Vervielfältigung der Darstellungen, Reflexionen, Erkenntnisse, Transformationen, Verzerrungen, der beständige Wechsel der Bilder und Fantasien von vornherein jegliche Beurteilung zunichte macht."[48]

Auf christlicher Seite gibt es ähnliche Bedenken. In einem „Brief aus Sheffield", der Stadt, in der eine ÖRK-Konsultation zu Beginn der Ökumenischen Dekade „Kirchen in Solidarität mit den Frauen" zusammenkam, heißt es:

> „Wir begrüßen die Erkenntnis, dass die menschliche Sexualität nicht der (christlichen) Spiritualität widerspricht, die eine vereinigte ist und sich auf den Körper, die Seele und den Geist in ihrer Gesamtheit bezieht … Unglücklicherweise war Sexualität jahrhundertelang und ist es auch heute noch ein Problem für Christen."[49]

In der Bibel wird die menschliche Person natürlich nie durch ihre Natur definiert, sei es das körperliche Selbst oder die materielle Welt, die sie umgibt, sondern durch ihre Beziehung zu Gott und ihren Mitmenschen.

47 *Eberhard Bons/Karin Finsterbusch* (Hg.): Konstruktionen individueller und kollektiver Identität, Neukirchen-Vluyn 2016.

48 *Helene Cixous/Catherine Clement:* La Jeune Née, 1975, auch auf Englisch (The Newly Born Woman, 1986).

49 *Connie Parvey* (ed.): The Community of Women and Men in the Church: The Sheffield Report, Genf 1981, 83.

Darum wird die Erlösung nicht durch irgendeine Verleugnung des Körpers, einschließlich der Sexualität, erlangt, oder durch die Flucht in eine angeblich „spirituelle" Welt. Die körperlichen und spirituellen Funktionen werden als eine untrennbare Einheit angesehen, die beide sowohl von Gott entfernen, als auch ihm zu Diensten sein können, d. h. zur Gemeinschaft mit Gott führen. Das menschliche „Fleisch" führt weder zum Bösen noch ist es extrem gefährlich. Es wird es nur, wenn der Mensch seine ganze Existenz nicht Gott unterwirft, der ihn geschaffen hat, sondern ihm selbst.

Aber auch in der christlichen Tradition des Ostens wird die menschliche Natur, worauf J. Meyendorff schon vor langem hinwies, nicht als eine statische, abgeschlossene, autonome Einheit angesehen, sondern als eine dynamische Realität. Der Mensch wird durch seine Beziehung zu Gott bestimmt.[50] Die Natur des Menschen verlor daher nicht ihre Dynamik nach dem Sündenfall, weil sie durch die Gnade Gottes verwandelt werden kann. Tatsächlich ist es die Gnade Gottes, die dem Menschen wesentlich seine wirkliche und authentische Natur gibt.[51]

Metropolit Kallistos hat schon lange auf die Bedeutung der Anthropologie für die Zukunft der orthodoxen Theologie hingewiesen: „Zweifellos wird uns im 21. Jahrhundert die Ekklesiologie weiter beschäftigen … aber der Schwerpunkt der theologischen Forschung wird sich von der Ekklesiologie auf die Anthropologie verlagern … Die zentrale Frage wird nicht nur sein: Was ist die Kirche? Sondern grundsätzlicher noch: Was ist der Mensch?"[52]

d) Ergänzend zu der anthropologischen Dimension in Bezug auf die Rolle der Frauen in Kirche und Gesellschaft, darf ein *ökologische*r Ansatz nicht vernachlässigt werden. Die gegenseitige (und nicht einseitige) Zusammengehörigkeit von Mann und Frau steht in einem Zusammenhang eines christlichen Verständnisses einer integralen Ökologie.[53] Interessanterweise wird in der römisch-katholischen Kirche und ihrer Sozialdoktrin[54] anerkannt, dass eine adäquate theologische Anthropologie im Hinblick auf soziale und ökologische Gerechtigkeit erforderlich ist. Bislang weist die ka-

50 Byzantine Theology, 1972, 2.

51 A. a. O., 143 und 138.

52 Orthodox Theology in the 21st Century, Athen 2005, 25.

53 Über integrale Ökologie siehe meinen Aufsatz: "The Witness of the Church in Today's World, Three Missiological Statements on Integral Ecology"; in: www.academia.edu/28268455 (aufgerufen am 22.08.2017).

54 Vgl. Compendium of the Social Doctrine of the Church; in: www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_en.html (aufgerufen am 22.08.2017).

tholische Kirche (und ich möchte hinzufügen: alle traditionellen alten Kirchen) eine ambivalente Mixtur von Naturrecht und patriarchaler Ideologie auf. Wenn Mann und Frau sich einander sowohl in Kirche und Gesellschaft ergänzen, warum ist dann die patriarchalische, männliche oberste Leitung immer noch in der Kirchenhierarchie festgeschrieben, wo doch Mann und Frau in ihrem „ganzen Sein" völlig homogen sind?[55]

Natürlich ist dies etwas, das die säkulare „öko-feministische" Bewegung schon lange im Blick hat. Es gibt da eine lange Abstammungslinie einer patriarchalischen Ideologie der männlichen Vorherrschaft und der weiblichen Unterordnung, die für viele Gelehrte die Folge der augustinischen Lehre von der Erbsünde ist.[56] Es handelt sich jedenfalls auch um ein christliches (und sogar kirchliches) anthropologisches Anliegen. Es geht dabei nicht darum, was Frauen (oder Männer) wollen. Es geht darum zu erkennen, was Jesus Christus für die Kirche im 21. Jahrhundert will, zur Ehre Gottes, für die integrale menschliche Entwicklung, für einen integralen Humanismus und für eine integrale Ökologie im Lichte einer ädaquaten theologischen Anthropologie, die auf der authentischen, wenn auch latenten, Tradition der Kirche basiert, und nicht einfach auf der historisch etablierten.

> „Solange wie die patriarchalische Zweiteilung herrscht, bleibt die subjektive menschliche Entwicklung unvollkommen, mit tiefgreifenden Auswirkungen auf die menschlichen Beziehungen und ebenso auf die Beziehungen zwischen Mensch und Natur. … Es kann keine vollständig integrale Ökologie geben, solange die Menschheit sich als dominanter Mann gebärdet, der die Natur als unterwürfige Frau behandelt. Es kann keine andauernde soziale Gerechtigkeit und keine andauernde ökologische Gerechtigkeit geben, solange das menschliche Verhalten von einer patriarchalischen Geisteshaltung angetrieben wird."[57]

Das Alte Testament kennt viele Beispiele für das patriarchalische Vorurteil, insbesondere das Bild von der Frau, die aus dem Mann entnommen wird (Gen 2,22). Es war unausweichlich, dass dies im Neuen Testament

[55] Aus einem jüngeren Arbeitsentwurf (22. December 2015) – neben so vielen ermutigt durch die Bereitwilligkeit von Papst Franziskus, die Geschlechtergleichheit in seiner Kirche voranzubringen – von *Luis T. Gutiérrez* mit dem Titel: Gender Balance for Integral Humanism & Integral Ecology.

[56] Die hauptsächlich auf Genesis 3,16 basiert. Siehe auch meinen Aufsatz „Ο ιερός Αυγουστίνος ως ερμηνευτής του Αποστόλου Παύλου και το πρόβλημα της ανθρώπινης σεξουαλικότητας" (St. Augustin als Interpret von St. Paulus und das Problem der menschlichen Sexualität), unter www.academia.edu/1992336/ (aufgerufen am 22.08.2017).

[57] *Luis T. Gutiérrez:* Gender Balance for Integral Humanism & Integral Ecology; siehe: http://pelicanweb.org/CCC.TOB.html (aufgerufen am 22.08.2017).

richtiggestellt wurde, insbesondere durch die ausdrückliche Erklärung von Paulus: „Als aber die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einer Frau“ (Gal 4,4). Dass Gott „von einer Frau“ inkarniert wird, ist die Umkehrung dessen, dass die Frau „dem Mann entnommen“ ist. Es ist nicht ohne Bedeutung, dass diese scheinbar unverfängliche Klarstellung der Zusammenfassung der kulturellen Entwicklung folgt, die nun erreichbar ist, aber in der menschlichen Geschichte noch in ihrer Fülle erreicht werden muss: „Hier ist nicht Jude noch Grieche, hier ist nicht Sklave noch Freier, hier ist nicht Mann noch Frau; denn ihr seid allesamt einer in Christus Jesus“ (Gal 3,28).

Was ich hier ausgeführt habe, ist nichts anderes als ein „Beitrag“ zu einer theologisch, historisch und wissenschaftlich dauerhaften Lösung eines anstehenden Problems, das ein authentisches Zeugnis der Kirche im 21. Jahrhundert behindert. Die jahrhundertealten Vorurteile, pseudo-theologischen Argumente und kulturellen Gewohnheiten können nicht länger eine sich rasch wandelnde Gesellschaft überzeugen, die nach der Wahrheit hungert und dürstet.

Übersetzung aus dem Englischen: Dr. Wolfgang Neumann

„Sind wir schon so weit?“

Erfahrungen im bischöflichen Dienst der Evangelisch-methodistischen Kirche



Rosemarie Wenner[1]

Im Mai 2017 endete meine zwölfjährige Amtszeit als Bischöfin in der Evangelisch-methodistischen Kirche. Der Dank, den viele Menschen mir für meinen Dienst aussprachen, klingt noch in meinen Ohren. Vieles, was mir wichtig war, konnte ich weitergeben und im Rückblick sehe ich manche Weiterentwicklungen. Zum Beispiel hat sich unsere Kirche stärker für Menschen aus anderen Kulturkreisen geöffnet, wir haben uns die Verbindung von Frömmigkeit und Weltverantwortung als identitätsstiftendes Merkmal bewusst gemacht und wir haben die Beziehungen zu den ökumenischen Partnern vertieft. In diesem Artikel ziehe ich ein persönliches Fazit meiner beruflichen Tätigkeit unter der Fragestellung, wie es mir als Frau in dieser besonderen Leitungsaufgabe erging und ob meine Arbeit zu einer gerechteren Beteiligung von Frauen in der Kirche führte.

Vorbilder

In allen Verlautbarungen nach meiner Wahl wurde darauf hingewiesen, dass ich die erste Bischöfin der Evangelisch-methodistischen Kirche außerhalb der USA bin. Doch ich war nicht die allererste Bischöfin, sondern ich stehe in einer Kette von Frauen, auf deren Erfahrungen ich aufbauen konnte. 1956 beschloss die Generalkonferenz der Methodistenkirche, Frauen vollen Zugang zum ordinierten Amt zu gewähren. Bei der Debatte, die der Entscheidung, Frauen zu ordinieren, vorausging, warf je-

[1] Rosemarie Wenner war von 2005 bis Mai 2017 Bischöfin der Evangelisch-methodistischen Kirche (EmK) und von 2012 bis 2014 Präsidentin des Bischofsrates der EmK.

ÖR 66 (4/2017), S. 560–566

mand ein: „Dann werden bald auch Bischöfinnen gewählt werden." Es vergingen allerdings 24 Jahre, bis 1980 die erste Bischöfin der Evangelisch-methodistischen Kirche (im englischen Sprachraum lautet der Kirchenname: The United Methodist Church) gewählt wurde: Marjorie Swank Matthews (1916–1986). Sie war kurz vor dem Ruhestandsalter, klein von Gestalt, als Spätberufene erst 1965 ordiniert worden und geschieden, also nicht gerade der Inbegriff der Karrierepastorin, die man sich als geeignete Kandidatin für das Bischofsamt vorstellt. Marjorie Matthews sagte nach ihrer Wahl: „Es gibt keine Vorbilder für mich. Ich werde es auf meine Weise zu machen haben." Manche sagen, die Kirche habe testen wollen, ob das mit einer Bischöfin geht. Marjorie Matthews hat den Test wohl bestanden. Vier Jahre später wurde in Kalifornien mit Leontine Kelly die erste afroamerikanische Frau zur Bischöfin der Evangelisch-methodistischen Kirche gewählt. Ebenfalls 1984 wurde Judith Craig Bischöfin in Michigan. Diese beiden Frauen lernte ich zusammen mit den 19 inzwischen gewählten Kolleginnen kennen, als ich 2005 zum ersten Mal den internationalen Bischofsrat der Evangelisch-methodistischen Kirche besuchte. Etliche meiner Kolleginnen sind inzwischen nicht nur Vorbilder für mich, sondern Freundinnen und Beraterinnen.

Auch in Deutschland war ich nicht die erste Frau, die ins Bischofsamt gewählt wurde. Im Oktober 1997 war ich zusammen mit Bischöfin Maria Jepsen und der damals gerade als Geschäftsführerin der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland beginnenden Pfarrerin Bärbel Wartenberg-Potter an einer Podiumsdiskussion beim Ökumenischen Frauenkongress in Ludwigsburg beteiligt. Ich ahnte zu jenem Zeitpunkt nicht, dass ich eines Tages die Kollegin im Bischofsamt dieser beiden Theologinnen sein würde. Zum Zeitpunkt meiner Wahl am 16. Februar 2005 gab es mit Maria Jepsen, Margot Käßmann und Bärbel Wartenberg-Potter drei Bischöfinnen in lutherischen Landeskirchen. Dass auch in Deutschland Frauen diesen Leitungsdienst versahen, half mir, mich mit dem Gedanken anzufreunden, eventuell Bischöfin zu werden.

War die Zeit reif?

Die Delegierten, die die drei Konferenzen der Evangelisch-methodistischen Kirche in Deutschland bei der Zentralkonferenz 2005 in Wuppertal vertraten, taten sich nicht leicht mit meiner Wahl. Ich war 1992 als Quotenfrau in den Kirchenvorstand der Evangelisch-methodistischen Kirche gewählt worden. Dies ist das Leitungsgremium, das zwischen den Tagungen der alle vier Jahre stattfindenden Zentralkonferenz die Arbeit der Evan-

gelisch-methodistischen Kirche in Deutschland plant und verantwortet. Jede der damals vier Jährlichen Konferenzen musste mindestens eine Frau in den Kirchenvorstand wählen. So war es kurz zuvor beschlossen worden, um zu verhindern, dass nur Männer die Kirche leiteten. Durch diese Mitarbeit wurde ich über die Grenzen meines damaligen Wirkungsgebiets hinaus bekannt.

1995 wurde ich als erste Frau für den Dienst als Superintendentin nominiert und von Bischof Dr. Walter Klaiber berufen. In dieser Funktion war ich maßgeblich an der Gestaltung von Veränderungsprozessen beteiligt. So leitete ich zum Beispiel den Lenkungsausschuss zur Vereinigung der Südwestdeutschen und der Süddeutschen Jährlichen Konferenz, die 2003 vollzogen wurde. Im Vorfeld der Zentralkonferenz 2005 wurde ich von vielen gefragt, ob ich mir vorstellen könne, Bischöfin zu werden. Wenn ich dies bejahte, hörte ich oft: „Ob unsere Kirche allerdings schon reif ist für eine Frau im Bischofsamt?" Ich pflegte zu antworten: „Wie soll sich dies denn theoretisch feststellen lassen?" Obwohl ich bereits im ersten Wahlgang mit Abstand die meisten Stimmen erhalten hatte, brauchte es vier Wahlgänge, bis ich die erforderliche Zweidrittel-Mehrheit erhalten hatte. Die Spannung war fast mit Händen zu greifen. War die Kirche bereit, mich als Frau im Bischofsamt zu akzeptieren? Ich wusste es zu diesem Zeitpunkt nicht. Ich nahm die Wahl gerne an, weil ich Erfahrungen in Leitungsaufgaben vorweisen konnte, die mich zuversichtlich sein ließen, dass ich auch diese Aufgabe meistern konnte. Außerdem wollte ich nicht nur Geschlechtergerechtigkeit fordern, sondern ich war bereit, sie zu praktizieren.

Dennoch war ich unsicher, ob die Menschen in der Evangelisch-methodistischen Kirche mir die Chance geben würden, meine Stärken zu zeigen oder ob mich massive Widerstände lähmen würden. In der Evangelisch-methodistischen Kirche in Deutschland erfolgt die Wahl zum Bischof oder zur Bischöfin zunächst für vier Jahre, danach ist eine Wiederwahl für acht weitere Jahre möglich. Die Tatsache, dass die erste Wahlperiode nur vier Jahre umfasste, kam mir gelegen. Falls die Schwierigkeiten im Amt zu groß würden, könnte ich diese Aufgabe wieder in andere Hände legen und in einer anderen Funktion meine Berufung zur Pastorin leben. In der Evangelisch-methodistischen Kirche ist der bischöfliche Dienst eine Funktion innerhalb des ordinierten Amtes des oder der Ältesten, nicht eine Berufung in einen anderen Stand oder gar eine besondere Weihe.

Nachdem die Hürde der Wahl genommen war, war meine Kirche schnell bereit, mich als ihre Bischöfin zu akzeptieren. Es gab nur vereinzelt Stimmen, die Zweifel laut werden ließen, ob das Ja zur Frauenordination auch das Ja zu Frauen in herausgehobenen Leitungsämtern beinhalten würde. Eine Handvoll Menschen erklärten ihren Austritt aus der Kirche. Die weitaus große Zahl der Menschen ließ mich jedoch wissen, dass sie für mich beteten und mit mir zusammenarbeiten wollten. Unter ihnen waren auch viele Menschen, die sich aufgrund ihres Bibelverständnisses mit Frauen im ordinierten Amt schwer tun. Sie verhielten sich loyal zu ihrer Kirche mit ihrer Bischöfin. Dass meine Wahl in der Ökumene und in der Öffentlichkeit das Bild zurechtrückte, Freikirchen seien per se theologisch konservativ und vielleicht gar fundamentalistisch evangelikal, wurde von vielen Methodistinnen und Methodisten begrüßt. Auch in der weltweiten Evangelisch-methodistischen Kirche und in der weiteren Gemeinschaft des Weltrats Methodistischer Kirchen wurde die Tatsache, dass es zum ersten Mal eine evangelisch-methodistische Bischöfin außerhalb der USA gibt, gefeiert. 2008 wählte eine afrikanische Zentralkonferenz Bischöfin Joaquina Nhanala. Sie hat die Aufsicht über die evangelisch-methodistischen Konferenzen in Mosambik und Südafrika inne. Am 19. November 2008 wurde ich bei der Zentralkonferenz in Dresden im ersten Wahlgang mit 71 von 79 gültigen Stimmen für weitere acht Jahre wiedergewählt.

Erfahrungen im Amt

Meine Kirche akzeptierte mich als ihre Bischöfin. Doch wie ging es mir in den großen und kleinen Aufgaben in meiner zwölfjährigen Amtszeit? Die Tatsache, dass ich die erste Frau in einer bestimmten Aufgabe war, war mir nicht fremd. Ich war 1981 als zweite Frau in der Südwestdeutschen Jährlichen Konferenz ordiniert worden und jeweils die erste Pastorin in den mir zugewiesenen Gemeinden gewesen. Bis zu meiner Berufung 1995 hatte es auch keine Superintendentin innerhalb der Evangelisch-methodistischen Kirche in Deutschland gegeben.

In den Anfangsjahren meiner beruflichen Tätigkeit meinte ich, alles besonders gut machen zu müssen, damit die Menschen, die Schwierigkeiten mit Frauen im ordinierten Dienst hatten, wenigstens an meiner Amtsführung nichts zu kritisieren fänden. Der Anspruch, es allen recht machen zu wollen, war auch durch meine Sozialisation genährt worden: Frauen sind diejenigen, die für das Wohl der anderen da sind, sie kümmern sich,

sie gleichen aus, sie dienen und helfen. Das lernte ich in der Familie und in der Kirchengemeinde. Nun hatte ich ein Studium absolviert und die Berufung zum pastoralen Dienst verspürt. Ich wollte meinen Beruf gut ausüben, eine fürsorgliche Ehefrau sein und möglichst alle glücklich machen, denen ich begegnete. Ich setzte mich damit unter großen Druck, der fast in den Burnout führte. Durch Supervision und Therapie habe ich gelernt, dass ich um Gottes, um der Menschen und um meiner selbst willen zuallererst für mich sorgen darf. Ich muss nicht versuchen, es allen recht zu machen.

Seit dieser Krise arbeite ich nach dem Motto: „Gut sein genügt." Perfektion strebe ich nicht mehr an. So gab ich auch im bischöflichen Dienst schlicht mein Bestes. Wenn mir Fehler oder Versäumnisse bewusst wurden, sagte ich dies öffentlich. Und ich suchte mir Unterstützung und war bestrebt, ein gutes Team von Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern um mich zu scharen. Vielfach konnte ich mir diese Menschen nicht aussuchen. Sie waren so wie ich in Leitungspositionen gewählt worden. Doch ich trug meinen Teil dazu bei, dass wir zu einer konstruktiven Arbeitsatmosphäre fanden, in der auch Raum für persönliches Anteilnehmen und Anteilgeben war. Obwohl ich viele Entscheidungen alleine zu treffen und zu verantworten hatte, habe ich mich in meiner Dienstzeit selten einsam gefühlt.

Dennoch hatte ich mit Widerständen zu kämpfen. In manchen Situationen gewann ich den Eindruck, dass die Kämpfe anders ausgetragen wurden, weil ich eine Frau bin. So erhielt ich von Zeit zu Zeit Post, in der man mir zu verstehen gab, dass ich die Bedeutung der Aussagen, die meine Gegenüber kritisierten, nicht überblickte oder die Tragweite von Handlungen nicht einschätzen konnte. Als bekannt wurde, dass ich zu den Unterstützerinnen der „Bibel in gerechter Sprache" gehöre, gab es nicht nur Diskussionen, die ich gern zu führen bereit war, sondern ich wurde auch mit Verlautbarungen eingedeckt, mit denen man mir übermittelte, dass ich nach Ansicht meiner Kritiker wissenschaftlich nicht auf dem Laufenden war.

Diese Art von Belehrungen erhielt ich auch in anderen Zusammenhängen. Ich wage zu behaupten, dass meine Kollegen im Bischofsamt nicht mit solchen subtil vorgebrachten Abwertungen umzugehen haben. Ich musste mich selbst an meine Stärken erinnern, um Kränkungen nicht mit Aggression zu begegnen. Kraft für die alltäglichen Aufgaben und die besonderen Herausforderungen bezog ich aus den geistlichen Quellen, durch die ich mir bewusst machte: Ich bin Gottes geliebte Tochter. Vor Gott verantworte ich mich in meinem Tun und Lassen. Ich freute mich über die unterstützende Begleitung vieler Menschen, ohne mich von der Zustimmung anderer abhängig zu machen.

Ich habe in der Kirche immer Räume gefunden, in denen ich meine Stärken entwickeln und meine Gaben einbringen konnte. Dass wir Frauen Theologie studieren und Pastorinnen werden konnten, fand ich zunächst ausreichend als Nachweis, dass die Kirche gerecht mit Frauen umging. Als Seelsorgerin erfuhr ich dann jedoch von Gewalt gegen Frauen, die auch in christlichen Kreisen geschieht. Frauen ertrugen Erniedrigungen, ja sogar Missbrauch, weil ihnen in der Kirche gesagt wurde, sie sollen dem Manne untertan sein. So kam ich durch seelsorgliche Erfahrungen im kirchlichen Dienst dazu, Bibelauslegung, Strukturen und Sprache daraufhin zu befragen, ob sie Frauen befreien oder unterdrücken. Ich machte erschreckende Entdeckungen und wurde sensibel für innerkirchliche Machtgefüge, die sicherstellten, dass Männer das Sagen behielten. Diese Themen zu benennen, kostete viel Kraft. Zusammen mit anderen Frauen und Männern setzte ich mich in den 1980er Jahren dafür ein, dass die offiziellen Dokumente der Evangelisch-methodistischen Kirche in inklusiver Sprache verfasst wurden. In dem Entwurf, die der Konferenz zur Entscheidung vorlag, war von Pastoren und Pastorinnen die Rede, in dem Abschnitt über das Bischofsamt wurde jedoch ausschließlich die männliche Sprachform beibehalten. Als wir dies bemängelten, lautete die Antwort aus der Arbeitsgruppe: „Der Bischof ist ein Mann!" Die Konferenz folgte unserer Argumentation, dass Sprache nicht die derzeitige Situation abbilden, sondern das in der Kirche gültige Recht darstellen muss.

In meiner Amtszeit wollte ich mich für eine stärkere Beteiligung von Frauen in kirchlichen Leitungsaufgaben einsetzen. Die Ziele der vom Ökumenischen Rat der Kirchen ausgerufenen Ökumenischen Dekade „Kirchen in Solidarität mit den Frauen", die schon 1998 zum Abschluss kam, sind auch in der EmK nur unvollkommen erreicht. Weiterhin gilt es, „Frauen zu ermächtigen, unterdrückende Strukturen in der Gesellschaft weltweit, in ihrem Land und in ihrer Kirche in Frage zu stellen" und „den wesentlichen Beitrag der Frauen in Kirche und Gemeinde anzuerkennen, sowohl durch gleiche Mitverantwortung und Entscheidungsgewalt als auch durch Mitgestaltung der Theologie und des geistigen Lebens", um nur zwei Dekadeziele zu nennen. Während meiner Amtszeit konnte ich in dieser Hinsicht leider keine messbaren Fortschritte feststellen. Einflussreiche Gremien wie zum Beispiel die Kommission für Finanzen und Arbeitsrecht werden bis heute ausschließlich von Männern gebildet. Die Zahl der Pastorinnen hat zwar zugenommen, davon, dass dieser Beruf mehrheitlich von Frauen ausgeübt wird, wie vor ein paar Jahren prophezeit wurde, sind wir jedoch weit entfernt. Die meisten leitenden Positionen in der Kirche und in der Diako-

nie sind auch in der Evangelisch-methodistischen Kirche von Männern besetzt. Es gibt zum Beispiel acht Superintendenten und nur eine Superintendentin in Deutschland. Manchmal hatte ich den Verdacht, viele Menschen meinten, dass wir mit einer Bischöfin schon genug für die Geschlechtergerechtigkeit getan hätten. Hätte ich das Thema entschiedener einbringen sollen, bis hin zu der gottesdienstlichen Sprache, in der auch ich selten von Gott, der Ruach, der Geistkraft redete? Erst zum Ende meiner Dienstzeit sprachen mich junge Pastorinnen an und sagten mir, dass es ihnen etwas bedeutete, in einer Kirche zu sein, die eine Bischöfin hatte. Vielleicht wird meine Dienstzeit nachträglich sichtbare Wirkungen in Richtung Inklusivität haben?! Das würde mich freuen.

