Januar–März
1/2018
67. Jahrgang

Ökumenische Rundschau

Familie

mit Beiträgen von Stefanos Athanasiou, Thorsten Dietz, Andreas Heek, Andreas Krebs, Dexter Maben, Niklas Schleicher, Eberhard Schockenhoff



Inhalt

Zu diesem Heft 3

Eberhard Schockenhoff, Die Zukunft der Familie:
Anthropologische Grundlagen und ethische Herausforderungen 6

Niklas Schleicher, Von Leitbildern und Gestaltungsspielräumen
in Ehe und Familie. Die Debatte in der evangelischen Theologie
seit der EKD-Orientierungshilfe 2013 20

Stefanos Athanasiou, Familie für alle? Eine theo-anthropologische
Ethik für die „Oikogeneialogie"? 35

Andreas Krebs, „In vielfältigen Formen wird seine Liebe
in uns sichtbar." Zum Stand der Diskussion um die Pluralisierung
von Lebensformen im Katholischen Bistum der
Alt-Katholiken in Deutschland 47

Thorsten Dietz, Evangelikale Bewegung und Sexualethik 63

Andreas Heek, Was macht gute Väterlichkeit aus?
Pastoraltheologische Perspektiven in einer
multioptionalen Gesellschaft 76

Dexter Maben, „So lange wir beide leben werden":
Religionsverschiedene Ehen in Indien 89

Dokumente und Berichte

„Die Kirche: Auf dem Weg zu einer gemeinsamen Vision."
Stellungnahme der **Kammer der EKD** für Weltweite Ökumene
zum Faith-and-Order-Text 214 98

Ökumenische Perspektiven auf Ordination und Amt.
Die 29. AÖF-ERF-Jahrestagung in der Missionsakademie in Hamburg
(**Johanna Hestermann**) 115

Frauen in kirchlichen Ämtern. Reformbewegungen in der Ökumene. Ökumenischer Kongress, 6.–9. Dezember 2017 in Osnabrück: **Osnabrücker Thesen** 120

Ökumenische Persönlichkeiten

Zum Gedenken an Hans Vorster (**Konrad Raiser**) 129

Gottes Wirken im Geist. Ein dankbarer Nachruf für Dietrich Ritschl (**Wolfgang Huber**) 132

Gestern – heute – morgen, Von Personen, Zeitschriften und Dokumentationen, Neue Bücher 134

Zu diesem Heft



Liebe Leserinnen und Leser,

wozu ist die Familie gut? Muss sie angesichts der Pluralisierung der Lebensformen in unserer Gesellschaft als Institution geschützt werden? Hat die Gesellschaft sie nötig? Braucht sie die Ehe zweier heterosexueller Partner als Grundlage? Was bedeutete das für das Verständnis von Ehe? Und last but not least: Wie steht der christliche Glaube zu diesen Fragen? Können wir die Antworten direkt aus der Bibel, aus der christlichen Tradition oder gar aus der Anthropologie entnehmen?

Dieses Heft versucht, die Antworten der Konfessionen auf diese Fragen zusammenzustellen. Die einzelnen Beiträge zeigen, dass in diesen Fragen überall äußerst lebendige Diskussionen in Gang sind. Sie werden durch aktuelle gesellschaftliche Entwicklungen provoziert, in denen der institutionelle Zusammenhang von Ehe und Familie infrage gestellt wird. Gerungen wird darum, wie die christliche gemeinsame Überzeugung, dass Ehe und Familie so etwas wie Keimzellen eines schöpfungsgemäßen, d. h. ganzheitlichen und für den Blick auf andere offenen Lebens sind, gewahrt werden kann. Die Schilderung der innerkonfessionellen Debatten macht dabei vor allem eines deutlich: Die unterschiedlichen Antworten auf die eingangs gestellten Fragen ziehen sich quer durch die Konfessionen hindurch.

Am deutlichsten wird das in dem Beitrag von *Thorsten Dietz* über die Debatte unter den Evangelikalen in den USA und in Deutschland. Es zeigt sich, dass sich die Aufmerksamkeit inzwischen verschoben hat: Nicht mehr die empirische Erfahrung der begrenzten Dauer der Ehen und damit die Frage der Wiederheirat Geschiedener steht heute weitgehend im Zentrum, sondern die Frage nach der Vereinbarkeit von christlichem Leben und homosexueller Partnerschaft. Theologisch geht es dann um Fragen der biblischen

Hermeneutik, um das Verständnis von Schöpfung sowie um ein Verständnis von Ehe jenseits ihrer Familien-Funktion.

Der römisch-katholische Moraltheologie *Eberhard Schockenho*ff plädiert für einen verstärkten Schutz der Familie als einer für die gesamte Gesellschaft unverzichtbaren Ressource von „Humankapital" zur Stärkung gegen allgemeine Individualisierungstendenzen. Welcher Art die Familie genau sein soll angesichts ihrer gegenwärtig vielen verschiedenen Realisationsformen, lässt Schockenhoff freilich (bewusst?) offen. Stattdessen verweist er auf Papst Franziskus und dessen „persönliche Skepsis gegenüber der Anwendung genereller Regelungen auf komplexe seelsorgerliche Situationen", wie sie in dem Schreiben „Amoris laetitia" zum Ausdruck komme.

Die Auseinandersetzung mit der EKD-Orientierungshilfe „Zwischen Autonomie und Angewiesenheit" aus dem Jahr 2015 zeichnet der Beitrag des evangelischen Ethikers Niklas Schleicher, Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Universität München. An ihr wurde kritisiert, dass sie alle gegenwärtig beobachtbaren Lebensformen für gleichwertig hält. Dass auch hier alle denkbaren Positionen quer durch die Konfession gehen, sieht man an den neueren evangelischen systematisch-ethischen Entwürfen zum Thema. Am Schluss plädiert Schleicher für eine deutlichere Reflexion über die Grenzen einer neuen Offenheit im Familienkonzept, in der auch gegenwärtige Vorstellungen von polyamoren Lebensformen bedacht – und kritisiert – werden müssten. Die neuen Themen stehen also schon am Horizont!

Stefanos Athanasiou beschäftigt sich mit dem orthodoxen Familienbegriff, wie er in der Synode von Kreta 2016 in dem Dokument „Das Sakrament der Ehe und seine Hindernisse" dargelegt wird. Hier wird der unverbrüchliche Zusammenhang von Ehe und Familie in seiner ekklesialen Relevanz entfaltet. Trotz des orthodoxen Realismus' bezüglich der Ehescheidung gibt sich das Dokument nicht ganz frei von einer „übertriebenen Idealisierung der Ehe". Der Beitrag schließt mit der Frage nach der ökumenischen Modellfunktion der konfessionsverschiedenen Ehe, die nach orthodoxem Verständnis nicht auf gemeinsamer Eucharistie, sondern dem gemeinsamen Glauben an Christus aufruht. Könnte man darin nicht ein Modell für Ökumene schlechthin sehen?

Andreas Krebs, altkatholischer systematischer Theologe in Bonn, erinnert zunächst einmal an die Spannung der familienkritischen Jesusüberlieferung. Die gegenwärtige Diskussion ist in seiner Kirche auf die gleichgeschlechtliche Partnerschaft konzentriert. Handelt es sich bei deren Segnung, die seit 2014 möglich ist, um ein Sakrament und wäre sie somit einem Trausegen gleichzustellen? Die Lösung sieht Krebs in einer sich entwickelnden „Theologie der Partnerschaft".

Die zwei letzten Beiträge fassen spezifische Teilprobleme ins Auge: Aus der Perspektive der römisch-katholischen Männerseelsorge entwickelt *Andreas Heek* ein Konzept zur „Väterlichkeit". *Dexter Maben*, evangelischer Neutestamentler aus Indien, beschäftigt sich mit den Schwierigkeiten in seiner Kirche, mit der – seltenen – Realität von religionsverschiedenen Ehen umzugehen – ein Thema, das auch in unseren Regionen zunehmend wichtig werden wird.

Wer mag, kann Spuren dieser Diskussion in „Dokumente und Berichte" hinein verfolgen: in die Stellungnahme der EKD-Ökumene-Kammer zum Kirchendokument von Faith-and-Order, in die ökumenische Diskussion um den Amtsbegriff der AÖF, vor allem aber in die hochaktuellen „Osnabrücker Thesen" vom Dezember 2017 hinein, einem ökumenisch-theologischen Vorstoß zur Debatte um die Frauenordination.

Schließlich drei ökumenische Personalia: *Konrad Raiser,* ehemaliger Generalsekretär des ÖRK und langjähriges Mitglied des Herausgeberkreises der Ökumenischen Rundschau, feiert seinen 80. Geburtstag. Unsere herzlichsten Glückwünsche! Zwei traurige Nachrichten müssen folgen: *Hans Vorster,* langjähriger verantwortlicher Redakteur dieser Zeitschrift, ist verstorben. Wir danken Konrad Raiser für den Nachruf. Und unmittelbar vor Redaktionsschluss erreicht uns die Nachricht, dass nun – sechs Tage vor seinem 89. Geburtstag – auch *Dietrich Ritschl* verstorben ist. 25 Jahre lang war er Mitglied des DÖSTA gewesen, 10 Jahre lang sogar dessen Vorsitzender. Das Leben ist nun um eine weitere große ökumenische Dynamik ärmer, wir werden sie vermissen. Wolfgang Huber sei Dank für den Nachruf, der mitten in der Trauerphase hat geschrieben werden müssen.

Im Namen des Redaktionsteams
Ulrike Link-Wieczorek

Die Zukunft der Familie: Anthropologische Grundlagen und ethische Herausforderungen



Eberhard Schockenhoff[1]

1. Krisenerscheinungen der Familie

In den vergangenen drei Jahrzehnten haben sich Bindungs- und Partnerschaftsformen sowie die familialen Lebensverhältnisse vieler Menschen sichtbar verändert. Um die Bedeutung dieses Wandels zu erfassen, genügt es, stichwortartig auf die wichtigsten Entwicklungen hinzuweisen: Die Heiratsneigung geht zurück, nichteheliche Lebensgemeinschaften und Single-Haushalte nehmen zu, immer mehr Paare leben in getrennten Wohnungen zusammen ("living apart together"), die Geburtenzahl sinkt unter das demografische Ersatzniveau, die Zahl von kinderlosen Ehen, Stieffamilien und Adoptivfamilien steigt weiter an, die Zwei-Karrieren-Ehe hat die Rolle des Hausmannes und den Mythos der „neuen Väter" hervorgebracht, Ein-Eltern-Familien oder sogenannte Patchwork-Familien sind längst keine Seltenheit mehr, alternative Wohngemeinschaften und gleichgeschlechtliche Partnerschaften werden faktisch gelebt und – mehr oder weniger – geduldet. Hält man sich diese Entwicklung vor Augen, so wird deutlich, dass es sich dabei keineswegs nur um Randerscheinungen, sondern um weitgehende Umbruchstendenzen handelt, die auch vor den tragenden Strukturen unserer Lebenswelt, nämlich der sozialen Realität von Ehe, Partnerschaft und Familie, nicht Halt machen.

[1] Eberhard Schockenhoff ist Professor für Moraltheologie an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br. und Präsident des Katholischen Akademischen Ausländerdienstes (KAAD).

ÖR 67 (1/2018), S. 6–19

Dennoch wäre es verfehlt, aus der Summe dieser Einzelphänomene den Schluss zu ziehen, dass Ehe und Familie im gesellschaftlichen Bewusstsein als Auslaufmodell gelten, dem die Menschen keine Orientierungs- und Leitbildfunktion für das eigene Leben mehr zuerkennen. Statistische Daten erweisen neben dem signifikanten Anstieg alternativer Lebensformen eben auch, dass die Orientierung am Leitbild einer ehebezogenen Familie in der Bevölkerung erstaunlich stabil geblieben ist.[2] Die Zunahme nichtehelicher Lebensgemeinschaften widerspricht dem nicht, da diese häufig nicht als Daueralternative, sondern als Vorstufe zur Ehe gedacht sind. Noch immer gehen zwei Drittel aller Menschen eine Ehe ein, was in der weitaus überwiegenden Zahl der Fälle auch eine spätere Familiengründung zur Folge hat. Allerdings ist die früher selbstverständliche zeitliche und sachliche Sequenz von Ehe und Familie nicht mehr unangefochten; immer häufiger wird die Ehe erst wegen der bevorstehenden Geburt eines Kindes geschlossen und die eigene Partnerschaft aus der Phase des informellen Zusammenlebens in einen rechtlich geordneten Rahmen überführt. Die Sozialwissenschaftlerin Cornelia Koppetsch warnt deshalb vor voreiligen Schlussfolgerungen: „Was unter dem Eindruck der drastischen Veränderungen zwischen 1965 und 1975 als Abkehr von Heirat und Familiengründung interpretiert worden war, entpuppte sich lediglich als biographischer Aufschub: Es wurde nicht unbedingt weniger geheiratet – aber später, d. h. in einem höheren Lebensalter.“[3]

Eine Geringschätzung von Ehe und Familie oder gar ihre prinzipielle Infragestellung sind daraus aber nicht abzuleiten; die Entwicklung deutet im Gegenteil auf eine feste Verankerung dieser Institution in den Lebensplänen der Menschen hin. Auch lassen sich der Anstieg der Scheidungszahlen oder die hohe Zahl der Ein-Personen-Haushalte in Großstädten nicht ohne Weiteres als Indiz einer dramatisch zurückgehenden Wertschätzung von Ehe und Familie interpretieren, wie die hohe Zahl der Wieder-

[2] Darauf wies schon *Franz-Xaver Kaufmann:* Zukunft der Familie im vereinten Deutschland: Gesellschaftliche und politische Bedingungen, München 1995, 151 f hin. Die jüngsten Ergebnisse des Mikrozensus aus dem Jahr 2014 weichen davon nicht signifikant ab. Danach sind 44 Prozent der in Deutschland lebenden Bevölkerung alleinstehend (gegenüber 38 Prozent im Jahr 1996). Von den in Familien wohnenden Frauen und Männern sind 68,1 Prozent verheiratet (1996: 79,1 Prozent); 8,1 Prozent leben derzeit in einer nichtehelichen Lebensgemeinschaft (1996: 3,8 Prozent). In den Familien, in denen minderjährige Kinder aufwachsen, sind 73,1 Prozent der Eltern untereinander verheiratet (Vergleichszahl von 2001: 80,5 Prozent). Quelle: Statistisches Bundesamt, Statistisches Jahrbuch 2015, 51 und 57.

[3] *Cornelia Koppetsch:* Liebe und Ökonomie. Paradoxien in Familie und Paarbeziehung; in: *Konrad Hilpert/Bernhard Laux* (Hg.): Leitbild am Ende? Der Streit um Ehe und Familie, Freiburg i. Br. 2014, 21–41, hier: 23.

verheiratungen und der Umstand belegen, dass viele Singles ihre derzeitige Lebensform nicht als dauerhafte Situation betrachten oder sie bei ehemals Verheirateten durch den Tod ihres früheren Partners entstanden ist.[4] Im Blick auf die Generation der minderjährigen Kinder sprechen ebenfalls harte Fakten und klare Zahlen gegen die These vom Ende der Familie: Mehr als 85 Prozent von ihnen wachsen zusammen mit ihren eigenen Eltern auf, die miteinander verheiratet sind, d. h., sie leben in einer Situation, die den klassischen Kriterien der ehebezogenen Familie entspricht. Auch die restlichen 15 Prozent leben nicht in dauerhaft nichtehelichen Lebensgemeinschaften oder offenen Beziehungen ihrer biologischen Eltern, wie das Bild von der Pluralisierung und Individualisierung familialer Lebenslagen suggeriert. Vielmehr sind solche Kindschaftsverhältnisse häufig durch das Phänomen multipler Elternschaft bestimmt, das durch die Wiederaufnahme einer neuen ehelichen Beziehung durch den Elternteil entsteht, der mit dem Kind eine Hausgemeinschaft bildet.[5]

Die skizzierten Wandlungsszenarien der modernen Gesellschaft zeigen, dass die Situation der Familie durch gegenläufige und teilweise auch widersprüchliche Entwicklungstendenzen geprägt ist, die in der sozialwissenschaftlichen und gesellschaftspolitischen Diskussion unterschiedlich bewertet werden.[6] Ein erster Interpretationsansatz (vertreten durch die Gruppe um *Ulrich Beck, Elisabeth Beck-Gernsheim und Hans-Joachim Hoffmann-Novotny*) schließt aus der Segmentierung der (post)modernen Gesellschaft und der fortschreitenden Individualisierung von Lebensläufen auf das Ende der herkömmlichen Familienauffassung, die aus dieser Perspektive als unrealistische Überforderung durch eine modernisierungsunfä-

4 Vgl. *Robert Hettlage:* Familie – ein vorschneller Abgesang?; in: *Laszlo A. Vascovics* (Hg.): Soziologie familiarer Lebenswelten, München 1995, 60–68, bes. 66; *Rosemarie Nave-Herz:* Familie heute. Wandel der Familienstrukturen und Folgen für die Erziehung, Darmstadt 1994, 113–121 und *Stefan Hradil:* Vom Leitbild zum „Leidbild". Singles, ihre veränderte Wahrnehmung und der „Wandel des Wertewandels"; in: Zeitschrift für Familienforschung 15 (2003), 38–64. Vgl. auch *Verena Hammer:* Aktuelle wissenschaftliche Erkenntnisse zu Einelternfamilien in Deutschland; in: FORUM Sexualaufklärung und Familienplanung (Eine Schriftenreihe der Bundeszentrale für gesundheitliche Aufklärung) Nr. 1/2011, 3–7, bes. 6, und *Bernhard Laux:* Nichteheliche Partnerschaften und Ehe – Oder: Kann man Lebensformen bewerten?; in: *Konrad Hilpert/ders.* (Hg.), Leitbild am Ende (wie Anm. 2), 149–166, bes. 153.

5 Vgl. *Bernhard Nauck:* Familien- und Betreuungssituationen im Lebenslauf von Kindern; in: *Hans Bertram* (Hg.): Die Familie in Westdeutschland. Stabilität und Wandel familialer Lebensformen, Opladen 1991, 389–428, bes. 399 ff.

6 Zu den unterschiedlichen Deutungsansätzen in der sozialwissenschaftlichen Forschung vgl. *Gerhard Marschütz:* Familie humanökologisch. Theologisch-ethische Perspektiven, Münster 2000, 145 ff.

hige oder nur unvollständig modernisierte Institution erscheint.[7] Demgegenüber erkennt die zweite Gruppe (um *Franz-Xaver Kaufmann, Robert Hettlage, Rosemarie Nave-Herz und Laszlo A. Vascovics*) hinter den gesellschaftlichen Wandlungsprozessen eine stärkere Kontinuität des Familienleitbildes als die suggestiven Szenarien einer radikalen Modernisierung der Gesellschaft auf den ersten Blick vermuten lassen.[8]

In der ersten Interpretation erscheint die Kleinfamilie, in der verheiratete Eltern mit ihren eigenen Kindern zusammenleben, als Relikt einer vergangenen historischen Konstellation. Die Ehe biete für von familialen Bindungen freie Individuen keine ausreichenden Entscheidungsmöglichkeiten und entspreche dem paradoxen Zwang zur Selbstinszenierung der eigenen Biografie nicht mehr. Infolgedessen stelle sie nach dem epochalen Umbruch im Verhältnis der Geschlechter keine geeignete Organisationsform mehr dar für die Bewältigung existenzieller Probleme (in der alltäglichen Lebensführung, in der Koordination von Beruf und Freizeit, bei der Erfüllung privater Bedürfnisse und der Betreuung von Kindern). Auf die Frage, ob Ehe und Familie in einer Gesellschaft, in der Entscheidungen nach dem Wegfall überkommener Werte und Leitbilder nur noch nach den subjektiven Präferenzen der Betroffenen vorgenommen werden könnten, einer ausklingenden Epoche angehörten, könne die Antwort dementsprechend nur noch im Sinne eines „klaren Jein“[9] lauten.

Aus der Sicht der zweiten Interpretationsrichtung beruht der „vorschnelle Abgesang“ (Robert Hettlage) auf das ehebezogene Familienmodell

7 Vgl. *Ulrich Beck* (zusammen mit *Elisabeth Beck-Gernsheim*), Familie; in: *Stefan Gosepath, Wilfried Hinsch, Beate Rössler* (Hg.): Handbuch der Politischen Philosophie und Sozialphilosophie, Bd. 1., Berlin 2008, 301–306; *Elisabeth Beck-Gernsheim:* Riskante Freiheiten. Zur Individualisierung der Lebensformen in der Moderne, 82008 und *dies.:* Was kommt nach der Familie? Alte Leitbilder und neue Lebensformen, München 2010.

8 Vgl. *Robert Hettlage:* Familienleben heute. Zur Soziologie des Ehe- und Familienmoratoriums; in: *Christine Henry-Huthmacher* (Hg.): Leise Revolutionen – Familien im Zeitalter der Modernisierung, Freiburg i. Br. 2002, 23–62 und *ders.:* Familie – Salut für einen alten Begriff; in: Zeitschrift „Erwägen – Wissen – Ethik“ 14 (2003), 3:517–519; *Rosemarie Nave-Herz:* Die Familie im Wandel; in: *Frank Faulbaum/Christof Wolf* (Hg.): Gesellschaftliche Entwicklungen im Spiegel der empirischen Sozialforschung, Wiesbaden 2010, 39–57; *dies.:* Familie heute: Wandel der Familienstrukturen und Folgen für die Erziehung, 5. überarb. Auflage, Darmstadt 2012; *dies.:* Familie im Wandel? – Elternschaft im Wandel?; in: *Karin Böllert/Corinna Peter* (Hg.): Mutter + Vater = Eltern?, Wiesbaden 2012, 33–49; und *dies.:* Ehe- und Familiensoziologie: Eine Einführung in Geschichte, theoretische Ansätze und empirische Befunde, 3. überarb. Auflage, Weinheim 2013.

9 *Ulrich Beck:* Freiheit oder Liebe. Vom Ohne- Mit- und Gegeneinander der Geschlechter innerhalb und außerhalb der Familie; in: *ders./Elisabeth Beck-Gernsheim* (Hg.): Das ganz normale Chaos der Liebe, Frankfurt 1990, 20–64, bes. 27.

dagegen auf spekulativen Fehlschlüssen und der Annahme „eindimensionaler Wirkungsketten“[10], die in empirischen Untersuchungen über die tatsächlichen Lebenseinstellungen der Menschen und ihre Zufriedenheit mit der eigenen familialen Lebenssituation keine Bestätigung fänden. Auch dieser Erklärungsansatz nimmt seinen Ausgangspunkt bei den unverkennbar erweiterten Möglichkeiten der persönlichen Lebensgestaltung von Frauen und Männern, wobei insbesondere der deutliche Rückgang der biografischen Selbstverständlichkeit von Ehe und Elternschaft in den letzten Jahren beachtenswert sei.[11] Aus der Theorie der Individualisierung der Gesellschaft dürfe jedoch weder einlinig-kausal auf die Pluralisierung *familialer* Lebensformen geschlossen werden, noch biete sie eine ausreichende Grundlage für die Prognose, dass wir einer familienlosen Singlegesellschaft entgegengehen. Vielmehr etabliere sich neben dem statistisch noch immer vorherrschenden Familiensektor, in dem der Normenkomplex von Familien- und Elternschaft weiterhin fest verankert sei und (gegenüber den Normen von Ehe und Partnerschaft) sogar noch größeres Gewicht erhielte, ein zweiter Bereich, in dem nicht familiale Lebensformen dominierten. Die These einer weitgehenden Auflösung des ehebezogenen Familienmodells infolge einer Pluralisierung familialer Lebensformen beruht aus dieser Sicht auf einer unzulässigen Vermischung beider Bereiche. Sie führe zu einer irrtümlichen Zeitdiagnose, weil sie den sich in unserer Gesellschaft zunehmend vertiefenden Graben zwischen dem Familien- und dem Nichtfamiliensektor übersehe.[12]

Hinter diesen entgegengesetzten Erklärungsansätzen steht allerdings auch eine unterschiedliche methodische Vorgehensweise: Die erstgenannte Deutung schließt aus einer statistischen Häufung abweichender Daten, dass eine neue normative Zielvorstellung alternativer familialer Lebensmuster entstehe, und attestiert diesen eine überlegene oder gar exklusive Zukunftsfähigkeit. Demgegenüber führt der zweite Interpretationsansatz die empirisch nachweisbare Kontinuität in der Familienauffassung darauf zurück, dass die Aufgaben und Leistungen der Familie (wie sozialer Institutionen überhaupt) auf tief verwurzelte anthropologische Bedürfnisse zurückgingen und daher auch in gesellschaftlichen Umbruch-

10 *Nave-Herz,* a. a. O., 123.
11 Vgl. *Kaufmann,* a. a. O., 96–102.
12 Vgl. *Rosemarie Nave-Herz:* Pluralisierung familialer Lebensformen – ein Konstrukt der Wissenschaft?; in: *Laszlo A. Vascovics* (Hg.): Familienleitbilder und Familienrealitäten, Opladen 1997, 36–49, bes. 39 f.

zeiten nicht schlechthin funktionslos werden könnten.[13] Aus dieser Sicht beruht das Gelingen des gemeinsamen Familienprojektes folgerichtig auch wesentlich auf der moralischen Haltung und dem Einsatz der in einer Familie lebenden Personen, insbesondere natürlich der Ehegatten selbst. Dagegen tendiert die Pluralisierungsthese dazu, familiale Lebensformen ausschließlich als Objekte des sozialen Wandels zu sehen, sodass die Steuerungsfähigkeit des Familiengeschehens durch das personale Ethos der Familienmitglieder tendenziell ausgeblendet wird.

2. Die Zukunft der Familie

Die gesellschaftlichen Veränderungen der modernen Lebenswelt haben die Grundstruktur des familialen Lebens und der elterlichen Verantwortung, nämlich das Zusammenleben der Eltern mit ihren Kindern in der entscheidenden Familienphase, dennoch nicht verändert. Vor allem im Blick auf die existenziellen Grunderfahrungen, die sowohl die Kinder als auch die Eltern in dieser Phase des Zusammenlebens machen, sind in unserer Gesellschaft keine alternativen Lebensformen in Sicht, die die Familie als Ort sozialen Lernens und existenzieller Sinnerfahrung auf Dauer ersetzen könnten.

Es muss im Leben Orte unbedingter Verlässlichkeit geben, die nicht von vornherein durch zeitliche Vorbehalte, das Erbringen eigener Vorleistungen oder andere Bedingungen relativiert sind. Das Zusammenleben von Kindern mit ihren Eltern bietet eine unersetzliche soziale Lernchance, durch die das für eine gedeihliche Persönlichkeitsentfaltung erforderliche Urvertrauen in das Leben und die Verlässlichkeit menschlicher Beziehungen absichtslos, doch dauerhaft und wirksam eingeübt werden. Nach dem Motto „Lernen durch Tun" kann sich in den Familien eine ursprüngliche Solidarität des Helfens und Teilens entwickeln, wie sie in keinem anderen gesellschaftlichen Lebensfeld erfahrbar ist. In einer arbeitsteiligen, in vielfältige Subsysteme ausdifferenzierten Gesellschaft ist es umso bedeutender, dass die Familie nach dem hier vertretenen normativen Bild das einzige soziale System darstellt, in dem die Familienmitglieder nicht aufgrund bestimmter Fertigkeiten, partikulärer Brauchbarkeiten oder sachbezogener Eignungen, sondern als Personen, d. h. auf ganzheitliche Weise, in allen Lebensbezügen Anerkennung finden. Aufgrund der „Inklusion der Vollper-

[13] Vgl. *Robert Hettlage:* Familienreport. Eine Lebensform im Umbruch, München ²1998, 245.

son“ (*Niklas Luhmann*), die sich in der Familie vollzieht und im alltäglichen Teilen von Freude und Leid unter Einschluss existenzieller Grenzsituationen wie Unglück, Krankheit und Alter bewährt, stellt sie einen bevorzugten Ort zum Erwerb „vielfältiger Daseinskompetenzen (dar), die die Lebensführung als Ganzes betreffen“[14]. Nicht nur die Aufgaben und Leistungen, die sie (als soziale Institution auf der Mesoebene) für die Gesamtgesellschaft erbringt, sondern auch die grundlegenden Lebenserfahrungen, die sie (im primären Beziehungssystem auf der Mikroebene) zwischen Eltern und Kindern sowie zwischen den Geschwistern untereinander vermittelt, machen die Familie gegenüber anderen sozialen Netzwerken auch in Zukunft unersetzbar. Die normative Erwartung, dass Familien in besonderer Weise Orte verlässlicher und tragfähiger menschlicher Bindungen sind, hat nach der Diagnose des Frankfurter Sozialphilosophen *Axel Honeth* in den vergangenen Jahrzehnten keine Schwächung erfahren: „Während in den institutionalisierten Praktiken der intimen Partnerschaften nämlich inzwischen das Prinzip der Kündbarkeit zu selbstverständlicher Geltung gelangt ist, besitzt es innerhalb der Institution der Familie gegenwärtig vielleicht sogar noch geringere Legitimität als in vergangenen Zeiten: Eltern-Kind-Beziehungen gelten nicht nur rechtlich und normativ als unkündbar, sondern haben in den letzten fünfzig Jahren auch einen Prozess der ‚strukturellen Verfestigung‘ (*Rosemarie Nave-Herz*) durchlaufen, weil sie zum Mittelpunkt einer lebenslangen Aufmerksamkeit und Sorge des Elternpaares geworden sind.“[15]

Gleichwohl haben sich die Bedingungen für Ehe und Familie verändert und in vielfacher Hinsicht erschwert. Zu diesem Ergebnis kommt jedenfalls die empirische Studie des Bielefelder Soziologen *Franz-Xaver Kaufmann* über die „Zukunft der Familie im vereinten Deutschland“. Sie spricht von einem „intakten Familienleitbild“ dessen Verbindlichkeit aber zurückgehe, weil es einerseits idealisiert und andererseits schwieriger zu leben werde. „Die tatsächlich zu beobachtende Pluralisierung familialer Lebensformen ist also nicht als Signal einer neuen Familienauffassung zu werten, sondern als Symptom für die zunehmenden Schwierigkeiten, dem nach wie vor gültigen Familienleitbild zu entsprechen.“[16]

14 *Marschütz,* a. a. O., 193.
15 *Axel Honeth:* Das Recht der Freiheit. Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit, Frankfurt 2011, 293 f.
16 *Kaufmann,* a. a. O., 151 f.

3. *Die Aufgabe der Gesellschaft und des Staates*

Der moderne Staat beschränkt sich seinem eigenen Selbstverständnis nach darauf, den äußeren Frieden unter den Bürgern zu sichern und die Einhaltung jener elementaren sozialen Spielregeln zu gewährleisten, ohne die ein friedliches Zusammenleben nicht möglich ist. Hinter dieser notwendigen Selbstbeschränkung verbirgt sich jedoch ein oft beschriebenes Dilemma: Der säkulare Staat kann die moralischen Ressourcen, auf die er wie jedes Gemeinwesen angewiesen bleibt, nicht selbst garantieren, ohne seinen freiheitlichen Charakter infrage zu stellen.[17] Woher aber nimmt ein Gemeinwesen, das seinen Bürgern keine Vision des guten Lebens und erst recht keine religiöse Glaubensorientierung vorschreiben darf, die notwendigen Bindungskräfte, ohne die es seine eigenen Aufgaben nicht erfüllen kann?

Der säkulare Rechtsstaat ist hier der gängigen politischen Theorie zufolge auf die in der freiheitlichen Gesellschaft wirksamen Kräfte angewiesen, die ihm die soziale Kohäsion und die ethische Substanz zur Verfügung stellen, die er zur Erfüllung seines eigenen Auftrags voraussetzen muss. Das Sichtbarmachen eines ethischen Minimalkonsenses und die Erneuerung der moralischen Ressourcen bleibt daher eine Aufgabe, die der Gesellschaft als Ganzer und den einzelnen moralischen Gemeinschaften aufgegeben ist. Sie obliegt der gemeinsamen Verantwortung aller die freie Gesellschaft tragenden Kräfte und Institutionen, also den christlichen Kirchen und Religionsgemeinschaften, den Verbänden, Gewerkschaften und Berufsgruppen, den Schulen und Universitäten, den Medien und politischen Parteien. In zweiter Linie sind allerdings auch die demokratischen Institutionen und das staatliche Recht gefordert, einen eigenen Beitrag zur gesellschaftlichen Werteorientierung zu leisten. Der demokratische Rechtsstaat, dem von allen modernen Verfassungen her weltanschauliche Neutralität geboten ist, darf diese nicht als Äquidistanz zu allen in der Gesellschaft faktisch gelebten moralischen Überzeugungen praktizieren. Als Garant der freiheitlich-demokratischen Ordnung kann er sich nicht einfach als wertneutral verstehen und auf die Rolle eines bloßen Notars der gesellschaftlichen Wertediskussion zurückziehen.[18]

[17] Vgl. *Ernst-Wolfgang Böckenförde:* Religionsfreiheit. Die Kirche in der modernen Welt (Schriften zu Staat, Gesellschaft, Kirche, Band 3), Freiburg 1990, 27 f.

[18] Vgl. dazu *Eberhard Schockenhoff:* Christliches Ethos und staatliches Recht; in: *Hans-Jörg Albrecht* u. a. (Hg.): Wechselwirkungen (= FS Albin Eser), Baden-Baden 2001, 45–60.

Für das Wertebewusstsein der Gesellschaft und der in ihr heranwachsenden jungen Menschen ist es von erheblicher Bedeutung, dass jedermann weiß, auf welche Art sozialer Beziehungen auch angesichts der Kontrasterfahrungen von Alter und Krankheit, Unglück und Not Verlass ist. Es gehört zu den wesentlichen Einsichten der klassischen Staatstheorie, dass die Menschen dem Staatsvolk nicht als atomisierte Einzelwesen angehören, sondern in den eigenverantwortlichen, selbstständigen Gemeinschaften von Ehe und Familie leben, die der Staat in besonderer Weise fördern und festigen soll. Ehe und Familie sind keine beliebig veränderbaren Organisationsgrößen, sondern „Institutionen der Sittlichkeit", in denen der Mensch aufwächst und zu Freiheit und Verantwortlichkeit, zu Nächstenliebe und Solidarität erzogen wird.[19]

In der gegenwärtigen Sozialwissenschaft werden die Aufgaben und Leistungen, die die Familie für die Gesellschaft erbringt, häufig unter dem Stichwort des Humanvermögens oder der Humanökologie behandelt, das seit dem Jahr 1994 Eingang in die jährlichen Familienberichte der Bundesrepublik Deutschland fand.[20] Der letztgenannte Begriff hat inzwischen, wenn auch in vorsichtige Anführungszeichen gesetzt, sogar Eingang in einen lehramtlichen Text der katholischen Kirche gefunden.[21] Unter der Bezeichnung Humanvermögen oder Humanökologie werden alle gesellschaftlich relevanten Leistungen der Familie zusammengefasst, angefangen von der quantitativen und qualitativen Nachwuchssicherung (biologischer Selbsterhalt der Gesellschaft, Erziehungs- und Bildungsaufgabe, Beitrag zur Personwerdung und Identitätsentwicklung der Kinder) über die Gewährleistung der Generationensolidarität (85 Prozent aller Betreuungs- und Pflegeleistungen werden in Familien erbracht!) bis hin zur physischen und psychischen Stabilisierung der Menschen (Gesundheit, Regeneration der Arbeitskraft usw.). Das Humanvermögen einer Gesellschaft umgreift also nicht nur die biologischen und materiellen, sondern auch ihre anthropologischen und moralischen Ressourcen, von denen ihre Zukunftsfähigkeit in entscheidendem Maße abhängt.[22]

Das Kind soll in der Geborgenheit der Familie Fürsorge erfahren, Vertrauen in das Leben erwerben und so zu eigener Bindungsfähigkeit heranwachsen. Es soll in seiner Muttersprache die Welt begreifen, in der Begeg-

19 Vgl. *Georg Wilhelm Friedrich Hegel:* Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 33 (Einleitung).

20 Vgl. *Kaufmann,* a. a. O., 72 f.

21 Vgl. *Johannes Paul II.:* Sozialenzyklika „Centesimus Annus" (1993), Nr. 38.

22 Zur Humanvermögensbildung durch die Familie vgl. insbesondere *Marschütz*, a. a. O., 193–97 und *Savio Antonio Vaz:* Familie – „als soziales Subjekt". Eine theologisch-ethische Problembestimmung, St. Ottilien 2007, 332.

nung mit den Eltern Zuwendung und Liebe erfahren, unter seinen Geschwistern Eigenständigkeit und Rivalität erproben, um so zur eigenständigen Persönlichkeit heranzuwachsen. Später soll der junge Mensch in einem sich ständig erweiternden Kreis von gleichaltrigen und erwachsenen Menschen Selbstbewusstsein, Urteilskraft und Disziplin erlernen, um sich so für seine eigenen Lebensaufgaben in Schule, Ausbildung und Beruf vorzubereiten. Der Generationenkreislauf schließt sich, wenn junge Menschen eine eigene Familie gründen und ihrerseits Elternverantwortung übernehmen. Der Staatsrechtler und frühere Bundesverfassungsrichter Paul Kirchhof resümiert die Bedeutung dieses Kreislaufs für die Gesellschaft mit den Worten: „Der freiheitliche Staat legt damit seine eigene Zukunft in die Hand der Familie."[23] Er fördert das Entstehen demokratischer Tugenden wie Verantwortlichkeit, Solidarität, Bürgerstolz und Gemeinsinn, indem er Ehe und Familie als soziale Grundeinheiten der Gesellschaft achtet und sie durch die Bereitstellung geeigneter Rahmenbedingungen dazu instand setzt, ihren Erziehungsauftrag zu erfüllen. Nur wenn er diesen Auftrag ernst nimmt und der Familienpolitik den ihr zustehenden Rang einräumt, anerkennt der Staat die Familie als einen anthropologisch ursprünglichen, ihm vorgegebenen Erlebnis- und Erfahrungsort, dessen Bedeutung für die Persönlichkeitsentwicklung aller Beteiligten, der Eltern wie der Kinder, jede andere menschliche Bindung übersteigt.

Auch wenn man die Zuträglichkeit bestimmter Familienformen für die psychosoziale Entwicklung der in ihr lebenden Kinder nicht aufgrund eines einzelnen Merkmals beurteilen kann, gibt es doch eine ausreichende Erfahrungsbasis für die Vermutung, dass bestimmte Kriterien hierfür von ausschlaggebender Bedeutung sind. Der frühere Präsident des Statistischen Landesamtes von Baden-Württemberg *Max Wingen* nennt hier in seiner jüngsten Studie zu den Grundlagen der Familienpolitik die Paargemeinschaft, die zusammen die Elternverantwortung übernimmt, die Stabilität der Elternbeziehung, ihre sichtbare Verbindlichkeit und die öffentliche Anerkennung der Lebensgemeinschaft.[24] Einzelne dieser Kriterien, wie etwa

23 *Paul Kirchhof:* Ehe und Familie als Grundlage einer freiheitlichen Gesellschaft; in: StdZ 217 (1999), 507–516, hier: 507. Vgl. dazu *Bernhard Laux:* Wandel von Generationenverhältnissen – sozialpolitische Herausforderungen der Generationengerechtigkeit; in: JCSW 53 (2012), 107–137 und *Herwig Birg:* Generationengerechtigkeit und demographisches Gleichgewicht; in: *George Augustin/Rainer Kirchdörfer* (Hg.): Familie – Auslaufmodell oder Garant unserer Zukunft?, Freiburg i. Br. 2014, 48–59.

24 Vgl. dazu *Max Wingen:* Familienpolitik. Grundlagen und aktuelle Probleme (Bundeszentrale für politische Bildung, Schriftenreihe, Bd. 339), Bonn 1997, 116–122, und *Bernhard Laux:* Ressource Ehe. Zum öffentlichen Interesse an der Partnerschaft; in: Amos. Gesellschaft gerecht gestalten1 (2007), Nr. 2,15–21.

die Stabilität der Elternbeziehung, können durchaus auch in nichtehelichen Familienformen gegeben sein, während umgekehrt die formelle Eheschließung der Eltern die Verlässlichkeit ihrer Beziehung nicht schon automatisch garantiert. Dennoch ist es eine im Ganzen tragfähige Annahme, dass die Kombination solcher Kriterien durch das moderne Leitbild der ehebezogenen Familie in aller Regel am sichersten erreicht oder zumindest erleichtert wird.

Eine Gesellschaft, die nicht mehr gewillt wäre, Ehe und Familie als Grundeinheiten ihres sozialen Zusammenlebens gegenüber anderen Lebensformen in besonderer Weise zu fördern, würde ihre eigenen Kohäsionskräfte schwächen und zugleich ihren Mitgliedern notwendige Orientierungsmöglichkeiten vorenthalten. Deshalb sollte die Rechtsordnung auch in Zukunft daran festhalten, dass allein die verbindliche Bereitschaft, in allen Risiken des Lebens füreinander einzustehen, die angemessene Grundlage für die Übernahme von Elternverantwortung ist. Das Zusammenleben mit Kindern ist mehr als nur eine Privatangelegenheit der Eltern; die Ordnung dieses Zusammenlebens muss schon um der schutzbedürftigen Kinder willen verlässlich, stabil und nach außen transparent sein. Darin gründet der Auftrag an den Staat, die Familie als Lebens- und Erziehungsgemeinschaft in besonderer Weise zu fördern.

Um den natürlichen Willen der Menschen zur Lebens- und Familiengemeinschaft zu stärken, bedarf es über den rechtlichen Schutz hinaus aber auch neuer und langfristig angelegter sozialpolitischer Maßnahmen. Ihr Ziel muss es sein, die Rechte der Familien und der in ihr lebenden Menschen gegenüber den Individualisierungstendenzen der modernen Lebenswelt und ihrer „strukturellen Rücksichtslosigkeit“ (*F.-X. Kaufmann*) gegenüber den Familien zu stärken. Staat und Gesellschaft sind diesen, die Bindungsfähigkeit der Menschen und ihren sozialen Zusammenhalt schwächenden Tendenzen keineswegs hilflos ausgeliefert. Es kommt nur darauf an, die geeigneten Instrumentarien entschlossen und chancenbewusst zu nutzen. Dazu gehören u. a. die Einrichtung eines Familiengeldes, die gleichberechtigte Anerkennung der Familienarbeit neben der Berufsarbeit, Maßnahmen zu ihrer besseren Vereinbarkeit durch die Förderung von Teilzeitarbeit, die Einführung eines sogenannten Kinderfaktors für die Bemessung der Rente und die weitere steuerliche Entlastung von Familien. Um die Durchsetzung dieser Vorschläge zu erleichtern, wäre zu prüfen, ob nicht die Einführung eines Familienwahlrechts im Blick auf die verfassungsrechtlich gebotenen gleichen Partizipations- und Mitwirkungschancen aller Bürger an der von ihren Auswirkungen betroffenen Gesetzgebung erforderlich sein könnte.

Diese unterschiedlichen, von Politik und Gesellschaft seit Jahren in grober Missachtung vernachlässigten Desiderate lassen sich unter dem leitenden Gesichtspunkt zusammenfassen, dass es die vorrangige Aufgabe einer verantwortlichen Gesellschaftspolitik sein muss, das Humankapital zu erhalten und die biologischen, materiellen und moralischen Voraussetzungen für das Bestehen der Zukunft zu stärken. Sosehr der Abbau sozialer Diskriminierung und die Integration von Minderheiten in einem freiheitlichen Staat zu den notwendigen Zielen der Gesellschaftspolitik zählen, sowenig kann sich deren Gestaltungsauftrag für die Grundlagen des sozialen Zusammenlebens auf eine bloß additive, in sich aber heterogene Minderheitenpolitik beschränken. Voraussetzung einer tief greifenden und langfris-tigen Gesellschaftsreform wäre es vielmehr, dass eine strukturell wirksame Familienpolitik zur Verbesserung der Lebensverhältnisse von Familien als ein zentrales Anliegen sozialer Gerechtigkeit zwischen den Generationen erkannt und in die Mitte aller gesellschaftspolitischen Bemühungen gerückt wird.

4. Ein Seitenblick auf das Nachsynodale Schreiben von Papst Franziskus „Amoris Laetitia"

Das Vorzeichen: Skepsis gegenüber einer deduktiven Methode

Das Nachsynodale Apostolische Schreiben *Amoris laetitia* über die Liebe in der Familie, mit dem Papst *Franziskus* die Ergebnisse der Bischofssynoden von 2014 und 2015 vorlegte, stellt die wichtigste Äußerung des universalkirchlichen Lehramtes zu Sexualität und Partnerschaft, Ehe und Familie seit dem Lehrschreiben *Familiaris consortio* von Papst *Johannes Paul II.* aus dem Jahr 1981 dar. Wie von einer päpstlichen Lehräußerung nicht anders zu erwarten, unterstreicht Papst *Franziskus* die Kontinuität zur Lehre seiner Vorgänger, indem er seine eigene Gedankenführung auf zahlreiche Zitate aus ihren Verlautbarungen stützt. Dennoch sind seine persönlichen Akzentsetzungen mehr als nur marginale Veränderungen. Vielmehr lässt Franziskus von Anfang an seine persönliche Skepsis gegenüber der Anwendung genereller Regelungen auf komplexe seelsorgerliche Situationen und ein zu großes Vertrauen in die Leistungsfähigkeit einer deduktiven Methode erkennen, die aus allgemeinen Wahrheiten weitreichende Schlussfolgerungen für jede Einzelsituation ableitet (Nr. 2). Ausdrücklich anerkennt er, dass die notwendige Einheit in Lehre und Praxis der Kirche kein Hindernis dafür ist, dass „verschiedene Interpretationen einiger Aspekte der Lehre oder einiger Schlussfolgerungen, die aus ihr gezogen werden, weiterbestehen" (Nr. 3).

Warnung vor falschen Idealisierungen

Selbstkritisch gesteht der Papst, dass die kirchliche Verkündigung oft durch eine übertriebene Idealisierung der Ehe gekennzeichnet war und ein „Stereotyp der Idealfamilie" zeichnete, das für die Gläubigen keine Hilfestellung bedeutete, sondern sie überforderte. Stattdessen postuliert er einen Perspektivenwechsel, eine geänderte Blickrichtung lehramtlicher Aussagen zu Ehe und Familie, die der realen Situation vieler Familien gerecht wird und die Schwierigkeiten ernst nimmt, die das Zusammenleben von Ehepartnern untereinander sowie von Eltern und Kindern prägen. Die Forderung nach einer einladenden Pastoral, die nicht verurteilt, sondern dazu ermutigt, auch in unvollkommenen Situationen nach angemessenen Lösungswegen zu suchen, erfordert eine differenzierte Analyse der kulturellen Rahmenbedingungen und des gesellschaftlichen Kontextes, der auf das Leben der Familien einwirkt. Statt einer pessimistischen Verfallsdiagnose der Moderne zu folgen, die in strukturellen Phänomenen wie der wachsenden Individualisierung, der stärkeren Betonung der affektiven Gefühlskomponente in der Liebe sowie der Hochschätzung persönlicher Authentizität nur eine Gefährdung von Ehe und Familie beklagt, anerkennt der Papst den positiven Wert dieser Entwicklungen, bevor er ihre Ambivalenzen aufzeigt (vgl. Nr. 32–34). Insbesondere sieht er, wie bereits das Konzil in der weltweiten Forderung nach einer gleichberechtigten Anerkennung von Frauen ein Werk des Heiligen Geistes (Nr. 54). Der in kirchlichen Kreisen verbreiteten Polemik gegen eine ausufernde Gender-Ideologie setzt er die Forderung entgegen, Sex und Gender, die körperlich-biologische und die kulturell vermittelte Komponente der Geschlechtszugehörigkeit zu unterscheiden, aber nicht zu trennen (vgl. Nr. 56 und 286).

Wahrnehmung der realen Situation von Familien

Zur schonungslosen Situationsanalyse, mit der das Lehrschreiben die geforderte Abkehr von einer idealisierenden Wesensschau der Familie illustriert, gehört die harte gesellschaftliche Gegenrealität, die das Leben von Partnerschaften und Familien in vielen Teilen der Welt vor härteste Belastungsproben stellt. Die drastische Sprache, in der das Lehrschreiben die Lage von weltweit 60 Millionen Flüchtlingen und Migranten beschreibt, sexuellen Missbrauch und Gewalt gegen Frauen (auch in der Form der Genitalverstümmelung) und die schädlichen Wirkungen von Drogenkonsum und Alkoholismus aufzeigt, dokumentiert die größere Realitätsnähe, die Franziskus von kirchlichen Aussagen zur Lebensführung der Gläubigen fordert. Kirchliche Stellungnahmen dürfen sich nicht auf deklamatorische

Wahrheiten oder gar Verurteilungen beschränken, vielmehr muss es ihr Ziel sein, das persönliche Unterscheidungsvermögen der Gläubigen zu stärken, damit sie auch in den Herausforderungen des Lebens, in denen schematische Antworten versagen und illusionäre Sicherheiten zerbrechen, eine ihrem Wohlergehen zuträgliche Lösung finden. „Wir sind berufen, die Gewissen zu bilden, nicht aber dazu, den Anspruch zu erheben, sie zu ersetzen“ (Nr. 37).

Der persönliche Blick von Papst Franziskus auf Ehe und Familie

Das Herzstück des gesamten Rundschreibens, in dem Papst *Franziskus* in positiver Darlegung seine Sichtweise der ehelichen Liebe und ihrer Aufgaben in der Familie vorstellt, folgt dem Duktus einer bibeltheologischen Auslegung des Hohelieds der Liebe aus dem ersten Korintherbrief. Im Stil einer meditativen Assoziationskette zeigt der Papst Grundvoraussetzungen für das Gelingen der ehelichen Liebe und Gefährdungen im Alltag auf, denen die Eheleute mit besonderer Wachsamkeit begegnen sollen, um derartige Gefahrensignale schon frühzeitig identifizieren zu können. Die Ratschläge, die der Papst aufgrund seiner persönlichen Lebenserfahrung und unter Berufung auf anerkannte Ergebnisse der Psychologie, der Sexualwissenschaft und der Familiensoziologie gibt, gewinnen über weite Strecken eine sehr persönliche Note. Sie zeigen den Papst in seiner Funktion als Seelsorger, der unmittelbar zu jungen Menschen spricht, die sich auf dem Weg zur Ehe befinden oder älteren Paaren rückblickend den Sinn der Herausforderungen und Krisen erschließt, die sie miteinander bestanden haben.

Von Leitbildern und Gestaltungsspielräumen in Ehe und Familie

Die Debatte in der evangelischen Theologie seit der EKD-Orientierungshilfe 2013



Niklas Schleicher[1]

1. Einleitung[2]

Wenn ein Thema der letzten 20 Jahre das Potential hat zu einer Bekenntnisfrage zu werden, dann, so scheint es jedenfalls, ist es in der protestantischen Kirche die Frage nach den richtigen Formen des Zusammenlebens in Ehe und Familie, die Frage nach den Lebensformen. Wenngleich dieses Feld allerdings viele unterschiedliche interessante Themen unter sich vereint, ist es doch vor allem ein ganz spezieller Punkt, das die Diskussion immer wieder neu aufflammen lässt: Die Frage danach, ob die Ehe nach christlichem Verständnis allein eine heterosexuelle Paarbeziehung bezeichnen soll oder eben nicht. Diese Frage wird unter Rückgriff auf unterschiedliche Referenzinstanzen diskutiert, die beiden wichtigsten sind dabei die Bibel und ihre Geltung sowie die Frage des Eheverständnisses bei den Reformatoren, wobei hier, wahrscheinlich eine Nebenwirkung der Reformationsdekade, fast nur die Auffassung Luthers thematisch wird. An der Frage nach dem Eheverständnis hängen dann aber auch einige Folgefragen, nämlich unter anderem danach, welches Bild von Familie eigentlich im Protestantismus die Norm sein sollte und ob dieser Norm ein Ausschließlichkeitsanspruch zukommen kann.

Neu entbrannt ist die Diskussion in der evangelischen Theologie mit der Veröffentlichung der sogenannten Orientierungshilfe zum evangeli-

1 Dipl.theol. Niklas Schleicher ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Systematische Theologie und Ethik an der Ludwig-Maximilians-Universität München, Evangelisch-Theologische Fakultät.

2 Zu danken habe ich stud. theol. Frederice Stasik für die Unterstützung bei der Literaturrecherche und Prof. Dr. Reiner Anselm für kritische und hilfreiche Hinweise.

schen Familienverständnis,[3] die von einer Ad-Hoc-Gruppe im Auftrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland 2013 [4] erarbeitet wurde. Deshalb sollen im nächsten Punkt die Kernaussagen dieser Schrift kurz umrissen werden (2.). Die OH löste eine breite Debatte aus, und zwar sowohl in der kirchlichen Öffentlichkeit als auch in der akademischen Theologie.[5] Die wesentlichen Einwände und Kritikpunkte sind deshalb unter (3.) zu diskutieren. Die OH stimulierte ohne Zweifel die Debatte in Theologie und Kirche und regte dazu an, Ehe und Familie in einem evangelischen Sinn neu darzulegen. Einigen dieser Entwürfe, namentlich denen von Isolde Karle[6], Frank Surall[7], Klaas Huizing[8] und Eilert Herms[9] ist deshalb ein weiterer Gedankengang gewidmet (4.), bevor auf einige Desiderate hinzuweisen ist (5.).

2. *Die Orientierungshilfe „Zwischen Autonomie und Angewiesenheit"*

Der Titel der OH lautet „Zwischen Autonomie und Angewiesenheit". Genau in dieses Spannungsfeld wird Familie und menschliches Zusammenleben eingeschrieben. Denn einerseits ist es für die Verfasser und Verfasserinnen der OH klar, dass der Mensch ein soziales Wesen ist, mehr noch, dass der Einzelne auf andere Menschen, auch in seinem Nahfeld angewiesen ist, andererseits betonen sie, dass der Einzelne seine Beziehungen unter den Vorzeichen der Moderne mehr oder weniger unabhängig von den überlieferten Lebensformen – autonom – gestalten kann. Dazu beschreibt die OH durchaus sehr differenziert und detailliert die unterschiedlichen Formen (familiären) Zusammenlebens. Genauso ausführlich werden auch

3 Im Folgenden mit OH abgekürzt.

4 *Evangelische Kirche in Deutschland* (Hg.): Zwischen Autonomie und Angewiesenheit. Familie als verlässliche Gemeinschaft stärken. Eine Orientierungshilfe des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Gütersloh ^{3}2013.

5 Einige der Reaktionen sind aufgenommen in einem Band, der die Kontroverse um diese Schrift dokumentiert und ebenfalls von der EKD herausgegeben wurde: *Dies.* (Hg.): Zwischen Autonomie und Angewiesenheit. Die Orientierungshilfe der EKD in der Kontroverse, Frankfurt am Main 2013.

6 *Isolde Karle:* Liebe in der Moderne. Körperlichkeit, Sexualität und Ehe, Gütersloh 2014.

7 *Frank Surall:* Ethik der Lebensformen; in: *Wolfgang Huber/T. Meireis/H.-R. Reuter* (Hg.): Handbuch der Evangelischen Ethik, München 2015, 451–516.

8 *Klaas Huizing:* Scham und Ehre. Eine theologische Ethik, Gütersloh 2016.

9 *Eilert Herms:* Systematische Theologie. Das Wesen des Christentums. In Wahrheit und aus Gnade leben, Tübingen 2017.

Schwierigkeiten genannt, die ein solches Zusammenleben behindern oder unmöglich machen. Diese Ausführungen sind in der Debatte positiv rezipiert worden. Zum Teil scharfe Kritik zogen allerdings die normativen Empfehlungen der OH auf sich: Sie ziehen nämlich aus der gewandelten Situation die Konsequenz, dass unterschiedliche Lebensformen im Sinne des christlichen Glaubens als gleichwertig anzuerkennen sind und dass das wiederum aus der Schrift begründet werden kann. Anders formuliert: Theologisch legitim sind jetzt ein ganzes Bündel unterschiedlicher Arten menschlichen Zusammenlebens, weil dies auch dem Grundtenor der biblischen Bücher entspricht. Denn, so die OH, „die Bibel im Alten und Neuen Testament [beschreibt] das familiale Zusammenleben in einer großen Vielfalt […]: Nach heutigen Begriffen gibt es Patchwork-Konstellationen wie bei Abraham, Sarah und Hagar mit ihren Kindern, zusammenlebende Geschwister wie bei Maria und Martha und tragende Beziehungen zwischen Familienmitgliedern verschiedener Generationen wie bei Rut, Orpa und Noomi“.[10] Aus diesem und weiteren Nachweisen folgert die OH, dass in der Bibel kein besonderer Typ familiären Zusammenlebens eine größere Dignität hat und arbeitet heraus, dass die Rückübertragung der bürgerlichen Eheideale auf die Bibel nicht zulässig ist. Aus dem biblischen Zeugnis ist allein und unumstößlich festzuhalten, dass der Mensch in eine soziale Situation, in eine Familie hineingeboren wird. Nicht in der Singularität, sondern in der Sozialität liegt die Bestimmung des Menschen als Person. Der Mensch ist als ein soziales Wesen auf andere angewiesen. In Worten der OH: „Das Angewiesensein auf andere macht uns also gerade nicht unfrei, sondern setzt erst viel von dem frei, was unsere Person ausmacht.“[11] In der Reduktion des biblischen Anspruchs darauf, dass der Mensch ein Beziehungswesen ist und Gott für den Menschen erfüllende Gemeinschaft will, spricht dann auch nichts mehr dagegen, homosexuelle Paare zu segnen, bzw. zur Ehe zuzulassen,[12] zumal auch Luther und die Reformatoren die Ehe entsakralisiert und dem Reich zur Linken zugewiesen haben.[13] Zur inhaltlichen Ausgestaltung der Paar- oder Familienbeziehung schlägt die OH vor, sich an der Gerechtigkeit als Leitbild zu orientieren und damit Chancengleichheit und Fairness einen bedeutenden Status innerhalb der Familienbeziehung beizumessen.[14] Nicht ein bestimmtes Leitbild, schon

10 *Evangelische Kirche in Deutschland*, Orientierungshilfe, 56.
11 A. a. O., 62.
12 Vgl. a. a. O., 65–67.
13 „Bei aller Hochschätzung als ‚göttlich Werk und Gebot‘ erklärte Martin Luther die Ehe zum ‚weltlich Ding‘, das von den Partnern gestaltbar ist und gestaltet werden muss“, so a. a. O., 63.
14 Vgl. a. a. O., 67–68.

gar keine Ordnung und kein Mandat sollen die Norm für das Zusammenleben bilden, sondern allein das Kriterium der Gerechtigkeit.

3. Die Debatte um die Orientierungshilfe

Die OH hat mit diesem Zugang eine breite Debatte ausgelöst. Die Mehrzahl der Aufsätze zu den protestantischen Vorstellungen von Ehe und Familie seit 2013 befasst sich mehr oder weniger explizit mit den Darlegungen der OH, sei es affirmativ-weiterdenkend oder kritisch. Dabei lehnen die Kritikerinnen und Kritiker vor allem die Idee ab, dass aus einer protestantischen Perspektive heraus nicht zwischen Lebensformen als Lebensformen unterschieden werden kann, sondern allein die Qualität der Beziehung das ausschlaggebende Kriterium darstellen soll. Dazu wird die biblische und reformatorische Begründung der Argumentation der OH überprüft.

3.1 Rückgriff auf die Bibel

An dem Rückgriff der OH auf die Bibel werden vor allem drei unterschiedliche, sich aber in gewisser Weise auch widersprechende Umgangsweisen kritisiert, nämlich erstens, dass die OH das reformatorische Schriftprinzip aufgebe, zweitens, dass sie versuche, mit der falschen Bibelinterpretation ihre Thesen zu begründen und drittens, dass sie selbst biblizistisch argumentiere.

Wilfried Härle sieht etwa die Gefahr, dass mit der OH das reformatorische Schriftprinzip aufgegeben werden könnte.[15] Denn seiner Meinung nach sind die Aussagen der Schrift durchaus auch im Blick auf die Lebensformen selbst eindeutig. Sie können für die Begründung von Ehe und Familie im klassischen Sinn herangezogen werden, so sind nämlich u. a. die „Anerkennung der Geschlechtlichkeit als Gottes gute Gabe", „die Auszeichnung der auf lebenslange Dauer angelegten, umfassende[n] Lebensgemeinschaft zwischen einem Mann und einer Frau", der Schutz dieser Rechtsform durch die Ehe und die Bezogenheit auf Kinder durchaus biblisch.[16] Gerade diese Zuspitzung der Ehe vermisst Härle jedoch in der OH.[17]

15 Vgl. *Wilfried Härle:* Die Orientierungshilfe (OH) der EKD „Zwischen Autonomie und Angewiesenheit" – Eine kritische Stellungnahme in konstruktiver Absicht; in: *Evangelische Kirche in Deutschland* (Hg.), Kontroverse, 12–16.

16 Ebd., 15.

17 Eine weitere konservative Stimme, die Kritik an der OH übt, ist *Ulrich Eibach.* Er kritisiert den Fokus, den die OH auf den neuzeitlichen Begriff der Autonomie legt und damit

Friedrich W. Horn weist auf einen zu undifferenzierten Umgang der OH mit dem exegetischen Befund hin: „Wir müssen daher unterscheiden, was im Neuen Testament einerseits sozusagen auf der Ebene einer theologischen Aussage angesiedelt ist und was andererseits sozialgeschichtlich als Lebenswirklichkeit erkennbar ist. Beides ist nicht deckungsgleich.“[18] Deshalb sind die Stellen, die die OH zur Untermauerung ihrer Thesen und Vorstellungen von Pluralität von Lebensformen aufruft, nicht befriedigend: Es sind eben keine normativen Texte, sondern deskriptive Beschreibungen der Lebenswelt im Alten und Neuen Testament.

Klaus Tanner kritisiert demgegenüber einen dritten Punkt. Er verweist darauf, dass die OH selbst biblizistisch argumentiert, indem sie die Stellen, die ihre Auffassung unterstützt ohne hermeneutische Reflexion übernimmt. „Hermeneutisch wird die Wahrnehmung der Bibel von der ‚Applikation‘ her gesteuert. Das macht Sinn im Gottesdienst, ist aber problematisch in einem Text, in dem es um die Legitimation sozialpolitischer Forderungen geht.“[19] Dieser Umgang verkenne ebenfalls wesentliche Teile des lutherischen Schriftprinzips. Für Tanner liegt das Defizit jedoch nicht, wie für Härle, auf einer inhaltlichen Ebene, sondern im kurzschlüssigen, interessegeleiteten Interpretationsverfahren, das verkennt, dass ‚Was Christum treibet‘ „in immer neuen Auslegungsprozessen zu ermitteln“ ist.

Zustimmung erfährt der biblische Bezug der OH u. a. von Christine Gerber. Sie arbeitet heraus, dass auch im Neuen Testament kein statisches Verständnis von Ehe, Familie und Lebensformen vorherrsche. Wohl aber könne Verbindlichkeit als entscheidendes Kriterium identifiziert werden. Gerber verweist dabei erstens darauf, dass gerade im Neuen Testament eine Art Diskurs über Lebensformen sichtbar wird. So unterscheiden sich die Äußerungen von Paulus und Jesus deutlich von den späteren Schriften, die deren egalitäres Prinzip wieder in den Hintergrund gedrängt haben.

die biblische Überzeugung einer „Beziehungsanthropologie“ verlässt. Vgl. *Ulrich Eibach:* Ethische Normativität des Faktischen? Kritische Stellungnahme zur Orientierungshilfe (= OH) der EKD „Zwischen Autonomie und Angewiesenheit: Familie als verlässliche Gemeinschaft stärken“; in: *Evangelische Kirche in Deutschland* (Hg.), Kontroverse, 54–63.

18 *Friedrich W. Horn:* Stellungnahme zur Orientierungshilfe „Zwischen Autonomie und Angewiesenheit“; in: *Evangelische Kirche in Deutschland* (Hg.), Kontroverse, 21–24, hier: 23.

19 *Klaus Tanner:* Überlegungen zu der Orientierungshilfe der EKD „Zwischen Autonomie und Angewiesenheit. Familie als verlässliche Gemeinschaft stärken“; in: *Evangelische Kirche in Deutschland* (Hg.), Kontroverse, 16–21, hier: 18.

20 A. a. O., 18.

21 Vgl. *Christine Gerber:* Wie wird Ehe- und Familienethik „schriftgemäß“? – eine Zustimmung zur Orientierungshilfe; in: *Evangelische Kirche in Deutschland* (Hg.), Kontroverse, 25–30, 26 f.

Zum zweiten aber machen gerade Jesu Worte zur Ehescheidung deutlich, dass Verbindlichkeit ein wichtiger Aspekt in den (Liebes-)Beziehungen zwischen Menschen darstellt.[22]

Zustimmend äußert sich auch Jürgen Ebach zur OH. Er merkt an: „Nicht der weite Familienbegriff der Orientierungshilfe verabschiedet sich von biblisch-theologischen Grundlagen, vielmehr mangelt es dem lange herrschenden kirchlichen Bild von Ehe und Kleinfamilie an biblischer Begründung. Diese Ehe- und Familienform geht nicht auf die Bibel zurück, sondern auf das Bürgertum des späten 18. und des 19. Jahrhunderts.“[23] Ebach führt weiter aus, dass die OH insofern an die biblischen Bücher anknüpft, als dass sie der Pluralität der Lebensformen, die bereits im AT vorzufinden sind, eher gerecht wird, als die Verengung der Norm auf die klassische heterosexuelle Ehe.

3.2 Rückgriff auf Luther

Ein anderer Kritikpunkt betrifft den Rückgriff auf das Eheverständnis der Reformatoren, vor allem auf das Luthers. Die OH hält fest, dass für Luther die Ehe ein ‚weltlich Ding‘ ist, von daher gelte in der evangelischen Kirche: „Die Ehe ist also für die evangelische Kirche kein Sakrament wie Taufe und Abendmahl; sie ist nicht von Jesus selbst eingesetzt und ist keine absolut gesetzte Ordnung, auch wenn wir uns ihre lebenslange Dauer wünschen.“[24]

Genau diese Reduktion halten Kritiker für eine Verkürzung der lutherischen Überlegungen zur Ehe. Ulrich H.J. Körtner bemerkt dazu: „Natürlich stimmt es, dass Luther die Ehe als ‚weltlich Ding‘ bezeichnet und ihre Deutung als Sakrament abgewiesen hat. Aber als ‚weltlich Ding‘ stand sie für ihn unter Gottes besonderem Gebot. Sie war für ihn weit mehr als nur eine gute Gabe Gottes unter vielen Angeboten an Lebensstilen und -formen, sondern war ein besonderer, nämlich ‚seliger Stand und Gott gefällig‘ – nachzulesen in Luthers Großem Katechismus, der doch auch in Deutschland nach wie vor zu den Bekenntnisschriften der lutherischen Kirchen gehört.“[25]

22 Vgl. ebd., 28. Eine weitere positive Würdigung der Überlegungen versucht *Jens Herzer:* „Der Buchstabe tötet“ (2 Kor 3,6). Exegetische und hermeneutische Überlegungen zur aktuellen Debatte um die Homosexualität; in: Evangelische Theologie 75 (2015), 6–21.

23 *Jürgen Ebach:* Alttestamentliche Notizen zur „Orientierungshilfe“ des Rates der EKD zum Thema „Familien“; in: *Evangelische Kirche in Deutschland* (Hg.), Kontroverse (s. Anm. 5), 51–53, hier: 51.

24 *Evangelische Kirche in Deutschland,* Orientierungshilfe (s. Anm. 4), 63.

25 *Ulrich H. J. Körtner:* Hauptsache gerecht. Wie die EKD Familie neu zu denken versucht; in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 57 (2013), 243–248, hier: 247.

In diese Kerbe schlagen auch weitere Kritiker, die bei aller Differenz in den Begründungen und in der Reichweite der Kritik festhalten, dass das Institut der Ehe bei Luther durchaus einen hohen Stellenwert genießt. So bemerkt Volker Leppin, dass sich weder die Befürworter noch die Kritiker der OH auf Luther berufen können, da der Rekurs auf Einzelaussagen Luthers übersieht, dass 500 Jahre dazwischen- und eine veränderte Vorstellung der Geschlechterzuordnungen vorliegen. Wenn also überhaupt mit Luther argumentiert werden soll, dann sind höchstens seine theologischen Grundentscheidungen von Relevanz, die sich als „Rechtfertigung des [sündigen] Menschen allein aus Gnade und allein durch Glaube“[26] zusammenfassen lassen. Sünde wäre in diesem Zusammenhang als die Selbstsucht des Menschen zu beschreiben und nicht an gewisse, auch sexuelle Praxen zu knüpfen.[27]

3.3 Weiterführende Impulse

Produktiver als die Autoritätenhermeneutik, die in den vorangegangenen beiden Abschnitten zum Thema wurde, erscheinen zwei andere Aspekte der sich an die OH anschließenden Debatte, in denen es um die Neukonzeption eines evangelischen Institutionenverständnisses geht.

So konzediert Peter Dabrock, dass der Institutionenbegriff in der OH zu wenig ausgearbeitet sei. Er verweist jedoch darauf, dass mit einer neuen Bestimmung von Institutionen keineswegs eine allgemeingültige Orientierung neu etabliert werden könne. Institutionen sind nicht per se als sittli-

[26] Vgl. *Volker Leppin:* Ehe bei Martin Luther. Stiftung Gottes und „weltlich Ding“; in: Evangelische Theologie 75 (2015), 22–33, 33.

[27] Einen instruktiven Überblick über die evangelische Diskussion über Trauung im Laufe ihrer Geschichte bietet *Christine Albrecht:* „Weltlich Ding“ mit religiöser Dignität. Zu Geschichte und zu Umbrüchen in der evangelischen Traupraxis; in: *Franz Xaver Bischof/Christoph Levin* (Hg.): Ehe – Familie – Kirche. Biblische Überlieferung, historische Entwicklungen, aktuelle Perspektiven, Wiesbaden 2015, 263–281. Die OH vor dem Hintergrund geltender Trauagenden kritisiert Joachim Ochel, indem er auf das idealisierende Segensverständnis der OH verweist, die eben nicht die Ehe *selbst* als Segen zu deuten vermag. Siehe: *Joachim Ochel:* Die Orientierungshilfe der EKD zu Ehe und Familie aus der Perspektive einer heutigen Trauliturgie; in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 111 (2014), 224–237. Geschichtshermeneutische Rekonstruktionen zu Luthers Ehe- und Familienverständnis nimmt schließlich Georg Raatz vor, der durchaus eine gewisse Nähe der OH zu Überlegungen Luthers konstatieren kann. Siehe *Georg Raatz:* Luthers Ehekonzept. Eine geschichtshermeneutische Rekonstruktion im Kontext der Debatte um die Orientierungshilfe des Rates der EKD zur Familie (2013); in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 112 (2015), 100–140, und *ders.:* Impulse aus der Reformation für das gegenwärtige Verständnis von Familie; in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 60 (2016), 168–181.

che Instanzen zu fassen, sondern sie müssen über ihr bloßes Dasein hinaus ihre Dienlichkeit und ihre Kompatibilität mit evangelischen Grundüberzeugungen anhand moralischer Kriterien erweisen können. Diese Kriterien sind „Verlässlichkeit und kommunikative […] Freiheitsermöglichung“.[28] Wenn nun die Frage nach lebensdienlichen Institutionen auf alternative Lebensformen übertragen wird, sei nicht einzusehen, dass diesen gleiche Rechte versagt werden, wenn „sie (in all den Grenzen menschlichen Vermögens und entsprechend konfrontiert mit Scheitern) ihre Partnerschaft [...] in Verlässlichkeit, gegenseitiger Verantwortung [leben] und […] sie zum Aufbau der Gemeinde beitragen [wollen]“.[29]

Stefanie Schardien geht darüber noch hinaus und führt eine weitere Differenzierung für den theologischen Umgang mit den vorgefundenen institutionellen Formen von Ehe und Familie ein: eine gestaltungs- und eine erhaltungstheologische Typologie.[30] Während die erhaltungstheologische Deutung daran festhält, dass es normative Setzungen gibt, die festzuhalten sind, betont der gestaltungstheologische Sinn die Dynamik von Beziehungsformen. Schardien plädiert in dieser Unterscheidung für letzteres, also die Dynamisierung: „Spiegelt ihr Familienbild nur die gesellschaftlich plurale Realität, oder gibt es auch einen theologisch tragfähigen Grund? Zumindest einer scheint m.E. unübersehbar: Es entspricht dem evangelischen Glauben, Ausgrenzungen und Vorurteile abzubauen, Menschen in ihren Lebenssituationen ernst zu nehmen und ihnen in ihrem Mühen um das Familienleben Gerechtigkeit zukommen zu lassen.“[31]

28 *Peter Dabrock:* Brauchen wir eine neue evangelische Institutionenethik? Theologische und sozialethische Überlegungen angesichts der Debatte um die Familienorientierungshilfe des Rates der EKD; in: *Evangelische Kirche in Deutschland* (Hg.), Kontroverse (s. Anm. 5), 35–45, hier: 42.

29 A. a. O., 44. Zur kirchenrechtlichen Problematik äußert sich Heinrich de Wall, der die Einführung von homosexuellen Trauungen grundsätzlich als Änderung des Bekenntnisses ansieht, der aber einen (kaum zu erreichenden) magnus consensus erfordert. Als Lösung schlägt er vor, auf die Einheit im Bekenntnis in diesem Punkt zu verzichten und entweder einen Minderheitenschutz für diejenigen einzuführen, die eine Trauung homosexueller Paare ablehnen oder die Entscheidung über die Trauung den einzelnen Gemeinden zu überlassen. Siehe *Heinrich de Wall:* Darf es in evangelischen Kirchen Deutschlands „homosexuelle Trauungen“ geben?; in: Evangelische Theologie 75 (2015), 45–58.

30 Vgl. *Stefanie Schardien:* Von Patchwork- und heiligen Familien – Eine evangelische Perspektive im Streit um die Lebensformen; in: *Evangelische Kirche in Deutschland* (Hg.), Kontroverse (s. Anm. 5), 63–71, hier: 66.

31 A. a. O., 69.

4. Familie und Ehe – neu denken

Glücklicherweise erschöpfen sich die Überlegungen zu Familie und Ehe in evangelischer Perspektive nicht in Auseinandersetzungen mit der OH. So gab es in den letzten Jahren gewichtige Neuerscheinungen zum vorliegenden Thema, von denen im Folgenden vier kurz zu charakterisieren sind. Die Reihenfolge entspricht dabei ihrem Erscheinungsjahr.

4.1 Isolde Karle: Liebe in der Moderne

Isolde Karle versucht zunächst die verbreitete Aussage zu relativieren, dass sich die Ehe in einer Krise befindet. Zwar stimme es, dass „Ehe keine Monopolstellung mehr für Liebe und Familität beanspruchen“[32] könne. Und es sei auch richtig, dass die Zahl der Scheidungen zunehme, aber dies sei kein Indiz dafür, dass die Ehe insgesamt an Bedeutung verliere. Vielmehr sei der Anstieg der Ehescheidungen ein Indiz für die „wachsende psychische Bedeutung der Ehe“ . Dies liegt darin begründet, dass die Ehepartner zunehmend größere persönliche Erfüllung in der Partnerschaft erwarten, zumal durch die gestiegene Lebenserwartung auch gelte, dass Ehe sich nicht mehr allein auf Kinder konzentrieren könne. Im weiteren Verlauf entwickelt Karle ihre Position anhand der drei Bezugsfelder, die auch in der Diskussion um die OH im Zentrum standen: Karle arbeitet zunächst heraus, dass in der Bibel durchaus Kritik an der patriarchalen Eheform zu finden ist, ja, dass das Zusammenleben von Mann und Frau „als eine gleichwertige, von Hingabe, Treue und Reziprozität bestimmte Lebensform imaginiert“[34] werde. Im Blick auf die Position Luthers betont sie, dass dieser die Ehe einerseits in den Bereich der Ethik gerückt habe und dass die Entsakralisierung den Weg frei gemacht habe, die Praxis der Lebensführung in den Blick zu nehmen und, in Entsprechung zur Aufwertung des gewöhnlichen Lebens auf die hohe Bedeutung von Ehefrauen in Schwangerschaften und Geburt hinzuweisen.[35] Darüber hinaus seien für Luther

32 *Karle,* Liebe (s. Anm. 6), 174. Karle verarbeitet in ihrem Buch zum Teil Überlegungen, die sie in anderen Aufsätzen bereits grundgelegt hat. Vgl. *dies.:* Sex – Liebe – Leidenschaft. Eine Auseinandersetzung mit Eva Illouzs Analyse spätmoderner Beziehungsformen; in: Evangelische Theologie 73 (2013), 376–390 und *dies.:* Die Ehe als Institution – für Hetero- und Homosexuelle. Überlegungen zur Diskussion über die EKD-Orientierungshilfe; in: Evangelische Theologie 74 (2014), 193–202.

33 *Karle,* Liebe (s. Anm. 6), 177.

34 Ebd., 191.

35 Vgl. ebd., 196.

mehrere Aspekte der Eheschließung von Bedeutung: Öffentlichkeit, institutioneller Charakter und Einführung der Ehescheidung. Schließlich böten Luther und die Reformatoren auch Anhaltspunkte für eine kritierienbasierte Bewertung der Praxis der Eheführung. Nach Karle ist sie „von einem starken Ethos wechselseitiger Liebe, sexuellen Begehrens und der Fürsorge bestimmt".[36] Schließlich der Aspekt der Institutionalität der Ehe: Unter modernen Bedingungen habe die Ehe als Institution deshalb eine Bedeutung, weil sie eine Form biete, die sowohl soziale Bindung zwischen Menschen stärken, als auch „Ort der Freiheit jenseits der bürgerlichen Geschlechtermetaphysik"[37] sein könne. Die Ehe, die in diesem Zuschnitt als Institution eben durch nichteheliche Lebensgemeinschaften nicht ersetzt werden kann, ist in diesem Sinne für alle Paare zu öffnen, „die sie begehren und sich an ihren Normen der Exklusivität und Verbindlichkeit orientierten".[38] Für Familien gilt, dass diese im Gegensatz zur Ehe kaum in Frage gestellt wird. Hier benennt Karle Aspekte, die für das Funktionieren dieser Sozialform von entscheidender Bedeutung sind, und gleichzeitig ihre Funktion garantieren. Diese sind die Tatsache, dass Familie von „Routinen, Ritualisierungen, Wiederholungen" lebt, dass in ihr „zentrale Befähigungen und Kompetenzen" eingeübt werden, dass gemeinsame Freizeit in ihr gestaltet wird und dass sie lebenslange Bindungen etabliert.[39]

4.2 Frank Surall: Ethik der Lebensformen

Frank Suralls Beitrag[40] findet sich in dem 2015 erschienenen „Handbuch der Evangelischen Ethik". Trotz des überblicksartigen Charakters lassen sich auch einige interessante, weiterführende Akzente erkennen. Unter den modernen Bedingungen erscheint es erstens zunächst notwendig, zwischen Ehe und Familie zu unterscheiden und zweitens den Fokus der Lebensformen breiter zu stellen, da „die Ehe den selbstverständlichen normativen Vorrang verloren"[41] habe. Nach Ausführungen zur Sexualität, die weiterführend als spezifische Sprachform bestimmt wird, und autonomen Individuen in gegenseitigem Einvernehmen geöffnet ist, liegt der Fokus bei den ethischen Bestimmungen von gemeinschaftlichen Lebensformen[42] auf

36 Ebd., 211.
37 Ebd., 217.
38 Ebd., 218
39 Vgl. ebd., 222–224.
40 *Surall* (s. Anm. 7).
41 Ebd., 456.
42 *Surall* verhandelt in seinem Kapitel auch Partnerlosigkeit.

Ganzheitlichkeit und Verbindlichkeit. Ganzheitlichkeit meint dabei, dass der Einzelne in einer Beziehung nicht nur bestimmte Punkte am Andern letztlich selbstsüchtig als wertvoll achtet, sondern ihn als ganze Person wahrnimmt. Verbindlichkeit ist die moderne Version von Treue, diese wiederum wird in der Institution der Ehe verbindlich(er), die dann auch für homosexuelle Paare geöffnet werden kann.[3]

Familie wird bestimmt als Sozialform, in der Intergenerationalität ein wesentliches Merkmal darstelle.[44] Ausgestaltet werden soll diese Intergenerationalität in Intimität und gegenseitiger Verantwortung. Diese Verantwortung ist zwischen Eltern und Kindern zunächst alles andere als reziprok zu verstehen, sie soll von beiden Elternteilen hierarchiefrei wahrgenommen werden: das klassische „Hausfrauenmodell" der Rollenteilung zwischen Vater und Mutter in der Familie ist unter modernen Bedingungen nicht mehr zeitgemäß. Interessant ist Suralls Hinweis auf die Kinderrechts-Konvention der UN, aus denen er ableitet, wie der Umgang mit Kindern ethisch verantwortlich passieren kann. Es sind dabei drei Basisnormen, die aufeinander bezogen sind und durchaus eine gewisse Hierarchie aufweisen können: Beteiligung, Schutz und Förderung.[45] Da die Menschenwürde auch Kindern zukommt, ist Beteiligung prioritär gegenüber Schutz zu verorten. Dabei ist das Verhältnis zwischen beiden über die dritte Norm, nämlich Förderung zu einem eigenverantwortlichen Leben zu vermitteln.