Weiterhin Vision: „Da ist nicht Mann noch Frau …“

Meine Vision von Kirche ist von Galater 3,28 inspiriert: „Hier ist nicht Jude noch Grieche, hier ist nicht Sklave noch Freier, hier ist nicht Mann noch Frau; denn ihr seid allesamt einer in Christus Jesus.“ Kirche ist eine Gemeinschaft, in der Unterschiede keine Wertigkeit bedeuten. Dass wir Menschen zu Gottes Ebenbild geschaffen und von Christus zu neuem Leben berufen sind, macht uns alle gleich. Wir bekennen dies nicht nur, wir üben die Gemeinschaft der Verschiedenen ein. Es ist auch in der Evangelisch-methodistischen Kirche noch ein weiter Weg, bis dieses Einssein in Christus wirklich sichtbar wird. Das Gefälle zwischen Männern und Frauen ist genauso da wie die Dominanz der Deutschen über die Menschen, die aus anderen Ländern in den Gemeinden ankommen. Und über sozialökonomische Unterschiede und ihre Auswirkungen denken wir noch weniger nach als über Geschlechtergerechtigkeit. Geben wir dem Geist der Freiheit eine Chance? Erwarten wir von einer gerechteren Gemeinschaft Zugewinn an Liebe, Freude, Gerechtigkeit und Hoffnung für alle? Kirche – auch die Kirche, zu der ich gehöre – ist leider selten vorne dran, wenn es um gerechtes Miteinander geht. Ich will auch als Bischöfin im Ruhestand mit dazu beitragen, dass wir zu unseren Versäumnissen stehen und uns von Gott verändern lassen.

Ordination und Ämter von Frauen im Buddhismus

Die Erneuerungsbewegung buddhistischer Nonnenorden



Carola Roloff[1]

Im Westen genießt der Buddhismus den Ruf, tolerant, weltoffen und frauenfreundlich zu sein. Wie aber ist es tatsächlich um Frauen in religiösen Leitungspositionen bestellt? Gibt es überhaupt „Ämter" im Buddhismus? Wie sind Begriffe wie „Orden" und „Ordination" hier zu verstehen? Müssen Mönche und Nonnen zölibatär leben? Gibt es eine Art Priesterweihe – mit oder ohne Zölibat – oder andere Formen der Autorisierung, religiöse Dienste auszuführen und zu lehren? Und wie ist hierbei die Aufteilung zwischen den Geschlechtern?

Ehe ich näher auf diese Fragen eingehe, sei eines vorausgeschickt: *den* Buddhismus gibt es genauso wenig wie *das* Judentum, *das* Christentum oder *den* Islam. Der Buddhismus hat sich 2500 Jahre lang entwickelt und sich im Laufe seiner Geschichte von Indien aus in weite Teile Asiens hineinverbreitet.[2] Dabei hat er sich immer wieder unterschiedlichen Kulturen anpassen müssen, so dass sich ganz verschiedene Strömungen und Schulen herausgebildet haben.

Einen ähnlichen Integrationsprozess durchläuft der Buddhismus als weltweit viertgrößte Religion seit rund 200 Jahren im Westen. Auch hier in Europa hat er aufgrund der zunehmenden religiös-weltanschaulichen

[1] Dr. Carola Roloff (Bhiksuni Jampa Tsedroen) Senior Researcher/Leitende Wissenschaftlerin im Bereich Buddhismus (Schwerpunkt: Dialogische Theologie und Gender) an der Akademie der Weltreligionen (Fakultät für Erziehungswissenschaften). Sie ist Hauptverantwortliche für ein DFG-Forschungsprojekt zur buddistischen Nonnenordination.

[2] Ein kurzer Überblick über die kanonische Quellenlage im Buddhismus findet sich in: *Carola Roloff:* Offenheit gegenüber dem religiös Anderen im Buddhismus. Herausforderungen und Chancen; in: *Katajun Amirpur, Thorsten Knauth, Carola Roloff, Wolfgang Weiße* (Hg.): Perspektiven dialogischer Theologie. Offenheit in den Religionen und Hermeneutik interreligiösen Dialogs, Münster 2016, 49–81.

Pluralisierung der Lebenswelten immer stärker Fuß gefasst. Am weitesten verbreitet ist er in Frankreich. In Österreich ist der Buddhismus seit mehr als 30 Jahren als Körperschaft des öffentlichen Rechts anerkannt, und in Deutschland folgen ihm moderat geschätzt etwa 0,2 Prozent der Bevölkerung.[3]

Vor diesem vielschichtigen Hintergrund kann ich die Frage der Ordination und Ämter von Frauen im Buddhismus nur exemplarisch andeuten. Dabei ist meine Herangehensweise – ich bin seit 1981 Nonne im Buddhismus – dialogisch-theologisch.[4]

Ämter im Buddhismus

Die Ämterstrukturen in buddhistischen Religionsgemeinschaften sind vielfältig, ebenso die Funktionsbezeichnungen. Dabei gibt es Überlappungen, die auf den gemeinsamen Ursprung im indischen Buddhismus zurückzuführen sind, und Unterschiede, die teils indisch-traditionell und teils kulturell (Ankunftsland) bedingt sind.

Während die Organisationsstrukturen in Klöstern relativ steile Hierarchien aufweisen, sind sie im Alltagsleben traditionsübergreifend eher flach. In manchen Ländern kann ein Kloster oder Kloster-Dachverband relativ autonom agieren, in anderen wie Thailand und China setzt der Staat Beamte ein, um die Orden zu kontrollieren oder entscheidet sogar bei der Ernennung von hohen Würdenträgern mit. In manchen Traditionen gibt/gab es auch Mönchsbeamte, so z. B. in Tibet. Nonnen oder weibliche Laien haben solche Ämter selten bis nie bekleidet. Derzeit sind die Oberhäupter aller buddhistischen Traditionen Mönche oder männliche Laien.

Buddhisten der verschiedenen Traditionen ist gemeinsam, dass sie dem Buddha, dem Erwachten, als ihrem Lehrer folgen. Der Buddha hat keinen Nachfolger eingesetzt. Allein die von ihm verkündeten Lehren, auf Sanskrit „Dharma“ (Pāli „Dhamma“), und die Rechtstexte, der Vinaya, sol-

3 Quelle: Das Parlament Nr. 2–3, 09. Januar 2017, 4–5.

4 Der Ansatz einer dialogischen Theologie wird seit 2013 an der Akademie der Weltreligionen der Universität Hamburg entwickelt. Näheres dazu in: *Amirpur et al.,* Perspektiven dialogischer Theologie. Diese Forschung zum Bereich Religion und Dialog ist interdisziplinär und international angelegt. Berücksichtigt werden vordringlich der Islam, das Judentum, der Buddhismus und das Alevitentum, aber auch andere Religionen wie etwa der Hinduismus und natürlich auch das Christentum in seinen verschiedenen Facetten.

len als seine Stellvertreter betrachtet werden.[5] Dabei fällt insbesondere den Mitgliedern des Sangha[6], der Gemeinschaft der Mönche und Nonnen, die ihr Leben idealerweise gänzlich dem Ziel der Erleuchtung gewidmet haben, mit zunehmendem Dienstalter eine wichtige und mitunter, je nach Qualifikation und Bedarf, eine leitende Rolle zu.

Der Sangha gehört zu den drei Juwelen (*triratna*), zu denen alle Buddhisten Zuflucht nehmen. Die beiden anderen sind der Buddha und seine Lehre (Dharma).[7] Im frühen Buddhismus bezog sich Sangha vorrangig auf den Mönchsorden bzw. auf den großen Sangha (Mahāsangha), d. h. auf beide Ordensgemeinschaften, die der Mönche und Nonnen. Im Laufe der Zeit wurde der Begriff dann aber auf die Gemeinschaft aller Buddhisten ausgeweitet, also auf die gesamte Gemeinde des Buddha. Diese setzt sich aus vier Gruppen (*catuṣpariṣad*) zusammen: Mönche (*bhikṣus*), Nonnen (*bhikṣuṇīs)*, Laienanhänger (*upāsakas*) und Laienanhängerinnen (*upāsikās*). In seiner Lehrrede „Die Spitzen der Jüngerschaft" preist der Buddha die Tugenden dieser vier Gruppen und sendet sie aus, um seine Lehre zum Wohl und Glück der göttlichen und menschlichen Wesen zu verbreiten.[8] Daraus lässt sich die Lehrbefugnis aller vier Gruppen ableiten, auch wenn heute, insbesondere in Asien, vorwiegend Mönche als buddhistische Lehrer im Vordergrund stehen.

5 *Ernst Waldschmidt:* Die Überlieferung vom Lebensende des Buddha: Eine vergleichende Analyse des Mahāparinirvāṇasūtra und seiner Textentsprechungen, 2. Teil, Göttingen 1948, 241.

6 Sanskrit *saṃgha, Pāli saṅgha.* Da der Begriff sehr häufig verwendet wird und als bekannt vorausgesetzt werden darf, verzichte ich im Weiteren auf die diakritischen Zeichen und verwende die Lautschrift „Sangha".

7 Mit der Zufluchtnahme wird man Mitglied der buddhistischen Gemeinde. Der entsprechende Ritus setzt voraus, dass man alt genug ist, seinen Geist vollständig und mit vollkommenem Vertrauen den *Drei Juwelen der Zuflucht* zuzuwenden und die entsprechende Formel einem buddhistischen Mönch, einer buddhistischen Nonne oder einer anderen autorisierten Person des eigenen Vertrauens nachzusprechen. Durch dieses Ritual wird auch eine entsprechende spirituelle Lehrer-Schüler-Bindung hergestellt. In der Regel findet dieses Ritual frühestens im Alter von sieben Jahren statt. Man sieht aber auch schon viel jüngere Kinder drei Verneigungen vor dem Buddha machen und die Zufluchtsformel sprechen. Ein mit der „Taufe" vergleichbares Ritual im Säuglingsalter gibt es mit Blick auf die Namensgebung. Im tibetischen Buddhismus gibt es beispielsweise die Tradition, für Neugeborene eine Segen spendende Rezitation durchzuführen und ihnen dabei ein Schutz-Bändchen oder -Amulett umzulegen. Auf Wunsch der Eltern geht dieses Ritual einher mit der Vergabe eines buddhistischen Namens. Dieser muss nicht notwendigerweise in die Ausweispapiere eingetragen werden, sondern dient oft nur zu rituellen Zwecken.

8 *Ernst Waldschmidt:* Das Catuṣpariṣatsūtra: eine kanonische Lehrschrift über die Begründung der buddhistischen Gemeinde. Text in Sanskrit und Tibetisch, verglichen mit dem Pali nebst einer Übersetzung der chinesischen Entsprechung im Vinaya der Mūlasarvāstivādins auf Grund von Turfan-Handschriften, 3 Bände, Berlin 1952–1962.

Ein kurzer Blick in die Vergangenheit: Die Entstehung des Mönchs- und Nonnenordens

Siddhārtha Gautama, der historische Buddha Śākyamuni, lebte ca. im 5. Jh. v. Chr. in Indien. Nachdem er die Erleuchtung erlangt hatte, beschloss er nach anfänglichem Zögern, seine Lehre weiterzugeben. Als er fünf Bettelmönchen begegnete, die er von früher kannte, löste er sein Vorhaben ein und hielt vor ihnen seine erste Lehrrede von den Vier Wahrheiten. Damit setzte er, wie es heißt, „das Rad der Lehre in Bewegung". Diese „fünf guten Asketen" waren die ersten Schüler des Buddha. Damit war der Mönchsorden gegründet. Die volle Ordination bzw. höchste Weihe, die *upasaṃpadā*, ging damals noch ohne Ritual vonstatten, es reichte der Ruf des Buddha: „Kommt, Ihr Mönche!"

Wenige Jahre[9] später gründete der Buddha auch einen Nonnenorden. Mahāprajāpatī, seine Tante und Pflegemutter, bat als erste Frau um die volle Ordination. Die 500 Frauen in ihrer Begleitung – alle aus dem Volk der Śākyas, dem auch der Buddha angehörte[10] – erhielten zunächst noch vom Mönchsorden die höchste Weihe. Später ging die Verantwortung für Teile der Ordination – ein Prozess, der sich über mehrere Jahre erstreckt – auf den Nonnenorden über. Die höchste Weihe erfordert aber bis heute die Anwesenheit des Mönchsordens. Somit können Nonnenorden, auch wenn sie sonst eine separate Institution sind,[11] nicht unabhängig vom Mönchsorden bestehen. Für die Ordination von Mönchen dagegen ist die Mitwirkung von Nonnen nicht notwendig.

Der Begriff der Ordination und das Wesen des monastischen Lebens

Unter Ordination (skr. *upasaṃpadā*, p. *upasampadā*) wird im Buddhismus traditionell die höchste Weihe im Kontext klösterlicher Gemeinschaften verstanden. Der Begriff *upasaṃpadā* wird in der jüngeren Literatur auch mit „volle Ordination" wiedergegeben, um diese von der ersten Aufnahme in die Klostergemeinschaft (skr. *pravrajya*) und der Ordination

9 *Jampa Tsedroen* (Carola Roloff): Buddhist Nuns' Ordination in the Mūlasarvāstivāda *Vinaya* Tradition: Two Possible Approaches; in: Journal of Buddhist Ethics 23 (2016), 168–169.

10 Entsprechend wird der historische Buddha als Buddha Śākyamuni bezeichnet, „Weiser der Śākyas".

11 Siehe dazu *Hellmuth Hecker:* Allgemeine Rechtsgrundsätze in der buddhistischen Ordensverfassung (Vinaya); in: Verfassung und Recht in Übersee 10 (1977), H. 1, 89–115.

zur Novizin (skr. *śrāmaṇerikā*) abzugrenzen. Das Mindestalter für den Eintritt ins Kloster beträgt sieben Jahre und für die volle Ordination 20 Jahre. Für Frauen gibt es vor der höchsten Weihe noch eine zusätzliche zweijährige Probe- und Schulungszeit als *śikṣamāṇā*.

Diese Regelung gilt für alle drei Hauptströmungen des Buddhismus, die sich bis heute überliefert haben: den Theravāda-Buddhismus, der hauptsächlich in Süd- und Südostasien praktiziert wird, also in Sri Lanka, Thailand, Myanmar, Laos, Kambodscha und Teilen Vietnams, den Ostasiatischen Buddhismus in China, Japan[12] und Taiwan, und den Tibetischen Buddhismus in Tibet, Bhutan, der Mongolei sowie in Teilen von Nepal, Nord-Indien und Süd-Russland.[13]

Die Mönche und Nonnen unterscheiden sich von den Laien durch ihren kahl rasierten Kopf und die Ordenstracht. Der rechte Arm bleibt traditionell unbekleidet,[14] das Obergewand wird über die linke Schulter und den linken Oberarm geschlagen. Die Novizen, Männer wie Frauen, befolgen in allen Traditionen zunächst zehn Regeln. Die höchste Weihe verlangt dann das Befolgen des gesamten Regelwerks, das für Mönche und Nonnen unterschiedlich ist: Die Mönche sollen je nach Tradition 227, 250 oder 253 Regeln befolgen, die Nonnen 311, 348 oder 364 Regeln.

Motivation für die Ordination ist idealerweise der Wunsch nach Befreiung aus dem ewigen Kreislauf von Tod und Geburt – Saṃsāra. Vorbild ist dabei der Weg des Buddha. Doch auch Laien legen bei Voll- und Neumond, an besonderen Feiertagen oder auf Pilgerreisen ein achtteiliges Fastengelübde ab und folgen zeitweise der monastischen Disziplin.

Die vier Hauptverbote, die für Mönche und Nonnen gleichermaßen gelten, sind: Geschlechtsverkehr, Diebstahl, absichtliches Töten eines Menschen und die Vorspiegelung übernatürlicher Fähigkeiten. Für Nonnen kommen noch vier weitere Hauptverbote hinzu: 1. engen sexuellen Körperkontakt zuzulassen, 2. Annäherungen zuzulassen, die auf Geschlechts-

12 Eine Ausnahme im Ostasiatischen Buddhismus bildet Japan: Dort ist die Praxis des Vinaya ausgestorben, stattdessen sind eine Art „Laien"-Klöster oder Klöster auf Zeit entstanden.

13 *Kalmückien,* Burjatien und Tuwa.

14 Diese Regel wird im Theravāda und im Tibetischen Buddhismus befolgt. Das Farbspektrum der Ordensgewänder reicht von safrangelb über orange und rotbraun (Burma) bis hin zu bordeauxrot (Tibet). In der chinesischen Tradition sind die obersten Gewänder gelb/orange/braun bei hochstehenden Mönchen oder Nonnen auch zinnoberrot. Zudem trägt man in China wie auch in Vietnam, Korea und Japan unter den im Vinaya vorgeschriebenen und „gesegneten" Gewändern eine mantelähnliche Haiqing-Robe mit Ärmeln (schwarz/gelb/braun oder auch grau/taubenblau). Die Haiqing-Robe wird während Zeremonien auch von Laien getragen.

verkehr abzielen, 3. die Hauptverfehlung einer anderen Ordensschwester zu verheimlichen und 4. einem Mönch Respekt zu erweisen, der vom Mönchsorden suspendiert wurde. Der Bruch einer dieser Hauptregeln führt zum Ausschluss aus dem Orden, andere Verstöße, die ebenfalls relativ schwer wiegen, führen zu vorübergehender Suspendierung, kleinere Vergehen können bei der zweimonatlichen Beichtfeier (Vollmond und Neumond) bereinigt werden.

Wenn es zu einem Bruch des Gelübdes kommt, also zu einer der vier (oder bei Nonnen acht) Hauptverfehlungen, ist eine Rückkehr in den Orden nach dem Ausschluss nicht möglich. Erklärt man dagegen, bevor es zu einer Verfehlung kommt, dass man den Orden verlassen möchte, ist ein erneuter Ordenseintritt für Mönche bis zu maximal sieben Mal möglich. Für Nonnen gilt das jedoch nicht: Wenn sie den Orden verlassen, gibt es kein Zurück mehr. Selbst ein freiwilliger Austritt lässt sich also nicht rückgängig machen.

Weitere Regeln des Vinaya befassen sich mit dem Leben im Sangha, dem Verhältnis zueinander, der Betreuung von Novizinnen mit Nahrung, Kleidung, Unterkunft, Hygiene und Gesundheit sowie dem Umgang mit Eigentum, um nur einige Beispiele zu nennen. In der Essenz geht es um die Konzentration auf das Wesentliche, die Praxis des Dharma. Die Einhaltung von Disziplin ist die notwendige Voraussetzung für die Entwicklung von meditativer Sammlung und Weisheit.

Im Gegensatz zu Laien sind Ordinierte verpflichtet, ein Leben in Keuschheit zu führen, einen „Reinen Lebenswandel". Ein weiteres Unterscheidungsmerkmal ist ihr Freisein von persönlichem Besitz. Gehorsam und Respekt haben sie nicht nur gegenüber den Ordensälteren, sondern gegenüber allen Mitgliedern des Sangha zu üben. In der tibetischen Tradition wird man am Ende des Ordinationsrituals angewiesen, jenen, die den gleichen Regeln folgen, zu Gefallen zu sein und ihnen keinen Grund zu Missfallen zu geben. Eine weitere Anweisung betont die Praxis von Gewaltlosigkeit und Geduld. Sie lautet:

Von heute ab gilt für Dich:
Wenn Du beschimpft wirst, schimpfe nicht zurück.
Wenn jemand wütend auf Dich ist, reagiere nicht mit Wut.
Wenn Dich jemand schlägt, schlage nicht zurück.
Wenn Dich jemand verspottet, reagiere nicht mit Spott.

Bei der Bitte um Ordination verspricht man, das Regelwerk bis ans Ende des Lebens einzuhalten. Es gibt auch durchaus Mönche und Nonnen, die heutzutage aufgrund ihrer Tätigkeiten, weil sie z. B. als Dozenten an Universitäten tätig sind, Dharmazentren leiten oder in bestimmten Projek-

ten arbeiten, nicht im Kloster wohnen. Trotzdem bleiben sie Mitglied ihrer Ordensgemeinschaft. Sie können aber auch in eine andere Ordensgemeinschaft wechseln.

In Taiwan (ostasiatische Tradition) erhält man am Ende der Ordinationszeremonie, die einschließlich intensiver Grundausbildung in Ordensdisziplin und Ordensregeln 30 Tage dauert, ein Ordenszertifikat, das Zeit und Ort der Ordination nennt und die Namen der Ordinationsmeister auflistet. Mithilfe eines solchen Zertifikats ist auch die Eintragung des Ordensnamens in die hiesigen Ausweispapiere möglich.[15]

Eine Besonderheit des chinesischen Buddhismus ist, dass hier etwa eine Woche nach der vollen Ordination noch eine sogenannte „Bodhisattva-Ordination" vollzogen wird. Diese Praxis gibt es in allen Mahāyāna-Traditionen, auch für Laien, aber hier ist sie Teil der Ordinationszeremonie und deren ritueller Höhepunkt geworden.[16]

Priesterweihe und die Erneuerungsbewegung buddhistischer Nonnenorden

Eine Ordination ist durchaus mit einer Priesterweihe im Christentum vergleichbar. Die Mönche und Nonnen unterweisen die Laien im Dharma, führen alle für das Gemeindeleben relevanten sakralen Rituale aus und nehmen an Beschlussfassungen teil. In ihrer Funktion gegenüber den Laien gibt es keinen Unterschied zwischen ihnen.

Die Laien wiederum sorgen im Rahmen ihrer Möglichkeiten – durch Almosenspeisungen, Darbringung von Ordensgewändern und Spenden für den Bau von Klöstern usw. – für das materielle Wohl des Sangha. Sie sind überzeugt, dass sie durch diese Unterstützung religiöses Verdienst ansammeln und somit gutes Karma für zukünftiges Glück in diesem oder den nächsten Leben schaffen.

Ordensintern gibt es hierarchische Abstufungen. Prinzipiell leben Mönche und Nonnen getrennt, meist auch in separaten Klosteranlagen. Nach der vollen Ordination muss ein Mönch mindestens fünf bis zehn

15 *Hellmuth Hecker:* Eintragung eines Ordensnamens deutscher Buddhisten in deutsche Ausweispapiere; in: Das Standesamt 45 (1992), H. 8, 237–240.

16 Anschließend begeben sich die Mönche und Nonnen zu einer Zeremonie, in der sie mindestens drei kleine Moxakegel auf dem Kopf abbrennen lassen, um so ihre Entschlossenheit unter Beweis zu stellen, künftig zum Wohle aller Lebewesen zu dienen. Im alten China galten die Brandnarben als Beweis, tatsächlich ordiniert zu sein. Heute ist diese Praxis umstritten. Die Teilnahme wird mitunter freigestellt.

Jahre, eine Nonne sechs bis zwölf Jahre mit einem/einer Ordensälteren eigener Wahl zusammenwohnen. In dieser Zeit werden sie in alle monastischen Rituale und andere Pflichten und Aufgaben eingeführt ("learning by doing"). Dazu gehört auch das Auswendiglernen zusätzlicher liturgischer Texte. Auf diese Weise wird man auch in die Gemeinde eingegliedert und von dieser im Laufe der Zeit zunehmend anerkannt. Weitere Qualifikationen sind gute Kenntnis und Erfahrung in den monastischen Ritualen und dem Dharma und dem Vinaya allgemein. Erst nach zehn Jahren Amtszeit als Mönch oder zwölf Jahren als Nonne kann man selbst neue Aspiranten aufnehmen und mit Zustimmung der Ordensgemeinschaft die Ordination eines Bhikṣu oder einer Bhikṣuṇī (P. *bhikkhu/bhikkhunī*) vollziehen. Im Theravāda wird man als Mönch nach zehn Jahren Mahāthera genannt, als Nonne nach zwölf Jahren Mahātherī.

Eine Ordensgemeinschaft, also ein monastischer Sangha, besteht aus mindestens vier voll ordinierten Mönchen oder Nonnen. Für die Ordination einer Frau als Śikṣamāṇā (Probekandidatin für zwei Jahre) benötigt man je nach Vinaya-Schule einen Nonnen-Sangha von mindestens zehn oder zwölf vollordinierten Nonnen (in einer abgelegenen Region fünf bis sechs). Für die volle Ordination ist die Mitwirkung von fünf bis zehn Mönchen erforderlich. Ordenshierarchisch sind die Bhikṣuṇīs den Bhikṣus untergeordnet, was heute nicht nur im Westen, sondern auch in Asien im Rahmen der säkularen Demokratisierung zunehmend in Frage gestellt wird. Stimmen, die eine Gleichstellung von Mönchen und Nonnen fordern, werden immer lauter.

Eine weitere Herausforderung für Frauen, die den monastischen Weg gehen wollen, ist, dass die Ordinationslinie für Nonnen in einigen Ländern ausgestorben oder bis heute nicht etabliert worden ist. Alle Linien gehen auf den Buddha und seine engsten Schüler zurück und werden von Generation zu Generation von Lehrer auf Schüler übertragen. So ist über die Jahrhunderte ein kompliziertes Geflecht verschiedener Linien entstanden, das man mit Ahnenreihen in der Genealogie vergleichen könnte. Da nach dem Vinaya die Gültigkeit der Nonnenordination die Mitwirkung eines Mönchsordens erfordert, ist ein Rechtsstreit entbrannt, ob die Ordinationslinie für Nonnen von diesen selbst oder von Mönchen tradiert wird.

In den Ländern des Theravāda, wo es keine volle Ordination für Frauen gibt, hat sich, abgeleitet von der zuvor erwähnten Fastenpraxis für Laien, eine Art Semi-Status für Frauen entwickelt. De facto leben sie wie Nonnen, de jure sind sie nicht Teil des monastischen Ordens. Das heißt, sie haben einen geschorenen Kopf, tragen ein Ordensgewand, führen ein klösterliches, zölibatäres Leben und befolgen entweder die acht Regeln für Laien oder die zehn Regeln für Novizinnen, ohne je als solche aufgenom-

men und anerkannt zu sein. In Thailand heißen diese Frauen Maeji. Sie tragen ein weißes Ordensgewand, die Farbe der Laien. In Burma bezeichnet man sie als Thila-shin, ihr Gewand ist pinkfarben. Und in Sri Lanka nennt man sie Dasa-Sīla-Mātā. Sie tragen ein braunes oder safranfarbenes Gewand wie die Mönche, allerdings mit Ärmeln, was den Mönchen verboten ist.