4.3 Klaas Huizing: Scham und Ehre

Klaas Huizing entwirft in seinem Buch „Scham und Ehre"[46], das 2016 erschienen ist, eine theologische Ethik, bei der Scham und nicht Schuld die Rolle eines Grundereignisses des menschlichen Lebens zukommt. Denn die Vorgehensweise und gleichzeitig die Problematik bisheriger theologischer Zugänge zur Ethik bestehe darin, dass die Ereignisse von Scham und Beschämung zugleich in Schuld und damit Sünde überführt werden. Für eine Ethik der Lebensformen bedeutet sein Neuansatz, dass zunächst von den Grunderfahrungen menschlicher Sexualität auszugehen ist. Eine Revision der überkommenen Problematisierung der Sexualität kann nur dann gelingen, wenn sie von der Schamhaftigkeit befreit wird, mit der sie auch in theologischer Perspektive lange verbunden wurde – und die dann

43 Vgl. ebd., 491–495.
44 Vgl. ebd., 486.
45 Ebd. 500–503.
46 Vgl *Huizing* (s. Anm. 8).

auch zu der vorherrschenden Koppelung von Sexualität mit Schuld und Sünde stand. Deshalb ist sein Entwurf zu Lebensformen auch vornehmlich eine Sexualethik, die Entschämung zum Ziel hat. Darüber hinaus erscheinen Huizing zwei Aspekte an der zeitgenössischen Debatte von besonderem Interesse: „[D]ie Homosexualität und die Frage, ob die Ehe im Pool der möglichen Lebensformen noch eine herausragende Rolle spielt und spielen soll."[47] Gerade im Hinblick auf Homosexualität schlägt Huizing eine konsequente Historisierung der biblischen Texte vor, „die die normative Geltungskraft aller genannten Textstellen [gg. Homosexualität, N.S.] bestreitet".[48] Differenziert ist die Argumentation im Hinblick auf die Frage der Lebensformen. Im Fokus der Ehe sieht Huizing in Anlehnung an Wolfgang Huber, dass dort „Verhaltensniveaus von Zuverlässigkeit, Achtung, Alltagstoleranz, Sensibilität erarbeitet worden"[49] sind, die sie, gemeinsam mit der Bedeutung der Öffentlichkeit dieser Institution, auszeichnet. Freilich ist dann die Ehe auch für Homosexuelle zu öffnen, die diese Werte leben wollen. Allerdings ist die Ehe für Huizing nicht die familienpolitische Lösung, wie er in Blick auf Schweden zeigt. Dort ist die Fertilitätsrate hoch, aber immer weniger Menschen leben in der Ehe. Vielmehr gilt: „Sexualität [muss] nicht zwangsläufig abgesichert werden […], sofern das Ethos der Gesellschaft stark genug in den Individuen verankert ist."[50] Über Familie und die Implikationen, die mit ihr einhergehen, ist leider sonst relativ wenig zu lesen.

4.4 Eilert Herms: Systematische Theologie

Im Frühjahr 2017 erschien Eilert Herms' Systematische Theologie. Ehe und Familie, die als „Institutionen der Reproduktion"[51] bezeichnet werden, widmet Herms die Paragraphen 75 und 76. Da seine Systematische Theologie allerdings ca. 3.500 Seiten umfasst, kann er die Themen von Ehe und Familie auf 120 Seiten[52] abhandeln. Bei Herms gibt es einige in-

47 Ebd., 292.
48 Ebd., 293.
49 Ebd., 296.
50 Ebd., 299.
51 *Herms,* Systematische Theologie (s. Anm. 9), 1852. Einen knapperen Überblick zu Herms' Vorschlägen bietet: *ders.:* Familie und Ehe in christlicher Sicht; in: Evangelische Theologie 75 (2015), 85–106. Ähnlich zu Herms argumentiert auch Gunther Wenz in seiner Auseinandersetzung mit der OH, wenn er die „mögliche Hinordnung auf eine Generationenfolge […] für den Begriff der Ehe [als] nicht unwesentlich, sondern durchaus konstitutiv" erklärt. *Gunther Wenz:* Orientierungslos? Stellungnahmen der Evangelischen Kirche in Deutschland zu Ehe und Familie; in: *Bischof/Levin* (Hg.), 282–304.
52 Es sind die Seiten 1852 bis 1976.

teressante Pointen, die sich alle mehr oder weniger aus einer Grundtatsache ergeben, nämlich der konsequenten Vorordnung der Familie vor die Ehe. Die Familie ist dabei der sogenannte „soziale Uterus", die als „intergenerationeller Lebenszusammenhang und als integrale Erfüllung aller Grundaufgaben des menschlichen Zusammenlebens"[53] diene. Dabei ist Familie die Gestaltung der naturalen Gegebenheiten, die sich der Mensch mit dem Tier teilt und die nicht vom Christentum erst konzipiert werden. Vielmehr werden Sexualität, Familie und Ehe von diesem vorgefunden und gestaltet. Dabei ist Sexualität freilich ausgerichtet auf die Zeugung von Nachkommen, erschöpft sich in dieser aber keineswegs, sondern stellt auch einen „Ausdruck der Zuneigung auf dem Boden gegenseitigen Wohlgefallens zwischen Menschen"[54], die als Personen ihre naturhafte Seite gestalten, dar. Die Zeugung und der Empfang von Nachwuchs ist deshalb als Werk „eines verantwortlichen interpersonalen Wirkens"[55] zu kennzeichnen. Nun stellt Familie eben den Rahmen dar, die für Fortpflanzung und Aufzucht von Nachwuchs vorgesehen ist.

Die Ehe wiederum stellt genau die rechtliche Rahmengestalt dar, die Familie als Erziehungsgemeinschaft braucht. Das heißt dreierlei: Die Ehe begründet sich nicht aus der Liebe zwischen zwei Menschen, sondern sie existiert allein, um der Familie den benötigten rechtlichen Status zu garantieren. Außerdem ist Ehe für die „Reproduktionsinstitutionen" als Erziehungsgemeinschaften vorgesehen, da nur diese als Erziehungsgemeinschaften den in seiner Würde begründeten Anspruch des Kindes erfüllen können, vom leiblichen Vater und der leiblichen Mutter erzogen zu werden. Von daher ist homosexuelle Ehe oder eine Ehe zwischen Personen, die keine Kinder bekommen können oder wollen, nicht möglich.[56] Und drittens: Da die Ehe um der Familie willen da ist und nicht andersherum, spricht nichts gegen vorehelichen Geschlechtsverkehr, ja, etwas überspitzt formuliert, ist es eigentlich der folgerichtige Weg erst nach Zeugung und Empfang eines Kindes in den Stand der Ehe zu treten, um dann gemeinsam die Schwangerschaft als ersten Teil der gemeinsamen Familie – Herms schreibt bereits dem Embryo den vollen Status eines Menschen zu – zu gestalten. Unterbelichtet bleibt bei Herms freilich, dass zwischen Liebe und Erziehungsgemeinschaft noch andere Gründe für das Eingehen einer Ehe vorliegen können, wie zum Beispiel der Wunsch nach einer gemeinsamen Beistandsgemeinschaft. Und außerdem stellt sich auch die Frage, ob eine

53 *Herms,* Systematische Theologie (s. Anm. 9), 1853.
54 Ebd., 1860.
55 Ebd., 1879.
56 Vgl. ebd., 1915.

Ehe, die nach dem Eheschluss von ungewollter Kinderlosigkeit[57] betroffen ist, eigentlich wieder geschieden werden muss.

5. Bleibende Fragen

Der Durchgang durch einige Beiträge zeigt die Vielstimmigkeit, die in der evangelischen akademischen Theologie zum Thema „Ehe und Familie" vorherrscht. Konsens besteht allerdings im Großen und Ganzen darüber, dass die Idealisierung und Apostrophierung der Kleinfamilie als Gottes gute Schöpfung eine Rückprojektion neuzeitlicher Bedingungen auf den Bibeltext darstellt und sich daher eine Legitimationsstrategie verbietet, die nun umgekehrt die Norm für die historische Gestalt der neuzeitlichen Familie in der Schrift finden möchte. Damit aber ist das Feld für eine weite Debatte eröffnet, in der Ehe und Familie als gestaltbare und gestaltungsbedürftige Lebensformen zu begreifen sind, ohne einem bloßen Affirmieren der gesellschaftlichen Veränderungen das Wort zu reden. Es zeigt sich nämlich auch, dass das Bild der heterosexuellen Ehe, die für Nachwuchs offen ist, jedenfalls intuitiv immer noch gewissen normativen Anspruch hat. Als offensichtlichstes Beispiel kann hier die Forderung nach vollem Adoptionsrecht für gleichgeschlechtliche Paare dienen, die ja im Wunsch begründet liegt, Eltern sein zu können. In einem abschließenden Fazit kann es nur darum gehen, auf zwei Punkte hinzuweisen, die in der Debatte noch unterbelichtet sind.

Interessanterweise beziehen beinahe alle Autoren Familie und Ehe aufeinander und lassen die beiden sich gegenseitig auslegen. Dies erscheint historisch einleuchtend und phänomenologisch plausibel, kommen doch immer noch die meisten Kinder in einer Ehe zu Welt, bzw. in einer Beziehung, die dann zu einer Ehe wird. Dennoch ist Familie nochmal deutlicher von der Ehe zu unterscheiden. Unter heutigen Bedingungen ist eine Ehe, jedenfalls in Europa, Ergebnis einer gemeinsamen Entscheidung, jedenfalls in dem Sinne, dass beide Partner dem Eheschluss zustimmen müssen – und auch in dem Sinne, dass ein solcher Entschluss revidierbar ist, die Ehe auch wieder geschieden werden kann. Familie dementgegen ist im Prinzip nicht austauschbar. Freilich gibt es Adoptionen und damit das Auseinanderfallen von sozialer und biologischer Elternschaft. Doch grundsätzlich

[57] Interessant ist, dass Herms es, im Vergleich zu früheren Texten, durchaus für möglich hält, auf Maßnahmen der künstlichen Befruchtung zurückzugreifen. Vgl. ebd., 1934–1936. Für einen früheren Text Herms', der anders argumentiert, vgl. *Eilert Herms:* Liebe, Sexualität, Ehe. Unerledigte Themen der Theologie und der christlichen Kultur; in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 96 (1999), 94–135.

gilt, dass eine Familie, jedenfalls im biologischen Sinn, dem Menschen vorgegeben ist und seine erste und basale Ebene von Ordnung darstellt. Genau gegenüber dieser Ursprungsfamilie kann sich der Mensch eben nicht emanzipieren, jedenfalls insofern, dass er sie austauschen könnte. Eine Familie ist demnach auch erst sekundär als Lebensform, im Sinne eines Bündels sozialer Praktiken, zu beschreiben. Primär ist Familie eben nicht das gemeinsame Gestalten des Alltags in Ritualen und eine Erziehungsgemeinschaft.[59] Ganz praktisch stellt sich diese Frage bei der Debatte um das Recht des Menschen, seine biologische Herkunft erfahren zu dürfen. Dieser Fakt wird kaum diskutiert, bzw. höchstens in der Form, dass Familie ganz einfach der Ehe als Schöpfungsordnung beigeordnet wird und stellt die evangelische Ethik vor die Frage, wie sie mit den naturalen Grundlagen des menschlichen Lebens umgehen will.

Der zweite Aspekt betrifft die Grenzen der evangelischen Offenheit. Gerade nach dem Bundestagsbeschluss zur Öffnung der Ehe für homosexuelle Paare ergibt sich hier neuer Diskussionsbedarf – und zwar über die von der großen Mehrheit der Positionen befürworteten Öffnung für gleichgeschlechtliche Paare hinaus. Denn die Argumentation erweist sich bei näherem Hinsehen als lückenhaft, weil sie die Frage der Grenzziehungen für eine Ehe mit dieser Öffnung für gleichgeschlechtliche Paare als erledigt ansieht. In den vorliegenden Entwürfen evangelischer Ethik wird nämlich meistens für eine Öffnung der Ehe für andere Lebensformen argumentiert, wenn auch die Öffnung für homosexuelle Paare gemeint ist. Was aber umgrenzt „andere Lebensformen"? Dass sich pädophile Beziehungen verbieten, versteht sich auch hinsichtlich der Kriterien von Gegenseitigkeit und personaler Autonomie von selbst. Genauso abzulehnen, wenngleich auch weniger eindeutig, sind polyamore Beziehung, da hier z. B. das Kriterium der Ganzheitlichkeit fraglich ist. Gar nicht eindeutig zu beantworten ist aber, auch im Sinne der vorliegenden Positionen, die Frage nach einer Liebesbeziehung zwischen nahen Verwandten, wenn diese, was natürlich nur selten der Fall ist, zwischen erwachsenen Menschen einvernehmlich vorliegt.[60] Und was unterscheidet eine Erwachsenenadoption von einer Ehe? Entweder ist hier die Öffnung konsequent zu ziehen, oder die liberalen Stimmen im Chor der evangelischen Theologie müssen ihre Argumente präziser fassen.

58 Vgl. dafür auch den Aufsatz von Reiner Anselm und Peter Dabrock, der diesen Gedanken pointiert herausarbeitet: *Reiner Anselm/Peter Dabrock:* Die Lebensform Familie als „Leitbild" für Ehe und Partnerschaft; in: *Konrad Hilpert/Bernhard Laux* (Hg.): Leitbild am Ende? Der Streit um Ehe und Familie, Freiburg im Breisgau 2014, 103–116.

59 Vgl. für den Begriff der „Lebensform": *Rahel Jaeggi:* Kritik von Lebensformen, Berlin ^{2}2014.

60 Vgl. dafür auch *Deutscher Ethikrat:* Inzestverbot. Stellungnahme, Berlin 2014.

Familie für alle?

Eine theo-anthropologische Ethik für die „Oikogeneialogie“[1]?



Stefanos Athanasiou[2]

1. Der eschatologische Aspekt der Familie als Hinführung zum Thema

Über den ekklesialen und ökumenischen Aspekt hinaus, der in der Folge analysiert wird, gilt es in Bezug auf die Ehe und dadurch auch auf die Familie einen eschatologischen Aspekt zu beachten, der für die Heiligkeit der Ehe eine besondere Bedeutung hat. Es hat den Anschein, dass besonders in den sogenannten Logienquellen (Q) bei Matthäus und Lukas der Familienbund als „weltlicher Verbund“ eher als Hindernis auf dem Weg zu Christus hin gesehen wurde. Aus diesem Grund wurde der Gläubige aufgerufen, seine Familie zu verlassen, um Christus zu folgen. Jesus äußert demgemäß in der lukanischen Tradition: „Wer zu mir kommt und nicht hasst seinen Vater und die Mutter und die Frau und die Kinder und die Brüder und die Schwestern und dazu sein Leben, kann nicht mein Schüler sein“ (Lk 14, 26, vergl. auch Mt 10,37). Hildegard Scherer verweist darauf, dass das Wort „hassen“ jedoch nicht in der heutigen Bedeutung zu sehen ist, da es hierbei „nicht um ein Gefühl, sondern um die Aufkündigung des praktischen Zusammenhalts“ geht.[3] Demnach ist dieser Aufruf für Scherer damit verbunden, seine Familiensicherheit aufzugeben, um als einzigen „verläss-

[1] Ich benutze hier das Wort „Oikogeneialogie“, das vom griechischen Wort „Οἰκογενειαλογία“ abgeleitet wird und übersetzt soviel heißt wie: Die Rede über die Familie.

[2] Dr. Stefanos Athanasiou ist Wissenschaftlicher Assistent an der Theologischen Fakultät der Universität Bern.

[3] *Hildegard Scherer:* „Schau, dein Vater und ich haben dich mit Schmerzen gesucht.“ Familie im Neuen Testament; in: Das Heilige Land. 149 (2017), 12–17, hier: 13.

lichen Anker“ den Vater im Himmel zu haben.[4] Aus diesem Gedanken heraus ergab sich in späterer Zeit unter anderem die monastische Tradition, die als ein eschatologisches Abbild der Menschheit im Paradies und des engelsgleichen „ehelosen“ Lebens verstanden wurde. In Mt 22,30 etwa sagt Jesus selbst: „Denn nach der Auferstehung heiratet man nicht, noch wird man geheiratet, sondern die Menschen sind wie Engel im Himmel.“

Martin George bemerkt, dass die ersten Christen mit der Parusia und der Hoffnung der baldigen Ankunft Christi nach seiner Auferstehung die Zeit, in der sie lebten, als Zeit der Auferstehung betrachteten, was zu einer monastischen Wende geführt hatte. Dabei sollte die eschatologisch gelebte Gegenwart Christi, welche die Kirche ist, vor aller Unreinheit bewahrt werden, was zu einer Relativierung der Ehe führte, die eben als „sexuell“ und somit als unrein galt. So verlangten die ersten Christen von ihren Mitbrüdern und Mitschwestern, „um die Reinheit der Beziehung Christi zur Kirche darzustellen, die keusche Hochzeit in Christus in der Kirche durch absolute sexuelle Enthaltsamkeit“ zu leben.[5] Die Ehe und im weiteren Sinne die Familie wurden dabei ohne Zweifel zu einem eschatologischen Ort umfunktioniert, wobei durch die sexuelle Enthaltsamkeit die Kirche als „familia ecclesia“ den Platz der biologischen Familie einnahm. Die Kirche wurde dadurch eine „Familie für alle“, in der sich alle als Brüder und Schwestern in Christo sahen. Mit der sich verzögernden Parusia des Herrn hat sich wohl auch in der alten Kirche die nötige Abkehr von der absoluten Keuschheit hin zum Abbild der Kirche als neue „eschatologische“ Familie ergeben, obwohl hierbei die Familie als Abbild der Kirche immer auch einen eschatologischen Charakter innehat. So bleibt für die alte Kirche „die vollständige, auch physische Jungfräulichkeit grundsätzlich der höhere Status des Christen. Aber im umfassenderen Sinn ist Jungfräulichkeit als Reinheit der Seele und des Leibes und als Tun des Guten gegenüber dem Nächsten auch in der physischen vollzogenen, leiblichen Ehe möglich, wenn der eheliche Verkehr sich in Grenzen hält und nicht den bestimmenden Teil des Ehelebens bildet“[6]. Ein wichtiger Bestandteil der christlichen Auffassung über die Ehe bildet auch die Tatsache, dass die Eheschließung bis zum Quinisextum im 7. Jahrhundert keiner festen allgemeinen kirchlichen sakramentalen Praxis bedurfte. Die Ehe als eine Vereinbarung zwischen den Ehepartnern wurde dadurch als weltliche Angelegenheit gesehen – ganz der römischen Gesetzgebung entsprechend. Erst durch die feste

4 Ebd., 14.

5 *Martin George:* Die Voraussetzungen und die Entwicklung des Denkens des Johannes Chrysostomos über die Ehe, Erlangen 1989, unveröffentlichte Habilitationsschrift, 310.

6 Ebd., 377.

Einbindung der Ehe im sakramentalen Leben der Kirche wurde diese auch ekklesiologisch und sakramental als heilsmöglicher Weg ratifiziert und durchgesetzt. Bis dahin galt die Eheschließung eben als ein rein säkularer Akt des Staates. Das Einzige, was die Kirchenväter wie etwa Johannes Chrysostomos im Osten des Römischen Reiches interessierte, war das Ethos in der Ehe und inwieweit dieses gelebt wurde.[7]

Ohne Zweifel bedeutete die feste Einbindung der Ehe im sakramentalen Leben der Kirche eine Aufwertung der Ehe an sich, da sie damit als ethisches Abbild der eucharistischen Kirche in der Gesellschaft ihren Platz gefunden hat. Die Ehe wurde zu einer „Mikrokirche", die eben die Kirche an sich abbildet und sich damit dem Typus des monastischen Lebens als Abbild des Himmelreiches näherte. In der Ostkirche wurde durch die Anbindung der Ehe an das sakramentale Leben der Kirche die Ehe als sakramentaler Akt gelebt und betont, wobei sie ihre juridische Bedeutung, die sie noch im säkularen Bereich hatte, gegenüber der ekklesiologischen und eschatologischen Bedeutung größtenteils verlor.[8] Die Ehe und damit ihr Ausdruck in der Familie wurde de facto als ein sakraler Bund gesehen, was zur Folge hatte, dass sie damit einen besonderen theologischen Sinn erhielt. Denn jetzt sieht man in ihr eine Dynamik, die die Basis der Heiligung der Gesellschaft an sich ermöglicht, weil eben die Familie die Basis der Gesellschaft darstellt. Durch die ekklesiologische Typologie der Ehe wurde nun Christus selbst in den Mittelpunkt der Familie gestellt, wobei die Familie ebenso wie die Kirche aufgerufen wurde, im Jetzt die eschatologische Familie in Christus zu sein, und damit Abbild der selbigen Kirche Christi zu werden. Dieser Tradition folgend hat auch die Orthodoxe Kirche in neuerer Zeit versucht, eine Familientheologie zu formulieren.

2. Das Familienverständnis der Synode von Kreta

Die große und heilige Synode[9] der Orthodoxen Kirche, die vom 18. bis 26. Juni 2016 auf der griechischen Insel Kreta stattfand, bezog sich in ihrem Dokument „Das Sakrament der Ehe und seine Hindernisse" auf den

7 Vgl. ebd., 379.

8 Vgl. *Ralf Miggelbrink:* Sakramentalität der Ehe – Was heißt das?; in: *Konrad Hilpert/Bernhard Laux* (Hg.): In Leitbild am Ende? Der Streit um Ehe und Familie, Freiburg u. a. 2014, 73–87, hier: 80.

9 Ich benutze an dieser Stelle das Wort Synode im Sinne des griechischen Wortes Σύνοδος, mit dem sowohl eine Lokalsynode als auch ein Konzil definiert werden kann, da bekanntlich auch eine Lokalsynode eine theologische Dynamik entwickeln kann, die ihr bzw. ihren Entscheidungen eine ökumenische Akzeptanz verleihen kann.

orthodoxen Familienbegriff, indem sie die heutigen Gefahren, der die Familie ausgesetzt ist, besonders betont. So heißt es unter anderem in Artikel 1.1 des Dokumentes: „Die Institution der Familie ist heute durch Phänomene wie die Säkularisierung und den moralischen Relativismus bedroht. Die Orthodoxe Kirche bekräftigt die geheiligte Natur der Ehe als ihre fundamentale und unbestreitbare Lehre. Der frei eingegangene Bund von Mann und Frau ist die unerlässliche Voraussetzung der Ehe."[10]

Laut Synode besteht das Kernproblem der heutigen Familienkrise in der Säkularisierung und im moralischen Relativismus des Familienbundes, wobei hierbei die Heiligkeit der Ehe diesen Phänomenen entgegengestellt wird. Als sichtbares Zeichen der Familienkrise gelten für die Synode die „wachsenden Zahlen der Scheidungen und Abtreibungen".[11] Liest man das Dokument als Ganzes, fällt schnell auf, dass der Familienbegriff und der Ehebegriff fast miteinander verschmelzen. So heißt es in Paragraph 1.8 des Dokumentes: „Die Ehe ist das Zentrum der Familie, und die Familie gibt der Ehe ihre Berechtigung."[12] Familie und Ehe sind demnach so miteinander verschmolzen, dass jede von ihr die andere nötig hat, um überhaupt existieren zu können. In diesem Sinne versteht die Synode wohl die schon erwähnte Heiligkeit der Familie aus der Ehe heraus. Die Familie als rein menschlicher Bund wird durch die Ehe geheiligt, bzw. bekommt einen Spross der Heiligkeit eingesetzt, der auf dem Boden der Familie wachsen oder eben auch verdorren kann. Hierbei gilt die Ehe als die freie Entscheidung des Ehepaares, im Kern ihrer Familie den lebensspendenden göttlichen Logos – Jesus Christus – einsetzen zu wollen und ihn gedeihen zu lassen. Aus diesem Grund besitzt die Ehe für die Synode wohl eine christozentrische Typologie und wird nach Eph 5,32 als Abbild der Vereinigung Christi mit der Kirche gesehen.[13] Es verwundert deshalb nicht, dass Paragraph 1.4 des Dokumentes die Ehe als ein „Bild der Kirche" sieht und bei den Eheleuten als „unerlässliche Bedingung" den Glauben an Jesus Christus voraussetzt.[14] Die Ehe wird somit das Abbild der Communio Sanc-

10 Das Sakrament der Ehe und seine Hindernisse; in: *Barbara Hallensleben* (Hg.): Einheit in Synodalität. Die offiziellen Dokumente der Orthodoxen Synode auf Kreta 19. bis 26. Juni 2016, Münster 2016, 62–66, hier: 62. Eine deutsche Übersetzung der synodalen Dokumente der Großen und Heiligen Synode auf Kreta wurde von Barbara Hallensleben (Fribourg/Schweiz) herausgegeben und übersetzt. Aus dieser Übersetzung stammen im Folgenden die Zitate der Dokumente der Synode von Kreta.

11 *Hallensleben,* Einheit in Synodalität, 65.

12 Ebd., 64.

13 Vgl. ebd., 62.

14 Vgl. ebd., 63.

torum, ein Nährboden der Heiligkeit, die „nicht einfach als natürliche vertragliche Beziehung, sondern auch als sinnstiftende und schöpferische geistliche Kraft in der geheiligten Institution der Familie besteht“.[15]

Wie fremd mag wohl für den heutigen Menschen dieses Verlangen nach der Heiligkeit der Ehe bzw. der Familie klingen und wie unverständlich ist doch der Aufruf der Synode, den sie an „ihre Kinder und alle Männer wie Frauen guten Willens“ richtet, „der Heiligkeit der Familie treu zu bleiben“[16], also ihrem Mittelpunkt (Jesus Christus) nicht zu entsagen. Die Familienkrise ist für die Synode also eine Folge der Glaubenskrise der Gesellschaft, die den Samen des „Säkularismus“ und des „moralischen Relativismus“ statt des göttlichen Logos auf ihrem Nährboden der Familie zulässt und erst somit die Familienkrise unserer Zeit entstehen lässt.

Durch diese Betonung der Heiligkeit im synodalen Dokument wird besonders die sakramentale Ebene der Ehe betont. Für die Orthodoxe Kirche ist demnach die Ehe ein heiliges Sakrament, das wie jedes Sakrament zur Heiligkeit aufruft. Gerade aus diesem Grund heraus werden die Säkularisierung und die moralische Relativierung als Profanierungssakt der Ehe gesehen, welcher der Familie ihre Heiligkeit nimmt. Die Frage, die sich hierbei stellt, ist, worin eigentlich der Unterschied zwischen einer „heiligen“ und einer „säkularen“ Familie besteht.

3. Die Familie als Abbild der Kirche

Auch wenn die Säkularisierung der Familie als „modernes“ Problem der Gesellschaft dargestellt wird, muss man gestehen, dass dieses keimhaft schon immer und in jeder Zeit existiert hat. Betrachtet man die Vorwürfe von Johannes Chrysostomos (4./5. Jahrhundert), wie er diejenigen verurteilt, die sich aus zweckbedingten Gründen – etwa zur ökonomischen Absicherung – auf eine Ehe einließen, kann man feststellen, dass säkulare Gründe schon immer einen wichtigen Bestandteil der Eheentscheidung vieler Menschen ausmachten.[17] Die Familie als Zweckbund war demnach eine feste und nötige Institution in der Menschheitsgeschichte und sicherlich ein Bund nicht nur zur sozialen Absicherung zwischen den Eheleuten, sondern diente auch als „Absicherungsort“ der Eltern, die im Alter nicht mehr arbeiten konnten. In diesem Sinne war die Familiensippe in früheren

15 Ebd., 63.
16 Ebd., 65.
17 Vgl. *Johannes Chrysostomos:* Πρός Ρωμαίους, PG 60, 644–645.

Zeiten eine wichtige sozioökonomische Komponente der Lebensabsicherung. Durch die Entwicklung der Rentensysteme bzw. der ökonomischen Absicherung im hohen Alter wurde die Familiensippe aufgebrochen und trennte diese von der Kernfamilie. Durch die ökonomische Verselbstständigung beider Eheleute in den letzten Jahrzehnten hat der ökonomische Abhängigkeitscharakter der Eheleute sicherlich abgenommen. Daraus ergab sich, dass neben der ökonomischen Absicherung Normen und Werte ins Zentrum des Eheverständnisses traten, die sich von der Abhängigkeitsgrundlage, die sie eben im ökonomisch-existenziellen Bund der „alten" Familie hatte, befreien konnte. Hans-Günter Gruber merkt dahingehend an, dass „mit der Individualisierung und Privatisierung der Werte und Normen (...) auch eine Abnahme des gesellschaftlichen Verpflichtungs- und Verbindlichkeitscharakters der Ehe als Institution verbunden ist"[18]. Auch wenn dies natürlich bedeutet, dass durch die Subjektivierung von Werten und Normen das Individuum frei ist zu entscheiden und besonders darüber, ob eine Ehe bzw. ein Familienbund aufgelöst werden sollte, spiegelt dies den inneren Wahrheitsausdruck der Menschen wider.

Familie und Ehe sind demnach nicht mehr „nur" Orte der „Existenzabsicherung", sondern werden Orte, wo eigentliche „geistige" Communio gelebt werden kann – eine geistige Communio, die in diesem Sinne eine Einheit voraussetzt. Familie wird ein Ort, wo man verstanden und geliebt werden möchte und wo das Zentrum eben nicht mehr nur die existenzielle Absicherung ist, sondern vor allem die „Kommunikationsgemeinschaft" gelebt werden möchte.

Aus diesem Grund ist die Familienkrise unserer heutigen Zeit vor allem auch eine Krise des Subjekts, Einheit erleben zu können. So versteht sich wohl auch die Befürchtung der Synode von Kreta im Paragraph 1.8, den „in der heutigen Welt herrschenden Druck, neue Formen des Zusammenlebens anzuerkennen (...) nicht nur angesichts der negativen Folgen für die Struktur der Gesellschaft, sondern auch wegen der Belastung der Beziehungen innerhalb der traditionellen Familie".[19] Die Subjektivierung und der daraus folgende zunehmende Egoismus sind demnach Strömungen, die zum „Hauptopfer (...) das Ehepaar und vor allem die Kinder"[20] haben.

Man sollte jedoch auch anerkennen, dass die neu entstandenen Lebensformen der Familie auch eine Chance für das christliche Familienbild

18 *Hans-Günter Gruber:* Christliche Ehe in moderner Gesellschaft. Entwicklung – Chancen – Perspektiven, Freiburg u. a. 1994, 39.
19 *Hallensleben,* Einheit in Synodalität, 64.
20 Ebd., 64.

sein können. War in früheren Zeiten die ökonomische Abhängigkeit besonders vonseiten der Frauen eine Gegebenheit, mussten diese zwangsläufig im Bund der Ehe und in der Familie eine Communio eingehen, ohne diese eventuell wahrhaftig zu wollen. Zweifelsohne war in diesen Fällen die Basis des Familienzusammenhaltes nicht die Wahrheit der Liebe, sondern die existenzgebundene Abhängigkeit. Die heutigen Familien sind durch die ökonomische Befreiung aus diesem Grund aufgerufen, sich ontologisch mit dem christlichen Familienbegriff auseinanderzusetzen. Die ökonomische Unabhängigkeit führt dazu, dass eben die Eheleute damit konfrontiert sind, als Verbundenheitsbasis die Liebe und nicht die Abhängigkeit und Zweckmäßigkeit zu haben. Aus diesem Grund kann man nicht einfach sagen, dass das alte Familienmodell einfach ein besseres war, da man den wahrhaftigen Zusammenhangsgrund nicht genau beweisen kann. Was man jedoch zugestehen muss, ist, dass die heutige sozioökonomische Situation besonders in der westlichen Welt dazu führt, dass die christlichen Familien aufgerufen werden, eine Martyria – ein Zeugnis der geglaubten Einheit – zu werden. In dieser Martyria liegt auch der eigentliche Sinn der Einheit der Familie.

Für die Synode ist das Ziel der Familie klar, nämlich in der ehelichen Liebe ein Abbild der Kirche zu sein und die gelebte Liebe Christi widerzuspiegeln.[21] Die geistige Einheit des Ehepaares ist demnach der Grundpfeiler der Familie – eine Einheit, die die gegenseitige Hingabe voraussetzt. In der Orthodoxen Kirche wird die Hochzeit auch als Krönung bezeichnet, um den genannten martyriologischen Charakter der Ehe und der Familie darzustellen. Das Ehepaar wird im Sakrament der Ehe aufgerufen, ein Martyrium, ein Bekenntnis zu ihrer Einheit, in der Gesellschaft zu sein. In der griechischen Tradition werden den Eheleuten Kränze auf die Häupter gesetzt, die eben den Kranz des Martyriums der Ehe darstellen sollen. Der martyriologische Charakter der Ehe wird durch den Bezug auf die Märtyrer immer wieder deutlich. So heißt es an einer Stelle der Zeremonie: „Heilige Märtyrer, die ihr herrlich gerungen habt und gekrönt seid, bittet den Herrn, auf dass er sich unserer Seelen erbarme“ oder an anderer Stelle: „Ehre sei Dir Christus Gott, Du Ruhm der Apostel und Freude der Märtyrer, welche die wesenseine Dreifaltigkeit verkündeten.“[22] Die Eheleute werden damit aufgerufen, um ihren Glauben zu ringen und Freude zu haben, dass Christus in ihrer Mitte ist und den Grundboden ihrer Einheit darstellt.

21 *Hallensleben,* Einheit in Synodalität, 63.

22 Siehe Orthodoxer Gottesdienst, Bd. VI, Sakramente, 3. Teil, Ordnung der Körnung, Übersetzt von Aleksej Mal’cev, Gersau 1989, 28.

In der altkirchlichen Tradition, die vor allem in der „katholischen Kirche“ ihre Fortsetzung findet, war das Sakrament der Ehe ein fester Bestandteil der eucharistischen Feier der Gemeinde. Die Einheit des Ehepaares wurde in der Eucharistie ein Abbild der gesamten Kirche, die in der Communio ihren vollkommenen Ausdruck fand. Die Trennung des Ehesakramentes von der eucharistischen Feier in der Orthodoxen Kirche, die wohl aus pastoralen Gründen stattfand, da die orthodoxe Eucharistiefeier mehrere Stunden andauert, hat dazu geführt, dass das Ehesakrament aus seinem „natürlichen Ort“ abgespalten wurde. Auch wenn die Ehe, wie die Synode von Kreta weiterhin betont, für die Orthodoxie ein Abbild der Kirche ist, so muss eigenkritisch festgehalten werden, dass durch die Trennung der Ehezeremonie von der Eucharistiefeier eine Relativierung des ekklesiologischen Abbildes der Ehe stattgefunden hat.

Die Heiligkeit der Ehe als Abbild der Einheit der Kirche in Christus ist eine Einheit, die auf der Eucharistie basiert und aus diesem Grund als eine eucharistische Ehe-Ekklesiologie gesehen werden kann. Die Familie wird Abbild der Kirche, weil sich die Eheleute im Akt der Ehe mit Christus verbinden und er dadurch Mittelpunkt der Familie wird. Die Familie wird somit eine Art „Mikrokirche“, die in Christus ein Teil der Gesamtkirche wird. Sie wird zu einem Ort, wo Kirche gelebt wird und ihren Ausdruck findet. Durch die Einheit in Christus jedoch verliert die Familie den Sinn einer „geschlossenen Gesellschaft“ und wird in der Communio mit der Kirche zum Ausdruck der gelebten Kirche. Deshalb ist es in einer besonderen Art und Weise wichtig, auch den eucharistischen Charakter der Ehezeremonie zu betonen und zu leben. Das Ehepaar verbindet sich in der Kirche und wird ein Abbild der Einheit zwischen Christus und der Kirche.

Wie Ralf Miggelbrink aufzeigt, wurde die Ehe nicht immer als Sakrament in der Kirche gedeutet und musste sich erst als Sakrament, also als „Mittel zur Heiligung“, durchsetzen.[23] Das geschah, auch wenn dies bedeutete, dass man dadurch die Ehe unter Nichtchristen als bloße Naturehe (matrimonium legitimum) und nicht als heilige Ehe ansah.[24] Durch die Sakramentalisierung der Ehe werden ihr kirchliche Charakteristika zugesprochen, da man in ihr die Kirche sehen will.

Dieser Theologie folgend verlangt die Synode von Kreta, „die Institution der Familie auf einem stabilen Grund zu festigen, den weder Regen noch Wasserfluten noch Wind zerstören können, denn ihre Grundlage ist ja der Fels, der Christus ist (Mt 7,25)“.[25] Der Fels des Glaubens wird somit

23 *Miggelbrink,* Sakramentalität der Ehe, 73–85.
24 Vgl. ebd., 75.
25 *Hallensleben,* Einheit in Synodalität, 64.

die Basis der Familie und dadurch ein Abbild des Felsens, auf dem die Kirche steht (Mt 16,18).[26] In dieser Bindung des Glaubens der Familie an Christus wird sie auch im eigentlichen Sinne zur „Mikrokirche" und wird zum Ort, wo die Wirkungskraft der eucharistischen Gemeinschaft der Gesamtkirche im Kleinen gelebt wird. Die Frage, die sich an dieser Stelle stellt, ist, inwieweit die gängige orthodoxe Praxis der Möglichkeit der Scheidung bzw. der Erlaubnis von bis zu drei Eheschließungen mit der „Ehe-Ekklesiologie", die sie hier vertritt, zu vereinbaren ist. Auch wenn das synodale Dokument zwar in Paragraph 1.2 verweist, dass „das Geheimnis des unlöslichen Bundes von Mann und Frau ein Bild der Vereinigung Christi mit der Kirche (Eph 5,32) ist"[27], stellt sie in Paragraph 2.2 fest: „Eine Ehe, die nicht unwiderruflich aufgelöst oder annulliert worden ist, wie auch eine Ehe über die dritte hinaus, stellen ein absolutes Hindernis zum Abschluss einer Ehe dar, entsprechend der orthodoxen kanonischen Überlieferung, die eine Doppelehe und eine vierte Ehe kategorisch verurteilt."[28] Es verwundert an dieser Stelle, dass das Oikonomia-Prinzip der Orthodoxen Kirche im Fall der zweiten und dritten Ehe nicht explizit erwähnt wird, sondern nur die kanonische Möglichkeit, diese durchzuführen und das absolute Verbot einer vierten Ehe unterstrichen wird. Es ist jedoch charakteristisch, dass die orthodoxe Ehe, wie bereits erwähnt, ein Abbild der Kirche ist und Braut und Bräutigam in der Zeremonie als Märtyrer der Kirche dargestellt und aufgerufen werden, die Unauflöslichkeit der Kirche zu leben und zu bezeugen. In der Zeremonie der zweiten Ehe jedoch bekommt der dafür vorgesehene Gottesdienst einen Bußcharakter. So heißt es im Segnungsgebet der zweiten Ehe:

26 Auch wenn etwa in der römisch-katholischen Exegese besonders diese Stelle als Basis der Theologie des Petrusamtes gesehen wird, ist zu betonen, dass in der Orthodoxen Exegese und Tradition der Fels, auf dem die Kirche gebaut wird, nicht Petrus, sondern das vorangegangene Bekenntnis und dadurch Petrus' Glaube der Fels ist, auf dem die Kirche gebaut wird.

27 *Hallensleben,* Einheit in Synodalität, 62.

28 Ebd., 65. Da die Übersetzung einen Sinnfehler beinhaltet, wurde hier meinerseits eine Bearbeitung der deutschen Übersetzung vorgenommen. Im Originaltext der Synode heißt es nämlich diesbezüglich: Περί τοῦ μή ἀμετακλήτως λυθέντος ἤ ἀκυρωθέντος γάμου καί τοῦ προϋπάρξαντος τρίτου, ἰσχύει ὁτι συνιστοῦν ἀπόλυτα κωλύματα πρός σύναψιν γάμου, συμφώνως πρός τήν κατηγορηματικῶς καταδικάζουσαν τήν διγαμίαν καί τόν τέταρτον γάμον Ορθοδόξον κανονικήν παράδοσιν. Hier wird eben nicht wie in der Übersetzung von Hallensleben die dritte Eheschließung verboten, sondern davon gesprochen, dass über diese dritte Eheschließung hinaus ein absolutes Eheverbot existiert. Bei Hallensleben heißt es diesbezüglich: „Eine Ehe, die nicht unwiderruflich aufgelöst oder annulliert worden ist, *wie auch eine dritte Ehe*, stellen ein absolutes Hindernis zum Abschluss einer Ehe dar, entsprechend der orthodoxen kanonischen Überlieferung, die eine Doppelehe und eine vierte Ehe kategorisch verurteilt" (ebd.).

„Herr Jesus Christus, Du Wort Gottes, du hast, auf das ehrwürdige und lebenspendende Kreuz erhöht, unseren Schuldschein zerrissen und uns aus der Macht des Teufels erlöst. Tilge die Vergehen Deiner Diener, welche die Hitze und die Bürde des Tages und das Brennen des Fleisches nicht zu tragen vermochten und nun zu einer zweiten Ehe zusammentreten, wie Du Deinem Apostel Paulus unserer Schwäche halber angeordnet hast, mit den Worten: Es ist besser zu heiraten als zu brennen. Du nun, als Gütiger und Menschenliebender, erbarme Dich und vergib uns unsere Schuld, weil Du es bist, der unsere Gebrechen auf die Schultern geladen hat. Denn niemand ist ohne Sünde oder ohne Fehler, wer auch nur einen Tag gelebt hat, außer Dir allein. Du allein bist ohne Sünde im Fleische gewandelt, und hast uns ewig Leidlosigkeit geschenkt. Denn Du bist, o Gott, der Gott der Bußfertigen, und Dir senden wir Lobpreis empor, dem Vater und dem Sohne und dem Heiligen Geiste, jetzt und allezeit und von Ewigkeit in Ewigkeit."[29]

Die zweite Ehe wird aus diesem Grund als Akt im Rahmen des Oikonomia-Prinzips zugelassen, da man den Menschen ermöglichen möchte, in einer zweiten oder auch dritten Ehe die unerreichte Einheit der ersten Ehe zu erreichen. Über die dritte Ehe hinaus wird dies jedoch nicht zugelassen, da dann die Kirche eben davon ausgeht, dass die jeweilige Person dieses Ziel nicht erreichen kann bzw. will. Die Orthodoxe Kirche hat sich demnach einer gesellschaftlichen Tatsache angepasst und den Menschen, die sich scheiden lassen und trotzdem das „gelebte" Ehesein in der Kirche leben möchten, einen Weg geöffnet, sodass sie diese Einheit anstreben können.

Kommen wir jedoch zurück auf die ekklesiale Struktur der Ehe, die auch in einem anderen Punkt dieses Synodalschreibens einen sehr ökumenischen Charakter bekommt. Die Synode schließt mit diesem Dokument eine Ehe zwischen einem orthodoxen Gläubigen und einem nicht-orthodoxen Christen nicht grundsätzlich aus. Zwar heißt es in *Paragraph 2.5a:* „Für die Ehe von orthodoxen mit nicht-orthodoxen Christen besteht gemäß kanonischer Akribie (Genauigkeit) ein Hindernis (72. Canon des Quinisextum in Trullo)", jedoch steht in Paragraph 2.5b: „Die mögliche Anwendung der kirchlichen Oikonomia in Bezug auf die Ehehindernisse soll vom Heiligen Synod jeder autokephalen Orthodoxen Kirche gemäß den Grundsätzen der hl. Canones und im Geist pastoraler Unterscheidung im Hinblick auf das Heil des Menschen entschieden werden."[30] Ohne Zweifel

[29] Siehe Orthodoxer Gottesdienst, Bd. VI, Sakramente, 3. Teil, Ordnung der Körnung, 38.
[30] *Hallensleben*, Einheit in Synodalität, 66.

spiegeln diese zwei Punkte des Dokumentes die zwei theologischen Strömungen auf der Synode wider, die in der Orthodoxen Kirche global vertreten sind und die auch weiterhin ein theologisches Problem für die Orthodoxe Kirche bleiben werden. Die Synode erlaubt, dass beide Vorgehensweisen, die zurzeit in der Orthodoxen Kirche existieren, durchgeführt werden sollten. Das heißt, dass diese autokephalen Kirchen, die eine Ehe zwischen Nicht-Orthodoxen und Orthodoxen nicht zulassen, gut daran tun, andererseits jedoch auch Ortskirchen, die vor allem in der Diaspora existieren und mit der Tatsache der konfessionsübergreifenden Ehe konfrontiert sind und dies zulassen, weiterhin diese Möglichkeit haben werden.

Eine „Ehe zwischen Orthodoxen und Nichtchristen" ist jedoch nach den Beschlüssen der Synode weiterhin nicht möglich.[31]

4. Die Einheit der „kleinen Kirche"

Was heißt dies jetzt aber konkret für die bereits erwähnte Ehe-Ekklesiologie? Wenn die Ehe tatsächlich Ausdruck der Kirche ist und die in ihr gelebte Kirche in ihr im Kleinen ihren Ausdruck findet, dann wird durch die Zulassung und Segnung der konfessionsunterschiedlichen Ehen der ökumenische Akt einer „kleinen Kircheneinheit" vollzogen, wo eben die „kleine Kirche" ökumenisch schon die Einheit lebt. Die Frage, die sich hierbei natürlich stellt, ist, inwieweit eine ökumenische Ehe möglich ist, wenn diese sich in der eucharistischen Feier nach altkirchlicher Tradition vollzieht und ein nicht-orthodoxer Christ eben nicht am Kelch des Herrn teilhat. Genau hierin liegt nach orthodoxer kanonischer Akribie das Problem der Zulassung einer interkonfessionellen Ehe. Aber die Zulassung der ökumenischen Ehe auch im Rahmen der Oikonomia vonseiten der Synode ermöglicht eine „eucharistielose" kleine „Kircheneinheit", in der zwar die Einheit der Ehe und Familie gelebt wird, wobei jedoch der Kelch und die Eucharistie nicht mehr den Mittelpunkt in der Familie ausmachen, sondern der gemeinsame soteriologische Glaube an Jesus Christus. Der Glaube an Christus wird somit der Einheitsausdruck der Ehe, was aus diesem Grund für die Synode eine interreligiöse Ehe nicht möglich macht. Warum findet jedoch in diesem Akt der Orthodoxen Kirche nicht eine Prinzipienänderung der Ekklesiologie an sich statt, wo eben nicht mehr der Kelch die eucharistische Einheit der Kirche darstellt, sondern einzig und allein der

31 Vgl. ebd., 66.

Glaube an Christus die Einheit der Kirche ausmacht? In diesem Sinne findet eine „Kircheneinheit“ auf der Basis einer „dogmatischen Minimalvoraussetzung“ statt, wo nur der gemeinsame Glaube die Dynamik der Einheit besitzt und dogmatische Feinheiten außer Acht gelassen werden. Die entscheidende Frage ist hierbei, inwieweit sich dieses Oikonomia-Prinzip auch auf die Kirche an sich anwenden lässt, oder eben nur ein Oikonomia-Prinzip für die pastoralen Bedürfnisse der „kleinen Kirche ist“. Wie auch immer dies ausgelegt wird, man muss zugestehen, dass durch die Zulassung der konfessionsunterschiedlichen Ehen ein Akt der Kircheneinheit vollzogen wird, der in der Basis der Kirche, welche die „kleine Kirche“ (Familie) ohne weiteres darstellt, als Akt der ökumenischen Annäherung gesehen und vollzogen wird.

Der ökumenische Dialog der Familien ist aus diesem Grund eine gelebte Gegebenheit, die nicht einfach verschwiegen werden kann und die sehr wohl als ekklesiologische Gegebenheit existiert.

Die interkonfessionelle Ehe und Familie wird damit nicht nur Abbild der Kirche, sondern Abbild der gespaltenen Kirche, wobei sie die „Einheit“ auf ihre Art und Weise lebt. Inwieweit jedoch die Familien eine ökumenische Dynamik entwickeln können, um die theologischen Unterschiede zwischen den Kirchen durch das gelebte Leben zu überwinden, wird eine offene Frage für die Zukunft bleiben. Sicher ist nur, dass die eschatologische, ekklesiologische und vor allem christologische Dynamik in der Familie diese zu einem Grundpfeiler der Orthodoxen Theologie und Kirche macht.

„In vielfältigen Formen wird seine Liebe in uns sichtbar"

Zum Stand der Diskussion um die Pluralisierung von Lebensformen im Katholischen Bistum der Alt-Katholiken in Deutschland

Andreas Krebs[1]



1. Einleitung

Menschen haben zu verschiedenen Zeiten und an unterschiedlichen Orten vielfältige Weisen des Zusammenlebens ausgeprägt; dabei wurden und werden auch familiäre Zugehörigkeiten je anders verstanden. Einiges von dieser Vielfalt begegnet uns auch in den biblischen Schriften und der christlichen Tradition. So lesen wir in Texten des Alten Testaments von hochkomplexen Familien- und Clanstrukturen, innerhalb derer Männer mit mehreren Frauen verheiratet sein konnten (Polygynie). Hingegen war zur Zeit des Neuen Testaments die Monogamie schon fest etabliert. Man lebte freilich nicht in Kleinfamilien, wie wir sie heute kennen, sondern in untereinander mehr oder weniger vernetzten Familienverbänden. In dem „Wanderradikalen" Jesus begegnen wir einem Menschen, der sich mit den Familienstrukturen seiner Zeit ausgesprochen kritisch auseinandersetzte: Er war offenbar unverheiratet, wandte sich von Mutter und Geschwistern ab und riss verheiratete Männer wie Simon Petrus aus ihrer familiären Verantwortung heraus; hingegen bezeichnete er die Männer und Frauen, die mit ihm umherzogen, als seine „Geschwister". Dieser familienkritische Impuls verband sich in den ersten Jahrhunderten des Christentums mit ausgeprägt asketischen Tendenzen. Erst aus dem Anliegen heraus, hiergegen eine eigenständige theologische Würde von Ehe und Nachkommenschaft zu behaupten, ist die christliche Ehetheologie überhaupt entstanden. Zugleich wirkt die familienkritisch-asketische Tradition bis heute in zölibatären und monastischen Lebensformen fort.

[1] Andreas Krebs ist Professor für Alt-Katholische und Ökumenische Theologie und Direktor des Alt-Katholischen Seminars der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn.

Die geschichtliche Vielfalt von Familien- und Lebensformen ist uns heute oft nicht mehr bewusst, weil unsere Wahrnehmung noch immer stark von der „historisch einmaligen Situation? der 1950er und 1960er Jahre geprägt ist, in der die moderne Kleinfamilie gesellschaftlich so dominant war wie nie zuvor; sie galt als „kulturelle Selbstverständlichkeit und wurde von der überwältigenden Mehrheit der Bevölkerung auch unhinterfragt gelebt?.[2] Demgegenüber belegen zahlreiche familienhistorische Untersuchungen, dass es schon vor und zu Beginn der Industrialisierung eine ähnlich große Vielfalt familiärer Lebensformen gegeben hat wie heute.[3] Das moderne Ideal der Kleinfamilie ist also vergleichsweise jungen Datums, und es ist gegenwärtig tiefgreifenden Veränderungen unterworfen. In Deutschland leben zwar die meisten Menschen im mittleren Erwachsenenalter (57 Prozent) nach wie vor als heterosexuelles Ehepaar mit Kindern.[4] Die Ehe wird aber heute, anders als noch in den 1950er und 1960er Jahren und erst recht in weiter zurückliegenden Jahrhunderten, als Verbindung zweier gleichberechtigter Personen gesehen. Sie begreifen ihre Partnerschaft nicht primär aufgaben-, sondern beziehungsorientiert.[5] Auch wenn sie Kinder haben oder ein ausdrücklicher Kinderwunsch besteht, sprechen sie nicht mehr davon, dass ihre Ehe „zum Zweck der Fortpflanzung? bestehe; die personale Bedeutung der Ehe, gegenseitige Zuneigung, Verantwortung und Verlässlichkeit stehen im Vordergrund. Darum sieht inzwischen eine große Mehrheit auch nichts Sonderbares mehr darin, wenn zwei Menschen des gleichen Geschlechts eine Ehe schließen.[6] Bei der Bewertung einer Trennung ist der Beziehungsaspekt ebenfalls zentral: Ist die Partnerschaft emotional problematisch geworden, gelten die Scheidung und das Eingehen einer neuen Verbindung als biographisch schwierige und konfliktreiche, aber gesellschaftlich akzeptierte Schritte. Im Gefolge entstehen Familien mit alleinerziehendem Elternteil und Patchworkfamilien. Darüber hinaus finden auch neue Formen des Zusammenlebens in Wohn- oder Hausgemeinschaften wachsende soziale Anerkennung. Immerhin gut zwei Fünftel der Deutschen im mittleren Erwachsenenalter befinden sich in sogenannten „nichtkonventionellen? Lebensformen: Dazu zählen unter

2 *Rüdiger Peuckert:* Familienformen im sozialen Wandel, Wiesbaden 2012, 20.

3 Ebd., 21.

4 *Norbert F. Schneider:* Familie. Zwischen traditioneller Institution und individuell gestalteter Lebensform; in: *Stefan Hradil* (Hg.): Deutsche Verhältnisse. Eine Sozialkunde, Frankfurt a. M. 2013, 94–120, hier: 115.

5 Ebd., 114.

6 Zur allgemeinen Akzeptanz von Schwulen und Lesben in Deutschland (auch im internationalen Vergleich): *PEW Research Center:* The Global Divide on Homosexuality: Greater Acceptance in More Secular and Affluent Countries, Washington 2013; zur Akzeptanz der rechtlichen Anerkennung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften: IPSOS:

anderem nichteheliche Lebensgemeinschaften, gleichgeschlechtliche Lebensgemeinschaften, Fernbeziehungen, gewollt kinderlose Ehen, Alleinwohnende und Alleinerziehende.[7]

2. Ehe und Familie

Wie geht die alt-katholische Kirche mit diesen Entwicklungen um? Zunächst fällt auf, dass zum Thema „Ehe und Familie? kaum alt-katholische Stellungnahmen vorliegen. Einerseits mag das damit zusammenhängen, dass die alt-katholische Kirche mit Äußerungen zur persönlichen Lebensgestaltung traditionell zurückhaltend ist; das Gewissensurteil des Einzelnen hat einen hohen Stellenwert.[8] Andererseits dürfte man sich faktisch weitgehend an gesellschaftlichen Selbstverständlichkeiten orientiert haben. Zu intensiver Beschäftigung mit dem Thema kam es erst seit den 1990er Jahren, als die Frage des Umgangs mit gleichgeschlechtlichen Lebensgemeinschaften im Raum stand und auch das bisher „Selbstverständliche? plötzlich erklärungsbedürftig erschien.

2.1 Alt-katholische Besonderheiten

Dennoch gibt es mit Blick auf die Ehe einige alt-katholische Besonderheiten: Die alt-katholische Kirche machte bei ihrer ersten Synode 1874 – also im Kontext des Kulturkampfes – die staatliche Eheschließung ausdrücklich zur Voraussetzung einer kirchlichen Ehe.[9] Dahinter stand der Gedanke, die rechtlichen und gesellschaftlichen Aspekte der Ehe seien im Raum des Politischen auszuhandeln und auch in diesem zu verantworten; die Kirche sah sich hingegen für die „ethische und religiöse Seite? zustän-

Strong International Support Among Developed Nations for Legal Recognition of Same-Sex Couples, New York 2013. – Tatsache ist natürlich auch, dass bei gleichgeschlechtlichen Paaren Kinder aufwachsen, und es gibt keinen ernstzunehmenden Hinweis darauf, dass ihnen in ihrer Entwicklung daraus Nachteile entstehen; s. dazu *Marina Rupp/Christian Haag:* Gleichgeschlechtliche Partnerschaften und Familien; in: *Yasemin Niephaus/Michaela Kreyenfeld/Reinhold Sackmann* (Hg.): Handbuch Bevölkerungssoziologie, Wiesbaden 2016, 327–345.

7 *Schneider,* Familie, 114.

8 Siehe dazu den „Gewissenshirtenbrief? von *Joseph Hubert Reinkens:* 9. Hirtenbrief vom 31. März 1885; in: *Ders.:* Hirtenbriefe, hg. von der Synodal-Repräsentanz des kath. Bistums der Altkatholiken des Deutschen Reiches, Bonn 1897 [Reprint Bonn 2002], 106–112.

9 S. dazu und zum Folgenden ausführlich *Lothar Haag:* Das Sakrament der Ehe. Alt-katholisches Eheverständnis in Geschichte und Gegenwart, Bonn 216, 57–72.

dig.[10] Diese Arbeitsteilung hatte auch theologische Konsequenzen: Man ging davon aus, dass, wenn die Brautleute vor den Priester treten, der Ehekonsens vor der staatlichen Stelle bereits zustande gekommen sei. Entsprechend wird in der alt-katholischen „Einsegnung der Ehe" von 1876 das Trauvotum als Wiederholung der bereits erklärten ehelichen Verbindung gedeutet; im liturgischen Geschehen gehe es nun darum, „den Segen der Kirche für dieselbe zu empfangen".[11] Dies verbindet sich in der Folge mit der Auffassung, das eigentliche Sakrament komme erst durch den kirchlichen Segen zustande.[12] Eine ähnliche Position wurde in der Tradition von Melchior Canos von der niederländischen alt-katholischen Kirche vertreten.[13] Unter dem Einfluss römisch-katholischer Lehre – die nicht den Segen, sondern den Konsens als konstitutiv für das Ehesakrament ansieht – ist diese Auffassung im deutschen alt-katholischen Bistum jedoch weitgehend verloren gegangen; in der derzeit gültigen *Feier der Trauung* (2001/2017) ist sie kaum erkennbar.[14] Im Zuge der aktuellen Diskussion gibt es allerdings „eine große Bereitschaft, zur früheren alt-katholischen Vorstellung zurückzukehren, d. h. zwischen staatlichem und kirchlichem Akt zu unterscheiden und nicht den Ehevertrag, sondern das sakramentale Tun der Kirche in den Vordergrund zu stellen".[15]

Eine weitere Besonderheit ergibt sich aus der Aufhebung des Pflichtzö-

10 *Johann Friedrich von Schulte:* Der Altkatholicismus. Geschichte seiner Entwicklung, inneren Gestaltung und rechtlichen Stellung in Deutschland, Gießen 1887, 621.

11 Katholisches Rituale zum Gebrauche der altkatholischen Gemeinden des Deutschen Reiches, Bonn 1876, 20–24, hier: 21.

12 „Der Ehebund kommt zustande durch die Erklärung der Brautleute vor dem Vertreter des bürgerlichen Rechtes; das Sakrament der kirchlichen Einsegnung der Ehe spendet der Priester." S. dazu *Otto Steinwachs:* Gnade und Gnadenmittel in der alt-katholischen Kirche, Freiburg 1928, 33.

13 *Andreas Rinkel:* Ehe und Sakrament; in: Internationale Kirchliche Zeitschrift 31 (1941), 1–28.

14 Die Feier der Trauung im Katholischen Bistum der Alt-Katholiken in Deutschland, Bonn 2001; korrigierter Nachdruck Bonn 2017. – In den Neubearbeitungen des alt-katholischen Trauritus wurde bis in die Mitte der 1960er Jahre von einer „Wiederholung" der Konsenserklärung gesprochen. Im Gegensatz zu *Klaus Rohmann:* Rez. zu Lothar Haag: Sakrament der Ehe (Bonn 2016); in: Internationale Kirchliche Zeitschrift 106 (2016), 211–215, hier: 212, bin ich der Meinung, dass Lothar Haag seine These, römisch-katholischer Einfluss habe sich nicht nur in Ansätzen eines alt-katholischen Eherechts (dazu *Haag,* Sakrament der Ehe, 88–92), sondern unter anderem auch in der Liturgie geltend gemacht, sehr gut begründet, verweist er doch auf die Tatsache, dass die eigenen alt-katholischen Trauungsliturgien nicht nur ab den 1970er Jahren außer Gebrauch gerieten, sondern es in den 1980er Jahren sogar eine ausdrückliche Empfehlung der Liturgischen Kommission gab, das römisch-katholische Rituale von 1975 zu verwenden; vgl. *Haag,* Sakrament der Ehe, 79. Zur Selbstbeschreibung der alt-katholischen Auffassung in ökumenischen Dialogen s. ebd., 98–100.

15 *Günter Eßer:* „Gott segnet Euch, damit Ihr ein Segen für andere werdet." Die Sakra-

libats für Priester durch die 5. Synode 1878. In dieser Entscheidung kann man eine Wertschätzung der Ehe sehen; so schrieb 1874 der alt-katholische Theologe Johann M. Watterich (1826–1904) im Stile damaliger Polemik, der Zölibat sei „die anhaltendste und feierlichste, die gewaltsamste und brennendste Beschimpfung der Ehe?, und beschreibt letztere als Ausdruck des „fort und fort geltenden Schöpferwillen[s] Gottes mit allen Menschen".[16] Weil in der Folge die meisten alt-katholischen Pfarrer verheiratet waren und Kinder hatten, bildete sich – ähnlich wie in den evangelischen Kirchen – das Idealbild eines alt-katholischen Pfarrhauses mit gemeindlich engagierter Pfarrfrau und beispielhaftem Familienleben heraus. Die gewünschte Vorbildfunktion schlug sich nicht zuletzt in – erst jüngst aufgehobenen – kirchenrechtlichen Regelungen nieder, die etwa die Scheidung oder die Heirat Geschiedener bei Geistlichen erschwerten.[17] Das Pfarrhaus-Ideal schwang zudem mit, als man sich mit gleichgeschlechtlich liebenden Menschen im Pfarrberuf auseinandersetzte. Es steht allerdings auch angesichts veränderter Realitäten, die ebenso heterosexuelle Pfarrerinnen und Pfarrer, ihre Partnerinnen und Partner und ihre Familien betreffen, vor neuen Anfragen.

Eine dritte alt-katholische Besonderheit liegt im Umgang mit der bereits angeklungenen Frage der Ehescheidung. Sie beschäftigte schon die 2. Synode 1875; die Möglichkeit einer kirchlichen Wiederheirat wurde dabei generell verneint. Dass es dennoch immer wieder entsprechende Anfragen aus den Gemeinden gab, wird aus einer Bischöflichen Erklärung aus dem Jahr 1883 deutlich, in der Bischof Joseph Hubert Reinkens (1821–1896) bekräftigte, dass eine Erlaubnis zur Wiederheirat gegen einen klaren

mentalitat? gleichgeschlechtlicher Partnerschaften. Ein Beitrag zur aktuellen Diskussion in der Alt-Katholischen Kirche Deutschlands; in: Alt-Katholische und Ökumenische Theologie 1 (2016), 67–78, hier: 71 (www.alt-katholische-und-ökumenische-theologie.de). Eine ähnliche Position bezieht auch *Klaus Rohmann:* Die Sakramentalität der Ehe. Ein Plädoyer für die Unterstreichung des ekklesialen Bezugs; in: *Angela Berlis/ Matthias Ring* (Hg.): Im Himmel Anker werfen. Vermutungen über die Kirche der Zukunft [FS Joachim Vobbe], Bonn 2. verb. Auflage 2008, 249–264, hier: 259 ff. Vgl. zur ökumenischen Anschlussfähigkeit dieser Auffassung *August Jilek*: Das Große Segensgebet über Braut und Bräutigam als Konstitutivum der Trauungsliturige. Ein Plädoyer für die Rezeption der Liturgiereform in Theologie und Verkündigung; in: *Klemens Richter* (Hg.): Eheschließung – mehr als ein rechtlich Ding, Freiburg i.Br. 1989, 18–41.

16 *Johann Matthias Watterich:* Die Ehe, ihr Ursprung, ihr Wesen und ihre Weihe nach Gottes Wort und That dargestellt von Prof. Dr. Watterich, Pfarrer der altkatholischen Gemeinde zu Basel, Nördlingen 2. Aufl. 1876 (1. Aufl. 1874); s. dazu *Haag,* Sakrament der Ehe, 58 f.

17 Der entsprechende §104 der Synodal- und Gemeindeordnung wurde auf der 59. Ordentlichen Bistumssynode 2014 aufgehoben.

Grundsatz des katholischen Rechts verstoße.[18] Diese Position wurde auf Dauer jedoch nicht durchgehalten. Da man um pragmatische Einzelfalllösungen bemüht war, lässt sich heute nicht mehr feststellen, seit wann genau Wiederverheiratungen in der alt-katholischen Kirche ermöglicht wurden.[19] Eine Bischöfliche Verordnung versuchte 1988, die bereits seit langem geübte Praxis zu regeln, und bestimmte, dass die Wiederheirat Geschiedener eine Trauungserlaubnis des Bischofs voraussetze, mit der „die Feststellung eines Defekts der Sakramentalität der ersten Ehe? verbunden sei.[20] Diese Regelung wurde durch eine neue Bischöfliche Verordnung 2014 wieder aufgehoben. In der Begründung dazu heißt es: „In der alt-katholischen Kirche wird realistisch gesehen, dass das Zielgebot einer lebenslangen ehelichen Gemeinschaft in nicht wenigen Fällen von den Partnern nicht erreicht wird. In solchen Fällen kommt es zum Erlöschen der Ehe, auch der sakramental geschlossenen. Das Ende der Ehe wird mit der (staatlichen) Scheidung dokumentiert, die von der Kirche anerkannt wird."[21] Vertieftes theologisches Nachdenken würde allerdings die Frage verdienen, was mit dem hier angesprochenen „Erlöschen? einer Ehe gemeint ist; denn unleugbar bleibt „das Leben von zwei Personen, die einmal miteinander verheiratet waren, für immer von der Erfahrung dieser Ehe gekennzeichnet".[22] Die Feier der Trauung sieht für die Trauung Geschiedener ein eigenes Gebet vor, das auf Gottes Güte verweist und nicht nur für das Wagnis eines neuen Anfangs bittet, sondern auch für „alle, mit denen wir verbunden waren und sind".[23]

2.2 Joachim Vobbes Bischofsbrief zu Ehe und Familie (2003)

Es mag verwundern, dass die aufgezählten alt-katholischen Besonderheiten kaum je zum Anlass ausführlicher theologischer Reflexionen wurden. Eine der wenigen jüngeren alt-katholischen Stellungnahmen zu Ehe und Familie liegt mit dem Bischofsbrief Joachim Vobbes (1947–2017, amtierend 1995–2009) aus dem Jahr 2003 vor: „Gott traut uns – wir trauen Gott."[24] Eine Stärke des Textes liegt darin, dass er für komplexe theologi-

18 *Haag,* Sakrament der Ehe, 58–64.
19 *Matthias Ring:* Unauflöslich; in: Christen heute 44 (2000), 72.
20 *Sigisbert Kraft:* Bischöfliche Verordnung zur Vorbereitung und Feier des Ehesakramentes; in: Amtliches Kirchenblatt Nr. 1/1988, 7.
21 *Matthias Ring:* Bischöfliche Verordnung zur Wiederheirat; in: Amtliches Kirchenblatt Nr. 2/2014, 2–3.
22 *Margaret A. Farley:* Verdammter Sex. Für eine neue christliche Sexualmoral, Darmstadt 2014, 340. Dort auch weiterführende Folgerungen und Abwägungen.
23 Feier der Trauung, 9/13.

sche Zusammenhänge lebensnahe Formulierungen und Auslegungen findet; nicht zuletzt deshalb wird er bis heute rezipiert. Andererseits stützt er sich auf eine Reihe durchaus problematischer Topoi herkömmlicher Ehetheologie, die hier nicht im Einzelnen analysiert werden können, etwa mit Blick auf biblische „Begründungen" des heutigen Eheverständnisses.[25] Theologisch bemerkenswert ist, wie deutlich Vobbe den ekklesialen Bezug der Ehe hervorhebt: „Die Ehe spricht nicht nur für sich selbst. Sie ist auch ein altes Konsensmodell für die Kirche. […] Wenn daher eine alte Tradition die Ehe und Familie als ‚ecclesiola', als kleinste Form von Kirche bezeichnet, dann ist damit nicht eine kitschige, süßliche Form aufgesetzter Religiosität für einen Zwei- oder Mehrpersonenhaushalt gemeint […], sondern das aus Liebe geborene und im Horizont des Reiches Gottes geborgene tägliche Einüben von Bund, Verbindlichkeit, Verlässlichkeit […]."[26] Für das Paar, das eine kirchliche Trauung feiert, gilt: „Was wir hier tun, geht über unseren Tellerrand hinaus, ist für die Kirche, die Gemeinde von Bedeutung; es geht nicht nur um unsere Zweisamkeit, es steht in einem viel größeren Zusammenhang."[27] Den ekklesialen Horizont der Ehe, der auch sonst in der jüngeren alt-katholischen Theologie unterstrichen wird,[28] bringt die 2001 erneuerte alt-katholische *Feier der Trauung* dadurch zum Ausdruck, dass nicht nur das Brautpaar nach seiner Bereitschaft zur Ehe, sondern auch die Gemeinde nach ihrem Willen befragt wird, die Partner auf ihrem gemeinsamen Weg zu begleiten.[29] Zudem werden epikletische Segensgebete angeboten, die deutlich machen, dass letztlich nicht das Paar – und auch nicht die Vorsteherin oder der Vorsteher der Feier – das Ehesakrament „spendet". Entscheidend ist vielmehr, „was die Gemeinde im Glauben erbittet" und „Gottes heiliger, Leben spendender Geist auf diese Bitte hin bewirkt; das heißt: „Gottes Geist ist der Spender der Sakramente."[30]

Auffallend ist an Vobbes Bischofsbrief, wie sehr er von einer Krisendia-

24 *Joachim Vobbe:* Gott traut uns – wir trauen Gott (2003). Wiederabgedruckt in: *Ders.:* Brot aus dem Steintal. Bischofsbriefe, Bonn 2005, 305–363.

25 Kritische Auseinandersetzungen mit dem Bischofsbrief findet man bei *Matthias Ring:* Hanc igitur oblationem. Einige Anmerkungen zum letzten Bischofsbrief; in: Christen heute 47 (2003), 204–205; *Haag,* Sakrament der Ehe, 95–98.

26 *Vobbe,* Gott traut uns, 346. Der Gedanke der „ecclesiola" wird auch aufgegriffen bei *Klaus Rohmann:* Sakramentale Ehe auch für gleichgeschlechtliche Paare? Sakramententheologische Erwägungen über den Rahmen zur Einordnung der Fragestellung; in: *Andreas Krebs/Matthias Ring* (Hg.): Mit dem Segen der Kirche. Die Segnung gleichgeschlechtlicher Paare in der theologischen Diskussion, Bonn 2018 (im Erscheinen).

27 *Vobbe,* Gott traut uns, 333.

28 *Rohmann,* Die Sakramentalität der Ehe.

29 Feier der Trauung, 32/45.

30 Feier der Trauung (2001), 4. Die epikletischen Segensgebete finden sich auf S. 32–33/46–50.

gnose ausgeht: „Es gibt kein gesellschaftliches ‚Muss?mehr, eine Dauerbindung in eine Ehe münden zu lassen. Dauerpartnerschaften ohne Trauschein, darunter solche, die bewusst auf Kinder verzichten und solche, die dies bewusst nicht tun, gleichgeschlechtliche Partnerschaften, Partnerschaften, die sich zwar durchaus intim geben, aber trotzdem absichtlich auf gemeinsames Wohnen und auf Besitzteilung verzichten, all diese und noch andere Lebensentwürfe stehen heute neben der Ehe im Angebot und sind durchaus gesellschaftsfähig.“[31] Weiterhin werden die hohe Scheidungsrate, Patchwork-Familien, Empfängnisverhütung und die Neubewertung von Sexualität genannt. Vor diesem Hintergrund möchte Vobbe „den Wert einer so traditionellen Institution wie der Ehe neu entdecken und betonen“.[32] Erstaunlicherweise ist im alt-katholischen Bistum nach der Publikation des Bischofsbriefs über diese krisenhafte Wahrnehmung heutiger Lebenswirklichkeiten kaum diskutiert worden.[33] Die einzige Ausnahme stellen homosexuelle Partnerschaften dar: Hierzu gab und gibt es einen intensiven Diskussionsprozess, der im Folgenden dargestellt werden soll.

3. Gleichgeschlechtliche Partnerschaften

3.1 Entwicklungen seit 1994

Erste offizielle Gespräche über den Umgang mit gleichgeschlechtlichen Lebensgemeinschaften setzten im deutschen alt-katholischen Bistum wie in anderen Kirchen während der 1990er Jahre ein. 1994 beschloss die 51. Bistumssynode in Mainz, eine pastoraltheologische Kommission zum Thema „Kirche und Homosexualität? einzusetzen; darüber hinaus sollte ein inhaltlich sehr fortschrittliches „Arbeitspapier zum Thema ‚Homosexualität‘“ in den Dekanaten und Gemeinden diskutiert werden.[34] Aus Teilnehmern und Beobachtern der Synode gründete sich zudem um Peter Bürger ein „Arbeitskreis Homosexualität und Alt-Katholische Kirche“, der das Gespräch voranzubringen versuchte.[35] 1996 legte die pastoraltheologische Kommission erste Ergebnisse ihrer Arbeit in Form eines Readers vor, der

31 *Vobbe,* Gott traut uns, 305.
32 Ebd., 306.
33 *Ring,* Hanc igitur oblationem, 204.
34 Kirche und Homosexualität. Beschluss und Arbeitspapier der 51. Ordentlichen Synode des Katholischen Bistums der Alt-Katholiken in Deutschland, Mai 1994.
35 Von *Peter Bürger,* 1990–2002 Mitglied der alt-katholischen Gemeinde Düsseldorf, erschien unter anderem: Da war unser Mund voll Lachen. Befreiung für die Kirche und für

den innerkirchlichen Diskurs weiter unterstützen sollte.[36] Auf Grundlage eines Antrags der Kommission stellte die Bistumssynode dann 1997 fest, dass „in vielen unserer Gemeinden gleichgeschlechtlich liebende Frauen und Männer integriert sind. Die Synode bittet die Gemeinden, sich um ein Klima der Akzeptanz, der Offenheit und Toleranz gegenüber homosexuell liebenden und lebenden Menschen weiterhin zu bemühen".[37]

In der Folgezeit entzündeten sich allerdings Konflikte, die zum Teil nicht offen ausgetragen wurden, an der Frage von Schwulen und Lesben im Pfarramt. Zu Auseinandersetzungen kam es auch wegen der Partnerschaftssegnungen, die in etlichen Gemeinden mit selbst gestalteten Liturgien gefeiert wurden. 2003 entschied die Bistumssynode, die verwendeten Segnungsriten im Bischöflichen Ordinariat sammeln zu lassen und die inoffizielle Praxis damit faktisch anzuerkennen; ein ausdrücklich positiver Beschluss zum Thema kam jedoch nicht zustande. Bei diesen Konflikten spielten auch Bedenken des damaligen Bischofs Joachim Vobbe eine Rolle. In seinem schon erwähnten Bischofsbrief (aus dem Jahr 2003) wendet er sich zwar klar gegen die Verfolgung und Ausgrenzung homosexueller Menschen und legt diesbezüglich für seine Kirche ein Schuldbekenntnis ab. Zugleich ist ihm aber daran gelegen, gleichgeschlechtliche Beziehungen deutlich von der Ehe abzusetzen. Denn „Grad der Verbindlichkeit, Dauer und Ziel? homosexueller Verbindungen seien „nicht per se den Regeln einer Ehe unterworfen". Dies gilt freilich für heterosexuelle Verbindungen zunächst ebenso; ein Argument für eine Grunddifferenz zwischen Ehe und gleichgeschlechtlicher Partnerschaft wird daraus nur mit der zusätzlichen – von Vobbe allerdings nicht ausgesprochenen und auch empirisch nicht haltbaren[38] – Unterstellung, Homosexuelle seien zu verbindlichen Beziehungen nur in geringerem Maß bereit oder fähig. Ein weiteres Argument sieht Vobbe darin, dass eine „Zeugung von Kindern aus eigener Partner-

Christen, die das gleiche Geschlecht lieben, Düsseldorf (Selbstverlag) 1996; *ders.:* Das Lied der Liebe kennt viele Melodien. Eine befreite Sicht der homosexuellen Liebe, Oberursel 2001, 2. erw. Aufl. 2005.

36 Homosexuelle Liebe [Hefte für Gemeindearbeit und Theologie 10], Bonn 1996.

37 Beschlossen auf der 53. Ordentlichen Bistumssynode vom 01. bis 04.10.1997 in Mainz, Amtliches Kirchenblatt Nr. 2/1997, 12. – Zur alt-katholischen Diskussion auf internationaler Ebene s. den Bericht, die Erklärung und die Referate der 37. Internationalen Alt-Katholischen Theologenkonferenz (2001); in: Internationale Kirchliche Zeitschrift 91 (2001), 241–304.

38 Eine Übersicht zur empirischen Forschung zu Dauer und Qualität homosexueller Partnerschaften (auch im Vergleich zu heterosexuellen) geben *Letitia A. Peplau/Negin Ghavami:* Gay, Lesbian, and Bisexual Relationships; in: *Harry T. Reis/Susan Sprecher* (Hg.): Encyclopedia of Human Relationships, Thousand Oakes 2009, Bd. 1, 746–751.

schaft […] nicht möglich und ja auch eigentlich nicht intendiert“ sei.[39] Obwohl er sich an anderer Stelle dagegen ausspricht, das „Schöpferischsein in der Ehe“ aufs „Kinderkriegen“ zu beschränken,[40] wird die biologische Prokreativität in diesem Kontext zum Ausschlusskriterium. Dass Kinder bei homosexuellen Paaren aufwachsen, sieht Vobbe aufgrund einer „Bipolarität und Komplementarität von Mann und Frau in der Erziehung“ als „ethisch äußerst problematisch“ an – eine Einschätzung, die heutigen Kenntnissen jedenfalls nicht standhält.[41] Grundsätzlich will Vobbe gleichgeschlechtliche Partnerschaften ausschließlich im Kontext – allerdings zu respektierender – individueller Lebensentwürfe sehen; deswegen sei auch die Frage des Segens eine pastorale und „nicht Sache einer offiziellen, einheitlich-kirchenamtlich geregelten Institution und Liturgie“.[42]

Zu neuen Entwicklungen kam es seit dem Episkopat Matthias Rings (im Amt seit 2010). Die religionssoziologische Studie „Religiosität in der Alt-Katholischen Kirche“ (RELAK) belegte unter Mitgliedern und Nahestehenden der deutschen alt-katholischen Kirche einen hohen Grad an Akzeptanz für gleichgeschlechtliche Lebensgemeinschaften. Eine solche Lebensgemeinschaft wurde mittlerweile auch nicht mehr als möglicher Hinderungsgrund für den Pfarrdienst behandelt. Die Praxis der Partnerschaftssegnung hatte sich inzwischen etabliert. So sollte sie nun doch im Sinne einer verbindlichen und offiziellen Liturgie geordnet werden. Im Oktober 2011 bat der Bischof die Liturgische Kommission, unter Berücksich-

39 *Vobbe,* Gott traut uns, 344. Die Aussage bezüglich der Intention ist merkwürdig: Soll damit ausgedrückt werden, dass gleichgeschlechtliche Paare etwas, das biologisch unmöglich ist, normalerweise auch nicht intendieren? Oder soll insinuiert werden, gleichgeschlechtliche Paare hätten im Allgemeinen keinen Kinderwunsch? Die letztgenannte Behauptung ließe sich aus heutiger Sicht empirisch kaum aufrechterhalten; s. dazu *Christian Haag:* Homosexual Women and Men on the Way to Parenthood. Intentions and Implications; in: *Florian Steger/Jan C. Joerden/Andrzej Kaniowski* (Hg.): Ethik in der Pränatalen Medizin, Frankfurt a. M. 2016, 115–138. Es ist darüber hinaus nicht unwahrscheinlich, dass in absehbarer Zukunft mit Hilfe der Stammzellforschung die biologische Elternschaft gleichgeschlechtlicher Paare möglich sein wird, was Vobbe seinerzeit freilich noch nicht antizipieren konnte; s. auch *Henry T. Greely:* The End of Sex and the Future of Human Reproduction, Cambridge Mass. 2016.

40 *Vobbe,* Gott traut uns, 328.

41 Siehe d*azu Anm. 6.*

42 *Vobbe,* Gott traut uns, 345.

43 Erste Ergebnisse der 2010 durchgeführten Befragung wurden 2012 in der Kirchenzeitung „Christen heute? publiziert (http://www.alt-katholisch.de/fileadmin/red_ak/informationen/relAK123.pdf); ausführlich: *Dirk Kranz/Andreas Krebs:* Religiosität in der Alt-Katholischen Kirche Deutschlands. Eine empirische Studie, Bern 2014 [= Doppelnummer 1/2 der Internationalen Kirchlichen Zeitschrift 104]; hier zu sexualethischen Fragen und Homosexualität 59–63.

tigung der bereits gesammelten Segensriten eine Liturgie zur Segnung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften zu gestalten. Der ursprüngliche Arbeitsauftrag sprach von einem „Ritus ad experimendum", eine Einschränkung, die im Laufe der Erarbeitung aufgegeben wurde.[44] Die neu gestaltete *Feier der Partnerschaftssegnung* konnte schließlich 2014 durch den Bischof mit Zustimmung der Synodalvertretung in Kraft gesetzt werden.[45] Damit hatte die deutsche alt-katholische Kirche erstmals einen offiziellen Ritus zur Segnung gleichgeschlechtlicher Paare. So sollte zum Ausdruck gebracht werden, dass die alt-katholische Kirche diese vollumfänglich anerkennt; sie „können und dürfen", so Bischof Matthias Ring, „mit Recht für ihre Partnerschaft um den Segen Gottes bitten".[46]

3.2 Die „Feier der Partnerschaftssegnung" – ein Sakrament?

Wo vergleichbare Liturgien in anderen alt-katholischen,[47] anglikanischen und evangelischen Kirchen erarbeitet oder schon verwendet werden,[48] steht immer zugleich auch die Frage im Raum, ob und wie ein Unterschied zur Eheschließung erkennbar bleibt oder bleiben soll. Wird auch

44 *Matthias Ring/Christian Rütten/Siegfried Thuringer:* Der Ritus der Segnung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften. Ein Werkstattbericht; in: Alt-Katholische und Ökumenische Theologie 1 (2016), 49–58, hier: 49.

45 Die Feier der Partnerschaftssegnung im Katholischen Bistum der Alt-Katholiken in Deutschland, Bonn 2014. Die liturgischen Texte werden in der deutschen alt-katholischen Kirche von einer Liturgischen Kommission erarbeitet, deren Mitglieder nicht von der Synode gewählt, sondern vom Bischof eingesetzt werden (worin das bischöfliche *ius liturgicum* zum Ausdruck kommt). Zum Erlassen der liturgischen Formulare bedarf der Bischof dann der Zustimmung der Synodalvertretung.