Im tibetischen Buddhismus gibt es ebenfalls Frauen mit geschorenem Kopf. Sie tragen ein bordeauxfarbenes Ordensgewand, das kaum von dem der Mönche zu unterscheiden ist und folgen entweder den fünf Regeln der Laien – nicht zu töten, nicht zu stehlen, sexuelles Fehlverhalten[17] zu vermeiden, nicht zu lügen und keine berauschenden Getränke zu sich zu nehmen – oder den zehn Regeln einer Novizin, tibetisch „Getsülma“ (skr. *śrāmaṇerikā*). Eigentlich ist es die Aufgabe vollordinierter Nonnen, einer Anwärterin das Kopfhaar abzurasieren, sie einzukleiden, ihrer Bitte um die Erteilung der zehn Regeln nachzukommen und sie in die Schulung aufzunehmen. Novizinnen sind Teil des Nonnen-Sangha. In Tibet hat sich jedoch mangels eines Nonnenordens die Tradition entwickelt, dass Mönche den Frauen diese zehn Regeln erteilen und sie in separaten Nonnenklöstern mitbetreuen. Ihrem Selbstverständnis nach bezeichnen sie sich jedoch als tibetische Nonnen und versprechen, ihr Noviz-Gelübde bis zum Tode einzuhalten.

Seit den 1970er Jahren gibt es weltweit eine Erneuerungsbewegung buddhistischer Nonnenorden.[18] Davon verspricht man sich nicht nur eine religiöse Gleichstellung von Frauen, sondern auch eine Aufwertung der Rolle der Frau in der Gesellschaft allgemein und damit eine Verbesserung der Menschenrechtslage in puncto Geschlechtergerechtigkeit für weite Teile Asiens. In einigen Teilen der Welt wie in Sri Lanka und Thailand ist es bereits gelungen, die volle Ordination für Nonnen wiederzubeleben, was aber nicht von allen Mönchen anerkannt wird. In Sri Lanka gibt es kaum noch öffentlichen Widerstand, jedoch verweigert man den Nonnen staatlicherseits die Eintragung ihres Bhikkhunī-Titels in die Ausweispapiere. Und in Thailand hat der höchste Mönch, der Saṅgharaja, nach der ersten Nonnenordination auf thailändischem Gebiet – sie erfolgte unter maßgeblicher Mitwirkung von Mönchen aus dem Ausland – vom Staat ge-

[17] Alternativ auch mit völligem Verzicht auf Geschlechtsverkehr. Laien haben hier die freie Wahl.

[18] Die wichtigsten Themen dazu finden sich traditionsübergreifend in dem Sammelband von *Jampa Tsedroen* (*Carola Roloff*)/*Thea Mohr* (Hg.): Mit Würde und Beharrlichkeit. Die Erneuerung buddhistischer Nonnenorden, Berlin 2011 (Deutsche Übers. v. “Dignity and Discipline”, Boston 2010).

fordert, es dürfe keine Ordination unter Mitwirkung ausländischer Staatsbürger mehr ohne seine Zustimmung stattfinden.

In Sri Lanka reichen die ersten Bemühungen um die Erneuerung des Nonnenordens bis 1988 zurück. Nach anfänglichen Problemen hat sich inzwischen eine Linie durchgesetzt, die 1998 reetabliert wurde und der inzwischen auch Nonnen in Thailand und den USA angehören. Der Nonnenorden in Sri Lanka ist in diesen wenigen Jahren auf über 1.200 Nonnen angewachsen. In Thailand, Nepal, Indonesien, Singapur, Europa, Nordamerika und Indien sind es mehr als fünfzig. Die Theravāda-Tradition ist damit der tibetischen Tradition einige Schritte voraus. Es gibt dort zwar seit den 1970er Jahren Nonnen, die in der ostasiatischen Dharmaguptaka-Schule ihre volle Ordination genommen haben und nunmehr das tibetische Ordensgewand tragen, aber eine Ordination in der eigenen tibetischen Mūlasarvāstivāda-Schule steht immer noch aus. Eine Expertengruppe von tibetischen Mönchsgelehrten aller vier Schulrichtungen – ohne Frauen – hat sich im Herbst 2012 drei Monate zu Erörterungen getroffen. Ein umfangreicher Abschlussbericht wurde 2013 publiziert,[19] kommt allerdings zu keinem klaren Schluss. Die Quellen sind vieldeutig, es kommt also auf den „politischen" Willen an. Will man die Ordination einführen, gibt es genügend Belege, auf die man sich stützen kann, doch nur wenige Gelehrte haben den Mut, sich in dieser kontroversen Debatte klar zu positionieren. Dahinter steht die Sorge, dass es zu einer Ordensspaltung kommen könnte. Der Dalai Lama fordert zwar keinen Konsens, aber zumindest die Unterstützung durch eine gute Mehrheit von respektierten Seniormönchen.[20]

Es gibt zwei Möglichkeiten, den Nonnenorden wiederzubeleben. Erstens: allein durch Mönche, wie es zur Zeit des Buddha belegt ist, später aber jahrhundertelang nicht mehr üblich war. Zweitens: durch eine „ökumenische" Zeremonie, d. h. Nonnen der ostasiatischen Dharmaguptaka-Schule würden diese zusammen mit Mönchen der tibetischen Mūlasarvāstivāda-Schule durchführen und somit stellvertretend den vakanten Platz der Mūlasarvāstivāda-Nonnen einnehmen.

19 Originaltitel: *Gzhi thams cad yod par smra ba'i lugs la dge slong ma slar gso yod med dpyadgzhi lung bang mdzod (Schatzhaus autoritativer Textstellen, eine Untersuchung ob sich das/die Bhikṣuṇī-[Gelübde/Ordinationslinie] in der Mūlasarvāstivdatradition wiederherstellen lässt).* Autor: Bod kyi chos kyi chos brgyud chen po bzhi dang btsun ma'i sku tshab bcas kyi dge slong ma'i nyams bzhib tshogs chung (Bhikṣuṇī-Komitee der vier großen religiösen Traditionen Tibets und Vertreter der Nonnen), Department of Religion and Culture, Dharamsala 2013.

20 *Dalai Lama XIV:* Menschenrechte und der Status von Frauen im Buddhismus; in: *Tsedroen/Mohr* (Hg.), Mit Würde und Beharrlichkeit, 439.

Das Thema der Nonnenordination rückt immer stärker in den Fokus, und immer mehr Mönche befürworten die Erneuerung des Nonnenordens im tibetischen Buddhismus. Dazu gehört nicht nur der 14. Dalai Lama, sondern seit einigen Jahren auch der 17. Karmapa Ogyen Trinley, der im März 2017 erste konkrete Schritte zur vollen Ordination tibetischer Nonnen mit Hilfe taiwanesischer Nonnen unternahm.[21]

Reformen sind dringend notwendig. Aus feministischer Sicht ist es problematisch, dass der Nonnenorden noch immer dem Mönchsorden hierarchisch untergeordnet ist und nicht völlig unabhängig von ihm agieren kann. Von daher ist es unter buddhistischen Feministinnen nicht unumstritten, ob die Wiederbelebung des Nonnenordens überhaupt wünschenswert ist, ganz zu schweigen von dem generellen Zweifel, ob monastisches und zölibatäres Leben heute noch zeitgemäß sind oder wider die Natur des Menschen sprechen. Man könnte auch fragen, ob man sich selbst und den Menschen heute in anderer Form als im zölibatären Klosterleben besser von Nutzen sein kann, oder ob Klöster sich nicht besser von den Spenden der Laien unabhängig machen sollten. Andererseits gelten Klöster bis heute als Keimzelle spirituellen Lebens. Gerade in dieser hektischen und schnelllebigen Zeit sind sie Inseln der Stille und Besinnung. Buddhistinnen, die ein Leben als Nonne anstreben, sollten deshalb – aus der Binnenperspektive betrachtet – auch weiterhin die Möglichkeit eines solchen Lebenswandels haben, zumal der Buddha selbst es so vorgesehen hat.

Andere Formen der Autorisierung zu lehren und religiöse Dienste auszuführen

Abschließend stellt sich die Frage, ob es so etwas wie ein buddhistisches „Priesteramt" auch ohne Zölibat gibt, also für „Laien", die als Single oder mit Familie leben. Welche Formen der Autorisierung, religiöse Dienste auszuführen und zu lehren, gibt es außerhalb der Bestimmungen des Vinaya, und wie verhält es sich hier mit der Geschlechtergerechtigkeit?

Heute bieten die meisten buddhistischen Traditionen Laien, Männern wie Frauen, die Möglichkeit, sich vorübergehend zur Meditation ins Kloster zurückzuziehen oder an längeren Meditations-Retreats (bis zu drei Jahren) teilzunehmen. Neben universitären Buddhismus-Studien, die im

21 Siehe Online-Artikel auf Arya Kshema: "History in the Making: The First Step Toward Full Ordination for Tibetan Buddhist Nuns", http://aryakshema.com/index.php?option=com_content&view=article&id=116&lang=en (aufgerufen am 04.08.2017).

Westen bisher nicht theologisch, sondern philologisch ausgerichtet sind, bieten buddhistische Zentren und Universitäten im In- und Ausland diverse Studienprogramme an. Qualität und Umfang dieser Studiengänge sind sehr unterschiedlich.

Insbesondere der japanische Zen-Buddhismus ist für Klosteraufenthalte auf Zeit bekannt. Dort ist die Praxis des Vinaya gänzlich ausgestorben. Stattdessen sind eine Art „Laien"-Klöster entstanden, denen als Abt ein Rōshi (wörtl. „alter Meister"), auch Zen-Priester genannt, vorsteht. Er gilt als „erwacht" bzw. als besonders erfahren und kann verheiratet sein oder aber zölibatär leben. Zen-Priester und Zen-Priesterinnen werden von ihren Meistern durch eine Dharma-Übertragung zum Lehren autorisiert. Aufgabe eines Rōshi ist, eine Zen-Gemeinschaft spirituell zu unterweisen. Ähnlich unterscheidet man in Korea zwischen zölibatär lebenden Mönchen (*pigusŭng* von skr. *bhikṣu-saṅgha*) und verheirateten Priestern (*taech'ŏsŭng*). Dharma-Übertragungen gibt es auch im chinesischen Chan, im vietnamesischen Thiền und im koreanischen Seon.

Besonderheiten im tibetischen Buddhismus

Im tibetischen Buddhismus ist zwischen Lamas, d. h. spirituellen Lehrern, und Mönchen bzw. Nonnen zu unterscheiden. Es gibt Geistliche, die beides sind oder nur eines von beiden. Für Mönche und Nonnen ist der Zölibat bindend, für Lamas nur dann, wenn sie auch Mönch oder Nonne sind. So gibt es z. B. Lamas, die Mönche sind und zölibatär leben, aber nicht im Kloster wohnen und dennoch einer bestimmten Ordensgemeinschaft angehören. Das trifft z. B. auf S. H. den Dalai Lama zu. Er wohnt in der Nähe eines Klosters, zu dessen Gemeinschaft er gehört, aber er ist nicht dessen Abt. Wenn er Ordinationen für Mönche verschiedener Klöster erteilt, assistieren ihm die Mönche aus diesem Kloster.

Es gibt aber auch hohe Lamas, die keine Mönche oder Novizinnen[22] sind und Familie haben, so z. B. S. H. Sakya Trizin, das ehemalige Oberhaupt einer der vier Schulrichtungen des Tibetischen Buddhismus, der sein Amt im März 2017 an seinen Sohn übergeben hat, und seine Schwester Ihre Eminenz Sakya Jetsün Chime Luding Rinpoche (*1938), die in den USA lebt. Das Amt des Sakya Trizin verbietet es ihm, Mönch zu werden,

[22] Hier wäre als Beispiel Ihre Eminenz Mindrolling Jetsün Khandro Rinpoche (*1968) zu nennen, die ein Frauenkloster in Indien leitet und auch im Westen regelmäßig Unterweisungen erteilt und Rituale leitet.

denn es vererbt sich von Generation zu Generation auf einen seiner Söhne. Zwei Häuser der Sakya-Tradition, die abwechselnd das Oberhaupt stellen, haben kürzlich eine neue Nachfolgeregelung eingeführt, die das Amt fortan von der Qualifikation abhängig macht und die Amtszeit auf drei Jahre reduziert.[23]

Dem Lebensweg als Mönch oder Nonne steht – ebenso wie Laien – der Lebensweg eines Yogi oder einer Yoginī gegenüber. Sie leben meist nicht in der Gemeinschaft oder Familie, sondern ziehen sich als Einsiedler in die Berge zurück, an einen ruhigen Ort, um sich intensiv der tantrischen Meditation zu widmen. Das kann für das ganze Leben sein oder für einen bestimmten Zeitraum, solange z. B., bis es eindeutige Zeichen dafür gibt, dass man das spirituelle Ziel, das man sich vorgenommen hat, erreicht hat. Dieses Ziel kann in Vorbereitung auf die tantrische Praxis Śamatha (Geistige Ruhe) sein oder das Erscheinen einer Vision, z. B. einer mystischen Begegnung mit dem Buddha oder einer seiner zahlreichen Erscheinungsformen.

In einigen Traditionen erwirbt man durch ein mindestens dreijähriges Retreat den Titel eines Lama und andere Ehrentitel. So wurde z. B. in Kathmandu (Nepal) der britischen Nonne Tenzin Palmo (Diane Perry, *1943) in Anerkennung ihrer spirituellen Errungenschaften als Nonne und ihrer Bemühungen, den Status der weiblichen Praktizierenden im tibetischen Buddhismus zu fördern, im Februar 2008 vom Oberhaupt der tibetischen Drukpa-Linie der Titel „Jetsunma“ verliehen, was so viel wie „Ehrwürdige Meisterin“ bedeutet.

Ein anderes tibetisches Ideal ist jemand, der gleichzeitig Yogi/Yoginī und Paṇḍita ist, Meditationsmeister(in) und Gelehrte(r). Hier zumindest sind echte Fortschritte zu verzeichnen. Im Dezember 2016 verlieh der Dalai Lama trotz großer Widerstände in den eigenen Reihen zum ersten Mal in der Geschichte des tibetischen Buddhismus 20 Nonnen aus Tibet und der Himalaya-Region den Titel eines weiblichen Geshe, einer Geshema. Dieser höchste monastisch-akademische Titel, der 21 Jahre Studium erfordert, war seit Jahrhunderten einzig und allein Mönchen vorbehalten. Der Dalai Lama prophezeite, eines Tages würden sie als Äbtissin (tib. Khenmo, skr. *upādhyāyikā*) einer Klostergemeinschaft vorstehen. Doch um solch eine Position zu bekleiden, müssten sie voll ordinierte Nonnen sein.[24] Aber es gibt Hoffnung!

[23] Hintergrundinfo: www.lionsroar.com/major-changes-sakya-school-tibetan-buddhism-announced/ und www.buddhistdoor.net/news/enthronement-of-the-42nd-sakya-trizin-his-holiness-ratna-vajra-rinpoche (aufgerufen am 04.08.2017).

[24] Ausführlicher Bericht, siehe: www.buddhistdoor.net/features/nuns-in-the-tibetan-tradition-latest-developments-and-future-prospects (aufgerufen am 04.08.2017).

Just Do It? – Anerkennung und Rezeption im ökumenischen Miteinander

Bericht über die 19. Wissenschaftliche Konsultation der Societas Oecumenica, Helsinki, Finnland, 25.–30. August 2016

Auf der 19. Wissenschaftlichen Konsultation der *Societas Oecumenica* im Sofia Orthodox Cultural Centre in der Nähe von Helsinki, Finnland, kamen Theologen*innen, Ökumeniker*innen und Kirchenleitende aus verschiedenen kirchlichen Traditionen zusammen. Im Zentrum der Wissenschaftlichen Konsultation stand das schwierige ökumenische Thema „Anerkennung und Rezeption". Die Hauptschwierigkeit hinsichtlich dieser nicht ausschließlich theologischen Konzepte besteht für den ökumenischen Dialog darin, dass sie für einige Kirchen die Voraussetzungen für den Dialog, dagegen für andere die letzte Stufe oder die konstitutiven Elemente des ökumenischen Prozesses darstellen.

Die Konferenz begann mit einem kurzen Gottesdienst in der orthodoxen Kapelle des Sophia Centre, dem dann der Eröffnungsvortrag der Präsidentin der Societas Oecumenica, Pfarrerin Dr. Dagmar Heller, Professorin für ökumenische Theologie am Ökumenischen Institut in Bossey, folgte. Der zweite Tag war der Klärung der Konzepte gewidmet. Vier Vorträge sollten vier verschiedene konfessionelle Perspektiven hinsichtlich der beiden Hauptthemen der Konferenz, Anerkennung und Rezeption, darlegen. Fr. Dr. Ștefan Barbu (Rumänien/Belgien) präsentierte die orthodoxe Sicht, Dr. Sandra Arenas (Chile) die katholische Sicht, Dr. Beate Bard (Deutschland) die lutherische Perspektive und Dr. Jelle Creemers (Belgien) eine freikirchliche Position. In der zweiten Plenarsitzung des Tages sprach der französisch-amerikanische Professor für Philosophie, Anthropologie und Politikwissenschaft an der University of California, Marcel Hénaff, über "Truth, Exclusion and Recognition" (Wahrheit, Exklusion und Anerkennung). Der Nachmittag war parallelen Arbeitssitzungen gewidmet, auf denen Beiträge zu verschiedenen Aspekten des Hauptthemas der Konferenz vorgestellt wurden. Es sei an dieser Stelle erwähnt, dass die Societas junge Theologen*innen ermutigt, ihre Arbeit vorzustellen, um bei dieser Gelegenheit ein konstruktives Feedback von Fachkollegen*innen zu bekommen. Diese Praxis stieß bei allen Teilnehmenden auf ein sehr positives Echo.

ÖR 66 (4/2017), S. 580–583

Am dritten Tag der Konferenz, dem 27. August, besuchten die Teilnehmenden Tallinn (Estland), wo sie von Seiner Eminenz Stephanos, dem griechisch-orthodoxen Metropoliten von Tallinn und ganz Estland, in der Kirche des Heiligen Simeon und der Prophetin Hannah begrüßt wurden. Nach diesem herzlichen Empfang besuchten die Teilnehmenden die Vereinigte Methodistische Kirche in Tallinn, die durch ihre sehr moderne Architektur beeindruckte. Hier wurde die Gruppe von den Pastoren der Kirche begrüßt und ihr wurde eine kurze künstlerische Darbietung einer lokalen Musikgruppe geboten. Die Gruppe setzte ihre Reise fort mit einem Besuch des römisch-katholischen Piritaklosters, wo zu Mittag gegessen wurde. Am Nachmittag besuchten die Konferenzteilnehmer das *Kardrioru Kunstmuseum,* die *Karlskirche* (estnische evangelisch-lutherische Kirche) und die beeindruckende Altstadt von Tallinn.

Am Sonntag, dem 28. August, hatten die Teilnehmenden die Möglichkeit, entweder am lutherischen Gottesdienst im lutherischen Dom, an der orthodoxen Liturgie in der Uspenski-Kathedrale oder der katholischen Messe in der St.-Henrik-Kathedrale in Helsinki teilzunehmen. Am Nachmittag, wieder zurück im Sofia Centre, fand die dritte Plenarsitzung statt, die dem Unterthema „Theologische Kriterien von Anerkennung und Nicht-Anerkennung" gewidmet war. Veronika Hoffmann, Professorin für Systematische Theologie am Seminar für Katholische Theologie der Universität Siegen (Deutschland), hielt einen Vortrag mit dem Titel "Variations of Recognition and the Question of their Theological Foundation" (Unterschiede in der Anerkennung und die Frage ihrer theologischen Grundlage). Dem folgten ein Vortrag von Uwe Swarat (Baptist), Professor für Systematische Theologie und Dogmengeschichte an der Theologischen Hochschule Elstal (Deutschland), und ein Beitrag von Risto Saarinen mit dem Titel „Theologische Kriterien von Anerkennung und Nicht-Anerkennung, eine lutherische Perspektive", in dem darauf verwiesen wurde, dass Anerkennung schon immer einen Prozess der Transformation, eine Veränderung des Status, eine Umkehr, erfordert habe. Risto Saarinen ist finnischer Lutheraner und Professor für Ökumenische Theologie an der Universität Helsinki. Er ist Autor eines Buches zum Konferenzthema (*Recognition and Religion*, Oxford 2016).

Der folgende Tag begann mit dem Morgengebet, dann gab es zwei weitere Plenarsitzungen. Die erste Plenarsitzung war dem Unterthema „Anthropologie und Ethik" gewidmet. Hier hatten die Teilnehmenden Gelegenheit, den Ausführungen des polnischen römisch-katholischen Professors für Ökumenische Theologie, Pfarrer Dr. Przemyslaw Kantyka, von der Katholischen Universität Lublin, zu folgen, die sich den "Challenges and Opportunities of

Moral Issues in View of Mutual Recognition" (Herausforderungen und Möglichkeiten ethischer Fragen im Blick auf gegenseitige Anerkennung) widmeten. Pfarrerin Dr. Simone Sinn, Studienreferentin für öffentliche Theologie und interreligiöse Beziehungen in der Abteilung für Theologie und öffentliches Zeugnis des Lutherischen Weltbundes in Genf (Schweiz) führte die Diskussion fort mit einem Beitrag mit dem Titel "The challenges and opportunities of gender issues in view of mutual recognition" (Die Herausforderungen und Möglichkeiten von Genderthemen im Blick auf gegenseitige Anerkennung).

Die zweite Plenarsitzung des Tages wurde von Prof. Dr. Gabriel Monet (Siebenten-Tags-Adventisten) aus Collonges-sous-Salève (Frankreich) eröffnet, der "The de-cognition of recognition" (De-erkennung von Anerkennung) vorschlug. Der orthodoxe Theologe Dr. Pekka Metso von der Universität Ostfinnland (Joensuu) untersuchte das Thema Anerkennung und Rezeption im Kontext von "Local Church & Local Solutions" (Ortskirche und lokale Lösungen), während Dr. Dagmar Stoltmann-Lukas, Referentin für Ökumene im Bistum Hildesheim, die Konsequenzen von Anerkennung und Nicht-Anerkennung im lokalen kirchlichen Kontext aus einer römisch-katholischen Perspektive in den Blick nahm. Der zweite Teil des Tages war dann parallelen Sitzungen gewidmet.

Am letzten Tage der Konferenz wurde das Unterthema „Kirche und Gesellschaft" behandelt. Dazu hielt die frühere Präsidentin der Societas, Professorin Dr. Ivana Noble (Hussitische Kirche) von der Karlsuniversität in Prag (Tschechische Republik) einen Vortrag mit dem Titel "From Non-Recognition to Recognition: Ecclesial Perspectives" (Von der Nicht-Anerkennung zur Anerkennung: ekklesiologische Perspektiven). Dem folgte ein Beitrag von Priester Heikki Huttunen: "From non-recognition to recognition: Societal perspectives" (Von der Nicht-Anerkennung zur Anerkennung: gesellschaftliche Perspektiven). Heikki Huttunen gehört der Orthodoxen Kirche Finnlands an und ist seit 2015 Generalsekretär der Konferenz Europäischer Kirchen in Europa. Die 19. Wissenschaftliche Konsultation der Societas Ocumenica schloss mit einer Plenarsitzung, in der der Verlauf und die Ergebnisse der Konferenz bewertet wurden, auch mit dem Ziel, zukünftige Treffen noch besser zu organisieren.

Die Konsultation in Helsinki hat gezeigt, wie ergiebig die zwei Konzepte „Rezeption" und „Anerkennung" sind. Sie hat auch aufgezeigt, dass „Anerkennung" in vielen ökumenischen Diskursen die größere Rolle zu spielen scheint, da „Rezeption" dazu tendiert, nur als ein Teil des Prozesses der „Anerkennung" zu fungieren. Man könnte also sagen, dass für ver-

schiedene kirchliche Gemeinschaften die Anerkennung des anderen automatisch die Rezeption mit einschließt. Man sollte hier aber nicht verallgemeinern, denn es gibt große Unterschiede zwischen christlichen Traditionen, was das Verständnis der Beziehung von „Rezeption" und „Anerkennung" anbelangt.

Einige der Teilnehmenden haben sehr richtig darauf hingewiesen, dass bei den Überlegungen zu „Rezeption" und „Anerkennung" nicht nur Fragen der Lehre, sondern auch pastorale, soziale, politische und geschichtliche Faktoren und Kontexte zu berücksichtigen sind. Darüber hinaus sind konkrete Schritte in Richtung einer gegenseitigen Anerkennung der Taufe (wie bei allen Kirchen in Deutschland) oder des Amtes (wie im Falle der Porvoo-Gemeinschaft) Zeugnisse des Fortschritts im ökumenischen Dialog.

Verschiedene ökumenische Dokumente und ebenso zahlreiche Teilnehmende an der Konsultation haben betont, dass die bloße Tatsache der Interaktion zwischen verschiedenen Kirchen eine Form der gegenseitigen Rezeption bedeutet, aber nicht notwendigerweise auch eine der Anerkennung, denn Anerkennung tendiert dazu, eine institutionelle Handlung zu sein. Der Prozess der gegenseitigen Rezeption – darauf wurde in einigen Beiträgen hingewiesen – ist allerdings zunehmend gefährdet, nicht so sehr aufgrund von Lehrfragen als durch ethische Fragen, wie etwa solche im Zusammenhang mit der Genderproblematik.

Desweiteren nahm die Mitgliederversammlung neue Mitglieder auf und wählte eine neue Präsidentin der Societas (Dr. Ulrike Link-Wieczorek, Professorin für Systematische Theologie an der Universität Oldenburg, Deutschland) sowie neue Mitglieder des Steering Committee (Sekretariat: Dr. Jelle Creemers, freikirchlich – Evangelisch-Theologische Fakultät Löwen, Belgien; Mitglieder: Dr. Minna Hietamäki, lutherisch, Universität Helsinki; Pfr. Dr. John Anthony Berry, römisch-katholisch, Universität Malta, und Fr. Dr. Ștefan Barbu, orthodox, Rumänien/Belgien). Die Vollversammlung der Societas Oecumenica beschloss, die nächste wissenschaftliche Konsultation 2018 an einem Ort in der Nähe von Heidelberg, Deutschland, abzuhalten. Thema soll die drängende Frage der Wechselbeziehung zwischen Nationalismus und Migration und die Reaktion der Kirchen sein.