46 Feier der Partnerschaftssegnung, 8.

47 Gleichgeschlechtliche Paare werden ebenfalls in den alt-katholischen Kirchen Österreichs, der Schweiz und der Niederlande gesegnet. In den Niederlanden spricht man nicht zuletzt vor dem Hintergrund der staatlichen Gesetzgebung, die – wie inzwischen auch in Deutschland – nicht zwischen verschieden- und gleichgeschlechtlichen Paaren unterscheidet, von gleichgeschlechtlichen Ehen; man bezeichnet diese darüber hinaus ausdrücklich als Sakrament. Diskutiert wird auch hier allerdings die Frage, ob verschiedengeschlechtliche Ehen sich in ihrem Charakter grundsätzlich von gleichgeschlechtlichen unterscheiden (und deshalb als *unterschiedliche* Sakramente angesehen werden sollen) oder nicht. S. dazu die Stellungnahmen der niederländischen Synode sowie der Bischöfe in: Internationale Kirchliche Zeitschrift 106 (2016), 202–209. – Die alt-katholischen Kirchen Polens und Tschechiens praktizieren die Partnerschaftssegnung nicht, sind aber über die Internationale Alt-Katholische Bischofskonferenz (IBK) in einen Informations- und Beratungsprozess auf Ebene der Utrechter Union involviert.

48 *Wolfgang Schürger:* Lebensbündnisse segnen – zur Geschichte von Segenshandlungen zu gleichgeschlechtlichen Partnerschaften in protestantischen Kirchen; in: Alt-Katholische und Ökumenische Theologie 1 (2016), 79–93.

bei der Feier der Partnerschaftssegnung ein solches „Abstandsgebot" eingehalten? Man kann zunächst zu diesem Eindruck kommen. Denn vergleicht man die Feier der Partnerschaftssegnung mit der Feier der Trauung, fällt auf, dass bei ersterer ein Vermählungsvotum fehlt, das jedenfalls aus römisch-katholischer Sicht das Ehesakrament konstituiert.[49] Auf einen Segen mit explizit epikletischen Elementen wurde bei der *Feier der Partnerschaftssegnung* ebenfalls verzichtet. Man kann darin Signale sehen, dass die Partnerschaftssegnung nicht als Ehe und auch nicht als Sakrament gesehen werden soll.[50]

Offenbar war dies aber nicht die Absicht der Liturgischen Kommission.[51] Sie wollte vielmehr einen Text vorlegen, der die Frage nach der theologischen Einordnung der Partnerschaftssegnung *offenlässt*.[52] Inwieweit das aufgrund des inneren Zusammenhangs zwischen *lex orandi* und *lex credendi* überhaupt möglich ist, soll hier dahingestellt bleiben.[53] Mit ihrem Anliegen, einen Anstoß „für den Diskurs bzgl. der Sakramentalität entsprechender Segensfeiern" zu geben, war die Liturgische Kommission jedenfalls erfolgreich.[54] Die Bistumssynode befasste sich 2016 ausführlich mit den Themen Sakrament, Ehe und Partnerschaftssegnung.[55] Unter altkatholischen Theologinnen und Theologen zeichnet sich nach intensiver Debatte der Konsens ab, dass es sich bei der Partnerschaftssegnung sehr wohl um die Feier eines Sakramentes handelt, das nicht (etwa als „Sakramentale?) von den übrigen Sakramenten abgesetzt werden kann. Strittig bleibt vorerst die Frage, ob heterosexuelle Ehe und homosexuelle Partnerschaft in ihren wesentlichen Zügen identisch sind oder ob zwischen ihnen grundsätzlich unterschieden werden muss.[56]

3.3 Eine Theologie der Partnerschaft

49 Vgl. Feier der Trauung 38/53.

50 *Lothar Haag:* Trauung und Partnerschaftssegnung. Nötige Unterscheidung oder Diskriminierung?; in: Alt-Katholische und Ökumenische Theologie 1 (2016), 59–66.

51 Zur Rolle der Liturgischen Kommission s. Anm. 45.

52 *Ring et al.,* Der Ritus, 49.

53 *Haag,* Trauung und Partnerschaftssegnung, 60.

54 Ebd., 57.

55 Impulsreferate von Bischof Matthias Ring und dem Verfasser dieses Artikels sind abrufbar unter www.alt-katholisch.de/fileadmin/red_ak/Bistum/Synoden/Synode_2016/Synode_2016_Ring_Impulsvortrag.pdf (aufgerufen am 13.11.2017) sowie unter www.alt-katholisch.de/fileadmin/red_ak/Bistum/Synoden/Synode_2016/Synode_2016_Krebs_Impulsvortrag.pdf (aufgerufen am 13.11.2017)

56 *Andreas Krebs/Matthias Ring* (Hg.): Mit dem Segen der Kirche. Die Segnung gleichgeschlechtlicher Paare in der theologischen Diskussion, Bonn 2018 (im Erscheinen).

Abgesehen von dieser Diskussion lässt sich am vorliegenden Segnungsformular eine reichhaltige Theologie der Partnerschaft ablesen. Zum einen werden darin Motive der Ehetheologie variiert. Wie bei der heterosexuellen Ehe geht es um eine existenzielle und personale Ausrichtung der Partner auf den jeweils anderen: „Seid ihr bereit", so die Befragung vor dem Segen, „aus der Liebe zueinander zu leben und euer Leben miteinander zu teilen?"[57] Wie die heterosexuelle Ehe erfährt die gleichgeschlechtliche Partnerschaft zudem eine schöpfungstheologische Verankerung; das Segensgebet formuliert:[58] „Du [Gott] hast die Welt erschaffen und alles in Liebe geordnet. Dem Menschen hast du ein Herz geschenkt und ihn befähigt zu lieben. So hast du ihn zu deinem Abbild und zur Krone der Schöpfung erhoben."[59] Auch das christologische Motiv, wonach es eine Analogie zwischen der Gemeinschaft der Partner und der in Christus offenbarten Liebe Gottes zu den Menschen gibt, wird aufgegriffen: „[Jesus Christus,] Dein Leben auf dieser Erde war das große Zeichen der Liebe Gottes zu uns Menschen", so ein angebotener Text zum Kyrie; „und auch wo Menschen zueinander stehen und füreinander Verantwortung übernehmen, wird etwas von dieser Liebe spürbar".[60] Auf biologische Engführungen aufbrechende Weise wird an das Motiv der Fruchtbarkeit angeknüpft: „Seid ihr bereit, eure Liebe weiter zu schenken?, heißt es in der Befragung, „damit eure Liebe auch für die Nächsten fruchtbar werde?"[61] Die „Nächsten", von denen hier die Rede ist, können natürlich auch (aber müssen nicht) Kinder sein, die bei dem Paar aufwachsen. Wie bei der *Feier der Trauung* folgt auf die Befragung des Paares schließlich eine Befragung der Gemeinde und damit eine ekklesiale Einordnung der Partnerschaft; sie wird damit gerade nicht als rein individueller Lebensentwurf behandelt.

Die Feier der Partnerschaftssegnung modifiziert jedoch nicht nur Motive der Ehetheologie und schreibt sie fort, sondern bereichert sie auch um neue Elemente. So bringt die Befragung zu Bewusstsein, dass eine verbindliche Liebesbeziehung immer auch eine Entwicklungsaufgabe ist: „Seid ihr bereit, einander jeden Tag anzunehmen und in der Treue zueinander zu wachsen?"[62] Die anschließende Befragung der Gemeinde ist inhaltlich ge-

57 Feier der Partnerschaftssegnung, 7.

58 Neben der hier eingehender behandelten Hauptvariante werden zwei weitere Möglichkeiten angeboten: Die erste stellt die persönlichen Herausforderungen und Aufgaben der Partnerschaft in den Mittelpunkt; die zweite setzt die Partnerschaft in eine bundestheologische Perspektive: Feier der Partnerschaftssegnung, 53–55.

59 Ebd., 48.

60 Ebd., 14.

61 Ebd., 46.

füllter als bei der *Feier der Trauung:* „Liebe Schwestern und Brüder, Gottes Reich keimt auf in unserer Zeit, wo Menschen einander lieben und das Leben miteinander teilen. Seid ihr bereit, N. und N. darin zu bestärken, damit dieser Keim sich entfalte und die Welt in Gottes Liebe vollendet werde?“[63] So erscheint die Partnerschaft nicht nur in einem ekklesialen, sondern zugleich auch eschatologischen Horizont.[64] Dieser Aspekt wird in den Schlussworten des Segens noch einmal deutlich unterstrichen: „[Gott,] [l]ass ihren Bund fruchtbar werden für deine Gemeinde und für alle Menschen, damit deine Liebe unter den Menschen wachse, bis einst die Welt in dir vollendet wird.“[65]

3.4 Bewertung

Gelegentlich begegnet man dem Vorwurf, die alt-katholische Kirche schließe sich mit ihrer *Feier der Partnerschaftssegnung* bloß oberflächlich bestimmten gesellschaftlichen Tendenzen an. Dieser Vorwurf dürfte sich angesichts des ausführlichen Diskussionsprozesses, nicht zuletzt aber auch angesichts der aufgezeigten theologischen Dichte des neuen Ritus – unabhängig davon, wie man in der Sache zu den getroffenen Entscheidungen steht – als wenig stichhaltig erweisen. Zudem kann man festhalten, dass ein „Abstand“ zur heterosexuellen Ehe aus dem vorliegenden Text letztlich nicht ableitbar ist.[66] Manche dürften die *Feier der Partnerschaftssegnung* sogar als zeitgemäßer und reichhaltiger empfinden als die *Feier der Trauung* in ihrer aktuellen Form. Dass die Feier der Partnerschaftssegnung keinen epikletischen Segen vorsieht, mag man bedauern; eine wesentliche Differenz zur *Feier der Trauung* ist daraus aber nicht zu konstruieren, weil man auch diese Varianten ohne Epiklese kennt.[67] Sogar das Fehlen eines Votums fällt letztlich nicht entscheidend ins Gewicht; wie schon angedeutet, gibt es eine Tendenz, zur traditionellen alt-katholischen Position zurückzukehren, wonach es auch bei der heterosexuellen Ehe der Segen ist, durch den das Sa-

62 Ebd., 46.

63 Ebd., 47.

64 In der *Feier der Trauung* kommt der eschatologische Aspekt nur in der auf die Partner bezogenen Bitte zur Sprache: „Nach diesem Leben führe er [der Heilige Geist] sie zum himmlischen Hochzeitsmahl, das du denen bereitet hast, die auf dich hoffen?; in: Feier der Trauung (2017), 34/48; 41/65.

65 Feier der Partnerschaftssegnung, 52.

66 Zum Vergleich zwischen der *Feier der Trauung* und der *Feier der Partnerschaftssegnung* s. *Haag,* Trauung und Partnerschaftssegnung, 61–63, und *ders.,* Sakrament der Ehe, 86–88, sowie die tabellarische Gegenüberstellung auf www.ak-seminar.de/vergleich-trauung-und-partnerschaftssegnung/ (aufgerufen am 13.11.2017).

67 Feier der Trauung, 40–42/56–59.

krament „zustandekommt“ – sofern man diese Redeweise überhaupt für sachgemäß hält. So schließt der niederländische alt-katholische Theologe Mattijs Ploeger an die Sakramentsauffassung der *ressourcement*-Theologie des 20. Jahrhunderts an, „die eher weit als beschränkt ist und eher inhaltlich als formal bestimmt wird“ und begründet daraus die Sakramentalität gleichgeschlechtlicher Partnerschaften: „Bei den gleichgeschlechtlichen Partnern handelt es sich um Mitglieder der Kirche. Bei der Segnung ihrer Partnerschaften handelt es sich um eine Liturgie der Kirche, gefeiert von einer Gemeinde, mit einer kirchlichen Amtsträgerin oder einem kirchlichen Amtsträger als Vorsteherin oder Vorsteher. Es handelt sich also in jeder Hinsicht um ein ekklesiales und sakramentales Geschehen.“[68]

Aus meiner Sicht wäre es nach alldem konsequent, die Partnerschaftssegnung nicht nur als ebenbürtiges Sakrament neben die Ehe zu stellen, sondern einen Schritt weiter zu gehen und auch als Kirche die Ehe zu „öffnen, d. h. für die Einsegnung der Lebensgemeinschaft zweier Menschen, unabhängig von deren Geschlecht, eine einheitliche Liturgie vorzusehen.[69] Angesichts der staatlicherseits vollzogenen „Eheöffnung“ ist ohnehin zu erwarten, dass man den jetzt nur noch binnenkirchlich verankerten terminologischen Unterschied zwischen „(heterosexueller) Ehe“ und „(homosexueller) Partnerschaft“ nicht auf Dauer aufrechterhalten wird. Mehr noch: Ich würde es begrüßen, wenn (wie übrigens auch schon von staatlicher Seite[70]) intersexuelle und transidente Menschen ebenfalls in den Blick kämen, die man in der bisherigen Diskussion erstaunlicherweise „vergessen“ hat – und das nicht etwa, weil es sie in der alt-katholischen Kirche nicht gäbe! –, und ganz darauf verzichten würde, an der Geschlechtsidentität der beteiligten Personen prinzipielle Unterschiede festzumachen. Was daran „Gleichmacherei“ wäre, wie man immer wieder hört, leuchtet mir nicht ein.[71] Statt das Aufbrechen alter Einschränkungen mit neuen Abgrenzun-

68 *Mattijs Ploeger:* Die Segnung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften und das Sakrament der Ehe. Ein Beitrag zur aktuellen Diskussion in der alt-katholischen Kirche und Theologie; in: *Andreas Krebs/Matthias Ring* (Hg.): Mit dem Segen der Kirche (im Erscheinen).

69 Diese Position vertritt auch *Haag,* Trauung und Partnerschaftssegnung, 66. In meinem Impulsreferat für die Bistumssynode 2016 (s. Anm. 55) habe ich mich in dieser Sache noch zurückhaltender geäußert.

70 Laut Beschluss des Erstens Senats des Bundesverfassungsgerichtes vom 10.10.2017 (1BvR 2019/16) muss der Staat eine dritte Möglichkeit („drittes Geschlecht“) jenseits von Mann und Frau anerkennen; die Ehe als Verbindung „zweier Menschen verschiedenen oder gleichen Geschlechts“ ist damit laut Antidiskriminierungsstelle des Bundes auch für Intersexuelle und Transidente geöffnet (Pressemeldung vom 08.11.2017, http://www.antidiskriminierungsstelle.de/SharedDocs/Aktuelles/DE/2017/20171108_BVerfG_intersexuelle.html, aufgerufen am 13.11.2017).

gen zu verbinden, könnte ein einheitlich strukturiertes Ritual, wo immer das erforderlich und angemessen wäre, Varianten ermöglichen, um dem Reichtum menschlichen Lebens und Liebens Raum zu geben.

Es gibt im alt-katholischen Bistum allerdings auch Stimmen, die solche Überlegungen als zu weit gehend beurteilen. Argumentiert wird dabei zum Teil mit vermuteten zusätzlichen Belastungen für die alt-katholisch-römisch-katholischen und alt-katholisch-orthodoxen Beziehungen.[72] Die Konsenssuche ist noch nicht abgeschlossen.

4. Ausblick

Grundsätzlich erscheint es mir wichtig, daran zu erinnern, dass gleichgeschlechtliche Partnerschaften nur eine Facette der heutigen Pluralisierung von Lebensformen darstellen. Dass sich die kirchliche Diskussion (nicht nur im Bereich des Alt-Katholizismus) so sehr auf diese Facette konzentriert, wird bei aller prinzipiellen Bedeutung des Themas dann problematisch, wenn Kirche mit Blick auf andere „nichtkonventionelle" Lebensformen – vom Single oder Alleinerziehenden über Patchworkfamilien und Fernbeziehungen bis zu Wohngemeinschaften – sprachlos bleibt. Solche Realitäten pauschal als defizitär anzusehen, ist weder sachlich angemessen noch verhilft es Menschen zu lebenstauglichen Orientierungen. Zuwendung, Freundschaft und vielgestaltige zwischenmenschliche Bindungen spielen selbstverständlich auch in diesen Lebensformen eine wichtige Rolle, und auch in ihnen kann Gottes Nähe erfahren werden. Interessant ist, dass das Segensgebet der alt-katholischen Feier der Partnerschaftssegnung die Paarbeziehung in einen solchen erweiterten Raum der Möglichkeiten einbettet: „Auf unterschiedliche Weisen und in vielfältigen Formen wird seine [Christi] Liebe in uns sichtbar, wenn Menschen füreinander sorgen, sich freundschaftlich begegnen oder als Partner ihr Leben miteinander teilen."[73] Theologisch auszuloten, was diese Pluralität der Beziehungsformen bedeuten kann, ist ein dringliches Desiderat.

71 Dieser Gedanke erscheint in differenzierter Form bezüglich eines möglichen grundsätzlichen Unterschieds zwischen heterosexuellen und homosexuellen Lebensgemeinschaften in Bischofs Rings Impulsreferat bei der Synode 2016 (s. Anm. 55) sowie bei *Rohmann,* Rez. zu Lothar Haag, 215.

72 Römisch-katholische und orthodoxe Gesprächspartner problematisieren bereits die Eucharistische Gastfreundschaft mit den Kirchen der EKD (1985) und die Frauenordination (1996).

73 Feier der Partnerschaftssegnung, 50.

Evangelikale Bewegung und Sexualethik



Thorsten Dietz[1]

Einleitung

Es ist inzwischen unstrittig, dass evangelikale Christen einen bedeutenden Anteil an der Weltchristenheit ausmachen.[2] Unbeschadet aller Definitionsprobleme gehen die meisten Schätzungen davon aus, dass ca. 500 Millionen konservative, charismatische oder pfingstliche Christen und Christinnen zu dieser Strömung gezählt werden können. Diese Christenmenschen sind nicht durch einen organisatorischen Zusammenhalt verknüpft, auch wenn die weltweite Evangelische Allianz und die Lausanner Bewegung ein loses wie globales Netzwerk stellen, mit dem die meisten Evangelikalen sich verbunden wissen. Vielmehr nennt man heute im Anschluss an den britischen Historiker David Bebbington vier grundlegende Merkmale, die für Evangelikale als charakteristisch gelten können: Eine Konversionserfahrung (bzw. die Unterscheidung von Glaube und Unglaube), die zentrale Bedeutung der Bibel als Wort Gottes für Lehre und Lebensführung, eine aktive Zuwendung zur Welt (Mission, Diakonie) und schließlich die Konzentration auf Jesus Christus als gekreuzigten Erlöser.[3]

1 Thorsten Dietz ist Professor für Systematische Theologie an der Evangelischen Hochschule TABOR in Marburg.

2 Vgl. das vor allem für die internationale Einordnung hilfreiche Handbuch Evangelikalismus. Eine sehr kenntnisreiche wie knappe Darstellung der aktuellen Situation in Deutschland präsentierte zuletzt *Michael Herbst:* My God is mighty to save. Was meinen wir eigentlich, wenn wir „evangelikal" sagen? (Teil I und Teil II); in: Deutsches Pfarrerblatt 8 und 9/2017.

3 Siehe grundsätzlich zur Klassifikation: *Thorsten Dietz:* Traditionsherstellung und Identitätskonstruktion zwischen Selbst- und Fremdwahrnehmung; in: *Frank Lüdke, Norbert Schmidt* (Hg.): Pietismus – Neupietismus – Evangelikalismus. Identitätskonstruktionen im erwecklichen Protestantismus, Berlin 2017, 25–43; *Michael Hochgeschwendner:*

In jüngerer Vergangenheit ist vor allem auch eine konservative Familien- und Sexualethik ein Erkennungsmerkmal evangelikaler Gruppen geworden. Der gesellschaftliche Wandel in der Auffassung von Ehe und Familie wird von evangelikalen Christen als problematisch empfunden. Dabei ist es heute weniger der Umgang mit Geschiedenen und Wiederverheirateten, der für Auseinandersetzungen sorgt wie bis in die 1990er Jahre hinein. Im Zentrum vieler spannungsvoller Diskussionen steht die Haltung zu gleichgeschlechtlich liebenden Menschen.

Inzwischen ist dieses Thema nicht mehr nur zwischen liberalen und evangelikalen bzw. konservativen Christen umstritten. In den letzten Jahren sind (zumindest in vielen westlichen Ländern) auch innerhalb der evangelikalen Bewegung Auseinandersetzungen um diese Frage aufgekommen. Anders als z. B. in der römisch-katholischen Kirche werden solche Debatten nicht öffentlich etwa in Form einer synodalen Konferenz geführt. Wer wissen will, was in evangelikalen Kreisen diskutiert wird, kann nicht einfach auf veröffentlichte Bücher oder allseits anerkannte Zeitschriften zurückgreifen. Die Diskussionen finden ungeordneter statt, in den sozialen Netzwerken, in neuen Medienformen wie Blogs und Podcasts und natürlich in internen Sitzungen und Treffen. Am Beispiel der USA und Deutschland soll im Folgenden ein kleiner Überblick über aktuelle Entwicklungen gegeben werden.

Der amerikanische Kulturkampf

Die Entwicklung der Evangelikalen in den USA ist weltweit von Bedeutung, schon von ihrer erheblichen Anzahl von ca. 25 Prozent der amerikanischen Bevölkerung her, aber auch aufgrund ihres weltweiten Einflusses in vielen internationalen Netzwerken. Bis zum Ende des 20. Jahrhunderts war klar, dass amerikanische Evangelikale Homosexualität grundsätzlich als Erscheinung der Sünde auffassen.[4] Dabei ist es zunehmend auch zu einer Annäherung und Verständigung mit (konservativen) römisch-katholischen und orthodoxen Christen gekommen. Bezeichnend dafür ist die Manhattan Declaration (2009), ein ökumenisches Papier, das sich gegen Abtreibung, Sterbehilfe, vor allem auch gegen die Anerkennung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften ausspricht.[5]

Evangelikalismus: Begriffsbestimmung und phänomenale Abgrenzung; in: Handbuch Evangelikalismus, 21–32.

4 Vgl. die sehr konservative Darstellung von *Robert Gagnon:* The Bible and Homosexual Practice. Texts and Hermeneutics. Nashville 1998, und die moderat-konservative Position bei *Stanley Grenz:* Welcoming but not Affirming: Evangelical Response to Homosexuality. Louisville 1998.

Gleichzeitig darf man sich nicht durch die häufig behauptete Homogenität der gemeinsamen Überzeugungen täuschen lassen. Zunehmend wenden sich nicht nur liberale Gläubige gegen diese Haltung. Mit Recht betont Verena Hoberg: Vor allem in „einer wachsenden Gruppe Evangelikaler – meist Vertreterinnen neuer evangelikaler Richtungen (*Emerging Church, Post-Evangelikale, New Evangelicals*)" findet „die Idee, dass sich Homosexualität und ein christliches Leben nicht ausschließen […] Verbreitung".[6] Das gilt z. B. für den einstigen Megachurch-Pastor Rob Bell, soziale Aktivisten wie Shane Claiborne und Tony Campolo, die Autorin und Bloggerin Rachel Held Evans, die auch auf dem Deutschen Evangelischen Kirchentag mehrfach aufgetretene lutherische Pastorin Nadja Bolz-Weber, schließlich für klassische Linksevangelikale wie Jim Wallis oder Vordenker der Emerging Church wie Brian McLaren. An vielen Orten finden regelmäßig Netzwerktreffen statt von Evangelikalen, die sich für eine Anerkennung homosexueller Partnerschaften bzw. der gleichgeschlechtlichen Ehe aussprechen. Maßgeblich verknüpft werden solche Prozesse von Matthew Vines, der sich selbst als evangelikal und schwul bezeichnet, und seinem Reformation Project.[7]

Theologisch vertreten wird diese Abkehr von den traditionellen Verurteilungen von Homosexualität besonders wirkmächtig von den evangelikalen bzw. konservativen Theologen James Brownson, David Gushee und William Loader.[8] Am Anfang stand für viele die spannungsvolle Entdeckung, dass sich die Ablehnung homosexueller Liebe mit ethischen Prinzipien reibt, die sie aus zutiefst biblischer Überzeugung vertreten, wie der Einsatz für die Ausgegrenzten, der Maßstab der Liebe, das Streben nach Gerechtigkeit oder der Vorrang beziehungsorientierter Werte vor einer bloßen Ordnungsethik. Sodann zeigte sich, dass frühere Erwartungen von Heilung oder Veränderung der sexuellen Orientierung nicht annähernd so häufig und leicht eintraten wie erwartet. Alan Chambers leitete viele Jahre Exodus International. 2014 wurde diese Dachorganisation aufgelöst und Chambers erklärte öffentlich, seiner Einschätzung nach seien 99 Prozent

5 S. http://manhattandeclaration.org/#0 (aufgerufen am 03.01.2018).

6 *Verena Hoberg:* Evangelikale Lebensführung und Alltagsfrömmigkeit; in: Handbuch Evangelikalismus, 222.

7 Vgl. *Matthew Vines:* God and the Gay Christian: The Biblical Case in Support of Same-Sex Relationships. New York 2014. Siehe insgesamt die Webseite www.reformationproject.org (aufgerufen am 03.01.2018), die einen guten Überblick über die aktuelle Entwicklung vermittelt. Siehe auch *Justin Lee:* Torn: Rescuing the Gospel from the Gays-vs.-Christians-Debate, Nashville 2013 und *Mark Achtemeier:* The Bible's Yes to Same-Sex Marriage: An Evangelical's Change of Heart, Louisville 2014.

8 Vgl. *William Loader:* The New Testament on Sexuality, Grand Rapids 2012; *David Gushee:* Changing our Mind, Canton 32017; und *James V. Brownson:* Bible, Gender, Sexuality. Reframing the Church's Debate on Same Sex Relationships. Grand Rapids 2013.

der angeblichen Heilungen illusionär oder nicht dauerhaft gewesen.[9] Ausgehend von dieser Erfahrung haben viele die biblischen Begründungen für die traditionelle Haltung noch einmal überprüft. Anders als in liberalen Kirchen war es für die genannten Theologen keine Option, sich von bestimmten biblischen Aussagen einfach sachkritisch zu distanzieren. Das kam von ihrem Schriftverständnis her nicht in Frage.

Nachdem ältere Deutungen versucht haben, alle vermeintlichen biblischen Aussagen zu Homosexualität auf Beziehungen zu deuten, die gewalttätig bzw. missbräuchlich waren, setzen diese Autoren grundsätzlicher an. So zeigt William Loader, dass es in der gesamten jüdisch-christlichen Literatur der hellenistisch-jüdischen Zeit keine Belege gibt für exklusive, lebenslange und ebenbürtige Partnerschaften. Nirgendwo wird im Umgang mit Sexualität die Frage einer sexuellen Orientierung eingeführt. Vielmehr zeigt sich durchgängig, dass Männer an gleichgeschlechtlicher Sexualität entweder aktiv als Liebhaber oder passiv als jüngere Geliebte beteiligt waren, eine Logik, die sich in den Formulierungen von 1Kor 6,10 bzw. 1Tim 1,9 ff spiegelt. Die vielfach behauptete Alternative: Veränderung der sexuellen Orientierung oder lebenslanger Verzicht auf Liebe und Partnerschaft lässt sich so gar nicht in der Bibel finden. Sie lebt von modernen Voraussetzungen, die den biblischen Aussagen nicht einfach unterstellt werden können. Die in der Bibel ausgedrückten sexualethischen Normen sind auf einen völlig anderen Sachverhalt bezogen, als er uns vor Augen steht. Dann aber wäre es gerade nicht bibeltreu, diese Differenz des Gegenstandsbezugs einfach zu vergleichgültigen. Wenn wir heute vor einem so in der Bibel nicht diskutierten Phänomen stehen, können wir nicht einfach vermeintlich eindeutige Regeln anwenden. Wir müssen vielmehr anhand einer gesamtbiblischen Ethik zu einer Einschätzung der heutigen Fragen gelangen. Diese kann nach Überzeugung dieser Links- und Postevangelikalen nicht eine Fortsetzung von Kriminalisierung, Pathologisierung und Ausgrenzung sein. Vielmehr ist das biblische Leitbild der treuen und verbindlichen Ehe von Mann und Frau der Maßstab, heutige analoge Partnerschaften zwischen Menschen des gleichen Geschlechts wertzuschätzen.

Unter den Evangelikalen ist dies nach wie vor eine Minderheitenposition. Viele Meinungsumfragen zeigen jedoch einen eindeutigen Trend. Zwar lehnte eine Mehrheit der amerikanischen Evangelikalen die Entscheidung des Obersten Gerichtshofes im Sommer 2015 zur Öffnung der Ehe ab. Aber bei den unter 30-jährigen Evangelikalen gab es eine knappe Mehrheit für die Ehe für alle. Neueste Umfragen bestätigen diesen Trend. Die

[9] *Alan Chambers:* My Exodus. From Fear to Grace, Grand Rapids 2015.

Bewertung der Homosexualität ist nicht mehr strittig zwischen Liberalen und Evangelikalen, sondern auch in konservativen bzw. evangelikalen Kreisen.

Deutlich wurde dies zuletzt beim Nashville Statement.[10] Diese Erklärung wurde als Stellungnahme einflussreicher Evangelikaler (wie John Piper, James Dobson, John Frame, Al Mohler, James Packer, Don Carson, Russel Moore oder Tony Perkins) aufgefasst, die sich kritisch zur Öffnung der Ehe verhalten. Verantwortlicher Träger dieses Statements ist interessanterweise nicht die National Association of Evangelicals (entspricht der Evangelischen Allianz), sondern das Council on Biblical Manhood and Womanhood. Diese Organisation ist bekannt durch ihre scharfe Ablehnung „feministischer" Anwandlungen unter Evangelikalen wie die zunehmende Ausbreitung der Frauenordination.

Inhaltlich sucht der Text eine scharfe Abgrenzung zu allen Tendenzen, die traditionelle Haltung der Evangelikalen an irgendeiner Stelle aufzuweichen. In den letzten Jahren gab es Evangelikale wie Wesley Hill, die sich gegen eine Anerkennung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften aussprachen, aber zugleich Wert darauf legten, selbst schwul zu sein und dies annehmen zu müssen. These 7 formuliert in direktem Widerspruch dazu: "We deny that adopting a homosexual or transgender self-conception is consistent with God's holy purposes in creation and redemption." Eine Reihe von Befürwortern einer evangelikalen Sexualethik sah sich nicht in der Lage, wegen dieser Abgrenzung zu unterschreiben. Diskussionen zog auch die zentrale These 10 nach sich: "We affirm that it is sinful to approve of homosexual immorality or transgenderism and that such approval constitutes an essential departure from Christian faithfulness and witness. We deny that the approval of homosexual immorality or transgenderism is a matter of moral indifference about which otherwise faithful Christians should agree to disagree." Nicht nur die persönliche Praxis ist schuldhaft, auch jede theologische Anerkennung gilt als unvereinbar mit evangelikalem Glauben im Sinne der Verfasser.

Danny Burk, der Vorsitzende des CBMW, machte in einer Erklärung zum Statement deutlich, dass das Nashville Statement vor allem als Versuch zu verstehen ist, in der innerevangelikalen Debatte die Hegemonie der konservativen Position behaupten zu wollen: "In short, we are seeing that cultural trends are eroding evangelical integrity on issues of sexual morality, and it is time for evangelicals to get their own house in order."[11]

10 S. https://cbmw.org/nashville-statement (aufgerufen am 03.01.2018).

11 S. http://thehill.com/blogs/pundits-blog/religion/349019-keeping-christianity-weird-why-the-nashville-statement-on (aufgerufen am 03.01.2018).

Es ist bezeichnend, dass ausgerechnet diese Organisation vom konservativen Flügel der Evangelikalen als Herausgeber des Nashville Statements fungiert. Viele einflussreiche Evangelikale sind nicht beteiligt, vor allem die weltweit bekannten Vertreter der großen Megachurches: Weder Bill Hybells noch Joel Osteen, Rick Warren, Gordon MacDonald, Andy Stanley oder Tim Keller haben unterschrieben, auch keiner der international bekannten evangelikalen Theologen wie Kevin Vanhoozer, Mark Noll oder George Marsden. Ein geschlossener Block sind die amerikanischen Evangelikalen in den USA schon lange nicht mehr, auch wenn das von innen wie von außen immer wieder so dargestellt wird.

Die Entwicklung in Deutschland

Wie sieht die Entwicklung in Deutschland aus? Die evangelikale Bewegung in Deutschland ist vom Umfang her nicht vergleichbar mit den USA oder auch nur mit Großbritannien. Anders als in den USA gibt es keine Kirchen, die sich als solche zur Evangelischen Allianz zugehörig fühlen. Evangelikale Frömmigkeit ist auch kein freikirchliches Phänomen. Von den geschätzten 1,3 Millionen Evangelikalen dürften mindestens die Hälfte Mitglieder der evangelischen Landeskirche sein, wo sich hingegen in den klassischen Freikirchen zunehmend Christen vom Evangelikalismus abgrenzen. Die Bedeutung der Evangelischen Allianz in Deutschland liegt vor allem darin begründet, dass eine ganze Reihe freier Missionswerke oder Verbände ausdrücklich festgeschrieben hat, dass sie ihre Arbeit auf der Basis der Evangelischen Allianz durchführen. Darum schreiben viele Evangelikale dem Hauptvorstand der Evangelischen Allianz in besonderer Weise eine Verantwortung für den Kurs der Bewegung zu.

Als es in den 1980er und 1990er Jahren zunehmend differenzierte Diskussionen in den evangelischen Landeskirchen gab, wie mit schwulen und lesbischen Christen und ihrer Bitte um eine Segnung ihrer Partnerschaften umzugehen sei, grenzten sich evangelikale Gruppen davon eindeutig ab.[12] Beispielhaft kann man sich dies am Bund der Freien evangelischen Gemeinden vor Augen führen, der unter den klassischen Freikirchen am deutlichs-

[12] Für konservative Evangelikale sind vor allem die Veröffentlichungen des Deutschen Instituts für Jugend und Gesellschaft und von Wüstenstrom maßgeblich. Auf den Online-Portalen findet man die wichtigsten Gedanken, Quellen und Auseinandersetzungen mit vielen Fragen: www.dijg.de (aufgerufen am 03.01.2018). Und: www.wuestenstrom.de (aufgerufen am 03.01.2018). Hinzu kommen z. B. die Angebote des Weißen Kreuzes: www.weisses-kreuz.de (aufgerufen am 03.01.2018).

ten evangelikal profilierte Verband. So bezeichnet dieser in seiner offiziellen Erklärung *Homosexualität im Spannungsfeld von Gesellschaft und Gemeinde (2004)*[13] praktizierte Homosexualität als „Sünde" (S. 7). Nur wer seine Neigungen nicht auslebt, könne Mitglied einer Gemeinde sein. Für diese gilt: „Gleichzeitig ist es die seelsorgerliche Aufgabe der Gemeinde, Christen, die homosexuell empfinden, herauszufordern, ihre Identität in Übereinstimmung mit dem Evangelium verändern zu lassen" (ebd.). Als Regelfall wird angenommen: „Deshalb brauchen Christen sich nicht mit ihrer sexuellen Orientierung abzufinden, sondern können erwarten, dass sie von Gott Hilfe und Heilung erfahren, auch durch die Tätigkeit von Fachleuten und Seelsorgern" (ebd.). Eingeräumt wird, dass es Ausnahmen geben mag, grundsätzlich ein solcher Veränderungsprozess „durchaus drei bis zehn Jahre dauern" könne.

Lange Zeit glaubten sich viele Evangelikale mit dieser Position auf Seiten der schweigenden Mehrheit, in Kirche wie Gesellschaft. Ein wichtiger Einschnitt für die evangelikale Bewegung war der missionarische Jugendkongress Christival in Bremen im Jahr 2008. Bei diesem missionarischen Jugendkongress wurden Evangelikale mit öffentlichem Protest gegen ihre sexualethischen Positionen konfrontiert, wie sie es bis dahin nicht kannten. Viele Evangelikale erlebten hier erstmals, dass sie öffentlich teilweise massiv kritisiert wurden, ohne aus den Medien, der Politik und den Kirchen eindeutige Unterstützung zu erfahren.

Gleichzeitig wurde auch deutlich, dass die traditionelle Ablehnung aller Sexualität außerhalb der heterosexuellen Ehe in den eigenen Kreisen längst nicht mehr so selbstverständlich war, wie viele annahmen. Die konservativ-evangelikale Wochenzeitschrift Idea Spektrum veröffentlichte schon 2008 einen Beitrag mit dem Titel „Ändert sich die Sicht über die Homosexualität?", in dem Martin Grabe, Chefarzt der pietistischen Klinik Hohe Mark (Oberursel), mit den Worten zitiert wird: „Gott habe manchen Menschen offensichtlich ihr homosexuelles Empfinden als Gabe und Aufgabe mit auf ihrem Lebensweg gegeben, in vielen Fällen auch ohne einen sinnvollen Ansatz für eine spätere therapeutische Änderung."[14]

Wie in den USA erwies sich auch in Deutschland, dass die früheren Versprechungen von Heilung und Veränderung für homosexuell empfindende Christen häufig keine Erfüllung gefunden hatten. In Deutschland entstand die Gruppe *Zwischenraum,* in der lesbische und schwule Chris-

13 S. www.feg.de/fileadmin/user_upload/Presse/FeG-Text_2004_HS.pdf (aufgerufen am 03.01.2018).

14 Idea Spektrum 35/2008, 14.

ten mit evangelikalem Hintergrund eine Plattform finden für Austausch, Vernetzung und Information.[15] Weite Verbreitung erfuhr in diesem Kontext und weit darüber hinaus das Buch „Streitfall Liebe" von Valeria Hinck.[16] Der freikirchliche Theologe Wolf Bruske erklärte 2008 sein Coming Out und beschrieb in einem Buch seinen Lebensweg als freikirchlicher schwuler Pastor.[17] Sehr große Bedeutung für die innerevangelikale Diskussion kommt dem Vortrag von Siegfried Zimmer *Die schwule Frage* zu.[18] Immer mehr Podcasts und Blogs zeigen, dass erhebliche Teile links- bzw. postevangelikaler Christen mindestens die Fixierung auf sexualethische Fragen für einen großen Fehler halten bzw. sich von der traditionellen Beurteilung gleichgeschlechtlicher Liebe als Sünde völlig distanzieren.[19]

Überhaupt verläuft die Diskussion über diese Frage kaum in den traditionellen Zeitschriften und Buchverlagen der evangelikalen Welt. Nur ansatzweise werden diese inneren Entwicklungen dort thematisiert. Ende 2015 kommt in AUFATMEN, einer der wichtigsten und verbreitetsten evangelikalen Zeitschriften, ihr Herausgeber Ulrich Eggers auf die zunehmenden inneren Spannungen innerhalb der evangelikalen Bewegung zu sprechen: „Es geht um das Thema Homosexualität, das an vielen Stellen der missionarischen Jesus-Bewegung wie eine offene Wunde vor sich hin eitert und Schmerzen verursacht."[20] Im nächsten Heft vertieft Eggers seine Überlegungen noch einmal: „Unsere Bewegung hat die schwierige Nachricht überbracht bekommen, dass sie in der Bewertung der Homosexualität nicht mehr so einig ist, wie sie es dachte." Daher stellt sich für ihn die

15 Vgl. www.zwischenraum.net (aufgerufen am 03.01.2018).

16 *Valeria Hinck:* Streitfall Liebe: Biblische Plädoyers wider die Ausgrenzung homosexueller Menschen. Dortmund ⁴2016. Die Erstauflage ist online verfügbar: www.streitfall-liebe.de/online-version.html (aufgerufen am 03.01.2018). Auf der Seite von *Zwischenraum* finden sich eine Reihe von Beiträgen und Zeugnissen zu den Erfahrungen homosexueller Christen im evangelikalen/pietistischen Bereich. S. www.zwischenraum.net (aufgerufen am 03.01.2018).

17 *Wolf Bruske:* Das dritte Leben. Der lange Weg zu mir selbst, Hamburg 2011. Vgl. auch das im Umfeld der Jesus Freaks entstandene Buch *Carsten Schmelzer Storch:* Homosexualität. Auf dem Weg in eine neue christliche Ethik?, Moers 2015.

18 Vgl. www.youtube.com/watch?v=VLf-umCdAkg (aufgerufen am 03.01.2018). Der Vortrag ist auf Youtube, Vimeo, i-tunes veröffentlicht. Anhand der teilweise sichtbaren Zugriffszahlen lässt sich schätzen, dass der Vortrag über 200.000 Online-Aufrufe erfahren hat.

19 S. exemplarisch das Podcastprojekt *Hossa Talk,* z. B. die Folge „Katrin liebt Jesus und eine Frau": http://hossa-talk.de/hossa-talk-18-katrin-liebt-jesus-und-eine-frau/ (aufgerufen am 03.01.2018)

20 *Ulrich Eggers:* Zweimal Not – und keine Brücke; in: AUFATMEN 6/2015, 3.

Frage: „Droht der Jesus-Bewegung als theologisch konservativer ‚Abspaltung' vom evangelischen Hauptstrom an dieser Frage nun selbst eine Spaltung?"[21]

Am Christival 2016 in Karlsruhe konnte man die Veränderung gut erkennen. Auf die Anfrage, wie das Christival mit dem Thema Homosexualität umginge, hieß es offiziell: „Das Christival selber hat keine Meinung zu dem Thema, weil es eben ein Zusammenschluss von so vielen ist."[22] In der Tat, auf dem Christival waren unterschiedliche Ansätze vertreten. In den Messehallen gab es sowohl Stände der Organisation *Bruderschaft des Weges,* die sich gegen jede Form praktizierter gleichgeschlechtlicher Partnerschaft ausspricht, und auch *Zwischenraum*, wo man keinen Gegensatz von evangelikaler Frömmigkeit und schwuler bzw. lesbischer Liebe sieht. Ausdrücklich begrüßte der Vorsitzende des Christival Karsten Hüttmann die Tatsache, „dass die Freunde und Geschwister von ‚Zwischenraum' mit dabei sind", und fährt fort: „Es gibt Menschen, die homosexuell empfinden, teilweise auch in homosexuellen Partnerschaften leben, die im Bereich der Mitarbeiter aktiv sind. Da hat sich vielleicht auch ein bisschen was verändert im Verlauf der letzten acht Jahre – wobei es das 2008 auch schon gab. Damals hat man das vielleicht noch nicht so wahrgenommen."

Obwohl diese Entwicklungen den meisten Insidern bekannt sind, wird vielfach immer noch so getan, als könnten Werke und Einrichtungen für alle Evangelikalen und Pietisten reden, wenn sie sich öffentlich gegen die Anerkennung z. B. der Ehe für alle richten. Intern ist es in vielen evangelikalen Institutionen zu einer Reihe von Treffen und Konsultationen gekommen. Dass es Ende 2015 und Anfang 2016 zu heftigen Auseinandersetzungen um Äußerungen des Gnadauer Präses und Vorsitzenden der Evangelischen Allianz Michael Diener kam, ist nur angesichts dieses Hintergrundes zu verstehen. In einem Interview mit der Zeitung DIE WELT hatte Diener den Wunsch geäußert, Evangelikale würden sich lösen können von ihrer Fixierung auf sexualethische Themen und mehr und mehr lernen, auch in den eigenen Kreisen unterschiedliche Positionen auszuhal-

21 *Ulrich Eggers:* Noch mehr Not – und keine Brücke?; in: AUFATMEN 1/2016, 3. Gleichzeitig schreibt *Christoph Raedel,* der Vorsitzende des Arbeitskreises für Evangelikale Theologie entsprechend: „Die evangelikale Bewegung (und damit die meisten Freikirchen) hat die Diskussion mit einiger Verspätung, dafür aber mit voller Wucht erreicht." *Christoph Raedel:* Vorwort; in: *Andrew Goddard, Don Horrocks:* Homosexualität: Biblische Leitlinien, ethische Überzeugungen, seelsorgerliche Perspektiven, Gießen 2016, 9–14, hier: 12.

22 S. www.evangelisch.de/inhalte/133974/28-04-2016/interview-zum-christival-2016-mit-karsten-huettmann (aufgerufen am 03.01.2018).

ten.[23] Dieners Vorstoß wurde von konservativen Evangelikalen scharf kritisiert. Die anschließende Gründung des Netzwerkes Bibel und Bekenntnis um den Evangelisten und Pro Christ Redner Ulrich Parzany steht mit diesem Konflikt in unmittelbarem Zusammenhang.[24]

Eine teilweise öffentliche Auseinandersetzung gab es zu dieser Frage auf der Gnadauer Mitgliederversammlung Februar 2016. Die Gnadauer Erklärung *Gottes Wort vertrauen – Barmherzigkeit leben* spiegelt die Auseinandersetzungen.[25] Die Erklärung läuft auf einen Kompromiss hinaus. Auf der einen Seite wird die Mehrheitsmeinung festgehalten, dass die Gnadauer Mitgliederkonferenz eine gleichberechtigte Anerkennung gleichgeschlechtlicher Liebe nicht für möglich hält: „Aus unserer Sicht lassen sich biblische Aussagen über den Willen Gottes und eine homosexuelle Lebensweise nicht in Einklang bringen." Gleichzeitig wird ausdrücklich eingeräumt, dass es neben der Mehrheitsmeinung auch eine Minderheit gibt, die diese Sicht nicht teilt: „Gleichwohl gibt es einige unter uns, die an dieser Stelle eine andere exegetische Einsicht haben oder die aus dem gleichen exegetischen Befund andere Schlussfolgerungen ziehen." Diese Wahrnehmung führt jedoch nicht zu einer Trennung. „In unserem Miteinander wollen wir aufeinander hören und Spannungen bewusst aushalten."

Dieser Kompromiss wurde von konservativen Evangelikalen scharf kritisiert. Ulrich Parzany schreibt auf der Seite seines Netzwerkes Bibel und Bekenntnis, er habe das Ergebnis „mit Traurigkeit" als nur „teilweise hilfreich" empfunden. „So wird, wie wir es in den evangelischen Kirchen leider gewohnt sind, das Vertrauen in die Klarheit und Gültigkeit der Heiligen Schrift durch den relativierenden Verweis auf verschiedene Meinungen verschiedener Schriftgelehrter untergraben."[26]

Besondere Spannungen bringt diese Frage für die Evangelische Allianz in Deutschland mit sich. Nach jahrelanger intensiver Beschäftigung mit der Thematik ist im September 2017 auch eine Erklärung der Evangelischen Allianz veröffentlicht worden.[27] Dabei ist es reiner Zufall, dass diese Erklärung just zu dem Zeitpunkt erscheint, als die vom Bundestag beschlossene „Ehe für alle" Gesetzeskraft gewinnt. Das hat dazu geführt, dass diese Er-

23 S. www.welt.de/politik/deutschland/article149946122/Chef-der-Evangelikalen-will-Homo-Verdammung-stoppen.html (aufgerufen am 03.01.2018).

24 Vgl. www.bibelundbekenntnis.de/ (aufgerufen am 03.01.2018).

25 S. www.gnadauer.de/uploads/_gnadauer/2016/09/2016-02-19_Verlautbarung_Gnadauer_Verband__MV_-1.pdf (aufgerufen am 03.01.2018).

26 S. www.bibelundbekenntnis.de/stellungnahmen/teilweise-hilfreiche-klaerungen (aufgerufen am 03.01.2018).

27 S. www.ead.de/uploads/media/Ehe_als_gute_Stiftung_Gottes.pdf (aufgerufen am 03.01.2018).

klärung zunächst einmal als Kritik der Evangelischen Allianz an der Ehe für alle rezipiert wurde, wenn sie in der Öffentlichkeit überhaupt wahrgenommen wurde.

In mancher Hinsicht ist die Erklärung allerdings bedenkenswert. Zunächst einmal wiederholt sie ein schon von den Allianzvorsitzenden Jürgen Werth und Michael Diener formuliertes Schuldbekenntnis: „Dass auch christliche Gemeinden vielfach durch Hartherzigkeit, Arroganz und verurteilendes Verhalten Homosexuellen gegenüber schuldig geworden sind, wird nicht verschwiegen und als Schuld bekannt."

Die Erklärung verzichtet zweitens auf alle vollmundigen Versprechungen der „Heilung". Von dieser Pathologisierung inklusive völlig unrealistischer Hoffnungen ist heute kaum noch die Rede.

Drittens wird eingeräumt, dass es auch im Allianz-Hauptvorstand bzw. unter Evangelikalen „unterschiedliche Überzeugungen" und „Dissens" gibt. Deutlich wird dies an der Formulierung der zweiten These: „Die in der Bibel beschriebene homosexuelle Praxis ist mit dem Willen Gottes und damit dem biblischen Ethos unvereinbar." Die entscheidende Frage der langjährigen internen Diskussion war ja: Worauf beziehen sich die ablehnenden Stellen des Alten und Neuen Testaments? Ist diese negative Bewertung auch auf heutige treue, ebenbürtige Beziehungen übertragbar – oder nicht, bzw. nicht gänzlich? Den Dissens hier genauer auszusprechen hat man sich am Ende nicht getraut, aber anscheinend gibt es in dieser Frage ein gewisses Spektrum von Überzeugungen auch im Hauptvorstand. Es wäre ansonsten ein Leichtes gewesen, die grundsätzliche Ablehnung heutiger gleichgeschlechtlicher Partnerschaften unter Berufung auf die Bibel zu formulieren. So aber ist die Formulierung offenbar bewusst undeutlich gehalten.

Viertens hält die Erklärung ausdrücklich fest, dass die Bibel die Grundlage aller Urteilsbildung ist, das Evangelium von Jesus Christus zugleich der Maßstab für alle Bibelauslegung ist. „An Christus und seiner Verkündigung richten wir unsere ethischen Bewertungen aus." Für viele Konservative ist die Betonung eines christologischen Auslegungsschlüssels im Sinne des lutherischen „was Christum treibet" ein problematisches Einfallstor für die von ihnen empfundene „Aufweichung" biblischer Maßstäbe. Wenn die dritte These formuliert: „Das Evangelium von Jesus Christus fordert die vorbehaltlose Annahme aller Menschen" gibt sie zumindest eine Richtung vor, die ein Verständnis dieser EAD-Erklärung als Maßstab für den Ausschluss aus evangelikalen Gruppierungen (im Sinne des Nashville-Statements) faktisch unmöglich macht. So lässt sich auch der letzte Satz verstehen, dass man trotz aller schwierigen Fragen an der Einheit untereinander festhalten möchte.

Fünftens wird deutlich betont, dass die Ehe von Mann und Frau das bis heute gültige biblische Leitbild ist. Zugleich wird dieses Ideal nicht mehr exklusiv gegenüber homosexuellen Paaren ausgespielt. Das Abrücken von einer solchen Gegensatzbildung wurde schon sichtbar in der Stellungnahme der Evangelischen Allianz zur Ehe für alle, kaum dass der Bundestag diese beschlossen hatte. Denn neben der grundsätzlichen Kritik an der Öffnung für Ehe heißt es in dieser Erklärung: „Zugleich regelt die Ehe die gegenseitigen Rechte und Pflichten der Partner. Manches davon kann ebenso für gleichgeschlechtliche Paare gelten. Dafür gibt es mit dem Lebenspartnerschaftsgesetz ein eigenes Rechtsinstitut.“[28] Faktisch fand das Institut der Lebenspartnerschaft in dieser Formulierung zumindest teilweise eine gewisse offizielle Anerkennung in einer Erklärung der Evangelischen Allianz, zumindest für die letzten drei Monate seines Bestehens.

Die Stellungnahme der Evangelischen Allianz spiegelt die zunehmende innere Spannung in dieser Frage wider. Auf der einen Seite zeigt der Text, dass das Leitbild der traditionellen Ehe von Mann und Frau bzw. die kritische Sicht auf gleichgeschlechtliche Liebe für viele ein wichtiges Merkmal ihrer eigenen Identität geworden ist. Gleichzeitig sind die allmählichen Veränderungen in der Sprache und im Umgang mit der Thematik unverkennbar. Auch diese Erklärung kann man letztlich als Zeichen einer sehr langsamen Öffnung verstehen.

Fazit

Wer sich die innerevangelikale Debatte zur Frage der Homosexualität in den letzten 20 Jahren anschaut, kann einen Entwicklungstrend nicht verkennen. Die ausdrückliche und undifferenzierte Verurteilung als Sünde tritt zunehmend zurück. Es wächst das Bewusstsein, dass man diesem Thema und vor allem den betroffenen Menschen in der Vergangenheit nicht gerecht geworden ist. Zunehmend werden differenzierte oder sogar positive Einschätzungen gleichgeschlechtlicher Liebe diskutiert – in den USA, Deutschland und vielen anderen Ländern.

Entgegen der verbreiteten Wahrnehmung, dass Fragen der Sexualethik heute in vielen Kirchen zwischen liberalen und evangelikalen Christen strittig sind, muss man feststellen: diese Fragen sind längst unter evangelikalen Christen nicht mehr eindeutig geklärt. Ihre Schwierigkeit besteht

[28] S. www.ead.de/nachrichten/nachrichten/einzelansicht/article/ehe-fuer-alle-eine-gewissensfrage.html (aufgerufen am 03.01.2018).

darin, dass es keine Struktur gibt, die Verhandlungen oder verbindliche Kompromisse ermöglicht. Daher spricht nicht viel für ein baldiges Ende der Spannungen. Die ethische Bewertung von Homosexualität hat in den Auseinandersetzungen der letzten Jahrzehnte eine symbolische Aufladung erfahren. Für die eine Seite war die rechtliche Legitimierung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften ein Zeichen für die Abwertung und Missachtung der traditionellen Familien. Für die andere Seite ist die Kritik an der Homosexualität ein Indiz für eine generelle Intoleranz gegenüber gesellschaftlichen Minderheiten. Homosexualität ist daher für beide Seiten nicht eine ethische Frage neben anderen. Sie hat vielmehr eine Indikatorfunktion: sie zeigt an, ob jemand bibeltreu bzw. tolerant ist. In einer solchen Situation ist die offene Diskussion kaum noch möglich. Meinungen zu dieser Frage begründen Zugehörigkeit oder Ausschluss aus der jeweiligen Gemeinschaft. Eine Fortführung dieser Polarisierung schadet den Betroffenen zuerst, aber auch den jeweiligen Gemeinschaften – sowohl der evangelikalen Bewegung wie den meisten weltweiten Kirchenbünden.

Was macht gute Väterlichkeit aus?

Pastoraltheologische Perspektiven in einer multioptionalen Gesellschaft



Andreas Heek[1]

Männer sind auf der Suche nach einer zeitgemäßen Rolle in der Familie heute – das lässt sich nicht zuletzt in der Männerseelsorge – und nicht zuletzt an zahlreichen „Neugründungen" von Männergruppen in den Kirchengemeinden – beobachten. Der folgende Beitrag verarbeitet Erfahrungen aus der römisch-katholischen Männerseelsorge sowie aus der Ehe- und Familienberatung und plädiert für eine flexible Neuorientierung jenseits einer Verunglimpfung der These von der kulturellen Entwicklung von Geschlechterrollen, aber auch jenseits einer grundsätzlichen Aufgabe des Konzepts von Geschlechterrollen als „Anerkennung des Anderen" überhaupt. Gerade eine christliche Anthropologie ist dafür hilfreich.

1. „Heilige Familie" – Wunsch und Wirklichkeit

Historisch gesehen existiert in der katholischen Kirche[2] das Begriffspaar „Heilige Familie" noch nicht so lange wie man meinen mag. Zwar wurde es schon im 17. Jahrhundert in kirchlichen Kreisen benutzt und fand besonders im 18. und 19. Jahrhundert großen Aufschwung. Das

1 Dr. Andreas Heek ist römisch-katholischer Theologe und Leiter der Arbeitsstelle Männerseelsorge der Deutschen Bischofskonferenz, außerdem Ehe-, Familien- und Lebensberater sowie Coach des Programms „Kinder im Blick" für getrennte Eltern.

2 Als katholischem Theologen möge man mir diese sehr katholische Reminiszenz verzeihen, zumal ich davon überzeugt bin, dass in der evangelischen Tradition eine ähnliche Mentalität existiert(e). Wenn nicht alles täuscht, ist z. B. bei der Prägung des Ideals einer evangelischen Pfarrerfamilie vieles ähnlich.

ÖR 67 (1/2018), S. 76–88

eigentliche kirchliche Fest der „Heiligen Familie“ wurde allerdings erst 1921 durch Papst Benedikt XV. festgelegt. Nach der Liturgiereform wurde es 1969 auf den Sonntag in der Weihnachtsoktav gelegt.

Zwar wird die Familienkonstellation aus Maria, Jesus und dessen Stiefvater Josef zu Anfang der Evangelien erwähnt, als „Heilige Familie“ dort als solche jedoch nie bezeichnet. Offenbar bekam in der katholischen Kirche die „klassische“ Familie bestehend aus Vater, Mutter und Kind erst im 19. Jahrhundert einen „Idealisierungsschub“, indem man den Gläubigen die Familie Jesu als Urbild und Vorbild vorstellte, vor allem wohl aus moralpädagogischen Motiven. Maria kommt dabei die Rolle der dem Willen Gottes (des Vaters) stets gehorsamen Frau und „guten Mutter“ zu. Josef wird geschildert als beschützender Vater, der Sohn und „Verlobte“ umsichtig umsorgt und von allem Unbill des Lebens fernhält, aber auch bestimmt, „wo es lang geht“ (vgl. Flucht nach Ägypten). Jesus ist in dieser Konstellation der seinen Eltern Freude machende und folgsame Sohn. So zeichnet das 19. Jahrhundert diese Familienkonstellation als „heilig“, also vorbildhaft. Besonders die Kunstrichtung der Nazarener[3], die nach den napoleonischen Kriegen nach 1815 die gesamte Kunst rechristianisieren wollte, beeinflusste durch eine romantisierte Ikonographie dieses Ideal der Familie in besonderer und einflussreicher Weise. Auch der Aufschwung von aufwändigen Krippendarstellungen in Kirchen überall auf der Welt fügten das Ihrige hinzu.

Biblisch betrachtet, ist allerdings die „Heilige Familie“ alles andere als ideal bzw. „heilig“. Maria erwartet ein uneheliches Kind, das nicht von Josef stammt. Nirgendwo wird jemals in der Bibel über eine Eheschließung mit Josef berichtet. Er bleibt für immer „Bräutigam“ Marias. Wohl wissend, dass diese Sprechweise aus theologischen Gründen geschieht, weil so sichergestellt werden kann, dass die Sohnschaft Jesu himmlischen und nicht menschlichen Ursprungs ist, ist dies aus gegenwärtiger Perspektive betrachtet interessant. Im Übrigen ist weiterhin interessant, dass das Verhältnis zwischen himmlischer und irdischer Herkunft Jesu stets changiert. Die Bibel legt Wert auf die Tatsache, dass Josef dem Stamm Davids angehört. Hier wird der Legitimation Jesu als „Sohn Davids“ Gewicht verliehen, also die irdische Herkunft durchaus als bedeutsam angesehen. Daneben betont die Bibel stets die Gottessohnschaft, also den nichtirdischen Ursprung Jesu.

[3] Vgl. *Herbert Schindler:* Nazarener. Romantischer Geist und christliche Kunst im 19. Jahrhundert, Regensburg 1982; *William Vaugham:* Europäische Kunst im 19. Jahrhundert. Band 1: 1750–1850. Vom Klassizismus zum Biedermeier, Freiburg u. a. 1990; *Bettina Vaupel:* Jedes Bild ein Gottesdienst; in: Monumente 23 (2013), H. 1, 75–81.

Dies ist deshalb als „Merkposten“ für später festzuhalten, weil die Bibel der Uneindeutigkeit ihrer Deutung der Person Jesu große Bedeutung zumisst. Für uns heute stellt sich die Frage: Ist die Mehrdeutigkeit dessen, was eine gute Familie ist, auch anwendbar auf die Frage, was aus christlicher Perspektive ein „guter Vater“ ist?

Eine weitere Tatsache dekonstruiert das Diktum von der „Heiligen Familie“. Jesus ist nach biblischer Aussage maximal bis zum 12. Lebensjahr der Familie gehorsam. Dann rebelliert er in fast altkluger und der Familie peinlicher Weise, indem er die Schriftgelehrten im Tempel belehrt. Auch sonst verläuft Jesu Leben zeitweise äußerst rebellisch, das am Ende sogar dazu führt, dass eine neue Religion entsteht. Für diejenigen, die den Begriff der „Heiligen Familie“ im 19. Jahrhundert geprägt und gefördert haben, müsste diese Tatsache zutiefst verstörend sein.

Und Josef, der (Kuckucks- bzw. Pflege-)vater? Sagt in der Bibel kein einziges Wort. Er ist der stille Ernährer im Hintergrund und spielt für den heranwachsenden Jesus scheinbar keine Rolle. Offenbar hat er beim Vater das Handwerk des Bauhandwerkers gelernt, was immerhin darauf hindeutet, dass Josef auf seinen Sohn keinen geringen Einfluss hatte. Dennoch: Josef tritt nach den Ereignissen um Weihnachten in den Hintergrund und ist der Bibel danach keiner weiteren Erwähnung wert. Seine theologische „Funktion“ in der Genealogie „aus dem Haus Davids“ ist mit deren Feststellung erfüllt. Nachdem das Schlimmste um die Geburt Jesu überstanden ist, nämlich die Flucht vor dem Kindermord und die glückliche Rückkehr, scheint seine Aufgabe dann gänzlich „erledigt“. Der Überhöhung der Mutter-Kind-Bindung zwischen Maria und Jesus ist somit Tor und Tür geöffnet. Auch dies ist eine bemerkenswerte Tatsache auf der Folie gegenwärtiger Familienverhältnisse: bei Trennung und Scheidung sind die Mütter oftmals für ihre Kinder präsenter als die Väter.

Auf den zweiten Blick ist die Familie des Gottessohnes also gar nicht so unzeitgemäß. Auch heute befinden sich viele Familien in unheiligen Konstellationen, die denen der nur so genannten „Heiligen Familie“ ähnlich sind. Kinder werden unehelich geboren und wachsen in Patchworkfamilien auf. Viele Väter sind abwesend, entweder durch ihre überbordende Berufstätigkeit oder durch Trennung bzw. Scheidung von der Mutter der Kinder. Nicht selten verschwindet der Vater aus dem Leben der Kinder und kommt seinen finanziellen und moralischen Pflichten nicht mehr nach. Weniger, aber auch, betrifft dies auch Mütter.

Vatersein scheint also heute nicht unbedingt leichter geworden zu sein als zu biblischen Zeiten. Nur die Verklärung des Familienbildes des 19. Jahrhunderts, dessen Auswirkungen in der Moraltheologie bis in die Jetzt-Zeit hinein zu spüren sind, steht einer lebensrealistischen Sichtweise auf

die Familie und der durchaus lebenspragmatischen Schilderung in der Bibel im Wege.

2. Kurze Geschichte der Väterlichkeit

Leider lässt die Verlässlichkeit archäologischer Forschung in Bezug auf die sozialen Verhältnisse zur Anfangszeit der Menschheit zu wünschen übrig. Zu viele indirekte Schlüsse auf die sozialen Ordnungen zu Beginn der Menschheit müssen herhalten, um zu erschließen, wie sich Monogamie und die Kleinfamilie als normative Größen etabliert haben.[4]

Dennoch: als nahezu sicher kann gelten, dass zunächst die Stammeskultur die Sozialform menschlichen Zusammenlebens war. Unwahrscheinlich ist, dass von Beginn an monogame Beziehungen die Grundlage dieser Kulturen waren. So konnte man naturgemäß immer sicher sagen, wer die Mutter eines Kindes war, die Vaterschaft hingegen ließ sich nicht eindeutig feststellen, es sei denn, die Mutter des Kindes legitimierte die Vaterschaft eindeutig, was aber auch nicht automatisch stimmen musste. In jedem Fall hing die Zuordnung der Vaterschaft vor Erfindung eines genetischen Vaterschaftstests eindeutig an der Auskunft der Mutter.

Für die Jäger- und Sammlerkulturen der Urzeit kann als gesichert gelten, dass Männer sich in größeren Räumen bewegt und Frauen eher die Sorgearbeit für die Säuglinge und Kleinkinder übernommen haben und sich im Nahraum der Sippe bzw. des Stammes bewegt haben. Aus biologischer (Mütter tragen die Kinder aus) und bindungspsychologischer Perspektive (Mütter stillen nach der Geburt die Kinder) haben Mütter somit zunächst intimere Beziehungen zu ihren Kindern aufgebaut als Väter. Möglicherweise lässt sich auch hieraus erklären, warum die psychologische Bindungsforschung erst relativ spät die Qualität der frühen Vaterbindung erforscht hat. Man ging davon aus, dass Mütter die Garantinnen der kindlichen Bindung waren.

Aber nach dem Übergang nomadischer zugunsten bäuerlicher Lebensweise änderte sich Grundlegendes. Da Männer in der Regel nicht mehr tagelang wegen ihrer jagdlichen Tätigkeit abwesend waren und mütterliche

[4] Vgl. zum Folgenden: *Jacques Dupuis:* Au nom du père: une histoire de la paternité, Monaco 1987; *John Demos:* The Changing Faces of Fatherhood. A New Exploration in Family History; in: *Stanley Cath* u. a. (Hg.): Father und Child, Boston 1982, 435–445; *Dieter Lentzen:* Vaterschaft. Vom Patriarchat zur Alimentation, Reinbek 1991; sowie auch *Barbara Drinck:* Vatertheorien. Geschichte und Perspektive, Opladen 2005, deren zentrale These lautet, dass Väterlichkeit nicht wirklich erforscht ist und somit aus bestimmtem Interesse unbewiesene Theorien kreiert wurden.

Pflegeaufgaben nicht mehr Großteils im Raum des Stammes getätigt wurden, stellte sich ein neues Geschlechterverhältnis her. Offenbar eröffnete die bäuerliche Lebensweise ein stärker „egalitäres" Verhältnis der Geschlechter. Wenn auch dem Mann die schwerere körperliche Arbeit zukam, so arbeiteten Frauen nicht weniger hart im Haus und auf dem Hof. Die bäuerliche Lebensweise machte es erforderlich, dass Frauen *un*d Männer, Mütter *und* Väter zu gleichen Teilen zum Einkommen und Auskommen der Familie beitrugen. Verfestigt hatte sich jedoch offenbar die Zuordnung der „Brutpflege" zu den Müttern. Ausschlaggebend dafür war sicherlich die Nähe zur Nahrungsquelle für das Baby, nämlich die mütterliche Brust. Eine dieses Bild der Urgeschichte voraussetzende Interpretation versteht die kulturellen männlichen Hegemonieansprüche als Konsequenzen dieser Tatsache. Psychologisch könnte man demzufolge die Ergreifung des Handlungsraums des Öffentlichen durch die Männer aus einer Projektion männlicher Unterlegenheitserfahrung deuten: die objektive Unsicherheit bezüglich der Vaterschaft sowie die Tatsache, Nummer zwei in der Bindungshierarchie des Kindes zu sein. Dies – so die Interpretation weiter – veranlasste die Männer möglicherweise, einen anderen Machtbereich im gesellschaftlichen Gefüge anzustreben: eben den des öffentlichen Raums. Die Entwicklung der sog. „Hochkulturen" ist jedenfalls überwiegend geprägt von männlicher Hegemonie in diesem Raum – und von einer steigenden Abwesenheit der Väter in den Familien. Könnte also diese Hegemonie des Männlichen aus einem Mangel an „Macht" in der elterlichen Hierarchie entstanden sein? Wie dem auch sei: Dies ist eine Frage, die wir nicht beantworten können, und selbst wenn wir es könnten und sie bezüglich der menschheitsgeschichtlichen Entwicklungen mit Ja beantworteten, so rechtfertigte dies nicht bestehende Verhältnisse, sondern gäbe allenfalls eine Erklärung für Probleme mit der Geschlechterdifferenz.

Die industrielle Revolution markiert dann einen weiteren Paradigmenwechsel für die Verstärkung der Entfremdung zwischen Vätern und ihren Kindern. Die bäuerlichen, großfamiliären Lebenskulturen begannen, sich aufzulösen. Die Proletarisierung bäuerlichen Lebens in Abhängigkeit dieser von Gutsherren und Adeligen eröffnete armen Bauern in sich vergrößernden Städten neue ökonomische Perspektiven.[5] Die Entwicklung hin zur Kleinfamilie, in der der Generationenzusammenhang nach und nach verlo-

[5] Siehe das Sprichwort: „Stadtluft macht frei." Es entstand im Mittelalter unter der Prämisse, dass man innerhalb der Stadtmauern nicht mehr leibeigen war. Die Entwicklung eigenständiger Industrien eröffnete grundsätzlich auch der verarmten Landbevölkerung neue Chancen.

ren ging, verstärkte die Verlagerung der „Ernährerrolle“ auf den Mann. Zusammen mit dessen mittlerweile verfestigtem Anspruch, den öffentlichen Raum zu beherrschen, führte dies zu der fatalen Entwicklung in Bezug u. a. auf die Rolle des Vaters. Dieser arbeitete überwiegend außer Haus, und die Mutter blieb zu Hause und übernahm die Rolle des „Gatekeepers“. Allerdings muss das sich mehr und mehr entwickelnde bürgerliche Ideal des einkommensbeschaffenden Vaters und der kinderhütenden, nicht erwerbstätigen Mutter relativiert werden. Wo das Einkommen des Vaters für die zum Teil großen Familien nicht reichte (was im Bergbau zur Blüte des unregulierten Kapitalismus eher die Regel war), waren es die Mütter, die Beruf und Familie als erstes unter einen Hut bringen mussten, indem diese ebenfalls Jobs annahmen, um das Einkommen der Familie zu sichern, oftmals in ausbeuterischen Heimarbeitsverhältnissen.

Erst die Emanzipationsbewegungen im afro-amerikanischen Raum evozierten dann ein kritisches Nachdenken auch über die Verhältnisbestimmung zwischen den Geschlechtern. Die feministischen Bewegungen der Neuzeit entdeckten die anthropologische Betonung der Egalität der Geschlechter. Hieraus wurde auch eine Neujustierung der Rolle der Väter erst möglich. Wie blind verfolgte man zuvor das fatale Auseinanderdriften zwischen Vater- und Mutterschaft, zwischen Behüten und Herausfordern, zwischen emotionaler Nähe und entwicklungsfördernder Distanz von Müttern bzw. Vätern und ihren Kindern.

Erst richtig entdeckte man in den 80er Jahren des letzten Jahrhunderts Väterlichkeit neu. Die Forderung der Frauen nach gleichberechtigter Teilhabe am gesellschaftlichen Diskurs setzten Männer unter Druck, nicht nur als Konkurrentinnen um Führungspositionen in Wirtschaft und Verwaltung, sondern auch im Hinblick auf ihre Rolle als Väter. Seitdem sind Väter auf der Suche nach ihrer eigenen Rolle. Insbesondere sind sie herausgefordert, sogenannte „weiche“ Kriterien für gute Väterlichkeit in sich zu entdecken: Fürsorge, emotionale Nähe und Empathie sind seitdem gefragt. Die Schwierigkeit für heutige Väter besteht jedoch weiterhin in der Tatsache, dass es dafür so gut wie keine Vorbilder gibt. Viele Generationen zuvor bestand Vaterschaft in ambivalenter Weise, denn die Nähe der Väter zu ihren Kindern musste oftmals in räumlicher und emotionaler Distanz zu den Kindern hergestellt werden. Dort war aber nicht viel Raum für das, was man heute „Softskills“ nennt. Hinzu kam, dass die patriarchalen Verhältnisse zwischen Mann und Frau in den Ehen dem Mann die Rolle des strengen Erziehers zuwies und der Frau die der warmherzigen Mutter. Für die Prägung der Männerrolle war dies für Jungen eine doppelt schwierige Erfahrung. Sie wurden vom Vater streng auf die Rolle des gefühlsarmen Patriarchen vorbereitet. Die Mädchen hingegen konnten sich an der Mutter

als gleichgeschlechtlichem Vorbild stärker der väterlichen Strenge entziehen, konnten aber gleichzeitig die durchsetzungsstarken Eigenschaften außerhalb der Familie nicht entwickeln. So verfestigten sich die Rollenbilder eines „guten Vaters" und einer „guten Mutter". Alle, die gegen diese Rollenvorbilder verstießen, waren entweder „Weicheier" oder „Rabenmütter".

Dennoch: Der Prozess der Veränderung der Geschlechterrollenbilder ist unaufhaltsam. Und er ist gut für die Entwicklung der Kinder und ihrer eigenen Rollenbilder als junge Frauen und Männer.

3. Drei Fragen

Angesichts der Tatsache, dass die Gesellschaft immer noch dabei ist, die Rolle der Väter neu zu bestimmen und die individuelle Entscheidung, wie man Vater sein möchte, immer mehr Bedeutung erlangt, stellen sich Fragen, die auf dem Hintergrund der pastoraltheologischen Diskussion, was gutes, christliches Vatersein ausmacht, relevant sind.

3.1 Geschlechterdekonstruktion oder evolutionäre Veränderungen?

Genderdebatten innerhalb der christlichen Kirchen werden fast immer emotional geführt. Den Diskussionen liegt oftmals eine Verunsicherung zugrunde, die in der mangelnden Erfahrung mit der Neuordnung der Geschlechterverhältnisse zusammenhängen. Die Durchdringung des Paradigmas der Geschlechtergerechtigkeit in alle gesellschaftlichen Bereiche hinein ist noch nicht erfolgt, wiewohl die Forderungen danach weitestgehend anerkannt sind. Dies hängt damit zusammen, dass Geschlechterrollen als weitgehend konstruiert gelten, auch wenn sie über viele Generationen hinweg tradiert worden sind und deren Entstehung ihre Gründe hatte. Die männliche Hegemonie hat allerdings eine authentische Entwicklung der Geschlechterrollen nach zeitgemäßen Erfordernissen maßgeblich behindert.

Die Übersetzung von Gerechtigkeit im Geschlechterdiskurs ist bei der Definition „guter" Väterlichkeit und Mütterlichkeit noch weit weniger erfolgt. Die Definitionshoheit liegt dabei weitgehend nicht so sehr im öffentlichen, gesellschaftlichen Diskurs, sondern in der privaten Sphäre. Dort wirken immer noch die über Jahrhunderte geprägten Rollen. Zwar erwarten Frauen, die in Beziehung leben, heute von ihren Männern, dass sie sich ebenso öffentlich, außerhalb der Familie einbringen können. Andererseits erwarten sie oftmals auch von ihren Männern, dass diese als „gute"

Väter mindestens für die Zeit der „Brutpflege“ der ersten Monate, wenn nicht Jahre, das Einkommen der Familie sichern können. Umgekehrt erwarten Männer von ihren Frauen, dass sie zum Familieneinkommen gleichwertig beitragen. Zugleich sollen sie als „gute Mütter“ alle klassischen mütterlichen Eigenschaften der Empathie mitbringen. Diese Erwartungen sind archaisch geprägt und somit nicht einfach zu „dekonstruieren“. Ein Konstrukt hat etwas Mechanisches an sich, so als könne man etwas so oder auch anders konstruieren. Menschliches Bewusstsein und Zusammenleben ist aber auch immer geprägt von Ambiguitäten, in denen nicht alles auf einen Nenner zu bringen ist.

So ist derzeit erkennbar, dass sich die Rollen von Müttern und Vätern verändern. Angesichts der erwähnten Komplexitäten und Ambiguitäten kann man freilich vermuten, dass diese Veränderung eher als ein evolutionärer denn ein revolutionärer Vorgang ablaufen wird. Eine entscheidende Rolle wird dabei die Pragmatik der Zweckmäßigkeit spielen. Für die Rollendefinition von Vätern und Müttern bedeutet dies: in einer arbeitsteiligen Gesellschaft und bei der Funktionstüchtigkeit eines solidarischen sozialen Gemeinwesens ist es sinnvoll, dass Väter und Mütter zu gleichen Teilen Sorgeaufgaben und Erwerbstätigkeit übernehmen, weil ihnen die öffentlichen Dienstleistungen beide Rollen zumindest theoretisch ermöglichen. Ansprüche auf erfolgreiche Familien- und Erwerbsbiographien werden somit für beide Geschlechter möglich.

3.2 Ist romantische Liebe mit gelebtem Vatersein vereinbar?

Einer entstehenden Familie liegt in der Regel eine Liebesbeziehung zugrunde. Je deutlicher sich die individuellen Ansprüche an das Leben erhöhen, umso größer werden auch die Erwartungen an die Liebesbeziehung. Eine Familie zu gründen, gehört längst nicht mehr zu den Selbstverständlichkeiten des Lebens. In Zeiten medialer Omnipräsenz, online-dating und online-Partnervermittlung wachsen die Wünsche und Wahlmöglichkeiten enorm an. Längst kommt der Liebesbeziehung mit der Betonung der romantischen Liebe allergrößte Bedeutung zu. Verliebtsein und -bleiben wird zur Bedingung für eine Beziehung. Oftmals führt dies zu „serieller Monogamie“[6], d. h. viele Liebesbeziehungen halten nicht lebenslang, sondern auf Zeit, nach deren Ende sich eine neue längere Beziehung anschließt.

[6] *Gunter Schmidt/Silja Matthiesen/Arne Dekker/Kurt Starke:* Spätmoderne Beziehungswelten. Report über Partnerschaft und Sexualität in drei Generationen, Wiesbaden 2006.

Dies hat Auswirkung auf das Vaterschaftskonzept vieler Männer. Oftmals immer noch in der Vorstellung auf Lebenslänge angelegt, merken Paare, dass das Modell „romantische Liebe“ mit deren lebenslangen Andauern nicht vereinbar ist. Die „Vernunftehe“[7] existiert im Diskurs nur am Rande, wird als überholt und spießig angesehen und einem konservativen Rollback zugeordnet. Minderjährige Kinder sind in der Hälfte der Scheidungsfälle betroffen, was auch mit dem hohen Stressfaktor „Kind“ in der Kleinfamilienform zu tun zu haben scheint.[8] Bei Scheidungsverfahren wird in der Regel der Mutter der Kinder das Aufenthaltsbestimmungsrecht zugesprochen, auch weil immer noch in jungen Familien der Vater der Hauptverdiener ist bzw. die Mutter weniger erwerbstätig ist und den schlechter bezahlten Job hat. Was auch daran liegt, dass Frauen oft eher Männer attraktiv finden, die materiell besser dastehen als sie selbst. Die hohen Scheidungsraten haben Vatersein im Hinblick auf die Bindung zu ihren Kindern prekär gemacht, weil diese in der Regel weniger Alltagskontakte haben als Mütter. (Auf der anderen Seite leiden Mütter materiell mehr unter der Trennung, weil Unterhaltszahlungen nicht oder oftmals äußerst widerwillig von den Vätern geleistet werden.)

Zugespitzt könnte man – bezogen auf die Väter – sagen, dass der Anspruch auf eine „romantische Liebe“ mit einer größeren Vaterabwesenheit einhergeht, wenn das Verliebtsein endet und andere Qualitäten einer dauerhaften Beziehung zum Tragen kommen müssten, wie z. B. das der Freundschaft oder das Bewusstsein der Ehe als Solidar- und Versorgungsgemeinschaft.

3.3 Sind Väter abwesend oder präsent?

Der Terminus „abwesender Vater“ gehört zum Standardrepertoire im Väterdiskurs. Geprägt hat ihn Alexander Mitscherlich, der ein tiefenpsychologisches Standardwerk „Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft“ 1963 veröffentlicht hat. Er bezog den Begriff auf die Väter, die wegen der Kriege des 19. und 20. Jahrhunderts durch den Militärdienst abwesend waren und in den Familien gefehlt haben und nach den Kriegen entweder umgekommen waren oder körperlich und seelisch versehrt zurückkamen und somit mit einer posttraumatischen Belastungsstörung (ohne dass diese

7 *Arnold Retzer:* Lob der Vernunftehe. Eine Streitschrift für mehr Realismus in der Liebe, Berlin 2010.

8 Die Zahlen finden sich im Netz unter www.destatis.de/DE/ZahlenFakten/GesellschaftStaat/Bevoelkerung/Ehescheidungen/Tabellen/EhescheidungenKinder.html (aufgerufen am 25.10.2017).

allerdings diagnostiziert wurde) in den Familien lebten und somit zwar oft da waren, aber für ihre Kinder keine angemessene Vaterschaft leben konnten. Die These Mitscherlichs ging so weit, dass er insbesondere Jungen in der nächsten Generation beschied, dass sie ihre Väter als traumatisierte Despoten zutiefst abgelehnt hätten und deren „Vorbild" zu eigener gestörter, emotional abwesender Väterlichkeit geführt habe.

Heute wird der Terminus insofern in dieser Tradition benutzt, als dass man Vätern bescheinigt, sie überließen die Sorgearbeit den Müttern und beschäftigten sich überwiegend mit sich selbst und ihrer Erwerbstätigkeit und zu wenig mit ihren Kindern. Dies mag auf dem Hintergrund fehlender Rollenbilder aus den vorherigen Generationen nachvollziehbar sein. Aber innerhalb des gesellschaftlichen Gefüges verändert sich doch Spürbares.

Innerhalb von Familien gehört es mittlerweile zum gesellschaftlichen Konsens, dass Väter und Mütter einer Berufstätigkeit nachgehen und die Betreuung der Kinder mehr und mehr in öffentliche Einrichtungen delegiert werden. Das Anrecht auf U3-Betreuung im Kindergarten und die Zunahme von Ganztagsschulen sollen hier als Stichworte genügen, um dies nachzuweisen. Berufstätigkeit und Kinderbetreuung sind in den meisten Familien heute eine Frage der Vereinbarkeit für beide Elternteile, auch wenn immer noch die Sorgearbeit für die Kinder eher den Müttern zugeordnet wird. „Abwesenheit" ist also zunehmend ein Thema für beide Elternteile und muss in Familien als Problem behandelt werden.

Im Falle von Trennung wird dennoch überwiegend den Müttern das Aufenthaltsbestimmungsrecht der Kinder zugesprochen bzw. aufgebürdet, sodass eine neue Art der „Vaterabwesenheit" entsteht, wenn es nicht zu klaren Absprachen zwischen den Elternteilen kommt bzw. nicht versucht wird, den Vater aus dem Familiensystem zu eliminieren. Momentan wird das sogenannte Wechselmodell, nach dem die Kinder wechselweise bei Vater und Mutter zu gleichen Teilen leben, diskutiert und praktiziert, um die Abwesenheit eines Elternteils für die Kinder zu vermeiden.

Eine weitere Quelle für Vaterabwesenheit ist die mitunter große Entfernung zum Arbeitsort. Die Pendeltätigkeit auch über große Distanzen hinweg hat enorm zugenommen (11 Prozent)[9], und dies betrifft überwiegend Väter, weil diese mehr Stunden erwerbstätig sind. Auch hier ist ein sensibler Aushandlungsprozess innerhalb der Familie nötig, um eine gute Balance zu erzielen. Generelle Lösungen gibt es zunehmend nicht mehr, individuelle werden nötig.