Ștefan Barbu

(Rev. Dr. Ștefan Barbu ist Rektor der Orthodoxen Gemeinde in Lüttich, Belgien.)

Übersetzung aus dem Englischen: Dr. Wolfgang Neumann

global.gerecht.gestalten

Predigt im Ökumenischen Gottesdienst anlässlich des G20-Gipfels Hamburg, 8. Juli 2017

Hesekiel 36,26–28

26 Ich will euch ein neues Herz und einen neuen Geist geben. Ja, ich nehme das versteinerte Herz aus eurer Brust und gebe euch ein lebendiges Herz.

27 Mit meinem Geist erfülle ich euch, damit ihr nach meinen Weisungen lebt, meine Gebote achtet und sie befolgt.

28 Dann wohnt ihr wieder in dem Land, das ich euren Vorfahren gegeben habe. Ihr werdet mein Volk sein, und ich werde euer Gott sein.

Unser heutiger Text in Hesekiel 36 ist ein lauter Ruf Gottes zur Gesundung des Volkes. Er spricht von einem neuen Herzen und einem neuen Geist, dem Tausch unseres versteinerten Herzens gegen ein lebendiges. Ein sprachmächtiger Aufruf zur Hoffnung in Israels dunkelster Stunde.

Hesekiels Wirken als Prophet fiel in die Zeit der Babylonischen Gefangenschaft Israels. Er durchlebte die Zeit, die als Gottes ultimative Abwendung von Israel galt: Tag für Tag ohne Zugang zum Tempel in einem fremden Land, fremder Kultur und Herrschaft unterworfen. Es war, als hätte JHWH beschlossen, dass er nicht länger der Gott Israels sei. Alle Hoffnung Israels war wie am Boden zerstört. So war die Babylonische Gefangenschaft.

„Babylonische Gefangenschaft" – mit der Metapher könnte man auch die Stellung der Kirche in der heutigen westlichen Gesellschaft beschreiben. Wir sind natürlich nicht physisch im Exil, aber geistlich und psychologisch durchaus. Wir leben in einer Welt, die andere Werte, Sitten und Vorstellungen hat als die Kirche Christi. Wir leben wie Fremde im eigenen Land. Und dieser Übergang des Westens zu einer nachchristlichen Welt bringt gewaltige moralische, soziale und ökologische Herausforderungen mit sich.

Moralischer Verfall

Bei seiner Rede vor der Weltversammlung der Sozialen Bewegungen 2015 sagte Papst Franziskus:

Die Erde, ganze Völker und einzelne Menschen werden brutal gestraft. Und hinter diesem Leid, Tod und Zerstörung steht, was Basilius von Cäsarea „den Dünger des Teufels" nennt. Ein entfesseltes Streben nach Geld regiert. Der Dienst am Gemeinwohl steht hintenan. Ist das Kapital einmal zum Götzen geworden und beherrscht es die Entscheidungen der Menschen, regiert die Geldgier erst das gesamte sozioökonomische System, dann zerstört sie die Gesellschaft. Durch sie werden Männer und Frauen verdammt und versklavt, sie zerstört alle Geschwisterlichkeit, hetzt die Menschen gegeneinander auf und kann, wie wir ganz klar sehen, sogar unser gemeinsames Haus in Gefahr bringen.

Die große moralische Krise, der wir heute gegenüberstehen, spielt sich genau im Herzen des Menschen ab: sind wir in der Lage uns moralisch so zu entwickeln, dass wir Schritt halten können mit dem gewaltigen technischen Fortschritt der letzten hundert Jahre? Jede Krise, der wir uns gegenübersehen – sei es die Schuldenkrise, die ökologische Krise, Terrorismus oder Genmanipulation, kommt aus unserem Mangel an moralischer Energie; aus dem verkrüppelten moralischen Wachstum im Angesicht solch fortgeschrittener technologischer Kräfte.

- Wenn das reichste eine Prozent der Weltbevölkerung mehr Vermögen kontrolliert als die übrigen 99 Prozent, dann brauchen wir von Gott ein lebendiges Herz.
- Wenn die reichsten acht Individuen mehr Vermögen kontrollieren als die ärmere Hälfte der Weltbevölkerung, dann brauchen wir von Gott ein lebendiges Herz.
- Wenn Menschen ihr eigenes Leben im öffentlichen Selbstmord für einen ideologischen Krieg hingeben, dann brauchen wir von Gott ein lebendiges Herz.
- Wenn die letzten 16 Jahre die heißesten seit Beginn der weltweiten Wetteraufzeichnung im Jahr 1880 waren, dann brauchen wir von Gott ein lebendiges Herz.
- Wenn hochverschuldete Länder wie mein eigenes aufgefordert werden, den Ärmsten der Gesellschaft die Last der Auslandsschulden aufzuladen, dann brauchen wir von Gott ein lebendiges Herz.
- Wenn 116 Länder weltweit kritisch im Ausland verschuldet sind und

die Schulden immer noch steigen, dann brauchen wir von Gott ein lebendiges Herz.

Barbados hat derzeit zwar kein IWF-Programm. Trotzdem wurde uns nahegelegt, 3500 öffentliche Bedienstete zu entlassen und Sozialprogramme zu kürzen. Die Regierung hat sich dafür entschieden, zur Bekämpfung des öffentlichen Defizits Steuern zu erhöhen – während der Kuchen also kleiner wird, ein größeres Stück davon abzuschneiden. Die Last ist damit vom Staat auf die verwundbarsten Mitglieder der Gesellschaft abgewälzt worden; deren Zahl dann auch prompt zugenommen hat. Das Parlament hat zudem eine Importsteuer beschlossen, die jeden einzelnen Bürger belastet, wobei die Verletzlichsten wiederum disproportional am stärksten betroffen sind.

Die christliche Tradition hat immer an den Prinzipien der Sozialpflichtigkeit des Eigentums und der bevorzugten Option für die Armen festgehalten.

Johannes Paul II. hat es so ausgedrückt: „Auf jedem privaten Eigentum lastet eine soziale Hypothek." Wenn Menschen, Familien oder Nationen ihre soziale Hypothek nicht begleichen und sich nicht den verletzlichsten Gliedern der menschlichen Gesellschaft zuwenden, dann liegt das daran, dass ihre Herzen versteinert sind; sie haben sich von Gott abgewandt. Wir leben in einer Gesellschaft, die die Gier zu einer sozialen Tugend erhoben hat; Geld ist unser Götze und wir folgen dem Glaubensbekenntnis des Rappers 50 Cent: „Reich werden oder beim Versuch verrecken."

Grenzenlos vertrauen wir auf unsere Möglichkeiten, die Systeme zu kontrollieren und darauf, dass der Markt es schon richten wird. Das ist, als glaubte man, der Motor werde das außer Kontrolle geratene Auto schon irgendwie steuern. In der Finanzkrise von 2008 trugen die kleinen Leute die Lasten, während die Manager sich dicke Boni genehmigten. Wir haben den Wohlstand, Macht, Vergnügen und Ruhm zu unseren Götzen gemacht, viel bedeutender als Gott zu dienen oder unserem bedürftigen Nächsten. Diese Erde hält Güter genug bereit, dass niemand im Elend leben muss, und doch halten wir ein System am Laufen, das beständig mehr Reichtum für die Wenigen und Armut für die große Masse produziert. Wir scheinen das menschliche Wesen vor unseren Augen glatt zu übersehen. Wir müssen von einer anderen Welt träumen.

Wenn wir uns von unseren Götzen abwenden, wenn wir uns dazu entscheiden, zu lieben wie Jesus liebt und unseren Nächsten wie uns selbst, dann macht Gott unsere versteinerten Herzen wieder lebendig. Dann werden wir so großzügig, wie Jesus das von uns erwartet. Die Erneuerung der Welt braucht unsere Buße und unsere Umkehr zu Gott. Den Schulden bedrängter Volkswirtschaften müssen wir ein menschliches Gesicht geben.

Dann gibt Gott uns neue lebendige Herzen. Er wird wieder unser Gott sein, und wir sein Volk (Hes 36,29).

Als Papst Franziskus für den 19. November 2017 den ersten „Welttag der Armen" ausrief, sagte er, dieser Tag solle „ein machtvoller Appell an unser Gewissen als Gläubige sein und uns in der Überzeugung wachsen lassen, dass Teilen mit den Armen bedeutet, die tiefste Wahrheit des Evangeliums zu begreifen". Trauen wir uns doch, von einer Welt zu träumen, in der keine Nation von ihren untragbaren Schulden erdrückt wird. Trauen wir uns doch, von einer menschlichen Wirtschaft zu träumen – wo Entscheidungen tagtäglich im Interesse der Menschen getroffen werden; wo alle Menschen lebendige Herzen in ihrer Brust tragen, wo wir alle nach dem Herrn suchen und auf Gottes Wegen gehen; wo wir dem bedürftigsten Nächsten ein Nächster sind, wo sich jeder Mensch auf Erden entfalten kann; wo es weder Krieg noch Armut noch überschuldete Nationen und Völker gibt. Das träumen wir jedes Mal mit, wenn wir das Vaterunser beten, das „Gebet der Armen", wie Franziskus es nennt, wenn wir sagen „dein Reich komme, dein Wille geschehe im Himmel wie auf Erden".

Das Reich Gottes

Wir glauben, wenn wir die richtigen Strukturen schaffen, in der Wirtschaft die richtige Balance zwischen dem verwundbaren Ökosystem und der wirtschaftlichen Entwicklung hinbekommen, dann haben wir das Reich Gottes auf Erden. Aber das Reich Gottes kann nicht durch technische Kontrollen geschaffen werden. Nur Menschen können zusammenarbeiten, Empathie und Freundlichkeit zeigen, ihr Menschsein entfalten.

Franziskus sagt, dass die Reform der sozialen Strukturen, die Armut und die Ausgrenzung von Menschen produzieren, zuerst eine Bekehrung von Herzen und Hirnen erfordert.

Tatsächlich werden wir dazu nicht fähig sein, wenn wir nicht ein lebendiges Herz bekommen und sich dieses nicht Gott zuwendet. Unser Herz kann nicht lebendig sein, wenn wir nicht zur Buße bereit sind, zur Umkehr unseres Lebens zu Gott und zu seinem Reich. Darum beginnt Jesus in der Überlieferung des Markusevangeliums seine Mission auf Erden mit den Worten: „Das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen. Kehrt um und glaubt der guten Nachricht" (Mk 1,15).

Umkehr – das heißt träumen, wovon Gott träumt und dafür zu arbeiten: Wagen wir es also von einer Welt zu träumen und dafür zu arbeiten, in der der technologische Fortschritt allen Menschen zugute kommt, besonders den Bedürftigsten; einer Welt, in der der Graben zwischen reichen

und armen Menschen und Nationen und Völkern kleiner wird, da wir alle befähigen, sich voll entfalten zu können; einer Welt, in der wir mit Gott in Harmonie leben, mit allen Völkern, mit uns selbst und mit der ganzen Schöpfung, einer Welt, wo wir alle lebendige Herzen haben; einer Welt, in der wir wieder Gottes Volk sind, und er unser Gott.

Charles Jason Gordon

(Charles Jason Gordon ist Bischof der römisch-katholischen Kirche von Barbados und Speaker im Rahmen von DEBT20 und erlassjahr.de.)

Einstellungen zur Ökumene und ökumenische Praxis in der lutherischen Pfarrer*innenschaft Argentiniens

Einleitung

Die drei lutherischen Kirchen in Argentinien mit ihren insgesamt etwa 170 Gemeinden spiegeln die innerlutherische Spannung seit der altpreußischen Union. Ihre Pfarrer*innenschaft pflegt intensive ökumenische Beziehungen zu Kirchen des historischen Protestantismus und zur dominanten römisch-katholischen Kirche, hingegen wenige zum pfingstlerischen und evangelikalen Mehrheitsprotestantismus. Erfahrungen gesamtprotestantischer Mobilisierung gegen die Armut und für eine Anerkennung als Religionsgemeinschaften liegen fast 20 Jahre zurück. Obwohl beide Anliegen unverändert aktuell sind, sind die Kirchen derzeit von einer Neuauflage weit entfernt. Der historische Protestantismus erlitt einen empfindlichen Rückschlag mit der Schließung der gemeinsamen theologischen Hochschule ISEDET 2015. Dies sind die Ergebnisse einer dreimonatigen Feldforschung, die der Autor Ende 2016 durchführte. Er ist als evangelischer Pastor tätig am Lüneburger ökumenischen Zentrum St. Stephanus, in dem zwei Gemeinden der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers und des Bistums Hildesheim zusammenleben. Der vorliegende Text bietet die Kurzfassung eines umfangreicheren Aufsatzes. Aus Platzgründen wurden die Anmerkungen auf ein Minimum beschränkt. Gern gibt der Autor die Originalarbeit auf Anfrage weiter.

1. Lutheraner in Argentinien

Die Dreiteilung des Luthertums in Argentinien bildet einen Reflex auf die Ereignisse rund um die altpreußische Union und ihr Echo in den Vereinigten Staaten. Eine der drei ist uniert, eine streng selbständig-lutherisch und die dritte eine LWB-Kirche.

Die Evangelische *La-Plata-Kirche (IERP)* entwickelt sich von Buenos Aires aus[1] als unierte Einwandererkirche ab 1843. Im Jahre 1899 bilden die 13 deutschsprachigen Einwanderergemeinden in Argentinien, Uruguay

und Paraguay eine gemeinsame Synode, die sich später Deutsche Evangelische La-Plata-Synode (DELPS) nennt. Neben Einwanderern aus Deutschland und der Schweiz finden ab 1877 viele Wolgadeutsche in deren Gemeinden hinein. Die Gemeinden werden vom preußischen Evangelischen Oberkirchenrat mit Pfarrern versorgt und gelten als unselbstständige Teile der preußischen Landeskirche. Mit dem Aufkommen des Nationalsozialismus verbindet sich völkisches und rassisches Denken auch in Gemeinden der DELPS mit einer allgemeinen Deutschfreundlichkeit in der Öffentlichkeit. Mit dem Ende des Faschismus beginnt eine Reorientierung der DELPS, welche 1965 in die kirchliche Selbstständigkeit unter dem Namen IERP (Iglesia Evangélica del Río de la Plata) führt.[2] Erst ab den 1980er Jahren lösen sich die meisten Gemeinden von der deutschen Sprache in Gottesdienst und Unterweisung, wobei bis heute viele Gemeindeglieder mehrsprachig sind. Die Zweite Lateinamerikanische Lutherische Konferenz hatte 1954 zur Förderung bodenständigen Pfarrnachwuchses die Gründung einer eigenen lutherischen theologischen Hochschule beschlossen: der Facultad Luterana de Teología, FLT. Diese vereinigt sich 1969 mit der traditionsreichen theologischen Ausbildungsstätte Facultad Evangélica de Teología (FET) der Waldenser, Methodisten, Reformierten und Discípulos de Cristo. So entsteht das ISEDET (Instituto Superior Evangélico de Estudios de Teología). – Die IERP ratifiziert die Leuenberger Konkordie. Sie unterhält bis heute enge Bindungen zur EKD, wobei nur noch in wenige deutschsprachige Gemeinden hinein Pfarrer*innen entsandt werden. Die IERP unternimmt beachtliche sozialdiakonische Anstrengungen. Von ihren 68 Gemeinden liegen 13 in Paraguay und vier in Uruguay.

Die *Iglesia Lutherana Unida (IELU)* entsteht aus einer missionarischen Bemühung der lutherischen Synode von Pennsylvania. Die Entscheidung der Weltmissionskonferenz von Edinburgh 1910, Lateinamerika

1 Die Einzelheiten über den Weg der lutherischen Kirchen verdanke ich zwei Artikeln von *Jorge Scampini:* Las diferentes expresiones del luteranismo en Argentina. La Iglesia Evangèlica del Rio de la Plata y la Iglesia Evangèlica Luterana en Argentina, Vida Pastoral No. 292 (2011), 4–13, und *Jorge Scampini:* Ecumenismo. Las diferentes expresiones del luteranismo en Argentina, Vida pastoral No. 293 (2011). Das aktuelle Referenzwerk über die IERP ist die Dissertation von *Claudia Häfner*: Heimischwerdung am La Plata – von der Deutschen Evangelischen La Plata-Synode zur Iglesia Evangélica del Rio de la Plata, Nürnberg/Erlangen 2008.

2 Vgl. den instruktiven Bericht von Claudia Häfner über den Besuch Martin Niemöllers als neuem Chef des Kirchlichen Außenamts der EKD in Argentinien im Mai 1950: *Häfner,* Heimischwerdung, 152–167.

nicht als Missionsfeld einzustufen, führt zu einem zeitweisen Rückzug. 1918 kommt es jedoch zu einer erneuten Entsendung von Missionaren durch die inzwischen in der United Lutheran Church of America (ULCA) aufgegangene Mutterkirche. 1948 wird die „Argentinische Konferenz" der ULCA zu einer eigenständigen nationalen Kirche mit Namen Iglesia Evangèlica Luterana Unida (IELU), die 1955 staatlich anerkannt wird. Nach dem Zweiten Weltkrieg schließen sich ihr viele ungarische, lettische und estnische Einwanderer an. Heute ist die IELU in Argentinien mit 29 und in Uruguay mit einer Gemeinde vertreten und hat 21 Pastor*innen. Die Kirche hat ebenfalls die Leuenberger Konkordie unterzeichnet und ist wie die IERP Mitglied im LWB und im ÖRK sowie der FAIE (Federación Argentina de Iglesias Evangélicas), dem nationalen Zusammenschluss der Kirchen des historischen Protestantismus. Sie unterhält Schulen und diakonische Einrichtungen und war eine der Trägerkirchen des ISEDET. Noch heute sind ihre wichtigsten lutherischen Ansprechpartner in den USA (LCA). Sie ist wie die IERP rechtlich als Verein eingestuft und trägt sich finanziell wie jene selbst.

Die *Iglesia Evangèlica Luterana de Argentina (IELA)* entsteht aus dem ungehört verhallenden Ruf vor allem Wolgadeutscher im Gebiet der Provinz Entre Ríos an die DELPS um Pfarrer. Nachdem die Gemeinden ab 1905 von der Missouri Synod als Teil der Provinz Brasilien mitversorgt worden waren, machen sie sich 1942 selbstständig in der neugegründeten IELA. Missouri war der US-Staat, in den viele Deutsche emigriert waren im Protest gegen die durch Friedrich Wilhelm III. verordnete Union zwischen Lutheranern und Reformierten. Die IELA hat heute etwa die Größe der IERP. Sie lehnt Leuenberg ab und unterhält weiter enge Beziehungen zur Missouri Synod. Sie hat ihre eigene theologische Ausbildungsstätte, das Seminario Concordia in Josè L. Suarez, Großraum Buenos Aires. In der FAIE hatte sie sich beteiligt, verließ diese aber kürzlich nach nur drei Jahren wieder aufgrund einer FAIE-Stellungnahme zugunsten der staatlichen Gleichbehandlung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften.

2. Die evangelische Welt Argentiniens

Diese umfasst heute etwa 10 bis 13 Prozent der Bevölkerung. Innerhalb des Protestantismus unterscheidet der argentinische Religionssoziologe Hilario Wynarczyk zwei wesentliche Pole: den „biblisch-konservativen" und den „historisch-befreiungsorientierten".[3] Sie bilden ein

Spannungsfeld: Mit dem Aufkommen der evangelikalen Evangelisationsprojekte Ende der 1950er Jahre und dem exponentiellen Wachsen der Pfingstkirchen ab etwa 1980 sieht sich der politisch liberale historische Protestantismus stark herausgefordert durch Kräfte, die das individuelle Heil in den Vordergrund stellen und mit ihrer Einladung zu ekstatischen Artikulationen emotionale Ventile für die extremen gesellschaftlichen Veränderungsprozesse bereitstellen.[4] Heute umfasst der historisch-befreiungsorientierte Pol nur mehr 3 Prozent der evangelischen Gemeindeglieder; der biblisch-konservative hingegen 93 Prozent (Evangelikale 30 Prozent, Pfingstkirchen 63 Prozent). Dennoch hat dem historischen Protestantismus seine intellektuelle Potenz und sein Zugang zur Öffentlichkeit ein beachtliches Gewicht verschafft. Hierzu trug zum einen die Beteiligung am Aufbruch lateinamerikanischer Theologie der 1970er und 1980er Jahre hin zu einer Reflexion des gesellschaftlichen Kontextes bei, die im ISEDET eines der auch international wichtigsten Forschungs- und Lehrzentren besaß. Zum anderen gelang es dem historischen Protestantismus um die Jahrtausendwende in Argentinien, aktiver Teil einer beispiellosen Mobilisierung von evangelischen Gemeinden aller Couleur zu werden. Diese ist von Wynarczyk im Rahmen seiner Dissertation[5] eingehend untersucht worden. Dort zeichnet er die Entstehungsgeschichte und Durchführung zweier Massenmobilisierungen von 1999 und 2001 nach, die am Obelisken auf dem Prachtboulevard „Avenida 9 de Julio" im Zentrum von Buenos Aires stattfanden. In ihnen kulminierte eine jahrelange Vernetzungs- und Kampagnenarbeit führender Vertreter der evangelikalen, historischen und Pfingstkirchen, die zunächst das Ziel hatte, die Evangelischen aus der Schmuddelecke des nationalen Bewusstseins („Sekten") herauszuholen und ihre Anerkennung als ernstzunehmende religiöse Subjekte und verantwortungsbewusste Glieder des Gemeinwesens zu erkämpfen und ihren Kirchen auch rechtlich einen Status jenseits des Vereinsrechts zu erwirken, wie ihn das Religionsgesetz vorsieht. Trotz der bereits in der argentinischen Verfas-

3 *Hilario Wynarczyk:* Ciudadanos de dos Mundos – el movimiento evangélico en la vida pública argentina 1980–2001, Buenos Aires 2009, 39–63. Die Zahlenverhältnisse der protestantischen Kirchen beschreibt er auf den Seiten 168–170. Dort sind auch Zahlen über die Expansion der Pfingstkirchen.

4 So die Deutung des argentinischen, in den USA lehrenden Systematikers *Guillermo Hansen:* Bendición, Bienestar y salvación: una mirada luterana al Pentecostalismo; in: *ders.:* En las Fisuras: esbozos luteranos para nuestro tiempo, Buenos Aires 2010, 213–238.

5 Vgl. Anmerkung 3.

sung von 1853 verankerten religiösen Toleranz besteht nämlich bis heute der Art. 2 der Verfassung fort: „Der Staat unterhält den römisch-katholischen Kultus", womit die katholische Kirche de facto durch den Staat finanziert wird. Hier forderte man vehement eine Gleichbehandlung der evangelischen Kirchen. Während der Vorbereitungen der im Stil von öffentlichen Christusbezeugungen konzipierten Massenveranstaltungen verschlechterte sich aber die soziale Lage derart dramatisch, dass besonders im zweiten der beiden „Obeliscos" (so die Bezeichnung im Volksmund) von September 1999 und September 2001 mit ihren bis zu 400.000 Teilnehmer*innen die Forderungen nach sozialer Gerechtigkeit ganz in den Vordergrund traten. Die Evangelischen hatten es gemeinsam erreicht, zur sozialen Bewegung zu werden. Heute ist in der Neufassung des Bürgerlichen Gesetzbuches von 2015 in Artikel 148 zwar immerhin erstmals von „Kirchen" die Rede, aber weder ihre Behandlung im Religionsgesetz noch die Geltung des Verfassungsartikels 2 wurde je verändert. Als besondere Frucht der Bemühungen jener Jahre hebt Wynarczyk etwas anderes hervor. Erstmals sei, konstatiert er, der „negative Dualismus" des biblisch-konservativen Pols und damit der Mehrheit der Protestanten aufgegeben worden. Diese hätten den politischen und sozialen Kontext bis dahin immer als „gefallene Welt" abgelehnt und öffneten sich im Zusammenhang der „Obeliscos" für einen „positiven Dualismus"[6], in der die Welt erstmals als Ort legitimer Betätigung der Kirche in der Perspektive des Reiches Gottes erscheine. Dies stelle einen Paradigmenwechsel von grundlegender Bedeutung dar.[7]

3. Fragestellung und Anlage der Untersuchung

Die vorliegende Untersuchung fragt nach ökumenischen Haltungen und ökumenischer Praxis lutherischer Pastor*innen in Argentinien. Unsere Hypothese:

6 Zu den Begriffen „negativer/positiver Dualismus" vgl. *Wynarczyk,* Ciudadanos de dos Mundos, 28–30.

7 In ihrer Hauptrede am 15.09.2001 riefen die evangelischen Kirchenführer nicht mehr zu einer „persönlichen Begegnung mit Jesus Christus" in eschatologischer Perspektive auf, sondern der Zweite Obelisk „stellte nach einem Gebet für die Opfer der Attentate des 11. September in New York (nur vier Tage zuvor) die soziale, wirtschaftliche und politische Krise des Landes ins Zentrum". *Wynarczyk,* Ciudadanos de dos Mundos, 317.

Der argentinische Fall stellt eine Ausnahme dar gegenüber dem Wettbewerb, der Polarisierung und allgemeinen Fragmentierung, die Bastian für die protestantischen Kirchen seit den 1970er Jahren beschreibt.[8] Obwohl sich auf der Repräsentationsebene mit ihren drei Dachverbänden[9] die Zersplitterung der ökumenischen Beziehungen zeigt, gibt es an der Basis gegenseitiges Verständnis und ein verheißungsvolles Interesse an anderen Traditionen.