[9] S. dazu www.destatis.de/DE/Publikationen/STATmagazin/Arbeitsmarkt/2014_05/Arbeitsmarkt2014_05.html (aufgerufen am 25.10.2017).

Viel wird in der Diskussion um gute „Väterlichkeit“ der Terminus der „quality time“ verwendet, um deutlich zu machen, dass nicht die tägliche stundenmäßige Präsenz des Vaters in der Familie zum Maßstab gemacht werden kann, sondern die Qualität seiner Präsenz. Aber was ist Qualität? Ist es die tatsächliche Zuwendung zum Kind, die direkte Beschäftigung mit ihm? Oder bedeutet Präsenz auch, wenn der Vater in dem Bewusstsein von Zuhause abwesend ist, dass er dies in erster Linie für die Familie tut und nicht für sich selbst? Beides wird eine Rolle spielen. Jedenfalls kann gelten: je größer das Familienbewusstsein des Vaters ist, desto eher wird er auch für Zeiten sorgen, in denen er mit seinen Kindern zusammen ist, auch wenn er zwangsläufig oft abwesend ist. Das Interesse für die Kinder und an den Kindern, also sozusagen die intrinsische Motivation zum Vatersein entscheidet letztendlich über die „gefühlte“, aber unbewusst starke Ausprägung von An- bzw. Abwesenheit im Bewusstsein der Kinder.

4. Christliche Väterlichkeit

Gibt es so etwas wie christliche Väterlichkeit? Ja! Eine, die sich abhebt von nicht-christlicher? Nicht unbedingt. Die zugegebenermaßen unklaren Antworten sollen durch drei Thesen erläutert werden.

1. *Christen sind frei vom Zwang der Konstruktion.*
   Oftmals gibt es heute eine Forderung an Männer, sich neu zu erfinden und somit auch, ihre Väterlichkeit neu zu definieren.[10] Es gab und gibt in den christlichen Kirchen eine Tendenz, Väterlichkeit traditionell und konservativ zu definieren, aber der schillernde Blick auf die Entstehung des Terminus „Heilige Familie“ zeigt, wie vieldeutig dieser Definitionsversuch sein kann. Auf der anderen Seite kann man sehen, dass über viele Generationen gewachsene Rollendefinitionen nicht dekonstruierend abgeschafft werden und durch neue ersetzt werden können. Christliche Definition von guter Väterlichkeit orientiert sich eher an den langen Linien und an den sich bewährt habenden Ausformungen, um dann neue Herausforderungen zu integrieren. Eine „neue“ Väterlichkeit zu verordnen, wie dies bei manchen Familienpolitikerinnen und -politikern manchmal den Anschein hat, scheint aus christlicher Sicht unrealistisch angesichts der langen und tiefen-wirkenden Zeiträume, in der sich „Väterlichkeit“ entwickelt hat. Die christliche Grundhaltung besteht darin, das Überkommene ebenso wenig zu verteufeln wie neue Herausforderungen und Chancen. Hinter die Gleichstellung von Mann

[10] Vgl. z. B. *Björn Süfke:* Männer erfindet euch neu. Was es heute

und Frau, von Vätern und Müttern kann auch keine christliche Anthropologie zurück, aber darauf aufbauend ist auch nicht alles schlecht, was tradierte Väterlichkeit „at its best" ausmacht: Schutz geben, für Auskommen sorgen, Verantwortung übernehmen, Stärke haben und vieles mehr. Diese Haltungen und Praktiken sind in ein gleichgestelltes Leben einzubringen, müssen aber nicht „neu erfunden" werden.

2. *Eine „darwinistische" Väterlichkeit wird sich durchsetzen.*
   Die Evolutionstheorie, begründet von Charles Darwin, geht davon aus, dass sich die klügsten und stärksten Individuen einer Art biologisch durchsetzen werden. So kann man davon ausgehen, dass sich auch in Zukunft nicht so sehr eine ideologisch geprägte Väterdefinition durchsetzen wird, sondern diejenige, die am klügsten auf die jeweils aktuellen Herausforderungen reagiert.
   Theologisch ist diese Sicht im höchsten Maße anschlussfähig. Nie gab es eine göttlich geoffenbarte Rollendefinition von Väterlichkeit. Die Inkarnation Gottes als Mensch unter Menschen beinhaltet, dass Gott alle Wege des Menschen mitgeht, solange er die Integrität des Anderen wahrt und fördert. Es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das dem Göttlichen fremd wäre, und so kann christliche Ethik nur ermutigen, das entstehen zu lassen, was entstehen will unter der Prämisse der Achtung vor der Andersheit und Gleichheit des Anderen. Schließlich dient alles Wahre und Gute innerhalb der Entwicklung von Familienmodellen dem Fortbestand der Menschheit, und da kann es letztendlich und klugerweise keine Ausschließungen geben. Aus diesen Gründen sollte es durchaus möglich sein, dass z.B. ein schwules Paar Kinder erzieht, weil hier gute Väterlichkeit im o.g. Sinne gelebt werden kann.
3. *Was gute christliche Väterlichkeit ist, lässt sich (nicht) aus Bibel und Tradition ablesen.*
   Insofern überrascht vielleicht die letzte These nicht. Christliche Anthropologie hat immer großen Respekt vor den Generationen, die vor unserer aktuellen gelebt haben. Sie betont immer den Verdienst dieser für die gegenwärtige Kultur. Die gegenwärtige Kultur steht immer auf den Schultern der vorangegangenen. Leider kommt es mitunter zu dem fatalen Missverständnis, dass Bibel und Tradition etwas Unbewegliches, Monolitisches seien. Dieses museale Verständnis christlicher Tradition verhindert so die Zeitgemäßheit und eine freundliche, lebensbejahende Zeitgenossenschaft.
   Aus schöpfungstheologischer Sicht ist die Evolution (im weitesten Sinne von naturgeschichtlicher Entwicklung verstanden) inhärenter Bestandteil der Theologie. Wie wären die Vorgänge der stetigen Veränderung in der Natur sonst erklärbar? Gott schuf eben keine monoliti-

sche Welt, festgefügt und unveränderlich, sondern eine Welt, in der alles stets auf dem Prüfstand neuer Herausforderungen steht, biologisch, aber auch anthropologisch. Dies ist der „Geist" biblischen Denkens. Nicht Entweder-oder, sondern Sowohl-als-auch ist das biblische Prinzip. Es herrscht dort der Geist des Pragmatismus, allerdings immer gestützt durch Gottes flehenden Appell an die Menschlichkeit des Menschen. Mit ihr steht und fällt die Weiterentwicklung der Menschen und sogar der ganzen Erde.

Der christliche Geist für gute Väterlichkeit beinhaltet somit alle Eigenschaften sozialen Zusammenlebens, die eine Gesellschaft lebenswert machen: Empathie, Fürsorglichkeit, Altruismus, Großzügigkeit, Stärke und Optimismus. Sicher gibt es noch mehr …

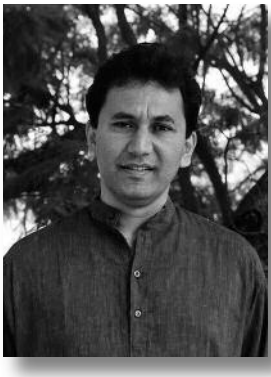
Was also gute christliche Väterlichkeit ist, hängt wesentlich von der emotionalen und kognitiven Intelligenz des Menschen ab. Die wichtigste Leitfrage dabei lautet: Wie kann die Zeit mit Menschenkindern, die fast 18 Jahre lang emotional abhängig von ihren Eltern sind, so gestaltet werden, dass diese möglichst heil und unversehrt aufwachsen und wie können die Bedürfnisse der Erwachsenen mit denen der Kinder so ausbalanciert werden, dass die Schwächeren, nämlich die Kinder, hinreichend gut aufwachsen können?

5. Schluss: Die Vieldeutigkeit der Wirklichkeit als Gewinn

Eingangs wurde der Begriff der „Heiligen Familie" kritisch hinterfragt. Zwischen der Entstehung dieses Begriffs und der Definition von guter Väterlichkeit aufgrund der gegenwärtigen Herausforderungen und der Frage, was einem hinreichend guten Aufwachsen und Reifen der Kinder dient, liegen Welten. Es kann heute nicht mehr ein einziges Leitbild für gute Väterlichkeit geben, sondern es gibt viele Möglichkeiten und Herausforderungen, denen zu begegnen ist. Dies ist im Einzelfall nicht immer einfach, aber insgesamt werden dadurch Freiheitsräume ermöglicht, die früher nicht möglich waren. Die Vieldeutigkeit ist somit als Gewinn zu betrachten und ein Zurück zur vermeintlichen Klarheit früherer Zeiten ist eine Chimäre und hat im Übrigen auch nicht viel außer einem „frommen" Wunsch mit der damaligen Wirklichkeit gemein.

Der größte Gewinn der Vieldeutigkeit der Wirklichkeit besteht in den Möglichkeiten, diese zu gestalten, so wie es individuell passt. Dies ist allerdings noch ein Paradigma, dem innerhalb der Pastoral noch nicht überall angemessen Rechnung getragen wird.

„So lange wir beide leben werden“: Religionsverschiedene Ehen in Indien



Dexter Maben[1]

Religionsverschiedene Ehen verändern still und leise die Landschaft eines religiös und kulturell so bewussten Landes wie Indien. Arbeitsplätze, soziale Treffpunkte, Lernzentren und Nachbarschaften werden zu Räumen, wo Menschen einander begegnen und sich entscheiden zu sagen: „So lange wir beide leben werden.“ Die Bedeutung des Themas zeigt sich an der Aufmerksamkeit, die es bei der Regierung, religiösen Organisationen, Bewegungen und den Gerichten unseres Landes gefunden hat. Slogans wie „Ghar wapasi“ oder „Liebes-Dschihad“ sind nicht länger nur beiläufig, sondern bestimmen die Diskussionen über Frieden und Harmonie zwischen den Gemeinschaften. Dieser Aufsatz widmet sich dem Thema der religionsverschiedenen Ehen anhand von Geschichten von Paaren, die außerhalb ihrer Geburtsreligion geheiratet haben, ihren Überlegungen und Zukunftsplänen, die wichtig sind für das Verständnis von Mission in einem pluralistischen Kontext in Indien. Zwei wichtige Fragen dieser Untersuchung waren, ob eine Religion in der Familie vorherrscht und welche Bedeutung die Kirche vor der Hochzeit hatte sowie welche sie zukünftig im (christlichen?) Leben der Familie haben wird.

Einleitung

Religiöse Überzeugungen und kulturelle Praktiken spielen eine wichtige Rolle in allen Kontexten, aber die Intensität ihres Einflusses kann in

[1] Rev. Dr. Dexter S. Maben ist Mitglied der Church of South India, Karnataka Central Diocese; er lehrt zur Zeit als Professor für Neues Testament (Department of Biblical Studies) am United Theological College, Bangalore, Indien.

verschiedenen Kontexten unterschiedlich sein. In asiatischen Kontexten werden Glaubensüberzeugungen und kulturelle Praktiken in großem Maße von der Familie, der Gemeinschaft und der Gesellschaft bestimmt. Menschen haben ein ausgesprochenes kollektives Bewusstsein. Insbesondere im indischen Kontext gehören Ehe und Familie zu den wichtigsten Bereichen, die religiöse Einstellungen und kulturelle Praktiken bestimmen, weil die Entscheidung zu heiraten und zusammen zu leben nicht wie in den meisten westlichen Kontexten die alleinige Entscheidung von Einzelpersonen ist, sondern im Hinblick auf Identität und Zugehörigkeit entschieden wird. Fragen der Identität, die sonst nur latent und unterschwellig wichtig sind, treten, wenn es um die Eheschließung geht, in den Vordergrund und werden lebhaft erörtert. Religion und Kultur formen das Familienleben in Indien, und das gilt sowohl für die Stadt wie das Land. Es gibt einige Ausnahmen, aber diese bilden nicht die Mehrheit der Ansichten und Praktiken. Das ist einer der großen „Kulturschocks", die Reisende oder Besucher bei einem Aufenthalt in Indien erleben oder wenn er/sie mit einem Inder oder einer Inderin näheren Kontakt hat. Wahrscheinlich wird dies auch dann die Regel bleiben, wenn indische Frauen und Männer in andere kulturelle Kontexte auswandern. Deshalb ist eine religionsverschiedene Heirat immer noch ungewöhnlich, und sie berührt verschiedene Empfindlichkeiten. Die kürzlich erfolgte Heirat zwischen einer Muslimin und einem Christen aus Malappuram in Kerala, einem Staat in Südindien, ist hier keine Ausnahme. In diesem Zusammenhang soll hier von einer ethnografischen Studie zweier religionsverschiedener Paare berichtet werden, die dem Verfasser persönlich bekannt sind. Es wird zu zeigen sein, welche theologischen und sozialen Herausforderungen das Leben in einer religionsverschiedenen Ehe mit sich bringt, und was dies für die Kirche in Indien bedeutet. Nach einem kurzen Überblick über die Bedeutung des Religionsdiskurses in Indien werden daher im Folgenden Erfahrungen mit religionsverschiedenen Ehen in der Familie und im kirchlichen Dienst erörtert, bevor die Geschichte der beiden erwähnten religionsverschiedenen Paare vorgestellt wird. Um eine möglichst authentische Situationsbeschreibung zu erhalten, werden die Paare oft wörtlich zitiert.

1. Religion und Kultur in Indien: Identität und Pluralität

In der ganzen Welt spielt Religion im öffentlichen Leben wieder eine Rolle, und dies ist von Bedeutung, weil Religion schon verschiedentlich im Laufe der Geschichte abgeschrieben worden war. Religion und Identität sind bestimmende Momente für fast alles im öffentlichen Leben, zusam-

men mit u. a. Nahrung, Kleidung und Wohnraum. Es gibt kaum ein Land oder einen Kontinent in der heutigen Welt, in dem dieses Phänomen nicht zu beobachten ist, und Indien ist keine Ausnahme. In einem Drittel von 198 Ländern und Gebieten, die Gegenstand einer Studie des Pew Research Forum waren, gab es religiöse Feindseligkeiten.[2]

Indien ist ein komplexes Feld, wenn es darum geht, Religion zu untersuchen, denn hier überschneidet sich das religiöse Leben mit anderen gesellschaftlichen Variablen wie Kaste, Geschlecht und Klasse. Indien kann sich einer lebendigen religiösen Kultur rühmen, wobei es schwierig ist, zwischen Kultur und Religion zu unterscheiden. Die Religion kann Kräfte und Räume für die Entwicklung von Gerechtigkeit und Frieden beisteuern, aber in der Praxis wird sie als Mittel benutzt, um Menschen zu unterdrücken, zu marginalisieren und zu polarisieren. Es überrascht nicht, dass Indien einen der höchsten Grade von „gesellschaftlichen Feindseligkeiten mit religiösem Hintergrund“[3] vorzuweisen hat. In den letzten Jahren hat die Religion ihre Fähigkeit gezeigt, auch einen eigenen Diskurs über die Rolle der Kasten und damit einen neuen Rahmen für eine Politik der Identität zu entwickeln. Nach den Ergebnissen der Volkszählung 2011 ist Indien nach China mit 1,2 Milliarden Einwohnern das Land mit der zweitgrößten Bevölkerungszahl. Indien ist ein Land der Vielfalt hinsichtlich religiöser Traditionen, Kulturen, Sprachen und ethnischer Identitäten. Es unterteilt sich in 29 Bundesstaaten, sieben Unionsterritorien, 640 Distrikte und 5.564 Unterdistrikte. Für Indien werden 462 Sprachen verzeichnet. Von diesen werden 448 gesprochen, 14 sind ausgestorben.[4] Indien steht an vierter Stelle in Bezug auf die Zahl der in einem einzigen Land gesprochenen Sprachen.[5] Die Vielzahl der Sprachen verweist auf die Vielfalt der Kultur, Tradition und Geschichte. Indien ist ganz wesentlich ein „religiöses“ Land, weil die meisten Menschen der einen oder anderen religiösen Tradition angehören. 80,5 Prozent der Bevölkerung sind Hindus, 13,4 Prozent Muslime und 2,3 Prozent Christen.[6] In vielen Fällen sind Be-

2 S. www.pewforum.org/2014/01/14/religious-hostilities-reach-six-year-high/ (aufgerufen am 03.01.2018).

3 Ebd.

4 S. www.ethnologue.com/country/IN (aufgerufen am 03.01.2018).

6 Eine detaillierte Auflistung der anderen religiösen Traditionen findet sich im Volkszählungsbericht: www.census2011.co.in/religion (aufgerufen am 01.05.2017). In drei nordöstlichen Bundesstaaten ist das Christentum die Hauptreligion: Nagaland, Mizoram und Meghalaya. Was die anderen Bundestaaten/Unterterritorien betrifft, so gibt es einen beträchtlichen Anteil von Christen in Manipur (34.0 Prozent, Goa (26.7 Prozent), Andaman & Nicobar Islands (21.7 Prozent), Kerala (19.0 Prozent) und Arunachal Pradesh (18.7 Prozent). Es wird erwartet, dass die Wachstumsrate bei Hindus, Muslimen und

reiche religiöser Kultur, Tradition und Aberglaube so eng miteinander verwoben, dass es schwer ist, sie voneinander zu trennen. Auf jeden Fall lässt sich sagen, dass Religion und Identität eine wichtige Rolle spielen in der Gestaltung des Lebens einer religiös, gesellschaftlich und kulturell sehr vielfältigen Nation. Diskussionen über Glaubensfragen und -praxis und gesellschaftliche Traditionen haben eine hohe Bedeutung, ganz wesentlich in dieser Hinsicht ist der Bezug auf heilige Schriften.

2. *Religionsverschiedene Ehe: Erfahrungen in der Familie und im kirchlichen Amt*

Die Auseinandersetzung um die religionsverschiedene Ehe ist sehr real, das möchte ich anhand zweier Beispiele aus meiner Familie und meinem kirchlichen Amt illustrieren.

Meine Eltern hielten es etwa sechs Jahre lang geheim, bis sie mir sagten, dass mein jüngerer Bruder um ein Mädchen hinduistischen Glaubens warb. Er hatte sie während einer Coaching-Ausbildung kennengelernt. Es fiel meinen Eltern schwer, mir dies zu sagen, weil ich ja ein Pastor und jetzt auch ein Theologieprofessor bin. Ich wurde gebeten, die Initiative zu ergreifen und die Beziehung zu ihrem logischen Ziel zu führen, nach *gebotenen* Überlegungen und gründlichen Diskussionen. Meine Gespräche mit der Verlobten meines Bruders erwiesen sich als eine großartige Gelegenheit, um über unsere Religionen, Kulturen, Glaubensvorstellungen und -praktiken zu sprechen. Nach den Gesprächen mit mir und meiner Familie, akzeptierte die andere Familie dann schließlich mit verhaltener Freude, dass sie willens war, den christlichen Glauben anzunehmen und kirchlich zu heiraten. Danach war der Prozess der Verhandlungen mit meinen Pfarrerkollegen herausfordernd und aufregend. Am Ende war unser Bischof einverstanden, die Predigt zu halten, und er predigte dann vor einem Publikum, das zum größten Teil aus Hindus bestand. Meine Schlussfolgerung war, dass die Kirche in Indien noch nicht darauf vorbereitet ist, religionsverschiedene Ehen zu akzeptieren und zu erleichtern.

Meine Erfahrung im kirchlichen Amt war ganz anders. Ich hatte zu Anfang meines kirchlichen Dienstes eine Stelle in Tumkur, 75 km von Bangalore entfernt. Während meiner Hausbesuche entdeckte ich, dass viele

Christen bei der nächsten Volkszählung 2021 geringer ausfallen wird, während die anderen Religionen Sikhismus, Jainismus und Buddhismus in den nächsten zwei Jahrzehnten stabil bleiben werden, wobei deren Wachstumsrate sich vorher bereits verlangsamt hat.

Paare nicht in die Kirche gingen und die Kinder auch nicht gerne die Sonntagsschule besuchten, weil die Eltern in religionsverschiedenen Ehen lebten und nicht kirchlich, sondern staatlich getraut waren.[7] Die Paare fühlten sich nicht willkommen in der Kirche, und die Kirche hatte sie auch stillschweigend abgeschrieben, bot in manchen Fällen keine Dienste an und vermied es sogar, sie in ihren Häusern zu besuchen. Fragen der Sakramente (Taufe und Abendmahl), der Lehre und der Entscheidungen der Ortskirche sind hier von großer Bedeutung.

Als ich erfuhr, dass es mehrere solcher Fälle gab, initiierte ich einen Prozess des Willkommenheißens durch Segensgottesdienste, die in der Kirchenordnung der Church of South India vorgesehen sind. Nicht alle Kirchen haben eine Gottesdienstordnung, die den Prozess der Eingliederung oder Aufnahme in die Ortskirche erleichtert. Nach meinen persönlichen und dienstlichen Erfahrungen sind religionsverschiedene Ehen eine gesellschaftliche Realität, auf die die Kirche dennoch nicht vorbereitet ist, sodass von ihr wenig Hilfe kommt. Wir müssen dieses Problem angehen.

3. Ethnographie religionsverschiedener Ehen

Um ein unvoreingenommenes Bild der Situation zu bieten, möchte ich hier ethnografische Fallstudien zweier Paare vorstellen. In beiden Fällen sind die Frauen Christinnen und aktive Mitglieder einer örtlichen Gemeinde und verheiratet mit Männern anderer Religionszugehörigkeit. In beiden Fällen beantworteten die Frauen die Fragen mit der Zustimmung ihrer Männer, ihre Überlegungen wurden schriftlich festgehalten und werden hier zitiert. Die Paare werden kurz vorgestellt, dann werden ihre Antworten auf zwei Fragen wörtlich wiedergegeben.

Um die Identität der Paare zu schützen, werden sie hier als religionsverschiedene Ehe A und religionsverschiedene Ehe B bezeichnet. Den Paaren wurden zwei Hauptfragen gestellt:

1. Dominiert eine Religion in der Familie? Antworten sollten sich auf die Wahl der Hochzeitszeremonie; auf Fragen die Kinder betreffend (wenn vorhanden); auf Beziehungen zu den Eltern und anderen Familienmitgliedern sowie darauf, welche Feiertage im Eheleben berücksichtigt würden, beziehen.

[7] Eine kirchliche Hochzeit muss in Indien von Rechts wegen staatlich registriert werden. Ein Paar kann aber auch nur staatlich, ohne religiöse Zeremonie oder Gottesdienst heiraten.

2. Was war die Rolle der Kirche auf dem Weg zur religionsverschiedenen Ehe, und wie steht es um die spätere Akzeptanz in der Kirche?

3.1 Religionsverschiedene Ehe A

Dieses Paar besteht aus einer christlichen Frau und einem muslimischen Mann. Sie sind beide praktizierende Rechtsanwälte in Bangalore und kennen sich seit 13 Jahren, sechs davon sind sie verheiratet. Gemeinsam führen sie eine Anwaltskanzlei, und dies hat ihnen in ihrer Ehe sehr geholfen. Mit ihren eigenen Worten: „Gegenseitige Vertrautheit über so viele Jahre hin hat es uns vielleicht viel einfacher gemacht zu heiraten, obwohl wir verschiedene Religionen haben." Beide haben ein gutes Verhältnis zu ihren Eltern, aber sie haben auch besondere Anstrengungen unternommen, um die Beziehungen über die Jahre hin zu pflegen. Kulturelle Praktiken sind wichtig, und beide bemühen sich, die kulturellen Traditionen des jeweils anderen zu respektieren. Mit den Worten der Frau: „Mein Mann ist sehr gottesfürchtig, aber nicht dogmatisch, er versucht immer, die anderen in seiner Familie davon zu überzeugen (aber ganz sachte), dass die religiöse Praxis nicht über dem eigenen Glauben an Gott steht. Und das ist vielleicht seine größte Stärke, die ich am meisten bewundere. Meine Lebensweise hat sich nicht geändert. Die einzige Veränderung, die ich bewusst vollzogen habe, betrifft die Wahl meiner Kleidung, wenn ich an einem Treffen in der Großfamilie meines Mannes teilnehme, aber das vor allem aus Respekt für ihre kulturellen Gepflogenheiten."

In den meisten religionsverschiedenen Ehen zeigt sich die Dominanz einer Religion auf unterschiedliche Weise, insbesondere wenn es um die Identität der Kinder, ihre sozialen Beziehungen und ihre religiöse Erziehung geht. Im vorliegenden Fall haben wir ein besonderes Beispiel vor uns, denn hier wurde die Entscheidung getroffen, keine Kinder zu haben, um die Beziehung stabil zu halten: „In unserer Ehe dominiert keine Religion, weil wir uns ganz bewusst bemühen, das Gleichgewicht zu halten, und das erfordert Zeit und Anstrengung. Für die religiöse Praxis von uns beiden und die damit zusammenhängenden Rituale und Zusammenkünfte wird gleich viel Zeit aufgewendet. Obwohl ich keine muslimischen Gebete spreche, zeige ich Respekt und Ehrfurcht, wenn mein Mann und andere Familienmitglieder beten, und mein Mann zeigt dieselbe Ehrfurcht und denselben Respekt, wenn meine Familie oder ich beten. Vor unserer Hochzeit haben wir uns entschieden, keine Kinder zu haben, weil dies einen großen Umsturz des Gleichgewichts bedeuten würde. Ich würde wollen, dass meine Kinder meinen Glauben haben, und mein Mann würde wollen, dass sie seinem Glauben folgen, und keiner hätte mit diesem Wunsch Unrecht.

Das Ergebnis wäre, dass unsere Familien in die Erziehung der Kinder einbezogen würden und das würde zu unerfreulichen Situationen führen. Darum haben wir uns entschlossen, keine Kinder zu haben, und wir sind zufrieden mit dieser Entscheidung."

Die Rolle der Kirche ist nicht einfach und wahrscheinlich eine Kombination von Ignoranz, Arroganz und Vernachlässigung, wenn es um den Umgang mit religionsverschiedenen Ehen geht, von denen die meisten nicht-religiös, d. h. staatlich bzw. zivil geschlossen werden, weil dies einfacher und legal ist. Im vorliegenden Fall aber bleibt die Frau ihrem christlichen Glauben treu und ist ein aktives Mitglied ihrer Kirche. Sie sagt dazu: „Mein verantwortlicher Pfarrer spielte eine große Rolle dabei, die Nerven zu beruhigen, als es darum ging zu entscheiden, wann die Hochzeitssegnung erfolgen sollte, vor oder nach meiner *Nikah.*[8] Mein Presbyter half mir auch, verschiedene Fragen bezüglich einer religionsverschiedenen Ehe zu lösen, und sagte mir, dass Gott mein Herz kenne und ich ihm nichts weiter erklären müsse, solange ich in meinem Glauben an ihn nicht schwanke. Das war der beste Rat und Segen vor meiner Hochzeit." Hinsichtlich der gegenwärtigen Situation meinte die Frau: „Die Kirche spielt auch jetzt eine Rolle und kümmert sich um meine religiöse Ehesituation. Die Freunde der Familie und die Kirchenmitglieder sind sehr freundlich und einladend meinem Mann gegenüber, und ich bin sehr dankbar dafür. Aber es gibt keine formelle Betreuung oder Beratung von Seiten des gegenwärtigen Geistlichen (Pfarrers), was meine religionsverschiedene Ehe und die daraus sich ergebenden Komplikationen betrifft."

3.2 Religionsverschiedene Ehe B

In diesem Fall ist die Frau eine Christin und der Mann ein Hindu. Auch sie leben in Bangalore. Sie sind seit fünf Monaten verheiratet und kennen sich seit drei Jahren. Beide sind berufstätig, arbeiten aber in verschiedenen Firmen. Sie sind beide mit ihren Familien verbunden und leben nach eigenen Angaben in einem „modernen Familienverband" (verschiedene Wohnungen, aber die Familienmitglieder wohnen in demselben Wohnhaus).

Seitdem sie verheiratet sind, leben die Eheleute ganz bewusst ihre jeweils eigenen religiösen Traditionen aus und schätzen die Freiheit und den Raum, die sie ihnen bieten. Die Frau meint: „Zuhause halte ich die Dinge eher neutral, etwa bei dem Wandschmuck und der Raumausstattung, ohne

[8] Das arabische Wort für die islamische Ehe.

religiöse Bilder und Sprüche. Dann ist unsere Wohnung nicht unbehaglich, wenn seine oder meine Familie uns besuchen. Ich denke, das wäre anders, wenn ich einen Mann mit der gleichen Religion geheiratet hätte. Ich halte nichts davon, meinen Glauben zur Schau zu stellen. Und jetzt bin ich da noch achtsamer." Sie berichten auch von dem Zwang zu einer christlichen Hochzeit: „Wir haben christlich geheiratet, weil es einige Schwierigkeiten gab von Seiten meiner Familie, die einen christlichen Malayali-Hintergrund[9] hat. Ich bin die einzige unter meinen gleichaltrigen Familienmitgliedern, die einen Hindu geheiratet hat. Die Familie meines Mannes hat der Bitte entsprochen, und wir hatten eine wunderbare christliche Hochzeit." Die Frau berichtet weiter: „Das Schöne an meiner Erziehung als Kind und Jugendliche war, dass mein Vater Kommunist war, mich aber nicht zur Atheistin erzogen hat, mir aber den Säkularismus nahegebracht hat. Ich glaube, das hilft mir!"

Es ist interessant, dass beide ihre religiösen Räume ihrem Leben angepasst haben. „In unserem Alltag kommt uns die Religion nicht in die Quere. Ich gehe sonntags in die Kirche, und wenn er Zeit hat, kommt er mit. Mein Mann macht gern Sachen mit mir zusammen, auch das „in-die-Kirche-gehen", und so geht er mit mir und meiner Mutter mit und nimmt am größten Teil des Gottesdienstes teil. Der Bruder meines Mannes lebt, wie ich schon gesagt habe, im selben Wohngebäude, und wenn bei ihnen eine Puja abgehalten und gebetet wird, sehe ich zu, dass ich mit der Familie dabei bin. Kürzlich haben wir alle Diwali gefeiert, das war das erste Fest nach unserer Hochzeit. Und jetzt warten wir auf Weihnachten!"

4. Resümee: „So lange wir beide leben werden!"

Die Worte „So lange wir beide leben werden" gehören zur Heiratsliturgie der Church of South India, der Kirche, der sowohl der Verfasser dieses Beitrages als auch die hier erwähnen Personen angehören bzw. auf irgendeine Weise verbunden sind. Die geschilderten Beispiele religionsverschiedener Ehen sind vor dem Hintergrund der wachsenden religiös bedingten Feindseligkeit in Indien und der persönlichen Erfahrungen des Verfassers als Pfarrer und Berater in religionsverschiedenen Beziehungen wahrzunehmen, die zu einer Heirat geführt haben. Die zwei hier vorgestellten Paare wurden ausgewählt, weil sie persönlich bekannt sind und weil beide

[9] Malayalam ist eine im südindischen Bundesstaat Kerala verbreitete Sprache. Malayali ist die Bezeichnung für eine ethnische Gruppe in diesem Staat.

Frauen in christlichen Familien aufgewachsen sind, sowie aufgrund dessen, wie sie mit den religionsverschiedenen Ehen umgehen im Blick auf Überschneidungen der Religionen, Geschlecht und Ethnizität. Die beiden Ehemänner zeigen in ihrem Verhalten, dass Religionsverschiedenheit kein Hindernis sein muss für gute familiäre und soziale Beziehungen. Ihr Sinn für Offenheit und ihre Reife sind offensichtlich und sehr anerkennenswert. Es ist auch klar, dass die Dominanz eines religiösen Glaubens und seiner Praxis nicht hilfreich ist und dass beide Partner sich dessen ständig bewusst sein müssen. Es zeigt sich, dass die Kirche eine wichtige Rolle für die Akzeptanz von religionsverschiedenen Ehen spielen kann, aber dass sie immer noch nicht fähig ist, damit auf der lokalen Ebene umzugehen. Der Kirche in Indien fehlen Reflexions- und Entscheidungsprozesse hinsichtlich des Umgangs mit religionsverschiedenen Ehen. Angesichts der wachsenden Unsicherheit und Gefahr für religionsverschiedene Ehen aufgrund des religiösen Fundamentalismus, ist es wichtig, Berichte über religionsverschiedene Ehen publik zu machen. Die Kirche kann nicht länger nur stumme Zuschauerin sein, denn sie hat das Potential, der Partner im Leben von Individuen, Familien und Gemeinschaften zu werden. Nur dann können die Worte „So lange wir beide leben werden“ auch außerhalb der kirchlichen Liturgie verstanden und gelebt werden.

Übersetzung aus dem Englischen: Dr. Wolfgang Neumann

„Die Kirche: Auf dem Weg zu einer gemeinsamen Vision“

Stellungnahme der Kammer der EKD für Weltweite Ökumene zum Faith-and-Order-Text 214

(Verabschiedet vom Rat der EKD am 15. September 2017)

Der Text der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen „Die Kirche: Auf dem Weg zu einer gemeinsamen Vision“ („The Church –Towards a Common Vision“, FOP 214, 2013; im Folgenden wird die deutsche Fassung zitiert) bietet das Ergebnis eines Verständigungsprozesses zur Ekklesiologie, der bereits 1993 begonnen hat. Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung misst dem Dokument aufgrund der umfassenden Beteiligung der WCC-Mitgliedskirchen an der Entstehung dieselbe große Bedeutung zu, die die Konvergenzerklärungen zu Taufe, Eucharistie und Amt (“Baptism, Eucharist, and Ministry”, FOP 111, 1982) gewonnen haben. Der Text ist ein Konvergenztext (vgl. FOP 214, S. 38 der deutschen Fassung), der an den Studientext „Eine Taufe: Auf dem Weg zur gegenseitigen Anerkennung“ von 2011 anknüpft.

Bevor dieser Text den Kirchen zur Stellungnahme vorgelegt werden konnte, gab es bereits zwei erste Versionen, die ebenfalls im Stellungnahmeverfahren waren. Dieser lange Diskussionsprozess zum Kirchenverständnis ist ein deutliches Indiz dafür, wie kontrovers die ekklesiologische Frage unter den Mitgliedskirchen im ÖRK ist. Gleichzeitig ist die Verständigung in dieser Frage von zentraler Bedeutung für das Hauptziel der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, „den Kirchen zu dienen, indem sie einander zur sichtbaren Einheit aufrufen in einem Glauben und einer eucharistischen Gemeinschaft, die sich im Gottesdienst und im gemeinsamen Leben in Christus wie auch durch Zeugnis und Dienst an der Welt äußert, und auf diese Einheit zugehen, damit die Welt glaube“ (Satzung von 2012). Der Konvergenztext orientiert sich in seinem Verständnis der Einheit am biblischen Bild des Leibes Christi in 1 Kor 12,12–13 (siehe Vorwort, 1. Absatz). Vor diesem Hintergrund wird die Situation der Trennungen zwischen den Kirchen als „abnormal“ angesehen (Vorwort, 3. Absatz). Um an den Trennungen zu arbeiten und die Kirchen zu mehr Gemeinschaft zu führen, verfolgt der Konvergenztext aus Sicht der Kammer zwei grundlegende Ziele: zum einen der Erneuerung im Leben der Kirchen

in der Orientierung an der gemeinsamen Vision, zum anderen der theologischen Verständigung über das Thema Kirche (vgl. Vorwort, S. Vf).

Die vier Kapitel erschließen eine gemeinsame Vision vom Wesen und Auftrag der Kirche, indem zuerst der Ursprung der Kirche in Gottes Auftrag (Kapitel 1), sodann die Wesensbestimmung der Kirche als Kirche des dreieinigen Gottes erörtert wird (Kapitel 2). An diese ekklesiologische Grundlagenreflexion schließt sich die Reflexion auf Möglichkeit und Gestalt des Wachsens in Gemeinschaft an (Kapitel 3), die in die Frage nach der Rolle der Kirche als Zeichen und Mittlerin der Liebe Gottes in der Welt (Kapitel 4) überführt wird. Die Studie macht in ihrem Gesamtduktus deutlich, dass die gemeinsame Vision vom Wesen und Auftrag der Kirche die Voraussetzung für das Wachsen in der Gemeinschaft und für die Gestaltung des missionarischen Auftrags der Kirche in und für die Welt ist.

1. Kirche als Koinonia

Im Zentrum des Kirchenverständnisses, das der Konvergenztext entfaltet, steht der Begriff der Gemeinschaft (griechisch: koinonia), der seit Entstehung der Lima-Papiere auf der Ebene der Weltweiten Ökumene besonders in der auf der 5. Weltkonferenz von Faith-and-Order (3.–14. August 1993) entfalteten Koinonia-Ekklesiologie neu wirksam geworden ist.[1] Ihr folgt auch der Konvergenztext grundsätzlich. Die Kirche wird als „von Gott gegründete Gemeinschaft" (Nr. 13) bestimmt, die ihren Grund und ihre Quelle im „Leben der Heiligen Trinität selbst" (Nr. 1, 67) hat. Ihr Wesen und ihr Auftrag bestimmen sich aus ihrer Stellung im göttlichen Heilsplan für die gesamte Schöpfung, der auf die Aufrichtung des Reiches Gottes zielt (Nr. 1 und 25). Die „Vision von Gottes Heilsplan" (Nr. 1) und damit die Vision des künftigen Reiches Gottes bilden mithin den Ausgangs- und Fluchtpunkt der ekklesiologischen Überlegungen. Das ekklesiologische Ziel des Konvergenztextes besteht nach dem Verständnis der Kammer darin, ausgehend von einer gemeinsamen Auffassung der in der Botschaft Jesu begründeten Hoffnung auf das Reich Gottes eine gemeinsame Auffassung der Kirche zu gewinnen, die im Untertitel der Studie „Auf dem Weg zu einer

[1] Vgl. *Thomas F. Best/Günther Gassmann* (Hg.): On the Way to Fuller Koinonia, Faith-and-order-Paper 164, Genf 1994. Die Schwerpunktsetzung auf der Koinonia-Ekklesiologie setzt freilich zugleich ein Zurücktreten anderer ekklesiologischer Ansätze, wie etwa des Kirchenverständnisses der Leuenberger Konkordie, voraus.

gemeinsamen Vision“ als gemeinsame Vision gekennzeichnet wird. Dabei wird nach dem Verständnis der Kammer ein theologisch gefüllter Begriff der Vision in Anspruch genommen. Die christliche Vision, um die es hier geht, ist nicht eine solche, in der sich Menschen ihre Zukunft selbst entwerfen, sondern eine Vision, die ihnen in der Botschaft Jesu vom nahen Reich Gottes gegeben ist und deren Realisierung durch Gott selbst ihnen verheißen ist.

Als Grund der Kirche wird das ökonomisch-trinitarische Handeln Gottes in der Schöpfung, Sendung des Sohnes zur Menschwerdung und Versöhnung der Menschheit und der Gabe des Heiligen Geistes beschrieben. In diesem Geschehen vollzieht sich der Heilsplan Gottes, der auf die „Wiederherstellung von Koinonia durch Gott“ (Nr. 1) zielt. Auch wenn in vielen reformatorischen Kirchen die christologische und pneumatologische Einbettung des Kirchenbegriffs verbreiteter ist als die trinitarische,[2] begrüßt die Kammer den Rückgriff auf den ökumenisch verbreitesten Symboltext, das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel, als geeigneten Ausgangspunkt[3] für vertiefte ökumenische Gemeinschaft (koinonia).Unklar blieb der Kammer, ob die Charakterisierung der Kirche „als Spiegelbild der Gemeinschaft des dreieinigen Gottes“ (Nr. 23, 25) im Sinne von 1 Kor 13,12 die jetzt noch bestehende Trübung des „enigmatischen“ Anblicks unterstreichen oder ob sie eine präzise Entsprechung bezeichnen soll. Nur im ersten Fall würde dieses Bild nach der Ansicht der Kammer den Unterschied zwischen der pilgernden Kirche und der erst im zukünftigen Reich Gottes vollkommenen Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen und der Menschen untereinander tatsächlich hinreichend zur Geltung bringen.

Zu begrüßen ist hingegen aus Sicht der Kammer, dass die Kirche als „Zeichen und Dienerin des Heilsplanes Gottes für die Welt“ (Überschrift zu Nr. 25 ff) bestimmt wird. Mit dieser Bestimmung wird die in der ökumenischen Ekklesiologie etablierte Rede von der Kirche als „Zeichen und Werkzeug“ nuanciert. Für evangelisches Verständnis ist die Rede vom Werkzeugcharakter der Kirche zwar dann zutreffend, wenn darunter der Dienst der Evangeliumsverkündigung in Wort und Sakrament verstanden wird. Entscheidend ist jedoch, dass die Kirche nicht selbst Subjekt des

2 So ein Hinweis der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) in ihrer Stellungnahme (S. 8).

3 Hierauf stützt sich auch die Evangelische Kirche im Rheinland in ihrer Stellungnahme (S. 3).

Heilsgeschehens ist. Dies wird durch die Rede von der Kirche als „Zeichen und Dienerin" unterstrichen.

Wesen und Auftrag der Kirche werden entlang der biblisch-ekklesiologischen Bilder als Volk Gottes, Leib Christi, Tempel des Heiligen Geistes konkretisiert. Für die Frage nach dem spezifischen koinonia-Charakter der Kirche bzw. dem besonderen Charakter der Kirche als Gemeinschaft ist aus Sicht der Kammer das Bild vom Leib Christi von zentraler Bedeutung(so schon im ersten Absatz des Vorwortes, pointiert dann in Nr. 13). Entscheidend ist dabei, dass die Gläubigen in der Gemeinschaft des Leibes, dessen Haupt Christus ist (Nr. 13), „durch den heiligen Geist mit Jesus Christus vereint" werden und seine „lebendige Beziehung zum Vater" (Nr. 13) teilen. Auf dieser Basis versteht der Text die Kirche als prophetisches, priesterliches und königliches Volk Gottes. Im Konvergenztext wird der Zusammenhang zwischen der Christusgemeinschaft der Glieder des Leibes und dem prophetischen, priesterlichen und königlichen Auftrag allerdings nicht christologisch, sondern bundestheologisch entwickelt (vgl. Nr. 17–19). Die Kammer begrüßt, dass der Konvergenztext, wenn auch nicht explizit, so doch der Sache nach die Lehre vom dreifachen Amt Jesu Christi als Prophet, Priester und König aufgreift, die, nachdem sie von Johannes Calvin den altkirchlichen Schriftstellern entnommen wurde,[4] in der lutherischen und später auch in der römisch-katholischen Ekklesiologie rezipiert wurde und so eine besondere ökumenische Relevanz gewonnen hat.

Als „Zentrum und Grundlage der Kirche" bestimmt der Konvergenztext „das Evangelium, die Verkündigung des fleischgewordenen Wortes Jesus Christus, Sohn des Vaters" (Nr. 14). Wie der Konvergenztext festhält, verstehen eine Reihe von Kirchen die Kirche darum als *creatura evangelii*. Das trifft auch für die in der EKD verbundenen lutherischen, unierten und reformierten Kirchen zu. Diese konstitutive Rolle des Wortes Gottes für die Kirche wird allerdings unterlaufen in der Formulierung, das Leben der Kirche definiere sich „*unter anderem* dadurch, dass sie eine Gemeinschaft ist, die das Wort Gottes hört und verkündet" (Nr. 14, Hervorhebung vom Autor). Die missionarische Aufgabe der Kirche als Koinonia, die der Kon-

[4] Vgl. *Euseb von Caesarea:* Kirchengeschichte I, 5; *ders.:* Demonstratio Evangelica: IV, 15 und VIII. Zur Vermittlung dieses altkirchlichen Theologumenons an Calvin vgl. *Thorsten Jacobi:* Das dreifache Amt Jesu Christi als Bezugspunkt christlicher Ethik bei Fragen am Lebensende; in: *Martin Schindehütte/Martin Illert (Hg.):* Theologischer Dialog mit der Rumänischen Orthodoxen Kirche, Beihefte zur Ökumenischen Rundschau 97, Leipzig 2014, 273–298.

vergenztext festhält, in dem er die Kirche als „Zeugnisgemeinschaft", „Gottesdienstgemeinschaft", „Jüngergemeinschaft" (Nr. 2) und Pilgergemeinschaft (Nr. 35) beschreibt, gründet vielmehr eben darin, dass die Kirche selbst auf Gottes Wort hört. Nur so wird es der Kirche möglich, „mit ihrem eigenen Leben Zeugnis abzulegen für jene Gemeinschaft, die Gott für die ganze Menschheit und für die gesamte Schöpfung in seinem Reich vorgesehen hat" (Nr. 13).

Mit dem Begriff der Koinonia wird nach Auskunft des Konvergenztextes schließlich auch bezeichnet, was Ziel der ökumenischen Suche der Kirchen ist. Es erscheint sachgerecht, wenn dabei der biblische Begriff so aufgefasst wird, dass er sich nicht nur auf die Gemeinschaft von Individuen und Gruppen, sondern ebenso auf die Gemeinschaft von Gemeinschaften bzw. Kirchen bezieht. In der Suche nach Koinonia geht der Konvergenztext von der Voraussetzung aus, dass Gemeinschaft nicht einfach der Zusammenschluss bestehender Kirchen in ihrer derzeitigen Form ist" (Nr. 13). Vielmehr impliziere Koinonia eine Gemeinsamkeit in Teilhabe und Teilnahme. Der Konvergenztext verbindet diese Bestimmung der Koinonia mit der Zielvorstellung der sichtbaren Einheit, auf die sich der ÖRK verpflichtet hat. Dieses Ziel verlange, „dass Kirchen fähig sind, jeweils in den anderen die echte Gegenwart dessen zu erkennen, was im Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel (381) als ‚die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche' bezeichnet wird" (Nr. 9). Dies impliziert allerdings die Einsicht, dass sich in keiner einzelnen Kirche die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche als ganze erkennen lässt. Dies folgt zum einen aus der im Konvergenztext beschriebenen Differenz zwischen Ortskirche und Universalkirche, wonach zwar jede Ortskirche ganz Kirche, aber nicht die ganze Kirche ist. Zum zweiten ist aus Sicht der Kammer aber auch im Blick auf das Konzept einer sichtbar verfassten Universalkirche festzuhalten, dass sie nicht exklusiv identisch ist mit dem Leib Christi, in den alle Christen hineingetauft werden. Nach evangelischem Verständnis lässt sich darum die Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität der Kirche Jesu Christi nicht unmittelbar, sondern in der reinen Verkündigung des Evangeliums und der stiftungsgemäßen Feier der Sakramente erkennen. Denn in diesen Vollzügen vergegenwärtigt sich Jesus Christus in der Kraft des Geistes als der gekreuzigte und auferstandene Sohn des Vaters. Im Rekurs auf diese notae ecclesiae als Erkennungszeichen kann die Kammer der Aussage im Konvergenztext zustimmen, dass das Erkennen von Kirche „in einigen Fällen von Veränderungen in der Glaubenslehre, in der Praxis und der Amtsausübung innerhalb einer bestimmten Gemeinschaft"

(Nr. 9) abhängt. Hier bestehen in der Tat erhebliche Herausforderungen für „die Kirchen auf ihrem Weg hin zur Einheit“ (Nr. 9).

2. Die Wesensattribute der Kirche

Die Darlegungen zum Verständnis der „Kirche des dreieinigen Gottes als *Koinonia*“ (Kap. II.B) münden (Nr. 22–24) in eine Entfaltung der vier Attribute der Kirche nach dem Glaubensbekenntnis von Konstantinopel (381 n. Chr.). Die Kammer unterstützt nachdrücklich die Grundaussage, dass Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität „Gottes Gaben an die Kirche“ (Nr. 22) sind und „in Wechselbeziehung zueinander stehen“ (ebd.). Die Kammer stellt fest, dass die hier verwendete Semantik des Begriffs der „Gabe“ als eines „un-ökonomischen“ relationalen Geschehens sich von dem vielfach im evangelischen Kontext rezipierten Konzept der „selbstlosen Gabe“ (Jaques Derrida) unterscheidet.[5] Während die Kammer deshalb den Grundgedanken unterstreicht, dass die Eigenschaften der Kirche gegeben sind und ihre Realität als eine gegebene und vorgegebene zu verstehen ist, kann sie der in diesem Zusammenhang ausgeführten Überlegung, die Gläubigen hätten die Gaben „in die Realität umzusetzen“ (Nr. 22) aufgrund ihres Verständnisses der Gabe als eines exklusiven Aktes Gottes nicht uneingeschränkt zustimmen. Dem Verständnis der Kammer entspricht es deshalb besser, die Attribute als Gaben zu verstehen, die es im Leben der Kirche zu bezeugen gilt, wie dies die ekklesiologische Studie „Die Kirche Jesu Christi“ der GEKE[6] in ihrer Auslegung der Wesensattribute tut. Mit einem solchen Verständnis wird zugleich die in der lateineuropäischen Christenheit seit der Reformation diskutierte und auch im Konvergenztext (Nr. 10) nachwirkende Vexierfrage gegenstandslos, ob die Attribute Eigenschaften der geglaubten Kirche oder der erfahrbaren Kirche sind. Die Kirche ist nach evangelischem Verständnis keine *civitas platonica,* deren Eigenschaften prinzipiell unsichtbar wären. Vielmehr lässt sich die Kirche Jesu Christi, die – wie der Konvergenztext deutlich macht – im Evangelium von Jesus Christus gründet, in und an der reinen Evangeliumsverkündigung und stiftungsgemäßen Sakramentsverwaltung erkennen.

5 Vgl. dazu *Veronika Hoffmann/Ulrike Link-Wieczorek/Christof Mandry* (Hg.): Die Gabe. Zum Stand der interdisziplinären Diskussion, Freiburg 2016.

6 *Michael Bünker/Martin Friedrich* (Hg.): Die Kirche Jesu Christi. Der reformatorische Beitrag zum Ökumenischen Dialog über Einheit. 4., rev. Auflage; in: Leuenberger Texte Nr. 1, Leipzig 2012.

a) Das Attribut der Einheit

Die Kammer unterstreicht die Aussage des Dokuments, dass die Einheit der Kirche durch die Einheit des dreieinigen Gottes selbst begründet ist: „Die Kirche ist eine, weil Gott einer ist" (Nr. 22). Das hier ausgesagte Kausalverhältnis von Grund und Begründetem bringt mit sich, dass die Kirche ihre *Einheit* wahrt, indem sie sich selbst von ihrem göttlichen Grund *unterscheidet.* Entgegen der Darstellung des Dokuments sieht die Kammer daher die Existenz einer Vielzahl von Kirchen solange nicht „im Gegensatz zu diesem Einssein" (Nr. 22), wie sie auf ein und demselben Grund besteht. Deshalb kann die Einheit der Kirche auch nicht vorrangig ihrer Gestalt gesucht werden. Die reformatorischen Kirchen haben diesen Sachverhalt dadurch zum Ausdruck gebracht, dass sie die Einheit der Kirche mit ihrer Wahrheit identifiziert haben. Für die wahre Einheit der Kirche ist die Übereinstimmung in der Lehre des Evangeliums und in der Verwaltung der Sakramente konstitutiv.[7] Die Kammer stimmt dem Konvergenztext darin zu, dass die „heutigen Spaltungen innerhalb der Kirchen und zwischen den Kirchen [...] im Gegensatz zu diesem Einssein" (Nr. 22, Absatz 1) stehen. Zugleich versteht sie die Einheit der Kirche aber nicht im Sinne von Uniformität. Ein solches Verständnis lehnt auch der Konvergenztext ab, wenn er im Neuen Testament eine „große Vielfalt an ekklesiologischen Einsichten" (Nr. 12) bezeugt findet und legitime Vielfalt im Leben der christlichen Gemeinde als „ein[en]Aspekt ihrer Katholizität" (Nr. 12.) und als „eine Gabe des Herrn" (Nr. 28) beschreibt. Legitim ist solche Vielfalt dem Konvergenztext zufolge insofern, als die Verkündigung des Evangeliums eine Vielfalt „in Sprachen, Symbolen und Bildern" erfordert, „die einen Bezug zu bestimmten Zeiten und Kontexten haben, damit es [i.e. das Evangelium] in jeder Epoche und an jedem Ort authentisch gelebt werden kann" (Nr. 28). Die Kammer begrüßt diese Würdigung der kulturellen Auslegungsformen und stimmt zugleich zu, dass legitime Vielfalt dann gefährdet ist, wenn Christen ihre kulturell bedingte Verkündigung für die einzig authentische erklären und anderen Kulturen aufzwingen (vgl. Nr. 28). Die Aussage, dass legitime Vielfalt die Gabe der Einheit zerstören könne, wenn sie „die akzeptablen Grenzen überschreitet" (Nr. 30), ist jedoch zu pauschal und müsste präzisiert werden. Faktisch wird hier vermie-

7 Vgl. Confessio Augustana, Art. VII: „Et ad veram unitatem ecclesiae satis est consentire de doctrina evangelii et de administratione sacramentorum."

den, die Differenzen in der Amtsfrage und insbesondere im Bischofsamt als die offene Frage nach den Grenzen legitimer Vielfalt anzusprechen.

b) Das Attribut der Heiligkeit

Mit dem Text des Dokuments betont die Kammer, dass die Heiligkeit der Kirche ihren Grund in der Heiligkeit Gottes hat: „Die Kirche ist heilig, weil Gott heilig ist" (Nr. 22). Wie beim Attribut der Einheit impliziert das Begründungsverhältnis auch hier die unaufhebbare Selbstunterscheidung der Kirche von ihrem göttlichen Grund. Die Kammer betont daher: Die Heiligkeit der Kirche kann nicht in ihr selbst oder ihren Gliedern, ihren Worten oder Werken gesucht werden, sondern nur in Gottes Handeln, das den Glauben in ihr wirkt. Die Implikationen dessen verdienen nach Auffassung der Kammer eine klarere Herausstellung, als sie im Dokument gegeben wird.

Unter „heiligen Männern und Frauen" sowie „heiligen Worte[n] und Handlungen" (Nr. 22) können nach Einsicht der Kammer nur solche verstanden werden, die im Glauben transparent für die Heiligkeit Gottes und so Gefäße seiner Heiligkeit sind. Nur mit Blick auf die Kirche selbst kann von einer „wesensmäßigen Heiligkeit" (Nr. 22) gesprochen werden, da die Kirche mehr und anderes als die Summe ihrer Glieder ist. Deshalb kann, obwohl im persönlichen Leben der Gläubigen die Sünde „im Widerspruch zu dieser Heiligkeit steht" (Nr. 22), nach reformatorischer Überzeugung die „große Sünderin" aufgrund ihres Glaubens an die Sündenvergebung als Bild für die Heiligkeit der Kirche dienen[8] (vgl. Lk 7, 36–50). Der Text des Dokuments weist hierauf in allerdings anderem Kontext (Nr. 35) selbst hin. Die Kammer hält es hingegen für falsch und gefährlich, wenn an späterer Stelle des Dokuments Heiligkeit doch persönlich als „eine größere Glaubwürdigkeit in der Beziehung zu Gott" (Nr. 50) bestimmt und daraus eine *persönliche* Autorität von „Führungspersönlichkeiten" oder „Gemeinschaften" (Nr. 51) in der Kirche abgeleitet wird.

8 Dies haben mehrere Kirchen in ihren Stellungnahmen zum Dokument hervorgehoben, z. B. der Schweizerische Evangelische Kirchenbund (S. 8) und die Evangelische Kirche in Hessen und Nassau (S. 5).

c) Das Attribut der Katholizität

Die Kammer begrüßt es, dass das Attribut der Katholizität im Text des Dokuments christologisch interpretiert wird („Dort, wo das ganze Geheimnis Christi anwesend ist, da ist auch die katholische Kirche", Nr. 22 mit Verweis auf Ign., Ad Smyrn. 6). Durch diesen Rückgriff auf den Grund und das Fundament der Kirche (vgl. 1 Kor 3,11) lässt sich eine Engführung auf ein konfessionelles oder räumlich extensives Verständnis von Katholizität ebenso vermeiden wie eine fruchtlose Entgegensetzung von räumlicher und zeitlicher Katholizität. Das Attribut der Katholizität kommt der Kirche vielmehr deshalb zu, weil das Geheimnis Christi über alle Kirchen hinausreicht und zugleich alles umfasst, worauf die Kirche sich gründet. Die Kammer anerkennt den Rekurs auf Äußerungen des Ignatius von Antiochien, auf den das Dokument seine christologische Interpretation des Attributs der Katholizität stützt, und ist sich gleichzeitig der unterschiedlichen Wirkung dieser Äußerungen in den verschiedenen Konfessionsfamilien bewusst, die sie als Ausdruck lebendiger Vielfalt in der Kirche Jesu Christi begrüßt und allem Homogenitätsstreben entgegenhält. In diesem Sinne erinnert die Kammer an den ökumenischen Übersetzungsvorschlag des Attributs „katholisch" als „allumfassend", der in der ökumenischen Revision des deutschen Textes des Apostolischen Glaubensbekenntnisses 1971 vorgelegt wurde.

d) Das Attribut der Apostolizität

Die Kammer bekräftigt mit dem Text des Dokuments, dass allein die kirchengründende Sendung Christi die Apostolizität der Kirche, die ja deren eigene Sendung bezeichnet, zu begründen vermag („Die Kirche ist apostolisch, weil der Vater den Sohn sandte, um sie zu gründen", Nr. 22). Mit dem Apostel Paulus (2 Kor 5,18f) unterscheidet die Kammer daher grundsätzlich zwischen dem Wort der Versöhnung, das das Christusevangelium selbst ist, und dem apostolischen *Dienst* der Versöhnung. Angesichts dieses dienenden Charakters hält die Kammer es für missverständlich, wenn das apostolische Amt im Text des Dokuments durch das Prädikat des „Vorstehens" gekennzeichnet und als „Fundament" der Kirche beschrieben wird (Nr. 22). Aus demselben Grund ist nach Einsicht der Kammer auch zu fragen, inwieweit die historische „apostolische Sukzession im Amt" der Apostolizität der Kirche sollte „dienen" können (Nr. 22). Hingegen bejaht die Kammer nachdrücklich die Berufung der Kirche, ihren „apostolischen

Ursprüngen immer treu zu bleiben“ (Nr. 22). Sie geht analog zum Attribut der Katholizität davon aus, dass diese Treue zur Apostolizität auch ohne zeitliche Extension einer historischen Amtsnachfolge jederzeit gewahrt wird, sofern „das ganze Geheimnis Christi anwesend ist“ (Nr. 22). Der apostolische Dienst der Vergegenwärtigung des Christusgeheimnisses wird dabei entsprechend der Korrelation von Wort und Dienst der Versöhnung (2 Kor 5,18f) durch Bezeugung des Wortes von der Versöhnung wahrgenommen, an der nach Überzeugung der Kammer alle Glieder der Kirche in derselben geistlichen Vollmacht des Glaubens teilhaben. Die unterschiedlichen Funktionen, die die Gläubigen bei der Ausübung dieser Vollmacht wahrnehmen, werden in der Lehre und Praxis des ordinierten Amtes in Korrelation zur Gemeinde reflektiert.

Die Kammer bekräftigt die im Text des Dokuments (Nr. 24) artikulierte Feststellung, dass die unterschiedlichen Auffassungen vom Zusammenhang dieser Lehre über das Amt (inkl. der Frage eines Amtes universeller Einheit) mit dem Verständnis der Kirche als *Koinonia* nicht notwendigerweise die Gemeinschaft (koinonia) der Kirchen untereinander tangieren.

3. Zur gottesdienstlichen und eucharistischen Gemeinschaft

Der Konvergenztext bringt klar zur Geltung, dass Gemeinschaft mit Gott und unter den Menschen vom Gottesdienst ausgeht.[9] Die Kammer würdigt die im ökumenischen Dialog des 20. Jhs. auch und gerade von orthodoxer Seite entwickelten Ansätze,[10] die betonen, dass nicht die Kirche den Gottesdienst „macht“, sondern umgekehrt der Gottesdienst als ein Handeln Gottes an den Menschen die Kirche konstituiert. Zutreffend wird der Gottesdienst als ein dynamisches Geschehen verstanden, das die Gemeinschaft zwischen Gott und den feiernden Menschen sowie zwischen den feiernden Menschen untereinander herstellt (Nr. 67). Die Kammer unterstreicht die Aussage des Konvergenztextes, dass die gottesdienstliche

9 „Die Eucharistie dient nicht einem individualistischen Heilsverständnis. Wer an Christi Leib, der Gabe des Mahles teilbekommt, wird mit den Mitfeiernden zum Leib Christi, der Gemeinde, verbunden.“ (Die Eucharistie. Das Sagorsker Gespräch über das heilige Abendmahl [Arnoldshain VI], hg. v. *Kirchlichen Außenamt der EKD,* Studienheft 8, Witten 1974, 24).

10 Zu nennen sind hier u. a. die liturgisch-ekklesiologischen Ansätze Nikolai Afanasievs und Alexander Schmemanns.

Gemeinschaft in den weiteren Zusammenhang einer Jüngergemeinschaft, Zeugnisgemeinschaft (vgl. Nr. 3) und einer als Dienstgemeinschaft verstandenen Gemeinschaft der Jüngerinnen und Jünger Christi gehört.[11] Sie erkennt darin die drei unverzichtbaren und untrennbaren kirchlichen Wirkungsbereiche von *Leitourgia, Martyria und Diakonia.*

Die Gemeinschaft, die der Gottesdienst zwischen den feiernden Gläubigen herstellt, ist dabei größer als die Gemeinschaft der Anwesenden (vgl. Nr. 31). Gottesdienstliche Gemeinschaft umfasst vielmehr „die Gemeinschaft mit den Christen aller Zeiten und Orte" (Nr. 67). Die Kirche als Gottesdienstgemeinschaft ist gerade auch in dieser Katholizität „eine eschatologische Realität, die das Reich Gottes vorwegnimmt" (Nr. 33). Aus der Sicht der Kammer kann die Beschreibung der Kirche als einer eschatologischen Realität ein kritisches Potenzial gegenüber historisch gewachsenen institutionellen Eigenarten der Kirchen freisetzen. In diesem Sinne weist die Kammer insbesondere auf die Spannung zwischen dem Verständnis der Kirche als einer *eschatologischen* Realität und der Übernahme des profangeschichtlichen Kriteriums einer *historischen* Sukzession von Amtsträgern (beschrieben in: Nr. 47) hin: Wer den Gottesdienst konsequent als ein eschatologisches Geschehen denkt, in dem alle Christen aller Zeiten an allen Orten vereinigt sind, muss auch zugestehen, dass das Kriterium der „Sukzession" dann auf pneumatologische Weise bereits in jedem Gottesdienst erfüllt ist.

Zugleich würde die Kammer im Einklang mit der Stellungnahme der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa die Bestimmung der Kirche als eschatologische Realität aber gerne durch den Hinweis auf die „kategoriale Unterscheidung zwischen dem Reich Gottes und der Kirche" (GEKE-Statement S. 6) ergänzt sehen. Die kategoriale Unterscheidung scheint der Kammer notwendig, um die Grundspannung des im Konvergenztext „Die Kirche" entfalteten „Schon, aber noch nicht" (Nr. 33 ff) auch tatsächlich durchzuhalten und nicht nach einer Richtung hin zu verlassen. Aus dieser Unterscheidung der Kirche vom Reich Gottes ergibt sich auch die Positionierung der Kammer in der Frage nach der Sündhaftigkeit der Kirche (vgl. Nr. 27).

[11] „Die Eucharistie ruft daher nicht nur zur Vereinigung mit dem Herrn durch Glauben und Liebe, sondern auch zum Erweis der Bruderliebe gegenüber den Gliedern der Gemeinde, die die grundlegende Bewährung der Liebe zu allen Menschen ist" (Die Eucharistie. Das Sagorsker Gespräch über das heilige Abendmahl [Arnoldshain VI], hg. v. Kirchlichen Außenamt der EKD, Studienheft 8, Witten 1974, 24)

Gerade die Selbstunterscheidung der Kirche vom gottesdienstlich vorweg dargestellten, aber zukünftigen Reich Gottes ist dabei aus Sicht der Kammer auch konstitutiv für die eschatologisch-transformative Kraft, die die gottesdienstliche Erfahrung nach Auffassung des Konvergenztextes entfaltet. In dieser Aussage erkennt die Kammer einen auch der evangelischen Frömmigkeit wesentlichen Gedanken, der insbesondere im Liedgut der evangelischen Kirche lobpreisenden, erinnernden und anrufenden Ausdruck findet.[12] Die Kammer bejaht auch die Aussage, dass die transformative Kraft im Gottesdienst insbesondere in der durch Doxologie, Anamnese und Epiklese gefeierten Eucharistie (Nr. 42; vgl. Nr. 6) wirke, die sowohl „die Elemente Brot und Wein als auch die Teilnehmer selbst verwandelt" (Nr. 42). Denn auf diese Weise wird einer Verengung der Selbstvergegenwärtigung Jesu Christi im Abendmahl auf die Konsekration in den Einsetzungsworten gewehrt und die Bedeutung des gesamten liturgischen Zusammenhangs hervorgehoben. Die Beziehung zwischen Christus und der Gemeinschaft der Kirche beschreibt der Konvergenztext mit dem Neuen Testament (Eph 5,32) als „Geheimnis" (*Mysterion*) (Nr. 26) und deutet die entsprechende Aussage als eine ontologische Aussage zur sakramentalen Qualität der Kirche (ebd.). Die Umschreibung der Relation zwischen Gott und Kirche als „Geheimnis" (mysterion) sieht die Kammer jedoch nicht als eine ontologische Qualifikation der Kirche, sondern findet in ihr betont, dass das Gottesverhältnis sich nicht funktionalisieren lässt.

4. Amt und Autorität in der Kirche

Die ökumenisch besonders brennende Frage nach dem Verständnis von Amt und Autorität im Konvergenztext in Kapitel III angesprochen, das – auf Basis der in Kapitel II entfalteten Konvergenzen im Kirchenbegriff – die Frage erörtert, wie die Kirchen in der Gemeinschaft wachsen können. Als grundlegende Elemente für diese Gemeinschaft werden Glaube, Sakramente und Amt bestimmt. Während das Lima-Dokument (vgl. zum Amt Nr. 1–4) und viele andere bilaterale Dialogdokumente heute die Berufung des Volkes Gottes bzw. die Berufung aller Christen zu Zeugnis und Dienst als

[12] „Das Abendmahl […] ist eine mächtige Kraft der Umgestaltung eines jeden Christen, der christlichen Gemeinde und dadurch der umgebenden Welt zum Guten und zur Heiligung." (Die Eucharistie. Das Sagorsker Gespräch über das heilige Abendmahl [Arnoldshain VI], hg. v. Kirchlichen Außenamt der EKD, Studienheft 8, Witten 1974, 26).

Ausgangspunkt für die Erörterung der Amtsfrage nehmen, setzt der Konvergenztext mit der Beschreibung der Differenzen im Verständnis des ordinierten Amtes ein und widmet sich dann dem Verständnis der Autorität und ihrer Ausübung unter besonderer Berücksichtigung der Konzile und erörtert abschließend die Frage nach einem universalen Amt der Einheit in Gestalt eines persönlichen Primatamtes (vgl. Nr. 56 f). Im Unterschied zum Lima-Dokument, das sich auf die Grundlegungsfragen der Amtstheologie konzentriert, steuert der neue Konvergenztext somit auf die kontroverse Frage nach einem universalen persönlich wahrgenommenen Dienst der Einheit und seiner kollegialen und synodalen Einbindung zu. Diese Frage ist zwar für das Verhältnis zwischen den Kirchen des ÖRK und der römisch-katholischen Kirche wichtig. Es sollte aber nicht vergessen werden, dass die Frage nach dem universalen Primatamt für viele Mitgliedskirchen im ÖRK kein vorrangiges Problem darstellt. In der Beschreibung der weiteren Verständigungsaufgabe wird insinuiert, dass ein personal wahrgenommenes Primatsamt notwendig und wünschenswert sei „und zum Willen Christi für seine Kirche gehören könnte“ (Nr. 57). Nach Auffassung der Kammer erscheint es zwar möglich, die Frage eines universalkirchlichen Einheitsdienstes zu eruieren. Doch eine Notwendigkeit *iure divino* lässt sich aus Sicht der Kammer nicht begründen. In jedem Fall müsste „ein derartiges persönliches Primatamt auf gemeinschaftliche und kollegiale Weise ausgeübt werden“ (Nr. 56), wie dies offenbar die gemeinsame Überzeugung aller in Faith and Order vertretenen Kirchen ist.

Was die Frage nach Wesen und Ordnung des Amtes betrifft, so begrüßt die Kammer, dass im Blick auf die neutestamentlichen Grundlagen gemeinsam festgehalten wird, es gebe im Neuen Testament „nicht ein einziges Muster für das Amt“ (Nr. 46). Die Ausgestaltung der Ämter sei teilweise in der Kraft des Heiligen Geistes kontextbezogen erfolgt (mit Bezug auf Apg 6,1–6), und es seien „(v)erschiedene Arten des Amtes … mit Gaben des Geistes gesegnet“ (Nr. 46). Gemeinsam wird sodann festgehalten, dass in der Folgezeit das „Muster von drei aufeinander bezogenen Ämtern […] schließlich das allgemein anerkannte Muster“ (Nr. 46) wurde. In der Tat ist evident, dass sich die Unterscheidung zwischen dem Amt der überregionalen Aufsicht (Episkopé) bzw. dem Bischofsamt, dem Presbyteramt bzw. örtlichen Pfarramt und dem Diakonenamt in nachapostolischer Zeit sukzessive herausgebildet hat. Entsprechend gibt es diese Differenzierung auch in der Ordnung des Amtes bzw. der Ämter in den Gliedkirchen der EKD. Dabei wird der Dienst der Episkopé teils Bischöfen, teils aber auch Kirchenpräsidenten und Superintendenten zugeordnet. Aus der historisch gewach-

senen Differenzierung von Episkopé, örtlichem Pfarramt und Diakonenamt lässt sich nach Auffassung der Kammer jedoch nicht ohne weiteres rückschließen, dass das Amt notwendig und ausschließlich ein *dreifaches* ist und nur so Gottes Willen entspricht. Die Frage an die Kirchen, „ob das dreifache Amt Teil des Willens Gottes für die Kirche bei der Verwirklichung der gottgewollten Einheit ist" (Nr. 47, kursiver Text), kann aus Sicht der Kammer darum nicht einfach bejaht werden.

Voll zuzustimmen ist hingegen der Aussage, dass „(a)lle Autorität in der Kirche [...] von ihrem Herrn und Haupt, Jesus Christus"(Nr. 48) kommt, der diese seine Autorität in seiner Lehre, seinen Exorzismen, im Zuspruch der Sündenvergebung und in der Weisung des Weges zur Erlösung erwiesen hat (vgl. Nr. 48). In diesem Dienst an den Menschen besteht die Autorität Jesu Christi, und in der Nachfolge dieses Dienstes besteht auch die Autorität des Aufsichtsamtes (Episkopé) (vgl. Nr. 48), das der Einheit in der Verkündigung und im Glauben dient und „auf persönliche, kollegiale und gemeinschaftliche Weise ausgeübt werden müsse" (Nr. 52). Die wichtigen Aussagen zur ‚Synodalität' bzw. ‚Konziliarität' der Kirche und des kirchlichen Lebens auf lokaler, regionaler und universaler Ebene, die in diesem Zusammenhang getroffen werden (Nr. 53), sind aus Sicht der Kammer für das Verständnis und die Gestaltung der Apostolizität der Kirche wesentlich. Für die Weiterarbeit an der Amtsfrage und insbesondere der brennenden Frage nach der Anerkennung der Ämter wäre aus Sicht der Kammer zusammen mit der Frage nach den Bedingungen einer gültigen Ordination gemeinsam zu überlegen, wie dem Sachverhalt Rechnung getragen werden kann, dass das Evangelium offenbar in Kirchen mit ganz unterschiedlichen Ämterordnungen weitergetragen werden und Glauben wirken konnte.

5. Kirche in der Welt und für die Welt

Die Kammer begrüßt die Behandlung der Grundfragen im Verhältnis der Kirche zur Welt, die im vierten Kapitel angesprochen werden, insbesondere die Thematisierung des Verhältnisses zu den anderen Religionen (Nr. 60) und der moralischen Herausforderungen (Nr. 61 ff). Es ist wichtig, dass gemeinsam die Anerkennung der „Religionsfreiheit als eine der grundlegenden Dimensionen der Menschenwürde" (Nr. 60) festgehalten werden kann. Die Frage an die Kirchen, wie sie „im heutigen Kontext eines größeren Bewusstseins von der Vitalität verschiedener Religionen

überall in der Welt eine größere Konvergenz in diesen Fragen [i.e. der Möglichkeit von Heil außerhalb des christlichen Glaubens] erzielen und wirksamer zusammenarbeiten können“ (Nr. 60, dort kursiver Text), ist wichtig. Allerdings wäre aus Sicht der Kammer die Rückfrage zu stellen, ob Zusammenarbeit der Kirchen in interreligiösen Begegnungen zwingend eine Übereinstimmung in der religionstheologischen Frage voraussetzt. Zur Frage selbst hat sich die EKD zuletzt in dem Grundlagentext „Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt in evangelischer Perspektive“ von 2015 geäußert.

Einen wichtigen Anknüpfungspunkt für die Zusammenarbeit der Kirchen in und für die Welt und damit auch in interreligiöser Begegnung bietet der Konvergenztext in der Erörterung der moralischen Herausforderung des Evangeliums (Nr. 61–63) mit der Beschreibung moralischer Werte. Mit dem Werte-Begriff benutzt der Konvergenztext einen Terminus, der kulturübergreifende Übereinstimmungen in dem, was für menschliches Leben wünschenswert ist, markiert und als Grundorientierungen für menschliches Verhalten geltend macht. In der ökumenischen Bewegung sind Friede, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung als solche Grundorientierungen ökumenisch-kirchlichen Handelns bestimmt worden. Der Konvergenztext spricht hier von Werten des Reiches Gottes (vgl. Nr. 64 f). Jenseits der Differenzen in einzelnen Fragen der Moral (wie insbesondere den Fragen, die mit Ehe, Sexualität und Familie zusammenhängen) können die Kirchen für diese Werte gemeinsam eintreten und in interreligiösen Begegnungen eruieren, inwieweit diese Werte nicht auch über Religionsgrenzen hinweg geteilt werden können.

In Bezug auf die Ausführungen zum Thema Kirche und Welt kann sich die Kammer vollumfänglich den Hinweisen der Stellungnahme der GEKE zu diesem Text anschließen. In prinzipiellem Sinne verstanden gehen die Ausführungen „geradezu in die falsche Richtung, weil sie mit einem Gegensatz von Kirche und Gesellschaft operieren, statt die Christen zur aktiven und konstruktiven Beteiligung an der Entwicklung und Vertiefung rechtsstaatlicher und partizipatorischer gesellschaftlicher Verhältnisse und zur Übernahme gesellschaftlicher und politischer Verantwortung zu ermuntern – mit einer solidarischen Kirche an ihrer Seite“ (Stellungnahme der GEKE, S. 8).

6. Fazit

Bezogen auf die in der Einleitung des Konvergenztextes an die Kirchen gestellten Fragen kann die Kammer festhalten:

- Das ekklesiologische Verständnis, welches der Konvergenztext entfaltet, entspricht in vielen Punkten dem Verständnis der Kammer, wobei eine deutlichere Unterscheidung zwischen Kirche und Reich Gottes wünschenswert erscheint.
- Indem der Text ein konvergentes Kirchenverständnis formuliert, bietet er eine wesentliche Voraussetzung für wachsende Einheit unter den Kirchen. Allerdings müsste für eine weitere Verständigung der Zusammenhang zwischen diesem Kirchenverständnis und den erheblichen Differenzen in der Frage der Sakramente und insbesondere der Ordnung des Amtes bzw. der Ämter geklärt werden. Der Text gibt diese Fragen den Kirchen für ihre weitere Reflexion auf. Doch ohne eine *gemeinsame* Weiterarbeit erscheint ein Wachsen in der Gemeinschaft nicht realistisch. Zugleich erscheint es der Kammer als eine wichtige Voraussetzung für eine erfolgreiche Weiterarbeit an diesen Fragen, dass sowohl innerkirchliche als auch zwischen den Kirchen vorhandene sozialethische Differenzen nicht dazu verwendet werden, bereits gemeinsam gefundenes theologisches Verstehen zwischen den Kirchen wieder infrage zu stellen und an der Intensivierung kirchlicher Gemeinschaft in Zeugnis und Dienst weiterzuarbeiten.
- Aus Sicht der Kammer ist die immer stärkere Sichtbarwerdung der Einheit der Gemeinschaft im Gottesdienst und insbesondere bei der Feier des Herrenmahls von grundlegender Bedeutung. Der Konvergenztext bestimmt die Eucharistie in der Einleitung zutreffend als höchst beredten Ausdruck der Einheit und Gemeinschaft. Gegenwärtig liegt das Haupthindernis für eucharistische Gemeinschaft in der fehlenden Anerkennung der Ämter. Bezüglich der Frage nach Anpassungen im Dienst der Erneuerung betrachtet die Kammer den Konvergenztext für sich als wichtigen Impuls, um ökumenisch deutlicher zu machen, dass und in welchem Sinne Amt und Ämter in den Gliedkirchen der EKD den neutestamentlichen Grundlagen entsprechend geordnet sind und Wesen und Auftrag der Kirche dienen.
- Der Konvergenztext stellt eine hilfreiche Grundlage dar, um mit den Kirchen, die ihn teilen, weitere Dialoge zu trennenden Themen zu führen und Zusammenarbeit zu intensivieren.

Mitglieder der Kammer
für Weltweite Ökumene

- Bosien, Heike
- Freudenberg, Anne
- Göhre, Paula
- Jahnel, PD Dr. Claudia
- Janssen, Jan
- Jessa, Kevin
- Kiefer, Rainer
  (stellv. Vorsitzender)
- Lasogga, Dr. Mareile
- Link-Wieczorek,
  Prof. Dr. Ulrike (Vorsitzende)
- Mann, Britta
- Martin, Michael
- Meyer, Philipp
- Nehring, Prof. Dr. Andreas
- Nüssel, Prof. Dr. Friederike
- Rammelt, Dr. Claudia
- Richebächer, Prof. Dr. Wilhelm
- Robra, Dr. Martin
- Schilling, Dr. Annegreth
- Theißen, PD Dr. Henning
- Wagner, Marianne

Ständige Gäste

- Anders, Christoph
- Bosse-Huber, Petra
- Bünker, Prof. Dr. Michael
- Füllkrug-Weitzel, Cornelia
- Jäger, Dr. Stefan

Arbeitsgruppe „The Church“

- Nüssel, Prof. Dr. Friederike
  (Leitung)
- Meyer, Philipp
- Theißen, PD Dr. Henning

Geschäftsführung

- Illert, Prof. Dr. Martin

Ökumenische Perspektiven auf Ordination und Amt

Die 29. AÖF-ERF-Jahrestagung in der Missionsakademie in Hamburg (17.–19. November 2017)

Zum 29. Mal hat sich eine Gruppe von Nachwuchswissenschaftlerinnen und -wissenschaftlern zur Jahrestagung der AÖF/ERF (Ecumenical Research Forum) zusammengefunden. Wie in den Vorjahren auch fand die Tagung in der Missionsakademie der Universität Hamburg statt und bot neben zwei Einheiten zum Tagungsthema wie immer auch die Gelegenheit, aktuelle Forschungsprojekte zu präsentieren.

Ziel der AÖF-Jahrestagung ist es, für ökumenische Themen zu sensibilisieren und für einen anregenden Austausch zwischen jungen Forscherinnen und Forschern über Konfessions- und Ländergrenzen hinweg zu sorgen. Die Tagung des AÖF-ERF unterscheidet sich von anderen, eher themenspezifischen Fachtagungen vor allem dadurch, dass sie einen Rahmen schafft, in dem auch solche Forschungsprojekte vorgestellt und diskutiert werden können, die jenseits des mainstreams angesiedelt sind. Da die Teilnehmerschaft der Tagung der Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung erfreulicherweise in den letzten Jahren immer internationaler geworden ist, ist die Lingua franca in den Plenumssitzungen inzwischen Englisch, es gibt aber weiterhin die Gelegenheit, im Rahmen der Projektpräsentationen Vorträge auf Deutsch zu halten.

Gemäß des Wunsches der Teilnehmenden der Vorjahrestagung bot der Hauptvortrag in diesem Jahr eine Einführung in das Thema *Ordination* und *Amt* aus ökumenischer Perspektive. Für diesen konnte Pfarrerin Dr. Dagmar Heller gewonnen werden, die zur Zeit noch als Professorin für Ökumenische Theologie und Dekanin des Ökumenischen Instituts in Bossey tätig ist.

Ordination und *Amt* sind in vielerlei Hinsicht ein für den ökumenischen Dialog brisantes Thema. Sie gehören bis heute zu den zentralen Punkten, an denen die konfessionellen Differenzen besonders plastisch zutage treten. In ihrem Vortrag gab Dagmar Heller zunächst einen Überblick über die hauptsächlichen theologischen Themen, die im Dialog zwischen den Kirchen eine gegenseitige Anerkennung der Ämter (und damit der Kirchen) unmöglich machen. Sie teilte die christlichen Kirchen zu diesem Zweck in vier grundlegende „Familien“ ein: Orthodox, Katholisch, Protes-

tantisch und Pfingstlerisch. Wenn man die Entstehung dieser vier Traditionen historisch betrachte, werde deutlich, dass zum ersten Mal im 11. Jahrhundert im Zusammenhang des Schismas zwischen Ost und West ein Aspekt des Amtes zum Problem wurde, nämlich die Frage des päpstlichen Primats. Vor allem sei das kirchliche Amt und sein Verständnis aber ein Grund zur Trennung in den Auseinandersetzungen der Reformationszeit geworden, wo von Beginn an durch Martin Luther die Autorität des Papstes im Hinblick auf die Ablassdekrete in Frage gestellt wurde. Seine Rechtfertigungslehre habe außerdem zu einem Verständnis des Priestertums geführt, das von römischer Seite nicht anerkannt wurde. Dabei spielte seine Ablehnung des Abendmahls als einer Opferhandlung sowie die Hervorhebung des Priestertums aller Gläubigen eine Rolle. Dies habe auch zur Ablehnung eines „character indelebilis" des Priesters und zur Aufgabe des Verständnisses der Ordination als Sakrament geführt, sowie zur Entwicklung einer *einfachen* Amtsstruktur. Im Gegensatz dazu leitete Calvin mit Bezug auf das Neue Testament eine *vierfache* Ämterstruktur ab. Als weiteren wichtigen Punkt für das Thema „Amt" und „Ordination" benannte Heller die bischöfliche Sukzession, die in manchen protestantischen Kirchen beibehalten wurde, in Deutschland aber aufgrund der Umstände de facto zu einer presbyterialen Sukzession wurde, was in Luthers Verständnis allerdings keinen Unterschied machte, da er Priester/Pfarrer und Bischof nicht wesensmäßig unterschied. Im Gegensatz dazu habe die anglikanische Kirche im Prinzip die katholische Ämterlehre nie aufgegeben, auch wenn sie im Laufe der Geschichte stark von protestantischem Gedankengut beeinflusst wurde. Die Pfingstler bildeten nach Hellers Ansicht gewissermaßen einen neuen Typ von Kirche, in dem die Unterscheidung zwischen Klerus und Laien noch radikaler aufgehoben wurde, als in den Reformationskirchen. Die Gemeinde sei dort die Gemeinschaft derer, die vom Heiligen Geist berührt wurden.

In einer zweiten Sitzung führte Dagmar Heller die Tagungsteilnehmer*innen in die beiden Konvergenztexte *Taufe, Eucharistie und Amt* (1982) sowie *Die Kirche. Auf dem Weg zu einer gemeinsamen Vision* (2013) ein und zeigte auf, wie diese Fragen im weltweiten multilateralen Dialog derzeit diskutiert werden. Mit der sogenannten *Porvoo-Vereinbarung* (einer Übereinkunft zwischen den lutherischen Kirchen der nordischen und baltischen Länder und der anglikanischen Kirche von 1992) und der *Meissener Erklärung* (der Vereinbarung zwischen der Kirche von England und der EKD) ging Heller auf zwei Beispiele für ökumenische Annäherungen ein, die in Folge des Lima- Dokuments erfolgten, allerdings bezüglich der Amts- und Ordinations-Frage zu unterschiedlichen Ergebnissen gekom-

men sind. In der Porvoo-Vereinbarung gelang es Kirchengemeinschaft herzustellen, obwohl die eine Seite die bischöfliche Sukzession behalten hatte, die andere nicht. Die Meissener Erklärung hingegen führte zwar zu Fortschritten auf anderen Ebenen, umfasst aber noch keine gegenseitige Anerkennung der Ämter.

Zu den Herausforderungen für den ökumenischen Dialog bzgl. der Ämter- und Ordinationsfrage, die in neuerer Zeit hinzugekommen sind, zählte Heller v. a., dass inzwischen viele protestantische Kirchen die Frauenordination eingeführt haben und an vielen Stellen auch offen zu ihrer Homosexualität stehende Personen ordinierten. Die damit verbundenen Fragen würden allerdings nicht nur zwischen verschiedenen Konfessionen kontrovers diskutiert, sondern quer durch die Konfessionen hindurch.

Zum Abschluss plädierte Frau Dr. Heller dafür, die neueren Kirchen – Pfingstler und Charismatiker – stärker mit in den Dialog einzubeziehen und zu fragen, ob die Divergenzen wirklich trennend seien, oder ob es nicht Wege geben könne, Einheit trotz Verschiedenheit zu leben und zu vereinbaren.

Der Samstagnachmittag war den Projektpräsentationen der Tagungsteilnehmer*innen gewidmet, für die drei Zeitfenster zu Verfügung standen.

Im ersten Durchgang hielt Sr. Estelle Sogbou von der römisch-katholischen Kommunität Chemin Neuf, Lyon, einen Vortrag mit dem Titel *Das Kirchenkonzept in der Theologie Dietrich Bonhoeffers: Prolegomena für ein ökumenisches Kirchenverständnis?!* In ihrem Vortrag, der auf ihrem laufenden Dissertationsprojekt basierte, zeichnete Sogbou die verschiedenen Aspekte und Etappen des Kirchenkonzepts bei Bonhoeffer nach und arbeitete dabei besonders die Zentralstellung des Kirchenbegriffs bei Bonhoeffer heraus, der diesen als Grundlegung für die Dogmatik herausgestellt habe. Im Anschluss daran zeigte Sogbou, dass Bonhoeffers Ansatz Elemente wie „Echo", „Relevanz" und „Ähnlichkeit" in andere Kirchenverständnisse (z. B. bei Karl Rahner) einbringe, die es möglich machten, über die bisherigen Trennungen im Bereich der Ekklesiologie hinaus zu denken.

Auch der Vortrag von Miika Ahola aus Finnland war einem ekklesiologischen Thema gewidmet. In seinem Dissertationsprojekt untersucht Ahola das Verständnis von *koinonia* bzw. *communio* in dem ÖRK-Konvergenz-Papier *Die Kirche. Auf dem Weg zu einer gemeinsamen Vision (engl. The Church: Towards a common vision* = TCTCV). In seinem Vortrag analysierte er den Gebrauch der beiden Begriffe und verglich diesen mit einigen Communio-Ekklesiologien. Seine Schlussfolgerung war, dass TCTCV zwar

viele Aspekte in den Vordergrund stelle, die eine hohe Anschlussfähigkeit hätten, dennoch aber wohl nur vage Reaktionen in den ÖRK-Mitgliedskirchen auslösen werde, weil – anders als im ersten Dokument *Taufe, Eucharistie und Amt,* das der Konvergenz-Methode folgte – keine konkreten Vorschläge gemacht worden seien, welche Veränderungen für die weitere Annäherung nötig wären.

Zeitgleich hielt Rev. Raymond Bush einen Vortrag über Luthers reformatorischen Durchbruch. Er argumentierte dabei für ein dreiteiliges Paradigma, nach dem Luthers Entwicklung in der Zeit zwischen 1513 und 1521 verstanden werden müsse.

Im zweiten Durchlauf stellte Sari Wagner aus der Schweiz den aktuellen Stand ihres Forschungsprojektes vor, in dem sie sich mit den traditionellen Themen der Epiklesen in der Liturgie von vier westlichen Kirchen beschäftigt. Ihr Vortrag ging der Frage nach, was der Gegenstand der Bitte um den Heiligen Geist in den verschiedenen Liturgien ist. Sie stellte dazu einen Vergleich von verschiedenen Abendmahls-Agenden vor und unterschied in diesem zwischen der Bitte um den Segen für Brot und Wein und der Bitte für die Gemeinschaft als Themen der Epiklese.

Parallel referierte Fr. George Thomas aus Kottayam/Indien zum Thema *Theology of Indigenous Church Architecture with Reference to the Indian Orthodox Church.* In seinem Vortrag ging es George Thomas darum, die Architektur alter Kirchen in seiner Heimatregion Kerala als Ausdruck von christlicher Theologie und Praxis zu interpretieren, die bis zur Ankunft der portugiesischen Kolonialherren die Region geprägt hatten.

Wiederum zeitgleich referierte Rev. Godwin Gladson Delase Ampony aus Ghana zum Thema *Spirituality and Diaconia: Towards a Transforming Society – The Role of Ecumenism.* Der Vortrag konzentrierte sich vor allem auf gesellschaftliche Transformationsprozesse in Afrika, vor deren Hintergrund er *kerygma, leiturgia* und *diaconia* als entscheidende Schlüsselbegriffe ökumenischer Zusammenarbeit in der Gegenwart interpretierte.

Im Rahmen des dritten Panels folgte der Vortrag *Grassroots Theology in The Philippines As a Third Way Beyond Liberation and Pentecostal Theologies* von Hadje Cresencio Sadje, der zur Zeit als Master-Student an der Universität Leuven/Belgien eingeschrieben ist. Sadje ging dabei zunächst der Frage nach, wie philippinische Pfingst- und Befreiungs-Theologien auf soziale Probleme in den Philippinen eingehen. Daran anschließend stellte er den Ansatz von Simon Chan vor und skizzierte die Rahmenbedingungen eines theologischen Modells, das über die bisherigen pfingstlerischen und befreiungstheologischen Ansätze hinausweist.

Ricardo Arakaki aus Brazilien schließlich stellte die Grundzüge seines gerade begonnenen Promotionsprojektes mit dem Titel *Patrimonialism and the Brazilian Evangelical Church* vor. Arakaki möchte darin untersuchen, wie evangelikale Theologie in Brasilien in die politische Kultur hineinwirkt und inwiefern sie darin versagt hat, das politische System zu verändern, das Arakaki mit dem Weberschen Begriff des „Patrimonialismus" zu fassen versucht.

Der Samstagabend war der alljährlichen Vollversammlung der AÖF gewidmet, bei der Themenvorschläge für die kommende Tagung gesammelt und neue Mitglieder für das Vorbereitungskomitee gewählt wurden. Neu gewählt wurden Lodewieke Groeneveld, die mit ihrem Promotionsprojekt an der Universität Amsterdam angesiedelt ist und zur Zeit als Pfarrerin in Südfrankreich tätig ist, und Miika Ahola aus Finnland, der (aufgrund der Porvoo-Vereinbarung) zugleich als lutherischer und anglikanischer Pfarrer arbeitet. Marius van Hoogstraten und Heidi Zitting wurden nach zweijährigem Engagement aus dem Fortsetzungskomitee verabschiedet.

Am Sonntagmorgen ging es zu einem gemeinsamen Gottesdienstbesuch in die Evangelisch-methodistische Kirche Hamburg International. Nach einem gemeinsamen Mittagessen verabschiedeten sich die Teilnehmenden schließlich voneinander.

Die Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung feiert im kommenden Jahr ihr 30-jähriges Bestehen. Die Jahrestagung wird vom 16.–18. November 2018 wiederum in der Missionsakademie in Hamburg stattfinden. Thematisch wird es um „Heiligung" und „Theosis" in ökumenischer Perspektive gehen. Alle Interessierten sind herzlich eingeladen die Tagung für offenen, internationalen und ökumenischen Austausch zu nutzen und bei Interesse auch eigene Projekte vorzustellen. Weiterführende Informationen gibt es unter: http://aoef-erf.jimdo.com.

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 Exeku*tivkomitee der *Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung [AÖF].)*

Frauen in kirchlichen Ämtern

Reformbewegungen in der Ökumene

Ökumenischer Kongress, 6.–9.Dezember 2017 in Osnabrück

OSNABRÜCKER THESEN

Vom 6. bis 9. Dezember 2017 fand in Osnabrück ein wissenschaftlicher Kongress in ökumenischer Kooperation von Institutionen für Theologie der Universitäten Osnabrück, Oldenburg und Münster sowie von römisch-katholischen und evangelischen Verbänden und Einrichtungen zum Thema „Frauen in kirchlichen Ämtern. Reformbewegungen in der Ökumene“ statt. Mit der Mehrheit der Stimmen von mehr als 120 teilnehmenden Persönlichkeiten aus der multilateralen Ökumene und dem In- und Ausland wurden nach Vorträgen, Gesprächen und intensiven Beratungen folgende Thesen verabschiedet:

1) Das erklärte Ziel der ökumenischen Bewegung, die sichtbare Einheit der Kirchen, ist nicht zu erreichen ohne eine Verständigung über die Präsenz von Frauen in allen kirchlichen Ämtern.

2) Frauen in kirchlichen Ämtern verändern das Fremd- und das Selbstbild jeder Glaubensgemeinschaft tiefgreifend.

3) Nicht der Zugang von Frauen zu den kirchlichen Diensten und Ämtern ist begründungspflichtig, sondern deren Ausschluss.

4) Die Diskussion darüber, ob Gott eine unveränderliche Anweisung gegeben habe, wie oder durch wen Gott durch das kirchliche Amt bezeugt werden soll, kann und muss offen bleiben.

5) Die Unterscheidung von spezifischen Diensten innerhalb des einen (sakramentalen) Amtes (Episkopat, Presbyterat und Diakonat) hat sich geschichtlich entwickelt und kann in ökumenischer Perspektive weiterentwickelt werden. Alle Dienstformen sollen für Frauen geöffnet werden. Dabei ist darauf zu achten, dass keine geschlechtsspezifische Festlegung erfolgt.

6) Die kritischen Anfragen an die kirchliche Lehrbildung im Hinblick auf den Ausschluss von Frauen von kirchlichen Diensten und Ämtern sind ein Erweis für die Bereitschaft von Frauen, ihre Berufung zum Dienst an der Verkündigung des Evangeliums in Wort und Tat wahrzunehmen.

ÖR 67 (1/2018), S. 120–128

7) Der Geist Jesu Christi verpflichtet uns, uns mit den unterschiedlichen theologischen Überzeugungen in der Frage der kirchlichen Ämter stets mit Wertschätzung und versöhnungsbereit argumentativ im Miteinander zu befassen.

SELBSTVERPFLICHTUNG

(1) Wir werden die Geschlechtergerechtigkeit bei der Übernahme und der Ausübung kirchlicher Ämter zum Prüfstein der Glaubwürdigkeit der Verkündigung des Evangeliums machen. Das ist unverzichtbar für die apostolische Sendung der Kirchen. Jenseits der Frage nach der Ordination von Frauen sind auch andere Formen einer zu wenig sensiblen Gestaltung der Geschlechtergerechtigkeit in den Kirchen wahrzunehmen und zu überwinden.

(2) Wir werden die theologischen Gespräche über die Präsenz von Frauen in allen kirchlichen Ämtern mit der Zielsetzung einer Verständigung in den verbleibenden Kontroversen fortsetzen. Wir werden – je nach konfessioneller Situation – dem kritischen Gespräch mit den verantwortlichen kirchenleitenden Persönlichkeiten über alle Formen des ordinierten Amtes nicht ausweichen. In ökumenischer Gemeinschaft setzen wir uns für die Ordination von Frauen zu Diakoninnen, Presbyterinnen (Pastorinnen, Priesterinnen) und Bischöfinnen ein.

(3) Wir werden weiterhin theologische Beiträge zu der erforderlichen Differenzierung zwischen der Öffnung des Diakonats und anderer Ämter für Frauen innerhalb des einen (sakramentalen) Ordo leisten. Das Diakonat als Amt für Männer und Frauen verstärkt die diakonale Grundausrichtung der Kirche.

(4) Wir werden uns im Bereich unserer Verantwortung für eine zunehmende Beteiligung von Frauen in leitenden Funktionen und Ämtern einsetzen. Wir streben eine Kultur der Partnerschaft in allen Kirchen an.

Osnabrück, am 9. Dezember 2017

Prof. Dr. Margit Eckholt, Universität Osnabrück
Prof. Dr. Ulrike Link-Wieczorek, Universität Oldenburg
Prof. Dr. Dorothea Sattler, Universität Münster
Prof. Dr. Andrea Strübind, Universität Oldenburg

ERLÄUTERUNG DER THESEN

1) Das erklärte Ziel der ökumenischen Bewegung, die sichtbare Einheit der Kirchen, ist nicht zu erreichen ohne eine Verständigung über die Präsenz von Frauen in allen kirchlichen Ämtern.

Das gemeinsame ökumenische Gedenken der Reformation im Jahr 2017 fordert dazu heraus, die Frage nach der Präsenz von Frauen in allen kirchlichen Ämtern zu thematisieren. Dieses ökumenische Ereignis hat dazu ermutigt, Reformbewegungen in allen christlichen Kirchen als einen gemeinsamen Weg zur Erneuerung beständig anzustreben.

Viele Kirchen der Reformation und die altkatholische Kirche haben im 20. Jahrhundert nach einem langen inneren Ringen die Praxis der Ordination von Frauen unter Gebet und Handauflegung eingeführt. In evangelischen Gemeinden verkündigen Frauen das Evangelium und leiten die Feier des Abendmahls. In vielen Kirchen der Reformation gelangten seit Mitte des 20. Jahrhunderts über mehrere mit schmerzhaften Benachteiligungen verbundene Stufen hinweg Frauen in alle kirchlichen Ämter, Dienste und Funktionen. In zahlreichen Kirchenordnungen ist die Gleichstellung von Frau und Mann im kirchlichen Dienst inzwischen explizit festgelegt worden. In den letzten Jahrzehnten konnten Frauen nicht nur das Pfarramt, sondern auch viele andere Bereiche der evangelischen Kirchen gestalten und prägen. Dazu zählt auch das Amt der Bischöfin. Die Beteiligung von Frauen in kirchlichen Diensten gehört daher zum Profil der Kirchen der Reformation, wovon auch die ökumenischen Beziehungen geprägt werden.

Die Frage nach Frauen in kirchlichen Ämtern ist daher bei der Suche nach der sichtbaren Einheit der Kirchen von zentraler Bedeutung.

2) Frauen in kirchlichen Ämtern verändern das Fremd- und das Selbstbild jeder Glaubensgemeinschaft tiefgreifend.

Heute wird als eines der ersten unterscheidenden Kennzeichen zwischen den Kirchen wahrgenommen, in welcher Weise Frauen kirchliche Ämter ausüben. Die gesellschaftliche Erwartung, Frauen und Männer in beruflicher Hinsicht einander gleich zu stellen, bildet den Hintergrund für diese kritische Betrachtung der Geschlechterrollen in den Kirchen. Die gegebene Geschlechtergerechtigkeit ist in der heutigen Gesellschaft ein wesentliches Kriterium bei der Prüfung der Legitimation von Institutionen, die einen universalen Vertretungsanspruch erheben.

Mit dem Nachdenken über die amtlichen Rollen von Frauen in den Kirchen ist die Frage nach anstehenden Reformen bei der Ausübung der kirchlichen Ämter von Männern und Frauen insgesamt zuinnerst verbunden. Das äußere Erscheinungsbild der kirchlichen Glaubensgemeinschaft hat Einfluss auf die Glaubwürdigkeit der Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi.

In der römisch-katholischen Tradition sind die Lehren, die das 2. Vatikanische Konzil im Hinblick auf das Verständnis der kirchlichen Sendung normativ hinterlassen hat, von höchster Bedeutung. Das Konzil hat daran erinnert, dass das Wesen der Kirche in ihrer Sendung zur Verkündigung Jesu Christi besteht. Eng damit verbunden ist der Gedanke der prophetischen Dimension der Beauftragung aller Gläubigen, die mit der Taufe beginnt und durch die Firmung Stärkung erfährt. Allen Getauften wird demnach von Jesus Christus ein prophetisches, königliches und priesterliches Amt übertragen (vgl. 1 Petr 2,9–10; Lumen Gentium 34; Apostolicam Actuositatem 3), und in diesem gemeinsamen Priestertum gründet eine neue Weite der Christusrepräsentanz. Angesichts der im Konzil geschehenen neuen Wahrnehmung des weltkirchlichen Horizonts der Kirche in Verbindung mit der Erinnerung an die diakonische Grundbestimmung der kirchlichen Mission an der Seite der Armen und Ausgegrenzten verbieten sich in der Folgezeit, in der wir stehen, alle exkludierenden Handlungsformen, die Frauen benachteiligen.

In allen Kirchen haben in den letzten Jahrzehnten Frauen auf lokaler und überregionaler Ebene verstärkt Führungspositionen übernommen. Frauen tragen Verantwortung bei der Ausbildung von Frauen und Männern für den Dienst der Verkündigung in Gemeinden, Schulen und Hochschulen. Frauen leiten heute Abteilungen für Personal, Pastoral, Finanzen oder Öffentlichkeitsarbeit. Sie wirken als Justiziarinnen, Leiterinnen von Akademien, Personalentwicklerinnen oder als Führungspersönlichkeiten in Caritas und Diakonie. Viele akademisch gebildete Frauen sind in Forschung und Lehre der wissenschaftlichen Theologie mit gesellschaftlichem Auftrag tätig.

Für die Kirchen der Reformation ist es wünschenswert, dass trotz der erzielten Gleichberechtigung von Frauen und Männern in den kirchlichen Ämtern die Anzahl von Frauen in kirchlichen Leitungsfunktionen weiter steigt. In allen Kirchen bedarf es einer Aufarbeitung der Geschichte der Diskriminierung von Frauen in Bezug auf exkludierende Praktiken.

3) Nicht der Zugang von Frauen zu den kirchlichen Diensten und Ämtern ist begründungspflichtig, sondern deren Ausschluss.

Aus theologischer Perspektive betrachtet, ist der Hinweis allein auf gesellschaftliche Veränderungen in der Beschreibung der Geschlechterrollen nicht hinreichend, um den Zugang von Frauen zu den kirchlichen Ämtern zu begründen. Es bedarf theologischer Gründe, wenn charismatisch begabte Frauen heute in der Mehrheit der Kirchen, vor allem in der römisch-katholischen sowie der orthodoxen Kirche, auch in Teilen der reformatorisch geprägten Kirchen, noch immer von der öffentlichen Verkündigung des Evangeliums ausgeschlossen bleiben. Nach gemeinsamer ökumenischer Überzeugung sind bei der Begründung einer Entscheidung die biblischen Zeugnisse für die Lehre normativ. Die Tradition hat zu bewahren, was der Kanon der Heiligen Schrift lehrt.

Unbestritten war und ist in den kontroversen Diskursen um diese Thematik, dass es vor Gott für Frau und Mann die gleiche Würde in der Schöpfungs- und in der Erlösungsordnung gibt. Gott hat den Menschen als Mann und Frau als sein Bildnis erschaffen (vgl. Gen 1,26 f). Die in der Taufe begründete Zugehörigkeit zu Jesus Christus überwindet die sozial oder religiös begründeten Grenzen zwischen Juden und Griechen, Sklaven und Freien, Mann und Frau (vgl. Gal 3,28). Angesichts dieser theologisch-anthropologischen Erkenntnis stellt sich die Frage, ob es hinreichende Argumente gibt, den Kreis der möglichen Amtsträger auf Männer zu beschränken. Solche müssten auf der Ebene einer göttlichen Weisung für die institutionelle Gestalt der Kirche liegen.

Die sich in den biblischen Schriften spiegelnde Entwicklung der kirchlichen Ämter hält die Möglichkeit der Teilhabe auch von Frauen an kirchlichen Ämtern offen. Zum Kreis der Menschen, die sich für Jesu Verkündigung des Reiches Gottes offen zeigten und sich seiner Mission anschlossen, gehörten auch viele Frauen (vgl. Lk 8,1–3). Sie waren die ersten Zeuginnen der Auferstehung. In der biblischen und nachbiblischen christlichen Traditionsgeschichte gab es längere Zeiten, in denen es selbstverständlich war, dass Frauen kirchliche Ämter ausübten: In den paulinischen Gemeinden hatten Frauen und Männer missionarische Aufgaben und waren vor Ort Leiterinnen der zunächst kleinen Versammlungen. Sie wirkten als berufene Mitarbeiterinnen auch im übergemeindlichen Dienst und waren selbst im Apostelamt anerkannt (vgl. Röm 16,7). In den ersten Jahrhunderten christlicher Gemeindebildung waren Frauen bei der Taufe von Frauen amtlich diakonisch tätig.

Es gibt somit eine sehr alte Tradition der Teilhabe auch von Frauen an unterschiedlichen kirchlichen Diensten und Ämtern. In diesem Zusammenhang ist insbesondere an den Dienst der Diakoninnen zu erinnern, die im ersten Jahrtausend nach Quellenlage nachweislich unter Gebet und Handauflegung ordiniert wurden. Die Veränderung dieser Praxis, die zum Ausschluss von Frauen aus den kirchlichen Diensten führte – im Westen früher und im Osten später – ist begründungspflichtig.

4) Die Diskussion darüber, ob Gott eine unveränderliche Anweisung gegeben habe, wie oder durch wen Gott durch das kirchliche Amt bezeugt werden soll, kann und muss offen bleiben.

In den biblischen Texten wird immer wieder auf die Unergründlichkeit der Ratschlüsse Gottes verwiesen, und in der wissenschaftlichen Theologie ist es eine offene Frage, ob es für Menschen überhaupt möglich ist, den Willen Gottes im Hinblick auf seine Lenkung des Weltenlaufs zu erkennen. Nicht immer wird diese Erkenntnis in den kontroversen Gesprächen über die kirchlichen Ämter zugegeben.

In der christlichen Tradition ist die Frage vielfach bedacht worden, ob Jesus mit der Berufung von zwölf (männlichen) Jüngern in seine Nachfolge die göttliche Entscheidung über die zukünftige Gestaltung der Gemeinschaft, die sein Gedächtnis bewahren soll, vorausbestimmt haben könnte. Es entspricht der weitgehend vertretenen Meinung in der exegetischen Kommentierung der diesbezüglich relevanten biblischen Schrifttexte, dass die Institution des Zwölferkreises den Sinn hatte, die bis zu seinem Tod fortbestehende Sendung Jesu Christi zu Israel, einem Volk in zwölf Stämmen, symbolisch zu vergegenwärtigen. Dieses theologische Anliegen wäre in der damals vom Patriarchat geprägten Zeit nicht zu vermitteln gewesen, wenn Frauen die Möglichkeit gehabt hätten, zum Kreis der Zwölf zu gehören.

Einzig der neutestamentliche Autor Lukas identifiziert in seinem Evangelium und in der Apostelgeschichte den Zwölferkreis mit den Aposteln und dies nur für eine gewisse Zeit als Zeichen der Kontinuität zur Heilsgeschichte Israels. Später in der Apg wird dieses Gremium durch andere Autoritäten wie den Herrenbruder Jakobus und Paulus abgelöst. Alle anderen Autoren sehen das Apostolat zum Zeugnis für Jesus in der Begegnung mit dem auferstandenen Christus begründet. Maria von Magdala trägt vom Altertum an daher den Ehrennamen „Apostola Apostolorum“ – die zu den Aposteln mit der Osterbotschaft gesandte Apostelin (vgl. Joh 20,17 f).

Durch die Entdeckung, dass Frauen in den frühchristlichen Gemeinden verantwortlich mitgearbeitet haben (Röm 16) und dadurch ihre charismatische Gleichberechtigung anerkannt wurde, wird erst recht die exkludierende männliche Repräsentationsvorstellung in Frage gestellt. Zudem brüskiert diese Lehre die Kirchen der Reformation, in denen Frauen in allen Dienstbereichen wirken und im Segen handeln.

Die Auslegung der Texte des 2. Vatikanischen Konzils und systematisch-theologische sowie kirchenrechtliche Differenzierungen führen zu der Erkenntnis, dass in den bisher vorliegenden römisch-katholischen Lehrtexten noch keine letztverbindliche Entscheidung über den Zugang von Frauen zu allen kirchlichen Ämtern getroffen wurde.

5) *Die Unterscheidung von spezifischen Diensten innerhalb des einen (sakramentalen) Amtes (Episkopat, Presbyterat und Diakonat) hat sich geschichtlich entwickelt und kann in ökumenischer Perspektive weiterentwickelt werden. Alle Dienstformen sollen für Frauen geöffnet werden. Dabei ist darauf zu achten, dass keine geschlechtsspezifische Festlegung erfolgt.*

Die christlichen Konfessionen haben bis heute auf der institutionellen Ebene unterschiedliche Modelle der Differenzierung zwischen den amtlichen Diensten gewählt, die auch auf die Vielzahl der verschiedenen Ämtervorstellungen im Neuen Testament zurückzuführen ist. In der Ökumene gibt es an vielen Orten gegenwärtig eine neue Aufmerksamkeit auf die Frage, ob es nicht doch theologische Gründe dafür gibt, das übergemeindliche Aufsichtsamt (Episkopé) von der Leitung der Ortsgemeinde (Presbyterat) sowie von der Leitung der missionarisch-sozialen Dienste (Diakonat) zu unterscheiden.

In den Kirchen in reformatorischer Tradition gab es nach dem 16. Jahrhundert eine Neigung, das kirchliche Dienstamt auf das Pfarramt zu zentrieren. Ökumenische Gespräche vor allem mit Kirchen aus anglikanischer, altkatholischer und orthodoxer Tradition haben weltweit zu einer Neubesinnung auf die biblisch überlieferte Gestalt von drei voneinander unterschiedenen Diensten geführt. In der römisch-katholischen Theologie ist das 2. Vatikanische Konzil lehrbildend geworden: Da die Fülle des Weihesakramentes im Bischofsamt gegeben ist, dessen primäre Aufgabe in der Verkündigung des Evangeliums besteht (vgl. Lumen Gentium 25), können Diakonat und Presbyterat dem Bischofsamt komplementär, das bedeutet ei-

genständig und einander ergänzend, zugeordnet werden: im diakonalen Dienst missionarisch hingeordnet auf die Ränder der Gemeinde, im presbyterialen Dienst aus der Mitte der Gemeinde heraus agierend.

Ein Sakrament ist im Sinne ökumenischer Verständigungen über diese Begrifflichkeit eine göttlich gestiftete Zeichenhandlung, durch die Gottes Wesen in Zeit und Geschichte offenbar wird. Der Mensch gewordene Gott in Jesus Christus ist das deutlichste Zeichen der Gegenwart Gottes in der Welt. Jesus Christus ist dem biblischen Sprachgebrauch nach (vgl. Kol 2,2) Gottes Sakrament (mysterion). Wer bei der Leitung der Dienste an den Nächsten Jesus Christus nachfolgt, repräsentiert ihn im sozialen Kontext. Den ordinierten Diakonen und Diakoninnen sind in besonderer Weise die Leitung für die Sorge um die Armen, Schwachen, Kranken und Ausgegrenzten in tätiger Nächstenliebe anvertraut. Darin haben sie zusammen mit den anderen Ämtern Anteil am missionarischen Dienst der Verkündigung des Evangeliums, auch in der Feier der Eucharistie sowie der Taufe im Sinne der personalen Repräsentanz des dienenden Christus Jesus. In der römisch-katholischen wissenschaftlichen Theologie wird daher die Position argumentativ gestärkt, den Diakonat von Männern und Frauen in dem einen sakramentalen Ordo zu verorten.

Die Gestaltung und Ausübung der kirchlichen Ämter sowie ihre Bezogenheit aufeinander dienen der Verkündigung des Evangeliums. Impulse aus der Heiligen Schrift sollten daher zur ständigen Reform und Prüfung genutzt werden. Die ökumenische Gemeinschaft in versöhnter Verschiedenheit kann gerade hier als Raum für Erneuerung und Inspiration entdeckt werden. Die Ordination von Diakoninnen im Patriarchat von Alexandrien und im Patriarchat von Jerusalem ist ein Hoffnungszeichen.

6) Die kritischen Anfragen an die kirchliche Lehrbildung im Hinblick auf den Ausschluss von Frauen von kirchlichen Diensten und Ämtern sind ein Erweis für die Bereitschaft von Frauen, ihre Berufung zum Dienst an der Verkündigung des Evangeliums in Wort und Tat wahrzunehmen.

Alle Dienste und Ämter sind stets auszurichten auf die Verherrlichung Gottes und die Verkündigung seiner Frohen Botschaft. Der Anstoß zur Anerkennung von Frauen in kirchlichen Diensten und Ämtern wurde durch die Berufungen von Frauen zum Verkündigungsdienst ausgelöst. Sie machten sich auf den Weg, um ihrer Sendung entsprechende Strukturen und

Funktionen in der Kirche zu entwickeln. Frauen, die sich als von Jesus Christus in das Amt seiner Nachfolge berufen betrachten, leiden darunter, dass ihre geistliche Erfahrung in den Kirchen, die bis heute die Frauenordination ablehnen, missachtet wird. In der heutigen Zeit ist den Menschen bewusst, dass durch den kategorischen Ausschluss von Frauen aus den kirchlichen Diensten und Ämtern (in den betroffenen Konfessionen) sowohl die Wirksamkeit der Verkündigung des Evangeliums eingeschränkt, als auch die Vielfalt der Charismen unterschlagen werden. Solange die jeweiligen Kirchen nicht ernsthaft die Berufungen von Frauen zum kirchlichen Amt prüfen, leugnen sie, dass Gott auch Frauen beruft.

Die Auseinandersetzung mit der Frage nach dem Zugang von Frauen zu den kirchlichen Ämtern leitet nicht der Zeitgeist, sondern die Anerkennung der Sendung Jesu Christi zur Verkündigung Gottes in allen Zeiten. Gemeinsam fragen wir in ökumenischer Verbundenheit: Wie kann Menschen heute die Bedeutsamkeit der Nachfolge Jesu Christi im Hinblick auf ein von Sinn erfülltes Leben erschlossen werden? Viele sind der Überzeugung, dass die Verantwortlichen in den Kirchen heute die Gaben des Geistes Gottes missachten, wenn sie den Frauen nicht gemäß ihrer Berufung und Begabung die Möglichkeit eröffnen, in der Öffentlichkeit aufgrund einer amtlichen Berufung Zeugnis für das Evangelium in Wort und Tat abzulegen.

7) Der Geist Jesu Christi verpflichtet uns, uns mit den unterschiedlichen theologischen Überzeugungen in der Frage der kirchlichen Ämter stets mit Wertschätzung und versöhnungsbereit argumentativ im Miteinander zu befassen.

Die Geschichte der Gespräche über die Frage des Zugangs von Frauen zu kirchlichen Ämtern und Diensten ist in der gesamten christlichen Ökumene hoch belastet. Viele Wunden sind in allen Traditionen geschlagen worden und schmerzen bis heute. Bis in unsere Tage hinein begleiten Ängste vor drohenden Sanktionen die Thematisierung dieser offenen Frage.

Aus wissenschaftlicher Perspektive betrachtet, ist es erforderlich, die Argumentationen in nüchterner Form der Öffentlichkeit zu präsentieren und dabei die persönlichen Interessen nicht zu verschweigen, von denen die Erkenntnis immer auch geleitet ist. Es gibt keine unvoreingenommene Meinung zur Sache. Jede Erkenntnis ist begrenzt. Im wissenschaftlichen Gespräch werden die Bedingungen der Argumentationen kritisch bedacht.

Osnabrück, am 9. Dezember 2017

Zum Gedenken an Hans Vorster

Am Sonntag, 8. Oktober, starb Pfarrer Dr. Hans Vorster. Die Herausgeber und das Redaktionsteam der Ökumenischen Rundschau gedenken seiner mit großer Dankbarkeit und Anerkennung für seine Verdienste als langjähriger Schriftleiter.

Hans Vorster wurde 1931 geboren als Sohn eines württembergischen Pfarrers. Prägend für ihn wurden schon in seiner Kindheit der Einsatz seines Vaters im Kirchenkampf des Dritten Reiches sowie das Beispiel seiner Mutter, die sich in der Kriegszeit in Abwesenheit des Vaters und ungeachtet der Gefahr für sich und ihre vier Kinder an der Fluchthilfe und illegalen Unterbringung von vorwiegend Berliner Juden beteiligte. Nach Abschluss seines Studiums und Vikariats wurde er Repetent am Evangelischen Stift in Tübingen, der traditionellen Ausbildungsstätte für württembergische Pfarrer. In dieser Zeit bereitete er seine Promotion bei Professor Gerhard Ebeling vor, die er 1964 mit einer Arbeit über das Thema „Das Freiheitsverständnis bei Thomas von Aquin und Martin Luther" abschloss (veröffentlicht bei Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1965). Die intensive Beschäftigung mit dem theologiegeschichtlichen und konfessionskundlichen Verhältnis katholischer und reformatorischer Tradition wurde zur entscheidenden Grundlage für sein späteres Engagement in der ökumenischen Bewegung.

Eine weitere Wurzel dieser frühen Ausrichtung seiner Arbeit als Pfarrer und Theologe sah er selbst in der engen Verbindung durch seine Frau Eva-Maria mit der Familie von Paul Schneider, dem 1939 im KZ ermordeten „Prediger von Buchenwald". Die Haltung und das Opfer seines Schwiegervaters fanden ein starkes Echo in der Ökumene, besonders in Frankreich, England, den Niederlanden und den USA, sowie zuletzt auch durch Papst Johannes Paul II. im Rahmen des Märtyrergedenkens im Jahr 2000. Zusammen mit seiner Frau hat er daher schon früh erlebt, „was inmitten der Schmerzen und Fatalitäten von Krieg, Niederlage und Nachkriegszeit ökumenische Gemeinschaft bedeutete".

Fast 20 Jahre lang von 1964–1982 war Hans Vorster Pfarrer in Stuttgart-Botnang, wo er wichtige Erfahrungen in der „Ökumene vor Ort" sammelte. Er blieb „seiner" Gemeinde und der Berufung als ihr Pfarrer immer verbun-

den, auch als er in die gesamtkirchliche ökumenische Arbeit gerufen wurde. Im Jahr 1982 übernahm er in Nachfolge von Dr. Hanfried Krüger die Aufgabe des EKD-Referenten in der Ökumenischen Centrale in Frankfurt, der Geschäftsstelle der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland. Bis zu seinem Ruhestand im Jahr 1997 war er mit seiner theologischen Kompetenz und pastoralen Erfahrung ein wichtiges und anspruchsvolles, manchmal auch unbequemes Mitglied in diesem Team für die Steuerung ökumenischer Prozesse in Deutschland. Er begleitete intensiv den konziliaren Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung, wie seine Berichte über die ökumenischen Versammlungen in Stuttgart, Basel und Seoul zeigen. Nach der friedlichen Revolution in der DDR war er beteiligt an dem Prozess der Zusammenführung der Arbeitsgemeinschaften christlicher Kirchen in der alten BRD und der ehemaligen DDR, der nach seinem Ausscheiden beim 50-jährigen Jubiläum der ACK im Jahr 1998 feierlich bekräftigt wurde.

Zum wichtigsten Umfeld seiner Arbeit in der Ökumenischen Centrale wurde freilich ab 1985 und bis 1998 die Aufgabe des Schriftleiters der Ökumenischen Rundschau in einem Redaktionsteam zusammen mit Uwe-Peter Heidingsfeld und Konrad Raiser. Während dreißig Jahren hatte die Schriftleitung in den Händen von Dr. Hanfried Krüger gelegen. Der Neustart im Jahr 1985 sollte die inzwischen eingetretenen Veränderungen in der Gestalt der ökumenischen Bewegung aufnehmen, u. a. auch in der Zusammensetzung des Herausgeberkollegiums. Wie die neue Schriftleitung in Heft 1/1985 „in eigener Sache“ erklärte, ging es ihr um die Orientierung an einem ganzheitlichen Verständnis der ökumenischen Aufgabe und, über den Austausch von Standpunkten hinaus, um die Stärkung der Dialog- und Gemeinschaftsfähigkeit. Sie wollte die Aufnahme ökumenischer Impulse in den Kirchen thematisieren und durch den „Erfahrungsaustausch und die wechselseitige kritische Überprüfung von Modellen ökumenischer Arbeit vor Ort … die pastorale und didaktische Nacharbeit zu ökumenischen Studienprozessen und Programmen fördern“. Dem diente u. a. die in den folgenden Jahrgängen vor allem von Hans Vorster betreute Reihe „Ökumene gewinnt Profil“. Auf seine Initiative gehen auch die beiden Beihefte zur „Ökumene in der DDR in den achtziger Jahren“ (Beiheft 62, 1991) und zur „Ökumene in Ungarn, der Tschechoslowakei und Polen“ (Beiheft 64, 1992, hg. von Hans Vorster) zurück.

Über die Aufgaben des geschäftsführenden Schriftleiters hinaus trug Hans Vorster auch eine Reihe von eigenen Beiträgen zur Ökumenischen Rundschau bei. Sie befassten sich vor allem mit kritischen Erwägungen zu

aktuellen Entwicklungen in der römisch-katholischen Kirche und ihrer Aufnahme im ökumenischen Dialog in Deutschland. Hier kam seine konfessionskundliche Kompetenz zum Tragen. Besonders wichtig war ihm die ökumenische Verständigung über die Taufe, die 2007 durch die Erklärung über die gegenseitige Anerkennung der Taufe durch die Mitgliedskirchen der ACK zum Ausdruck kam. Ein Beitrag von ihm erschien 1998 in der Festschrift für Eduard Schütz unter dem Titel „Was hast du, das du nicht empfangen hast". Darüber hinaus gab er zusammen mit Hermann Göckenjahn zum 65. Geburtstag von Heinz Joachim Held, dem Moderator des Herausgeberkreises und des Zentralausschusses des ÖRK, eine „Festschrift" in Gestalt eines Ökumenischen Arbeitsbuches unter dem Titel „Erkunden und Versöhnen" heraus (Beiheft 65, 1993).

Zum Abschluss seiner Arbeit als Schriftleiter und gleichsam als sein Vermächtnis steuerte er zum letzten von ihm betreuten Heft (4/1998) einen nachdenklichen Aufsatz unter dem Titel „Gotteskindschaft und Hermeneutik der Freiheit" mit „Überlegungen zur Überwindung ökumenischer Blockaden anhand des Galaterbriefes" bei. Er krönte sein theologisches und pastorales Engagement für die ökumenische Bewegung mit dem von ihm zusammengestellten und herausgegebenen Band zum 50-jährigen Bestehen des ÖRK unter dem Titel „Ökumene lohnt sich" (Beiheft 68, 1998). Er nannte diese „Dankesgabe an den Ökumenischen Rat" ein „vielfach nötiges Buch". Nötig einerseits wegen der darin festgehaltenen Erinnerungen; dann, um angesichts von Widersprüchen und Krisen die anspruchsvolle ökumenische Wegemeinschaft zu erhalten; und schließlich um Wegmarken abzustecken und die weltweite ökumenische Zielbestimmung zu klären.

In den späteren Jahren wurde es stiller um ihn. Noch einmal meldete er sich zu seinem ökumenischen Kernthema zu Wort in einem Festschriftbeitrag mit „Überlegungen in ökumenischer Absicht zur Katholischen Kirche in der frühen Neuzeit" (in: Wissenschaftliche Theologie und Kirchenleitung, Tübingen 2001, 121 ff). Während 14 Jahren hat er als Schriftleiter die Ökumenische Rundschau mit großer Sorgfalt, pastoralem Einfühlungsvermögen und umfassender theologischer Kompetenz und Urteilskraft mitgestaltet und betreut. Sein Wirken im Geist einer reformatorischen „Hermeneutik der Freiheit" bleibt unvergessen.

Konrad Raiser

(Dr. Konrad Raiser war von 1993 bis 2013 Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen.)

Gottes Wirken im Geist

Ein dankbarer Nachruf für Dietrich Ritschl (1929–2018)

„Manchmal träume ich von einer ökumenischen Theologie und Zusammenarbeit, in der nicht nur über Gott und Jesus Christus geredet, sondern in der Gottes Wirken im Geist für möglich gehalten und ernst genommen wird." Dieser Satz fasst das ökumenische Vermächtnis von Dietrich Ritschl zusammen, der am 11. Januar 2018, kurz vor seinem 89. Geburtstag, von uns gegangen ist. Immer wieder ermutigte er dazu, sich auf das Wichtige zu konzentrieren und den Umgang mit dem Dringlichen in dessen Dienst zu stellen: Menschen waren ihm wichtiger als Bücher, Weisheit wichtiger als Lehre, die Kirche wichtiger als die Theologie. Das machte Bücher, Lehre und Theologie nicht irrelevant; aber es stellte sie in den Dienst einer größeren Aufgabe.

Dietrich Ritschl hatte ein ungewöhnlich reiches und erfülltes Leben. Früh gründete er eine Familie und ebenso früh begann er mit der theologischen Lehre. Unerschöpflich war seine Bereitschaft, Erkanntes mit anderen zu teilen und aus ihren Erkenntnissen zu lernen. Mit 23 Jahren wurde er Pfarrer für die deutschsprachigen evangelischen Christen in Schottland. Theologie und Predigt gehörten für ihn ebenso unlöslich zusammen wie Erinnerung und Hoffnung. Daraus entfaltete sich eine staunenswerte Weite der Interessen: Von der patristischen Theologie bis zur medizinischen Ethik, von der analytischen Therapie bis zur analytischen Philosophie reichten seine Arbeitsfelder. Dogmengeschichte war sein erstes Lehrgebiet, als er 1958 eine Professur in Austin/Texas übernahm. Fünf Jahre später folgte er einem Ruf nach Pittsburgh, wo er in das Gebiet der Systematischen Theologie wechselte. Gekrönt wurde die Zeit in den USA mit einem Lehrstuhl am Union Theological Seminary in New York. Trotz der darin liegenden Auszeichnung kehrte Dietrich Ritschl 1970 nach Europa zurück. Nach dreizehn Jahren an der Universität Mainz lehrte er von 1983 bis 1999 an der Universität Heidelberg, wo er zugleich das Ökumenische Institut und das Ökumenische Studentenwohnheim leitete. Daneben war er Gründungsdirektor des Internationalen Wissenschaftsforums der Universität.

Fest verwurzelt war die Familie Ritschl im Kanton Basel Land, in Reigoldswil, wo er bis zu seinem Tod Heimat fand. Von hier aus hatte er den

weiten Horizont im Blick, in dem sein Lehren und Leben sich vollzog. Nicht nur in Nord- und Lateinamerika sowie in Europa war er akademisch zu Hause, sondern in Australien, Neuseeland und vielen weiteren Ländern. Er redete nicht gern von Globalisierung, war aber der Theologe mit dem weitesten internationalen Horizont, der mir begegnet ist.

Und er war ein leidenschaftlicher Ökumeniker. Er gehörte der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen an und war nahezu ein Vierteljahrhundert Mitglied des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses, den er zehn Jahre lang leitete. Rund um den Globus knüpfte er ein Netz persönlicher Freundschaft. Freundschaft war ein Leitgedanke seiner ökumenischen Theologie. Nach seiner Überzeugung war das Projekt einer organischen Einheit der Kirchen an ein Ende gekommen; er wollte das Leitbild einer Ökumene des Vertrauens an dessen Stelle setzen. Denn Vertrauen kennt keine Furcht vor Verschiedenheit, sondern sieht in ihr einen oft unerwarteten Reichtum.

Dieses Vertrauen prägte auch seinen Umgang mit Schülerinnen und Schülern wie mit Kolleginnen und Kollegen. Ihr Schicksal lag ihm am Herzen; daraus entstanden lebenslange Freundschaften. Viele werden seine Treue schmerzlich vermissen. Er öffnete Fenster zu den Lebens- und Denkwelten der anderen und machte so eine freie, unverkrampfte Kommunikation möglich. Er schuf Raum für eine Art des Austauschs, die von Konkurrenzgefühlen frei war; nicht Selbstinszenierung, sondern eine weise Kultur wechselseitiger Offenheit prägte das Gespräch.

Ein Künstler der Freundschaft ist von uns gegangen. Er lebte aus der „Vorgabe der Liebe“. An uns ist es, ihr weiterhin Raum zu geben.

Wolfgang Huber

(Prof. Dr. Wolfgang Huber war von 1994 bis 2009 Bischof der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz und von 2003 bis 2009 Ratsvorsitzender der Evangelischen Kirche in Deutschland.)

Gestern – heute – morgen

Solidarität mit Migranten und Menschen in Not haben der Ökumenische Patriarch Bartholomaios I. und Patriarch Theodoros II. von Alexandrien eingefordert. Die beiden Kirchenoberhäupter waren Hauptredner bei der 25. internationalen ökumenischen Tagung über orthodoxe Spiritualität (5.–9. September) im Kloster von Bose im norditalienischen Piemont. Die Tagung stand unter dem Thema *„Das Geschenk der Gastfreundschaft".* Gastfreundschaft bedeutet Bereitschaft zum Teilen, eine Hinwendung zum anderen, ein Sorgen für die anderen.

Der *50-jährige Dialog zwischen dem Weltrat Methodistischer Kirchen (WMC, World Methodist Council) und der Römisch-katholischen Kirche* wurde in Rom am 19. Oktober gefeiert. Das Treffen fand in Gegenwart von Papst Franziskus im Konsistorium des Apostolischen Palasts im Vatikan in Rom statt. Der Generalsekretär des methodistischen Weltrats, Bischof Ivan Abrahams, und Papst Franziskus hielten hoffnungsvolle Ansprachen für den weiteren Weg des Dialogs.

„Widerstand und Versöhnung" – unter diesem Thema fand vom 3.–5. November ein Symposion der Gesellschaft für freikirchliche Theologie und Publizistik (GFTP) in Oldenburg statt. Anlass des Symposions war der Todestag Martin Luther King Jr., der sich 2018 zum 50. Mal jährt. Einer der Hauptreferenten des Symposions und auch der Prediger im abschließenden Gottesdienst in der Evangelisch-Freikirchlichen Kreuzkirche in Oldenburg war der baptistische Pastor, Theologe und Ethiker Rev. Darryl M. Trimiew. Er war bis zu seiner Emeritierung Lehrstuhlinhaber am Department für Philosophie und Religion des Medgar Edgar College der City Universität in New York. Zuvor lehrte er u. a. als Professor an der Brite Divinity School der Texas Christian University und hatte dort den Martin Luther King, Jr. Lehrstuhl inne. Alle Beiträge des Symposions, einschließlich der Predigt von Darryl M. Trimiew, werden in der Zeitschrift für Theologie und Gemeinde (ZThG) 23 (2018) dokumentiert, die im April/Mai 2018 erscheint.

Zum Abschluss der *„Weltausstellung Reformation"* und der *„Konfirmanden-Camps"* in Wittenberg haben die Veranstalter ein positives Fazit gezogen. In den 16 Wochen der „Weltausstellung" sind 294.000 Eintritte gezählt worden. Ein „Besuchermagnet" sei der bereits im Oktober 2016 eröffnete Pavillon mit einem „Panorama" des Künstlers Yadegar Asisi über Wittenberg in der Reformationszeit gewesen.

Die Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und die Kirche von Zypern organisierten zum Thema „*Kultstätten und religiöse Denkmäler in Europa und dem Nahen Osten: Status und Schutz nach dem nationalen und Völkerrecht*“ in Nikosia (Zypern) vom 9.–11. November eine internationale Konferenz. Wie der Oberhirte der Orthodoxen Kirche von Zypern, Erzbischof Chrysostomos Dimitriou, in einer Grußbotschaft festhielt, war diese Veranstaltung besonders dringlich in einer Zeit, da „Christen zu Tausenden ihre uralten Herkunftsländer verlassen mussten“. Auf der Konferenz wurden mit dem Thema verbunden verschiedene rechtliche, politische und kulturelle Kontexte erörtert.

Die *Mitgliederversammlung der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF)* vom 28. bis 29. November hat die 15 Gemeindebünde des Zusammenschlusses in einer Erklärung eingeladen, sich die Ziele der Vereinten Nationen für nachhaltige Entwicklung (Sustainable Development Goals/SDGs) zu eigen zu machen und diese durch konkrete Maßnahmen zu unterstützen. In ihrer Erklärung ermutigt die Mitgliederversammlung die Kirchen dazu, die SDGs in Publikationen bekannt zu machen, ihnen in Bildungsangeboten einen festen Platz zu geben und sie in den Jugendwerken zu thematisieren. Darüber hinaus werden Bünde und Gemeinden eingeladen, Micha Deutschland ideell und finanziell zu unterstützen. In dem Papier verpflichtet sich die VEF, den Gemeinden Gottesdienstimpulse zu den SDGs zur Verfügung zu stellen und zu prüfen, „an welchen Stellen wir die SDGs in unserem kirchlichen Leben umsetzen können“.

Der Vatikan und die Palästinensische Autonomiebehörde haben am 5. Dezember eine *gemeinsame interreligiöse Arbeitsgruppe* gegründet. Träger sind der Päpstliche Rat für interreligiösen Dialog und die Palästinensische Kommission für interreligiösen Dialog. Geleitet wurde das Treffen von den Präsidenten der beiden Einrichtungen, Kardinal Jean-Louis Tauran und Scheich Mahmoud Al-Habbash. Habbash ist auch Oberster Richter des Palästinensischen Autonomiegebietes. Papst Franziskus rief bei einer Audienz für die Mitglieder beider Delegationen zum Dialog der Religionen und der Zivilgesellschaft auf. Voraussetzung und Ziel dieses Dialogs seien gegenseitiger Respekt, damit „allen Menschen, wo immer sie sich befinden, ihre Rechte zuerkannt werden“.

„Die Frage nach Frauen in kirchlichen Ämtern ist bei der Suche nach der sichtbaren Einheit der Kirchen von zentraler Bedeutung“, heißt es in den „Osnabrücker Thesen“ (s. Abdruck i. d. H., S. 120). Sie wurden von den rund 120 Teilnehmerinnen und Teilnehmern eines ökumenischen wissenschaftlichen Kongresses verabschiedet, der vom

6.–9. Dezember am Institut für Katholische Theologie der Universität Osnabrück unter dem Motto *„Frauen in kirchlichen Ämtern. Reformbewegungen in der Ökumene“* stattfand. Veranstalterinnen waren die Theologieprofessorinnen Margit Eckholt (Osnabrück), Ulrike Link-Wieczorek (Oldenburg), Andrea Strübind (Oldenburg) und Dorothea Sattler (Münster).

Am 26. Dezember begingen die Katholiken in Deutschland den *Gebetstag für verfolgte und bedrängte Christen.* In den Gottesdiensten am zweiten Weihnachtstag wurde besonders der Christen gedacht, die weltweit Opfer von Ausgrenzung und Unterdrückung sind. Als Termin hatte die Deutsche Bischofskonferenz den zweiten Weihnachtstag ausgewählt, da die Kirche an diesem Tag des heiligen Stephanus, des ersten Märtyrers des Christentums, gedenkt.

Zum *40. Europäischen Jugendtreffen der Gemeinschaft von Taizé* trafen sich vom 28. Dezember bis zum 1. Januar im Dreiländereck Basel rund 15.000 junge Christen aus mehr als 45 Ländern. Papst Franziskus ermutigte die Jugendlichen in einer Botschaft, die Gemeinschaft sichtbar zu machen, „die aus der Quelle des überströmenden Herzens des Herrn entspringt“. Das nächste Europäische Jugendtreffen der ökumenischen Taizé-Gemeinschaft zum Jahreswechel 2018/2019 findet in Madrid statt.

Bereits zum dritten Mal nach 2015 („Aufstehen zum Leben“) und 2017 („zusammen wachsen“) haben das Bistum Speyer, die Evangelische Kirche der Pfalz und die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) in der Region Südwest einen *ökumenisch-geistlichen Übungsweg („erd-verbunden“)* erarbeitet. Beteiligt sind auch die kirchlichen Hilfswerke missio und MISEREOR sowie der ökumenische Prozess „Umkehr zum Leben – den Wandel gestalten“. Die Exerzitien wollen Teilnehmenden die Möglichkeit bieten, sich spirituell mit dem Thema Schöpfung auseinanderzusetzen und so zu einem erneuerten Lebensstil zu finden. Die Verantwortlichen hoffen, dass sich viele Gemeinden dieser ökumenischen Initiative anschließen und in der Fasten-/Passionszeit oder in der Schöpfungszeit (1. September bis 4. Oktober 2018) diesen Übungsweg anbieten. Eine Reihe von Materialien wurde dazu erarbeitet. Infos und Bestellungen unter: Institut für kirchliche Fortbildung, Luitpoldstr. 8, 76829 Landau, Tel. 0 63 41/55 68 05 70.

Der Vatikan und der Weltkirchenrat (ÖRK) wollen 2018 eine *Weltkonferenz über Fremdenhass und Populismus* veranstalten. Zur Vorbereitung der Tagung, die für 21. bis 24. Mai geplant ist, kamen im Dezember Vertreter von Kirchen und UN-Organisationen zu einem dreitägigen Symposium in Rom zusammen. Gastgeber war die von

Kardinal Peter Turkson geleitete vatikanische Entwicklungsbehörde, die auch für Migrations- und Menschenrechtsfragen zuständig ist. Anlass der geplanten Weltkonferenz sei ein „alarmierendes Phänomen von Fremdenhass". Die Überwindung von Fremdenhass und Populismus stelle Kirchen und Gesellschaft gleichermaßen vor eine „ethische und pädagogische Herausforderung". Auch die Kirchen hätten sich kritisch zu fragen, inwieweit sie für „die korrosive Kraft der Angst zusammen mit Vorurteilen und Diskriminierung" anfällig seien. Ziel des Symposiums war es, den Aufschwung des Populismus im Zusammenhang mit Migration und der Flüchtlingskrise zu beleuchten und Wege einer engeren Zusammenarbeit der Kirchen zu sondieren, etwa auch im Einsatz von Medien.

Das Motto der *Ökumenischen FriedensDekade* vom 11. bis 21. November 2018 lautet *„Krieg 3.0"*. Damit will der Trägerkreis angesichts der Gefahr der Eskalation vorhandener Konflikte weltweit auf die potenziellen Gefahren eines dritten Weltkriegs aufmerksam machen. Dabei soll die weltweite Aufrüstungsspirale, die sich auch in den Finanzplänen der kommenden Jahre für den Verteidigungshaushalt in Deutschland widerspiegele, kritisch hinterfragt werden. Zugleich will die FriedensDekade den Fokus auf die zunehmende Digitalisierung und Automatisierung kriegerischer Waffen legen.

Artenvielfalt steht im Mittelpunkt des *ökumenischen Tages der Schöpfung 2018.* Die bundesweite zentrale Feier findet am 7. September in Starkow in Vorpommern statt. Das Motto heißt *„Von meinen Früchten könnt ihr leben"* und stammt aus dem alttestamentlichen Buch des Propheten Hosea. Der Schöpfungstag wird seit 2010 ökumenisch begangen. Er soll dazu ermutigen, konkrete Schritte zur Bewahrung der Schöpfung einzuüben und das Engagement für die Umwelt fortzusetzen.

Die Texte für die *Gebetswoche für die Einheit der Christen* im Jahr 2019 werden von Christen aus Indonesien erarbeitet. Unter dem Thema *„Gerechtigkeit, Gerechtigkeit – ihr sollst du nachjagen (Dtn 16,20a)"* erarbeiten Vertreter des Christlichen Rates der Kirchen von Indonesien, der Evangelischen Allianz Indonesiens, des nationalen Gebetsnetzes, der Indonesischen Bibelgesellschaft und der katholischen Bischofkonferenz Indonesiens die Materialien. Der multilateralen Arbeitsgruppe aus Indonesien ist es wichtig, die aktuellen Herausforderungen der indonesischen Gesellschaft im Licht des Evangeliums aufzuzeigen.

Von Personen

Gerhard Ulrich, Bischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Norddeutschland, wurde in seinem Ehrenamt als Leitender Bischof der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) bestätigt. Vor seiner Wahl hatte Ulrich angekündigt, bereits in einem Jahr das Amt wieder abgeben zu wollen, weil er im März 2019 als Bischof der Nordkirche in den Ruhestand trete und es einen geordneten Übergang auch bei der VELKD geben solle. Die reguläre Amtszeit des Leitenden Bischofs beträgt drei Jahre.

Christine Busch ist die neue Vorsitzende der Aktionsgemeinschaft Dienst für den Frieden (AGDF). Sie wurde auf einer Mitgliederversammlung in Naunhof bei Leipzig einstimmig gewählt und ist damit Nachfolgerin von *Horst Scheffler* (Mainz-Zornheim), der zehn Jahre lang an der Spitze der AGDF stand. Christine Busch war bis zu ihrem Ruhestand in 2017 Ökumene-Dezernentin im Landeskirchenamt der Evangelischen Kirche im Rheinland, wo sie auch für die rheinische Friedensarbeit zuständig war.

Bischof *Andrej Cilerdzic* leitet seit dem 7. September als Administrator die deutsche Diözese der serbisch-orthodoxen Kirche. Der bisherige Bischof *Sergije Karanovic* übergab dem Bischof von Wien die Diözese an deren Sitz in Hildesheim. Die Vollversammlung der serbisch-orthodoxen Bischöfe hatte im Mai Sergije die bosnische Diözese Petrovac übertragen und zugleich den in Osnabrück geborenen Andrej zum Leiter der deutschen Diözese berufen.

Sarah Mullally, bislang anglikanische Bischöfin von Exeter, wurde am 19. Dezember zum 133. Bischof von London als Nachfolgerin von *Richard Chartres* ernannt. Richard Chartres ging Anfang des Jahres 2017 in den Ruhestand. Der Bischof von London ist nicht nur die Nummer drei der Kirchenhierarchie nach den Erzbischöfen von Canterbury und York. Als einer von fünf „Geistlichen Lords" ist er geborenes Mitglied des Oberhauses. Sie ist damit die hochrangigste Frau in der anglikanischen Staatskirche.

Jochen Wagner (BFeG) wurde als Vorsitzender der ACK-Region Südwest bestätigt, als Stellvertreterinnen wurden *Anna Werle*, Ökumenereferentin des Bistums Trier, und *Jutta Walber,* Superintendentin in der Rheinischen Landeskirche gewählt. *Thomas Stubenrauch,* Ökumenereferent des Bistums Speyer, ist beratendes Mitglied des Vorstandes und *Stefanie Schlenczek* von der Pfälzischen Landeskirche wurde zur Geschäftsführerin berufen. *Horst Hörpel* und *Horst Drach* sind aus dem Vorstand ausgeschieden,

ebenso der bisherige Geschäftsführer *Thomas Borchers.*

Hubertus Staudacher legte zum 31. Dezember sein Amt als ehrenamtlicher Islam-Beauftragter des Bistums Erfurt nieder. Mit dem Wechsel ist zugleich eine Stärkung und Ausweitung des Amtes verbunden. So wird Eckehard Schmidt ab Januar hauptamtlich und generell für den interreligiösen Dialog zuständig sein. Schmidt kümmerte sich zuletzt im Seelsorgeamt um die Flüchtlingsarbeit.

Catharina Hasenclever übernahm am 1. Januar 2018 die Leitung des Stiftungsbüros zur Bewahrung kirchlicher Baudenkmäler in Deutschland. Der bisherige Leiter Martin Ammon ist in den Ruhestand gegangen.

Markus Bräuer, seit 2007 EKD-Medienbeauftragter, wird zum 1. Januar 2018 zusätzlich Theologischer Vorstand des Gemeinschaftswerks der Evangelischen Publizistik (GEP). Er wird damit zuständig für den Geschäftsbereich Rundfunk, Film und Kommunikation und gehört dem Publizistischen Vorstand des GEP an.

Jan Janssen, bisheriger Bischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Oldenburg, übernimmt im Herbst 2018 die Stationsleitung der Deutschen Seemannsmission in Rotterdam (Niederlande). Er wird Nachfolger von Seemannspastor *Walter Köhler,* der dann in den Ruhestand tritt. Janssen hatte im November überraschend sein Bischofsamt in Oldenburg abgegeben, das er seit September 2008 ausgeübt hatte. Zunächst bis zum 31. Januar 2018 ist er als Pfarrer mit der Vertretung im Bischofsamt beauftragt.

Dagmar Heller, bisher Dozentin und Studiendekanin am Ökumenischen Institut Bossey des ÖRK, ist seit 1. Januar 2018 Referentin für Orthodoxie am Konfessionskundlichen Institut in Bensheim.

Johannes Dieckow ist seit 1. Januar 2018 im Amt der VELKD zuständig für Ökumenische Grundsatzfragen und Catholica als Nachfolger von *Oliver Schuegraf.*

Oliver Schuegraf ist seit 1. Januar Geschäftsführer der Historischen Kommission und des Jugendausschusses des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes.

Es vollendeten

das 75. Lebensjahr:

Grigorios Larentzakis, Professor emeritus, lehrte mehr als 35 Jahre ökumenische und orthodoxe Theologie an der Karl-Franzens-Universität Graz. Er war der erste orthodoxe Theologe, der an einer Katholisch-Theologischen Fakultät offiziell lehren konnte. Larentzakis prägte für viele Jahre nicht nur das Institut für Ökumenische Theologie, Ostkirchliche Orthodoxie und Patrologie, sondern auch die Ökumene in der Steiermark (Österreich) und weit darüber hinaus, am 29. Oktober;

Athanasios Basdekis, früherer orthodoxer Referent und Geschäftsführer der Ökumenischen Centrale der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland, am 7. Januar 2018;

das 80. Lebensjahr:

Ulrich Frey, früherer Geschäftsführer der Aktionsgemeinschaft Dienst für den Frieden e.V. (AGDF) von 1972–2000, war Mitgründer der Association of Voluntary Service Organisations (AVSO), wirkte beim Konziliaren Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung mit, gehörte vielen kirchlichen und staatlichen Gremien an und war und ist ein gefragter Ansprechpartner und Ratgeber für Kirchen, Verwaltungen und gesellschaftliche Organisationen, am 3. Juni;

Konrad Raiser, von August 1992 bis Dezember 2003 Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen, u. a. lange Jahre Mitglied im Herausgeberkreis der Ökumenischen Rundschau, am 25. Januar.

Verstorben sind:

Noel Kantilal Sheth, Professor für Indische Philosophien und Religionen in Jnana-Deepa Vidyapeeth, Pontifical Institute of Philosophy and Religions (Pune/Indien), bedeutender Sanskritkenner und Interpret der Hindu-Theologie, führende Persönlichkeit im hinduistisch-christlichen Dialog, im Alter von 74 Jahren, am 8. Juli;

Hans Vorster, von 1982 bis 1996 evangelischer Referent der Ökumenischen Centrale der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland und von 1985 bis 1998 verantwortlicher Schriftleiter der Ökumenischen Rundschau, im Alter von 86 Jahren, am 8. Oktober (s. Nachruf i. d. H., S. 129 ff);

Frans Krajcberg, polnischer Künstler, überlebte als einziges Mitglied seiner Familie den Holocaust, erlangte weltweite Berühmtheit als er verbrannte Baumstämme zu Skulpturen verwandelte, wanderte 1948 nach Brasilien aus, wurde dort für seinen Einsatz zur Bewahrung der Schöpfung bekannt, im Alter von 96 Jahren, in Rio de Janeiro, am 15. November;

Dietrich Ritschl, Professor für Systematische Theologie an der Universität Heidelberg, zugleich Leiter des Ökumenischen Instituts und des Ökumenischen Studienhauses, Mitglied der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Mitglied des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses, im Alter von 88 Jahren, am 11. Januar (s. Nachruf in d. Heft S. 132 f).

Zeitschriften und Dokumentationen

I. Ökumenische Bewegung

Theresia Hainthaler, „Jesus der Christus im Glauben der Kirche". Christologische Forschungen und ökumenischer Dialog mit Kirchen des Ostens, Catholica 3/17, 183–204;

Rüdiger With, Pneuma und Amt. Ökumenische Reflexionen im Anschluss an Walter Kasper, ebd., 205–218;

John St-Helier Gibaut, Les relations oecuméniques de la Communion anglicane aujourd'hui: un tour d'horizon des dialogues bilatéraux, Istina 3/17, 275–296;

Karl-Hinrich Manzke, Sichtbare Einheit suchen. Konkrete Schritte gemeinsam erarbeiten, KNA-ÖKI 46/17, Dokumentation I–XI;

Theodor Dieter, Lutherisches Profil gesucht. Von Wittenberg und Rom nach Lund – Ökumenische Herausforderungen, ebd. 48/17, Dokumentation I–IV;

Wolfgang Thönissen, 2017 und die Zukunft der Ökumene. Bericht des Johann-Adam-Möhler-Instituts für Ökumenik, 2016/2017, ebd. 51/52/17, Dokumentation I–VII;

Katja Dorothea Buck, Besuch der Patriarchen. Warum die Ökumene mit den orientalischen Kirchen ein schwieriges Thema bleibt, Zeitzeichen, 12/17, 42–43;

Martin Hailer, Gottes Präsenz in Gottes Wort. Evangelische Predigtlehre in ökumenischer Verantwortung, US 4/17, 261–276;

Gothart Magaard, „So weit Himmel und Erde ist" (Psalm 148,13). Predigt anlässlich des Ökumenischen Tages der Schöpfung, ebd., 332–335;

Nicole C. Karafyllis, Das Meer lesen: Gedanken zu „So weit Himmel und Erde ist" (Ps148,13) – Festvortrag zum Tag der Schöpfung, ebd., 336–344;

Dorothea Sattler, Keine Ehrlichkeit in der Ökumene? Replik auf Kardinal Woelkis Kritik, HerKorr 11/2017, 49–51.

II. Reformation

Olav Fykse Tveit, Das Reformationsjubiläum – ein ökumenisches Ereignis, Catholica 3/17, 171–182;

Burkhard Neumann, Karl Rahner und das Reformationsjubiläum 1967 – eine Erinnerung aus aktuellem Anlass, ebd., 219–236;

Michael Beintker, Leitlinien reformatorischer Ekklesiologie. Das Beispiel Calvins, ZThK 4/17, 398–416;

Michael Moxter, Luthers Exkommunikation – in systematischer Perspektive, ebd., 417–439;

Elisabeth Dieckmann, In größerer Gemeinschaft. Die Früchte des Jahres 2017 aus der Perspektive der ACK, KNA-ÖKI 43/44/2017, 12–13;

Thomas Söding, Kater oder Aufbruchstimmung? Wie geht es nach 2017 weiter?, ebd., 14–16;

Gerhard Feige, Ein ökumenischer Qualitätsschub. Bilanz des Reformationsjubiläums aus katholischer Sicht, HerKorr 12/17, 21–23;

Wilhelm Hüffmeier, „… auf Adlersflügeln hereingetragen." Vor 200 Jahren wurden Reformierte und Lutheraner in Preußen vereinigt, Zeitzeichen 12/17, 39–41;

Katharina Greschat, Frühe Kirche, konfessionelle Identität und Ketzer. Aspekte reformatoischer Kirchengeschichtsschreibung und ihre Wirkung EvTheol 6/17, 427–436.

III. Ehe für alle?

K. Rüdiger Durth, Weiter gegen die „Ehe für alle". Evangelische Allianz will sich „katholischen Geschwistern" öffnen, KNA-ÖKI 40/1, 7;

Karl-Hinrich Manzke, „Erstaunliches" Votum zur Ehe. Aus dem Bischofsbericht vor der Landessynode Schaumburg-Lippe, ebd., 50/17, Dokumentation I–VII.

IV. Zugänge zu Jesus Christus

Marianus Bieber, Eucharistie als besondere Gegenwart Gottes. Der sakramental-symbolische Zugang zu Christus, US 4/17, 277–286;

Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Christus und der neue Mensch. Gewinn aus Romano Guardinis Denken, ebd., 321–331.

V. Dialoge

Heinz Gestrein, Nur Schweigen aus Leros. Nach Höhepunkt Chieti Leerlauf beim katholisch-orthodoxen Dialog?, KNA-ÖKI 37/17, 7–8;

Oliver Hinz, Dialogversuch mit Vollbremsung. Der Kiewer Patriarch Filaret nimmt Kontakt mit Moskau auf, ebd. 49/17, 7.

Karl Heinz Voigt, Im Zentrum steht die Taufe. Katholisch-lutherisch-mennonitischer „Trialog" vor dem Abschluss, ebd., 11–12.

VI. Weitere interessante Beiträge

Samuel Vollenweider, Die historisch-kritische Methode – Erfolgsmodell mit Schattenseiten. Überlegungen im Anschluss an Gerhard Ebeling; ZThK 3/17, 243–259;

Knut Backhaus, Aufgegeben? Historische Kritik als Kapitulation und Kapital von Theologie, ebd., 260–288;

Christian Albrecht, Gebildete Souveränität. Pastoraltheologische Argumente für die neue Einübung eines alten Zieles theologischer Ausbildung, ebd., 315–329;

Dietz Lange, Political correctness – Ideologie – Dogmatismus, ebd. 4/17, 440–470;

Ann-Katharina Lienau, Forschendes Lernen. Hochschuldidaktisches Prinzip in religionspädagogischer Perspektive, ebd., 471–495;

Thorsten Dietz, „Freude, schöner Götterfunken". Zum Verständnis und zur Bedeutung religiöser Ge-

fühle, ThGespr 4/17, 151–165;

Jens Mankel, Aggression und Liebe. Ein gestalttherapeutischer Beitrag zu einem pastoralpsychologischen Thema, ebd., 166–180;

Volker Hasenauer, „Konzil steht nicht über Papst." Staat und Kirche feiern 600 Jahre Papstwahl in Konstanz, KNA-ÖKI 47/17, 9;

Ulrich Körtner, Moralische Entrüstung reicht nicht aus. Die Kirchen tun sich schwer beim Umgang mit den Rechtspopulisten – da lohnt ein Blick nach Österreich, Zeitzeichen 12/17, 8–11;

Angela Berlis, Den Glauben weitergeben. Bericht über die 44. Internationale Altkatholische Theologenkonferenz 2016, IKZ 2/17, 65–72;

Mattijs Ploeger, Goldener Käfig mit offener Tür. Seelsorgerliche, diakonische und missionarische Herausforderungen für die altkatholische Ekklesiologie, ebd., 74–89;

Franz-Josef Overbeck, Kultur als Leitbegriff Christlicher Sozialethik, StdZ 12/17, 815–823.

VII. Dokumentationen

Unter dem Titel *„Antisemitismus. Vorurteile, Ausgrenzungen, Projektionen – und was wir dagegen tun können"* haben die EKD, die Union Evangelischer Kirchen in der EKD (UEK) und die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands (VELKD) eine Informationsbroschüre über Erscheinungsformen, Hintergründe und Ursachen von Antisemitismus herausgegeben. Die Broschüre kann kostenlos beim Kirchenamt der EKD unter versand@ekd.de bestellt werden.

„Eltern trauern um ihr totes neugeborenes Kind." Diese Handreichung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) in Baden-Württemberg ist rechtzeitig zum „Weltweiten Gedenktag für verstorbene Kinder" erschienen, der jedes Jahr am zweiten Sonntag im Dezember begangen wird. Darin machen die Kirchen auf die Not trauernder Eltern aufmerksam, bieten Empfehlungen zur Begleitung und Begegnung an und geben praktische Hinweise. Das Faltblatt kann bei der ACK-Geschäftsstelle bestellt werden. www.ack-bw.de, Einzelpreis: 0,20 € (Staffelpreise: 20 Expl. 3,– €; 50 Expl. 7,– €; 100 Expl. 12.50 Euro).

Neue Bücher

KULT UND GEBET

Christian Lehnert, Der Gott in einer Nuß. Fliegende Blätter um Kult und Gebet. Suhrkamp, Berlin 2017. 237 Seiten. Gb. EUR 20,–.

Ich sitze an einem Sommermorgen früh auf dem Balkon, lese die letzten Seiten von Lehnerts Buch, da springt ein Eichhörnchen in den Rosenbusch direkt vor mir. Es beißt an einer alten Walnuss im Pflanztrog herum, hält inne – und wir sehen uns einen kurzen Moment lang regungslos in die Augen. Dann läuft es weg. Bis ich mich umdrehe, ist es verschwunden, als ob es nie da war.

Ich erzähle das, weil das zu diesem ungewöhnlichen und außergewöhnlich guten Buch passt. Sein Verfasser ist Christian Lehnert, Jahrgang 1969, evangelischer Pfarrer, mehrfach ausgezeichneter Lyriker und gegenwärtiger Leiter des Liturgiewissenschaftlichen Instituts Leipzig. L. ist in einer religionslosen Familie in der DDR aufgewachsen.

In seinen über 80 „fliegenden Blättern", sprich: kurzen Essays im Umfang von wenigen Zeilen bis hin zum Aufsatzformat, umkreist es das Phänomen Gottesdienst. Die Blätter sind nach dem Aufbau der westkirchlichen Messe geordnet. In ihnen verbinden sich persönliche Geschichten des Autors als Pfarrer oder Vater mit theologischem Nachdenken, freien lyrischen Assoziationen, liturgiegeschichtlichen Kurzexkursen, Kulturreflexionen und Beobachtungen zur gegenwärtigen kirchlichen Praxis, insbesondere im evangelischen Raum. Das Buch durchschreitet den evangelischen Gottesdienst und berührt dabei zahlreiche systematisch-theologische Topoi.

Buch und Autor gehören klar zum Protestantismus, sind dabei ökumenisch ausgerichtet und offen: Die Reformation wird vorausgesetzt, aber – bemerkenswert im Lutherjahr 2017 – nirgends eigens thematisiert. Und natürlich ist die Messe – wenigstens implizit – der Hauptgottesdienst der lutherischen Reformation und darin bleibend mit dem Katholizismus verbunden. Ebenso selbstverständlich gilt bei Lehnert implizit: Der evangelische Gottesdienst hat eine (mindestens) 2000-jährige Geschichte.

Aber: L. geht es gerade nicht um Selbstverständlichkeiten. Weder Gott noch Gottesdienst sind selbstverständlich. Gott ist vielmehr ein Niemand, ein Nichts, ein Container für abgebrochene Lebensentwürfe, ein unbestimmter Sog, der meine Stimme verlangt, ein Leerschmerz, wie eine Tierspur im Schnee. Glaube muss leer sein, damit „Gott" einströmen kann. Gottesdienst wird „gefeiert, durchlitten, empfangen, gefühlt. Was ihn treibt, ist wohl nur zu erfahren wie ein Gedicht". Die (Prakti-

sche) Theologie ist demgegenüber wie die Gebrauchsanweisung eines Neuwagens: Man muss sie im Handschuhfach lassen, sonst verhindert sie die Fortbewegung.

L.'s Sprache ist lyrisch-poetisch und theologisch zugleich und scheut keine traditionellen Sprachtabus, etwa dass Gott „Nichts" ist; dass im christlichen Kult manch Archaisches gegenwärtig ist, das Opfer, das Trinken von Blut und ähnlichem. Verstörend klug und klug verstörend stellt L die gegenwärtige Kultpraxis in Frage. Kein neues Konzept einer Gottesdienstreform oder einer theologischen Sprache, sondern eher ein Eintauchen in Altes, ein Wiederentdecken von Tiefenschichten des Überlieferten scheint L.'s Intention zu sein. Die immer unvermittelt wiederkehrenden bodenständigen Geschichten aus dem persönlichen oder pastoralen Alltag tragen dazu bei, dass nicht ein durchkomponiertes Konzept die Oberhand hat, sondern der Mensch und sein Ringen um den Gottesdienst. Auf absichtliche Ironisierungen verzichtet L. und bleibt durchgehend solidarisch mit der kirchlichen Praxis. Das Buch ist damit für Fach-, Alltags- und Laientheologen gleichermaßen interessant und relevant.

Das Buch entzieht sich einer Einordnung in klassische gottesdienstheologische Diskurse. Am ehesten lassen sich einzelne theologische Verbindungslinien zu Rudolf Otto (Das Heilige), zu Manfred Josuttis' Einführung in das Leben, zu Henning Luthers Fragmentbegriff und auch zu Ratzingers Geist der Liturgie ausmachen. Der unvermittelte Wechsel von dichtenden, erzählenden und diskursiven Textpassagen macht die Besonderheit von Lehnert aus. Das Buch ist mystisch und mystagogisch, es führt ohne Gebrauchs- und Handlungsanweisung in die Tiefen des Gottesdienstes in Vergangenheit und Gegenwart ein.

Erwähnenswert sind die Musikalität und der hymnische Horizont des Buches; L. war Assistent bei Hans-Werner Henze und hat mit ihm ein Pfingstoratorium erarbeitet. Ab 2018 leitet er zusammen mit Ansgar Franz die interdisziplinären ökumenischen Seminare zum Kirchenlied, als Nachfolger von Christa Reich und Dorothea Monninger.

Wie schon Johann Hinrich Claussen in seiner SZ-Rezension bemerkt hat, fehlt in L.'s Buch der Segen und damit das Element, das für Stabilität und Geborgenheit steht. Außerdem sehe ich: Es fehlt die Kommunion, die Austeilung des Abendmahls. Kommunion und Segen stehen liturgisch für genau das, was L. radikal in Frage stellt: Die (gewissermaßen greifbare) Gottesgewissheit, die dem modernen Menschen abhandengekommen ist und die sich im Kult momentweise einstellen kann – oder auch nicht. Kirchliche Normalität, Beheimatung im Glauben und die Volkskirche sind eben nicht (mehr) normal. Religiöse und humane Transformationsprozesse lassen sich allent-

halben beobachten. Die damit einhergehenden Gefühle der Ortlosigkeit und Unbehaustheit eröffnen jedoch Chancen für mystische und spirituelle Aufbrüche – L.'s Buch ist selbst ein Beispiel dafür.

Florian Ihsen

ORTHODOXE THEOLOGIE

Jürgen Henkel, Dumitru Stăniloae: Leben – Werk – Theologie. Herder, Freiburg i. Br. 2017. 560 Seiten. Gb. EUR 38,–.

Jürgen Henkel, Pfarrer der bayerischen Landeskirche, der sich schon in seiner Dissertation mit Stăniloae beschäftigte, legt jetzt ein umfangreiches und sorgfältig recherchiertes Buch zu Stăniloaes Leben und Werk vor. Dazu ist der Verfasser auch berufen, denn er hat viel dafür getan, dass die rumänische orthodoxe Theologie in Deutschland bekannt wurde. In seiner Einleitung stellt er fest: „Der in Siebenbürgen geborene rumänische orthodoxe Theologe Dumitru Stăniloae (1903–1993) zählt zweifellos zu den kreativsten, einflussreichsten, prägendsten und fruchtbarsten orthodoxen Theologen des 20. Jahrhunderts und aus ökumenischer Sicht auch zu den bedeutendsten Theologen der gesamten Theologiegeschichte" (21). Nach einer Lektüre von Henkels Darstellung kann man dieser Wertung durchaus zustimmen. Auf 30 Seiten bietet er zunächst eine sorgfältige Biografie Stăniloaes. In neun Schritten führt er dann in dessen Theologie ein: fundamentaltheologische Prolegomena, Trinitätslehre, Schöpfung und Anthropologie, Christologie, Philokalie, Spiritualität, Liturgie und Gottesdienst, Nation und Reich Gottes und schließlich Eschatologie.

Bei der Darstellung von Stăniloaes Theologie bezieht sich Henkel natürlich häufig auf dessen dreibändige *Orthodoxe Dogmatik* (Gütersloh 1985–1995). Existieren zu wichtigen Loci Einzelveröffentlichungen, wie etwa bei der orthodoxen Spiritualität (268 ff), dann werden auch diese ausführlich zitiert und ausgewertet. Dies ist besonders anerkennenswert, da die meisten nicht in deutscher Übersetzung vorliegen. Henkel referiert nicht nur Stăniloaes Position, sondern kontrastiert sie mit evangelischen und römisch-katholischen Positionen. Vollzieht Stăniloae selbst kontroverstheologische Wertungen, dann wird sorgfältig gezeigt, inwieweit diese zutreffen. Auch werden innerorthodoxe Positionen angeführt, ob aus der rumänischen Theologie oder aus der russischen, und mit denen von Stăniloae verglichen. Bei dem Thema „Orthodoxie, Volk, Nation und Reich Gottes" erfolgt zum besseren Verständnis ein kurzer Überblick über die Geschichte Rumäniens und Siebenbürgens (370–390), ehe die Veröffentlichungen Stăniloaes im zeitgeschichtlichen Kontext dargestellt und kritisch gewürdigt werden.