Der gegenwärtige Moment scheint gekennzeichnet durch eine ernste Infragestellung der Institutionalität der ökumenischen Bewegung. Der lateinamerikanische Kirchenrat CLAI sieht sich einer schwerwiegenden Krise gegenüber angesichts des jüngsten Austrittsbeschlusses der brasilianischen IECLB, der größten lutherischen Kirche Lateinamerikas im Zusammenhang mit Konflikten über ethische Fragen (Homosexualität, Gender). Mit der Schließung des ISEDET verliert der historische Protestantismus einen Eckpfeiler, einen Ort des Austausches, der Forschung und Ausbildung von kontinentaler und internationaler Bedeutung. Es stellt sich die Frage, wie die lutherische Pfarrer*innenschaft in diesem Zusammenhang die ökumenische Aufgabe heute versteht. Die Pastor*innen repräsentieren nicht nur die Ausbildung, die sie genossen, sondern auch die Kontexte der Gemeinden, denen sie im Laufe ihres Berufslebens begegnet sind und in denen sie aktuell arbeiten. Was bedeutet die Entwicklung zwischenkonfessioneller Dialoge für sie, welches sind ihre ökumenischen Handlungsfelder, was denken sie über die Möglichkeiten der Eröffnung neuer ökumenischer Zusammenarbeit innerhalb ihres Arbeitsfeldes?

Die Untersuchung wurde von Buenos Aires aus in den Monaten September bis November 2016 durchgeführt. In einem ersten Schritt erhielten sämtliche 111 innerhalb Argentiniens im aktiven Dienst stehende Pfarrer*innen der drei lutherischen Kirchen einen Fragebogen, der nach der Kenntnis ökumenischer Dialogtexte, der Haltung zur Mission und der eigenen ökumenischen Praxis fragte. Diesem wurden nach enttäuschendem Rücklauf fünfzehn strukturierte Interviews an die Seite gestellt. Mit beiden

8 *Pierre Bastian:* Geschichte des Protestantismus in Lateinamerika, Luzern 1995, 206–221; siehe auch 241–247.

9 *Federación Argentina de Iglesias Evangélicas (FAIE)* mit Beteiligung einiger historischer Pfingstkirchen, Federación Alianza Cristiana de Iglesias Evangélicas de la República Argentina (FACIERA: die evangelikalen Kirchen) und die Federacion Confraternidad Evangélica Pentecostal (FECEP): Dachorganisation der Pfingstkirchen.

Instrumenten zusammen erreichte die Studie 31 Prozent der Pfarrer*innen der IERP, acht Prozent der IELA und neun Prozent der IELU. Im Fall der IERP kann sie als repräsentativ gelten und im Falle der IELA als immerhin interessante Stichprobe; mit null Fragebögen und lediglich zwei Interviews fällt die IELU hingegen aus der empirischen Betrachtung heraus.

4. Ergebnisse

Kaum überraschend bejahten die meisten Befragten die Frage nach der Kenntnis ökumenischer Dialogtexte. Deren Eignung für die Gemeindearbeit wurde indifferent beurteilt. Mission im Sinne der Abwerbung von anderen Konfessionen wurde von der Mehrheit abgelehnt, Mission als Aufgabe den *eigenen* Gemeindegliedern gegenüber von einer qualifizierten Minderheit bejaht und von mehreren im Sinne sozialdiakonischer Präsenz präzisiert, wobei auch ein Bewusstsein für die Sendung in einem sich säkularisierenden Kontext zum Ausdruck kam. Während einige Interviewpartner Proselytenmacherei durch andere protestantische Gruppen beklagten, ging eine qualifizierte Minderheit gelassen mit diesem Phänomen um: die Menschen wüssten schon, was für sie am besten sei. Auch seien die Zahlen der pfingstlichen Expansion mit Vorsicht zu genießen, da sie die extreme Fluktuation in diesem Bereich nicht abbildeten. Insgesamt bleibt offen, wie die Pastor*innen die Spannung zwischen Mission und ökumenischer Beziehungsarbeit verstehen.

Wie aber gestaltet sich die eigene ökumenische Praxis der lutherischen Pfarrer*innenschaft? 61 Prozent der Befragten gibt an, regelmäßige Kontakte mit Kirchen der Leuenberger Gemeinschaft und des historischen Protestantismus zu unterhalten, 92 Prozent mit der katholischen Kirche, 46 Prozent mit Pfingstkirchen und 30 Prozent mit anderen Kirchen. Fragen wir nach Formen aktiven Austausches, so erweisen sich soziale Aktivitäten als populärste ökumenische Handlungsebene; gefolgt von liturgischen Handlungsfeldern, persönlicher Freundschaft, repräsentativen Netzwerken/Gremien. Demgegenüber erfährt der theologische Dialog geringe Erwähnung und das Schlusslicht bilden Bildungsveranstaltungen. Gefragt nach liturgischen Aktivitäten, benennen 30 Prozent die katholische Kirche als Partnerin jeweils mehrerer ökumenischer Gottesdienste, 23 Prozent nennen Kirchen der Leuenberger Gemeinschaft. Aber 46 Prozent haben noch nie einen ökumenischen Gottesdienst mit einer Kirche des historischen Protestantismus zusammen abgehalten; 30 Prozent noch nie mit Ka-

tholiken. Ein fast totaler Ausschluss bezieht sich auf die Pfingstkirchen: 76 Prozent geben an, noch nie einen Gottesdienst mit einer dieser Kirchen veranstaltet zu haben.

Die Antworten aus dem Bereich der IELA zeigen in aller Vorläufigkeit etwas von der starken Abständigkeit dieser Kirche von der Sozial- und der Individualethik der anderen beiden lutherischen Kirchen; zugleich weisen sie aber eine Bandbreite auf, die durchaus Hoffnungen auf eine Öffnung begründet.[10]

Auffällig ist die Breite der Beziehungen zur katholischen Kirche. Von den Evangelikalen scharf attackiert, pflegen Katholiken viele Formen ökumenischer Zusammenarbeit mit lutherischen Pastor*innen. In allen die Leuenberger Kirchenfamilie betreffenden Kooperationsformen, von denen berichtet wurde, sind die katholischen Ortsgeistlichen einbezogen gewesen. Darüber hinaus wurde in den Provinzen Misiones und Entre Ríos durchgängig von einer engen Zusammenarbeit des lutherischen Pastors/der lutherischen Pastorin mit dem katholischen Ortsgeistlichen bei öffentlichen Auftritten (Einweihungen, Jubiläen, Großereignissen) berichtet. Für den Ausbau der lutherisch-katholischen Beziehungen wurde mit der gegenseitigen Anerkennung der Taufe (römisch-katholisch, IERP, IELU) 1987 für den Bereich von Argentinien eine tragfähige Grundlage geschaffen. Nicht übersehen werden kann gleichwohl: Die großen Dialogprozesse bis hin zur Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre werden nur von einer Minderheit des katholischen Klerus rezipiert.[11] So hängt die Konfessionsökumene nach Auskunft vieler Gesprächspartner stark von den jeweils handelnden Personen ab. Viele Befragte berichten überdies von Erfahrungen der Diskriminierung im seelsorgenden Zugang zu Krankenhäusern, Gefängnissen und Einrichtungen der Streitkräfte.

10 Bei den beiden Tiefeninterviews mit Kirchenleitenden der IELA war ein großer Gesprächsbedarf spürbar.

11 Der argentinische Dominikaner und Hochschullehrer *Jorge Scampini* ist als Ökumeniker sowohl an den Aktivitäten des Instituts für Ökumenische Forschung in Straßburg als auch denen des Paderborner Johann-Adam-Möhler-Instituts für Ökumenik beteiligt und bemüht sich um die Vermittlung der Dialogprozesse in den argentinischen Raum hinein: *Jorge Scampini:* El camino recorrido en las relaciones ecuménicas católico-luteranas, Vida Pastoral, Nr. 294 (2011), 29–39. Scampini hat wie auch Wynarczyk die vorliegende Arbeit begleitet.

5. Diskussion

Gegen die Hypothese, die wir oben aufstellten, spricht: Viele Befragte schließen die Zusammenarbeit mit Pfingstlern und vor allen Neupfingstlern aus; in einigen Fällen auch mit Evangelikalen. Die Fragmentierung des evangelischen Raumes schreitet in unverminderter Dynamik voran. Die Erfahrung der „Obelisken" von 1999/2001 hat sich nicht wiederholt. Demgegenüber stützen die folgenden Ergebnisse die Hypothese: sowohl die Präsenz von Pfingstlern in der FAIE wie auch die von Baptisten in ökumenischen Aktivitäten auf lokaler Ebene zeigen eine beachtliche Kultur aktiven Austausches. Hinzu tritt die Erfahrung der Einheit in der sozialen Bewegung Anfang der 2000er Jahre, die das Bild des evangelischen Feldes als eines homogenen Ganzen verankern konnte in der öffentlichen Meinung. Die gemeinsame Suche vieler evangelischer Kirchen nach einem neuen Religionsgesetz hält an. Die eigentliche Überraschung dieser Untersuchung jedoch stellt das Gewicht und die Vielfalt der Kontakte mit der katholischen Kirche dar, welche in einigen Hinsichten die Intensität der lutherischen Kontakte mit den Schwesterkirchen innerhalb des historischen Protestantismus in den Schatten stellt. Obwohl die Ergebnisse keine uneingeschränkte Allgemeingültigkeit beanspruchen können, springt doch der große Reichtum ökumenischer Aktivitäten ins Auge. Vieles spricht dafür, dass mit den genannten Einschränkungen die Hypothese als bewiesen gelten kann. Der Grad ökumenischer Bezogenheit überschreitet sicher nicht das, was in einem Kontext extremer Diaspora erwartbar war bei Kirchen, die sich von ihrem Selbstbild her zum Leben in ökumenischer Gemeinschaft berufen wissen. Im Blick auf die Massenmobilisierungen der „Obeliske" stellt die hier dokumentierte ökumenische Offenheit und Praxis der lutherischen Pfarrrer*innenschaft Argentiniens dennoch so etwas wie eine Erinnerung an die Zukunft dar und hebt sich deutlich aus dem zerrissenen Gesamtbild der Konfessionsbeziehungen heraus als Zeichen der Hoffnung.

Andreas Stolze

(Andreas Stolze ist Pastor im ökumenischen Gemeindezentrum St. Stephanus in Lüneburg.)

Wissenschaftlerin und praktische Ökumenikerin: Hildegard Schaeder (1902–1984)

Hildegard Schaeder, die erste Referentin für Orthodoxie im Kirchlichen Außenamt der EKD, die als Bekennende Christin während der nationalsozialistischen Zeit Jüdinnen und Juden unterstützte und nach 1945 Wissenschaft, Theologie und Kirche in Westdeutschland aktiv mitgestaltete, gehörte jahrzehntelang zu den „vergessenen Frauen" in der Kirchengeschichte des 20. Jahrhunderts. Die Ursache dafür lässt sich an einem zentralen Punkt zusammenfassen: Die protestantische Kirchengeschichtsschreibung und Gedenkkultur würdigte auch im vergangenen Jahrhundert „fast durchweg nur ihre großen Männer: Bischöfe, Generalsuperintendenten, Theologieprofessoren, höhere Kirchenbeamte, Pfarrer"[1], wie es in einem Buch über protestantische Frauen im Widerstand gegen den Nationalsozialismus heißt. Dieses historiografische Desiderat traf auch Hildegard Schaeder, die erst in den 1990er Jahren wieder entdeckt wurde – von einer Frau, die selbst zu den Vorreiterinnen der Gleichberechtigung im Pfarramt gehörte.[2]

1 *Manfred Gailus/Clemens Vollnhals:* Protestantische Frauen mit viel Empathie und klugem Eigensinn. Zur Einführung; in: *Manfred Gailus/Clemens Vollnhals* (Hg.): Mit Herz und Verstand – Protestantische Frauen im Widerstand gegen die NS-Rassenpolitik, Göttingen 2013, 7–20, hier: 10.

2 Die ersten Forschungen über Hildegard Schaeder wurden von der Pfarrerin der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau Gerlind Schwöbel angestoßen, vgl.: *Gerlind Schwöbel:* Schaeder; in: BBKL VIII, 1379–1384; *Gerlind Schwöbel:* Schaeder, Hildegard; in: RGG^4, 858; *Gerlind Schwöbel:* Leben gegen den Tod. Hildegard Schaeder: Ostern im KZ, Frankfurt am Main 1995. Mit jeweils unterschiedlicher Fokussierung auf Schaeders wissenschaftliches und kirchliches Wirken beschäftigten sich im ersten Jahrzehnt des 21. Jahrhunderts zwei Historikerinnen mit ihr: zum einen Katharina Wegner, die sich in einem Aufsatz in dem 2005 herausgegebenen Sammelband auf Schaeders Wirken im Kirchlichen Außenamt der EKD konzentriert, speziell auf die ersten Kontaktreisen der Außenamtsvertreter in die Sowjetunion (*Katharina Wegner:* Hildegard Schaeder; in: *Peter Maser/Christian-Erdmann Schott* [Hg.]: Beiträge zur ostdeutschen Kirchengeschichte, hg. im Auftrag des Vereins für ostdeutsche Kirchengeschichte und in Verbindung mit dem Ostkirchen-Institut Münster, Münster 2005, 22–54). Zum anderen liegt das Augenmerk von Heike Anke Berger in ihrer 2007 erschienenen Dissertation, in der die Werdegänge mehrerer Historikerinnen verglichen werden, auf Schaeder als Histori-

2003 wurde Hildegard Schaeder von der Holocaust-Gedenkstätte *Yad Vashem* als „Gerechte unter den Völkern" geehrt. Es blieb die einzige offizielle Würdigung, die ihr vielfältiges Wirken um Begegnung, Mitmenschlichkeit und Verständigung je erfuhr. Schaeder selbst begriff sich in erster Linie als Wissenschaftlerin und Ökumenikerin. Vor dem Hintergrund ihrer Ausbildung, ihres Werdeganges als Osteuropahistorikerin und später ihrer Tätigkeit als Referentin im Kirchlichen Außenamt der EKD war ihre Selbstwahrnehmung als Wissenschaftlerin evident. Ihr starkes Engagement für die Ökumene, speziell die der orthodoxen und evangelischen Kirchen, ergab sich allerdings aus einem anderen biografischen Zusammenhang, der im Folgenden ausführlicher dargestellt werden soll. Zuvor jedoch erfolgt ein kurzer Abriss ihrer Biografie.

1. Hildegard Schaeder – eine biografische Skizze[3]

1902 in einer Theologieprofessorenfamilie in Kiel geboren und aufgewachsen, studierte Hildegard Schaeder in Breslau und Hamburg Slawistik, Byzantinistik und osteuropäische Geschichte. 1929 wurde sie mit der Dissertationsschrift „Moskau – das dritte Rom. Studien der Geschichte der politischen Theorien in der slawischen Welt" bei einem der führenden Osteuropahistoriker der damaligen Zeit, Richard Salomon, promoviert. Von 1935 bis 1943 arbeitete Schaeder als Osteuropahistorikerin in der *Publikationsstelle für Ostforschung des Geheimen Staatsarchivs Preußischer Kulturbesitz.* Diese Forschungseinrichtung lieferte im Laufe der 30er und 40er Jahre des letzten Jahrhunderts mit mehr oder weniger starker praktischer Relevanz die historiografische Unterfütterung für die nationalsozialistische Ideologie in Bezug auf die deutsche Vormachtstellung im osteuropäischen Raum. Parallel zu ihrer offiziellen, eher systemkonformen Arbeit engagierte sich Hildegard Schaeder in der Bekennenden Kirche, konkret in der Berlin-Dahlemer Gemeinde von Martin Niemöller. Sie studierte evan-

kerin und Osteuropahistorikerin (*Heike Anke Berger:* Deutsche Historikerinnen 1920–1970. Geschichte zwischen Wissenschaft und Politik, Frankfurt/New York 2007).

3 Zu der Biografie Schaeders vgl. *Gisa Bauer:* Versöhnung durch Begegnung. Hildegard Schaeder als Osteuropahistorikerin, bekennende Christin und Ökumenikerin; in: *Karl Pinggéra/Jennifer Wasmuth/Christian Weise* (Hg.): Hildegard Schaeder (1902–1984). Impulse für die evangelisch-orthodoxe Begegnung. Ausgewählte Schriften, Berlin u. a. 2016, 5–73.

gelische Theologie an der zu diesem Zeitpunkt bereits illegalen Kirchlichen Hochschule in Berlin. Auf Grund ihrer Unterstützung von Jüdinnen und Juden wurde sie 1943 von den Nationalsozialisten verhaftet und bis Frühjahr 1945 inhaftiert. 1948 trat sie die Stelle als Referentin für Orthodoxie im Kirchlichen Außenamt der im selben Jahr gegründeten EKD an. Über zwei Jahrzehnte prägte Schaeder dieses Referat inhaltlich in starkem Maße, auch wenn sie kirchenpolitisch im Schatten der Leiter des Außenamtes stand, von denen der wohl renommierteste Martin Niemöller war. Wirkungsgeschichtlich außerordentlich bedeutsam sollte der Dialog der EKD mit der Russischen Orthodoxen Kirche werden, an dessen Entstehung und dessen ersten Treffen Schaeder wesentlich beteiligt war: 1959 trafen sich in Arnoldshain Vertreter der EKD mit einer Delegation der Russischen Orthodoxen Kirche und legten damit den Grundstein für die *Arnoldshainer Gespräche,* den längsten Dialog zwischen einer orthodoxen Kirche und einer Kirche der Reformation.[4] 1963 fand das Folgetreffen des ersten Arnoldshainer Gesprächs in Sagorsk statt, das dritte Gespräch 1967 in Hoechst im Odenwald. Hildegard Schaeder oblagen die Vor- und Nachbereitung dieser Treffen, die Redaktion der Studienhefte zu den Gesprächen, die Sichtung der Übersetzungen, die vorbereitenden und abschließenden Korrespondenzen. Während der Dialogtreffen selbst stand sie allerdings eher im Hintergrund. Trotzdem war sie auf deutscher Seite nahezu ausschließlich die einzige Expertin, die die theologischen Ansätze und Anliegen beider sich zum Dialog treffenden Kirchen kannte.

Fünf Jahre bevor Schaeder 1970 in den Ruhestand eintrat, wurde sie von der Frankfurter Universität in Würdigung ihrer ostkirchlichen Kenntnisse zur Honorarprofessorin ernannt. 1984 starb Hildegard Schaeder, kurz vor ihrem 83. Geburtstag.

Gebündelt wird die Vielzahl der Facetten in Schaeders Leben und Wirken durch ihre grundlegend ökumenische Haltung, die sie spätestens seit Beginn ihres Amtes als Orthodoxiereferentin in der EKD an den Tag legte.

[4] Zu den deutschen evangelisch-orthodoxen Dialogen vgl.: *Martin Illert:* Dialog – Narration – Transformation. Die Dialoge der Evangelischen Kirche in Deutschland und des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR mit orthodoxen Kirchen seit 1959, Beiheft 106 der ÖR, Leipzig 2016; *Heiko Overmeyer:* Frieden im Spannungsfeld zwischen Theologie und Politik. Die Friedensthematik in den bilateralen theologischen Gesprächen von Arnoldshain und Sagorsk, Frankfurt am Main 2005; die entsprechenden Passagen in: *Risto Saarinen:* Faith and Holiness. Lutheran-Orthodox Dialogue 1959–1994, Göttingen 1994.

Unentwegt suchte sie mit einem hohen Verständnis für die Lage der osteuropäischen und orientalischen Kirchen den Brückenschlag zur Orthodoxie. Wie ist dieses Engagement vor dem Hintergrund ihrer Biografie einzuschätzen, worin begründete es sich?

2. Hildegard Schaeders ökumenisches Motiv

Eines der einschneidenden Erlebnisse in Schaeders Leben, soweit das von außen beurteilt werden kann, war ihre Inhaftierung von Sommer 1943 bis Frühjahr 1945 unter den Bedingungen der nationalsozialistischen Diktatur. Sie wurde zuerst im Berliner Gestapogefängnis gefangen gesetzt und dann, ab Frühjahr 1944, im Konzentrationslager Ravensbrück. Die 42-jährige Geisteswissenschaftlerin, die in Berlin in einer eigenen kleinen Wohnung gelebt hatte, die zwölf Sprachen auf mindestens mittlerem Niveau beherrschte, die evangelische Theologie neben ihrem Beruf studierte und versuchte ihre zwei Arbeitsfelder, einmal die offizielle Tätigkeit als Slawistin und zum zweiten den Kirchenkampf im Untergrund, auszubalancieren – diese Intellektuelle fand sich im Frühjahr 1944 inmitten von 20.000 Frauen wieder, die auf einer Fläche von einem Quadratkilometer zusammengepfercht waren und die mit Hunger und Kälte, mit psychischen Traumatisierungen, mit Krankheiten, mit menschlicher Entwürdigung und v. a. mit der ständigen Todesgefahr zu kämpfen hatten.[5] Dem „System Konzentrationslager", das auf die Eliminierung der Gefangenen durch absolute Ausbeutung ihrer Arbeitskraft und bei minimaler Lebenserhaltung abzielte, war Schaeder ein Jahr lang ausgesetzt. In ihrem Fall kam noch erschwerend hinzu, dass sie als Deutsche zusammen mit Frauen gefangen gehalten wurde, die fast ausschließlich aus den von Deutschen besetzten Ländern stammten und die gegenüber Deutschen alles andere als positiv eingestellt waren. In dieser Situation prägte Schaeder nachhaltig der Umstand, dass, sobald über Jesus Christus, Gott oder Religion gesprochen wurde, die Gräben zwischen nationalen Grenzen, zwischen Täter- und Opferwahrnehmungen und zwischen den konfessionellen Zuschreibungen schwanden. „Wir gaben damals einander das Wort, daß wir diese Erfahrung der vereini-

[5] Zum Konzentrationslager Ravensbrück vgl.: *Günther Zörner:* Frauen-KZ Ravensbrück, Berlin 1986; *Jack G. Morrison:* Ravensbrück. Das Leben in einem Konzentrationslager für Frauen 1939–1945, Zürich/München 2000.

genden Kraft Christi nicht vergessen wollten“,[6] schrieb Schaeder im Rückblick über ihre Erfahrung im Konzentrationslager. Diejenigen, die sich dieses Wort gegeben hatten, waren Polinnen, Russinnen, Tschechinnen und andere Osteuropäerinnen hauptsächlich orthodoxer Konfession und eben eine protestantische Deutsche, deren Leben und Existenz sich am „Nullpunkt“ befand, wie Schaeder es einmal formulierte,[7] an dem Punkt, an dem es nicht tiefer gehen konnte. Vor diesem Hintergrund ist Schaeders späteres ökumenisches Engagement zu sehen und zu verstehen. Dieses Erleben im Konzentrationslager war der Fixpunkt ihrer ökumenischen Hermeneutik. Mit dieser Genese ökumenischen Denkens stand Schaeder nicht allein. In einem Interview der Frankfurter Allgemeinen Zeitung äußerte Philipp Freiherr von Boeselager, Mitglied des Kreises der Hitler-Attentäter vom 20. Juli 1944, den vielzitierten Satz: „[…] Ich behaupte immer, die Ökumene hatte im KZ und im Widerstand ihren Ursprung.“[8] Die *Ökumene der Märtyrer,* oft im Zusammenhang mit katholischen und evangelischen Männern gebraucht, findet in Hildegard Schaeders Erleben im Konzentrationslager ein Beispiel nicht nur für den orthodox-evangelischen Zusammenhalt, sondern für die Verbindung von konfessionell verschieden geprägten *Frauen* untereinander. Es existierte ebenso eine *Ökumene der Märtyrerinnen,* die, wie Schaeders späteres ökumenisches Engagement zeigt, eine starke Wirkungsgeschichte entfalten sollte.

Gisa Bauer

(Dr. habil. theol. Gisa Bauer ist Kirchenhistorikerin mit den Forschungsschwerpunkten Kirchliche Neuzeit und Zeitgeschichte, Frauen- und Gendergeschichtsschreibung, osteuropäische Geschichte und Ostkirchen sowie Konfessionskunde. Sie ist Privatdozentin an der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig und Lehrbeauftragte an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Johannes Gutenberg-Universität Mainz.)

6 Brief von Hildegard Schaeder an Seine Heiligkeit Patriarch Aleksij I. vom 27.11.1952, zitiert nach *Schwöbel,* Leben, 120.

7 *Hildegard Schaeder:* Die Einheit des menschlichen Nullpunktes als Wirklichkeit und Verheißung, maschinenschriftl., 2 S., hier 1; Darmstadt, Zentralarchiv der EKHN, 232/8.

8 *Frank Schirrmacher:* Interview mit Philipp Freiherr von Boeselager; in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 02.05.2008, 33 und 35, hier: 35.

Ein einzigartiger Weg in der Theologie des 20. Jahrhunderts

Fairy von Lilienfeld

1. Kurze Einleitung

Fairy von Lilienfeld war eine große Persönlichkeit der Ostkirchenkunde, die Theologie und Kirchengeschichte des Christlichen Ostens im deutschsprachigen Raum Mitte und Ende des 20. Jahrhunderts geprägt hat. Sie war Dozentin für Altrussisch und Altslawisch in Jena (1951–1955), Dozentin für Kirchengeschichte in Naumburg (1962–1966) und Professorin für Geschichte und Theologie des Christlichen Ostens in Erlangen zwischen 1966–1984.

Außerdem ist von Lilienfeld bis heute die einzige Frau, die einzige Ausländerin und die einzige nicht-Orthodoxe, die als Ehrenmitglied 1985 in die Geistliche Akademie Moskau aufgenommen wurde.[1] Sie leistete einen unschätzbaren Beitrag zum Dialog zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland.

Bei den Begegnungen und theologischen Diskussionen der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) mit Vertretern der orthodoxen Kirchen, die seit den sechziger Jahren des letzten Jahrhunderts stattfanden, war von Lilienfeld nicht nur eine kompetente Beraterin, sondern auch eine aktive Teilnehmerin am ökumenischen Dialog. Bekannt ist sie vor allem als bedeutende Kennerin des christlichen Ostens, als Slawistin und Theologin und als langjährige Inhaberin des Lehrstuhls für Geschichte und Theologie des Christlichen Ostens an der damaligen Theologischen Fakultät der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg.

Ein Brief vom Patriarchen Kirill an den Landesbischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, Johannes Friedrich, anlässlich ihres Todes am 18. November 2009, zeigt ihre Wertschätzung in der Welt der Orthodoxie: „Wir werden Fairy von Lilienfeld gedenken als einer außergewöhnli-

[1] *Sigrid Schneider-Grube* (Hg.): Stehet auf, ihr stolzen Frauen. Frauenleben im 20. Jahrhundert, Evangelischer Presseverband für Bayern e. V., München 2004, 25 u. f.

chen Theologin, eines wunderbaren Menschen, der aufrichtig und von ganzem Herzen Russland geliebt und den Geist der Orthodoxie verstanden hat."[2] Sie hat sich immer bemüht, ihr kirchliches und wissenschaftliches Engagement auf dem gleichen Niveau zu halten.