Bei Stăniloae wird deutlich, dass die orthodoxe Theologie eine optimistischere Kosmologie und Anthropologie als der Protestantismus hat und dass er die natürliche Offenbarung viel leichter in die übernatürliche Offenbarung integrieren kann (vgl. 68). Da das Ziel des Menschen seine Vergöttlichung ist, also die vollkommene und vollendete Gemeinschaft mit Gott, ergibt sich eine Synergie zwischen Gott und Mensch. „Zur Erlösung braucht es die Zustimmung des Menschen. So sind für die Erlösung des Menschen zwei Willen erforderlich, der Wille Gottes und der Wille des Menschen" (129). Stăniloae kritisiert häufig die lutherische Position der bleibenden Sündhaftigkeit des Menschen, bei der geradezu in einem juridischen Akt der Sünder von Gott gerechtfertigt wird. Dagegen betont er die orthodoxe Auffassung der Vergöttlichung, „die dem Menschen einen positiven Gebrauch der Freiheit und eine reale Verwandlung durch den Heiligen Geist zutraut" (143). Dazu vertritt Stăniloae einen Dreischritt von asketischer Läuterung als Befreiung von den Leidenschaften, Erleuchtung als Gottesschau und Gotteserkenntnis und mystische Gemeinschaft mit Gott (vgl. 263). Gefestigt in dieser Überzeugung hat ihn seine Arbeit an der Philokalie. In dieser zwölfbändigen Ausgabe der rumänischen Philokalie, veröffentlicht zwischen 1946 und 1991, übersetzte er die asketisch mystischen Schriften von Asketen, Mönchen und Wüstenvätern aus verschiedenen Epochen samt ihren geistlichen Anweisungen für Askese und dem geistlichen Aufstieg bis zur Theosis (vgl. 246). Damit vertritt er aber keinen religiösen Individualismus, da die Theosis zwar von der Vergöttlichung des Einzelnen und dessen Gemeinschaft mit Gott handelt, Kirche jedoch in ihrem Gottesdienst als Gemeinschaft der Gläubigen zu einer liturgischen Vergöttlichung führt, „die in der vollendeten gottesdienstlichen Gemeinschaft mit dem Dreifaltigen Gott in vollkommener Liebe besteht" (351).

Kurze Zusammenfassungen nach wichtigen Themen sowie eine ausführliche Bibliografie und ein Personenregister runden dieses Werk ab, das eine ausgezeichnete Einführung in die orthodoxe Theologie anhand von Stăniloae bietet.

Hans Schwarz

KOPTISCHES CHRISTENTUM

Heike Behlmer und *Martin Tamcke* (Hg.), Christen in Ägypten. Göttinger Orientforschungen Ägypten, Band 60, Verlag Harrassowitz, Wiesbaden 2015. 172 Seiten. BR. EUR 48,–.

Wer angesichts wiederholter Berichte von Anschlägen und Übergriffen auf koptische Christen und Kirchen in Ägypten, differenzierte und fundierte Hintergrundinformationen sucht, sollte unbedingt den 60. Band der Göttinger Orientforschungen

Ägypten zur Hand nehmen. In einer kurzen prägnanten Einführung der beiden Herausgeber, Martin Tamcke und Heike Behlmer, werden zehn sehr profunde Beiträge vorgestellt. Erwähnt wird ferner ein Beitrag von Christian Mauder, der allerdings unter den späteren Beiträgen fehlt. Sie alle gehen auf eine Ringvorlesung zurück, die 2013 gemeinsam vom Lehrstuhl für Ökumenische Theologie und Orientalische Kirchen- und Missionsgeschichte und dem Seminar für Ägyptologie und Koptologie an der Universität Göttingen veranstaltet wurde.

Historisch gesehen ist es richtig, mit dem Beitrag von Peter Gemeinhardt zu beginnen und damit die wesentlichen Grundlinien der Entstehung des Christentums in Ägypten auszuleuchten: Die durch Athanasius begründete ägyptische Theologie mit ihrem Beharren auf der Göttlichkeit Christi in den frühkirchlichen Auseinandersetzungen um das Verstehen der Trinität Gottes. Ein in erster Linie theologisches und nicht machtpolitisches Anliegen, das Athanasius auf der Basis des Nizänums von 325 verfolgt hat. Ohne die von Athanasius verfasste Vita des Mönchsvaters Antonius hätten wir kaum Kenntnis von den Anfängen des christlichen Mönchtums in Ägypten, dessen Anfänge nicht zuletzt im Zeichen erster christlicher Märtyrererfahrungen zu sehen ist. Die Entwicklung des ägyptischen Mönchtums führt Siegfried Richter bis in die Zeit des 4. und 5. Jahrhunderts mit ihren beiden Protagonisten Pachomius und Schenute weiter. Detailliert beschreibt Richter auch die Lebensformen und den Alltag des ägyptischen Mönchtums. Wie sehr die koptischen Klöster bis heute als Kulturträger anzusehen sind und diese Kultur auch in Zeiten islamischer Eroberung und Herrschaft durch die Arbeit in Scriptorien durchhalten konnten, zeigt der Beitrag von Ute Pietruschka.

Heike Behlmer schildert die Verehrung heiliger Frauen im koptischen Christentum als Vorbilder für eine christliche Lebensführung oder Askese. Dabei galten in der Spätantike Frauen aufgrund kulturell geprägter Vorannahmen als weniger geeignet für das vollkommene asketische Leben als Männer. Bemerkenswert ist die Tatsache, dass heilige Frauen dieses Hindernis dadurch zu überwinden suchten, dass sie unerkannt als vorbildliche Asketen viele Jahre in einem männlichen Kloster lebten, bis „durch den Tod oder eine schicksalhafte Wendung“ ihre wahre Identität als Frau bekannt wurde und sie sich damit auch als die besseren Asketen gegenüber ihren Mitbrüdern erwiesen.

Samir Boulus befasst sich in seinem Beitrag mit den Auswirkungen christlicher und vor allem evangelistischer Missionstätigkeit in Ägypten zu Anfang des 20. Jahrhunderts. Boulos konzentriert sich dabei schwerpunktmäßig auf die inhaltlichen Ziele und Strategien der britischen Egypt General Mission, des English Mission College und der

deutschen Sudan-Pionier-Mission. Sie alle betrieben eine aktive Missionsarbeit im Rahmen ihrer Einrichtungen im schulischen und medizinischen Bereich. Boulos belegt durch zahlreiche Interviews, dass diese Missionsstrategie bei den missionierten Ägyptern nicht nur auf Ablehnung gestoßen ist, sondern durchaus Interesse gefunden hat, auch wenn es in der Regel nicht zu Konversionen kam. Überraschend ist die Tatsache, dass die Arbeit dieser Missionen von der 1928 in Ägypten gegründeten Muslimbruderschaft auf der einen Seite energisch bekämpft wurde, andererseits in der „Verbindung von Sozialtätigkeit mit der Vermittlung religiöser Inhalte und Werte" von der Muslimbruderschaft beim Aufbau ihrer eigenen Einrichtungen übernommen wurde.

Harald Suermann zeigt noch eine weitere Ausprägung des Christentums in Ägypten in seiner Darstellung der Geschichte der Koptisch-katholischen Kirche als einer ihrem Wesen nach ägyptischen Kirche neben der lateinisch geprägten und einiger kleinerer katholischen Kirchen in Ägypten (z. B. Maroniten). Suermann charakterisiert die Koptisch-katholische Kirche als „auf sich selbst bezogen" in ihrem Bestreben, ihre vor allem „koptische" Identität zu bewahren. Die Gefahr bestehe, dadurch ihre „katholische" Identität zu vernachlässigen, was ihre fehlende ökumenische Offenheit nicht nur für andere Kirchen, sondern auch für Ordensgemeinschaften aus der katholischen Weltkirche zeige.

Wer einen Einblick in das Selbstverständnis der griechisch-orthodoxen Christen in Ägypten zu gewinnen sucht, sollte den Beitrag von Martin Tamcke zu Konstantinos Petrou Kavafis lesen. Kavafis gilt als „der bedeutendste griechische Poet Ägyptens des 20. Jahrhunderts". Kavafis bewegt sich Zeit seines Lebens zwischen Istanbul/Konstantinopel und Alexandria in Ägypten. In seinem Werk finden sich interessante Bezüge zum islamischen Ägypten, aber auch zum griechischen Patriarchat von Alexandria. Während Byzanz und Hellenismus in seinem Werk als feste Bezugspunkte zu erkennen sind, bleibt die Frage, welche Einflüsse seines orthodoxen und muslimischen Kontextes für ihn letztlich bestimmend waren, offen.

Vor dem Hintergrund des heute belasteten Verhältnisses zwischen Muslimen und Christen in Ägypten, zeigt der biographische Hintergrund des in Ägypten geborenen frankophonen Schriftstellers Albert Cossery (1913–2008), dass das seit 642 n. Chr. zunehmend vom Islam bestimmte Ägypten durchaus Zeiten einer friedlichen Koexistenz zwischen beiden Religionsgemeinschaften aufzuweisen hat. Zunächst erinnert Martin Tamcke daran, dass die Familie von Cossery aus Syrien stammt und wie viele andere Christen im Verlauf des 19. Jahrhunderts aus dem syro-libanesischen Raum nach Ägypten immigriert sind. Damals galt Ägypten

„als das Land der religiösen Freiheit im Vorderen Orient“. Im Blick auf die durch den „Arabischen Frühling“ ausgelösten Umwälzungen kommt Tamcke in der Interpretation des literarischen Werkes von Cossery zu dem Schluss, dass man bei Cossery keine Argumente für einen gewaltsamen Umsturz finden kann, denn Cossery sei es mehr als um Ideen um die Frage gegangen, „ob es gelingt, die Marginalisierten in die ägyptische Gesellschaft zu integrieren“.

Angesichts verschiedener Berichte aus der koptischen Kirche, dass der Druck auf die Christen in Ägypten auch darin zu erkennen sei, dass Baugenehmigungen für Kirchen und kirchliche Gebäude häufig von staatlicher Seite verweigert würden, ist der Beitrag von Wolfram Reiss sehr erhellend: Reiss unterscheidet zwischen der Rechtslage und der Frage, wie das in Ägypten geltende Recht jeweils interpretiert und angewendet wird. Gemäß der Rechtslage bestünden für die Kirchen sogar weniger Einschränkungen als für entsprechende Bauvorhaben von muslimischer Seite. Ganz abgesehen von der Tatsache, dass in den letzten Jahrzehnten alle Präsidenten Ägyptens „immer wieder Kirchbauten genehmigt bzw. im Nachhinein legalisiert“ hätten. Reiss vertritt daher die These, dass es bei den Kirchen vor allem um ein gesellschaftliches Problem geht, genauer „um die Neuverhandlung des öffentlichen Raumes, der immer auch Ausdruck der gesellschaftlichen Machtverhältnisse ist“. Dabei seien die Ursachen von Konflikten nicht nur der muslimischen Seite anzulasten.

Das Oberhaupt der Koptischen Kirche, Papst Tawadros II., wird im letzten Beitrag dieses Bandes gewürdigt, insbesondere im Blick auf die neuen ökumenischen Akzente, die der Papst bislang gesetzt hat: gegenüber der Koptisch-katholischen Kirche, aber auch in seinem Bemühen, den Dialogprozess mit der römisch-katholischen Kirche neu zu beleben. Tawadros II. verstehe sich als ein Papst „für alle Ägypter“ und suche daher den Kontakt zur Al-Azar Universität und ihren höchsten islamischen Repräsentanten, fordere aber gleichzeitig die Gleichberechtigung aller ägyptischen Staatsbürger und kritisiere die Gesetzlosigkeit gegenüber den Kopten. Während das ökumenische Klima in Ägypten unter Papst Schenuda eher gelitten hatte, ist es jetzt mit Unterstützung von Papst Tawadros zur Gründung eines Ökumenischen Rates der Christlichen Kirchen Ägyptens gekommen, ein bemerkenswertes und hoffnungsvolles Signal christlicher Verbundenheit im heutigen Ägypten.

Christian Hohmann

PLÄDOYER FÜR EINEN KONZILIAR ERNEUERTEN ÖKUMENISMUS

Manfred Richter, OH SANCTA SIMPLICITAS! Über Wahrheit, die aus der Geschichte kommt. Ein Essay zum Ökumenismus. Collo-

quia Litteraria Sedlcensia, Tom. XXVI, Siedlce 2017. 424 Seiten. Br. EUR 125,–.

Unter den zahlreichen Veröffentlichungen aus Anlass des Gedenkens an 500 Jahre Reformation nimmt diese ungewöhnliche Untersuchung von Manfred Richter einen besonderen Platz ein. Er nennt sein Buch einen „Essay zum Ökumenismus". Und in der Tat ist es bei aller beeindruckenden historischen und theologischen Gelehrsamkeit des Autors keine weitere Studie zur Vorgeschichte der Reformation. Wir haben es vielmehr mit einem engagierten Plädoyer für einen Ökumenismus zu tun, der die lange verdeckte Wahrheit, die aus der Geschichte kommt für die Zukunft der ökumenischen Bewegung fruchtbar zu machen sucht. Das Buch wurde veröffentlicht in einer Reihe der humanistisch-naturwissenschaftlichen Universität in Siedlce/Polen, mit der Richter bereits bei seinen Forschungen zu Comenius zusammengearbeitet hatte.

Im Zentrum des Interesses steht der Reformtheologe Jan Hus (ca. 1370–1415), der während des Konstanzer Konzils 1415 als Häretiker auf dem Scheiterhaufen starb. Der erste Teil des Titels spielt auf die Worte an, die Jan Hus vor seinem Tod einer alten Frau zugerufen haben soll, die noch ein weiteres Scheit auf den Scheiterhaufen warf in der Meinung, damit ein Gott wohlgefälliges Werk zu tun. Zugleich jedoch richtet sich das Interesse auf das Konstanzer Konzil (1414–18), das als Reformkonzil einberufen wurde, dessen Reformansätze aber letztlich scheiterten. Die als notwendig erachtete aber dann verweigerte Reform der Kirche im Spätmittelalter wurde später zum Auslöser der Reformation. Dieser These und den entsprechenden historischen Zusammenhängen möchte Richter auf die Spur kommen.

Er nimmt dazu bereits im zweiten Teil des Titels eine Formulierung von Papst Johannes Paul II. auf. Dieser sprach im Vorfeld der Jahrtausendwende am 1. September 1999 von der notwendigen „Reinigung des Gedächtnisses" und fügte im Blick auf historisch informierte Bitten um Vergebung der Fehlwege und Fehlhandlungen der Kirche hinzu: „Die Kirche fürchtet gewiss nicht die Wahrheit, die aus der Geschichte kommt" (57). Er lud damit ein zur „möglichst präzisen Rekonstruktion der Ereignisse, Gewohnheiten und Einstellungen von damals im Zusammenhang des geschichtlichen Umfeldes der betroffenen Epoche"(ebd.). Diese Einladung hat Richter aufgenommen und er konfrontiert nicht nur die katholische Kirche sondern auch die Kirchen der Reformation mit der Wahrheit, die aus der Geschichte der frühen Reformbewegungen und ihrem Scheitern kommt, sowie mit ihrem noch immer uneingelösten Erbe im Wirken von Johann Amos Comenius (1592–1670). Comenius war der letzte Bischof der von Hus inspirierten Kirche der Böhmischen Brüder. Richter hat

sich in früheren Untersuchungen eingehend mit Comenius und insbesondere seinem ökumenischen Wirken im Geist der Böhmischen Brüder befasst; s. seine Untersuchung zur Rolle von Comenius beim „Colloquium Charitativum in Thorn 1645“ (Siedlce 2013). Er gehört zu den ausgewiesenen Kennern dieser wichtigen geschichtlichen Epoche.

Der ausführliche Einleitungsteil des Buches (17–50) ist einer ersten Annäherung an die Aufgabe gewidmet, Geschichte zu verstehen und aus ihr zu lernen. So werden in kurzen Strichen die Reformbewegungen vor allem in Böhmen eingezeichnet in die folgenreichen Entwicklungen und Entscheidungen der institutionellen Kirche. Gleichzeitig skizziert Richter die oft verkannte, aber wieder neu entdeckte Bedeutung des Konstanzer Konzils für die Hoffnung auf eine wirkliche konziliare Erneuerung heute. „Der Weg und das Wollen von Jan Hus und der Weg und das Nichtvermögen des Konstanzer Konzils in seiner spezifischen Situation und Verfasstheit“ erscheinen aus heutiger Perspektive als „zwei Paradigmen des Austrags kirchlicher Konflikte“ (43). Für die weitere Untersuchung ergibt sich als Leitfrage, welche Konsequenzen heute gezogen werden sollten, wenn die damaligen Entscheidungen sich als Fehlentscheidungen herausstellen.

Der zweite Teil des Buches ist der Neubewertung des Wirkens von Jan Hus und seines oft verzerrten Bildes in der Geschichte gewidmet (51–88). Richter stellt die traditionelle Verketzerung von Hus in der katholischen Geschichtsschreibung und die beginnende Selbstkorrektur, z. B. durch Papst Johannes Paul II., vor und geht auch ausführlich auf die Hus-Deutungen in der ostslawischen Literatur ein, wo Hus zwar als Held der tschechischen Nation und als Sozialreformer gesehen wird; aber „als Reformator der Gesamtkirche, wie ihn nun auch Päpste zu würdigen beginnen, [ist] er längst nicht erkannt oder gar rezipiert“ (69). Ebenso stellt er detailliert die Hus-Rezeption in der deutschen Diskussion dar und kommt zu dem Ergebnis, dass das Geschick von Jan Hus zu einer Neubewertung des Ketzer-Begriffs und der Vorstellung von Häresie führen muss, wenn sich der so genannte „Ketzer“ letztlich als Zeuge der Wahrheit des Evangeliums erweist. Neuere Biographien von Jan Hus und die Veröffentlichung seiner Werke in dem 2017 erschienenen Band „Johannes Hus Deutsch“ bieten daher eine gute Grundlage für die notwendige Neubewertung von Hus, aber damit auch der Problemlagen, „aus denen heraus das Handeln sowohl von Jan Hus wie des Konstanzer Konzils allein verständlich werden können“ (87).

Im dritten Teil seines Buches (89–161) gibt Richter einen sehr informativen und kenntnisreichen Überblick über die Problemkonstellationen in der Geschichte der Kirche und der Theologie bis zur Zeit des Konstanzer Konzils. Der erste Ab-

schnitt gilt der Entwicklung des Papsttums und seiner Herrschaftsansprüche, dem Bruch mit der Ostkirche, der „Papstrevolution“ unter Gregor VII. (dictatus papae 1075) bis hin zum Anspruch auf Weltherrschaft durch Bonifaz VIII. (1294–1303). Ein zweiter Abschnitt behandelt die Gegenwirkungen in Gestalt neuer, von Laien und vor allem Frauen getragenen Frömmigkeitsformen (Mystikerinnen, Beginen, aber auch Zisterzienser und Katharer), die freilich bald in die Kreuzzugsbewegung, den Ablass für Wallfahrten, die zunehmende Regulierung der Frömmigkeit und schließlich die Inquisition mündeten. Der Missstand weitverbreiteter Simonie (Ämterkauf) und zunehmender Fiskalisierung des kirchlichen Lebens, verbunden mit der Forderung der Laien nach Zugang zur Heiligen Schrift (P. Waldes) führten schließlich in der Situation des Papstschismas in der 2. Hälfte des 14. Jahrhunderts zum Entschluss der Einberufung eines Reformkonzils, zunächst in Pisa (1409) und dann in Konstanz. Der dritte Abschnitt ist den Wandlungen in der Philosophie vom älteren Platonismus hin zur Rezeption der aristotelischen Philosophie gewidmet, die sich theologisch niederschlugen in der Spannung zwischen der frühen Tradition Augustins und der neuen Synthese von Vernunft und Glauben in der Theologie Thomas von Aquins. Sie bot u. a. die Grundlage für die dogmatische Formulierung der Lehre von der Eucharistie im Sinne der „Transsubstantiation“ beim 4. Laterankonzil 1215. Dagegen erhob John Wycilf (1330–1384), theologischer Lehrer an der Universität Oxford, Einspruch unter Rückgriff auf die augustinische Tradition und der Bekräftigung der Heiligen Schrift als unfehlbarer Regel der Wahrheit. Die Schriften Wyclifs verbreiteten sich rasch, auch an der Prager Universität und prägten die theologische Entwicklung von Hus. Ohne die vorherige Verurteilung von Wyclif durch das Konstanzer Konzil ist der Ketzerprozess gegen Hus nicht zu verstehen.

Damit ist der Punkt erreicht, um sich nunmehr im vierten Teil (163–225) eingehender der Gestalt von Jan Hus und seinem Weg von einem wirkungsmächtigen Reformprediger in der Volkssprache, über den akademischen Lehrer und zeitweiligen Rektor der Prager Universität, bis hin zu seiner Rolle als Märtyrer wegen seines unerschrockenen Eintretens für die Wahrheit des Evangeliums zu widmen. Ging es dem Prediger in der berühmten Bethlehemkapelle zunächst um eine Reform des Lebens der Kirche verbunden mit Kritik am Klerus, so verschob sich der Schwerpunkt nach seiner Absetzung als Synodalprediger 1408 unter dem Einfluss der Theologie Wyclifs immer stärker auf die Forderung nach einer Reform der Lehre. In den folgenden Auseinandersetzungen an der Prager Universität kam es unter dem Einfluss der Dominikaner zu einer ersten Verurteilung der Thesen Wyclifs mit der Folge, dass auch Hus durch den Erz-

bischof mit einem Predigtverbot und der Suspendierung vom sakramentalen Dienst als Priester belegt wurde.

Richter schildert anschaulich die Phasen der weiteren Zuspitzung des Konflikts um die Lehren Wyclifs und seiner böhmischen Anhänger an der Prager Universität sowie mit der römischen Kurie, in deren Verlauf Hus gegen den über ihn verhängten Bann an den Papst appellierte und zunächst sogar durch den erzbischöflichen Inquisitor in seiner Rechtgläubigkeit bestätigt wurde. Jedoch forderten ein vom Papst 1412 ausgerufener Kreuzzug und der in diesem Zusammenhang ausgerufene Ablass den erneuten Widerspruch von Hus heraus mit der Folge, dass 1412 ein großer Bann gegen Hus und seine Mitstreiter erlassen wurde verbunden mit einem Interdikt über Stadt und Land, wo immer sich Hus aufhalte (200). Während seiner Verbannung ins Exil im eigenen Land appellierte Hus nun an Christus selbst und verfasste 1413 sein theologisches Hauptwerk „De Ecclesia". Von der Forderung nach einer Reform des Lebens, über die Reform der Lehre gelangte er nun, mit seiner Appellation an Christus selbst, zu grundlegenden Thesen über eine Reform des Verständnisses der Kirche. „Für Wyclif wie für Hus kann es … nur ein wirkliches Haupt (scl. der Kirche) geben, Christus, aus dem der Kirche der von ihm Erwählten alle Kräfte ihres Daseins zufließen – wozu ein irdisches Haupt nicht in der Lage ist" (207). Alle Anordnungen der Kirche sind am „Gesetz Christi", d. h. der Heiligen Schrift, zu prüfen.

Die Darstellung schließt mit Hus' Weg zum Konzil nach Konstanz auf Drängen von König Sigismund, dem aus politischen Gründen daran lag, die böhmische Streitsache endgültig zu klären. Hus erhoffte sich die Möglichkeit einer offenen Verteidigung seiner Thesen im Sinne einer Disputation. Aber er wurde trotz zugesagten königlichen Schutzes alsbald verhaftet und mit neuen, unbegründeten Anschuldigungen zum Thema Sakramente und Kirche konfrontiert. Als das Konzil nach der Flucht des Papstes in der Erklärung „Haec sancta synodus" die Suprematie des Konzils über den Papst erklärt hatte, waren die früheren Entscheidungen des Papstes mit der Verurteilung von Hus im Prinzip hinfällig. Aber nun stießen zwei unterschiedliche Vorstellungen von der Reform der Kirche aufeinander. Beide beriefen sich unmittelbar auf Christus. Im Fall von Hus „aufgrund einer persönlichen Glaubens- und Gewissensentscheidung, gemessen an der Hl. Schrift als Wort Gottes – im anderen Falle im kollektiven, theologisch begründeten Beschluss des höchsten, kirchenjuristisch relevanten Gremiums, das gemäß der Tradition das allgemeine Konzil war" (217 f). Nachdem das Konzil die Theologie Wyclifs formell als ketzerisch verurteilt hatte, folgte schließlich die von Hus geforderte Verhandlung. Hus wurde in den Verhören aufgefordert, eine Liste von Aussagen zu widerrufen, die er je-

doch nicht getan hatte. Um der Verteidigung der Wahrheit willen verweigerte er den Widerruf und wurde entsprechend am 6. Juli 1415 zum Scheiterhaufen verurteilt und alsbald hingerichtet. „Die auf Hus' Tod folgende hussitische Bewegung … breitet(e) sich aus unter dem Motto ‚Die Wahrheit siegt'".

Der kurze fünfte Teil (227–258) nimmt noch einmal die strittige Frage der Bewertung des Konstanzer Konzils auf. Auf seiner Agenda standen drei Hauptthemen: die *causa fidei* (Glaubenslehre), die *causa unionis* (Überwindung des Papstschismas), und die *causa reformationis* (Reform der Kirche). Mit der Verurteilung von Wyclif und Hus hatte das Konzil dem ersten Punkt der Agenda entsprochen. Mit Wahl eines neuen Papstes, Martin V., einem entschlossenen Gegner von Wyclif und Hus, war auch das Schisma beendet und die formelle Einheit der Kirche wieder hergestellt. Die vorangegangene Erklärung „Haec sancta synodus", mit der das Konzil sich unter Berufung auf Christus und die Leitung durch den Heiligen Geist als oberste Entscheidungsinstanz der Kirche legitimierte, hätte der Anstoß werden können zu der als notwendig erachteten grundlegenden Reform der Kirche. Zur Bestärkung des konziliaren Kirchenverständnisses verpflichtete das Konzil den Papst im Dekret „Frequens" zur regelmäßigen Einberufung von Konzilen mit dem Ziel der Begrenzung päpstlicher Macht. Aber schon das nächste, nach Basel einberufene Konzil (1431–1449) zeigte die Machtlosigkeit des Konzils gegenüber dem Papst und der Kurie. Richter schließt sich der Einschätzung des katholischen Kirchenhistorikers Hubert Wolf an: „Eine umfassende Reform der Kirche war jedoch zum Scheitern verurteilt, weil die Päpste in der Folgezeit versuchten, die entsprechenden Dekrete des Konzils (scl. von Konstanz) zu unterlaufen" (236) und er fügt hinzu: „Die Folgen der Nicht-Entscheidungen in Sachen ‚causa reformationis' werden sich danach immer gravierender zeigen" (237).

Neben einer Schilderung der weiteren Schwächung der konziliaren Reformansätze und der Stärkung der Primatialgewalt bis zum V. Laterankonzil (1512–1517) geht Richter den Auswirkungen der Verurteilung und Hinrichtung von Hus für die böhmische Reformbewegung nach, die sich in den radikalen Zweig der Taboriten, die gemäßigte „bürgerliche" Gruppierung der „Utraquisten" und die Gemeinschaft der „Brüder vom Gesetz Christi" aufspaltete (237–251). Aus dieser dritten Gruppierung ging in der Folgezeit die Kirche der Böhmischen Brüder hervor, die in der Verbindung mit Impulsen der Waldenser zum Repräsentanten der „ersten Reformation" wurden. Comenius war ihr letzter Bischof.

Im sechsten Teil seines Buches (259–319) unter der Überschrift „Statt Reform – Reformation" zieht Richter die Linien aus von der durch Hus angestoßenen böhmischen Re-

formbewegung, über die Reformation Luthers und die neu erwachte, aber enttäuschte Hoffnung auf ein allgemeines und freies Konzil, bis hin zum Trienter Konzil als abschließender römisch-katholischer Antwort auf die Reformation. Er verweist auf den ausdrücklichen Bezug Luthers auf Hus und das Konstanzer Konzil, der für seinen Weg von entscheidender Bedeutung wurde; aber er unterstreicht auch den Unterschied zwischen der „ersten" Reformation mit ihrem zentralen Bezug auf das Christuszeugnis in den Evangelien gegenüber dem grundlegenden Bezug auf Paulus und die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium bei Luther. In knappen Strichen fasst er die Entwicklung der Reformation Luthers zusammen bis hin zum Aufbau eigenständiger territorialer Kirchen nach dem Scheitern der Bemühungen um ein Konzil. Nach einer Zusammenfassung der Entscheidungen des Trienter Konzils und ihrer Folgen für die Ausbildung von „Konfessionskirchen" kommt er im Blick auf das leitende Interesse an der Bekräftigung des konziliaren Prinzips zu dem Ergebnis: „Zunächst war die Bemühung um ein universales Konzil der lateinischen Kirche gescheitert. Sodann ist es auch der reformatorischen Bewegung nicht gelungen, durch eine eigene konziliare Initiative zu einem freien, übergreifenden Konsens zu gelangen, so sehr man seinerseits nach einem freien Konzil gerufen hatte" (310). Damit ist der Punkt erreicht, um in Aufnahme der Überlegungen von Comenius am Ende des 30-jährigen Krieges zu einer „Consultatio Catholica", d. h. einer umfassenden „ökumenischen Synode", und ihrer Weiterführung bei Leibniz und Jablonski das in der Einleitung bereits formulierte Plädoyer für einen konziliar erneuerten Ökumenismus zu begründen: „Reform(ation) und Ökumenismus heute müssen weltweit zusammengehen, und zwar via concilii. Sie sind nur zwei Seiten einer einzigen Medaille: des unabweisbaren konziliaren Prozesses der Christenheit" (27).

Der Begründung dieser These ist der siebte und letzte Teil des Buches gewidmet (321–372). Er steht unter der Überschrift „Vom Konflikt der Konfessionen zur konziliaren Gemeinschaft". Die nach den Entscheidungen des 1. Vatikanischen Konzils kaum noch zu erwartende Ankündigung eines neuen Konzils durch den Papst, der in einer „klamm-heimlichen" Erinnerung an das Konstanzer Konzil den Namen Johannes XXIII. annahm, brachte eine Neubelebung des konziliaren Prinzips weit über die römisch-katholische Kirche hinaus. Das gilt insbesondere für die neuere ökumenische Bewegung, deren Entwicklung Richter kurz nachzeichnet von den Erweckungsbewegungen im 19. Jahrhundert über die Schritte bis zur Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen (1948). Für die bewusste Aufnahme des konziliaren Gedankens in der ökumenischen Bewegung folgt Richter weitgehend der eingehenden Darstellung

von Hans Georg Link in seinem Buch über die „un-vollendete Reformation“ (Zur konziliaren Gemeinschaft von Kirchen und Gemeinden. Leipzig/Paderborn 2017; s. dazu in ÖR 66 (2017), 459–463). Eine Übersicht über die inzwischen erreichten ökumenischen Lehrübereinstimmungen und die darauf gründenden Kirchengemeinschaften führt ihn im Sinne der programmatischen Formel „Vom Konflikt zur Gemeinschaft“ zum Vorschlag, den Kairos des Jahres 2017 zu nutzen für eine „Erste Gesamtökumenische Enzyklika“ mit dem Ziel der Versöhnung der drei großen Konfessionsfamilien (365–372; s. auch im Anhang 385 ff den Entwurf für eine Gesamtökumenische Enzyklika). – Ein kurzer Schlussabschnitt nimmt noch einmal das leitende Motiv von der „Wahrheit, die aus der Geschichte kommt“ auf und unterstreicht rückblickend die Notwendigkeit einer Rehabilitierung von Jan Hus, der Neubewertung des Konstanzer Reformkonzils, sowie der bewussten Annahme der Herausforderung zur konziliaren Selbsterneuerung der Kirche.

Die sehr komplexe Untersuchung von Richter schlägt einen weiten Bogen um sein Plädoyer für einen konziliar erneuerten Ökumenismus zu begründen. Das Verzeichnis der verarbeiteten Literatur zeigt die beeindruckende Gelehrsamkeit des Autors. Die über 100 auf den Text verteilten und sorgfältig ausgewählten Abbildungen beleben die Darstellung. Die Lesbarkeit des Buches wird etwas erschwert durch den komplizierten Sprach- und Schreibstil des Autors. Hinzu kommen zahlreiche Druckfehler und Unstimmigkeiten in den Literaturverweisen der Anmerkungen, die den Lektoren des polnischen Verlags entgangen sind. Trotz dieser leichten formalen Einschränkungen gebührt Manfred Richter uneingeschränkte Anerkennung für seinen unkonventionellen und sehr anregenden Beitrag zum aktuellen Themenfeld Reformation und Ökumene.

Konrad Raiser

SCHULD UND VERGEBUNG

Hans-Peter Großhans, Herman J. Selderhuis, Alexander Dölecke und *Matthias Schleiff* (Hg.), Schuld und Vergebung. Festschrift für Michael Beintker zum 70. Geburtstag. Mohr Siebeck, Tübingen 2017. 529 Seiten. Ln. EUR 134,–.

Der mit dieser Festschrift Geehrte ist vor allem als guter Barth-Kenner und -Forscher bekannt. Im Bereich des reformierten Christentums genießt er weltweit Ansehen.

Den aus dem Osten Deutschlands stammenden Theologen begleitet das Thema der Festschrift schon lange, nicht erst seitdem er (seit 1992) an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster den Lehrstuhl für Reformierte Theologie innehatte (bis 2015). Auch Vertreter

anderer Konfessionen beachteten, was Beintker in vielen Büchern und Artikeln (ein vollständiges Schriftenverzeichnis, von Alexander Dölecke zusammengestellt, findet sich auf 485–526) theologisch zu sagen hatte. Insofern ist es gerechtfertigt, dass 28 Theologen und Theologinnen aus mehreren Kirchen und von mehreren Hochschulen, bekannte und unbekannte, an dieser Festschrift mitgearbeitet haben. Allerdings hielten sie sich nicht immer an das im Titel genannte Thema.

Für das ökumenische Gespräch besonders anregend sind die Beiträge von *Dorothea Sattler:* „Thesen zum Ablass. Ein ökumenisches Wagnis im Jahr 2017" (325–339) und *Gerhard Sauter:* „Gottes schöpferisches Vergeben" (341–355). In beiden sind eine Menge historisch-systematischer Hinweise enthalten, die die heutige Diskussion befruchten können.

Ein beachtenswertes Buch, zumal Beintker durch verschiedene Arbeiten in der ökumenischen Welt als ein über seine Konfessionsgrenzen hinausblickender Forscher bekannt ist.

Bernd Jaspert

Dr. Stefanos Athanasiou, Universität Bern, Theologische Fakultät, Institut für Christkatholische Theologie, Länggassstraße 51, CH-3012 Bern; Prof. Dr. Thorsten Dietz, Evangelische Hochschule TABOR, Dürerstraße 43, 35039 Marburg; Dr. Andreas Heek, Kirchliche Arbeitsstelle für Männerseelsorge und Männerarbeit in den deutschen Diözesen e.V., Carl-Mosterts-Platz 1, 40477 Düsseldorf; Johanna Hestermann, Tegeler Straße 22, 13353 Berlin; Pfarrer Dr. Christian Hohmann, Amt für Mission, Ökumene und kirchliche Weltverantwortung (MÖWe), Werfelweg 26, 32545 Bad Oeynhausen; Bischof i. R. Prof. Dr. Wolfgang Huber, Beerenstraße 47a, 14163 Berlin; Pfarrer Dr. Florian Ihsen, Erlöserkirche München-Schwabing, Germaniastraße 4, 80802 München; Dr. Bernd Jaspert, Aura 9, 36142 Tann (Rhön); Prof. Dr. Andreas Krebs, Alt-Katholisches Seminar der Universität Bonn, Adenauerallee 33, 53113 Bonn; Rev. Dr. Dexter S. Maben, Church of South India, Karnataka Central Diocese, No.184, KM Naganna Rd, Cubbonpete, Nagarathpete, Bengaluru, Karnataka 560002, Indien; Dr. Konrad Raiser, Zikadenweg 14, 14055 Berlin; Dipl. Theol. Niklas Schleicher, Ludwig-Maximilians-Universität München, Evangelisch-Theologische Fakultät, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München; Prof. Dr. Eberhard Schockenhoff, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Theologische Fakultät, 79085 Freiburg i. Br.; Prof. Dr. em. Hans Schwarz, Universität Regensburg, Universitätsstraße 31, 93040 Regensburg.

Foto: iStock 524429829

Thema des nächsten Heftes 2/2018:

Ökumenische Ausbildung

mit Beiträgen von Dionisie Arion, Amélé Ekué, Bernhard Olpen, Claudia Rimestad, Dorothea Sattler, Benjamin Simon

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, Bensheim; 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 978-3-374-05474-9
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 2018, Preisänderungen vorbehalten):
Jahresabonnement (inkl. Versandkosten): Inland: € 42,00 (inkl. MWSt.), Ausland: €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 2018.

April–Juni
2/2018
67. Jahrgang

Ökumenische Rundschau

Ökumenische Ausbildung

mit Beiträgen u. a. von Dionisie Arion, Amélé Adamavi-Aho Ekué, Volker Haarmann, Bernhard Olpen, Claudia Rimestad, Dorothea Sattler, Benjamin Simon



Inhalt

Zu diesem Heft 163

Dorothea Sattler, Ökumene erlernen. Grundpositionen – Erfahrungen – Desiderate 165

Amélé Adamavi-Aho Ekué, Gemeinsam verschieden sein: Wahrnehmungen zum interkulturell-theologischen Lernen am Ökumenischen Institut Bossey 177

Benjamin Simon, Global Ecumenical Theological Institute (GETI) – Frischer Wind auf dem gemeinsamen ökumenischen Weg 206

Dionisie Arion, Ökumenische Ausbildung als Kernanliegen der kirchlich-theologischen Stipendienarbeit von Brot für die Welt 213

Bernhard Olpen, Ökumene in der Theologischen Ausbildung und gemeindlichen Praxis des Bundes Freikirchlicher Pfingstgemeinden (BFP) 223

Volker Haarmann, „Studium in Israel“ als Ort des ökumenischen Lernens vom Judentum 233

Claudia Rimestad, Gemeinsam weitergehen. Die Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung als Ort ökumenischen Lernens 241

Dokumente und Berichte

Konfessionell-kooperativ erteilter Religionsunterricht. Grundlagen, Standards, Zielsetzungen. Auszug aus EKD-Texte 128 (**Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland**) 252

Für einen zukunftsfähigen Religionsunterricht konfessionell, kooperativ, dialogisch (**Zentralkomitee der deutschen Katholiken**) . . 255

Männer- und Frauensprache auf der Kanzel?
Eine quantitativ-empirische Untersuchung von Genderunterschieden
in deutscher Predigtsprache mit Implikationen
für den homiletischen Unterricht (**Jantine Nierop**) 263

Jesus Christus geht uns voraus! Predigt über Mk 16,1–7[8]
anlässlich des Abschlussgottesdienstes des ökumenischen
Christusfestes in Koblenz (**Jochen Wagner**) 274

**Gestern – heute – morgen, Von Personen,
Zeitschriften und Dokumentationen, Neue Bücher** 278

Zu diesem Heft



Liebe Leserinnen und Leser,

„die ökumenische theologische Ausbildung ist in allen Regionen der Welt für die Zukunft der ökumenischen Bewegung von grundlegender Bedeutung, denn durch sie können Kirchen enger zusammenwachsen", beschreibt der Ökumenische Rat der Kirchen auf seiner Website die Relevanz der Ökumene in der theologischen Ausbildung. Es geht also um nichts weniger als die Zukunft der Ökumene. Blickt man in die Lehrpläne der Theologischen Ausbildungsstätten, ist man allerdings ernüchtert. Ökumene gehört nach wie vor oft zur Kür und weniger zur Pflicht. Angesichts der Tendenzen vieler theologischer Institutionen, sich mehr und mehr nach innen zu wenden und dem Konfessionalismus zu verfallen, darf man dies aus ökumenischer Sicht nicht nur schulterzuckend zur Kenntnis nehmen. Teilweise seit vielen Jahren zeigen erfolgreiche Modelle ökumenischer Ausbildung, wie diese gelingen und das Miteinander der Kirchen auch langfristig bereichern kann. In ökumenischen Lernprogrammen sind Freundschaften entstanden, die nicht nur über Konfessionsgrenzen, sondern über ein ganzes Leben hinweg andauern und die Gemeindepraxis bereichern. Nach dem Jahr 2017 und den zahlreichen Selbstverpflichtungen der Kirchen, ökumenisch noch näher zusammenarbeiten zu wollen, muss das Augenmerk besonders auf die theologischen Nachwuchskräfte gerichtet sein, denn sie sind es, die die Zukunft der ökumenischen Bewegung gestalten. Mit den Beiträgen in diesem Heft möchte die Ökumenische Rundschau dazu beitragen, Ökumene in den theologischen Ausbildungsstätten noch fester zu verankern und zu einer zentralen Querschnittsaufgabe zu machen.

Dorothea Sattler umreißt in ihrem grundlegenden Beitrag zu dem Heftthema, wie unabdingbar „Ökumene erlernen" für eine theologische Exis-

tenz ist. Sie beschreibt neben einigen Grundpositionen ökumenischen Lernens nicht nur ihre langjährigen Erfahrungen auf diesem Gebiet, sondern formuliert auch Desiderata für eine gelingende Zukunft ökumenischer Ausbildung. *Amélé Adamavi-Aho Ekué* blickt in ihrem Beitrag auf mehr als 70 Jahre ökumenischer Ausbildung am Ökumenischen Institut Bossey zurück. Sie setzt hinter diese Geschichte einen Doppelpunkt und formuliert Visionen und Zielsetzungen, wie die ökumenische Ausbildung in Zukunft aussehen und was man von Bossey lernen kann. Eines der neueren Modelle skizziert *Benjamin Simon* in seinem Erfahrungsbericht über das "Global Ecumenical Theological Institute" (GETI). Ökumene überschreitet auch die Landesgrenzen. Wie wichtig diese Erfahrungen für das theologische Lernen sind, zeigt *Dionisie Arion,* der für die Stipendienarbeit im Rahmen von „Brot für die Welt" verantwortlich ist. Einen Einblick in die Relevanz ökumenischer Themen in der theologischen Ausbildung des Bundes Freikirchlicher Pfingstgemeinden gewährt *Bernhard Olpen.* Er zeigt auf, wie sich dies vor allem in der Gemeindepraxis niedergeschlagen hat und Ökumene im Gegensatz zu früheren Jahren eine größere Rolle spielt. *Volker Haarmann* vermittelt einen Eindruck in die seit vielen Jahren bewährte Form des „Studiums in Israel" als ökumenischen Lernort und beschreibt, wie dieser besondere Ort unmittelbare Auswirkungen auf den Lernprozess ausübt. *Claudia Rimestad* erzählt schließlich, wie ihre Mitarbeit in der Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung (AÖF) ihren Alltag in der Gemeindepraxis bis heute prägt. Die Ökumenische Rundschau berichtet regelmäßig von den Tagungen der AÖF.

Unter der Rubrik „Dokumente und Berichte" dokumentieren wir eine bereits noch früher ansetzende Form des ökumenischen Lernens, indem wir die jüngsten Beschlüsse der Evangelischen Kirche in Deutschland und des Zentralkomitees der deutschen Katholiken zum konfessionell-kooperativen Religionsunterricht in Auszügen abdrucken. *Jantine Nierop* beschreibt in ihrem Beitrag die wichtigsten Ergebnisse einer quantitativ-empirischen Untersuchung des Unterschieds in der Sprache von Frauen und Männern auf der Kanzel. Zudem dokumentieren wir die Predigt auf dem ökumenischen Christusfest 2017 in Koblenz, die *Jochen Wagner* gehalten hat.

Eine anregende Lektüre wünscht Ihnen
im Namen des Redaktionsteams
Marc Witzenbacher

Ökumene erlernen

Grundpositionen – Erfahrungen – Desiderate



Dorothea Sattler[1]

Als ein Vorzeichen vor jede weitere Überlegung möchte ich einen Gedanken von Erich Fried[2] setzen, den er unter dem Titel „Ein schlechter Schüler“ veröffentlicht hat:

„Das Leben
hat mich gelehrt
dass ich es
nicht verstehe
und nichts von ihm
lernen kann
und lernen will
am allerwenigsten
mich selbst
und den Tod
zu verstehen“

Es gibt einen im christlichen Glauben begründeten Widerstand gegen einfache Antworten auf die offenen Fragen des Lebens, die sich in der Erfahrung der eigenen Schuldverstrickung und im Angesicht des alle Ge-

[1] Dorothea Sattler ist Professorin für Ökumenische Theologie und Dogmatik und Direktorin des Ökumenischen Instituts an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. Sie ist Mitglied im Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) und wurde dort am 25. November 2017 als ZdK-Vertreterin in die „Gemeinsame Konferenz“ von Deutscher Bischofskonferenz und ZdK gewählt. Seit 2005 ist sie wissenschaftliche Leiterin auf römisch-katholischer Seite im Ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen.

[2] *Erich Fried:* Lebensschatten, Berlin 1996, 104.

ÖR 67 (2/2018), S. 165–176

schöpfe betreffenden Todes immer wieder neu stellen. Antworten können nur in Gemeinschaft errungen werden. Ökumene zu erlernen, setzt nach meiner Überzeugung zunächst und vor allem voraus, sich einlassen zu wollen auf Menschen, die ihre eigenen Erfahrungen mit ihrer christlichen Existenz in eine Gesprächsrunde einbringen, ohne dabei den begründet bestehenden Zweifel am Sinn des ungefragt gewordenen und immer wieder neu zu gestaltenden Daseins zu verschweigen. In der Ökumene bedarf es der „schlechten Schüler" – jener Menschen, die ihre offenen Lebensfragen formulieren.

I. Grundpositionen

1. Lernen in Ausrichtung auf die Mitte

Stuhlkreise sind nicht nur in der Grundschulpädagogik heute von hoher Bedeutung. Auch für erwachsene Menschen ist eine Gesprächssituation, in der die Tische fehlen, hinter denen sie sich möglicherweise mit ihren eigenen Fragen und Meinungen verbergen wollten, anregend – gelegentlich vielleicht auch aufregend. Ich möchte in diesem Beitrag die Erkenntnis argumentativ begründen, dass für ein wirksames, die Perspektiven veränderndes ökumenisches Lerngeschehen zwei Konstellationen grundlegend wichtig sind: zum einen die Bereitschaft, sich als Person für ein Gespräch in offener Runde bereit zu halten, zum anderen die stets gegebene Orientierung an einer bereits vorhandenen gemeinsamen Mitte, die alle am Lerngeschehen beteiligten Menschen verbindet. In der christlichen Ökumene lässt das Bekenntnis zu Jesus Christus die Menschen immerzu wieder zurückfinden zu den zentralen Fragen ihrer gläubigen Existenz.

Oft wiederholt und daher vertraut ist die Einsicht, dass nur diejenigen etwas lernen, die dazu motiviert sind – innerlich durch das eigene Interesse (intrinsisch) oder äußerlich durch vorgegebene Bewertungsmaßstäbe in Qualifikationssituationen (extrinsisch). Diese beiden Blicke auf das zielorientiert zu planende Geschehen erscheinen mir im Hinblick auf das Erlernen der Ökumene von hoher Bedeutung: Es gibt eine nicht unbedeutende Zahl von Menschen, die aus eigenem inneren Antrieb – oft ist dies biographisch begründet – Freude an ökumenischen Lernerträgen haben. Zugleich gibt es zunehmend Personen, bei denen es zu ihrem fachlich geforderten Profil gehört – gewollt oder auch nicht gewollt – Kompetenzen in der Ökumene im Hinblick auf eine berufliche Tätigkeit erwerben zu müssen. Eine Alltagsweisheit ist: Niemand lernt je aus. Das Geschehen der

ökumenischen Bildung lässt sich nicht auf die Jahre des theologischen Studiums reduzieren.

2. Achtung der Aktualität

Im Fachgebiet der Ökumene ist – anders als in manchen anderen Disziplinen der theologischen Reflexion – die Gegenwartsorientierung beständig erforderlich. Kurze oder längere „Berichte aus den Kirchen", wie sie bei Versammlungen der multilateral tätigen Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland auf lokaler, regionaler und nationaler Ebene üblich sind, legen offen, dass es in jeder Konfessionsfamilie immer wieder ganz konkrete aktuelle Herausforderungen gibt, die personelle und geistige Kräfte binden.

Ökumenisches Lernen hat eine wache Aufmerksamkeit auf andere christliche Traditionen zur Bedingung. Orte, Personen und Ereignisse, die anderen Christinnen und Christen sehr wichtig sind, erscheinen angesichts der eigenen religiösen Sozialisation möglicherweise zunächst sehr fremd. Nicht selten wird im Erzählen und Zuhören die Erkenntnis gefestigt, dass jede Konfessionsgemeinschaft auch in internationalen Kontexten lebt, die anderen Kirchen oft nicht bekannt sind. Wir wissen noch immer zu wenig voneinander – und dies gilt für alle Bereiche der Ökumene. Keine Einzelpersönlichkeit kann nach meiner Einschätzung in der weltweiten Ökumene heute noch überschauen, welche thematischen Annäherungen zwischen den Konfessionen inzwischen erreicht worden sind, welche Vereinbarungen regional getroffen wurden, welche Strukturen die ökumenischen Begegnungen haben und welche Konflikte ausgetragen werden.

An jedem Ort wird die Ökumene anders gelebt. Aktuell verantwortliche Persönlichkeiten sind dabei ebenso einflussreich wie alte Traditionen und gefestigte Institutionen, die sich nur mühsam verändern lassen. Auch wenn viele Unterschiede in der gelebten Ökumene vor Ort bestehen, meine ich doch sagen zu können, dass folgende Gedanken bei verantwortlich tätigen Menschen im Hinblick auf das ökumenische Lernen heute prinzipiell befürwortet werden: (1) Jeder Mensch wird in eine vorgegebene Familiensituation hinein geboren, in der – selbst im Widerspruch zum Gottesglauben – die religiöse Orientierung von Bedeutung ist; niemand wählt die eigene konfessionelle Grundorientierung ganz frei. Biographische Kontexte sind im ökumenischen Lerngeschehen zu berücksichtigen. (2) Es gibt Ereignisse in der Geschichte der Identitätsbildung der Konfessionen, die nicht primär unter dem Vorzeichen eines theologischen Urteils zu betrachten sind, sondern bei der Reflexion in einem hohen Maße die Bereitschaft zur Empathie einfordern. (3) Jede Person in einer

ökumenischen Lerngruppe ist mit gleicher Wertschätzung anzuerkennen. Interesse an anderen konfessionellen Lebenswegen und Neugier im Hinblick auf unbekannte Details christlicher Existenz in anderer Tradition werden artikuliert. Auf Augenhöhe geschieht ein Austausch der Gedanken.

3. Methodische und thematische Herausforderungen der Ökumene heute

Im ökumenischen Lerngeschehen begegnen die Komplexität und die Pluralität der kirchlichen Wirklichkeiten. Es fällt oft nicht leicht, klare Abgrenzungen vorzunehmen, durch die Übersicht zu gewinnen wäre. In vielen Themenbereichen sind die Differenzen nicht zwischen den Konfessionen, sondern innerhalb der Konfessionen verortet. Zerreißproben sind dann in der eigenen Konfessionsfamilie miteinander zu bestehen. Bündnisse werden über die Konfessionen hinweg je nach dem theologischen Standort getroffen. Oft sind es Kontroversen in der Frage einer angemessenen Hermeneutik in der Schriftauslegung, die in allen Konfessionen unterschiedliche Positionierungen zur Folge haben: Gilt allein der Wortlaut der Bibel oder ist immer auch die geschichtliche Distanz zur Entstehungszeit der Texte bei der Interpretation zu beachten? Die dabei vorrangig zu Kontroversen Anlass gebenden Themen sind vor allem einzelnen Fragen im Bereich der Sexualethik und der Geschlechteranthropologie zuzurechnen: Sind auch Frauen neben Männern in kirchliche Dienste und Ämter berufen? Verbieten die biblischen Weisungen gleichgeschlechtliche Partnerschaften? Ist die zölibatäre Lebensweise in kirchlichen Dienstämtern zu bevorzugen? Auch bei der ethischen Beurteilung von Lebensformen zu Beginn und am Ende des menschlichen Daseins lassen sich nicht immer konfessionelle Grenzlinien ausmachen. Neben diesen ethischen Themenbereichen finden sich im binnenkonfessionellen Raum nicht selten kontroverse Ansichten über das Verständnis der Kirchenverfassungen und der angemessenen Wege in Entscheidungsfindungsprozessen. Innerkonfessionelle Debatten binden viele Kräfte.

Die weltweit vielfältigen ökumenischen Bemühungen bedürfen einer neuen Anstrengung zur Koordination. Neue Gemeinschaften – unter ihnen vor allem die lokalen pentekostalen Bewegungen, die Pfingstkirchen in ihrer Unterschiedlichkeit weltweit – stellen die etablierten Kirchen vor große Herausforderungen: Haben die etablierten Kirchen noch im Blick, dass Menschen auf Heilung an Leib und Seele durch Gottes Geist hier und heute schon hoffen? Andere Sorgen stehen oft im Vordergrund: An manchen Orten führen finanzielle Beschränkungen zu einem Erlahmen des

ökumenischen Eifers. Die zunehmende Knappheit der Ressourcen kann auch zu neuen Formen der Zusammenarbeit führen. Kirchenräume werden füreinander geöffnet. Was gemeinsam verantwortet werden kann, darf nicht in konfessioneller Selbstbegrenzung geschehen. Begründungsbedürftig ist, was vor Ort nicht gemeinsam geschieht – trotz der einen christlichen Verantwortung für die Verkündigung des Evangeliums.

Nach fruchtbaren Jahrzehnten der Annäherung steht die ökumenische Bewegung vor neuen Herausforderungen: Grundlegende Fragen des Glaubens, in denen die Kirchen gemeinsame Optionen haben, werden in das gesellschaftliche Gespräch eingebracht. Vorrangig wichtig erscheint es zudem, gemeinsam die weltpolitischen, sozialethischen und individualethischen Herausforderungen anzunehmen, die die Gemeinschaft der Geschöpfe bedrängen. Alle Kirchen sind gefordert, sich den Fragen der Gegenwart zu stellen: Wie finden die Menschen einen sicheren Ort für die Gestaltung ihres Lebens? Wie ist es möglich, Versöhnung und Frieden unter den Völkern zu erreichen? Wie können die Lebensgrundlagen für alle gesichert werden? Warum gelingt es nicht, die entlohnte Arbeit gerecht zu verteilen? Wer stillt den Hunger und Durst der Bedürftigen in den Ländern, in denen es selten regnet? In welcher Weise lassen sich die Verstrickungen lösen, die viele Menschen im Blick auf ihr Leben in Beziehungen empfinden? Wer steht den Verzweifelten Tag und Nacht zur Seite? Wer tröstet die Sterbenden mit der Osterbotschaft des gemeinsamen christlichen Evangeliums?

Die geistliche Ökumene ist von sehr hoher Bedeutung auch in der Zukunft der Ökumene. Wahre geistliche Erfahrungen in ökumenischen Begegnungen lassen viel zu wünschen übrig – in einem guten Sinne: In ihnen wird die Trauer über die fortbestehende Trennung spürbar, und sie vermitteln eine frohstimmende Ahnung von dem großen Reichtum des christlichen Glaubens. Übrig bleibt viel: der Wunsch nach einer währenden, nicht von Trennung bedrohten, lebendigen christlichen Gemeinschaft im Hören auf Gottes Wort, im sakramentalen Gedächtnis des Todes und der Auferweckung Jesu Christi und in der Bereitschaft zum Zeugnisdienst mit Tat und Wort.

Das Ziel der Ökumene ist offen. Mehr denn je ist sich die ökumenische Bewegung bewusst, dass sie keine Einmütigkeit in ihrer Zielbestimmung hat. Ökumene ist immer auch Teil der weltweiten Kirchenpolitik und daher allein auf der Grundlage sachlicher Argumentationen nicht hinreichend zu verstehen. Persönlichkeiten mit ihren Eigenarten und divergierenden Standorten prägen die ökumenische Theologie mehr als andere Bereiche. Wer wüsste, welche kirchenleitenden Persönlichkeiten zukünftig die ökumenische Bewegung gestalten?

Der voranstehende, kurz gefasste Einblick in die Herausforderungen der ökumenischen Gegenwart lässt erkennen, dass es einer Fachexpertise bedarf, um Übersicht zu gewinnen und differenzierende Zuordnungen der Problemkreise vornehmen zu können. Es wird nicht vielen Lehrenden der Theologie möglich sein, neben der eigenen konfessionellen Tradition auch differenzierte Kenntnisse der weiteren christlichen Traditionen zu erwerben. Vor diesem Hintergrund erscheint es angemessen, Promotionen in der ökumenischen Theologie zu fördern, um die Möglichkeit zu erweitern, bei spezifisch ausgebildeten Persönlichkeiten sachkundigen Rat einholen zu können.

II. Erfahrungen

Jedes Lerngeschehen steht in einem biographischen und gesellschaftlichen Kontext. Als eine römisch-katholische Frau in Westeuropa mit akademischer Ausbildung und ohne äußere Bedrohung durch Bürgerkriege, Armut und Verfolgung habe ich andere Möglichkeiten, Aufgaben, Interessen und Ziele als Menschen, die sich Tag für Tag durch ökumenische Kooperationen für die Bewahrung des Lebens von Witwen und Waisen, Hungernden, Flüchtenden und Opfern vielgestaltiger Gewalt einsetzen. Das in der reformatorischen Tradition verortete Verständnis der Ökumene im Sinne einer weltweiten Gemeinschaft von Menschen in einer konfessionellen Tradition erinnert daran, dass nicht nur die zwischenkirchlichen Beziehungen wichtig sind, ökumenisches Lernen vielmehr auch Sensibilität für die Anliegen in der gesamten Schöpfung Gottes wecken möchte.

In der römisch-katholischen Theologie wird der (weithin nur) in der evangelischen Theologie vollzogene Paradigmenwechsel in der Regel als Abkehr von der Konvergenz- (oder gar Konsens-)Ökumene und einer damit verbundenen Hinkehr zu einer Sozial-Ökumene verbunden. Wenig im Bewusstsein ist dabei aus meiner Sicht zuweilen, dass es sich dabei um zwei profilierte Handlungsbereiche handelt, die im Blick auf die Gesamtheit der an der ökumenischen Bewegung beteiligten Menschen keineswegs alternativ sind, sich lediglich in einem einzigen Menschenleben mit guten Gründen nicht gleichzeitig als Optionen verwirklichen lassen. Viele Faktoren – intendierte und/oder situativ vorgegebene – wirken sich bei der persönlichen Wahl des jeweiligen ökumenischen Engagements aus. Die Gleichzeitigkeit der unterschiedlichen Handlungsformen in der gemeinsamen Ausrichtung auf das eine Evangelium ist eine Stärke der Ökumene. Die Lehre trennt nicht nur, und nicht ausschließlich der Dienst eint. Eigene Aufmerksamkeit muss aus meiner Sicht in diesem Zusammenhang

der Aspekt der Dringlichkeit erfahren: Es gibt Orte und Zeiten, da gilt es sofort zu handeln und nicht mehr zu sprechen.

Im Fortgang möchte ich drei Orte des ökumenischen Lernens besprechen: die Universität, Fort- und Weiterbildung sowie außerordentliche Veranstaltungen. Nicht versäumen möchte ich es jedoch zuvor, auf die konfessionsverbindenden Familien und ihren Beitrag zur Bildung des ökumenischen Bewusstseins dankbar zu verweisen.[3]

1. Die Universität als Ort ökumenischen Lernens

Eine wissenschaftlich verantwortete Darstellung über die Geschichte der ökumenischen Lehre im universitären Kontext muss noch geschrieben werden. Aus römisch-katholischer Perspektive sind diesbezüglich die Ermutigungen zur umfassenden ökumenischen Bildung aller Getauften durch das 2. Vatikanische Konzil[4] von hoher Bedeutung. Die Konzilsaussagen hatten entsprechende Weisungen in den Ökumenischen Direktorien zur Folge.[5] In einem eigenständigen Dokument des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen wird die Notwendigkeit der ökumenischen Ausbildung von Studierenden der Theologie (im weltweiten römisch-katholischen Kontext in der Regel Priesteramtskandidaten) in den Blick genommen und die Prüfungsrelevanz dieser Materie betont.[6]

3 Vgl. dazu ausführlicher an anderer Stelle: *Dorothea Sattler:* Konfessionsverbindend? – Leben in einer konfessionsverschiedenen Ehe und Familie; in: *Michael Kappes* u. a. (Hg.): Basiswissen Ökumene. Bd. 1: Ökumenische Entwicklungen – Brennpunkte – Praxis, Leipzig/Paderborn 2017, 179–199.

4 Vgl. 2. Vatikanisches Konzil, Dekret über den Ökumenismus „Unitatis Redintegratio", besonders Nr. 10: „Die Unterweisung in der heiligen Theologie und in anderen, besonders den historischen Fächern muss auch unter ökumenischem Gesichtspunkt geschehen, damit sie umso genauer der Wahrheit und Wirklichkeit entspricht" (*Karl Rahner/Herbert Vorgrimler*: Kleines Konzilskompendium, Freiburg–Basel–Wien 1966, 239).

5 Das „Direktorium zur Ausführung der Prinzipien und Normen über den Ökumenismus" (1993) sieht neben der Anerkenntnis der ökumenischen Dimension aller theologischen Disziplinen einen „Spezialkurs im Ökumenismus" als verpflichtenden Bestandteil der theologischen Ausbildung vor; dieser soll in zwei Stufen mit einer Einführung zu Studienbeginn und einer Vertiefung am Ende des ersten Abschnitts der theologischen Studien erfolgen; eine Kooperation mit Lehrenden anderer Fakultäten ist ausdrücklich erwünscht: Vgl. *Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen:* Direktorium zur Ausführung der Prinzipien und Normen über den Ökumenismus, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 110, Bonn 1993, Nr. 79–81.

6 Vgl. *Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen:* Die ökumenische Dimension in der Ausbildung/Bildung derer, die in der Pastoral tätig sind, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 134, Bonn 1998.

An drei westdeutschen Universitäten (Tübingen, München und Münster) wurden in den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts Ökumenische Institute gegründet, die bis heute in enger Kooperation mit den dortigen Fakultäten der Evangelischen Theologie arbeiten. Zahlreiche Professuren wurden seitdem bei Neuausschreibungen zudem mit dem Zusatz „Ökumenische Theologie" verbunden. Dabei lassen sich unterschiedliche Tendenzen mit konfessionellen Prägungen erkennen: Während im römisch-katholischen Kontext die Anbindung der ökumenischen Theologie an die Dogmatik oder die Fundamentaltheologie naheliegt, weil die theologischen Dialoge über Inhalte des kirchlichen Glaubenslebens im Vordergrund der wissenschaftlichen Studienarbeit stehen, zeigt sich im reformatorischen Bereich die Tendenz, die Ökumene der Reformationsgeschichte als einer historischen Disziplin oder der Missionstheologie als einer praktischen Fachausrichtung zuzuordnen. Eigener Aufmerksamkeit bedarf die Zuordnung der ökumenischen Theologie zur Religionswissenschaft, die an einzelnen Ausbildungsorten – insbesondere in den neuen Bundesländern – vorgenommen wird.

Ein einheitliches, miteinander abgestimmtes Konzept zur Gestaltung des Studiums der Ökumene ist überregional an staatlichen universitären Einrichtungen (vermutlich nicht nur für mich) nicht zu erkennen. Die weitgehende Autonomie der Hochschulen bei der Denomination der Professuren hat ein hohes Maß an Pluralität unter Rücksichtnahme auf die Geschichte der Ausbildungsstätte zur Folge. Regulierungsmaßnahmen könnten durch kirchenamtliche Vorgaben für Prüfungsordnungen sowie bei Akkreditierungsverfahren vorgenommen werden. Nach meiner Einschätzung wird in diesem Zusammenhang eher die Erwartung formuliert, die ökumenische Perspektive sei durchgängig in der konfessionellen Lehre zu berücksichtigen, als zu fordern, ausgewiesene Lehrveranstaltungen seien explizit ökumenischen Themenstellungen zu widmen. Hierzu fehlt nicht selten die Fachexpertise im Kollegium.

Es entspricht meiner Erfahrung, dass viele Studierende mit Grundfragen der Ökumene bis zum Studienbeginn oft unvertraut sind. Es bedarf einer (oft extrinsisch begründeten) Erstmotivation zur Teilhabe an entsprechenden Lehrveranstaltungen. Eine solche ergibt sich nicht selten durch die Zwänge der Studienorganisation und der mit ihnen verbundenen Notwendigkeit der Zeitplanung. Nicht selten gelingt es, Studierende durch spezifisch ökumenische Themen von Vorlesungen, Seminaren und Übungen nicht allein auf der kognitiven Ebene auf die Bedeutung der christlichen Verbundenheit in dem einen trinitarischen Gottesbekenntnis, in der einen Taufe sowie in weiten Bereichen der Glaubenslehre aufmerksam zu machen. Dabei sind authentische Begegnungen mit Orten und Personen

aus anderen konfessionellen Traditionen sehr wichtig. Nicht selten habe ich als Rückmeldung auf eine Aufgabenstellung für Studierende in den ersten Semestern, sie mögen einen evangelischen Kirchenraum (möglichst mit Teilhabe an einer Liturgie und Gesprächen im Anschluss) aufsuchen und ihre Beobachtungen reflektieren, Dank für die erstmalige Begegnung mit der so eng verwandten und doch fremden Wirklichkeit erfahren. Nach meiner Erfahrung können ausdrücklich unter ökumenischer Perspektive konzipierte Lehrveranstaltungen eine nachhaltige (intrinsische) Motivation zur Teilhabe an der ökumenischen Bewegung bewirken. Wer sich diesbezüglich engagieren möchte, bedarf einer Einführung in die komplexen Strukturen der institutionalisierten Ökumene.

Diese Überlegungen stehen nicht im Widerspruch zu der Erkenntnis, dass eine durchgängige Berücksichtigung der ökumenischen Bedeutung aller theologischen Themenbereiche im Studienalltag wichtig ist. In diesem Zusammenhang wäre es wichtig, zwischen den Berufszielen (Tätigkeit in der Pastoral oder in der schulischen Religionsdidaktik) und den korrespondierenden Studien- und Prüfungsordnungen zu unterscheiden. Beide Gruppen bedürfen gewiss einer Grundorientierung über konfessionelle Argumentationen in jenen Themenbereichen, die noch immer zu den ökumenischen Kontroversen zählen. Zugleich sind die Bezüge zur ökumenischen Praxis unterschiedlich: Im Bereich der Pastoral (Diakonie, Katechese und Liturgie) gilt es, beständig auf bereits bestehende und noch zu wünschende Möglichkeiten einer ökumenischen Gestaltung von Geschehnissen aufmerksam zu machen. Im Blick auf die Religionsdidaktik erscheint es angeraten zu sein, auf die Gefahren eines mit Schülern und Schülerinnen (leichter) einzuübenden Vergleichs der konfessionellen Standpunkte hinzuweisen. Im schulischen Kontext sollte nicht aufgrund didaktischer Überlegungen (vereinfachte Anamnese durch Reduktion der Komplexität) verloren gehen, was eine Errungenschaft der modernen ökumenischen Bewegung ist: die Einsicht in die inzwischen gewonnene Nähe aller christlichen Bekenntnistraditionen zueinander. Es zeichnet sich ab, dass die Erwartungen an den Erwerb ökumenischer Kompetenzen angesichts der wachsenden Offenheit für konfessionell-kooperative Modelle der Religionsdidaktik[7] erheblich steigen werden.

[7] Vgl. aus jüngerer Zeit mit vielen Literaturhinweisen: *Sabine Pemsel-Maier:* Konfessionell-kooperativer Religionsunterricht: Ökumene in der Schule; in: *Kappes* u. a. (Hg.), Basiswissen Ökumene I, 301–321; *Stefan Altmeyer* u. a. (Hg.): Ökumene im Religionsunterricht. Jahrbuch der Religionspädagogik 32 (2016).

Oft stellt sich erst im Rahmen der Berufstätigkeit im Anschluss an eine theologische Grundausbildung die Erkenntnis ein, in den selbst zu verantwortenden Handlungsfeldern auf ökumenische Kooperationen angewiesen zu sein. In den Bereichen der kategorialen Seelsorge beispielsweise in Kliniken, im Strafvollzug, im Militärwesen, bei Kriseninterventionen oder in der Pflege gibt es diesbezüglich bewährte Modelle. Die Praxisrelevanz des ökumenischen Lernens ist dann offenkundig.

An den Universitäten ist oft aus Rücksicht auf die Eigenständigkeit der Fakultäten, die Sorge tragen müssen für den jeweiligen Personalbestand, nur gelegentlich nach Absprache möglich, was im Bereich der Fort- und Weiterbildung als bewährte Form des ökumenischen Lernens gilt: eine konfessionell gemischte Lerngruppe, die unter der Leitung von Fachleuten aus unterschiedlichen Traditionen zu ökumenisch relevanten Themen arbeitet. Vielfach habe ich erfahren, wie verändert die Gesprächssituation ist, wenn Menschen, die eine konfessionell spezifische Position vertreten, mit ihrer eigenen Stimme authentisch präsent sind. Menschen lernen nachhaltig mehr vom geäußerten Zeugnis anderer Menschen als von Texten und Statistiken. Gemeinsame Reflexionen auf Erlebnisse beim Besuch von Orten und Personen (beispielsweise in Rom bei einer Papstaudienz oder in Genf beim Ökumenischen Rat der Kirchen), die in einer bestimmten Tradition von hoher Bedeutung sind, verändern das Bewusstsein, weil dabei deutlich wird, dass die Zugehörigkeit zu einer konfessionellen Gemeinschaft nicht allein in einer argumentativ vertretenen theoretischen Position begründet ist, vielmehr auf komplexe Weise biographisch verortet und emotional konnotiert ist. Solche Aspekte der ökumenischen Bildungsarbeit miteinander im Gespräch zu vertiefen, kann nicht die Aufgabe einer universitären Schulung sein, bei der zertifizierte Qualifikationen im Wettstreit um die Noten zu erwerben sind. Bei Fort- und Weiterbildungen besteht in höherem Maße die Möglichkeit, die eigene Meinung zu vertreten und in das Gespräch einzubringen.

3. Events und Einzelvorträge

Das Jahr 2017, das Gedenkjahr der Reformation, war reich an Events – an Einzelereignissen von ökumenischer Relevanz. An vielen Orten haben sich Menschen versammelt, um ihre ökumenische Gesinnung zu vertiefen. 2017 war ein gutes Jahr für die ökumenische Bildung – nicht nur auf kognitiver, auch auf emotionaler Ebene. Die mediale Aufmerksamkeit beispielsweise auf den von der ARD übertragenen Versöhnungsgottesdienst in

der Passions- und Fastenzeit 2017 in Hildesheim[8] hat möglicherweise einen ökumenischen Impuls bewirkt, der sich aus dem Staunen über die erreichten Annäherungen und den dort öffentlich bekundeten Selbstverpflichtungen ergibt. Besuche der Wirkstätten von Martin Luther in Eisleben, Erfurt, Wittenberg, Eisenach und Halle haben für ungezählte ökumenische Besuchergruppen anschaulich werden lassen, welche Reformanliegen Luther vertrat und an welche Grenzen er im Hinblick auf die Realisierung seiner theologischen Ideale gestoßen ist.

Die Geschehnisse im Jahr 2017 lassen sich als eine Ermutigung verstehen, im Sinne früherer Ausbildungskonzepte die klassische Konfessionskunde in erneuerter Weise wieder zu beleben. Es besteht nach meiner Wahrnehmung heute eine hohe Bereitschaft, fremde Kulturphänomene mit historischem Interesse ohne vorrangige Neigung zum Urteil zunächst wertfrei zu studieren. Sozialgeschichtliche und biographische Zugänge zu den konfessionellen Phänomenen machen neugierig. Bei diesem Geschehen kann die lernende Persönlichkeit in innerer Distanz zu den Themen bleiben.

Nicht jedes ökumenische Lerngeschehen dient der bloßen Wissensvermittlung. Es bedarf aus meiner Sicht beim ökumenischen Lernen zukünftig auch neuer Formate, bei denen die Begegnung miteinander unter dem Aspekt der Gabe der Zeit bedacht sein sollte. Wer in einer Reisegruppe im Bus viele Stunden fährt, kann Gespräche mit Menschen in unmittelbarer Nähe zum eigenen Sitzplatz initiieren. Es ist wichtig, die Erlebnisse miteinander zu reflektieren. Dazu bedarf es eines angemessenen Zeitmaßes. Es ist aus meiner Sicht sehr verständlich, dass es in jüngerer Zeit eine wachsende Wertschätzung zeitlich sehr intensiver Veranstaltungen in Verantwortung von Akademien und Tagungshäusern gibt. Dies begrüße ich sehr, denn nicht selten muss ich Tagungsorte rasch für einen nächsten Termin verlassen, ohne die Gelegenheit zu haben, nicht nur zu Menschen zu sprechen, vielmehr auch auf sie zu hören. Die Gruppe der (in der Regel älteren) Menschen, die sich noch in Bildungswerke und Akademien zu einem Abendvortrag einladen lässt, nimmt beständig ab. Jüngere Menschen suchen seltener (freiwillig) Bildungsstätten auf, sie haben dann jedoch einen hohen Anspruch an das Geschehen: Sachinformationen sollten jederzeit aktualisiert, anschaulich präsentiert und digital abrufbar sein, um sich jederzeit einen raschen Überblick verschaffen zu können. Zugleich werden Begegnungen geschätzt, bei denen unvertretbare authentische Zeugnisse in Gespräche führen.

[8] Vgl. *Deutsche Bischofskonferenz/Evangelische Kirche in Deutschland:* Erinnerung heilen – Jesus Christus bezeugen. Ein gemeinsames Wort zum Jahr 2017, Bonn/Hannover 2016 (Gemeinsame Texte, Nr. 24).

Desiderate sind Wünsche, die sich aus der Erfahrung eines Mangels ergeben und um der guten Sache willen formuliert werden. Ich konzentriere mich nun am Ende dieses Beitrags auf die universitäre Ausbildung in der ökumenischen Theologie und formuliere sieben konkrete Anliegen:

(1) Viele Studierende sind aus vielfältigen Gründen in ihrer universitären Ausbildungszeit stark auf Prüfungszusammenhänge hin orientiert. Die Berücksichtigung ökumenischer Aspekte bei Studienleistungen von der Basisphase an kann zu einer durchgängigen Aufmerksamkeit auf diese Dimension der christlichen Theologie führen.

(2) Anstrengungen zu einer großzügigen Regelung der Anerkennung von Studienleistungen, die an anderen Fakultäten oder Instituten, an denen christliche Theologie gelehrt wird, erbracht worden sind, steigern die Attraktivität des Besuchs dieser Lehrveranstaltungen. Hilfreich wäre es, wenn vor Ort eine Vernetzung der (digitalen) Präsentation des Lehrangebots geschehen könnte.

(3) Explizit ökumenische Themen sollten in Vorlesungen und Seminaren in aller Regel in einer ökumenischen Kooperation von Lehrenden der besprochenen christlichen Traditionen und in einer entsprechend ökumenisch ausgerichteten Lerngruppe angeboten werden.

(4) Jede Form der Begegnung zwischen Studierenden aus unterschiedlicher christlicher konfessioneller Tradition ist zu begrüßen. Im Rahmen der Einführungstage zu Beginn des Studiums könnten erste Begegnungen und Gespräche das Interesse füreinander nachhaltig stärken.

(5) Exkursionen, die in ökumenischer Kooperation angeboten werden, ermöglichen Begegnungen und Freundschaften jenseits des Studienalltags.

(6) In Studienbereichen, bei denen in hohem Maße eine persönliche Reflexionsfähigkeit eingefordert wird (beispielsweise im Rückblick auf das Praxissemester in der Schule oder am Ende des Studiums in einem Master-Kolloquium), könnte ein ökumenischer Austausch im Gespräch gezielt anvisiert werden.

(7) In der öffentlichen Präsentation der konfessionellen Institution (auf der Homepage, bei Reden zu festlichen Anlässen etc.) könnte es zur Regel werden, auf Freuden und Nöte der anderen christlichen Institute vor Ort oder in erreichbarer Nachbarschaft hinzuweisen.

Gemeinsam verschieden sein: Wahrnehmungen zum interkulturell-theologischen Lernen am Ökumenischen Institut Bossey



Amélé Adamavi-Aho Ekué[1]

Ökumene bedeutet diese Freiheit, in sich selbst das vereinen und verbinden zu können, was sonst Menschen voneinander trennt.

Alain Blancy[2]

Lernen irritiert und arrangiert Altes neu. Dies wäre sicher eine allzu pointierte und generalisierende Definition grundlegender, menschlicher Weltaneignung. Dennoch verweist sie auch für die ökumenische Bewegung auf eine wichtige Blickrichtung. Lernen gehörte jahrzehntelang zu den zentralen Kategorien, mit denen Kirchen und Christen in aller Welt sich aufeinander bezogen haben. Lernen ermöglichte nicht nur, sich individuell und bezogen auf die eigenen kirchlichen, sozialen und kulturellen Plausibilitäten zu entwickeln. Lernen vermochte auch die Beziehungen zu anderen Kirchen und Christen zu etablieren, oder mindestens für diese zu sensibilisieren. Lernen hatte und hat ökumenischen Verweischarakter, indem es auf die Zusammengehörigkeit partikularer und universaler Erfahrung des Christentums Bezug nimmt.

Die ökumenische Vision lebt auch heute von dieser doppelten Bindung des Christentums. Einerseits aktualisiert sich die Geschichte Jesu in den je-

[1] Amélé Adamavi-Aho Ekué ist evangelische Theologin mit einer Spezialisierung in Missions- und Ökumenewissenschaften. Seit 2007 ist sie Professorin für ökumenische Ethik am Ökumenischen Institut Bossey und seit 2014 zugleich Programmbeauftragte für ökumenisch-theologische Ausbildung des Ökumenischen Rates der Kirchen.

[2] *Alain Arved L. Blancy:* Versöhnung als Solidarität und Anerkennung. Arbeit im Ökumenischen Institut Bossey; in: *Christfried Berger* (Hg.): Genfer Zwischenbilanz. Werkstattberichte von Mitarbeitern des Ökumenischen Rates der Kirchen, Berlin 1981, 45–49, hier: 46.

ÖR 67 (2/2018), S. 177–205

weiligen Kontexten, indem Menschen sich auf diese Geschichte beziehen und aus ihr eine plausible Rahmung für ihr Leben gewinnen. Zugleich beziehen sich Menschen nicht nur auf die sinnstiftenden Erfahrungen im eigenen Lebenszusammenhang, sondern verknüpfen sie mit der Wahrnehmung Anderer und ihrer jeweiligen Interpretationen dieses einen Erzählzusammenhangs. Christen in Indien halten dabei ebenso wie Christen in der Schweiz an ihren, jeweils kulturell verankerten, Deutungen des Christlichen fest. Diese bestimmen auch, wie die jeweiligen ökumenischen Tagesordnungen arrangiert und welche Themen priorisiert werden. Dennoch besteht auf beiden Seiten ein Bewusstsein für gegenseitige Beziehungen und Abhängigkeiten. Aus dieser doppelten Bindung entstehen auch Spannungen und Ungleichzeitigkeiten, die im Zeitalter der Globalisierung noch stärker akzentuiert werden. Die ökumenische Bewegung bearbeitet diese Spannungen auf unterschiedliche Weise. Regionale, nationale und internationale Gremien[3] schaffen einen Raum, in dem über diese weltanschaulichen, theologischen, ekklesiologischen und ethischen Fragestellungen beraten werden kann.

Neben dieser offiziellen Ebene ist vor allem theologische Aus- und Weiterbildung als Ort ökumenischer Beziehungsarbeit zu nennen. Dabei hat es im Verlauf der ökumenischen Geschichte unterschiedliche Entwürfe und Zielvorstellungen für das Lernen aus gegenseitiger Aufmerksamkeit gegeben: Bewusstseinsbildung als Anleitung, die eigene Situation zu verstehen und aus diesem Verstehen handlungsfähig zu werden, war ein wichtiges Ziel befreiungstheologischer Bildungsarbeit.[4] Dieses ökumenische Lernverständnis war gespeist von der Annahme, dass sich durch das Verstehen von Lebenskonditionen und ihrer kontextübergreifenden Zusammenhänge auch Veränderungen im Handeln bewirken ließen. Lernen erweist sich somit als eine Art ökumenischer Pädagogik, die nach innen auf autonomes Handeln und nach außen auf Solidarität abzielt. Es geht bei dieser Konzeption von Lernen nicht nur um die individuelle kognitive Aneignung und Veränderung eigener Lebens- und Wissenswelten, sondern auch um ein solidarisches Engagement für und mit Anderen.[5]

3 Die Weltkirchenbünde, die regionalen ökumenischen Vereinigungen, die nationalen Christenräte und das Global Christian Forum sind Beispiele für ökumenische Foren, in denen diese Fragen im Spannungsfeld von Partikularität und Universalität verhandelt werden.

4 Vgl. *Paulo Freire:* Pädagogik der Unterdrückten. Bildung als Praxis der Freiheit, Reinbek/Berlin 1998 (1971); *Ernst Lange:* Einleitung, ebd., 7–28; *ders.:* Die ökumenische Utopie oder was bewegt die ökumenische Bewegung?, München 1986.

5 So die grundlegende Annahme in befreiungstheologischen Beiträgen, u. a. *Leonardo und Clodovis Boff:* Wie treibt man Theologie der Befreiung?, Düsseldorf 1986, 56 ff.