2. Vita

Ihr Lebenslauf wurde zwischen vielen Stationen gespannt: Riga – Stettin – Paris – Gießen – Jena – Naumburg – Halle – Magdeburg – Erlangen – Hemhofen – Höchstadt an der Aisch. Fairy von Lilienfeld erblickte das Licht der Welt in Riga und lebte anschließend außerhalb Deutschlands: Kindheit in Riga, Abiturzeit und Dolmetscherschule in Stettin (1919–1940). Es folgten Paris und Gießen, wo sie als Nachrichtenhelferin des Heeres (1940–1942) tätig war. Dann kam die Zeit in Ostdeutschland (damalige DDR). In Jena lebte sie zwischen 1947 und 1951. Danach studierte sie Philosophie, Slawistik und Philologie, unterrichtete und übersetzte für Zeiss-Ingenieure und war gleichzeitig Dozentin für Altslawisch und Altrussisch. Eine weitere Station ihres Lebens war Naumburg – für die Zeit ihres Studiums der Theologie (1953–1957) und ihrer Tätigkeit als Dozentin für Kirchengeschichte (1962–1966).

Nach einer kurzen Zeit in Halle, wo sie mit einer Arbeit über Nil Sorskij[3] promoviert (1961), und in Magdeburg, wo sie ordiniert wurde (1962), kam für sie die Zeit im Westen (BRD), nämlich in Erlangen als Professorin für Theologie und Geschichte des Christlichen Ostens (1966–1984). Sie war die erste Frau, die das Amt der Dekanin der Theologischen Fakultät innehatte (1969/70) und „die erste Frau in West-Deutschland auf einem theologischen Lehrstuhl"[4]. Die Zeit nach der Emeritierung und nach der Wende verbrachte sie in Erlangen und Höchstadt an der Aisch. Sie war Ehrenmitglied der Geistlichen Akademie Moskau (1985) und erhielt die Ehrendoktorwürde von der Universität Helsinki (1990). 2002 wurde ihr das Bundesverdienstkreuz Erster Klasse verliehen und 2010 bekam sie die Sil-

2 *Karl Christian Felmy:* Nachruf auf Prof. Dr. Dr. h.c. Fairy v. Lilienfeld; in: Ostkirchliche Studien 59 (2010), 3–7.

3 Die Doktorarbeit wurde veröffentlicht: *Fairy von Lilienfeld:* Nil Sorkij und seine Schriften. Die Krise der Tradition im Russland Ivans III., Berlin 1963.

4 *Schneider-Grube,* Stehet auf, ihr stolzen Frauen, 39.

berne Rose des hl. Nikolaus posthum. Diese wird an Menschen verliehen, „die sich, wie der Hl. Nikolaus, heute für die Einheit der Christen und für den Frieden unter den Menschen einsetzen“[5]. So wird enthüllt, wer sie war und was sie tat: eine Person, die ein beeindruckendes Werk für die christlichen Kirchen geschaffen hat.[6]

3. Forschungsgebiete und Engagement

Die Verschiedenartigkeit der Themen spiegelt die Vielseitigkeit der Interessen Fairy von Lilienfelds.[7] Hier spielen Mönchtum,[8] Sophia – die Weisheit Gottes,[9] die Geschichte und Theologie der Armenischen und der Georgischen Orthodoxen Kirche die zentrale Rolle. Für von Lilienfeld hatten die Liturgie und fromme Praxis eine große Bedeutung in den Kirchen des Ostens. In diesem Rahmen schrieb sie auch über das Psalmengebet und die christliche Dichtung. Außerdem beschäftigte sie sich mit der Bedeutung der Heiligenverehrung und der Göttlichen Liturgie des Heiligen Johannes Chrysostomos.[10] 1000 Jahre Christentum in Russland waren ein Thema, worüber sie viel geforscht hat, u. a. über die ökumenischen Beziehungen der Russischen Orthodoxen Kirche in Europa sowie die russisch-orthodoxe Laienfrömmigkeit von heute.

Die Begabung für Fremdsprachen, besonders Altrussisch und Altslawisch, hat ihr geholfen, die Geschichte der Russischen Orthodoxen Kirche

5 *Barbara Hallensleben/Guido Vergauwen/Nikolaus Wyrwoll:* Laudatio zur Verleihung der Silbernen Rose des Hl. Nikolaus; in: *Ruth Albrecht/Ruth Koch* (Hg.): Fairy von Lilienfeld 1917–2009, Basel 2011, 139.

6 Verschiedene Aspekte der Person Fairy von Lilienfelds bewertet dieses Buch: *Ruth Albrecht/Ruth Koch*: Vera – Zeugin des gemeinsamen Glaubens in Ost und West Fairy von Lilienfeld (1917–2009), Basel 2011.

7 *Adelheid Rexheuser:* Festschrift Fairy von Lilienfeld zum 65. Geburtstag, Institut für Gesellschaft und Wissenschaft (IGW) an der Universität Erlangen-Nürnberg, Erlangen 1982, Vorwort.

8 Siehe einer der besten Aufsätze über das Mönchtum: *Fairy von Lilienfeld:* Mönchtum; in Theologische Realenzyklopädie (TRE), Bd. 23, Berlin/New York 1994, 150–186.

9 Siehe *Fairy von Lilienfeld:* Sophia, die Weisheit Gottes. Gesammelte Aufsätze 1983–1995 (= OIKONOMIA, Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie, hg. von *Fairy von Lilienfeld/Karl Christian Felmy*), Erlangen 1997.

10 Siehe: Die Göttliche Liturgie des Hl. Johannes Chrysostomos, Heft A, B, C, unter Mitarbeit von *Ruth Albrecht, Karl Christian Felmy und Martin George,* hg. von *Fairy von Lilienfeld* (= OIKONOMIA, Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie, hg. von *Fairy von Lilienfeld und Karl Christian Felmy*), Erlangen 1986.

und der russischen Kultur sehr gut zu verstehen. Sie hat sich besonders für Alexander Men, den Lyriker Vjaceslav Ivanov und für die russisch-orthodoxen Bischöfe in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts interessiert. Die russische Religionsphilosophie zu Beginn des 20. Jahrhunderts spielt eine maßgebliche Rolle in ihrem wissenschaftlichen Werdegang. Pavel Florensky, Wladimir Solowjow, Nikolai Berdjajew und Sergei Bulgakow sind einige Autoren, mit denen sie sich intensiv beschäftigte.

Wenn es um die Geschichte des Erlanger Lehrstuhls geht, muss man sie unbedingt mit einbeziehen. Die Geschichte der Orthodoxie in Deutschland und der einzelnen Lehrstühle und Institute innerhalb Deutschlands, die Ostkirchenkunde als spezifische Aufgabe hat sie immer im Blick gehabt und versucht, deren Rolle und Relevanz zu etablieren. Wichtig sind dabei die Herausgabe der Reihe Oikonomia und die Synodale Bibliothek. Am Lehrstuhl intensivierte sie die Beziehung des Erlanger Lehrstuhls mit der Universität Würzburg, wirkte bei der Entwicklung des Ostkirchlichen Instituts der deutschen Augustiner mit, zudem hat sie intensiv die Kontakte zu den Karmelitinnen in Erlangen und zur Benediktinerabtei in Niederaltaich gepflegt.[11]

Neben den erwähnten Sprachen Kirchenslawisch und Altrussisch beherrschte sie viele andere Fremdsprachen, darunter Französisch, Georgisch, Englisch; ein Vorteil, der ihr in ihrer wissenschaftlichen Arbeit sehr geholfen hat. Diese umfasst ihre Beziehung zur Orthodoxie, das Verstehen der orthodoxen Tradition und die Rolle der Kirchen während des Kalten Krieges als „Martyrium der Lüge".

Sie übernahm zahlreiche Aufgaben in der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK), u. a. war sie verantwortlich für den Dialog mit der Russischen Orthodoxen Kirche und dem Lutherischen Weltbund. Ihre Position in Bezug zur Frauenordination war ein wichtiger Aspekt ihrer Forschungen, obwohl sie keine feministische Theologin geworden ist. Offen hat sie sich den Fragen der jungen Frauengenerationen gestellt.[12]

11 Dozent Dr. Johannes Chrysostomus (Dekan der byzantinischen Dekanie der Abtei Niederaltaich und Dozent für russische Kirchengeschichte an der Universität Salzburg) und Archimandrit Irenäus Totzke (Kirchenmusiker und Liturgiewissenschaftler) sind zwei Persönlichkeiten, mit denen sie wissenschaftlich sehr verbunden war. Siehe: *Fairy von Lilienfeld:* Vorabdruck: Nach 10 Jahren. Rückblick – Ausblick (1976), 9.

12 Sie nahm selbst Themen der Frauenforschung auf. So bezieht sich zum Beispiel ihr letztes großes Forschungsprojekt auf Übersetzung und Kommentar der Quellen zur Christianisierung Georgiens (über die Heilige Nino, die Apostolin Georgiens).

Angesichts ihrer kirchlichen und akademischen Kontakte spielten Russland, Georgien und Armenien eine wichtige Rolle, wie z. B. ihre Kontakte mit Patriarch Kirill, Patriarch Aleksij, Metropolit Nikodim (Rotov) und dem georgischen Patriarch-Katholikos Il'ja II.

4. Zusammenfassung

Die Facetten der Persönlichkeit von Lilienfelds sind vielzählig und wurden in mehreren Büchern und Aufsätzen dargestellt, die ihr gewidmet wurden. Ruth Albrecht und Ruth Koch beschrieben sie als „Slawistin, Expertin für russische Kirchengeschichte und das frühe Mönchtum, Ökumene-Fachfrau, lutherische Pfarrerin, Freundin und Familienmitglied (…) Wer ihr begegnete, sei es im akademischen Kontext oder im Gottesdienst einer Dorfkirche, traf auf eine Frau, die ganz und gar Wissenschaftlerin war".[13]

Von Lilienfeld war nicht nur eine wissenschaftliche Theologin, sondern auch eine Person voller Frömmigkeitspraxis.

Sie war für ihre ungewöhnliche Gabe bekannt, Menschen miteinander zu verbinden. In den letzten Jahrzehnten hatte sie viele Brücken geschlagen: zwischen Christen verschiedener Konfessionen, Christen und Atheisten, Christen und Angehörige anderer Religionen, zwischen Wissenschaftlern verschiedener Fachgebiete und Denkstile, zwischen Menschen aus Ost und West.

All diese Aspekte verdeutlichen die Bedeutung ihres Werkes für die Geschichte und Theologie des Christlichen Ostens und zeigen vor allem die Rolle von Lilienfelds als Grenzgängerin zwischen Protestantismus und Orthodoxie, zwischen Ost- und Westkirche, in Theologie, Kultur und Literatur des 20. Jahrhunderts.

Ionuț Păun

(Pfarrer M. A. Ionuț Păun ist seit März 2013 Gemeindepfarrer in Bamberg und wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Friedrich-Alexander Universität Erlangen-Nürnberg.)

13 *Albrecht/Koch* (Hg.), Fairy von Lilienfeld 1917–2009, 3.

Gestern – heute – morgen

Zur Stärkung des Zusammenhalts christlicher Kirchen hat die *Weltgemeinschaft Reformierter Kirchen* bei einem ökumenischen Festgottesdienst in der Wittenberger Stadtkirche auf ihrer *26. Generalversammlung* (29. Juni–7. Juli) zwei Erklärungen unterzeichnet. Bei einem ökumenischen Festgottesdienst bekannten sich die Protestanten aus der Tradition der Schweizer Reformatoren Zwingli und Calvin gemeinsam mit dem Lutherischen Weltbund zum *„Wittenberger Zeugnis"* und traten der *„Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre"* bei. Die Generalversammlung stand unter dem Motto: *Lebendiger Gott, erneuere und verwandle uns.*

Das *Ökumenische Netzwerk zur Stärkung von Frauen afrikanischer Herkunft* (PAWEEN) organisierte vom 10. bis 14. Juli ein Seminar im Ökumenischen Institut Bossey mit 28 Vertreterinnen von Kirchen, kirchlichen, zivilgesellschaftlichen und panafrikanischen Frauenorganisationen und akademischen Einrichtungen. Weltweit sollen Frauen afrikanischer Herkunft unterstützt und zu Führungspositionen befähigt werden.

Die *Weltausstellung Reformation* in der Lutherstadt Wittenberg ist ein Forum für Menschen aus aller Welt, über die Bedeutung der Reformation damals und heute nachzudenken. In den Workshops, Podiumsdiskussionen, Gottesdiensten, Gesprächsrunden und innovativen Formaten werden gesellschaftlich brisante Fragen miteinander verhandelt. Eine Themenwoche vom 12. bis zum 17. Juli stellte den Frieden in den Mittelpunkt. Dazu gab es zahlreiche Veranstaltungen der Evangelischen Friedensarbeit und der Konferenz für Friedensarbeit im Raum der EKD, z. B. Projekte der Friedensarbeit aus dem Bistum Bamberg, der zivilen Konfliktbearbeitung in Deutschland und im Ausland, ein Projekt um die Geschichte eines afghanischen Flüchtlings, der sich in Hamburg seine Zukunft erboxt hat.

Unter dem Motto *„reform.aktion"* stand die *122. Allianzkonferenz* Ende Juli im thüringischen Bad Blankenburg, die damit das Thema des 500-jährigen Reformationsjubiläums aufgriff. Prominentester Gast unter den 1.700 Teilnehmerinnen und Teilnehmern der von der Deutschen Evangelischen Allianz (DEA) veranstalteten Konferenz war der Vorsitzende der CDU/CSU-Bundestagsfraktion, Volker Kauder, der über die *Situation der Christenverfolgung* in aller Welt sprach.

Im Rahmen des Seminars *„Den Glauben in einer multikulturellen und multireligiösen Welt teilen"*, das im August am Ökumenischen Institut Bossey des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) stattfand, wurden die Ergebnisse der YMCA-

Studie „One Million Voices“ präsentiert. „One Million Voices“ (Eine Million Stimmen) ist ein Projekt des World YMCA (Christlicher Verein Junger Menschen, CVJM), das sich im Rahmen lokaler YMCA-Strukturen in über 60 Ländern an junge Menschen zwischen 15 und 24 Jahren wendet. Die Studie diente dazu, Jugendlichen und jungen Erwachsenen eine Stimme zu verleihen. Sie ergab, dass Themen wie Arbeitslosigkeit, Menschenrechte, Sexualität und Umwelt für sie sehr wichtig sind; viele junge Menschen finden keinen Zugang zum Arbeitsmarkt und nicht einmal zu Ausbildungsmöglichkeiten.

Da die Atomwaffenentwicklung Nordkoreas und die wachsenden Spannungen zwischen den Vereinigten Staaten und Nordkorea eine neue Dimension erreicht haben und die Welt an den Rand eines Krieges bringen können, fordern die Kirchen überall auf der Welt *einen bilateralen Dialog* und setzen damit auf *eine friedliche und gewaltfreie Lösung des Konfliktes.* Der Nationale Kirchenrat der USA (NCCCUSA) verlangt die sofortige Unterlassung aller feindseligen Handlungen und verbalen Äußerungen zwischen den Regierungen Nordkoreas und der USA. Die Erklärung des NCCCUSA vom 10. August fordert sofortige Schritte zur Vermeidung einer weiteren Eskalation bis hin zur Möglichkeit eines katastrophalen Atomkriegs. In einem dringenden Brief an den südkoreanischen Präsidenten Moon Jae-In fordert der Nationale Kirchenrat von Korea (NCCK) sofortigen Dialog, um die militärischen Spannungen auf der koreanischen Halbinsel zu mindern.

Am 13. August rief der ÖRK Kirchen überall auf der Welt auf, *Solidarität mit den koreanischen Kirchen* zu zeigen und an einem „Gebetssonntag für die friedliche Wiedervereinigung der koreanischen Halbinsel“ teilzunehmen und für die *Versöhnung und Heilung* der geteilten koreanischen Halbinsel zu beten. Das Thema des diesjährigen Gebets geht auf den Römerbrief 14,19 zurück: „Darum lasst uns dem nachstreben, was zum Frieden dient und was zur Besserung untereinander dient.“ Der Gebetssonntag fand zwei Tage vor dem Tag der Befreiung (15. August) statt, an dem die Menschen in Korea das Joch der japanischen Kolonialherrschaft abschüttelten. Das gemeinsame Gebet wurde vom Koreanischen Christenbund in Nordkorea (KCF) und vom Nationalen Kirchenrat von Korea (NCCK) ausgearbeitet.

Die *44. Versammlung der Internationalen Ökumenischen Gemeinschaft (IEF)* hat eine „Erklärung von Wittenberg“ veröffentlicht: „Wir sind auf dem Weg zur sichtbaren Einheit der Kirchen.“ Diese Erklärung ist der Abschluss der einwöchigen Versammlung vom 21.–28. August. Das Thema der Versammlung lautete *„Vom wahren Schatz der Kirche(n) – dem Evangelium*

miteinander auf der Spur". Die Erklärung würdigt das 50-jährige Bestehen der IEF und erinnert an die 500 Jahre, die seit der Reformation ins Land gezogen sind.

Für eine eindeutig nachhaltige Energiepolitik haben sich führende Vertreter des Christentums, des Islams und des Judentums ausgesprochen. Bei der *Expo 2017* in der kasachischen Hauptstadt Astana verabschiedeten sie am Vorabend des *Gebetstags zur Bewahrung der Schöpfung* eine entsprechende *gemeinsame Erklärung* zum Thema *„Energie der Zukunft".* Die Erklärung wendet sich gegen Atomkraft sowie fossile Brennstoffe wie Kohle und Erdöl. Sie verurteilt aber ebenso Wegwerfprodukte und riesige Kraftwerksprojekte, deren ökologische und soziale Auswirkungen nicht hinreichend untersucht sind. Für die katholische Kirche unterzeichnete Kardinal Peter Turkson, Präfekt des Dikasteriums für die ganzheitliche Entwicklung des Menschen, das Dokument. Weiter zeichneten die Anglikanerin Clare Amos für den Weltkirchenrat, Rabbiner Daniel Sperber aus Jerusalem sowie der italienische Imam Yahya Sergio Pallavicini verantwortlich.

Die *Weltausstellung Reformation* stellte sich vom 30. August bis zum 4. September in der Themenwoche *„Bewahrung der Schöpfung"* neuen Fragen und Herausforderungen: Können wir die Schöpfung vor uns selbst bewahren? Selbst um Wasser wird gekämpft. Wie gehen wir um mit dem, was da ist? Ist die Zukunft offen oder geht die Welt sowieso bald unter? Handlungsmöglichkeiten wurden ausgelotet, Ideen zu Nachhaltigkeit diskutiert und am 1. September wurde der *ökumenische Tag der Schöpfung* gefeiert.

Mit einem ökumenischen Gottesdienst im Dom zu Lübeck und einem Festakt beging die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) den diesjährigen *Tag der Schöpfung* am 1. September in Lübeck. Er stand unter dem Motto *„So weit Himmel und Erde ist".* Mitwirkende waren u. a. der Vorsitzende der ACK in Deutschland, Bischof Karl-Heinz Wiesemann (Speyer) und Gothart Magaard, Bischof des Sprengels Schleswig und Holstein der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Norddeutschland, der auch die Predigt hielt. Professorin Nicole C. Karafyllis vom Seminar für Philosophie an der Technischen Universität Braunschweig plädierte beim anschließenden Festakt dafür, wieder eine ganzheitliche Sicht der Schöpfung einzunehmen und die Folgen der technischen Entwicklung einzudämmen.

Vom 5. bis 9. September trafen sich Vertreter der katholischen und der orthodoxen Kirche auf der griechischen Insel Leros, um weitere Schritte im *katholisch-orthodoxen Dialog* zu besprechen. An der Versammlung des Koordinationskomitees der Internationalen Kommission für den offiziellen theologi-

schen Dialog zwischen katholischer und orthodoxer Kirche nahm von vatikanischer Seite Kurt Kardinal Koch teil; er teilt sich den Vorsitz des Gremiums mit dem orthodoxen Erzbischof Job (Getcha) von Telmessos. Der orthodoxe Metropolit Paisios (Aravantinos) war als Vertreter des Ökumenischen Patriarchats Gastgeber des Treffens auf Leros. Im September 2016 hatten beide Seiten ein Dokument mit dem Titel *„Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Verständnis von Synodalität und Primat in der Kirche des ersten Jahrtausends"* veröffentlicht.

Auf dem *31. Weltfriedenstreffen* vom 10. bis 12. September in Münster und Osnabrück standen rund zwei Dutzend Veranstaltungen zu Themen wie Flucht, Armut, Gerechtigkeit und Umweltschutz. Von dem Treffen sollte ein starkes Zeichen des Friedens in die Welt ausgehen. Veranstalter des Treffens waren die Bewegung Sant'Egidio sowie die Bistümer Münster und Osnabrück.

Am 14. September fand in Trier ein ökumenischer Gottesdienst zum *Fest Kreuzerhöhung* im Rahmen des *Gedenkjahres „500 Jahre Reformation"* statt. Eingeladen hatte die EKD ihre „ökumenischen Partnerkirchen" zu einem *„Christusfest-Gottesdienst".* Die Feier war damit eine der zentralen Veranstaltungen des Jubiläumsjahrs, und sie sollte noch einmal einen wesentlichen Aspekt verdeutlichen: Im Mittelpunkt des Reformationsgedenkens stand nicht Martin Luther oder ein anderer der Reformatoren des 16. Jahrhunderts, sondern Jesus Christus.

Welche Bedeutung hat das Kreuz in den verschiedenen Konfessionen? Mit dieser Frage beschäftigten sich die 50 Delegierten der *Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen* in *Deutschland (ACK) auf ihrer Mitgliederversammlung* am 13. und 14. September in Trier. Der Augsburger evangelische Theologieprofessor Bernd Oberdorfer hielt dazu einen Vortrag zur „Theologie des Kreuzes aus evangelischer Perspektive in ökumenischer Absicht". Die Mitgliederversammlung nahm außerdem am Gottesdienst der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) zum „Kreuzerhöhungsfest" am 14. September teil. Diesen ökumenischen Gottesdienst, der im Rahmen des Reformationsjubiläums stattfindet, nahmen die Delegierten zum Anlass, eine erste ökumenische Bilanz des Jubiläumsjahres zu ziehen.

In Bochum fand am 16. September ein „ökumenisches Fest" unter dem Leitwort *„Wie im Himmel, so auf Erden"* statt. Ausgerichtet wurde es von der EKD und dem Deutschen Evangelischen Kirchentag auf der einen und von der katholischen Deutschen Bischofskonferenz und dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken auf der anderen Seite. Das Programm enthielt einen Mini-Kirchentag mit Eröffnungsgebet, einen Impulsvortrag des scheidenden Bundestagspräsidenten

Norbert Lammert, „thematische Treffpunkte“ am Nachmittag und einen ökumenischen Schlussgottesdienst.

Der Impuls *„Reformation – allein aus dem Glauben“* ist der siebte Beitrag eines von der *Aktionsgemeinschaft Dienst für den Frieden* (AGDF) am Reformationstag 2016 gestarteten Projekts *„Reformation heute – Gewalt absagen und Frieden wagen“,* mit dem die AGDF einen Beitrag zum Reformationsjubiläum leisten, sich kritisch mit der reformatorischen Geschichte auseinandersetzen und dabei einen Fokus auf Gewalt und Gewaltfreiheit legen will. Die Impulse, die dazu veröffentlicht werden, sollen Denkanstöße für eine weitere Diskussion sein. Der Beitrag „Reformation – allein aus dem Glauben“ von Professor em. Dr. Jürgen Moltmann findet sich auf der Homepage der AGDF (www.friedensdienst.de).

Unter dem Titel *„Streit!“* ist das Begleitheft zum diesjährigen Bittgottesdienst in der Ökumenischen FriedensDekade erschienen. Die *38. Ökumenische FriedensDekade* will in diesem Jahr vom 12. bis 22. November auf die finanziellen Zuwächse im bundesdeutschen Militärhaushalt hinweisen und für den Ausbau ziviler Maßnahmen zur Konfliktbearbeitung werben. Der zentrale Gottesdienst findet zum Abschluss der FriedensDekade am 22. November in der Stiftskirche in Tübingen statt.

Die *Gebetswoche für die Einheit der Christen 2018,* deren Texte von einer ökumenischen Gruppe der Kirchen auf den Bahamas erarbeitet worden ist, steht unter dem Motto *„Deine rechte Hand, Herr, ist herrlich an Stärke“* (vgl. Ex 15,6) und wird traditionell vom 18. bis 25. Januar begangen und in der Woche vor Pfingsten bis zum Pfingstmontag. Die Spendenprojekte für die Gebetswoche 2018 sind: 1. Indonesien – Unterstützung und Befähigung von Menschen mit Behinderung im Osten der Insel Sumba (Spendenvorschlag von Caritas International); 2. Lateinamerika – Seelsorge für Menschen im „Sojagürtel“ (Spendenvorschlag von Brot für die Welt – Kirchen helfen Kirchen); 3. Schweiz – Ökumenische Ausbildung zu „Wegbereitern der Versöhnung“ in Bossey (Spendenvorschlag der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland). Die deutsche Fassung des Gottesdienstes für die Gebetswoche für die Einheit der Christen 2018 steht auf der Webseite der ACK (www.oekumene-ack.de/themen/geistliche-oekumene/gebetswoche/2018/) zur Verfügung. Außerdem stehen weitere Materialien zur Gebetswoche (Tagesmeditationen und Hintergrundtexte) zum Download bereit. Das gedruckte Gottesdienstheft und ein Plakat mit der Möglichkeit, eigene Termine einzutragen, können beim Verlag Butzon & Bercker (Telefon: 02832/929-291) bestellt werden.