Das 1946 gegründete Ökumenische Institut Bossey[6] steht einerseits in der Tradition dieses ökumenischen Lernverständnisses, andererseits bricht es in konstruktiver Weise mit ihr. Die nachfolgenden Abschnitte laden ein, diesen Kontinuitäten und Diskontinuitäten nachzugehen. Ein thematisch-systematischer Zugang, der sich primär auf die Bearbeitung ökumenischer Spannungsfelder bezieht, stellt dabei das leitende Strukturkriterium der Reflexionen dar, die sich bewusst als *Wahrnehmungen* aus einer Binnenperspektive verstehen. Eine zentrale Rolle spielt zudem der Versuch, die Lernprozesse, die aus der Arbeit des Ökumenischen Instituts Bossey erwachsen, als Illustrationen für interkulturell-theologisches Lernen zu beschreiben. Es geht in diesem Beitrag also weniger um einen chronologischen, institutionengeschichtlichen Abriss, noch um eine Gesamtbewertung ökumenischer Bildungsarbeit, sondern vielmehr um eine Detailstudie mit Fallbeispielcharakter und systematischem Interesse für die Bedeutung bildungsbezogener Arbeit in der ökumenischen Bewegung.

In einem ersten Durchgang wird die Frage nach dem Lernen als *ökumenischer Versuch* gestellt. Ausgangspunkt ist die vielmals tradierte Wendung "Bossey as ecumenical laboratory".[7] Es wird beleuchtet, wie Bossey sowohl für ein Symbol, für ein Projekt als auch für einen innovativen Erkundungsort der ökumenischen Bewegung steht. Zum zweiten wird der Zusammenhang ökumenischen Lernens und zeit- und ökumenegeschichtlicher Kritik aufgezeigt. Im Vordergrund stehen hier zum einen Fragen nach der Erfüllung des didaktischen Auftrags (ökumenische Deutekompetenz), zum anderen nach weltanschaulichen Rearrangements und Kommentierungen, die sich aus der Begegnung von Menschen und ihrer Bearbeitung ökumenischer Themen ergeben. Im dritten Abschnitt wird das in Bossey vorgeschlagene ökumenische Lernen als Ort dargestellt, in dem Studierende und Lehrende exemplarisch kontroverse Themen der ökumenischen Tagesordnung verhandeln. Im letzten Durchgang schließlich wird ökumenisches Lernen in Bossey als sich entfaltende interkulturell-theologische Praxis zur Sprache gebracht.

6 Im Folgenden wird die Kurzfassung Bossey verwendet.

7 In Anlehnung an *Hans-Ruedi Weber:* A Laboratory for Ecumenical Life. The Story of Bossey, 1946–1996, Geneva 1996 (Neuaufgelegt unter: *Hans-Ruedi Weber/Robert K. Welsh:* The Story of Bossey. A Laboratory for Ecumenical Life, Geneva 2016).

1.1 Bossey als Symbol und Projekt der ökumenischen Bewegung

Mit der Gründung des Instituts unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg setzten Adolf Keller, Willem Visser 't Hooft und andere Pioniere der ökumenischen Bewegung[8] ein wichtiges Zeichen, das auch in die Arbeit des zwei Jahre später ins Leben gerufenen Ökumenischen Rates der Kirchen hinein wirkte. Die Gewalterfahrung hatte sich nicht nur zerstörerisch auf die Beziehungen der Nationen in Europa, und darüber hinaus, ausgewirkt, sondern sie berührte auch das kirchliche Selbstverständnis. Welche Schuld und Verantwortung tragen die Kirchen für die Gewalt? Und welche Konsequenzen ergeben sich daraus für die ökumenische Versöhnungsarbeit nach Innen und Außen? Bossey stand von Anfang an unter diesem doppelten Vorzeichen. Ein symbolisches Zeichen, das für die Bereitschaft der Kirchen und Christen steht, sich einander auch nach tiefen Verwundungen anzunähern und nach Wegen der Verbundenheit und Einheit im Glauben, im Zeugnis des Evangeliums und im Dienst in der Welt zu suchen.

Zugleich war und ist Bossey ein Projekt der ökumenischen Bewegung. Ein Projekt im Sinn eines institutionell freien Versuchs, gegenwärtige Probleme und Zukunftsvisionen in und für die Ökumene zu erkunden. Dies ist nicht nur für die Gründungsjahre bedeutsam gewesen, sondern ist ein wesentliches Kennzeichen von Bossey als Ort, an dem verschiedene kulturelle, konfessionelle und theologische Milieus ins Gespräch kommen und bleiben können. Dass dies jenseits etablierter Strukturen und offizieller Gremien möglich ist, erweist sich als Gewinn für die notwendige Reflexion über die unterschiedlichen Verortungen und Auslegungen von Themen innerhalb der ökumenischen Bewegung. Die rezenten Studien- und Reflexionsprozesse um die Missionserklärung *Together Towards Life*[9] oder die Einladung zum Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens des ÖRK sind aus periodischen Sitzungen in Bossey hervorgegangen. Dabei ist Bossey

8 Aus Adolf Kellers Vision, die er bereits 1928 formulierte, einen permanenten Studienort zu schaffen, an dem Christen aus aller Welt sich begegnen und austauschen können, ist Bossey 1946 hervorgegangen. Vgl. hierzu: *Weber/Welsh*, ebd., 14 ff; *Dagmar Heller:* Das Ökumenische Institut Bossey als Erbe Adolf Kellers; in: *Martin Ernst Hirzel/Martin Wallraff* (Hg.): Ökumene in Wahrheit und Liebe. Beiträge zu Werk und Leben des Schweizer Theologen Adolf Keller, Zürich 2016, 103–113.

9 *Jooseop Keum* (ed.): Together Towards Life: Mission and Evangelism in Changing Landscapes, Geneva 2013.

mehr als ein Sitzungsort, ein Raum für Diskussionen, die nicht den im ÖRK üblichen Quoten für kirchliche Repräsentanz untergeordnet sind, sondern sich als freier Austausch entfalten können. Augenfälliger ist dies im Zusammenhang mit Arbeitsgruppen, die sich mit strittigen ökumenischen Themen, wie zum Beispiel Sexualität, oder mit neuen Konstellationen und Partnerschaften in der ökumenischen Bewegung auseinandersetzen. Hinzu kommen spontan arrangierte Treffen mit Vertretern von Kirchen aus bedrohten gesellschaftspolitischen Kontexten, die Bossey als geschützten Raum des Austausches schätzen.[10]

Dass Bossey auch außerhalb des akademischen Betriebs einen solchen Raum für Begegnungen und offene ökumenische Explorationen bietet, hat auch eine erhebliche Außenwirkung für das Institut. Die Zugehörigkeit und Nähe zum ÖRK trägt für die Mitgliedskirchen oftmals mehr noch als die akademische Bindung an die Universität Genf zur Glaubwürdigkeit der Institution bei. Bossey steht bei ihnen für die Kontinuität der Vermittlung der Werte der Gemeinschaft der Kirchen, die sich aus der ökumenischen Vision speisen. Interessanterweise ist in den vergangenen zehn Jahren die Attraktivität Bosseys als Studien- und Begegnungsort auch außerhalb der ÖRK-Mitgliedskirchen gestiegen. Für viele dieser Kirchen, vorwiegend aus dem evangelikalen und pfingstlerischen Christentum, ist eine Mitgliedschaft im ÖRK irrelevant oder indiskutabel: Die weltanschaulichen und theologischen Vorbehalte erscheinen unüberwindbar, oder andere weltweite, kirchliche Allianzen bieten als plausibel bewertete Alternativen zum ÖRK. Theologische Ausbildung dagegen ist ein Bereich von hoher Relevanz auch für die Kirchen, die der (ÖRK-)Ökumene skeptisch gegenüberstehen. Einerseits ist der Bedarf an theologischer Ausbildung, insbesondere in Ländern Afrikas, Asiens und Lateinamerikas nach wie vor groß. Stipendien und Studienplätze an Hochschuleinrichtungen mit dezidiert ökumenischer Ausrichtung und theologische Ausbildungsressourcen sind weltweit ungleich verteilt.[11] Das Studienangebot des Instituts mit seinem eigenen Stipendienfonds ist daher besonders für diese Zielgruppe ein wichtiger Beitrag, mit dem eigene Kapazitäten in theologischer Lehre und Forschung, und damit zugleich die jeweiligen kirchlichen und gesellschaftlichen Positionen, gefördert werden können.

[10] Die Sitzungen der sogenannten *reference groups,* sowie informelle Sitzungen zu Friedensverhandlungen im Nahen Osten sind Beispiele für diese Art der Zusammenkünfte in Bossey.

[11] *Global Survey on Theological Education,* Globethics.net, Geneva, October 2011, siehe: www.globethics.net/web/gtl/research/global-survey (aufgerufen am 20.12.2017).

Bossey ist also einerseits Symbol für die Kontinuität einer ökumenisch orientierten theologischen Ausbildung, andererseits ein in die Zukunft offenes Projekt für die Erprobung neuer ökumenischer Konstellationen, die sich nicht zwangsläufig über eine formelle ÖRK-Mitgliedschaft erschließen.

1.2 Bossey als Versuch ökumenischer Brückenbildung

Diese Bedeutung von Bossey als *Symbol und Projekt* der ökumenischen Bewegung ist vielleicht die angemessenste Übersetzung der so häufig tradierten, aber wenig explizierten Formel des „ökumenischen Laboratoriums". Sie verweist darauf, dass es neben der oben beschriebenen Außenwirkung auch eine innere Dimension gibt, die auf das methodische Vorgehen, das Curriculum, die akademische und pastorale Begleitung und die institutionelle Rahmung verweist. Es ist dabei keineswegs selbstverständlich, dass in einer abgelegenen Ortschaft in der Nähe von Genf jährlich etwa vierzig Studierende aus verschiedenen Regionen der Welt zum ökumenischen Studium zusammenfinden. Es ist vielleicht sogar, angesichts der Vielzahl an theologischen Studienangeboten, eine eher unwahrscheinliche Konstellation, die durch die unterschiedlichen konfessionellen, sozialen und akademischen Traditionen noch gesteigert wird. Bossey steht daher vor einer mindestens dreifachen institutionellen Herausforderung, die als Versuch ökumenischer Brückenbildung beschrieben werden kann.

Erstens, die angebotenen Studiengänge[12] müssen in ihrer ökumenisch-qualifizierenden Intention angelegt und kommuniziert werden. Diese Aufgabe erstreckt sich von der Gestaltung der jeweiligen Lehrtableaus, über die methodologische Umsetzung, bis hin zur Überprüfung der Lehrinhalte. In den Studienplänen ist diese Intention formal in Bezug auf die jeweiligen Disziplinen und Lehrinhalte[13] formuliert. Die Studierenden sollen eine ökumenische Sprachfähigkeit erwerben, die es ihnen ermöglicht, die ökumenische Vision in ihren kirchlichen und gesellschaftlichen Kontexten zu

[12] Bossey bietet derzeit fünf akkreditierte Postgraduierte Studiengänge an: zwei einsemestrige Studiengänge in Ökumenewissenschaft (*Complementary Certificate in Ecumenical Studies, Certificate in Advanced Studies in Ecumenical Studies*), ein zweisemestriges Magisteraufbaustudium in Ökumenewissenschaften (Master in Advanced Studies in Ecumenical Studies), ein Promotionsprogramm in Zusammenarbeit mit der Autonomen Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Genf (*Doctorate in Theology, Special Mention Ecumenism*) und ein Zusatzzertifikat für ein dreiwöchiges Intensivstudium in Interreligiösen Studien (*Certificate in Advanced Studies in Interreligious Studies*).

[13] Die Lehrpläne des Instituts orientieren sich an den vier Wahlpflichtfächern: ökumenisch-biblische Hermeneutik, ökumenische Ethik, ökumenische Missiologie und ökumenische Theologie.

vertreten und auszulegen. Diese Zielvorgabe trifft auf komplexe und disparate akademische Erfahrungen und Vorqualifizierungen. In einigen Ländern sind ökumenische Studiengänge inexistent, weil theologische Ausbildung entweder in kirchlicher Verantwortung liegt, oder Kirchen gänzlich auf eine konfessionelle theologische Ausbildung setzen. In anderen Ländern ist theologische Ausbildung nicht akademisch, sondern auf die kirchliche Praxis orientiert.

Zudem kommen Studierende aus unterschiedlichen kirchlichen Milieus nach Bossey, in denen die ökumenische Idee entweder absent oder schwach ausgebildet ist. Für viele Studierende stellt Bossey die erste Begegnung mit Mitgliedern anderer Kirchen, konfessioneller Traditionen, Frömmigkeitsstile und theologischer Einsichten dar. Ein ökumenisches Curriculum zu entwickeln, das diesen unterschiedlichen Verortungen Rechnung trägt, gehört zu den größten Herausforderungen. Illustrieren lässt sich dies an der Pflichtlehrveranstaltung für Studierende aller Studiengänge, die Vorlesungsreihe zur Geschichte der ökumenischen Bewegung. Die Auswertung der akademischen Studienjahre 2008 und 2009 hatte ergeben, dass die Trennung der Kirchen als der in dieser Vorlesungsreihe gesetzte Ausgangspunkt, von dem aus sich die ökumenische Bewegung als thematische und kontextuelle Bearbeitung im Blick auf ihre Überwindung lesen lässt, nicht ohne weiteres für alle Studierenden einleuchtend war. Dies war eine entscheidende Erkenntnis für alle Lehrenden des Instituts, wie mit einem offensichtlich veränderten Einheitsverständnis beziehungsweise einer veränderten geschichtlichen Wahrnehmung der Trennung der Kirchen[14] didaktisch umzugehen ist. Zwei unterschiedlich strukturierte Vorlesungspläne wurden in der Folge erprobt und evaluiert. Der erste verfolgte einen synchronischen Zugang und verortete die ökumenische Idee in den unterschiedlichen regionalen und kontextuellen Erfahrungen von Kirche. Der zweite, und nunmehr seit 2014 durchgeführte Lehrplan, versucht den historischen Befund der Trennung der Kirchen mit einem thematisch-theologischen Zugang zu verweben. Studierende werden hierbei eingeführt in die jeweils theologiegeschichtlich relevanten und strittigen Fragen.

Zweitens besteht die Herausforderung in der *Begleitung einer vita communis,* einer ökumenischen Gemeinschaft auf Zeit. Die Grenzen zwischen der akademischen und pastoralen Begleitung sind existent, aber durchaus auch fließend und gehören zum Proprium einer Campus-Hochschule. Diese ökumenische Gemeinschaft auf Zeit in Bossey hat den Charakter eines ökumenischen Mikrokosmos: Die Bereicherung, Herausforde-

14 Zu diesem Befund wird unten in 3.2 und 4.2 Näheres ausgeführt werden.

rungen und Verwundbarkeiten, die auch die offiziellen ökumenischen Beziehungen prägen, treten hier deutlich zum Vorschein. Die Unausweichlichkeit des Zusammenlebens in einer Campusgemeinschaft führt dazu, dass die studienrelevanten Fragen auch außerhalb der Lehrveranstaltungen unter den Studierenden weiter diskutiert werden. Es ist dieser direkte und anschauliche Austausch über konfessionelle Identitäten, kirchliche Selbstverständnisse und kulturelle Prägungen, der auch umgekehrt die Lernerfahrung prägt.

Dabei ist auch in didaktischer Hinsicht ein wesentlicher Unterschied zu notieren, zwischen einer andernorts kulturell überwiegend homogenen Lerngemeinschaft und den Erfahrungen die Studierende und Lehrende in Bossey machen. Der eigene Lebensstil, die Art und Weise, wie theologische Sachverhalte in Beziehung gesetzt oder abgegrenzt werden, von kulturellen Beheimatungen, spielt eine entscheidende Rolle in der Vermittlung eines ökumenischen Bewusstseins als interkulturell-theologischer Praxis. Das Studium in Bossey ist daher auch daraufhin angelegt, bewusstseinsbildende Brücken zu schlagen zwischen einer theologischen und kulturellen Binnenperspektive, ihrer jeweiligen Wahrheitsansprüche und der Wahrnehmung des kulturell und konfessionell Anderen.

Drittens geht es um eine ökumenische *Brückenbildung im Blick auf die religiöse Praxis* selbst. Wie kann ein gemeinsames ökumenisches Gebet gelingen? Welche konfessionellen Identitäten und Frömmigkeitsstile sind kompatibel und lassen sich vermitteln? Am Anfang der Lern- und Gemeinschaftserfahrung in Bossey steht für viele die Irritation. Sie sind zunächst verunsichert, mit Angehörigen anderer konfessioneller Traditionen gemeinsam ihren Glauben zu praktizieren. Das liegt nicht in erster Linie an einem Bewusstsein theologischer Differenz, sondern vielmehr an einem Mangel an konfessionsüberschreitender, spiritueller Erfahrung. Bossey gibt dieser spirituellen Irritation zu Beginn der Studienzeit bewusst Raum. Studierende lernen, dass ihre eigene Befremdung und ihre Angst, die eigene konfessionelle Identität zu verlieren, wichtige Bausteine ihrer ökumenischen Erfahrung sind. Ökumene wird somit nicht nur als kognitiver Lehrinhalt erkennbar, sondern eröffnet sich als ein ganzheitlicher Erkenntnisraum. Nur wenn die eigenen Ängste, die konfessionellen Wurzeln zu verlieren, ernst genommen werden, können diese auch bei Anderen wahrgenommen werden. Aus dieser Grunderfahrung der Verletzlichkeit[15] eige-

[15] Für Anstöße zu Verletzlichkeit als ökumenischer und interreligiöser Dimension, vgl. *Judith Butler:* Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence, London/New York 2004; im Anschluss an *Emmanuel Lévinas:* Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität, Freiburg i. Br./München [4]2003.

ner Glaubenssicherheit erwächst eine Aufmerksamkeit für die fremde und dennoch plausible Glaubenspraxis des Anderen. Darauf lässt sich in einer praktisch-theologischen Übung gezielt aufbauen, indem die Studierenden angeleitet werden, kreativ zu erproben, wie eine ökumenische Andacht gelingen kann. Dabei zeigt sich, wie herausfordernd es ist, über einen selektiven, liturgischen Zugang, bei dem Elemente aus unterschiedlichen Traditionen ausgewählt und neu zusammengestellt werden, hinauszugehen.

Gelebter Glaube ist immer darauf angewiesen, dass sich das Für-wahrgehaltene in einem Raum des Vertrauten und Vertrauens artikuliert. Dies lässt sich nur beschränkt vermitteln oder gar beanspruchen; es bleibt die freie und gleichzeitig kostbarste Gabe aller Glaubenden untereinander.

Deshalb bleibt festzuhalten, dass die Glaubenspraxis der „verwundbarste" – weil tief im menschlichen Inneren verborgene – Bereich der ökumenischen Lernerfahrung in Bossey darstellt. Es bleibt ein Sehnsuchtsort, der sich letztlich jeder pädagogischen Machbarkeit entzieht. Dennoch gehört das unmittelbare Erleben, dass sich eigener Glauben in der Begegnung und Auseinandersetzung mit dem Anderen vollzieht, zu den wichtigsten brückenbildenden ökumenischen Versuchen des Instituts.

1.3 Bossey als Ort erfahrungsgeleiteter Erkundung ökumenischer Landschaften

Ökumene ist in den vergangenen Jahrzehnten auch zu einem Referenzrahmen für die Veränderungen religiöser und innerchristlicher Landschaften geworden. Dabei gilt es, diese nicht nur im Sinne einer christentumsgeschichtlichen Diagnose[16] zu betrachten, sondern als Anzeichen für veränderte Gesprächs- und Beziehungslagen. Das Ökumenische Institut Bossey ist selbst Teil dieser veränderten ökumenischen Landschaften. Das Institut hat sich bewusst dafür entschieden, auch Angehörige von Kirchen, die nicht Mitglied des ÖRK sind, zum Studium aufzunehmen. Die konfessionelle und interkulturelle Auffächerung ist somit real präsent. Studierende aus diesen Kirchen tragen dazu bei, die Pluralisierung des Christentums sichtbar zu machen. Darüber hinaus geht es nicht nur darum, global gewordenes Christentum zu dokumentieren und innerhalb eines akademischen Zusammenhangs zu repräsentieren. Es geht vielmehr darum, die sich aus der Begegnung unterschiedlicher christlicher Versionen ergebe-

[16] Vgl. u. a. *Philip Jenkins:* The Next Christendom: The Coming of Global Christianity. Oxford 2002 (dt.: Die Zukunft des Christentums. Eine Analyse der weltweiten Entwicklung im 21. Jahrhundert, Gießen 2006); *Alistair E. McGrath:* The Future of Christianity. Oxford 2002.

nen ökumenischen Gesprächslagen zu erkunden. Ein Angehöriger einer Nigerianischen Pfingstkirche, eine Vertreterin einer baptistischen Kirche aus Georgien und das Mitglied einer Unabhängigen Afrikanischen Kirche aus Zimbabwe stehen für diese neue ökumenische Gesprächslage. Was haben sie sich zu sagen? Und wie artikulieren sie ihre Version des Christlichen?

Drei Antwortrichtungen seien hier skizziert. Zunächst führen diese Vertreter einer erweiterten ökumenischen Bewegung die Selbstverständlichkeit der Dynamik des Christentums, insbesondere in Afrika und Asien, aber auch in traditionellerweise konfessionell homogenen Ländern, in denen Evangelisationsbewegungen zu neuen Kirchengründungen geführt haben, vor Augen. Das Bewusstsein, dass die Geschichte des Christentums in diesen Regionen verwurzelt[17] und für eine neue Generation von Theologen selbstverständlich geworden ist, trägt dazu bei, dass sie ihre biblischen Lesarten, theologischen Interpretationen und moralisch-ethischen Positionen selbstbewusst artikulieren. Dazu wird später noch mehr auszuführen sein. Auffallend ist das starke Bewusstsein für ein polyzentrisches Christentum, das nicht nur das Ergebnis einer westlichen Missionsgeschichte ist, sondern auf einem weitreichenden Prozess der Kontextualisierung gründet.

Diese selbstbewusste Positionierung innerhalb einer weltweiten Christentumsgeschichte führt einerseits zu Abgrenzungen, etwa wenn die Gründung der Unabhängigen Kirche als eine kirchengeschichtliche Korrektur gedeutet wird, als eine Bewegung *ad fontes,* und ein Protest gegen zeitgeschichtliche Anpassungen. Daraus ergibt sich auch eine veränderte Sicht auf Einheit als ökumenisches Ziel. Auf der Ebene des gelebten Glaubens bleibt sie bedeutend, aber in der eigenen kirchlichen Wahrnehmung rangiert sie hinter dem Anspruch der Verschiedenheit und der Legitimität der eingeforderten Korrekturen. Andererseits trägt die selbstbewusste christentumsgeschichtliche Verortung dazu bei, dass sich innerhalb der Studierendengemeinschaft die Sensibilität für die jeweils unterschiedlichen kontextuellen Verwurzelungen des Christentums schärft und dafür dass ökumenische Beziehungen zwischen Kirchen und Christen nicht wachsen können, wenn diese nicht immer wieder auch in ihrer wechselseitigen Bezogenheit gedacht und geglaubt werden.

[17] Auf den Zuwachs des Christentums als Kennzeichen und Selbstverständnis einer postkolonialen Ära haben u. a. *Lamin Sanneh:* Translating the Message. The missionary impact on culture, Maryknoll 1989; *Andrew Walls:* The Cross-Cultural Process in Christian History: Studies in the Transmission and Appropriation of Faith, Maryknoll 2002, und *Kwame Bediako:* Christianity in Africa: The Renewal of a Non-Western Religion, Edinburgh/Maryknoll 1995, verwiesen.

Schließlich erweist sich Bossey auch als ein Ort, der die Erkundung des Christlichen in Nachbarschaft mit anderen Religionen ermöglicht. Studierende bringen diesen Erfahrungshorizont aus ihren Ländern und Kirchen mit, und entdecken – auch und gerade im Gespräch mit Studierenden aus anderen Kontexten – dass sowohl erschwerende und bereichernde Erfahrungen des Miteinanders verschiedener Religionsgemeinschaften nicht nur gesellschaftlich konturiert und dynamisiert werden. Stereotypisierungen, Hassreden, Konflikte um Land und Rechte, Gewalt lassen sich nicht allein als soziale Fehlentwicklungen deuten, sondern haben tiefreichenden Einfluss auch in die Kirchen hinein.

Somit ist ein wichtiger Aspekt erfahrungsgeleiteter Erkundung ökumenischer Landschaften in Bossey mit einer kritischen christentumsgeschichtlichen (*Welchen historischen Ort beansprucht meine Kirche in Bezug auf die weltweite Ausbreitung des Christentums?),* theologischen *(Welche Kommentare des biblischen Erzählzusammenhangs und des Rückbezugs auf christliche Traditionen machen diese Positionierung nach Innen und Außen plausibel?)* und sozial-ethischen *(In welcher Weise stehen die normativen Vorgaben der Kirchen in Bezug zu gesellschaftlichen Prozessen, und vice versa?*) Introspektion verbunden.

2 Ökumenisches Lernen als prophetische Zeitansage

2.1 Ökumenisches Lernen und kritische Deutekompetenz

Philip Potter hat 1983, anlässlich der sechsten Vollversammlung des ÖRK in Vancouver, darauf hingewiesen, dass die ökumenische Bewegung sich als lernende Gemeinschaft (*a fellowship of learning*) verstehen müsse.[18] Er hat ausgeführt, dass ökumenisches Lernen nicht nur eine Aufgabe ökumenisch-theologischer Studieneinrichtungen ist, die auf die Aneignung von Wissen angelegt ist, sondern dass es sich vielmehr um eine ökumenische Grundhaltung handelt, die sich durchgehend in allen Arbeitszusammenhängen und in einer ganzheitlichen Zuwendung zu Gott und allen Menschen erweisen muss.[19] Und er hat betont, dass ökumenisches Lernen in zweifacher Weise eine Herausforderung, oft auch eine Zumutung, sein muss. Erstens in Bezug auf das Wort Gottes, und zweitens, in der Öff-

18 Vgl. *Philip Potter:* A House of Living Stones, The Ecumenical Review (ER) 35 (1983), 350–363.

19 Ebd.

nung gegenüber Anderen, dem Bewusstsein für globale Zusammenhänge und der Überwindung des Selbstbezugs im Kontext harter Lebensrealitäten (*harsh realities*).[20]

Wenn dies auch heute noch ein zutreffender Referenzrahmen für ökumenisches Lernen ist, liegt es nahe zu fragen, inwiefern Bossey zu einer lernenden, ökumenischen Gemeinschaft beiträgt. Hierzu gibt es zwei konkurrierende Lesarten: Zunächst lässt sich an der Entwicklung des Instituts als Hochschule für ökumenische Studien beobachten, dass die in den Anfängen für ausgewählte professionelle Gruppen angelegten Kurse im Verlauf der Jahre in ein akademisches Programm transferiert wurden. Diese akademische Institutionalisierung hat dazu geführt, dass Bossey sich deutlicher in einer sich wandelnden internationalen Studienlandschaft etablieren und profilieren konnte. Die durch eine Konvention offiziell reglementierte Partnerschaft mit der Universität Genf, die Akkreditierung der Studienprogramme, die Teilnahme am Bologna-Prozess und die Anwendung des europäischen Systems zur Übertragung und Akkumulierung von Studienleistungen (ECTS)[21] belegen diese institutionelle Profilierung. Dies hatte einerseits zur Folge, dass Bossey mit einer gestärkten akademischen Legitimation und Vergleichbarkeit ihrer Studienabschlüsse werben konnte. Andererseits war dieses nur bedingt auf andere akademische Kontexte außerhalb Europas übertragbar und stellte das Institut vor die zusätzliche Herausforderung, dass Absolventen privater, kirchlicher Hochschulen aus Afrika, Asien und Lateinamerika oftmals um die Anerkennung und Vergleichbarkeit ihrer Abschlüsse kämpfen müssen, um in Bossey, als der Universität Genf angegliedertes Institut, studieren zu können.

Dies ist jedoch nur die Außenperspektive. Nach innen – und dies ist die zweite Lesart, die hier zur Diskussion gestellt werden soll – hat sich Bossey bewusst der Aufgabe verschrieben, ökumenisches Lernen als ganzheitliche ökumenische Kompetenzbildung zu organisieren. In einer auf Zeit bestimmten Gemeinschaft mit Christen unterschiedlicher Herkunft zu leben, zu studieren und ökumenische Glaubenspraxis zu erproben, beschreibt den Rahmen für diese Aufgabe.

In der Erfüllung dieser Aufgabe stehen Lehrenden und Lernende immer wieder vor der Herausforderung, wie die von Philip Potter beschriebenen *harsh realities* in den kirchlichen und gesellschaftlichen Kontexten mit der ökumenischen Vision zu verknüpfen sind. Welche Kompetenzen

20 Ebd.

21 Die erstmalige Akkreditierung der Studienpläne für die Graduate School in Ecumenical Studies, Master's Degree in Ecumenical Studies und Doctorate Programme in Ecumenical Studies erfolgte 2005.

sind notwendig, um diese Realitäten angemessen zu beschreiben und zu deuten? Auf welche Weise kann es gelingen, Brücken des Verstehens zwischen der „offiziellen Dialog-Ökumene“ und der lokalen Alltagsreligiosität zu schlagen? Bossey hat auf diese Fragen in Kontinuität mit der frühen ökumenischen Bewegung im Gestus prophetischer Zeitansage geantwortet. Die Hoffnung auf Überwindung lebensverneinender Bedingungen wurde und wird eingespeist in einen pädagogischen Rahmen. Gerechtigkeit wird zum prägenden Motiv einer vorwiegend sozialethisch motivierten und handlungsorientierten Ökumene (*Was sollen wir gemeinsam tun? Was sollen wir vermeiden?*). Diese prophetische Zeitansage ist immer noch virulent, insbesondere in Regionen, in denen Kirchen diese Rolle zuerkannt wird, aber sie wird auch brüchig, je mehr die öffentliche Zeugnisfunktion von Kirchen und Christen in eine Legitimationskrise gerät. Daher ist in den vergangenen zehn Jahren in Bossey der methodologische Versuch unternommen worden, Studierende in ihrer kritischen Deutekompetenz zu fördern. Sie sollen befähigt werden, die Zeichen der Zeit und die Fragen von Christen in der Welt so zu beschreiben und auszulegen, dass Angehörige der Kirchen, theologischer Institutionen und zivilgesellschaftlicher Gruppen für die aktuellen Herausforderungen sensibilisiert und zum Nachdenken über mögliche Lösungswege angeregt werden. Dies erfolgt unter anderem durch die Anleitung und Bearbeitung von kontextuellen Fallbeispielen, begleitete Projektbesuche, Werkstattgespräche zu kontroversen dogmatischen Positionen.

Es zeigt sich in der Praxis ökumenischen Lernens in Bossey, dass diese kritische Distanz zum eigenen Kontext, zur Lehrmeinung der eigenen Kirche, zur historischen Form von Religion und des Glaubens und zur eigenen kulturellen Tradition immer wieder neu eingeübt werden muss. Der Selbstbezug von Kirchen und Christen, den zu überwinden Philip Potter einst als zentrale Aufgabe ökumenischen Lernens für alle anmahnte, bleibt auch für Bossey bestehen – programmatisch und in der Praxis des Hochschulbetriebs.

2.2 Welcher Umgang mit verschiedenen ökumenischen Tagesordnungen?[22]

Bossey lädt ein, ökumenische Fragen im globalen Zusammenhang zu bedenken und mögliche Lösungswege im Gespräch mit Christen aus aller Welt zu erarbeiten. Dabei besteht keineswegs Einigkeit über diese Fragen

[22] *Hans-Ruedi Weber/Robert K. Welsh:* The Story, 8–10, erwähnt unter „Different agendas“ verschiedene Tagesordnungen, die die ökumenische Arbeit in Bossey bestimmen (die Tagesordnungen der Welt, der Kirchen, des Glaubens und der Mitarbeitenden).

und welches Gewicht sie auf einer ökumenischen Tagesordnung haben sollen. Studierende bringen diese unterschiedlichen Prioritäten aus unmittelbarer Erfahrung ihrer Herkunftskontexte mit. Die Zukunft der Ökumene entscheidet sich aus ihrer Perspektive an den zentralen Fragen der Menschheit und des Glaubens. Je nach kultureller oder konfessioneller Prägung gewinnen die einen oder die anderen Fragen an Bedeutung. In der Begegnung mit anderen Studierenden schärfen sich Abgrenzungen oder werden tradierte Positionen durchlässiger. Jedenfalls zeigt sich, dass *koinonia,* die Gemeinschaft der Christen und Kirchen im Glauben, Zeugnis und Dienst in der Ökumene, wie im akademischen Betrieb eines ökumenischen Instituts stets neu in den Alltag und die Konkretion übersetzt werden muss. Für die Einen ist die ökumenische Tagesordnung bestimmt von den gesellschaftlichen und politischen Herausforderungen, für die Anderen sind es die theologisch-doktrinären Fragen zum Verständnis der Kirche, ihrem Wesen und Auftrag, die entscheidend sind.

Es gibt also eine Ungleichzeitigkeit, mit der Christen in der Welt sich zum Nachdenken über die ökumenische Vision einladen lassen. Die Zerstörung des Regenwaldes in Myanmar oder der Anstieg des Meeresspiegels im pazifischen Tuvalu können nicht gegen die Auseinandersetzung von Frauen im Pfarramt in Ungarn oder die Anerkennung der Taufe ausgespielt werden.

Bossey versucht, auch hier Wege zu einer lernenden Gemeinschaft aufzuzeigen. Dazu gehört, die Fragen der Gerechtigkeit bzw. Ungerechtigkeit in einen theologischen Bezugsrahmen zu stellen, um sie so anschlussfähig zu machen für die Gotteserkenntnis, in ihren jeweils kulturell gefärbten Kommentierungen, ebenso wie Studienmaterialien und Orte der Anschauung und Begegnung zu erschließen, an denen erfahrbar wird, wie beide Fragehorizonte aufeinander bezogen sind und darin ihre ökumenische und interkulturelle Bedeutung gewinnen. In den bi- und multilateralen ökumenischen Gesprächszusammenhängen werden die Unterschiede in der Tagesordnung kaum zur Sprache gebracht, sondern ausgewählte Themen als gemeinsame Anliegen oder Prioritäten postuliert. Sie lösen damit den Anspruch prophetischer Zeitansage ein, verhüllen jedoch zugleich, dass diese meist erst im Ringen um angemessene Interpretation und erfordertes Handeln erreicht werden kann. Das Ökumenische Institut legt dieses Ringen methodisch in ihren Lehrveranstaltungen frei, indem mit Hilfe der Erfahrungen, die Studierende mitbringen, aufgezeigt wird, wie die unterschiedlichen Akzentsetzungen und Gewichtungen plausibel werden vor dem jeweiligen kontextuellen und kirchlichen Verständnis. Zudem lernen die Studierenden, sich angesichts dieser ökumenischen Phasenverschobenheit, die sich auch in ihren Beiträgen manifestiert, aufmerksam und respektvoll dem Anderen zuzuwenden.

Dass die lokalen und regionalen Anliegen eng mit globalen Zusammenhängen verwoben sind, gehört für die Studierenden zu den wichtigsten Erkenntniserträgen. Dabei lernen sie, dass die eigenen aus dem Glauben und der empirischen Beobachtung gespeisten Kommentierungen dieser Zusammenhänge der Kommentare der Anderen bedürfen, um den Horizont der lokalen und konfessionellen, auf sich bezogenen Sicht zu weiten. Sie lernen, dass diese nicht konkurrierende und hierarchische Anmerkungen sind, sondern der Schlüssel zu einem ökumenischen Verstehen.

2.3 Von alten Bildern und neuen Visionen

Diese ökumenischen Kommentierungen, quasi vom *oikos* (die Binnenperspektive) zur *oikumene* (*die Weltperspektive*), sind nicht nur diachronisch-analytisch im Blick auf die ökumenische Geschichte zu verstehen, sondern auch – und vielleicht in noch stärkerem Ausmaß – für die Bereitschaft der Studierenden, sich in und durch ihr Lernen anregen zu lassen, Visionen für ihr kirchliches Zusammenleben, für „ihre" Ökumene der Zukunft zu entfalten.

Dies bezeichnet zugleich einen Lernbereich, dem Bossey sich noch mit deutlicherer Intention und methodologischen Überlegungen stellen muss. Wie kann es gelingen, nicht nur zu einer analytischen, sondern auch zu einer kreativen ökumenischen Kompetenz anzuleiten, die das Ziel verfolgt, ökumenische Beziehungen vor Ort zu gestalten und zu stärken?

Ansätze für ein auf dieses Ziel ausgerichtetes Lernen sind in Bossey bereits konzipiert und experimentell durchgeführt worden. Hierzu zählen die Studienexkursionen,[23] durch die einerseits die interkonfessionellen Erfahrungen der Studierenden bereichert werden sollen, und andererseits die Praxiseinsätze und Begegnungen außerhalb Osseys, die vorwiegend in den Lehrveranstaltungen des Fachgebiets Ethik angeboten werden. Durch diese Angebote sollen Studierende die Möglichkeit erhalten, praktische Erfahrungen in verschiedenen kirchlichen und gesellschaftlichen Bereichen zu sammeln. Dies berührt die zweite Ebene der eingangs beschriebenen ökumenischen Kompetenz. Die eigene Lebens- und Glaubenserfahrung wird durch die Anschauung und Begegnung mit anderen Formen und Mo-

Zwar wird notiert, dass diese Tagesordnungen Spannungen erzeugen, weil sie nicht notwendigerweise korrelieren, allerdings ist hier nicht von den inneren Dynamiken um verschiedene Tagesordnungen innerhalb der ökumenischen Bewegung die Rede. Die nachfolgende Reflexion widmet sich dezidiert dieser ökumenischen Phasenverschobenheit.

23 Studienexkursionen in Bossey führen in Reformierte schweizer Gemeinden, in die ökumenische Gemeinschaft Taizé, ins Orthodoxe Zentrum in der Nähe von Genf und nach Rom, unter anderem, mit dem Besuch verschiedener römisch-katholischer Dikasterien.

dellen der Lebens- und Frömmigkeitsgestaltung bereichert und herausgefordert. Insbesondere diese praktischen Übungen und Studienexkursionen regen zu eigenen ökumenischen Explorationen an: Studierende berichten in ihren evaluierenden Essays darüber, wie wichtig es für sie ist, unmittelbar zu erleben, wie ein Nachbarschaftsprojekt sich Obdachlosen widmet, oder die lokale Reformierte Kirche mit dem Netzwerk von Migrantenkirchen unterschiedlicher Konfessionen zusammenarbeitet. Ökumenisches Lernen, so zeigen die ersten Erfahrungen Bosseys mit diesen praktischen Erkundungen vor Ort, braucht die Kontextentfernung, die den eigenen Nahbereich mit dem Anderen verbinden hilft, und es braucht die konkrete Anschauung, um aus den alten Vorstellungen neue Visionen zu schaffen.

3 Ökumenisches Lernen als Verhandlungsraum ökumenischer Kontroversen

3.1 Themen, Positionen und Verankerungen ökumenischer Kontroversen

Lernen bedeutet, Widerstände zu überwinden. Zu ökumenischem Lernen gehört, dass intellektuelle und emotionale Widerstände, das heißt Grenzen, die für die Wahrung der eigenen kulturellen und konfessionellen Identität als unabdingbar erachtet werden, immer wieder hinterfragt werden. Lernen ist ein Prozess, in dem man sich dieser Grenzüberwindung bewusst stellt und an ihr wächst, nicht im Sinn eines Verlustes eigener identitärer Konturen, sondern in einer reflektierten Haltung zu möglichen Kontroversen. Diese Kontroversen sind im ökumenischen Lernbetrieb manchmal offensichtlich und werden offen artikuliert, manchmal jedoch sind sie verborgen und kommen nur indirekt an die Oberfläche.

Exemplarisch sollen für Themen, Positionen und ihre Verankerungen, die zu kontroversen ökumenischen Diskussionen in Bossey führen, drei Fallvignetten aus dem Alltag des Instituts vorgestellt werden.

Fallvignette 1: Die Bibel – ein ökumenisches Symbol?

Die Studierenden kommen empört aus ihrer Übung zu interkulturellen biblischen Studien. Einer von ihnen erzählt: „So geht das nicht, wir können den biblischen Text nicht verändern; diese kontextuellen Lesarten verfremden das Wort Gottes, um das es schließlich geht. Wie soll es vermittelt und weitergetragen werden, wenn wir es durch unsere Einträge verändern?“ Eine andere Studierende kommt hinzu und stellt fest: „Aber das ist doch gerade unsere Aufgabe als Theologinnen, das Wort Gottes, die Bot-

schaft des Evangeliums zu übersetzen und für heute und unsere Leute in unseren Kirchen und Ländern verständlich zu machen."

Diese Vignette illustriert die Spannbreite der Kontroverse, die sich um den Umgang mit dem biblischen Text entfacht. Die Studierenden, meist erfahrene Pastoren ihrer Kirchen mit einem soliden bibelkundlichen Wissen, oder jüngere Theologen, die noch ihr Universitätsstudium absolvieren, benennen ihre Kontroversen im Gebiet biblischer Hermeneutik vielleicht am eindringlichsten. Strittig ist, wie die Bibel zu interpretieren ist und welche Methodik hierfür herangezogen werden kann. Für die einen ist die historisch-kritische Methode ein Irrweg, weil sie die Bedeutung des Zeugnischarakters des Wortes Gottes dekonstruiere, für die anderen erschließt sich der biblische Erzählzusammenhang erst, indem Brücken zwischen dem Text und den Kontexten interpretativ hergestellt werden. Es stellt sich die Frage, inwiefern die Bibel als ökumenisches Symbol verstanden werden kann, als gemeinsamer Rückbezug und Kennzeichen aller Christen. Für Bosseys Studierende bleibt es eine spannende Frage.

Fallvignette 2: Deine Kirche ist keine Kirche!

In der Überblicksvorlesung zur Geschichte der ökumenischen Bewegung kommt es während der Diskussionsrunde zu einem kleinen Tumult. Die Vorlesung stellte die globale Pfingstbewegung vor und erörterte die theologischen und ekklesiologischen Fragen um das Verständnis von Grundzügen pfingstlerischen Christentums. Ein Studierender impliziert in seiner Frage an den Dozierenden, dass die Afrikanischen Unabhängigen Kirchen (AUK) nicht als Kirchen anzusehen seien. Sein Kommilitone, Angehöriger einer AUK, ist empört. Der Streit wird lautstark ausgetragen.

Was ist Kirche, und wie nimmt Kirche Gestalt? Auch diese ökumenisch-theologische Reflexion hat einen großen Anteil an kontrovers geführten Diskussionen in Bossey. Dabei geht es um Fragen der Anerkennung und Repräsentanz, um die Verortung in der Geschichte der ökumenischen Bewegung, aber auch um inhaltlich-theologische Fragen. Dies wird bei der gemeinsamen Lektüre eines ökumenisch-theologischen Textes spürbar, wie zum Beispiel des Dokuments der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung *Die Kirche auf dem Weg zu einer gemeinsamen Vision.*[24] Die Studierenden lernen, vermittelt durch ein Kommissionsdokument, die Reflexions- und Studienkultur der ökumenischen Bewegung kennen und den Bezug auf einen gemeinsam formulierten Verstehenshorizont von Kirche.

[24] Vgl. *The Church towards a Common Vision,* Geneva 2012.

Der Text lädt alle christlichen Gemeinschaften in der Welt ein, sich in einem trinitarischen Verständnis einer, in der Bibel und in der Tradition verwurzelten, missionarischen Kirche zu vereinen. Er trägt zugleich das theologische Argument vor, dass in der Nachfolge des versöhnenden Handelns Gott in Jesus Christus und durch den Heiligen Geist nur einer Kirche in Einheit, diesem Zeugnisauftrag der Kirche in der Welt gerecht werden kann. Es gilt für die ökumenische Lernaufgabe in Bossey, diesen Bezug zu einem konvergierenden, in Kontrast zu einem rein formal-strukturellen Verständnis von Kirche, deutlich zu machen. Denn die Kontroverse entzündet sich an dem Grad des Bewusstseins für die Trennung als Schatten auf diesem Zeugnisauftrag der Kirche. Die vormals in der ökumenischen Bewegung fest verankerten Referenzpunkte von Trennung und Einheit sind in einer Lerngemeinschaft mit unterschiedlichem historischen Bezug zur Trennung der Kirche nur bedingt tragfähig.[25]

Fallvignette 3: Das Kreuz mit der Liebe

An einer Campushochschule findet ökumenisches Lernen nicht nur im Hörsaal statt. Die folgenden Episoden illustrieren, wie das Gemeinschaftsleben die kontroversen Fragen sichtbar macht, die nicht durch Lehrpläne erzeugt werden können. Ein Studierender beschwert sich darüber, dass eine Kommilitonin ihren Lebenspartner zu Besuch in ihrem Zimmer empfangen hat. Mehr noch als diese für ihn unmoralische Situation, stört ihn, dass das Institut dieser tolerant gegenüber stehe. Die Studierende ihrerseits stellt heraus, dass ihr Zimmer zu ihrer Privatsphäre gehöre, über die weder die Institutsleitung noch andere Studierende zu befinden haben. Das wiederum kann der Studierende, der Anstoß genommen hat, nicht verstehen: In einer ökumenischen Gemeinschaft wie Bossey könne es doch keinen Raum geben, der nur privat sei. Schließlich gehe es ja darum, das Gelernte in die Praxis des persönlichen Lebens umzusetzen, und damit den Nachweis zu erbringen, dass gemeinsames Lernen auch zu einem veränderten Lebensstil führt. Es zeigte sich in der Aufarbeitung dieser Kontroverse auch, dass hier nicht nur unterschiedliche Auffassungen von privaten und öffentlichen Räumen, von Lebensführung und Sexualität, sondern auch von gegenseitiger Rechenschaftslegung, moralischen Vorstellungen und der Hierarchisierung dieser in der interkulturellen Begegnung. Wer setzt eigentlich fest, so fragte der Studierende, welche moralische Auslegung die Richtige ist?

[25] Vgl. den Sammelband von *Gesa Elsbeth Thiessen* (Hg.): Ecumenical Ecclesiology. Unity, Diversity and Otherness in a Fragmented World, London/New York 2009, in dem die Spannbreite unterschiedlicher, neuer ekklesiologischer Referenzpunkte beleuchtet wird.

Auch an diesem Fallbeispiel zeigt sich, dass sich konfessionell geprägte Lehrmeinungen, individuelle oder kulturelle gefärbte Moralvorstellungen mit dem Versuch verbinden, sich in einer ökumenischen Lerngemeinschaft neu zu verorten und auch die Beziehungen zu anderen neu auszuhandeln. Selbstverständlich gehört zu diesen kontrovers geführten Diskussionen auch die periodisch wiederkehrende Frage nach einer moralisch-autoritativen Rolle des ÖRK: Was sagt der ÖRK dazu? Was ist richtig und was ist falsch? Es bleibt wichtig für Bossey, sich diesen auch in der Ökumene insgesamt strittigen Fragen immer wieder mit Offenheit zu stellen, und sie für die Studierenden sichtbar in einen plural-geführten Dialog einzubetten, indem sie selbst argumentationsfähig werden, weil sie die geschichtlichen, lehr- und gesellschaftsbezogenen Positionen nachvollziehen und so zu einem eigenen Urteil gelangen können.

3.2 Anwaltschaft für Gerechtigkeit und Frieden oder Verkündigung des Evangeliums?

Studierende kommen nach Bossey mit einem „ökumenischen Gepäck". Offizielle kirchliche Konversationen, in denen ihre Kirchen, und in einzelnen Fällen sie selbst, beteiligt sind, prägen – meist unbewusst – den jeweiligen Standort, den sie gegenüber ökumenischen Paradigmen einnehmen. Allerdings lässt sich innerhalb eines Studienjahrgangs nur auf den ersten Blick trennscharf erheben, wie sich diese Positionen ökumenisch-theologisch zuordnen lassen. Die Selbst- und Fremdwahrnehmungen verlaufen oft quer zu den vermeintlich klaren Linien zwischen denen, die sich konvergenzorientierten oder nicht-konvergenzorientierten Modellen anschließen können. Der *Sitz im Leben*, das heißt die unmittelbare Verknüpfung zwischen den kirchlichen und individuellen Responsen auf die kontextuelle, gesellschaftliche Situation, erzeugt einen wesentlichen, wenn auch nicht ausschließlichen Antrieb für eine solche Selbstverortung.

Dabei entfaltet sich eine regionale und interregionale Auffächerung mit interessanten Querverbindungen, Nuancen und Dynamiken: Studierende aus Indonesien beispielsweise, mit einem starken Bewusstsein für indigene kulturelle Identität und ihrer Verwurzelung im Leben und Zeugnis der lokalen Kirchen, begegnen missionarisch-evangelistisch orientierten Christen aus Myanmar, deren kirchliche Praxis durch die Nachbarschaft mit und Existenz in einer buddhistischen Mehrheitsgesellschaft geprägt ist. Einerseits gibt es also eine ökumenische Orientierung, die die Suche nach der sichtbaren Einheit der Christen und der Zusammenarbeit mit Kirchen verschiedener Konfessionen vor Ort mit einer eher *nach innen* relevanten christentumsgeschichtlichen Frage verknüpft. Andererseits wird eine

Selbstverortung sichtbar, die tendenziell *nach außen* gerichtet ist, mit der Wahrnehmung eigener christlicher Identität im Gegenüber anderer Glaubensgemeinschaften.

Diese verschiedenen Verortungen in der Ökumene und in der Bewertung dessen, was ökumenische Beziehungen der Kirchen leisten können und sollen, verhindern jedoch nicht, gemeinsame Themen und Anliegen zu entdecken. Die Bedrohung der Natur als globales Phänomen, das zu theologisch-ethischer Reflexion und Handeln der Kirchen herausfordert, schiebt sich weiter nach oben auf einer inter-regionalen ökumenischen Agenda. Der praktisch-theologische Beitrag eines Niederländischen Alt-Katholiken zu „grünen Kirchen", die ethischen Reflexionen eines Anglikaners aus Sri Lanka und die schöpfungstheologische Re-lektüre eines griechisch-orthodoxen Studierenden ergeben in Bossey einen neuen ökumenischen Gesprächszusammenhang jenseits klarer regionaler und ökumenisch-weltanschaulicher Zuordnungen.

Aus der Perspektive eines Instituts, das auf die wechselseitige Beziehung von Ökumene als Lebensgestaltung und als Reflexion Wert legt, zeigt sich, wie wichtig es ist, diese Nuancen und Dynamiken zu beobachten, zu notieren und für die verschiedenen Stränge der Diskussion um ökumenisch-theologische Ausbildung fruchtbar zu machen.[26] Das gilt sowohl für die verschiedenen Phasen und Akzentuierungen in der ökumenischen Bewegung insgesamt,[27] der Priorisierungen von ökumenischen Zielen, und unterschiedlichen Schwerpunkten zwischen Gott-Kirche-Welt (*Glauben und Kirchenverfassung*) und Gott-Welt-Kirche (*Praktisches Christentum*) als auch für einen genuinen Beitrag von ökumenischen Instituten wie Bossey zur Aufklärung über die Differenzierung ökumenisch-interkultureller Diskurse.

Es ist nicht ausschließlich so, dass mit einem „nach Süden" verlagerten Schwerpunkt des Christentums traditionellere – also auf den Verkündigungsauftrag als primäre Aufgaben der Kirche verweisende – christlichere Versionen zum Ausdruck kommen.[28] Dies zeigt sich zum Beispiel in der

[26] Hier ist einerseits auf die oben erwähnte Studie *Global Survey on Theological Education,* andererseits auf die *Initiative Global Awareness and Engagement der Association of Theological Schools in the USA and Canada,* sowie des im Mai 2016 begonnen Gesprächsprozesses des *Global Forum on Theological Education,* bei dem, vergleichbar zum *Global Christian Forum,* der veränderten ökumenischen Landschaft und ihrer Auswirkung auf das Verständnis von theologischer Ausbildung durch eine breitere christliche Repräsentanz – auch außerhalb der gewohnten ökumenischen Kreise – Rechnung getragen werden soll, zu verweisen.

[27] Vgl. *George Lindbeck:* Ecumenisms in Conflict: Where does Hauerwas Stand?; in: *L. Gregory Jones/Reinhard Hütter/C. Roalle Veloso Ewell* (ed.): God, Truth and Witness. Engaging Stanley Hauerwas, Grand Rapids 2005, 212–228.

[28] So etwa *Philip Jenkins* Beobachtung, ebd., 11 ff, 135 u. ö.

Arbeit von Studierenden aus Afrika, Asien und Lateinamerika zur Instrumentalisierung von Religion für politische Ziele. Die klassisch mit der Bewegung für Praktisches Christentum verbundene Tagesordnung für Gerechtigkeits- und Friedensfragen wird aufgemischt. Die Verkündigung des Evangeliums als zeit- und traditionskritischer Kommentar zugleich wird ernst genommen. Die befreiende Botschaft Jesu, so lässt sich an vielen Forschungsarbeiten der Studierenden ablesen, gibt Impulse für Kommentierung von beiden Seiten des ökumenischen Diskurses. Gerechtigkeits- und Verkündigungsökumene werden zusammengehalten: Kirchen, Christen und Institutionen stellen sich dieser Aufgabe aus einer praktisch-missionarischen und zugleich theologisch-sozialethischen Perspektive.

3.3 Ökumenisches Lernen als Konfliktbearbeitung

Bossey steht auch stellvertretend für einen Ort, an dem ökumenische Konfliktbearbeitung erprobt werden kann. Das betrifft die ökumenische Lern- und Lebensgemeinschaft auf Zeit, in ihrer Fragilität und in ihrer Stärke, aber auch die ökumenischen Beziehungen der Kirchen und ihre Themen, denen sich die Studierenden kritisch-reflektierend stellen.

Konfliktbearbeitung bedeutet hier zunächst die kulturellen und konfessionellen Differenzen zu erfahren, sie in ein globales Tableau ökumenischer Vernetzungen und Diskurse einzuordnen, und sich ihnen offen und in Respekt für den anderen zu stellen. Diese Erfahrung hat eine große Bedeutung für die Gestaltung der lokalen Ökumene. Nur wenn aus eigenem Durchleben eine Einsicht für die Prozesse interkultureller und interkonfessioneller Begegnung erwächst, können tragfähige Brücken der Annäherung und des Verstehens für die kirchlichen und sozialen Spannungsfelder vor Ort entwickelt werden. Das können auch kollektive, geerbte Konflikte, oder Welt- und Menschenbilder sein, die sich im Alltag des Zusammenlebens in Bossey entladen und schmerzhaft freilegen, was die Intention und das Ideal einer „geschwisterlichen" Ökumene nicht verbergen können. Allen Selbsterklärungen zum Trotz ist die ökumenische Bewegung eine verwundbare Gemeinschaft, in der neben wahrhaft und egalitär gelebtem Miteinander auch asymmetrische Beziehungen, die in Gesellschaften zu tiefen Wunden der Trennung geführt haben, weiter bestehen.[29] Rassismus, kulturelle, wissenschaftsgeschichtliche und auf körperliche Integrität bezogene Vorurteile machen auch vor den Toren Bosseys nicht halt.[30]

29 Vgl. *Tinyiko Sam Maluleke:* Of Lions and Rabbits: The Role of the Church in Reconciliation in South Africa; in: International Review of Mission 96 (2007), H. 1, 41–55.

30 Vgl. *Desmond Tutu:* Towards Koinonia in Faith, Life and Witness, 1993; in: *Thomas F.*

Dass das eigene Erleben im Umgang mit diesen Wunden, Kontroversen und Konflikten auch mit ökumenischen Prozessen vor Ort zu tun hat, ist nicht immer offensichtlich. Daher kommen sie zunächst in den akademischen Arbeiten zur Sprache. Innergesellschaftliche Konflikte (*Was steuert soziale Auseinandersetzungen?*), religiös motivierte Politik (*Welche Ansprüche werden religiös legitimiert?*) und kirchliche Auseinandersetzungen (*Wer schlägt die angemessene Interpretation des Christlichen vor?*) sind hier zentrale Themenkomplexe. Es fällt in den Arbeiten der Studierenden auf, dass es unterschiedliche historische Referenzpunkte gibt. Einerseits gibt es ein deutliches Bewusstsein für das koloniale Erbe und die postkoloniale Situation, in der Kirchen und Christen in Afrika, Asien, Lateinamerika und in Ozeanien ausleuchten, wie das Christentum in den öffentlichen Raum wirkt und hier transformative Impulse setzt.[31] Andererseits gibt es in orthodoxen Beiträgen aus Zentral- und Osteuropa einen stärkeren Akzent auf der Klärung theologischer und ökumenischer Grundsatzfragen, sowie eine historiographische Aufarbeitung des Standorts von Kirche in Kontinuität mit der Tradition. Thematische Berührungspunkte gibt es zwischen beiden Perspektiven in der Auseinandersetzung zwischen Staat und Kirche.

Auffallend ist hierbei, wie in Bossey Studierende auch immer wieder artikulieren, wie schwierig es ist, die gegenwärtige Gestalt von Kirche und Glauben – auch in ihrem Gelingen und in ihren Verwerfungen – zu beschreiben und zu analysieren, und vom Christentum als religiösem Symbolsystem zu unterscheiden. Das gilt für die ökumenische Binnenperspektive ebenso wie für die Begegnung mit anderen Religionen. Das Christentum ist wie andere Religionen auch verwundbar für Missbrauch. Die Versuchung besteht, aus der Bedrängnis aktueller Konfliktlagen in der Welt heraus, der Gefahr der Stereotypisierung zu erliegen: Auf der einen Seite das Christentum des Friedens, auf der anderen Seite der Islam der Gewalt. Eine von einigen vorgebrachte, rekurrierende Lesart. Andere machen geltend, dass Politik in ihren multi-religiösen Kontexten auch mittels religiöser Motive betrieben werde. Religionen werden so zu Instrumenten einer machtpolitischen Agenda und entfachen eine nicht zu unterschätzende Reibungshitze in gesellschaftlichen Umbrüchen, in denen normative Konflikte, zum Beispiel um den Geltungsbereich von Menschenrechten, ausgetragen werden. Beide Interpretationslinien werden in Bossey diskutiert und kontrovers kommentiert.

Best/Günter Gassmann (ed.): On the Way to Fuller Koinonia. Official Report of the Fifth World Conference of Faith and Order, Faith and Order Paper 166, Geneva 1994, 93–102.

31 Vgl. *Namsoon Kang:* Cosmopolitan Theology: Reconstituting Planetary Hospitality, Neighbor-Love, and Solidarity in an Uneven World, St Louis 2013.

Ökumenisches Lernen in Bossey bedeutet somit auch, gemeinsam ein historisches Bewusstsein für Religionen zu entwickeln. Konfessionelle und auch religiöse Identitäten wandeln sich. Sie lassen im Zusammenspiel mit gesellschaftlichen Konstellationen bestimmte Akzente deutlicher in den Vordergrund und andere in den Hintergrund treten. „Einsprüche und Widersprüche gegen die ökumenische Bewegung“[32] speisen sich auch aus dieser Dynamik und werden in Bossey zu einem ökumenischen Lerngegenstand und einer auf Konfliktbearbeitung angelegten Methodik.

4 Ökumenisches Lernen als interkulturell-theologische Praxis

4.1 „Wir brauchen keine Theologie der Bücher!“ – Ein kritischer Respons

Erfüllt Bossey die Erwartungen von Studierenden und Kirchen? Eine generalisierende Antwort auf diese Frage versagt sich, ebenso wie eine allgemeine Aussage über die Lernerwartungen getroffen werden kann.[33] Die Motivation und Zielvorstellungen, mit denen Studierende nach Bossey kommen, sind unterschiedlich und abhängig von individuellen theologischen Ausbildungsverläufen, von akademischen und beruflichen Zielen. Für viele Studierende ist Bossey eine Etappe ökumenischer Qualifizierung nach einer meist mehrjährigen pastoralen Berufsphase, für andere eine weitere Facette in ihrer akademisch-theologischen Ausbildung. Für einige stellt Bossey eine Vorbereitung für leitende Aufgaben in ihren Kirchen oder theologischen Fakultäten dar.[34] Die Erwartungen sind entsprechend disparat.[35]

32 *Karl-Heinz Dejung/Gert Rüppell:* Ökumenische Gemeinschaft im Wandel der Zeiten. Interkulturelle und interreligiöse Perspektiven der ökumenischen Bewegung, Berlin 2016, 301 ff.

33 *Michael Gilligan:* Does What Is Taught at Bossey Equal What is Learned; in: Ecumenical Formation: A Methodology for a Pluralistic Age. The Case of the Ecumenical Institute at Bossey (Nachfolgend abgekürzt: Ecumenical Formation), Theological Education, ATS, Vol. 34, suppl. Autumn 1997, 39–46, der sich dieser Frage auf der Grundlage einer in den 1990er Jahren durchgeführten Studie ebenfalls stellt, kommt zu dem Schluss: “…that much has been learned over the years at Bossey, but that what has been learned by no means equalled what was taught …” (39).

34 2017 haben drei Doktoranden aus Indien, Nigeria und Rwanda ihre Promotionsstudien in Bossey im *Cotutelle*-Verfahren mit der Universität Genf abgeschlossen. Einer von ihnen ist zum Generalsekretär seiner Kirche ernannt worden, ein anderer wirkt als akademischer Dekan.

35 *Gilligan,* a. a. O., 40.

In Evaluationen zum Semesterabschluss verweisen Studierende regelmäßig auf die Erfahrungsebene, die zum Lerngewinn, auch jenseits des Erwarteten, beiträgt. Die Erfahrung mit anderen aus verschiedenen kirchlichen und kulturellen Traditionen gemeinsam zu lernen, trägt für sie dazu bei, die Verschiedenheit und Gleichwertigkeit christlicher Versionen zu würdigen. Zugleich ist der Umgang miteinander und mit den Gegenständen des Studiums wichtig. Die Offenheit der Begegnungen untereinander und mit den Lehrenden verhilft zu einem konkreten Anschauungsmodell, ökumenische Beziehungen im eigenen Nahbereich zu gestalten. Es ergibt sich daraus die Frage, ob die Lerninhalte und Materialien sekundär wären. Für einige ist diese Frage obsolet. Inhalte und Form des Lernens müssen sich im Idealfall wechselseitig ergänzen. Andere stellen die provokante Frage in den Raum, ob ein akademisches, auf Texte basierendes Studium angesichts eklatanter praktischer Herausforderungen im Zusammenleben von Kirchen und Nationen angezeigt sei.

Die Praxisrelevanz ist wichtig vor dem Hintergrund der pastoralen Erfahrungen vieler Studierender in Bossey. In den Alltag der Gemeinde vor Ort müssen die Lernerkenntnisse schließlich übersetzt werden. Hier erweist sich, ob Ökumene jenseits der offiziellen Dialoge in die Lebenswirklichkeit der Menschen hineinreicht.[36] Allerdings zeigt sich auch in Bossey, dass der Praxisbezug, und hierbei dezidiert das pastorale Engagement, nicht isoliert werden darf. Jedenfalls ist dies auch ein Thema ökumenischen Lernens, unterschiedliche Traditionen Theologie zu betreiben, zu achten und nicht gegeneinander auszuspielen. Die emphatische Aussage eines Studierenden hierzu, „wir brauchen keine Theologie der Bücher!", ist keine durchgängige Meinung, allerdings spitzt sie die Herausforderung zu, aufzuzeigen, wie die verschiedenen Ebenen des Theologisierens zueinander stehen. Theologische Praxis ist dabei ebenso relevant wie theologische Wissenschaft, und beide sind aufeinander bezogen. Gerade die Kontextentfernung, die Bossey ermöglicht, erlaubt vielen Studierenden zu entdecken, wie theologische Theorie ihnen hilft, Zusammenhänge in den Praxisfeldern ihrer eigenen Kontexte zu erforschen. Umgekehrt liefern Fallbeispiele aus eigenem pastoralen Handeln wichtige Grundlagen für die theologische Theorienbildung. Neben der akademischen und praktischen Theologie gibt es einen dritten Bereich, der in Bossey sehr präsent ist, jedoch bisher kaum methodologisch bearbeitet wird. Es handelt sich hier um Theologie als Weisheit,[37] die sich in Symbolen und Ritualen, vornehmlich

36 Vgl. *Elsa Tamez:* Living Ecumenically. An Absolute Necessity. Reflections from Academic Experience; in: The Ecumenical Review 57 (2005), H.1, 12–18.

37 Vgl. *Martin Hailer:* Theologie als Weisheit. Sapentiale Konzeptionen in der Fundamen-

jedoch in Sprache manifestiert. Sie existiert – mit unterschiedlichen Gewichtungen unter den Studierenden – jenseits der auf Begleitung, Veränderung oder Erkenntnis ausgerichteten Praxis und Theorie als eigenständige Form der theologischen Wirklichkeitsbildung. Hier erscheinen die kontextuellen und konfessionellen Bilder, zum Beispiel in weisheitlichen Sprüchen, narrativen Bruchstücken, die Brücken schlagen zu Alltagserfahrungen und ihren religiösen Deutungen. Die Lehrenden sind meist irritiert, dieser Art theologischer Plausibilisierung in den akademischen Arbeiten zu begegnen. Und einmal mehr erweist sich, wie Lehrende zu Lernenden werden können, wenn sie diese von kontextuellen Erfahrungen gesteuerten Beiträge in einen bewussten Reflexionsprozess einspeisen helfen. Es ist dabei notwendig, einen Raum zu schaffen, in dem Haltungen eingeübt werden, alle drei Stränge des Theologisierens als relevant zu achten und sie in Beziehung zu setzen, um voneinander lernen zu können.

4.2 Vom Schmerz und Charme der Verschiedenheit – auf der Suche nach Einheit in gelebter Freundschaft

Es ist kein Geheimnis, dass sich Bossey als ökumenischer Lernort anbietet, weil hier eine Art ökumenischer Mikrokosmos gelebt und erlebt werden kann. Wie verhält es sich allerdings aus der Perspektive der Lernenden mit der Erfahrung von Verschiedenheit und von Einheit im konkreten Zusammenleben? Am Anfang steht die Faszination der Verschiedenheit. Die fremden konfessionellen, kulturellen und sozialen Facetten wirken anziehend und machen neugierig. Es beginnt eine Entdeckungsreise, auf der viele Studierende sich selbst und anderen neu begegnen. Die Unterschiede werden deutlich erkannt und benannt. Oftmals werden kleine Differenzen überhöht und zu fundamentalen Kennzeichen der Abgrenzung. Wer trinkt Alkohol, wer raucht? Und wird damit eine konfessionelle oder kulturelle Absolutheit markiert?

Mit der Verschiedenheit wird aber auch zugleich die Gemeinsamkeit entdeckt. Der andere ist nicht nur fremd, sondern auch ein Spiegelbild eigener Erfahrung und Suche nach tragfähigen Antworten im Glauben wie in der Beziehung zur Umwelt. Letztlich auch in der Entdeckung des eigenen Fremdseins.[38] Beide Linien, die Entdeckung der Verschiedenheit wie der

taltheologie des 20. Jahrhunderts, Neukirchen-Vluyn 1997; *Elisabeth Schüssler Fiorenza:* Gerecht ist das Wort der Weisheit. Historisch-politische Kontexte feministischer Bibelinterpretation, Luzern 2008; *Alain Finkielkraut:* Die Weisheit der Liebe, München 1987.

38 *Julian Kristeva:* Fremde sind wir uns selbst, Frankfurt a. M. 1990.

Gemeinsamkeit werden im Verlauf des gemeinsamen Lernens und Lebens unterschiedlich betont. Es ist jedoch auffallend, dass die Beziehung unter den Studierenden – in aller ihrer Spannung zwischen Annäherung und Ferne[39] – eine wichtige Rolle in der ökumenischen Erkenntnisbildung spielt. Dem anderen ein Gesicht und Namen geben zu können, bedeutet nicht, die Unterschiede zu leugnen, sondern in ihrer Anerkennung eine Brücke zur Gemeinsamkeit zu entdecken.[40]

Es ist nicht zufällig, dass christliche Kommunitäten und internationale Vereinigungen, in denen menschliche Begegnungen und Freundschaft zentral gestellt werden, zur Gründungsgeschichte Bosseys gehört. Die ökumenische Gemeinschaft von Taizé, die Kommunität von Grandchamp, *Groupe des Dombes,* oder die *World Student Christian Federation* waren und sind bis heute mit Bossey eng verbunden. Das hat nicht nur institutionelle Gründe, sondern bezieht sich auf die geteilte Überzeugung, dass Ökumene sich aus einem der Einheit gewidmeten Lebensstil erschließen kann.[41] Aber, so zeigen auch die Erfahrungen in Bossey, dieser Lebensstil kann nicht erzeugt werden, er ergibt sich aus einer, mit den Worten Frère Rogers, „Haltung vor Gott“,[42] damit sich Einheit entwickeln kann.

Eine Erfahrung der Begegnung mit anderen, die Gotteserkenntnis mit einbezieht, so könnte Freundschaft in Bossey beschrieben werden. Sie ist keine Selbstverständlichkeit und keine Forderung und Konsequenz der ökumenischen Lernerfahrung. Sie ist vielmehr eine (Zu-)Gabe des Sich-Einlassens auf den Anderen in seiner Verschiedenheit und im Vertrauen darauf, dass die Suche nach Einheit einen gemeinsamen, im Glauben verankerten Orientierungspunkt hat.

Dana L. Robert stellt kulturenübergreifende Freundschaft als gelebte missionarische Praxis vor,[43] und erkundet damit auch in der Perspektive ökumenisch-theologischer Ausbildung interessante Reflexionsfelder für das Ökumenische Institut. Sie benennt die Bedeutung von Freundschaft für theologische Ausbildung in dreifacher Hinsicht: Erstens ermögliche sie eine spirituelle Bildung, zweitens sei sie ein Vehikel zur individuellen und

39 Vgl. *Claude Lévi-Strauss:* Das Nahe und das Ferne. Eine Autobiographie in Gesprächen, Frankfurt a. M. 1989.

40 So auch *Linda-Marie Dellof:* Embracing Estrangement; in: Ecumenical Formation, a. a. O.,15–22, hier: 21 u. ö.

41 Vgl. *Roger Schütz:* Vivre l’aujourd’hui de Dieu, et les premiers livres, Taizé 2013; *Des van der Water:* Friendship – A more excellent Way towards Global, Regional, and Local Ecumenical Partnership in Mission; in: Review and Expositor, Vol 113 (2016), 46–60.

42 *Roger Schütz,* ebd., 254: „Se tenir devant Dieu pour que vienne l’unité“ (Vor Gott stehen, damit Einheit werde).

43 *Dana L. Robert:* Global Friendship as Incarnational Missionary Practice; in: International Bulletin of Missionary Research, Vol 39 (2015), H. 4, 180–184.

kollektiven Transformation, und schließlich sei Freundschaft eine missionarische Praxis in der Nachfolge Jesu, und damit eine "incarnational missionary practice".[44] Alle drei Dimensionen ökumenischen Lernens sind in Bossey ablesbar, wenngleich nicht immer explizit. Sie weisen darauf hin, dass die Beziehungsebene ein wichtiger Schlüssel ist, der hilft, das Trennende auch in theologisch-spiritueller Hinsicht neu zu verorten. Die sozialen, kulturellen und konfessionellen Unterschiede verschließen nicht die Wege zu persönlicher Begegnung und Nähe, sie eröffnen sie und stellen sie in den Zusammenhang der Gleichwertigkeit aller vor Gott.

4.3 Systematische Erwägungen zu ökumenischem Lernen als interkulturell-theologische Praxis

Im Anschluss an diese Reflexionen bleibt zu erörtern, wie die Erfahrungen ökumenischen Lernens in Bossey als eine interkulturell-theologische Praxis beschrieben werden können. Hierzu einige vorläufige Erwägungen zu drei ausgewählten, zentralen Gesichtspunkten. Erstens: Die Spannung von *Universalität und Partikularität* liegt an der Wurzel des christlichen Selbstverständnisses. Die Botschaft des Evangeliums bleibt angewiesen auf ihre Übersetzbarkeit und die Interpretationen, die Menschen aus ihren kulturellen Zusammenhängen hierzu machen. Bossey fördert diese kulturelle Auseinandersetzung mit dem Christentum und fordert zugleich eine kritische Distanz. Diese Spannung für ein interkulturelles ökumenisches Gespräch und Forschen fruchtbar zu machen, bleibt ein wichtiges Desiderat für das Institut.

Zweitens: Es ergibt sich aus der Dichte des gemeinsamen Lernens, Lebens und geteilter Spiritualität eine Aufmerksamkeit für die *Pluralität der Ökumene*.[45] Das betrifft sowohl die innere Auffächerung des Christentums im Blick auf trennende theologische und ethische Fragen als auch die Beschreibung und Bewertung kultureller und sozialer Prozesse, in die sie verwoben sind. Die veränderten ökumenischen Landschaften sind nicht nur religionssoziologische Befunde, sondern haben reale, in kulturellen Kontexten beheimatete Ursprünge und Auswirkungen. Zudem sind soziale Disparitäten nicht mehr ausschließlich entlang eines Nord-Süd-Gefälles zu interpretieren, sondern im Rahmen einer viel durchlässigeren Analyse von globalen ökonomischen Prozessen.

44 Ebd., 180.

45 *Dejung/Rüppell,* a. a. O., 334 ff, beschreiben dies als „gegenseitige Rechenschaftspflichtigkeit im konziliaren Diskurs als Möglichkeit zum Aushalten kontextuell bestimmter Pluralität".

Drittens: Schließlich scheint die Begegnung von Menschen unterschiedlicher Kulturen nicht nur ein Bewusstsein für Konflikte und ihre Bearbeitung zu fördern, sondern auch eine Aufmerksamkeit für die Verletzlichkeit menschlicher Existenz und Beziehungen. Diese Verletzlichkeit nicht als ein Hindernis ökumenischer Annäherung zu sehen, sondern als ein Vehikel, vielleicht sogar als eine Triebfeder für die Begegnung zwischen Kulturen und Konfessionen zu erkennen, bleibt ein noch zu erforschendes Feld für die interkulturell-theologische Praxis in Bossey. Dazu gehört auch die kritische Beurteilung und Distanz zum eigenen Kontext, die davor bewahrt, die eigene Kultur als exklusives Kriterium ökumenischer Bewährung zu verstehen.

Die Zukunft wird erweisen, ob auch die sich verändernde Zusammensetzung und Herkunft der Studierenden zu einer stärkeren Akzentuierung von einzelnen Gegenständen und Methoden einer interkulturell-theologischen Praxis führen wird. Dazu gehört die Präsenz von Studierenden aus Migrations- und Diasporagemeinden, von Studierenden ethnischer Minoritäten, von Studierenden mit bi-kulturellem Hintergrund[46] und physischen Beeinträchtigungen, die als kulturelle und soziale Grenzgänger das Gespräch um die Pluralität in theologischer Ausbildung und in der Ökumene neu beleben könnten. Ähnlich verhält es sich mit dem – zur Zeit noch als parallelem Ausbildungsgang betriebenen – interreligiösen Studienprogramm. Wird die von einigen geforderte „weite Ökumene" durch die Realität eines in allen Bereichen gemeinsamen Lernens von Christen und Angehörigen anderer Religionen in Bossey eingelöst werden?

Fazit

Die Erfahrungen ökumenischen Lernens in Bossey, die hier nur in ausgewählter und subjektiver Perspektive reflektiert worden sind, können als fortlaufendes Ringen um Kontinuität und Diskontinuität interpretiert werden. Dabei ist in diesen Reflexionen deutlich geworden, dass Bossey weniger als ein „Laboratorium" im Sinne einer anwendungsorientierten Erprobung der ökumenischen Idee verstanden werden kann, sondern vielmehr als eine Art ökumenischer Wegstation, die ihren Charme gleichzeitig aus der Vorläufigkeit und der Verbindlichkeit ihres Rahmens erhält. Das findet Anschluss an frühe wie gegenwärtige ökumenische Bilder zwischen Wüstenwanderung und dem Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens.

46 Vgl. *Klaus Hock:* Einführung in die Interkulturelle Theologie, Darmstadt 2011, 131 ff.

Viel stärker als in offiziellen ökumenischen Dialogen, weil unmittelbarer an eigenem Erleben und eigener Verletzlichkeit bestimmt, zeigt sich in Bossey, dass Ökumene sowohl einen prophetisch-kritischen, einen reflexiven und spirituellen Raum benötigt, um die Fremdheitserfahrungen zu bearbeiten. Ökumenisches Lernen in Bossey vollzieht sich als eine zirkuläre Bewegung,[47] bei der konvergierende und divergierende Deutungen des Christlichen in Spannung gehalten werden. Damit wird Ökumene sich eher als ein Verb, als *ökumenisch-sein oder werden* bestimmen lassen. Bossey bleibt damit ein Ort ökumenischen Lernens im Sinne einer interkulturell-theologischen Reflexion und Praxis. Ein Ort, der zugleich symbolisch die ökumenische Bewegung als Lerngemeinschaft repräsentiert und immer wieder einlädt, dieses Lernen, trotz aller Verschiedenheit, im Bewusstsein der Gemeinsamkeit wachzuhalten.

47 *Miroslav Volf:* Exclusion and Embrace. A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation, Nashville 1996. Das in einem anderen Zusammenhang vorgeschlagene Bild des „Dramas der Umarmung", mit einer zirkulären Bewegung von öffnen, warten, schließen und erneut öffnen, könnte für ein solches Verständnis ökumenischen Lernens herangezogen werden.

Global Ecumenical Theological Institute (GETI) – Frischer Wind auf dem gemeinsamen ökumenischen Weg



Benjamin Simon[1]

"For me, participating in GETI 2013 in Korea was truly a life-transforming experience. GETI not only introduced a unique model to pursue theological education in an ecumenical and dialogical way, but it also provided the participants with an opportunity to first-hand experience the spiritualties, ministries, and theologies of their fellow travellers on the journey of faith", so hat Pavol Bagar von der Karls-Universität in Prag seine Erfahrungen des ersten Global Ecumenical Theological Institute (GETI) als studentischer Teilnehmer zusammengefasst.[2]

GETI ist eine Form von theologischer Ausbildung, die es ermöglicht, in einem zeitlich begrenzten Rahmen von 10–14 Tagen dialogisch mit Kolleginnen und Kollegen aus unterschiedlichsten Denominationen gemeinsam intensiv zu lernen, zu debattieren und seine Vorurteile abzubauen. Dies geschieht im gemeinsamen akademischen Arbeiten und Lernen. Darüber hinaus aber auch in der spirituellen Begegnung, im interkulturellen Bibellesen und im weiteren Vernetzt-Sein, um gemeinsam den Weg zur Einheit der Christenheit zu gestalten. GETI ist ein Studienprogramm, das zu einem besseren interkulturell-ökumenischen Know-how führt und die Teilnehmenden untereinander über die Konfessionsgrenzen hinweg miteinander in Beziehung setzt.

1 Dr. Benjamin Simon lehrt Ökumenewissenschaften und Interkulturelle Theologie am Ökumenischen Institut Bossey und ist Projektleiter von GETI'17. Hinzu kommen Planung und Durchführung der "Interreligious Summerschool", an der Studierende aus jüdischen, christlichen und muslimischen Kontexten teilnehmen.

2 Vgl. www.geti-17.de (aufgerufen am 09.01.2018)

ÖR 67 (2/2018), S. 206–212

Bereits 2008 gab es in Maputo ein Africa Theological Institute, welches maßgeblich durch den All African Council of Churches (AACC) organisiert wurde. Dietrich Werner, der zu dieser Zeit beim Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) in Genf für die theologische Ausbildung/Ecumenical Theological Education (ETE) zuständig war, hat als Dozent teilgenommen. Er bezeichnet diese Erfahrung als „Mit-Inspiration“[3] bei der Entwicklung eines nicht nur auf afrikanische Studierende begrenzten Instituts, sondern einer globalen Perspektive. In den weiteren Jahren entwickelte Werner im Rahmen seiner Tätigkeit als ETE-Zuständiger ein Global Ecumenical Theological Institute (GETI), welches im Herbst 2013 vor und während der 10. Vollversammlung des ÖRK in Busan /Korea zum Thema “God of life, lead us to justice and peace – The Future of Ecumenism and the Transformation of World Christianity in the 21st Century” stattgefunden hat.

GETI sollte ein Ort für “ecumenical leadership formation, intense theological learning and mutual dialogue” werden. “This project is one of the ways by which the dimension of διδαχή (ecumenical formation and theological education) will be highlighted during the assembly process as one of the four core dimensions of what is essential for being the church today (κοινωνία – Unity; μαρτυρία – Mission; διακονία – Justice and Peace; διδαχή – Ecumenical Formation and Education)”[4].

Die Initiative wurde durch das ETE-Programm des ÖRK in Kooperation mit dem Ökumenischen Institut Bossey sowie weiteren Colleges und Universitäten u. a. in Korea durchgeführt und organisiert. So entwickelte sich auch ein “Korean Ecumenical Theological Institute” (KETI)[5] , welches mit 300 koreanischen Theologiestudierenden parallel an einem anderen Ort in Korea durchgeführt wurde. An einem Tag kamen GETI- und KETI-Studierende zu einem gemeinsamen Austausch zusammen.

In einer “Message” an die 10. Vollversammlung des ÖRK in Busan haben die Studierenden aus aller Welt verdeutlicht, dass bei einem GETI niemand “had to give up his or her own identity, but could still engage in ecumenical dialogue towards visible unity of the church. On the basis of this experience we have come to the conclusion that there is a great need for

3 E-mail von Dietrich Werner am 21.12.2017 an den Autor (Benjamin Simon).

4 *Dietrich Werner:* Project Outline for supporting partners, Geneva, ohne Jahresangabe, 1.