Von Personen

Kay Goldsworthy, seit 2015 anglikanische Bischöfin von Gippsland, wird im Februar 2018 die erste Erzbischöfin der australischen Kirchengeschichte. Sie ist Nachfolgerin von Erzbischof *Roger Herft,* der wegen Nichtverfolgung von Fällen sexuellen Missbrauchs im Dezember 2016 auf sein Amt verzichtete. Goldsworthy befürwortet gleichgeschlechtliche Ehen, will aber nach eigener Aussage nicht auf Konfrontationskurs mit konservativen Kirchenvertretern gehen. „Homo-Ehe" und Frauenweihen sind wie in vielen anglikanischen Nationalkirchen zwischen Konservativen und Liberalen stark umstritten.

Papst Franziskus hat das fünfjährige Mandat von *Kardinal Gerhard Ludwig Müller* als Präfekt der Römischen Glaubenskongregation nicht verlängert. Vor der Berufung an den Heiligen Stuhl war Müller zehn Jahre lang Bischof von Regensburg. Nachfolger Müllers wird der bisherige Sekretär der Kongregation, der spanische Erzbischof *Luis Francisco Ladaria Ferrer.*

Peter Kohlgraf, bisher Theologieprofessor an der Katholischen Hochschule Mainz wurde am 27. August von seinem Vorgänger Karl *Kardinal Lehmann* zum Bischof geweiht und in sein Bischofsamt eingeführt. Der 50-jährige ist derzeit der jüngste Bischof an der Spitze eines deutschen Bistums. Papst Franziskus hatte ihn am 18. April zum Bischof von Mainz ernannt. Kohlgrafs Vorgänger Lehmann war vor gut 15 Monaten an seinem 80. Geburtstag zurückgetreten. Der Kardinal war fast 33 Jahre Bischof von Mainz.

Christoph Stiba, Generalsekretär des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (Baptisten- und Brüdergemeinden), ist seit März auch neuer Präsident der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF). Er ist Nachfolger von *Ansgar Hörsting,* Präses des Bundes Freier evangelischer Gemeinden, der dieses Amt sechs Jahre innehatte. Zum Stellvertreter Stibas wurde der Präses der Gemeinde Gottes, *Marc Brenner,* gewählt. Der neue Bischof der Evangelisch-methodistischen Kirche (EmK), *Harald Rückert,* kam ebenfalls in den VEF-Vorstand.

Maurice Yacoub Amsih, bisher Bischof an der Patriarchalkurie der syrisch-orthodoxen Kirche in Damaskus, ist neuer Metropolit für die Djazira, die syrische Ostprovinz zwischen Euphrat und Tigris. Patriarch Ignatius Aphrem II. führte ihn am 20. August in der Georgskathedrale in Hassake in sein Amt ein. Der frühere Metropolit der Djazira, *Eustathios Matta Roham,* von 2006 bis 2013 auch Mitglied des Zentralkomitees des Ökumenischen Rates der Kirchen, musste vor eini-

gen Jahren aus dem damals umkämpften Hassake fliehen und lebt seither in Wien.

Claudia Brinkmann-Weiß, seit 2002 Dekanin des Kirchenkreises Hanau, wird Dezernentin für Ökumene und Diakonie der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck. Sie folgt auf *Ruth Gütter,* die ins Kirchenamt der EKD wechselte.

Es vollendeten

das 75. Lebensjahr:

Theodor Nikolaou, Gründer und langjähriger Leiter des Instituts für Orthodoxe Theologie und der daraus hervorgegangenen „Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie der Ludwig-Maximilians-Universität München", am 20. Juni;

Wolfgang Huber, ehemaliger Bischof der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg (1994 bis 2004), ab 2004 bis 2009 Bischof der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz und von 2003 bis 2009 Vorsitzender des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), am 12. August;

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;

Martin Stöhr, einer der profiliertesten Vertreter der Ökumenischen Theologie und des jüdisch-christlichen Dialogs, langjähriger Direktor der Evangelischen Akademie Arnoldshain, von 1995 bis 2010 Vorsitzender der Martin-Niemöller-Stiftung, Ehrenpräsident mehrerer Organisationen, die sich für den christlich-jüdischen Dialog einsetzen, darunter des „International Council of Christians and Jews", am 30. August;

das 90. Lebensjahr:

Ulrich Finckh, von 1971 bis 1980 ehrenamtlicher Geschäftsführer der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kriegsdienstverweigerung und Frieden (EAK), am 4. September.

Verstorben sind:

Manfred Seitz, langjähriger ehrenamtlicher Leiter des Pastoralkollegs der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD), Professor für Praktische Theologie an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg (1972–1994), im Alter von 88 Jahren, am 28. April;

Joachim Kardinal Meisner, seit 1989 bis 2014 der 94. Bischof in der Nachfolge des Heiligen Mater-

nus auf dem Stuhl des Kölner Erzbischofs. Er galt in den 25 Jahren seiner Amtszeit als profiliertester Vertreter des konservativen Flügels der katholischen Kirche in Deutschland, im Alter von 83 Jahren, am 5. Juli;

Joachim Vobbe, von 1995 bis 2010 Bischof der Alt-Katholiken in Deutschland, für dessen Amtszeit die Entscheidung der Bistumssynode, Frauen zu allen geistlichen Ämtern zuzulassen, prägend war, im Alter von 70 Jahren, am 26. Juli;

Rüdiger Minor, von 1986 bis 1992 Bischof in der Zentralkonferenz der Evangelisch-methodistischen Kirche (EmK) in der Deutschen Demokratischen Republik (DDR) und nach der Wiedervereinigung Deutschlands und bis zur Vereinigung der beiden deutschen EmK-Zentralkonferenzen Bischof in der ostdeutschen Zentralkonferenz; er wurde 1991 als bischöflicher Koordinator mit der Aufsicht über das beginnende russische Werk der EmK beauftragt und von 1993 bis zum Eintritt in den Ruhestand im Jahr 2005 war er Bischof für Eurasien, im Alter von 78 Jahren, am 3. September;

Erzbischof Feofan von Berlin und Deutschland, Vorsteher der Berliner Diözese des Moskauer Patriarchats der russisch-orthodoxen Kirche, wurde 1996 zum Erzbischof ernannt; er war viele Jahre Delegierter der Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland (OBKD) in der Mitgliederversammlung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK), im Alter von 63 Jahren, am 11. September.

Zeitschriften und Dokumentationen

I. Ökumenische Bewegung

Elisabeth Gräb-Schmidt, Protestanten beim Papst. Ökumene 2017: Zeichen der Einheit oder Aufgabe des Eigenen?, zeitzeichen 6/17, 14–16;

Matthias Haudel, Trinität als Lebenshorizont. Glauben und Leben im Lichte des dreieinigen Gottes, ebd., 24–26;

Mario Fischer, Die Charta Oecumenica als Grundsatzverpflichtung der Kirchen in Europa, US 2/17, 82–95;

Rüdiger Noll, Europa und die Ökumene, ebd., 112–122;

Christoph Markschies, Ökumenische Kirchengeschichte. Anmerkungen zu einem Projekt im Reformationsjahr, KNA-ÖKI 33–34/17, Dokumentation I–XII;

Heinrich Bedford-Strohm, Entscheidender Schub. Predigt bei der „Wittenberger Ökumenischen Versammlung", ebd., 35/17, Dokumentation I–IV;

Michael Bünker, Erinnerung stärkt die Ökumene. Zur Gegenwartsbedeutung der Reformation, ebd., 31–32/17, Dokumentation V–XI.

II. Im Zeichen der Reformation

Elisabeth Dieckmann, Ökumenische Perspektiven nach dem Reformationsjubiläum 2017, US 3/17, 217–229;

Barbara Rudolph, Christusfest – Ökumenische Feiern im Jahr des ebd., 169–173;

Thomas Kaufmann, Reformatoren als Konvertiten, ZThK 2/17, 149–176;

Jürgen Wandel, Hängender Weingarten. Die „Weltausstellung Reformation" beleuchtet die Gegenwart, zeitzeichen 7/17, 54–57.

III. Die Kirchen und die Krise in Europa

Thomas Sternberg, Europa – eine christliche Vision?, US 2/17, 96–111;

Ulrich Ruh, Die Kirchen angesichts der Krise Europas, ebd., 123–132;

Charlotte Methuen, Die europäische Krise und die Kirchen. Eine Perspektive aus dem Vereinigten Königreich, ebd., 133–145.

IV. Dokumentationen

Die Ökumenische Bibelwoche 2017/18 steht ganz im Zeichen der Liebe: der Liebe Gottes zu den Menschen und der Liebe der Menschen untereinander. Das Bibelwochenmaterial ist im Neukirchener Verlag erschienen und kann bestellt werden unter info@nvg-medien.de.

Neue Bücher

ZUM REFORMATIONSJUBILÄUM

Konrad Raiser, 500 Jahre Reformation weltweit. Studienreihe Luther 7. Luther Verlag, Bielefeld 2016. 232 Seiten. Pb. EUR 12,95.

Auch oder gerade im Jahr des 500. Reformationsjubiläums zeigt sich, dass dieses Ereignis sehr häufig ausschließlich mit Martin Luther und dessen Aktivitäten in Verbindung gebracht wird. Dies hängt verständlicherweise damit zusammen, dass im allgemeinen Bewusstsein – vor allem in Deutschland – der Beginn der Reformation am Wittenberger Thesenanschlag von 1517 festgemacht wird. In dem vorliegenden Band 7 einer Reihe von Studienheften zu Martin Luther und der Geschichte der Reformation unternimmt es Konrad Raiser, der ehemalige Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen, die Reformation als gesamteuropäisches Ereignis zu verstehen und ihre weltweite Bedeutung darzustellen und kritisch zu untersuchen.

In einem ersten von insgesamt vier Schritten betrachtet er zunächst die Geschichte der Reformation aus europäischem Blickwinkel und ordnet sie in die weitere Geschichte von Reformen in der lateinischen Kirche seit dem 12. Jahrhundert ein. Hier zeigt sich die Reformation als „ein vielgestaltiger Prozess mit unterschiedlichen Zentren und Akteuren“ (59), der keinesfalls nur auf Luther als Initiator zurückgeführt werden kann. Daher werden im zweiten Kapitel des Buches die „Profile reformatorischen Christentums“ dargestellt, die die Vielfalt und Vielgestaltigkeit an Kirchen deutlich machen, die die Reformation aus ihren verschiedenen Ansätzen hervorgebracht hat. In einem dritten Kapitel wird der Blick auf die ganze Erde gelenkt: Raiser stellt die missionarische Expansion der reformatorischen Kirchen dar. Hierbei wird deutlich, dass bei dieser Ausbreitung vor allem Ideen aus dem Pietismus und der Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts die Triebkräfte waren. Ergebnis ist ein heute deutlicher Schwerpunkt des Christentums im globalen Süden, das allerdings stärker von Kirchen geprägt ist, die nicht aus der „klassischen“ Reformation hervorgegangen sind, sondern in denen sich ein neues christliches Profil gebildet hat. Raiser zeigt folglich im vierten Kapitel auf, dass die weltweite Bedeutung der Reformation nicht in direkten gesellschaftlichen Veränderungen liegt oder gar in der Ausbildung des modernen Freiheits- und Demokratieverständnisses, sondern eher in der Herausbildung einer „‚protestantischen‘, gesellschaftlichen und

politischen Kultur“, die aber heute vermehrt Widerspruch erfährt insoweit ihr universale Gültigkeit zugesprochen wird. Daher fordert der Autor von den reformatorischen Kirchen, sich neu Rechenschaft über das Prinzip der Rechtfertigungslehre zu geben. An dieser Stelle kommt für ihn die Auseinandersetzung mit der pfingstlich-charismatischen Bewegung in den Blick ebenso wie die bisherige Bedeutung bzw. der in Zukunft zu leistende Beitrag der reformatorischen Kirchen für die weltweite ökumenische Bewegung im Hinblick auf eine „Einheit (der Kirchen) in versöhnter Gemeinschaft“ wie auch im Hinblick auf die in der Schrift verheißene zukünftige Einheit der Menschheit und der ganzen Schöpfung.

Im Zentrum steht für Raiser der Begriff der Pluralität. Zum einen ist dies die Pluralität der reformatorischen Kirchen selbst, die nicht zuletzt zur Pluralität der Weltchristenheit heute geführt hat. Gleichzeitig wird diese Pluralität zur Herausforderung „auch für die überkommene konfessionelle Identität der ehemals sendenden reformatorischen Kirchen“ (214). Er hebt andererseits die „Kraft der Erneuerung“ des reformatorischen Protestantismus hervor und hegt die Hoffnung, „dass der reformatorische Protestantismus sich als Kraft der kulturellen Transformation in der Einen Welt erweisen könnte“ (221).

Das Buch ist insgesamt beinahe zu einer Art Handbuch geraten, das einen guten kirchenkundlichen Überblick über die Facetten der aus der Reformation entstandenen Kirchen bietet. Nicht zu Unrecht hebt Raiser hervor, dass in Zukunft – vor allem im globalen Süden – die Beziehung der reformatorischen Kirchen zum pfingstlich-charismatischen Christentum existentiell wichtiger ist als die bisher im Zentrum stehende Beziehung zur römisch-katholischen Kirche (166). Wichtig ist daher auch seine Überlegung zur Frage, ob die pfingstlich-charismatische Bewegung eine „neue Reformation“ ist (182–195), die als „ökumenische Herausforderung für die reformatorischen Kirchen und den historischen Protestantismus“ gesehen werden. Für den Blick auf die weltweite Ökumene wäre es vielleicht interessant und auch hilfreich gewesen, auch die römisch-katholische Kirche als Ergebnis der Reformation (das Konzil von Trient war schlussendlich eine Reaktion auf die Forderungen der Reformatoren und hat die Grundlage für die heutige römisch-katholische Kirche gelegt) mit in die genannte Vielfalt einzubeziehen und auf diese Weise auch die Kirchen im globalen Süden auf ihre historische Beziehung zur römischen Kirche aufmerksam zu machen.

Für Leser und Leserinnen, die ihren Blick weiten und eine verengte Sicht auf die Reformation wie auch eine für Deutschland typische Verengung des Begriffs Ökumene auf die Beziehungen zwischen der

Evangelischen und der Katholischen Kirche überwinden möchten, ist dieses Buch ein unverzichtbarer Augenöffner.

Dagmar Heller

Heinz Schilling, Martin Luther. Rebell in einer Zeit des Umbruchs. C. H. Beck Verlag, München 2016. 4. aktualisierte Auflage 728 Seiten. Gb. EUR 19,95.

Die Lutherbiografie von Heinz Schilling kann man schon fast als eine Art „Klassiker" unter den neueren Lutherdarstellungen betrachten. Das 2012 zum ersten Mal erschienene Werk liegt in der zum Reformationsjubiläum aktualisierten Fassung bereits in der 4. Auflage vor.

In einem Prolog erläutert Schilling die Perspektive seiner Darstellung: „Luther als Mensch einer Epoche des Glaubens und des Umbruchs" (13–19). Die historische Verortung will eine voreilige „Vereinnahmung" Luthers hinterfragen und einem verklärenden und mystifizierenden Gedenkkult entgegenwirken. Der Reformator ist in seiner sperrigen Eigenart und seiner historischen Fremdheit wahrzunehmen, was für Schilling beinhaltet, ihn als „Mann in der Zeit und die Zeit in dem Mann verständlich" zu machen (18).

In chronologischer Abfolge werden in drei Hauptstadien Luthers Leben und sein reformatorisches Wirken entfaltet. Der erste Teil behandelt in drei Unterkapiteln die Jahre 1483–1511. Anknüpfend an das Stichjahr 1483, dem (vermutlichen) Geburtsjahr Luthers, werden wie in einem Zeitpanorama zunächst die vielfältigen Dynamiken und soziokulturellen Umbrüche der spätmittelalterlichen Gesellschaft in Europa aufgezeigt, bevor es, vor diesem Hintergrund, um die biografischen Stationen von Luthers „Kindheit, Studium und ersten Klosterjahren" (21–114) geht. Im zweiten Hauptteil „Wittenberg und die Anfänge der Reformation (1511–1525)", der sich über sechs Kapitel erstreckt, wird die reformatorische Frühphase beleuchtet (115–356). Neben dem Konflikt auslösenden Ablassstreit mit seinen publizistischen, kirchlich-politischen und insbesondere theologischen Folgewirkungen (Wormser Reichstag, Bann, Papst-/Kirchenkritik) stehen Luthers abgrenzende Positionierungen und Interventionen während der „Wittenberger Unruhen" und des Bauernkrieges sowie seine Eheschließung und Familiengründung im Fokus der Darstellung. Der dritte Hauptteil widmet sich unter dem Thema „Zwischen Prophetengewissheit und zeitlichem Scheitern" (357–618) in vier Teilkapiteln den Jahren 1525–1546. Dabei rücken die sich herausbildenden Konturen einer evangelischen Kirchenordnung, die pointierten Abgrenzungen und weitreichenden Kontroversen mit Erasmus (Willens-

freiheit) und Zwingli (Abendmahl/Realpräsenz) sowie der Augsburger Reichstag mit den Komplikationen einer evangelischen Identität und Bündnispolitik in den Mittelpunkt. Darüber hinaus geht es um unterschiedliche anlassbedingte und orientierende Reflexionen zu Fragen ökonomischer, politischer und gesellschaftlicher Praxis (Zwei-Reiche-Lehre, Standes- und Berufsethik), um das polemische und eschatologisch/apokalyptisch bestimmte Negativbild von Juden und Türken, um Luthers musikalische Neigung und Produktivität sowie um die seelsorgerlichen Züge und Intentionen seiner Korrespondenz. Mit einer genauen Nachzeichnung von Luthers letzten Lebenstagen und seinem feierlichen Begräbnis in Wittenberg wird die biografische Darstellung beschlossen. Ein bilanzierender Epilog hält die zentralen Einsichten und Ergebnisse fest und resümiert sie in zentralen Aspekten der Wirkungsgeschichte: „Luther und die Neuzeit – die Dialektik von Scheitern und Erfolg“ (619–644). Ein Anhang enthält neben den obligatorischen Anmerkungen und Belegen eine breite Bibliografie und ein Personenregister. In das Buch eingestreut sind darüber hinaus zahlreiche und vielfältige Abbildungen. Verknüpft mit erläuternden Querverweisen im Text trägt dieses umfangreiche Bildmaterial zu einer prägnanten und vertiefenden Visualisierung historischer Details bei.

Die vielschichtige und beziehungsreiche Darstellung der einzelnen Lebens- und Wirkungsphasen des Reformators verliert sich trotz aller Breite nie im Uferlosen. Einige durchlaufende Perspektiven und inhaltliche Akzentuierungen werden pointiert herausgestellt. So verdeutlicht Schilling die Spannung zwischen dem universal gedachten Ansatz der reformatorischen Kirchenerneuerung und dem faktischen Ergebnis einer Separatreformation lutherischer (bzw. analog dazu reformierter) Staats- und Landeskirchen (619). Auch wenn darin ein Scheitern gesehen werden könnte, so bedeutete dieses Ende des Universalismus letztlich doch eine zentrale Weichenstellung für die kulturelle und politische Differenzierung Europas. Die Pluralität und Konkurrenz von partikularen Konfessionskirchen, zu denen auch die römische Kirche trotz ihres ideellen Universalanspruchs faktisch zählte, erwies sich trotz der Gräuel der bald aufbrechenden Religionskriege als ein Wegbereiter der Moderne, in der sich ein von Säkularität, Pluralität und Gewissensfreiheit gekennzeichnetes System rechtlich gleichgestellter Partikularstaaten herausbildete (628).

Ein weiteres Augenmerk legt der Autor auf das für ihn zentrale Moment einer Revitalisierung der christlichen Religion, die mit der Reformation verbunden war. Luther verlieh der kirchlich erstarrten Religion mit seiner wort- und rechtferti-

gungstheologischen Fokussierung (*sola gratia*) wieder eine existentielle Plausibilität und damit auch eine neue politische und gesellschaftliche Bedeutung und Gestaltungskraft (641). Aus einer überkommenen „Verweltlichung" wurde eine neue „Welthaftigkeit", die sich in einer motivierenden Weltverantwortung niederschlug (642). Die innere religiöse Erneuerung durch die Reformation strahlte dabei für Schilling auch auf die römisch-katholische Kirche aus, indem nämlich das Trienter Konzil in Reaktion auf die Reformation Grundlagen für eine eigene innerkatholische Reform legte (629f).

Persönlichkeit und Selbstverständnis des Reformators sind für Schilling weitere wichtige Verständniskategorien. Luthers ausgeprägtes, „prophetisch-eschatologisch" bestimmtes Sendungsbewusstsein lieferte einerseits die Grundlage dafür, in den kirchlichen und politischen Widerständen und Konflikten couragiert standzuhalten (626). Sie führte aber zugleich zu einer kompromisslosen und rigiden Verwerfung aller Abweichler. Dies zeigte sich u.a. in Luthers Haltung zum Bauernkrieg wie auch in seinem Umgang mit andersdenkenden reformatorischen Akteuren (Zwingli, Täufer, Karlstadt). Eine Pluralität der Wahrheit war für Luther nicht vorstellbar. Obwohl es in seinem Denken Ansätze für eine religiöse Toleranz gab, überwog mit zunehmender Zeit die normative Vorstellung von einer kirchlichen und dogmatischen Einheitlichkeit und Reinheit innerhalb der protestantischen Kirchengesellschaften, gleichsam als „heilsgeschichtliche Notwendigkeit" (635).

Eine ähnlich rigorose Tendenz ist für Schilling auch spürbar in Luthers Haltung zum Judentum. Dabei stellt er zunächst klar, dass Luthers polemischer und z.T. infamer Antijudaismus nicht ethnisch, sondern primär heilsgeschichtlich und theologisch motiviert war (Enttäuschung über die Ablehnung der Messianität Jesu). Dies unterschied ihn vom rassistischen Antisemitismus, der die ideologische Basis für den Nationalsozialismus bildete. Daher ist es für den Autor unsachgemäß, eine direkte kausale Linie von Luther zum Holocaust zu ziehen. Ungeachtet dessen bleibt für ihn jedoch unstrittig, dass die Maßlosigkeit und die Aggressivität von Luthers antijüdischen Schriften zu einer judenfeindlichen Grundstimmung und Vergiftung des Denkens des 19. und 20. Jahrhunderts beitrugen und so antisemitischen Ausgrenzungen und Auswüchsen Vorschub leisteten (637).

Die Biografie bietet eine äußerst gewinnbringende, erhellende und anregende Lektüre. Sie zeichnet sich nicht nur durch inhaltliche Prägnanz, sondern auch durch eine lebendige, lesefreundliche Sprachform aus. Wichtige Zusammenhänge, die die Verschränkung von Zentralmotiven der Theologie Lu-

thers mit den geschichtlichen und situativen Kontexten aufzeigen, werden greifbar und deutlich. In ökumenischer Hinsicht unterstreicht das Buch die Skepsis gegenüber allen konfessionalistischen Lutherbildern mit ihren plakativen und vordergründigen Reflexen und Klischees. Die theologische Substanz der Reformation Luthers wird in ihren ursprünglichen kirchenweiten Erneuerungsintentionen wie auch in den Grenzen der historischen Umsetzung erkennbar. Damit wird zugleich auf eine bleibende Herausforderung verwiesen, nämlich die gewachsene konfessionelle Vielfalt nicht nur als unwiderrufliche Gegebenheit „hinzunehmen", sondern als inspirierendes Potential „anzunehmen" und im Sinne einer kirchlich-pluralen und partnerschaftlichen Ökumene zu begreifen und zu gestalten. Ein bedenkenswerter Impuls im Kontext eines Reformationsjubiläums!

Klaus Peter Voß

Ingolf U. Dalferth (Hg.), Reformation und Säkularisierung. Zur Kontroverse um die Genese der Moderne aus dem Geist der Reformation. Mohr Siebeck, Tübingen 2017. 259 Seiten. Br. EUR 14,–.

Der Band enthält die Referate, die im Auftrag des Wissenschaftlichen Beirats „Reformationsjubiläum 2017" vom 27.–28. November 2015 unter dem Motto „Reformation und Säkularisierung" in Berlin gehalten wurden und die die seit Jahrzehnten in der Systematischen Theologie und in der Kirchengeschichte behandelte Frage klären wollten, ob man die Reformation als den Anfang des Geistes der Moderne und der entsprechenden Säkularisierungsprozesse betrachten kann. Dabei wollten die Teilnehmer der Tagung die bekannten Bahnen der Debatten über Säkularisierung, Säkularität und Säkularismus verlassen und weniger diskutieren, ob die Grenze zwischen religiös und säkular verläuft, als vielmehr beachten, dass die Grenze zwischen göttlich und weltlich bzw. zwischen Schöpfer und Schöpfung verläuft.

Deshalb formulierte Ingolf U. Dalferth in seinem Einleitungsreferat „Säkularisierung, Säkularität, Säkularismus. Orientierung in einem unübersichtlichen Feld am Leitfaden der Frage nach dem Geist der Reformation" (1–23) am Ende mehrere Fragen, die den Referenten helfen sollten, den richtigen Weg zu finden: „Was steht zur Debatte, wenn nach dem Verhältnis von Reformation und säkularer Welt gefragt wird? Welche Fragen sind vom Standpunkt einer säkularen Moderne an die reformatorischen Traditionen zu richten? Und welche Entwicklungen der europäischen Moderne und globalen Spätmoderne bringen reformatorische Überzeugungen zur Geltung und welche widersprechen ihnen?" (23)

Die übrigen Referate waren von Brad S. Gregory: „Disembedding Christianity. The Reformation Era and the Secularization of Western Society“ (25–55); Dorothea Wendebourg: „Freiheit des Glaubens – Freiheit der Welt“ (57–89); Albrecht Beutel: „Konsequente Historisierung. Die Revision und Transformation reformatorischer Basisimpulse im Zeitalter der Aufklärung“ (91–118); Volker Gerhardt: „Aufklärung über den Glauben“ (119–140); Detlef Pollack: „Religion und Individualisierung. Kulturelle Wirkungen des Protestantismus“ (141–174); Eilert Herms: „Die Moderne im Lichte des reformatorischen Erbes“ (175–234); Risto Saarinen: „Rechtfertigung und Anerkennung. Theologische Denkfiguren in der gesellschaftlichen Diskussion“ (235–254).

Für das ökumenische und das interreligiöse Gespräch ist es nur schade, dass keine Autoren aus anderen Kirchen, Konfessionen und Religionen als Vortragende eingeladen waren. Denn die Säkularisierung ist nicht nur ein protestantisches oder christliches, sondern ein allgemeines Menschheitsphänomen. Dass das Christentum, besonders in seiner protestantischen Form, daran einen erheblichen Anteil und den Geist der Moderne mitbestimmt hat, ist seit Ernst Troeltsch bekannt und braucht uns nicht noch einmal gesagt zu werden. Dass und wie die Säkularisierung die moderne Welt bestimmt, sollte aber intensiver, als es hier – mit Blick auf die Reformation im 16. Jahrhundert – geschah, untersucht werden.

Bernd Jaspert

INTERKULTURELLE THEOLOGIE

Henning Wrogemann, Theologie Interreligiöser Beziehungen. Religionstheologische Denkwege, kulturwissenschaftliche Anfragen und ein methodischer Neuansatz. Lehrbuch Interkulturelle Theologie/Missionswissenschaft, Band 3. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2015. 475 Seiten. Kt. EUR 39,99.

Nur zwei Jahre nach Band 2 legt Henning Wrogemann nun auch den dritten Band seiner Trilogie vor, der eine Theorie des interreligiösen Dialogs entwickelt. Nach einer *Einleitung* in die Thematik geht es in Kapitel I um *Neuere Entwürfe christlicher Religionstheologien.* Sechs Entwürfe werden vorgestellt, kritisch vor allem die von John Hicks und Paul Knitter bewertet, positiv der von Amos Yong. Kritikpunkt ist, dass viele Dialogansätze nicht den realen Vollzug gelebter Religion berücksichtigen, sondern auf einer distanzierten Metaebene angesiedelt sind. Kapitel II zeigt, wie *andere Religionen in muslimischer und buddhistischer Perspektive* gesehen werden. Wichtigstes Ergebnis: Auch für den Dialog of-

fene muslimische und buddhistische Theologen wollen (und können) nicht auf den Anspruch der Letztbegründung der eigenen Religion verzichten.

Kapitel III: *Bausteine einer Theorie Interreligiöser Beziehungen* behandelt u. a. Fragen wie: Was bedeutet Identität? Was bedeutet Anerkennung? Was wirkt in der Öffentlichkeit? und mündet in „Grundlinien einer Theorie interreligiöser Beziehungen" (287 ff). W. warnt vor dem Fehlschluss, gegenseitige Wertschätzung durch „Selbstrelativierungsmuster" gewinnen zu müssen (251; 335). Kapitel IV: *Das Dialogische in interreligiösen Beziehungen* bespricht Wesen, Gegenüber und Ziel eines echten Dialogs und führt hin zu Kapitel V: *Auf dem Weg zu einer Theologie Interreligiöser Beziehungen.* Hier wird sehr ausführlich auch das Gespräch mit den unterschiedlichen Ansätzen biblischer Theologie geführt, vom Gottesbild im Alten Testament, über das Verhalten Jesu bis zum Umgang mit einer feindlichen Umwelt im 1. Petrusbrief und der Offenbarung des Johannes.

Aus der Zusammenfassung ein längeres Zitat, das auch etwas vom Reflexionsniveau des Buchs zeigt: „Eine *Theologie Interreligiöser Beziehungen geht …* im Unterschied zu anderen Ansätzen davon aus, dass auf der Basis religiöser Letztbegründungsmuster wichtige Impulse für ein konstruktiv-wertschätzendes Miteinander von Individuen und Menschengruppen in pluralen Gesellschaften zu gewinnen ist. Grundlegend ist, interreligiöse Beziehungen als *leibliche Kommunikation* in spezifischen *Raumkonstellationen* zu verstehen, die durch *performatives Handeln* wesentlich bestimmt sind, wobei die durch ein *religiöses Narrativ begründete Selbstwahrnehmung einer Wir-Gruppe* wesentlich zu friedfertigen und wertschätzenden Interaktionen dadurch beitragen kann, dass durch dieses Narrativ der scheinbaren Normativität des Alltäglichen ein *kontrafaktisches Verständnis von Wirklichkeit* gegenübergestellt wird" (402 f).

Zu den Aufgaben dieser Theologie gehört weiter, auch auf unbequeme Texte christlicher Tradition Bezug zu nehmen und deren produktive Potentiale zu entdecken und sich von rein kognitivistischen Zugängen akademischer Theologie zu lösen.

Das letzte Kapitel, VI. *Interkulturelle Theologie/Missionswissenschaft und Religionswissenschaft,* stellt sich der Aufgabe, die verschiedenen Bezeichnungen des Fachs in Beziehung zueinander zu setzen. Es fasst damit die Ergebnisse der ganzen Trilogie zusammen. Hier die entscheidende Passage: „Interkulturelle Theologie reflektiert die durch den universalen Geltungsanspruch ihrer Heilsbotschaft motivierten missionarisch-grenzüberschreitenden Interaktionen christlichen Glaubenszeugnisses, die im Zusammenspiel mit den jeweiligen kulturellen, reli-

giösen, gesellschaftlichen und anderen Kontexten und Akteuren zur Ausbildung einer Vielzahl lokaler Christentumsvarianten führen, die sich durch das Bewusstsein ihr[er] Zusammengehörigkeit vor die Aufgabe gestellt sehen, normative Gehalte christlicher Lehre und Praxis in der Spannung zwischen Universalität und Partikularität immer wieder neu auszuhandeln." „Als begriffliche Neubestimmung und Weiterentwicklung der Fachbezeichnung Missionswissenschaft *verweist der Begriff Interkulturelle Theologie auf das für die christliche Religionsformation grundlegende Charakteristikum, dass sich die christliche Heilsbotschaft universal und also grenzüberscheitend an alle Menschen richtet"* (420).

Das Buch beeindruckt durch den außerordentlichen Reichtum an Informationen und Einsichten aus ganz unterschiedlichen Bereichen der Thematik. Ökumenisch wichtig ist die Absage an eine eurozentrische Sicht der Dinge und das Plädoyer für das, „was auf der Graswurzelebene" religiöser Erfahrung geschieht (413 f). Es ist zu hoffen, dass W.'s Eintreten für einen offenen Dialog ohne vorlaufende Selbstrelativierung einen fruchtbaren Impuls für das interreligiöse Gespräch setzt.

Walter Klaiber

KIRCHLICHE BEZIEHUNGEN ZU LITAUEN

Wilhelm Storost Vydunas, Sieben Hundert Jahre deutsch-litauischer Beziehungen. Kulturhistorische Überlegungen. Dritte Auflage zum 150. Geburtstages des Autors, herausgegeben von Brita Storost, koordiniert von Miroslav Danys, LIT Verlag, Münster/Berlin 2017. 408 Seiten. Kt. EUR 49,90.

Wie sieht die Heimat aus, „wenn man mit ihr durch die Zeiten wandert"? (10). Genau diese Wanderung hat der litauische Dichter, Linguist und Philosoph Wilhelm Storost Vydunas vor 85 Jahren unternommen, als er sein Buch „Sieben Hundert Jahre deutsch-litauischer Beziehungen" veröffentlichte. Rechtzeitig zum 150. Geburtstag haben seine Großnichte Brita Storost und Miroslav Danys, der frühere Osteuropabeauftragte der Lippischen Landeskirche und Koordinator des Vydunas-Jahres 2018, die dritte Auflage dieses Werkes herausgegeben, das die komplexe Geschichte zwischen Litauen, Deutschland und auch Polen, sowie die Rolle des Christentums darin beleuchtet. Während die Nazis nach ihrer Machtübernahme die erste Auflage 1932 noch in der Druckerei fast vollständig vernichten ließen, um das litauische Kulturgut auszulöschen und um die Leser von Vydunas' gesamteuropäischem Den-

ken des Friedens und der Versöhnung fernzuhalten, ist das Buch nun gleichsam wie Phönix aus der Asche der Bücherverbrennung auferstanden.

Wilhelm Storost Vydunas wurde 1868 im ostpreußischen Jonaten geboren. Seine Eltern gehörten zur lutherischen Kirche und erzogen ihren Sohn ganz im Sinne des Pietismus und der Erweckungsbewegung. Sein Vater studierte am Missionsinstitut in Berlin, um sich auf seine Missionarstätigkeit in Afrika vorzubereiten. Eine Erkrankung an Tuberkulose hinderte ihn jedoch daran, als Missionar auszureisen. Neben seinem Beruf als Schuldirektor hat er sich auch als „Stundenhalter" betätigt, das heißt, er hielt regelmäßig Andachten und Kasualien, sowohl auf Litauisch als auch auf Deutsch. Wilhelm las bereits als Kind mehrfach die Bibel. Sein Vater brachte ihm Griechisch und Latein bei, um ihn auf das Theologiestudium vorzubereiten. Wilhelm wurde dann allerdings Lehrer und übte 24 Jahre lang diesen Beruf aus, bevor er von der preußischen Schulbehörde, ebenfalls aufgrund einer Tuberkuloseerkrankung, früh pensioniert wurde. Vydunas begann daraufhin ein umfangreiches Studium an deutschen Universitäten, das sein Nachdenken über die christliche Mission durch das Schwert am litauischen Volk beförderte. Aus dieser Zeit entsprang sein Pazifismus, die Neigung zur Theosophie und Anthroposophie, und in diesen Zusammenhang gehört sein größtes Werk „Sieben Hundert Jahre deutsch-litauischer Beziehungen", das ein „Bekenntnis" (394) zu seiner litauischen Heimat ist. Als solches muss das Buch gelesen werden, denn dadurch erschließen sich der Leserschaft die tiefen Verletzungen der Litauer durch die Besatzung der Deutschen über mehrere hundert Jahre, die Wirkung bis in die reformatorischen Kirchen heute zeitigt.

Vydunas fordert in seinem Buch den neuzeitlichen Gedanken ein, sein Volk, dessen Kultur und Religion nicht von außen, sondern aus der Binnenperspektive wahrzunehmen. Dazu dienen im gesamten ersten Teil sowohl die prosaischen und lyrischen Darstellungen der litauischen Landschaft, als auch die eindrücklichen Kenntnisse über die Herkunft der litauischen Sprache und seiner Lieder (der „Daina"), sowie die Beschreibungen des Kunsthandwerkes im letzten Teil. Der erste und letzte Teil bilden sozusagen die kulturelle Klammer, welche die Leserschaft in das hineinnimmt, was Vydunas „Heimat" nennt und von wo aus er die Deutung der Geschichte und der Religion als ein Bekenntnis zu seinem Land vornimmt. Die Würdigung der litauischen Kultur und Sprache, das, was die Balten insgesamt als europäische Minderheit auszeichnet, entspricht heutzutage ganz dem Wiederentdecken von Minderheiten-Kulturen, wie sie sich der ÖRK

auf seiner Zentralausschusssitzung im Juni 2016 in Trondheim im Rahmen des „Pilgerweges der Gerechtigkeit und des Friedens“ ins Bewusstsein gerufen und die KEK in ihrer Charta Oecumenica auf die Agenda geschrieben haben. Es gilt, dies nicht nur zu proklamieren, sondern sich folgerichtig auch ernsthaft mit Minderheiten-Kulturen zu beschäftigen und sie mithilfe ihrer eigenen Schriftsteller, Dichter und Philosophen von innen heraus zu verstehen. Dazu leistet das Buch von Storost Vydunas einen wertvollen Beitrag. Vydunas, obwohl er sich zu Litauen als seiner Heimat bekennt, denkt aber nicht nur litauisch, sondern zeigt sich als echter „Europäer“, indem er die Würdigung spezifischer Kulturen auch auf zugewanderte Minderheiten in Litauen bezieht wie zum Beispiel die Mennoniten (213) und die Waldenser (229).

Die Auseinandersetzung mit der litauischen Sprache und die Kenntnis ihrer Wurzeln im Gotischen, Althochdeutschen, Griechischen, Lateinischen, aber vor allem im Sanskrit (!) durchzieht das gesamte Werk. Hier zeigt sich wie unter einem Brennglas die ganze Komplexität auch der politischen Verflechtungen, besonders der ambivalenten deutsch-litauischen Beziehungen: Es waren deutsche Orden, die sich gewaltsam mit unglaublicher Arroganz über die Litauer erhoben, aber es waren nach dem Wiener Kongress auch deutsche Pfarrer, die die Übersetzung der Bibel ins Litauische (246), die Herausgabe eines litauischen Gesangbuchs (248) und die Gründung von Schulen (247), in denen die Kinder Litauisch lernten, beförderten oder sogar selbst vornahmen. Vydunas: „Als Deutsche zum ersten Male in unsere Heimat hereinbrachen, wurden sie von dem Gedanken geleitet, daß sie als Christen den heidnischen Bewohnern hier unendlich überlegen und darum zur Unterwerfung berechtigt seien. Im Laufe der Zeit änderte sich das. Die bekriegten Bewohner unserer Heimat hießen schließlich ebenfalls Christen“ (313).

Es ist das Verdienst von Storost Vydunas, das komplizierte Geflecht in der Geschichte zwischen Deutschen und Litauern darzustellen, freilich nicht ohne einen im späten 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts üblichen Idealismus, mit dem er den Einzelnen überhöht: „Was vom einzelnen Menschen gilt, das hat auch Bedeutung mit Bezug auf ein ganzes Volk.“ Hier und an vielen anderen Stellen hätte dem Buch eine Kommentierung durch die Herausgeber gutgetan. Ein kritischer Apparat würde helfen, die Distanz zum 19. Jahrhundert in der Sprache zu überwinden, aber auch die Skepsis gegenüber dem idealistisch überhöhten Gedankengut angemessen einzuordnen. Notwendig wäre die Kommentierung des Buches bei Kriegs- und Schlachtenbeschreibungen ge-

wesen (z. B. im Kapitel „Deutsche kommen in das Land“, 143–188), ebenso ein kritischer Hinweis zur Zuverlässigkeit der von Vydunas benutzten Quellen. So bleibt es die Aufgabe der Leser*innen, selbst herauszufiltern, welche Ansichten der Zeit geschuldet sind und welche Schätze aus diesem Buch auch heute gehoben werden können. Allein, zur Erstellung solch eines kritischen Kommentars fehlte den Herausgebern das Geld und die Unterstützung, die dieses Buch durch die ihr verbundenen Kirchen verdient hätte.

Die Beziehungen zwischen den litauischen Kirchen und den EKD-Gliedkirchen sind teilweise durchaus ambivalent. Dass die traditionellen litauischen Kirchen zum Teil anfällig für die Mission der Missouri-Bewegung sind und dies unlängst zur Spaltung innerhalb der Reformierten Kirche führte, hat auch damit zu tun, dass den reformatorischen Kirchen heute das komplexe Geschichtsbewusstsein eines Storost Vydunas fehlt. Ein Großteil der litauischen Pfarrer lehnt die Beschäftigung mit den Schriften des Vydunas kategorisch ab, weil sie in seiner umfassenden humanistischen Bildung und auch seinem historisch-kritischen Zugang zur Bibel eine Gefährdung ihres Glaubens sehen. Die neue Synode der Reformierten Kirche, die sich von der durch die Missouri-Bewegung unterlaufenen traditionellen Reformierten Kirche getrennt hat, wird weder vom Staat noch von einigen deutschen Partnerkirchen anerkannt. Dabei ist gerade sie es, die die Unterstützung gut gebrauchen könnte.

Die Lippische Landeskirche hat hier eine besondere Verantwortung, hat doch Storost Vydunas nach dem Zweiten Weltkrieg in Detmold seine letzten Jahre verbracht. Er starb im hohen Alter von 85 Jahren 1953 in Detmold, wohin es ihn nach der Vertreibung durch die Nazis und auf der Flucht vor den Sowjets nach 1944 verschlagen hatte. Die regelmäßig stattfindende Polen-Litauen-Lippe Konsultation könnte die Chance des Vydunas-Jahres nutzen, ihrem Bürger ein Denkmal zu setzen. Nicht nur der Erinnerung wegen, sondern als Ausdruck europäischer Verständigung.

Gesine v. Kloeden

RECHTFERTIGUNG

Nicholas Thomas Wright, Rechtfertigung. Gottes Plan und die Sicht des Paulus, übersetzt von Rainer Behrens, redaktionell bearbeitet und herausgegeben von Barbara Hallensleben und Simon Dürr, Studia Oecumenica Friburgensia 63, Aschendorff Verlag, Münster 2015. 260 Seiten. Br. EUR 29,80.

Der ehemalige anglikanische Bischof von Durham und heutige

Professor für Neues Testament an der Universität St. Andrews, Nicholas T. Wright, versteht seine 2009 im englischen Original erschienene Monographie zum paulinischen Verständnis der Rechtfertigung nicht allein als Beitrag zur exegetischen Debatte zwischen den Anhängern der „alten“ und der „neuen Perspektive“ auf Paulus, sondern ausdrücklich auch als Wortmeldung in einer ökumenischen Diskussion: „Wenn Paulus heute zurückkommen würde“ schreibt Wright, „so wäre sein größter Schock bezüglich unseres kirchlichen Lebens sicherlich die Weise, wie wir uns fröhlich mit radikaler Uneinigkeit abgefunden haben, insbesondere am Tisch des Herrn“. Paulus „würde“ nach der Meinung des Exegeten „darauf bestehen, dass alle, die zur Glaubensfamilie des Messias gehören, an denselben Tisch gehören“. Als Neutestamentler sucht der Autor deshalb die kritische Auseinandersetzung mit dem in reformatorischer Zeit erarbeiteten und im 19. Jahrhundert weiter ausgebildeten Verständnis des Rechtfertigungsgeschehens, das den Akzent einseitig auf die individuelle Gottesbeziehung verengt, und unterstreicht dabei den bundestheologischen Kontext der Gedanken des Paulus. Dieser in der neutestamentlichen Wissenschaft der „neuen Perspektive auf Paulus“ zugerechnete Ansatz hat nach Wright ekklesiologische Folgen und verlangt auch nach praktisch-theologischen Konsequenzen, die freilich in diesem exegetischen Werk nicht ausgeführt werden können.

Dass die Rechtfertigung für Paulus in den Zusammenhang des „Bundes Gottes mit und durch Abraham für die Welt“ gehört, zeigt Wright insbesondere durch die Untersuchung des Galater- und des Römerbriefes. „Gerechtfertigt meint hier“, so Wright, „als Mitglied der Bundesfamilie gelten […]. Rechtfertigung ist die Lehre, die besagt, dass wir zusammengehören.“ Sein inklusives Rechtfertigungsverständnis kann Wright auch als „Rechtfertigung durch Eingliederung“ [scil. der Heiden in den Bund Gottes mit Abraham] bezeichnen. Sinnfälligen Ausdruck findet dieses Verständnis u. a. durch die Übersetzung der „pistis Iesu Christou“ (Gal 2,16 u. ö.) als „Treue des Messias Jesus“ (und nicht als „Glaube an Jesus Christus“). Der durch den treuen Messias wiederhergestellte Bund erhält zudem durch die in Röm 8 beschriebene Gabe des Geistes eine kosmische Dimension, „den die östlichen Christen nie verloren haben“. Damit hebt Wright in guter anglikanischer Tradition über das Gespräch der Reformation mit dem Protestantismus auch die Bedeutung des Christuszeugnisses der östlichen Kirchen für die christliche Soteriologie hervor.

Dem im Jahr 2016 vollzogenen Beitritt der anglikanischen Kirche und dem im Jahr 2017 erfolgten Beitritt des Reformierten Weltbundes zur Gemeinsamen lutherisch-

katholischen Erklärung zur Rechtfertigungslehre von 1999 verleihen Wrights Überlegungen eine hohe theologische Plausibilität. Auf das Potenzial der Einsichten Wrights für das ökumenische Gespräch weisen die Herausgeber in ihrer Einleitung denn auch eigens hin. Wrights Einsichten können, so hoffen sie, „jene Lehre, die kirchengeschichtlich Anlass von Spaltungen wurde […] zum Beweggrund der Versöhnung" machen.

Fraglos zwingt Wrights in allen Punkten überzeugende und sehr gut lesbar entfaltete Paulusdeutung die Vertreter einer im obigen Sinne traditionell lutherischen Ausformung der Rechtfertigungslehre zur Überwindung ihres individualistischen Ansatzes zugunsten des in der reformierten Tradition immer schon betonten biblischen Bundesgedankens. Ob es jedoch realistisch ist, von dieser exegetischen und theologischen Erkenntnis auch Impulse hin zu einer Abendmahlsgemeinschaft zwischen evangelischen und katholischen oder auch zwischen evangelischen und orthodoxen Christen zu erwarten, scheint dem Rezensenten eine offene Frage. Die paulinischen Ausführungen zur Rechtfertigung scheinen nämlich nach der Meinung des Rezensenten alles andere als „rein theologische" Überlegungen zu sein, die dann später auf eine gottesdienstliche Praxis übertragen wurden, sondern sie scheinen dem Rezensenten bereits in untrennbarem Zusammenhang mit einer schon gelebten Gemeinschaft am Tisch des Herrn zu stehen. Die moderne exegetische Trennung von Theorie und Praxis unterscheidet aus der Sicht des Rezensenten die gegenwärtigen ökumenischen Bestrebungen darum von der Realität des Neuen Testaments. Wenn nämlich das Konzept eines aktuellen Lehrdialoges de facto vorgibt, eine Einigung in der „Lehre" könne eine gottesdienstliche Gemeinschaft „herstellen", so erinnern die Paulusbriefe daran, dass die durch Christus hergestellte Gemeinschaft schon von den Gemeinden gelebt wird und verwenden gerade diesen Umstand als ein starkes Argument für ihre „inklusive" Sicht.

Martin Illert

Dr. Uta Andrée, Missionsakademie an der Universität Hamburg, Rupertistraße 67, 22609 Hamburg; Rev. Dr. Ştefan Barbu, E. Vanhoorenbekelaan 37/01, BE-3010 Kessel-Lo; PD Dr. Gisa Bauer, Sonnenstraße 3, 76185 Karlsruhe; Prof. Dr. Margit Eckholt, Institut für katholische Theologie der Universität Osnabrück, Schloßstraße 4, 49074 Osnabrück; Bischof Charles Jason Gordon, Bistum Bridgetown, Barbados, Antillen; Pfarrerin Dr. Dagmar Heller, Ökumenisches Institut Bossey, Chemin Chenevière 2, CH-1279 Bogis-Bossey; Prof. Dr. Martin Illert, Kirchenamt der EKD, Herrenhäuser Straße 12, 30419 Hannover; Dr. Bernd Jaspert, Aura 9, 36142 Tann (Rhön); Bischof i.R. Dr. Walter Klaiber, Albrechtstraße 23, 72072 Tübingen; Pfarrerin Dr. Gesine v. Kloeden, Landeskirchliche Beauftragte für Mission und Ökumene, Evangelische Gemeinde Hohensachsen, Steingasse 1, 69469 Weinheim; Dr. Claudia Kunz, Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Referat Pastorale Entwicklung, Kaiserstraße 161, 53113 Bonn; PD Dr. Jantine Nierop, Studienzentrum der EKD für Genderfragen in Kirche und Theologie, Arnswaldstraße 6, 30159 Hannover; Pfarrer M. A. Ionut Paun, Rumänisch-Orthodoxe Kirchengemeinde, Andreas Hofer Str. 21, 96049 Bamberg; Dr. Carola Roloff, Universität Hamburg, Akademie der Weltreligionen, Von-Melle-Park 8, 20146 Hamburg; Prof. Dr. Hans-Joachim Sander, Universität Salzburg, Theologische Fakulät, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg; Pastor Andreas Stolze, Ev. KirchengemeindeSt. Stephanus, St. Stephanus-Passage 3, 21337 Lüneburg; Prof. Dr. Petros Vassiliadis, Dardanellion 14, Neapoli, GR-Thessaloniki, 567 27; Dr. Klaus Peter Voß, Bergstraße 61, 58579 Schalksmühle; Bischöfin i.R. Rosemarie Wenner, Kurpfalzstraße 55, 69226 Nußloch.

Titelbild: Papst Franziskus und Antje Jackelen, Erzbischöfin der Lutherischen Kirche Schwedens, beim gemeinsamen Reformationsgedenken in Lund, Schweden (31.10.2016)

Thema des nächsten Heftes 1/2018:

Familie

mit Beiträgen von Reiner Anselm, Stefanos Athanasiou, Torsten Dietz, Andreas Krebs, Dexter Maben, Eberhard Schockenhoff, Phillip Tolliday

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 978-3-374-05279-0

www.oekumenische-rundschau.de

Redaktion: Marc Witzenbacher, Frankfurt a. M. (presserechtlich verantwortlich)
Redaktionssekretärin: Gisela Sahm
Ludolfusstraße 2–4, 60487 Frankfurt am Main
Tel. (069) 247027-0 · Fax (069) 247027-30 · e-mail: info@ack-oec.de

Verlag: Evangelische Verlagsanstalt GmbH
Blumenstraße 76 · 04155 Leipzig · www.eva-leipzig.de
Geschäftsführung: Arnd Brummer, Sebastian Knöfel

Satz und Druck: Druckerei Böhlau · Ranftsche Gasse 14 · 04103 Leipzig

Abo-Service und Vertrieb: Christine Herrmann
Evangelisches Medienhaus GmbH · Blumenstraße 76 · 04155 Leipzig
Gläubiger-Identifikationsnummer: DE03EMH00000022516

Tel. (0341) 71141-22 · Fax (0341) 71141-50
E-Mail: herrmann@emh-leipzig.de

Anzeigen-Service: Rainer Ott · Media Buch + Werbe Service
Postfach 1224 · 76758 Rülzheim
www.ottmedia.com· ott@ottmedia.com

Bezugsbedingungen: Die Ökumenische Rundschau erscheint viermal jährlich, jeweils im ersten Monat des Quartals. Das Abonnement ist jeweils zum Ende des Kalenderjahres mit einer Frist von einem Monat beim Abo-Service kündbar.
Bitte Abo-Anschrift prüfen und jede Änderung dem Abo-Service mitteilen. Die Post sendet Zeitschriften nicht nach.
Preise (Stand 1. Januar 2013, Preisänderungen vorbehalten):
Jahresabonnement (inkl. Versandkosten): Inland: € 42,00 (inkl. MWSt.),
Ausland: EU: € 48,00, Nicht-EU: € 52,00 (exkl. MWSt.)
Rabatt (gegen Nachweis): Studenten 35 %.
Einzelheft: € 12,00 (inkl. MWSt., zzgl. Versand)

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Kein Teil der Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlags in irgendeiner Form reproduziert werden.

Die nächste Ausgabe erscheint Januar 2018.