5 Ein KETI in koreanischer Sprache hat sich auch als nötig erwiesen, da viele koreanische Studierenden nicht der englischen Sprache mächtig waren. Ein derartig globales Programm stellt durchaus eine linguistische Herausforderung dar, die es gilt, kritisch im Blick zu haben.

theological education pursued in an ecumenical and dialogical way".[6] Dieses Erfolgsmodell ökumenisch-theologischer Ausbildung sowie theologischer Ausbildung im ökumenischen Rahmen hat auf der Vollversammlung des ÖRK in Busan durchaus Anerkennung gefunden. Zudem wurde der Aufruf an den Weltkirchenrat "for the continuation of the GETI as part of its programme" durchaus beherzigt und wurde im Bericht des Ausschusses für Programmrichtlinien eingebracht: „Die Vollversammlung fordert den Generalsekretär auf, direkt im Anschluss an diese Vollversammlung einen Runden Tisch anzuregen und dazu Vertreter des GETI-Programms, des Ökumenischen Instituts Bossey und der wichtigsten Universitäten/Seminare auf dem Gebiet der ökumenischen Theologie einzuladen, um ein neues Netzwerk für die ökumenische Aus- und Weiterbildung zu schaffen"[7]. Dieser Aufruf wurde zugleich verabschiedet sowie umgesetzt.[8]

Insgesamt sind seit Busan die Mitgliedskirchen des ÖRK aufgerufen, sich auf den Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens zu begeben. Eine jede Mitgliedskirche als Teil der Weltgemeinschaft ist hier angesprochen und berufen, sich auf diesen Weg zu machen.[9] Der Generalsekretär des Weltkirchenrates, Olav Fykse Tveit, rief hierzu bereits bei seiner Eröffnungsrede in Busan auf: „Daher bin ich der Ansicht, dass unsere Vision für den gemeinsamen Weg bis zur nächsten Vollversammlung eine Pilgerreise der Gerechtigkeit und des Friedens sein sollte. Ich bin mehr und mehr davon überzeugt, dass der Vorschlag des Zentralausschusses von 2012, die Programmarbeit und das Leben in den Programmen des ÖRK als Pilgerreise der Gerechtigkeit und des Friedens zu gestalten, ein sehr kluger Vorschlag war."[10]

6 A Message to the 10th Assembly of the WCC in Busan, Republic of Korea, by the Global Ecumenical Theological Institute 2013 – Vorgetragen im Plenum am letzten Versammlungstag. Siehe www.globethics.net/documents/2781038/13271960/GETI+Message+to+the+WCC+10th+Assembly (aufgerufen am 10.01.2018).

7 10. ÖRK-Vollversammlung – Bericht des Ausschusses für Programmrichtlinien Dok. Nr. PGC 01. Seite 7.

8 Das GETI-Programm und seine bisherigen Durchführungen sind für fortgeschrittene Theologinnen und Theologen gedacht. Dies findet seine Berechtigung darin, dass tatsächlich hierdurch eine notwendige Lücke in der theologischen Ausbildung gefüllt wird. Nichtsdestotrotz sollte auch darüber nachgedacht werden, wie jungen Laien, die in ihrer Kirche engagiert sind und sich aktiv einbringen, gemeinsam ökumenisch-theologisch geschult werden. Evtl. könnte ein ähnliches Programm in Kooperation mit z. B. der Arbeitsgemeinschaft der Evangelischen Jugend (aej) entwickelt werden. Sicher wären hier "More Ecumenical Empowerment Together" (MEET), Syndesmos (Orthodoxe Christen) oder die World Student Christian Federation (WSCF)Europe hervorragende Kooperationspartner.

9 Vgl. weiterführend *Benjamin Simon:* Die 10. Vollversammlung des Weltkirchenrates, und dann …?; in: MD 5, 2013, 81 f.

10 *Olav Fykse Tveit:* 10. ÖRK-Vollversammlung – Bericht des Generalsekretärs, Dok. Nr. A 02, Seite 12 von 19.

So kam es, dass in der „Busan-Auswertungstagung der EKD“ im Januar 2014 in der Evangelischen Akademie Loccum im Workshop zu theologischer Ausbildung die Idee geboren wurde, ein GETI in zeitlicher Nähe zum Kirchentag in Berlin 2017 zu organisieren, welches sich von Anfang an durchaus als ein Moment auf diesem Pilgerweg sah.[11] Nach ersten Gesprächen mit den Organisatoren des GETI-Busan, Dietrich Werner sowie Andreas Feldtkeller von der Humboldt-Universität Berlin, wo das GETI-Berlin Akkreditierung finden sollte,[12] bot sich bald die Missionsakademie an der Universität Hamburg als Geschäftsstelle an, die aus Uta Andrée und einem extra berufenen Team bestand.

Dank eines kleinen Startkapitals durch ETE/ÖRK wurde es den Organisatorinnen und Organisatoren ermöglicht, erste Treffen zu finanzieren und im Herbst 2014 bereits zu einer ersten größeren Planungsrunde ins EWDE nach Berlin einzuladen.[13] Vertreter und Vertreterinnen der Weltbünde waren eingeladen, Kolleginnen und Kollegen verschiedener Universitäten aus ganz Europa sowie Kirchenvertreter und -vertreterinnen der unterschiedlichen Konfessionen. Sie bildeten das Steering Committee, das sich über zwei Jahre zu regelmäßigen Planungstreffen zusammenfand. Die Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) konnte als Trägerorganisation gewonnen werden. GETI’17-Berlin sollte einen globalen Charakter haben mit einem klaren Fokus auf die anstehenden europäischen Herausforderungen.

In einem längeren Findungsprozess kristallisierte sich das Thema für GETI’17-Berlin heraus, welches zugleich auch Titel des Readers[14] wurde: Reforming Theology – Migrating Church – Transforming Society. Dieser globale Aspekt spiegelte sich auch in der Teilnehmerschaft wider. Die Teil-

11 Als die Ergebnisse der Arbeitsgruppe durch den Autor im Plenum vorgetragen wurden und die Idee vorgestellt wurde, erging durch Bischöfin Bosse-Huber eine ermunternde Aufforderung an den Autor: „Machen Sie doch mal!“ Ein besonderer Dank sei hiermit auch der Evangelischen Landeskirche in Baden ausgesprochen, die mir im Rahmen meiner Ökumene-Stelle die Mitverantwortung bei der Organisation dieses GETI ermöglicht hat.

12 Durch die Akkreditierung der Humboldt-Universität Berlin konnten den Studierenden, die den Anforderungen entsprochen haben, 7,5 ECTS Punkte verliehen werden.

13 Das EWDE/Berlin erwies sich als eine Einrichtung, die von Beginn an durch Logistik und auch Finanzen das Projekt unterstützt hat. Die weiteren Finanzierungen kamen von etlichen Kirchen und Werke wie z. B. EKD, EWDE, EMW, Church of Sweden, KEK. Die Sponsoren sind unter www.geti-17.de aufgeführt. Ein besonderer Dank gilt der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Hannovers, die über zwei Jahre eine Vikariatsstelle dem GETI-Projekt zur Verfügung gestellt hat.

14 *Uta Andrée, Benjamin Simon und Lars Röser-Israel* (Hg.): Reforming Theology, Migrating Church, Transforming Society. A Compendium for Ecumenical Education, Hamburg 2017.

nehmenden mussten zwar allesamt an einer Universität in Europa zum Zeitpunkt des GETI'17-Berlin immatrikuliert sein, stammten aber aus insgesamt 58 Ländern, auch über Europa hinaus. Die 24 Dozentinnen und Dozenten, die ebenfalls vom 19. Mai bis 1. Juni anwesend waren, kamen aus der weltweiten Ökumene.[15] Sie traten im Vorfeld mit ca. 12 Studierenden, die ihnen zugeteilt wurden, in Kontakt und koordinierten die Arbeitsaufträge. Im Anschluss an das GETI-Programm korrigierten und benoteten sie die eingereichten Seminararbeiten der GETI'17 Teilnehmenden aus ihren jeweiligen Seminargruppen.

Der grundsätzliche Aufbau des GETI'17-Berlin lehnte sich an die Erfahrungen in Busan an: Einige Hauptvorträge zu den zentralen Themen,[16] gefolgt von Seminargruppenarbeit mit jeweils zwei Dozierenden unterschiedlicher konfessioneller Prägung und kulturellem Hintergrund bildeten die Grundstruktur eines jeden Tages. In den Seminargruppen waren zum einen die Themen des Hauptreferats zu debattieren sowie im Vorfeld durch die Studierenden vorbereitete Texte aus dem Reader zu präsentieren und zur Diskussion zu stellen.

Die Erfahrungen des ersten GETI hatten gezeigt, dass genügend Zeit für Spiritualität und informelle Gespräche für alle Beteiligten gewinnbringend ist: So begann der GETI-Tag stets mit einer Andacht, die jeweils von Studierenden unterschiedlicher Konfession gestaltet wurde, es gab regelmäßig Bibelarbeiten, die lutherische Kirche von Schweden hat nicht nur eine Seelsorgerin[17] für den gesamten Zeitraum zur Verfügung gestellt, sondern auch einen Kirchenmusiker, der regelmäßig musikalische Einlagen gebracht bzw. einen Chor gebildet hat, der u. a auf dem Kirchentag mehrere Auftritte hatte. Die aktive Teilnahme und Mitwirkung auf dem Kirchentag war langfristig mit dem Kirchentag abgesprochen und geplant worden.[18]

15 Dozierende pentekostaler Tradition sowie orthodoxer, lutherischer, reformierter, römisch-katholischer, anglikanischer wie auch anderer Traditionen waren vertreten. Ihre Herkunftsländer waren u. a. Indien, Nigeria, Österreich, Deutschland, Spanien, Portugal, Korea, Schweiz, Irland, Griechenland, Rumänien, Brasilien, Slowakei, Frankreich und Schweden.

16 Auf der Homepage http://geti-17.de sind nach wie vor alle Hauptvorlesungen eingestellt. Diese sollen 2018 mit besonders herausragenden studentischen Abschlussarbeiten beim Missionshilfe-Verlag Hamburg publiziert werden.

17 Bei einem solchen Programm, das zwei Wochen auf begrenztem Raum abgehalten wird und interkulturell zusammengesetzt ist, treten durchaus zahlreiche Themen auf, die seelsorgerlich begleitet werden müssen. Hinzu kam der überraschende Tod eines Vaters einer Teilnehmerin.

18 Ein Mitarbeiter des DEKT war fester Bestandteil des Steering Committees, und der DEKT hat eine kostenfreie und bevorzugte Teilnahme der GETI'17 Studierenden und Dozierenden ermöglicht.

Eine Anbindung des GETI-Programms an eine größere Veranstaltung, wie die Vollversammlung oder den Kirchentag, ermöglicht den jüngeren Theologinnen und Theologen, Einblicke in die theologische Weite und die ökumenische Vielfalt zu erlangen und weitere Verbindungen zu knüpfen, die für eine weltweite Vernetzung von bedeutender Nachhaltigkeit sind.[19] Andererseits stellt ein solches Programm für die jeweilige Organisation bzw. Großveranstaltung eine hervorragende Verbindungsebene zur jüngeren Generation dar und kann diese in relevanter Weise einbinden und von deren Erfahrungen und Perspektiven profitieren.[20]

Auf der 10. Vollversammlung in Busan ergab sich während des Workshops zu theologischer Ausbildung eine bezeichnende Übereinstimmung unter den Teilnehmenden: In den theologischen Ausbildungsstätten weltweit hat sich ökumenisch-theologische Ausbildung und eine theologische Ausbildung in einem ökumenischen Rahmen als ein Desiderat herausgestellt. Dozierende aus der ganzen Welt haben hier einen Mangel in den theologischen Curricula festgestellt. Trotz der weltweiten Entwicklungen erhöhter Migrationsströme, globaler Veränderungen des Klimas, nationaler Individualisierungsschübe, Schwerpunktverlagerungen der Christenheit ("Shift of Christianity"), der Notwendigkeit durch gut fundierte theologische Ausbildung Brücken zu bauen, neuerer Entwicklungen in der weltweiten Christenheit (Charismatisch-pfingstliche Christen), Pluralisierungen der Gesellschaften usw. sind theologische Ausbildungsstätten meist konfessionell gebunden und ermöglichen ihren Studierenden nur geringfügig das interkulturelle und ökumenische Kennenlernen sowie die akademischen Auseinandersetzungen mit den vielfältigen Strömungen der Christenheit weltweit. Die Ausbildung eines ökumenischen Bewusstseins ist nicht nur für den weltweiten Horizont und das Agieren in größeren Zusam-

19 Im Rahmen der Weltmissionskonferenz in Arusha im März 2018 ist ebenfalls ein GETI geplant. Dieses GETI wird wieder vom ETE-Programm des ÖRK organisiert. Das Thema lautet: Translating the Word – Transforming the World, 5.–13. März 2018. Siehe www.oikoumene.org/en/press-centre/events/global-ecumenical-theological-institute-2018 (aufgerufen am 11.01.2018).

20 Die Erfahrung, die jüngere Generation frühzeitiger einzubinden, hat sich bei Versammlungen und größeren Zusammenkünften grundsätzlich als sehr positiv erwiesen. So ist es inzwischen Usus, diese auf die eine oder andere Art in die Vorbereitungen und Durchführungen zu integrieren. Die Konferenz der Europäischen Kirchen (KEK) wird einer Gruppe von ca. 70 Stewards und jüngeren Teilnehmenden an ihrer Vollversammlung in Novi Sad/Serbien eine immerhin dreitägige intensive theologische und strukturelle Einführung in die KEK geben. Ergebnisse ihrer Erkenntnisse sollen in die Vollversammlung einfließen. Leider sind die finanziellen und personellen Möglichkeiten begrenzt, so dass nur eine kurze Phase mit der jüngeren Generation eingeplant wurde.

menhängen notwendig. Die weltweite Christenheit ist inzwischen auch in Deutschland mit all ihren Varianten vertreten. Eine Veränderung der kirchlichen Landschaft und der Zusammensetzung der Kirchenmitgliederstruktur ist bereits im Gange. Die EKD hat von daher zu Recht darauf hingewiesen, dass es Maßnahmen für eine „Förderung der interkulturellen Kompetenz aller Geistlichen und der Schaffung von Orten gemeinsamer theologischer Reflexion im Austausch unterschiedlicher kultureller Tradition“[21] bedarf.

Das Global Ecumenical Theological Institute bietet eine solche Möglichkeit und füllt damit eine notwendige Lücke in der theologischen Ausbildungslandschaft.[22] GETI will zum einen Theologen und Theologinnen der jüngeren Generation zu kompetenten interkulturellen und ökumenischen Gesprächspartnern und zukünftigen „Antriebspersonen“ ökumenischer Zusammenarbeit ausbilden – theologische Ausbildung hat sich bereits oft als “seedbed for renewal of churches” (Dietrich Werner) erwiesen. Zum anderen werden im Curriculum eines GETI die Kontextualität und die existentiellen Fragestellungen des Umfeldes berücksichtigt, so dass jüngere Theologinnen und Theologen zu kompetenten Persönlichkeiten geschult werden.

GETI-Programme ließen sich auch als “Summer School” im Zusammenschluss von ökumenischen und interkulturellen Lehrstühlen gut gestalten. Kompetenzen des Konfessionskundlichen Instituts (KI) und der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) wären sinnvoll hinzuzuziehen und je nach Themenzuschnitt könnte ein Arbeitsbereich des EWDE, mit missio Aachen, dem Evangelischen Missionswerk Hamburg (EMW) oder einer anderen kompetenten Fachstelle kooperieren und sie unterstützen. Es sollte allerdings stets auf den globalen Aspekt eines GETI geachtet werden – so dass die theologischen Fragen, die sich existentiell auf lokaler Ebene stellen auch in globaler Perspektive in den Blick genommen werden.

21 Gemeinsam evangelisch! Erfahrungen, theologische Orientierungen und Perspektiven für die Arbeit mit Gemeinden anderer Sprache und Herkunft, EKD-Texte 119, Hannover 2014, 30.

22 Das Ökumenische Institut Bossey, das zum ÖRK gehört und der Universität Genf angeschlossen ist, bietet eine der wenigen Plattformen in Europa (neben GETI-Programmen), die es Studierenden aus unterschiedlichsten Konfessionen und Kulturen ermöglicht, in einem interkulturellen und ökumenischen Kontext gemeinsam zu wohnen und zu studieren. Zudem bietet es einen ökumenischen-interkulturellen Lehrkörper. Näheres unter: http://bossey.ch. Siehe dazu den Beitrag vom Amélé Adamavi-Aho Ekué in diesem Heft S. 177–205.

Ökumenische Ausbildung als Kernanliegen der kirchlich-theologischen Stipendienarbeit von Brot für die Welt



Dionisie Arion[1]

Seit ihren Anfängen spielt die Frage der Ausbildung für die ökumenische Bewegung und für die Kirchen und Institutionen, die sich ihr verpflichtet wissen, eine fundamentale Rolle. Was vor über einem Jahrhundert als Bemühen begann, ökumenische Fragestellungen in missionstheologischen Curricula zu verankern, ist im 21. Jahrhundert zu einer der Kernfragen des globalisierten Christentums geworden.

Es geht heute dabei um weit mehr als nur die breitenwirksame Verankerung ökumenischen Gedankenguts in den Kirchen und um dessen Weitergabe an die nachfolgenden Generationen. Die Herausforderung besteht vielmehr darin, in der – von großer und kaum versöhnter Heterogenität geprägten – christlichen Weltgemeinschaft das Bewusstsein der Zugehörigkeit zu der einen Kirche Jesu Christi zu wecken und zu stärken, mit allen Konsequenzen, die sich daraus ergeben.[2]

Die Zukunft der Ökumene hängt darüber hinaus sehr stark an ihrem Vermögen, gemeinsame Antworten auf die Herausforderungen der globalisierten Welt zu finden, zu deren religiösen Begleiterscheinungen auch fundamentalistische Neuaufbrüche und isolationistische Tendenzen in den Kirchen gehören, die grundlegende Errungenschaften der ökumenischen Bewegung in Frage stellen.

[1] Pfarrer Dionisie N. Arion ist bei „Brot für die Welt“ zuständig als Referent für Kirchlich-Theologische Stipendien des Evangelischen Werks für Diakonie und Entwicklung und des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes (DNK/LWB).

[2] Magna Charta on Ecumenical Theological Education in the 21st Century (ÖRK-Dokument, 2008/2010); in: *Melisande Lorke, Dietrich Werner* (Hg.): Ecumenical Visions for the 21st Century, WCC Publications, Genf 2013, 392 f.

Ausbildung – auch ökumenische Ausbildung – ist eine Frage von Ressourcen. Zahlenmäßig verlagert sich das Christentum zunehmend in die südliche Hemisphäre und damit in Länder und Regionen mit geringerer wirtschaftlicher Leistungskraft. Zeitgleich verlieren die Kirchen in Westeuropa und in Nordamerika – bisher die wichtigsten Geldgeber für ökumenische Programme – im Zuge der Säkularisierung und durch Mitgliederschwund immer mehr an Wirtschaftskraft.

Gerade die akademisch-theologische Ausbildung krankt vielerorts im Süden und teilweise auch in Osteuropa an einem chronischen Ressourcenmangel. Die Frage nach den finanziellen Ressourcen und akademischen Kapazitäten für die theologische Ausbildung ist gegenwärtig eine der dringendsten Fragen innerhalb der Ökumene. Trotz großer regionaler Unterschiede betrifft sie in der globalisierten Welt die gesamte Weltchristenheit und spielt in allen ökumenischen Zukunftsstrategien eine Schlüsselrolle. Ökumene – besonders auf der Nord-Süd Achse – ist längst zu einer Frage der Gerechtigkeit und Solidarität in Sachen Ressourcen geworden.

Dieser Ressourcenmangel geht viel zu oft mit der Auflösung theologischer Bildungseinrichtungen bzw. mit der Reduzierung theologischer Curricula auf pastorale Notwendigkeiten einher, nicht selten auf Kosten ökumenischer Fächer und Inhalte. Auf der Ebene der konfessionellen Weltbünde und des ÖRK wird immer deutlicher, dass ein flächendeckender Mangel an akademisch und ökumenisch gut ausgebildeten Geistlichen und Kirchenleitenden langfristig große Gefahren für den Zusammenhalt innerhalb der Weltbünde und erst recht für die weltweite Ökumene mit sich bringt.

Ressourcenmangel – dafür gibt es genügend Beispiele – führt aber nicht zwingend zur Verschlechterung der theologischen Ausbildung. Theologische Ausbildung gelingt dort, wo Kirchen stärker lokal und regional in diesem Bereich zusammenarbeiten. Überkonfessionelle theologische Bildungseinrichtungen sind in vielen Regionen etabliert und zukunftsfähig und bieten – nicht nur aus ökumenischer Sicht – große Vorteile. Gelungene Ökumene ist – in der Region und weltweit – eng mit der Bereitschaft und Fähigkeit der kirchlichen und akademischen Akteure verknüpft, die vorhandenen Ressourcen miteinander effizient zu teilen, einzusetzen und zu vernetzen. Innerhalb derartiger Netzwerke – wo alle Gebende und Nehmende zugleich sind – können die Akteure verschiedenste Funktionen einnehmen und in unterschiedlicher Art und Weise davon profitieren.

Regional oder überregional ausgerichtete kirchliche Stipendienprogramme waren und sind unentbehrlich für das Funktionieren und den Erhalt solcher Netzwerke, unabhängig davon, ob sie auf frühere Missionsbeziehungen oder auf ökumenische Partnerschaften zurückgehen. Sie spielen

für den Zusammenhalt innerhalb der christlichen Weltgemeinschaft eine fundamentale Rolle und leisten Wesentliches zur Befähigung von Kirchen für den ökumenischen Dialog.

Obwohl die neuen Medien noch nie dagewesene Möglichkeiten der Kommunikation, der Vernetzung und des Lernens bieten, ersetzen sie nicht den persönlichen Austausch und die persönliche Erfahrung in anders gearteten Kontexten. Eine vertiefte Kenntnis der jeweils anderen theologischen Denk- und Glaubenswelt ist unentbehrlich für ökumenische Bewusstseinsbildungs- und Annäherungsprozesse. Dort, wo Stipendien in den Dienst der Ökumene und des theologischen Austausches über konfessionelle und kulturelle Grenzen hinweg eingesetzt werden, sind sie Ausdruck der Verantwortung der Kirchen füreinander und bereichern sowohl die gebenden als auch die empfangenden Kirchen ungemein.

Im Folgenden möchte ich einen Einblick in die ökumenische Arbeit des Stipendienreferats von Brot für die Welt in Berlin geben und dabei eine Darstellung der ökumenischen Bedeutung der hier angesiedelten kirchlich-theologischen Stipendienprogramme versuchen. Der Frage der Netzwerke wird dabei eine besondere Bedeutung geschenkt. Im letzten Teil soll der Umgang mit den ökumenischen Herausforderungen und Chancen der Gegenwart kurz veranschaulicht werden.

Grundprägungen

Die im Kern auf das Jahr 1952 zurückgehenden kirchlich-theologischen Stipendienprogramme von Brot für die Welt[3] stehen in der Tradition der Stipendienarbeit des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) und des Lutherischen Weltbundes (LWB)[4]. Trotz inzwischen völliger finanzieller und administrativer Loslösung, sind diese Programme immer noch den ökumenischen Kernanliegen der Weltbünde verpflichtet: Sie wollen grundlegende ökumenische Erfahrungen ermöglichen und Begegnungs- und Kennenlernräume für Christinnen und Christen unterschiedlicher Herkunft

3 Zur Geschichte der kirchlich-theologischen Stipendienprogramme, siehe: *Dionisie Arion*: Ökumene gestalten. Kirchen stärken. Menschen fördern. 63 Jahre evangelische Stipendienarbeit mit Orthodoxen im „Diakonischen Werk der EKD“ und bei „Brot für die Welt“ in Berlin; in: *Thomas Bremer* u. a. (Hg.): Orthodoxie in Deutschland, Münster 2016, 185–193.

4 Die ursprüngliche Anlehnung an den ÖRK und den LWB wird auch daran sichtbar, dass i. d. R. nur Kirchenleitungen, Theologische Bildungseinrichtungen und Partnerorganisationen aus deren Mitgliedskirchen nominierungsberechtigt sind. Ausnahmen – z. B. im Falle von neuen Kirchen aus dem Süden – müssen stets ökumenisch begründet sein.

und Kultur schaffen. Sie möchten ökumenische Grundimpulse an die Stipendiatinnen und Stipendiaten weitergeben und damit an deren Herkunftskirchen. Das macht sie zu einem einzigartigen Ort gemeinsamen ökumenischen Lernens, Reflektierens und Experimentierens aber auch zur Einübung ökumenischer Spiritualität.

Bis 2012 waren die kirchlich-theologischen Stipendien für sechs Jahrzehnte Teil des Diakonischen Werks der EKD in Stuttgart. Aus dieser Zeit stammt die diakonische Schwerpunktsetzung, die bis heute in der Förderpraxis und der Begleitarbeit eine wesentliche Rolle spielt.

Im Zuge einer Fusion kirchlicher Werke im Jahre 2012 wurden die kirchlich-theologischen Stipendien in das neu gegründete Evangelische Werk für Diakonie und Entwicklung in Berlin integriert und dem – neu aufgestellten – Stipendienreferat von Brot für die Welt eingegliedert. Die Programme wurden damit aus dem Bereich der Ökumenischen Diakonie in das größte kirchliche Entwicklungswerk in Europa verlagert. Die Stuttgarter Programmstruktur wurde dabei unverändert übernommen und sogar noch um eine Förderlinie für theologische Promotionen erweitert.

Die kirchlich-theologischen Stipendien heute

Mit jährlich insgesamt ca. 80 Sprach-, Forschungs-, Studien- und Promotionsstipendien in Deutschland und ca. 40 Sprach- und Austauschstipendien weltweit gehört „Brot für die Welt“ heute zu den größten Anbietern von Stipendien im Bereich der Ökumene. Hinter der Bezeichnung „Kirchlich-Theologische Stipendien“ stehen komplexe Finanzierungsmechanismen sowie eine Träger- und Programmarchitektur, die hier nur ansatzweise dargestellt werden kann.

Über mehrere Jahrzehnte hinweg wurden hauptsächlich Studienaufenthalte und -abschlüsse im Bereich der theologischen Wissenschaft und der ökumenischen Theologie gefördert. Seit 1992 werden in Deutschland verstärkt auch andere kirchenrelevante Fächer gefördert, insbesondere im diakonischen und pädagogischen Bereich. Das ermöglicht den ausländischen protestantischen und orthodoxen Partnerkirchen den Auf- und Ausbau institutioneller Kapazitäten über den pastoralen Bereich hinaus. Gemessen am Mittelvolumen und an der Zahl der geförderten Personen ist das – vom Auswärtigen Amt finanzierte – Sonderprogramm inzwischen das größte Programm der kirchlich-theologischen Stipendien.

Die auch nach der Fusion beibehaltene dezidiert ökumenische Ausrichtung und die Hierarchie der Förderziele finden ihren Ausdruck im Leitsatz der kirchlich-theologischen Stipendienarbeit von „Brot für die Welt“:

„Ökumene gestalten. Kirchen stärken. Menschen fördern“. Dabei wird deutlich, dass die individuelle Förderung der Qualifizierung der Partnerkirchen untergeordnet ist.

Fast 60 Prozent aller in Deutschland geförderten Personen und damit fast die Hälfte aller Stipendiatinnen und Stipendiaten im kirchlich-theologischen Stipendienprogramm sind Studierende und Mitarbeitende aus orthodoxen und orientalischen Kirchen in Osteuropa, der Kaukasusregion und dem Nahen Osten. Damit verfügen „Brot für die Welt“ und die geldgebenden Kirchen über ein herausragendes Instrument zur Förderung und Gestaltung ökumenischer und zwischenkirchlicher Beziehungen zu diesen Kirchen. Die 1953 begonnene und ab 1972, durch die Gründung des sog. „Orthodoxenprogramms“, deutlich intensivierte Stipendienarbeit im Bereich der Ostkirchen hatte und hat bis heute einen wesentlichen Einfluss auf den theologischen Austausch und den Wissenstransfer zwischen den beiden Konfessionsfamilien. Das Programm spielt auch für die innerorthodoxe Ökumene eine wichtige Rolle.

Man kann allein schon aufgrund der Zahl der Alumni – seit 1953 wurden insgesamt ca. 950 Personen aus Ostkirchen gefördert – erahnen, welche Wirkung die Förderung über die Jahre in ökumenischer Hinsicht entfaltet haben dürfte. Leider ist dieses „stille“ Kapitel in der Geschichte der Ökumene noch nicht einmal ansatzweise aufgearbeitet.

Historisch betrachtet übersteigt die Zahl der Alumni aus deutschen und ausländischen protestantischen Kirchen die der Orthodoxen um ein Vielfaches, auch wenn die Zahl der orthodoxen Stipendiatinnen und Stipendiaten seit einigen Jahren aufgrund demografischer Probleme der protestantischen Minderheitskirchen steigt. Während in Stuttgart der geografische Fokus aller Stipendienprogramme hauptsächlich in Mittel- und Osteuropa lag, werden gegenwärtig in den kirchlich-theologischen Stipendienprogrammen – nicht zuletzt aufgrund einiger neuer attraktiver Studiengänge in englischer Sprache – zunehmend auch Studierende aus dem Globalen Süden und damit stärker protestantische Kirchen gefördert.

Partner und Geldgeber für die theologischen Stipendienprogramme, die sich an protestantische Kirchen richten, sind das Deutsche Nationalkomitee des Lutherischen Weltbundes (DNK/LWB), die deutschen Landeskirchen sowie einige Diakonische Werke und Missionswerke.

Eine vertragliche Kooperation mit dem DNK/LWB besteht bereits seit 1970. Diese Partnerschaft, aufgrund derer das DNK/LWB bis heute eine Trägerfunktion für die kirchlich-theologische Stipendienarbeit innehat, ermöglicht enge Verbindungen zu den Netzwerken und Einrichtungen des LWB und der lutherischen Landeskirchen in Deutschland, von denen sowohl die lutherischen als auch die übrigen ökumenischen Stipendiatinnen

und Stipendiaten profitieren. Über 30 Prozent der Stipendiatinnen und Stipendiaten kommen heute aus LWB-Mitgliedskirchen.

Zur Stärkung der ökumenischen Expertise im Bereich des LWB hat das DNK/LWB 2015 zusätzlich zu seinem Stipendienprogramm eine Förderlinie „Ökumene" ins Leben gerufen, die Theologinnen und Theologen aus dem Bereich der lutherischen Weltgemeinschaft den Erwerb von theologischen Kenntnissen und Dialogkompetenzen im Bereich der katholischen und orthodoxen Kirche ermöglicht. Das DNK/LWB möchte dadurch den LWB und seine Mitgliedskirchen gezielt bei der Ausbildung ökumenischer Kapazitäten unterstützen.

Über „Kirchen helfen Kirchen" – dem Hauptgeldgeber im Bereich der Arbeit mit Orthodoxen – und über die geldgebenden unierten deutschen Landeskirchen in Deutschland, ist das Berliner Stipendienreferat eng mit der ökumenischen Arbeit im unierten und reformierten Bereich verbunden.

30 bis 35 Stipendien jährlich gehen an Theologinnen und Theologen aus deutschen Landeskirchen, die im Ausland ökumenische, interreligiöse Programme oder ein Gaststudium absolvieren. Die Förderung findet größtenteils im Rahmen von Studienprogrammen statt, wie dem des Centro Melantone in Rom, „Studium im Mittleren Osten", dem „Interreligiösen Studienprogramm in Japan" sowie dem „Studium in Israel", um hier nur einige Beispiele zu nennen. Damit wird auch die ökumenische und interreligiöse Ausbildung zukünftiger deutscher Pastorinnen und Pastoren gefördert.

Das neueste – in deutscher Sprache in Rumänien angebotene – Partnerprogramm „Ökumene-Semester" am Institut für Ökumenische Forschungen in Sibiu ist ein Ergebnis der jahrzehntelangen Förderung von Orthodoxen, da ein großer Teil der Dozierenden Alumni der kirchlich-theologischen Stipendienprogramme sind. Das „Ökumene-Semester" möchte Theologinnen und Theologen aus Deutschland eine umfassende Einführung in die Orthodoxie ermöglichen.

Ökumene und Entwicklung unter einem Dach

Brot für die Welt ist nicht nur ein herausragender internationaler entwicklungspolitischer Akteur, sondern nimmt sowohl für die deutschen Landeskirchen als auch für die Partnerorganisationen – darunter viele Kirchen – vielfältige Funktionen wahr. Gleiches gilt für die konfessionellen Weltbünde und die internationalen diakonischen Verbände. Das Werk ist Teil eines weltweiten institutionellen Netzwerkes, in dem neben entwicklungspolitischen auch grundlegende ökumenische Fragestellungen reflektiert werden.

Dieser besondere Umstand gibt den Stipendiatinnen und Stipendiaten die Möglichkeit, sich in vielfältiger Weise zu vernetzen und an der Entstehung grundsätzlicher ökumenischer, diakonischer und entwicklungspolitischer Konzepte und Diskurse mitzuwirken. Die entwicklungspolitische, theologische und ökumenische Expertise seiner Stipendiatinnen, Stipendiaten und Alumni ist für Brot für die Welt eine unentbehrliche Ressource.

Die Einbettung in ein stark entwicklungspolitisch ausgerichtetes Werk und in ein Referat, das auch Mitarbeitende von Partnerorganisationen aus dem Globalen Süden und Flüchtlinge fördert, schafft hervorragende Möglichkeiten und Räume für interkulturellen und interreligiösen Erfahrungsaustausch. Gegenwärtig fördert das Werk in Deutschland insgesamt jährlich ca. 200 und weltweit mehr als 3000 Stipendiatinnen und Stipendiaten direkt oder über Partnerorganisationen, letztere hauptsächlich im entwicklungspolitischen Bereich.

Am deutlichsten kommt die Neuausrichtung der gesamten Stipendienarbeit nach 2012 in der Konzeption des Seminarbegleitprogramms zum Ausdruck, das sowohl kirchlich-theologische als auch entwicklungspolitische Seminarformate vereint. Es steht grundsätzlich allen im Referat geförderten Stipendiatinnen und Stipendiaten offen. Jährlich werden über 15 Veranstaltungen und Seminare angeboten, manche davon an den jeweiligen Studienorten in Kooperation mit lokalen STUBEn[5].

Die inzwischen fünfjährige Erfahrung mit dem gemeinsamen Stipendienbegleitprogramm zeigt, dass die Reflexion grundlegender entwicklungspolitischer Fragestellungen im Lichte des Evangeliums eine neue Dimension in den ökumenischen Austausch unter den Stipendiatinnen und Stipendiaten gebracht hat: die gemeinsame Verantwortung für die eine Welt. Für viele Studierende ist es die erste Begegnung mit entwicklungspolitischen Fragen, die in vielen Kontexten als kirchlich wenig relevant betrachtet werden. Mit der entwicklungspolitischen Sensibilisierung wird gerade in die Ostkirchen eine bisher wenig bekannte Dimension integriert, die diesen möglicherweise dazu verhilft, sich gesellschaftlich pointierter zu artikulieren und international zu engagieren.

Aufgrund der Tatsache, dass viele entwicklungspolitische Partnerorganisationen aus dem kirchlichen Spektrum kommen, gibt es auch bei vielen entwicklungspolitischen Stipendiatinnen und Stipendiaten ein Interesse

[5] STUBE = Studienbegleitprogramm für Studierende aus Asien, Lateinamerika, Afrika und Osteuropa. Es handelt sich um entwicklungspolitische und ökumenische Studienbegleitprogramme an mehreren Universitätsstandorten in Deutschland, die teilweise von den Evangelischen Studierendengemeinden gestaltet werden.

für den Erwerb ökumenischer Qualifikationen und Kompetenzen. Daher erfreuen sich auch kirchlich-theologische Seminarformate dieser großen Beliebtheit. Sehr gefragt sind z. B. die seit 1959 veranstalteten „Landeskirchenreisen", die ganzheitliche Einblicke in die kirchliche und diakonische Arbeit der besuchten Landeskirchen ermöglichen und eine gute Möglichkeit darstellen, die besuchten Regionen auch geografisch und kulturell besser kennen zu lernen.

Herausforderungen und Chancen im Hinblick auf das 21. Jahrhundert

Seit Jahren ist der Bedarf an kirchlich-theologischen Stipendien unverändert hoch. Doch die gravierenden Veränderungen im Zuge der Globalisierung und die bewegte Debatte in der Ökumene um die Schwerpunktverlagerung des Christentums nach Süden führen zu der Frage, ob ein Förderkonzept, das vor mehr als 60 Jahren im Zeichen ökumenischer Neuaufbrüche nach dem Zweiten Weltkrieg entstanden ist, noch zeitgemäß und zukunftsträchtig ist.

Bei der Beantwortung dieser Frage sollte nicht außer Acht gelassen werden, dass es im Bereich der ÖRK-Kirchen nach dem progressiven Abbau und schließlich der Einstellung der Stipendienprogramme des ÖRK kaum noch Stipendienprogramme gibt, in deren Zielsetzung die ökumenische Ausbildung einen derart hohen Stellenwert einnimmt. Vor diesem Hintergrund nehmen die kirchlich-theologischen Stipendienprogramme von Brot für die Welt für den ÖRK und seine Mitglieder und damit für die Ökumene eine überaus wichtige Funktion wahr, denn sie machen den akademisch-theologischen und ökumenischen Austausch zwischen Studierenden aus ÖRK-Mitgliedskirchen überhaupt erst möglich. Die vielfältigen Profile, die sich unter dem Dach der kirchlich-theologischen Stipendienprogramme vereinen und die Einbettung in das weltweite Netzwerk von Partnerkirchen und ökumenischen Institutionen, machen sie zu einem „Drehkreuz" der weltweiten Ökumene. Die jahrzehntelange Erfahrung sowohl mit den Ostkirchen als auch mit Kirchen im Süden, die sonst wenig gemeinsame Berührungspunkte haben, verstärkt diesen „Drehkreuz"-Charakter.

Nicht zu übersehen ist, dass für viele Partnerkirchen heute nicht mehr primär der ökumenische Austausch im Vordergrund steht, sondern der Ausbau institutioneller und personeller Kapazitäten im akademisch-theologischen, sozial-diakonischen oder medialen Bereich. Das führt dazu, dass vor allem qualifizierte Abschlüsse bzw. bestimmte innovative Studiengänge und Spezialisierungen sehr gefragt sind, die in den jeweiligen Heimatländern nicht angeboten werden.

Ein Grund für das abnehmende Interesse an ökumenischen Fragestellungen dürfte unter anderem die Stagnation im Bereich der protestantisch-orthodoxen Ökumene sein, vielmehr noch aber das Auseinanderleben der Kirchen auf der Ebene der Werte und ethischen Normen. Dies führt zu einem zunehmenden Vertrauensverlust im Umgang der Konfessionen miteinander und zu einer „Ökumene der Konservativen" über konfessionelle Grenzen hinweg. Angesichts dieser Situation birgt die Attraktivität im Bereich des Capacity-Building in ökumenischer Hinsicht ungeahnte Chancen. Voraussetzung dafür ist, dass die ökumenische Sensibilisierung in der Begleitarbeit gelingt.

Noch weitgehend ungelöst bleibt die Frage des Umgangs mit den neuen Kirchen, die an den ehemaligen Peripherien der christlichen Welt entstehen, die großen Mitgliederzuwachs verzeichnen, jedoch wenig Berührungspunkte zur ökumenischen Bewegung und ihren Institutionen haben. Dies spielt in den für die Stipendienarbeit zuständigen Gremien eine wichtige Rolle, bedarf aber noch weiterer Erörterungen.

Auch auf die Frage der Standortbedingungen in Deutschland soll kurz eingegangen werden. Aufgrund seiner einzigartigen Dichte an entwicklungspolitischen und diakonischen Akteuren im kirchlichen Bereich eignet sich Deutschland sehr gut für ökumenisches Lernen. Dazu tragen auch die Ressourcen bei, die die evangelischen Landeskirchen und ihre Werke in diese Arbeit investieren.

Das Fehlen von Studiengebühren in den meisten Bundesländern und der Zugang zu Stipendien machen Deutschland grundsätzlich zu einem attraktiven Studienort, gerade für Studierende aus dem östlichen Europa. Doch während Deutschland als universitärer Standort generell erfreuliche Entwicklungen verzeichnet, hinken die evangelisch-theologischen Fakultäten bedauerlicherweise hinterher. In den klassischen theologischen Fächern fehlen Masterstudiengänge, die in vielen theologischen Bildungseinrichtungen im Globalen Süden als Voraussetzung genügen würden, um eine theologische Lehrtätigkeit auszuüben. Das Fehlen dieser Masterstudiengänge erhöht wiederum den Druck auf die wenigen verfügbaren Promotionsstipendien in Deutschland.

Insgesamt ist der Lehrbetrieb an den theologischen Fakultäten in Deutschland trotz gewisser Fortschritte in den letzten Jahren kaum auf die Möglichkeiten und Bedürfnisse internationaler Studierenden ausgerichtet. Die im Umfeld einiger Missionswerke entstandenen innovativen englischsprachigen Masterstudiengänge bleiben leider große Ausnahmen.

Im Bereich der orthodoxen akademischen Theologie gab und gibt es ein starkes inhaltliches und methodisches Interesse an der Arbeitsweise und an den Forschungsergebnissen der deutschen Patristik und Ostkir-

chenkunde, die sich wiederum sehr positiv auf die Dynamik der ökumenischen Dialoge mit den Ostkirchen und sogar auf die Entwicklung der orthodoxen Theologie ausgewirkt hat. Mit dem Abbau der ostkirchenkundlichen Lehrstühle an deutschen evangelischen Fakultäten verliert Deutschland für orthodoxe Theologinnen und Theologen allerdings akademisch an Attraktivität und an Prägekraft.

Diesen Entwicklungen entgegenzuwirken und zur Verbesserung des Studienangebots für internationale Studierende beizutragen, ist eine wichtige Aufgabe und ein Lobbyanliegen für das Team der Kirchlich-Theologischen Stipendien und für die Gremien, die diese Arbeit verantworten.

Daran und am Umgang mit den neu entstehenden Kirchen wird sich künftig entscheiden, ob die kirchlich-theologische Stipendienarbeit für das 21. Jahrhundert gut aufgestellt ist.

Ökumene in der Theologischen Ausbildung und gemeindlichen Praxis des Bundes Freikirchlicher Pfingstgemeinden (BFP)



Bernhard Olpen[1]

1. Der lange Weg zur ökumenischen Partnerschaft

In den letzten Jahrzehnten der gut 100-jährigen Geschichte der Pfingstbewegung hat sich pfingstlich-charismatische Spiritualität in einer Weise als ökumenisch anschlussfähig erwiesen, dass man heute mitunter von einer „Pentekostalisierung des Christentums" spricht.[2] Bedenkt man den weiten Weg zur ökumenischen Partnerschaft, den die Pfingstkirchen selbst als Ursprungsträger dieser inzwischen zum christlichen Allgemeingut gewordenen Frömmigkeit hinter sich haben, kann man nur von einem beeindruckenden, wenn nicht gar einzigartigen Phänomen sprechen. Nur kurze Zeit nach ihrer Entstehung und beginnenden Ausbreitung, insbesondere durch die sogenannte Azusa-Street Erweckung in Los Angeles (1906–1909), wurden pfingstbewegte Christen weltweit aus ihren angestammten Mutterkirchen ausgeschieden und gerieten von Beginn an in ein ökumenisches Abseits. In Deutschland markiert die Berliner Erklärung von Vertretern der Evangelischen Allianz und der Gemeinschaftsbewegung vom 15. September 1909 diesen tiefen Einschnitt, in der die Pfingstbewegung

1 Dr. Bernhard Olpen ist Theologe und Historiker, Pastor des Christlichen Zentrums Düsseldorf und Mitglied des Vorstands des Bundes Freikirchlicher Pfingstgemeinden (BFP KdöR).

2 Vgl. *Werner Kahl:* Vom Verweben des Eigenen mit dem Fremden [Studien zu interkultureller Theologie an der Missionsakademie 9], Hamburg 2016, 12, 50, 117. Ebenso äußerte sich der Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, Kurt Kardinal Koch, 2013 auf einer Tagung der Deutschen Bischofskonferenz, vgl. www.domradio.de/ nachrichten/2013-04-11/tagung-ueber-neue-religioese-bewegungen-beendet (aufgerufen am 29.12.2017).

als „von unten“ gekennzeichnet wird.[3] An dem sich zur gleichen Zeit zunehmend formierenden ökumenischen Gedanken, wie er 1910 in der Weltmissionskonferenz in Edinburgh einen ersten, weit sichtbaren Ausdruck fand, hatte sie daher von Anfang an keinen Anteil, obwohl sie gerade nicht in erster Linie ekklesiologisch oder gar konfessionsbildend angelegt war.

In den folgenden Jahrzehnten, bis in die 1960er Jahre hinein, waren die sich nun bildenden Pfingstkirchen vom ökumenischen Dialog ausgeschlossen und entwickelten ihrerseits eine starke Skepsis gegenüber den institutionellen Ausformungen der ökumenischen Bewegung. Auch wenn die in der Weltpfingstkonferenz zusammengeschlossenen Pfingstkirchen bereits 1952 in London den christlichen Kirchen die Hand zum Dialog entgegenstreckten,[4] dauerte es in Deutschland noch mehr als zehn Jahre, bis es zu einem ersten ökumenischen Dialog mit Vertretern anderer Kirchen kam. Zu einer gegenseitigen Öffnung trug einerseits die Charismatische Erweckung in den verfassten Großkirchen seit Beginn der 1960er Jahre bei und andererseits der allgemeine ökumenische Aufbruch infolge des 2. Vatikanischen Konzils (1961–1965). Ludwig Eisenlöffel, von 1966–1978 Direktor des pfingstkirchlichen Theologischen Seminars „Beröa“, gehörte im Oktober 1966 zu den Delegierten der deutschen Pfingstkirchen, die der Einladung von Walter Hollenweger, damals Exekutivsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen in Genf, und Leonhard Steiner, Sekretär der Schweizer Pfingstmission (SPM), zu einer ersten ökumenischen Begegnung Folge leisteten. An der Tagung in Gunten/Schweiz, zu der rund 30 Vertreter verschiedener europäischer Pfingstkirchen anreisten, nahmen mehrere Mitarbeiter des ÖRK teil, Vertreter aus den Reihen der EKD, darunter Kirchenpräsident Martin Niemöller und je ein Vertreter der russisch-orthodoxen Kirche und der reformierten Kirche der Niederlande. Eisenlöffel brachte in seinem Referat „Die Erneuerung der Kirche aus Sicht der Pfingstbewegung“ die von pfingstkirchlichen Vertretern damals allgemein geteilte These zum Ausdruck, dass eine geistliche Erneuerungsbewegung durch den Heiligen Geist, die von ihr Erfassten nur aus den Volkskirchen herausführen könne, da diese von ihrer ganzen Anlage her nicht „Ge-

3 Die Berliner Erklärung sowie verschiedene Folgeerklärungen sind zugänglich auf dem Portal des „Interdisziplinärer Arbeitskreis Pfingstbewegung“, der seinen Sitz an der Universität Heidelberg hat. Vgl. www.glopent.net/iak-pfingstbewegung/Members/Gerhard-Bially/berliner-erklaerung (aufgerufen am 04.01.2018).

4 In einem Votum an die christlichen Kirchen sprach man von dem „Beitrag der Pfingstbewegung an die allgemeine Kirche“, den man bringen wolle und bezeichnete die anderen Konfessionsfamilien als „Schwesterkirchen“; vgl. *Leonhard Steiner:* Mit folgenden Zeichen. Eine Darstellung der Pfingstbewegung, Basel 1954, 129.

meinde Jesu“ sein könnten.[5] Diese grundsätzliche Erwartung brachten die wichtigsten pfingstkirchlichen Vertreter Deutschlands auch noch 1978, im Zusammenhang des Dialogs mit Vertretern der charismatischen Bewegung innerhalb der EKD-Kirchen, zum Ausdruck.[6] Trotz dieser skeptischen Einstellung der Pfingstkirchen gegenüber dem volkskirchlichen Modell, kamen 1973 Gespräche mit der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) in Gang, die im Frühjahr 1975 zur Gastmitgliedschaft der Arbeitsgemeinschaft der Christengemeinden in Deutschland (ACD, seit 1982 Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden, BFP KdöR) führte.[7] Wichtig war den pfingstkirchlichen Vertretern dabei die organisatorische Unabhängigkeit der ACK vom ÖRK in Genf, dessen Ziel man in der Schaffung einer Welteinheitskirche sah.[8] An dieser Frage sollte die Gastmitgliedschaft 1984 dann schließlich auch scheitern.[9] Der einmal beschrittene Weg zur ökumenischen Partnerschaft mit anderen Kirchen wurde aufgrund dieser Entscheidung aber nicht verlassen.[10] 1991 kam es zur Gastmitgliedschaft des BFP in der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF, 2001 wurde dar-

5 Vgl. *Ludwig D. Eisenlöffel:* Freikirchliche Pfingstbewegung in Deutschland. Innenansichten 1945–1985, Göttingen 2006, 233 f. Bei der hier angegebenen Jahresangabe der Tagung handelt es sich um einen Druckfehler. Die Tagung fand nicht 1962, wie abgedruckt, sondern 1966 statt.

6 Vgl. Stellungnahme der deutschen und schweizerischen Pfingstgemeinden zum charismatischen Aufbruch in den Traditionskirchen, abgedruckt bei: *Dirk Spornhauer:* Die charismatische Bewegung in der Bundesrepublik Deutschland. Ihre Geschichte und Theologie, Münster 2001, 535 f.

7 *Ludwig Eisenlöffel,* der in den Jahren zuvor, wie die überwiegende Mehrheit seiner pfingstkirchlichen Theologen-Generation, ein eher distanziertes Verhältnis zur institutionellen Ökumene hatte, wurde 1973 vom Vorstand der ACD zum „Beauftragten für zwischenkirchliche Beziehungen“ berufen; vgl. *ders.,* Freikirchliche Pfingstbewegung (s. Anm. 5), 237. Er entwickelte sich in den Folgejahren zu einem der stärksten ökumenischen Brückenbauer der freikirchlichen Pfingstbewegung in Deutschland.

8 Nach Aufnahme von zwei chilenischen Pfingstkirchen in den ÖRK 1961, legte *Ludwig Eisenlöffel* den Gedanken nahe, der ÖRK könnte sich am Ende als die vom prophetischen Wort der Schrift her zu erwartende „abgefallene scheinchristliche Weltkirche“ entpuppen, *ders.:* Einheitskirche; in: Der Leuchter (11) 1962, 4 f, zit, nach: *Walter J. Hollenweger:* Enthusiastisches Christentum. Die Pfingstbewegung in Geschichte und Gegenwart, Wuppertal 1969, 499 f.

9 Das Präsidium des BFP befand 1984, dass die ACK vom ÖRK „vereinnahmt“ werde. Präses Ulonska wiederholte die Sorge, der ÖRK sei von seiner Tendenz auf einem falschen Kurs zu geistlicher Einheit: „Wir sehen den ÖRK als den falschen Weg zu geistlicher Einheit an, der dem Zeugnis Christi und seinem Anliegen widerspricht und sie verführt“, Präsidiums-Protokoll Nr. 87 von der Sitzung am 4./5. April 1984, Archiv des BFP in Erzhausen. Der BFP beendete zum Jahresende 1984 seine Gastmitgliedschaft in der ACK auf Bundesebene. Es verblieben aber Landesverbände des BFP in Landes-ACKs und auch auf Ortsebene blieben bestehende Mitgliedschaften lokaler Gemeinden davon unberührt.

10 Wenig beachtet wurde bislang der Dialog zwischen römisch-katholischer Kirche und Vertretern der weltweiten Pfingstbewegung, der bereits 1972 begann und inzwischen den

aus eine Vollmitgliedschaft) und 1996 zur sog. „Kasseler Erklärung", mit der die Deutsche Evangelische Allianz und der BFP eine neue Grundlage der Zusammenarbeit jenseits der Berliner Erklärung schufen. 2010 wurde der BFP erneut als Gastmitglied der ACK aufgenommen[11] und hat sich heute als zweitgrößte evangelische Freikirche in der kirchlichen Landschaft Deutschlands als ökumenischer Partner etabliert.

2. Ökumene in der Theologischen Ausbildung von Pfingstkirchen

Ökumenische Theologie beschäftigt sich mit den „zwischen den Kirchen strittigen Fragen der Glaubenslehre und der Lebensführung"[12] sowie den unterschiedlichen Verstehensvoraussetzungen der jeweiligen ökumenischen Partner, die mit den spezifischen Bedingungen und Kontexten ihrer Entstehungsgeschichte zu tun haben. Damit sind sowohl Aufgaben für die historische aber auch die systematische Theologie beschrieben. Zu der erkenntnistheoretischen Herausforderung muss sich aber auch die Ebene praktisch gelebter Basisökumene gesellen, die Orte, Chancen und Grenzen gemeinsamen ökumenischen Handelns in der Welt beschreibt. Hier steht das gemeinsame christliche Zeugnis in der Welt im Mittelpunkt, jenseits aller dogmatischen und ekklesiologischen Unterschiede, eine Aufgabe der praktischen Theologie. Ökumenische Theologie ist damit eine Querschnittsaufgabe mehrerer theologischer Disziplinen.

Die Vermittlung Ökumenischer Theologie sei im Folgenden am Beispiel von drei Ausbildungsstätten der klassischen Pfingstbewegung dargestellt: Dem Theologischen Seminar „Beröa" (TSB), der Ausbildungsstätte des BFP, dem Europäischen Theologischen Seminar in Freudenstadt (ETS), der Ausbildungsstätte der Gemeinde Gottes, dem deutschen Zweig der Church of God (Tennessee) und dem Continental Theological Seminary in Brüssel (CTS), einer Ausbildungsstätte der Assemblies of God, der größten

sechsten Gesprächszyklus abgeschlossen hat. Vgl. *Hans Gasper:* Globale Erweckung? Pfingstbewegung, Charismatiker und die katholische Kirche; in: *Corinna Dahlgrün* (Hg.): Die Spiritualität der pfingstlichen und charismatischen Bewegungen [Arbeitsgemeinschaft Theologie der Spiritualität (AGTS), Studien zur Theologie der Spiritualität, Bd.1], 49–69. Siehe www.theologie-der-spiritualitaet.de/publikationen/tagungsbaende (aufgerufen am 29.07.2017).

11 Vgl. dazu auch: *Bernhard Olpen:* Der Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden: Pfingstbewegung und Evangelische Freikirche. Herausforderungen des 21. Jahrhunderts zwischen „Vätererbe" und „Ökumenischem" Dialog; in: ÖR 60 (2011), 276–285.

12 *Friederike Nüssel/Dorothea Sattler:* Einführung in die ökumenische Theologie, Darmstadt 2008, 30.

Pfingstkirche der Welt. Die beiden letztgenannten Institute vergeben international anerkannte Abschlüsse (B. A., M. A.), das CTS hat einen Hochschulstatus in Belgien. Das TSB ist kurz vor Abschluss eines Kooperationsvertrages mit der Global University, einer von den Assemblies of God geführten Fernuniversität in den USA.

Das TSB[13] vermittelt Ökumenische Theologie in systematischer Form über das Unterrichtsfach „Konfessionskunde", wobei die unterschiedlichen dogmatischen Ausprägungen, die historischen Bedingungen ihres Entstehens und die unterschiedlichen liturgischen Merkmale untersucht werden. Bis Anfang der 2000er Jahre unterrichtete der frühere Seminardirektor Richard Krüger Konfessionskunde, der bereits in den 1980er Jahren Vorsitzender der Evangelischen Allianz in Darmstadt war und ein Freund der Marienschwestern von Basilea Schlink. Als Vorstandsmitglied des BFP war er über Jahrzehnte am ökumenischen Dialog des BFP mit anderen Kirchen führend beteiligt, was sich in zahlreichen Anekdoten und Berichten von persönlichen Begegnungen und Lernprozessen im Unterricht niederschlug.[14] Der aktuelle Dozent für Konfessionskunde, Reimer Dietze, ist seit vielen Jahren Sekretär des Vereins für Freikirchenforschung (VFF) und vielfach ökumenisch vernetzt, was das Unterrichtsgeschehen auf Grund persönlicher Erfahrungen des Dozenten spürbar bereichert.

Neben dem gesonderten Fach Konfessionskunde behandeln die Fächer Kirchengeschichte sowie Dogmen- und Theologiegeschichte Entstehung, Inhalt und Entwicklung der klassischen theologischen Unterschiede der Konfessionsfamilien. Die unterschiedlichen Standpunkte werden dabei in kontroverser Weise und bewusst ausführlich im Unterricht diskutiert. Das Ziel ist es, die Studenten zu befähigen, den jeweiligen Verstehenshintergrund und die innere Logik der Theologie der unterschiedlichen Konfessionen zu erfassen und nachzuvollziehen.[15]

In der praktischen Theologie wird die ökumenische Dimension u. a. dadurch aufgegriffen, dass ein katholischer Theologe in den Unterricht eingeladen wird, um die liturgischen Elemente des römisch-katholischen Gottesdienstes zu vermitteln und zu erklären.

13 Die Angaben beruhen auf schriftlichen Mitteilungen der beiden Fachbereichsleiter Dr. Rudolf Fichtner (Studienleiter und Fachbereichsleiter Biblische Sprachen) und Dr. Hubert Jurgensen (von 2000–2015 Fachbereichsleiter für Neues Testament, unterrichtete einige Jahre auch Dogmen- und Theologiegeschichte) vom 14.11.2017 (Fichtner) und 28.11.2017 (Jurgensen).

14 Der Autor war von 1988–1991 selbst Schüler von Richard Krüger.

15 Der Autor ist seit 2012 Dozent für Neuere Kirchengeschichte am TSB und praktiziert dieses Vorgehen auch selbst.

Das ETS[16], das in Englisch und Deutsch unterrichtet, verfolgt einen ähnlichen Ansatz wie das TSB und vermittelt ökumenische Theologie schwerpunktmäßig über das klassische Fach „Konfessionskunde“ sowie das Fach Kirchengeschichte. Der Unterricht wird ergänzt durch Gottesdienstbesuche der Studenten in Kirchen anderer Konfessionszugehörigkeit mit anschließendem Bericht im Unterricht und nachfolgender Diskussion. Gelegentlich werden auch Amtsträger anderer Kirchen in den Unterricht eingeladen, um die direkte interkonfessionelle Begegnung zu fördern. Auf der Ausbildungsebene der Kirchenberufe wird das Thema Ökumene zusätzlich auch in den Fächern Pentekostalismus,[17] Weltreligionen, Islam und Judaismus behandelt, wenn auch mehr am Rande. Auf der Ebene des MA in Pentekostaler Theologie wird ein Kurs zur Rezeption der lutherischen Theologie im Pentekostalismus angeboten. Durch die Zusammenarbeit mit der „Lee Universität partizipieren unsere Theologen auch an den ökumenischen Gesprächen auf Weltebene“ (P. Schmidgall). Ziel des Unterrichtes ist es

„[…] eine positive (wenn auch kritische) Wahrnehmung anderer christlichen Kirchen bei den Studenten zu erreichen. Sie sollen befähigt werden, als Mitarbeiter von Freikirchen ökumenisch tätig zu sein [und als] mündige Pastoren […] ihre Theologie artikulieren und in Verbindung mit Pastoren anderer Kirchen erklären und begründen können“ (H. Jurgensen).

Das CTS,[18] das den Unterricht in englischer und französischer Sprache anbietet, versucht, ökumenische Theologie möglichst in einem breiten Fächerkanon zu behandeln.

„Der ökumenische Gedanke, sowie ökumenische Theologie, wird in unserem Programm in verschiedenen Unterrichtsfächern aufgegriffen und besprochen, wie z. B. Ekklesiologie, Pfingstgeschichte, Frühe Kirchengeschichte, Kirchengeschichte ab der Reformation, aber natürlich auch im Bereich der praktischen Theologie, wie Missionskunde usw. Das Thema

16 Die Angaben zum ETS beruhen auf schriftlichen Mitteilungen von Dr. Hubert Jurgensen vom 28.11.2017 und dem Seminardirektor Dr. Paul Schmidgall vom 05.10.2017. H. Jurgensen war vor seinem Wechsel zum TSB im Jahre 2000 von 1978–2000 Dozent am ETS und von 1982–2000 Studienleiter. P. Schmidgall ist Autor mehrerer historischer Fachbücher zur Geschichte der Pfingstbewegung und gehört zu den führenden pfingstlichen Theologen im deutschsprachigen Raum.

17 In seinem Buch „Hundert Jahre Deutsche Pfingstbewegung 1907–2007“, Nordhausen 2008, behandelt Schmidgall das Thema der Ökumene auf den Seiten 374–441.

18 Die Angaben zum CTS beruhen auf schriftlichen Mitteilungen des „Academic Dean“ Ralf Lubs vom 05.10.2017. Ralf Lubs stammt aus Deutschland und gibt zusätzlich zu seinem Lehrdienst am CTS Religionsunterricht an einer staatlichen belgischen Schule.

wird also sowohl kirchenhistorisch als auch systematisch-theologisch und organisatorisch-praktisch beleuchtet“ (Ralf Lubs).

Für alle drei Ausbildungsstätten gilt, dass die jeweiligen Studenten aus verschiedenen konfessionellen Hintergründen kommen und der Internatsbetrieb damit auch zur ökumenischen Begegnungsstätte wird. Die Lehrenden an allen drei Instituten sind vielfältig ökumenisch engagiert, sei es durch Predigt- und Lehrdienste in Gemeinden unterschiedlicher konfessioneller Zugehörigkeit, Teilnahme an ökumenischen Symposien, Mitarbeit in ökumenischen Arbeitsplattformen und diversen Begegnungen mit theologischen Lehrern aus anderen Ausbildungsstätten.

An diesen drei Beispielen ist unschwer zu erkennen, welch ein grundlegender Wandel im ökumenischen Selbstverständnis mitteleuropäischer Pfingstkirchen in den letzten Jahrzehnten stattgefunden hat. Das Interesse an den ökumenischen Partnern und ihren theologischen Ansätzen ist gewachsen und sowohl kulturelle wie auch theologische Vorurteile konnten zunehmend überwunden werden. Auf diesem Weg ist es in den letzten Jahren allerdings auch zu einer Verschiebung des konfessionellen Näheempfindens gekommen. Während der als liberal und zeitgeistgesteuert wahrgenommene Kurs der EKD-Kirchen eine zunehmende Entfremdung ausgelöst hat, entdecken Pfingstkirchen parallel dazu erstaunliche Parallelen zu römisch-katholischen Positionen. Reinhard Hempelmann stellt in diesem Zusammenhang einen grundlegenden und gegenseitigen Wandel in der Verhältnisbestimmung zwischen Christen evangelikaler und charismatischer Prägung einerseits und römisch-katholischer Kirche andererseits fest. Die Basis dafür sieht er nicht in erster Linie in einer Annäherung in theologischen, sondern mehr in ethischen, spirituellen und missionarischen Fragestellungen.

„Neben der offiziellen Kooperation von Kirchen und den wichtigen Impulsen der ökumenischen Theologie hat sich eine transkonfessionell orientierte Gesinnungsökumene auf der Basis gleichartiger Glaubenserfahrungen und -überzeugungen entwickelt […].“[19]

Eine wachsende Nähe zwischen evangelikalen und römisch-katholischen Christen sieht auch das Nachrichtenmagazin idea Spektrum und berichtet von „evangelikalen Katholiken“, die in den USA auf dem Vormarsch sind.[20]

19 *Reinhard Hempelmann:* Koalition der Missionare?; in: Herder Korrespondenz 66 (2012), 90–94, 92.

20 Evangelikale Katholiken auf dem Vormarsch in den USA, idea Pressedienst Nr. 162 vom 11. Juni 2013, 2 f; vgl. www.idea-pressedienst.de/pdf/ausgabe/162/jahr/2013/code/BTkyqrpt (aufgerufen am 04.01.2018).

Im Unterschied zu Kirchen mit einem ausgeprägten konfessionellen Selbstverständnis wurzelt der BFP in einer kongregationalistischen Tradition. Schon von seinen Anfängen her versteht er sich als Sammlungsbewegung pfingstlicher Lokalgemeinden, mit jeweils originärer Entstehungsgeschichte. Die eigene konfessionelle Zugehörigkeit spielt im Bewusstsein des einzelnen Gemeindemitglieds, ganz im Sinne des ökumenischen Erbes des Pietismus, daher eine eher untergeordnete Rolle. Kirche konstituiert sich nach diesem Verständnis und angelehnt an Matthäus 18,20[21] in erster Linie dort, wo Menschen verbindlich zusammenfinden, die in einem persönlichen Geistesfrühling eine existentielle Entscheidung für ein Leben mit Christus getroffen haben. Relevante Ökumene wird entsprechend in basisökumenisch gelebten Begegnungen mit Christen erlebt, die eine vergleichbare persönliche Grunderfahrung gemacht haben, quer zu den konfessionellen Zugehörigkeiten. Es geht, um noch einmal mit Reinhard Hempelmann zu sprechen, um eine „Gesinnungsökumene auf der Basis gleichartiger Glaubenserfahrungen und -überzeugungen".[22] In diesem Sinne wird an der Gemeindebasis vermutlich mehr Ökumene gelebt, als es die ökumenischen Bestrebungen der Großkirchen möglich erscheinen lassen. Der Akzent liegt dabei allerdings nicht auf einer Annäherung in einzelnen theologischen Fragen, sondern mehr auf der gemeinsamen Bemühung, das Christuszeugnis in die Gesellschaft zu tragen.

Traditionell ist dieser Ansatz auch der, den abgehende Studenten des TSB, des ETS und des CTS in der Gemeindepraxis aufgreifen. Die meisten ökumenischen Begegnungsflächen bietet dabei nach wie vor die Evangelische Allianz, die allerdings in den letzten Jahren erkennbar an Bindekraft verloren hat. Absolventen von pfingstkirchlichen Ausbildungsstätten machen ihre ersten ökumenischen Berufserfahrungen häufig im Rahmen einer von der Evangelischen Allianz getragenen Initiative wie etwa pro-Christ, überkonfessionellen Jugendgottesdiensten, etwa im Rahmen der Allianzgebetswoche oder auf Veranstaltungen wie den WillowCreek-Kongressen. Ein Magnet, der auch weit in die katholische Welt hineinreicht, stellt zur Zeit die jährlich stattfindende MEHR Konferenz des Gebetshauses Augsburg dar, das unter dem Dach der römisch-katholischen Kirche arbeitet und mit der Konferenz inzwischen rund 10.000 Besucher aus allen

21 Denn wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen (LU 2017).

22 A. a. O.

konfessionellen Hintergründen anzieht.[23] Der Gründer und Leiter des Gebetshauses, Dr. Johannes Hartl, erreicht darüber hinaus rund 20.000 „Followers“ über seinen Facebook Account[24] und stößt regelmäßig theologische Debatten in diesem Forum an, an denen sich Christen unterschiedlichster Hintergründe beteiligen und auch Absolventen von TSB, ETS und CTS leicht zugängliche Austauschmöglichkeiten bieten. Auch an dieser Stelle wird deutlich, dass die häufigsten ökumenischen Begegnungsorte, die Abgänger pfingstkirchlicher Ausbildungsinstitute nutzen, zunächst auf der basisökumenischen Ebene liegen und nicht in den Foren und Organen der offiziellen Ökumene. Ein Grund dafür liegt auch in der starken Inanspruchnahme durch die praktische Gemeindearbeit. Gremienarbeit, die nicht direkt etwas mit den eigenen Praxisbezügen zu tun hat, entfaltet in der Regel auf angehende Pastoren, die während ihres Studiums meist weitgehend von der praktischen Gemeindearbeit ausgeschlossen waren, kaum ausreichende Anziehungskraft. Leitende Pastoren finden dagegen häufig leichter einen Zugang zu Gremien wie der örtlichen ACK, da sie an einer Vernetzung und einem persönlichen Kontakt zu Kollegen aus anderen Kirchen interessiert sind. Auf dieser Grundlage werden nicht selten ökumenisch gestaltete Amtshandlungen wie Trauungen und Beerdigungen möglich. Gemeinsame Abendmahlsgottesdienste sind dagegen seltener, die gegenseitige Zulassung zum Abendmahl zwischen pfingstlichen Gemeinden und anderen protestantischen Kirchen ist aber die Regel.

Der Zugang und die Aufnahme pfingstkirchlicher Pastoren in die örtlichen ACKs gestaltet sich in aller Regel genauso problemlos wie die Mitarbeit in basisökumenischen Plattformen wie der Evangelischen Allianz.

Die gewachsene Nähe und Partnerschaft birgt aber auch Herausforderungen, die jedoch weniger mit konfessionsspezifischen Dispositionen zu tun haben, als vielmehr mit dem postmodernen Lebensgefühl in westlichen Gesellschaften allgemein. Die konfessionelle Durchlässigkeit an der Gemeindebasis ist inzwischen so groß geworden, dass theologische Standpunkte meist nicht mehr den Ausschlag geben für den Anschluss an eine Gemeinde, etwa infolge eines Umzugs. Theologie spielt in der gemeindlichen Praxis eine zunehmend untergeordnete Rolle im Vergleich zu gemeinschaftsbildenden Angeboten oder spirituellen Erlebniswelten. Die Kehrseite des Abbaus von Grenzzäunen zwischen den Konfessionsfamilien ist das Anwachsen eines theologischen Relativismus. Was sich als ökumenischer Fortschritt darstellt, besteht bei genauem Hinsehen nicht selten in

23 Vgl. www.gebetshaus.org (aufgerufen am 04.01.2018)

24 Vgl. www.facebook.com/johannes.hartl.100?ref=br_rs (aufgerufen am 04.01.2018).

einer Verflachung biblischen Wissens und eines zunehmenden Relativismus. An dieser Stelle müssen sich nicht nur pfingstkirchliche Theologen neu herausfordern lassen, sondern Vertreter aller Kirchen. Theologische Kompetenz und ökumenischer Dialog in der Sache darf auf dem Weg der Annäherung nicht auf der Strecke bleiben, damit aus versöhnter Verschiedenheit nicht eine Ökumene der Beliebigkeit wird.

„Studium in Israel“ als Ort des ökumenischen Lernens vom Judentum



Volker Haarmann[1]

Das Verhältnis vom Christentum zum Judentum ist einzigartig und ist von anderer Natur und Bedeutung, als die Dialoge des Christentums mit anderen Religionen. Unser Verhältnis zum Judentum ist notwendiger Bestandteil jeder ekklesiologischen Selbstvergewisserung und gehört in diesem Sinne in den Bereich der Ökumene, wie Karl Barth formuliert hat: „Wir wollen nicht vergessen, dass es […] nur eine tatsächlich große ökumenische Frage gibt: unsere Beziehungen zum Judentum.“[2]

Martin Stöhr, Ehrenvorsitzender und Mitbegründer des Vereins „Studium in Israel“, hat dementsprechend formuliert: „Der christlich-jüdische Dialog ist keine Spezialrichtung in Kirche und Theologie, obwohl er Spezialist*innen braucht.“[3] – Eben solche Spezialist*innen im christlich-jüdischen Dialog auszubilden, die in Kirche und Theologie dennoch kein Nischenthema vertreten, sondern zur notwendigen Grundorientierung beitragen, ist seit nunmehr 40 Jahren Ziel und Zweck des Studienprogramms „Studium in Israel e. V.“.

1 Dr. Volker Haarmann ist seit 1. Juli 2017 Leitender Dezernent des Dezernats Theologie im Landeskirchenamt der Evangelischen Kirche im Rheinland. Davor war er Referent für den christlich-jüdischen Dialog.

2 „Karl Barths ökumenisches Testament“, zit. nach *Hans Hermann Henrix:* Ökumenische Theologie und Judentum. Gedanken zur Nichtexistenz, Notwendigkeit und Zukunft eines Dialogs; in: Freiburger Rundbrief 28 (1976), 16–27, hier 2.

3 *Martin Stöhr:* „Ich habe dich zum Licht der Völker gemacht“ (Jes 49,6). Die Christenheit und das jüdische Volk. Einsichten im christlich-jüdischen Dialog, BlickPunkte (2012), 14–17, 15.

1. *Die Einzigartigkeit unseres christlichen Verhältnisses zum Judentum*

1.1 Biblisch-theologische und systematisch-theologische Begründung

Zu der je eigenen geschichtlichen Identität gehört aus biblischer Sicht auch eine Differenzierung, die sowohl für das Alte als auch für das Neue Testament von grundlegender Bedeutung ist, nämlich die Unterscheidung zwischen Israel und den nichtisraelitischen Völkern. Die Bibel unterscheidet ab Gen 12 zwischen „den Völkern" und „dem Volk Israel".[4] Die Differenzierung zwischen dem Volk Israel und den nichtisraelitischen Völkern ist ein Zeichen für die Diversität der Menschen: „Es mag uns gefallen oder nicht, die ganze Bibel, das Neue wie das Alte Testament, ist einig […] in dieser Teilung der Menschheit in zwei verschiedene Gruppen [Israel und Nichtisrael], die ganz verschieden dran sind."[5]

Die Gottesbeziehung, freilich, ist aus Sicht der biblischen Texte nicht auf Israel begrenzt, sondern auch für *JHWH-Verehrer aus den Völkern* geöffnet.[6] Dabei spielt die Vermittlung durch Israeliten eine zentrale Rolle: Wie Jitro aus dem Munde Moses vom Exodus-Geschehen hört (Ex 18,1.8 f), so hört auch Rahab von JHWHs wunderbarem Handeln an Israel bei und nach dem Durchzug durchs Schilfmeer (Jos 2,9 ff). Auch Naaman erfährt über eine Israelitin von Elischa, der mit seinem Handeln auf den Gott Israels verweist (2 Kön 5,3). Gleiches gilt für die Seeleute auf dem Schiff, die aus dem Mund des Propheten Jona vom Gott Israels erfahren (Jona 1,9). Dabei steht die JHWH-Erkenntnis im Bereich der Völker nicht nur bei Jona in Verbindung mit vertiefter JHWH-Erkenntnis, die auch bei Israel erreicht werden soll. – Ebenso verhält es sich mit dem diskursiven Text 1 Kön 8,41–43. Die Fremden kommen nach Jerusalem, da sie von JHWHs mächtigem Handeln für Israel gehört haben (V. 42). Auch in Jes 56,1–8 sind die

4 Nur in Gen 1–11 spielt die Unterscheidung zwischen Israel und den Völkern noch keine Rolle, da diese Differenz aus biblischer Sicht in den Bereich der Geschichte und nicht in den Bereich von Schöpfung fällt. Vgl. *Jürgen Ebach:* Fremde in Moab. Fremde aus Moab. Das Buch Ruth als politische Literatur; in: *Jürgen Ebach/Richard Faber* (Hg.): Bibel und Literatur, München 1995, 277–304, hier: 291.

5 *Helmut Gollwitzer:* Bibelarbeiten zu Eph 1–4; in: *Friedebert Lorenz* (Hg.): Der Friede Gottes und der Friede der Welt. Biblische Verkündigung beim Deutschen Evangelischen Kirchentag Hannover 1967, Stuttgart 1967, 13–43, hier: 25.

6 Vgl. zum Folgenden *Volker Haarmann:* JHWH-Verehrer der Völker. Die Hinwendung von Nichtisraeliten zum Gott Israels in alttestamentlichen Überlieferungen (AThANT 91), Zürich 2008; meine Dissertationsarbeit, die maßgeblich auf Anregungen aus dem Studienjahr in Jerusalem zurückgeht.

„JHWH-Verehrer der Völker“ in ihrem Gottesdienst unmittelbar auf Israel bezogen. JHWH wird sie nach Jerusalem bringen (V. 7) und sie werden nicht von der Seite seines Volkes gestoßen (V. 3). Indem Menschen aus der Völkerwelt auf JHWHs Geschichte mit seinem Volk Israel blicken, erkennen sie JHWH als den einzigen Gott, der sich in Israel für alle Völker offenbart. An der Seite Israels verehren sie hinfort JHWH. Die JHWH-Erkenntnis der Völker „geschieht […] nicht an Israel vorbei oder so, daß sie Israels Gotteserkenntnis dabei hinter sich lassen. Im Gegenteil: indem sie Gott als den Gott Israels erkennen, erkennen sie ihn als den einen und einzigen Gott“.[7]

Menschen aus den Völkern, so die entsprechende Botschaft des Paulus im Neuen Testament, brauchen nicht Israel zu sein, damit „*auch ihnen* der Glaube gerechnet werde zur Gerechtigkeit“ (Röm 4,11). An der Seite Israels, nicht *als* Israel erkennt und verehren die Heidenchristen JHWH, den Gott Israels: „Freut euch, ihr Völker, mit seinem Volk!“ (Röm 15,10) Die Frage, *wie* die Heidenchristen Anteil an den Verheißungen Israels bekommen, ohne doch selber Israel zu sein, ist dabei geradezu die Grundfrage paulinischer Theologie, auf die er immer wieder zurückkommt.[8] Das Apostelkonzil hat für die Jesus Nachfolger jedenfalls ausdrücklich festgelegt, dass Menschen aus der Völkerwelt *nicht* zuerst Juden (und damit Teil des Volkes Israel) werden müssen, um in die Jesus Nachfolge zu treten (vgl. Apg 15) und so den Gott Israels und Vater Jesu Christi zu verehren. Friedrich-Wilhelm Marquardt hat dementsprechend formuliert: „Wird ein Mensch Christ, so beruft Gott ihn eben damit zur Lebensgemeinschaft mit dem jüdischen Volk.“[9]

An der Seite des Volkes Israel stimmen Christinnen und Christen in die Verehrung JHWHs mit ein. „Das Judentum ist nicht der zufällige historische Hintergrund, auf dem sich das Christentum entfaltet hätte, sondern der notwendige, unaufgebbare und bleibende Bezugspunkt.“[10] Dies nimmt das Studienprogramm „Studium in Israel“ ernst und bietet christlichen Theologinnen und Theologen (sowie angrenzenden Wissenschaften) eine

7 *Rolf Rendtorff:* Offenbarung und Geschichte. Partikularismus und Universalismus im Offenbarungsverständnis Israels; in: *Ders.* (Hg.): Kanon und Theologie. Vorarbeiten zu einer Theologie des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn 1991, 113–122, hier: 118.

8 Vgl. *Krister Stendahl:* Final Account. Paul’s Letter to the Romans, Cambridge, Mass. 1993, 1 ff.

9 *Friedrich-Wilhelm Marquardt:* Von Elend und Heimsuchung der Theologie. Prolegomena zur Dogmatik, München ^{2}1992, 374.

10 *Alexander Deeg:* Judentum und „Christlich-Jüdisches“ in der theologischen Ausbildung. Die Frage nach der Einzigartigkeit des christlich-jüdischen Verhältnisses als Grundfrage und die Folgen für die Ausbildungspraxis, epd-Dokumentation 21 (2017), 22.

einzigartige Chance des ökumenischen Lernens vom Judentum, und zwar in seinem geistigen Zentrum in Jerusalem, an der Hebräischen Universität.

1.2 Juden und Christen im Dialog wie Jitro und Mose

Die Begegnung von Juden und Christen, so die These, gleicht dem Verhältnis von Mose zu seinem nichtisraelitischen Schwiegervater Jitro, der sich zum Gott Israels hinwendet und schließlich mit Mose im Gespräch darüber ist, was gut und was nicht gut ist in den Augen JHWHs:[11] Jitro, so heißt es in Ex 18, „freute sich über all das Gute, das der HERR an Israel getan hatte, wie er sie errettet hatte aus der Ägypter Hand" (Ex 18,9). Und Jitro, der Nichtisraelit, bekennt sich daraufhin zum Gott Israels. Im Fortgang diskutieren Mose und Jitro darüber, was zu tun sei, um den Willen des Gottes Israels zu erfüllen. Beide, Mose und Jitro, hören auf Gottes Wort und beratschlagen, was dies nun konkret bedeutet. „Es ist nicht gut, wie du das tust", sagt Jitro zu Mose und unterbreitet ihm einen Vorschlag zur Verbesserung (Ex 18,17). Beide, der Israelit und der Nichtisraelit, berufen sich auf den Gott Israels und so kann auch Jitro zu Mose sagen: „Höre auf mich, ich will dir einen Rat geben, und Gott möge mit dir sein" (Ex 18,19). – Genau wie Jitro mit Mose in einen Diskurs darüber tritt, was gut und was nicht gut sei, um ein Leben nach Gottes Wort zu führen, so stehen auch wir Christinnen und Christen mit unseren jüdischen Geschwistern in einem Dialog über unseren jeweiligen Weg im Angesicht Gottes.

Einen solchen Diskurs bietet das Studienprogramm „Studium in Israel", bei dem Christinnen und Christen mit mehrheitlich jüdischen Studierenden an der Hebräischen Universität in Jerusalem gemeinsam jüdische Bibel, jüdische Bibelauslegung und jüdische Traditionsliteratur studieren und lernen.

2. Ursprünge und Geschichte des Studienprogramms „Studium in Israel e.V" an der Hebräischen Universität in Jerusalem

Der erste Jahrgang von „Studium in Israel" ist im akademischen Jahr 1978/79 in Jerusalem gewesen.[12] Initiiert wurden die Vorbereitungen da-

[11] Vgl. hierzu auch *Volker Haarmann:* Juden und Christen im Dialog wie Mose und Jitro; in: *Jehoschua Ahrens* u. a. (Hg.): Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen. Die Erklärung orthodoxer Rabbiner zum Christentum, Berlin [1]2017, 234–242, hier: 234 ff.

[12] Vgl. hierzu und zum Folgenden den derzeitigen Vorsitzenden von „Studium in Israel", Prof. Bernd Schröder: *Bernd Schröder/Christoph Markschies:* Interreligiöses Lernen

für von einem „Netzwerk“ von Theologen, darunter Michael Krupp, Peter von der Osten-Sacken, Rolf Rendtorff und Martin Stöhr, die sich im Juni 1977 in der Ev. Akademie Arnoldshain trafen. Das Studienjahr sollte bis dahin Unerhörtes ermöglichen: die Arbeit an rabbinischen Texten unter Anleitung jüdischer Lehrer*innen, die authentische, nicht angeleitete Begegnung, die Wahrnehmung modernen Judentums in all seiner Vielfältigkeit. Von zentraler Bedeutung vor Ort war ohne Zweifel der aus Berlin entsandte Pfarrer und Judaist Michael Krupp, der seinerseits in den 1960er Jahren zur ersten Generation deutscher Studierender an der Hebräischen Universität in Jerusalem gehört hatte und 25 Jahre lang als Studienleiter wirkte.

Studium in Israel „versteht sich als ein Studienangebot mit einem spezifischen Sitz im Leben und einem ebensolchen Anliegen: Es möchte christlichen Theologinnen und Theologen die vertiefte wissenschaftliche und die alltagspraktische Beschäftigung mit dem Judentum ermöglichen, indem sie in dem traditionellen Zentrum jüdischen Lebens und jüdischer Gelehrsamkeit, in Jerusalem und an der dort gelegenen Hebräischen Universität (1925 eröffnet) ein Jahr lang studieren und leben. Auf diese Weise will das Studienjahr zur Erneuerung des christlich-jüdischen Verhältnisses beitragen, konkret: zur Abkehr von pejorativen Ansichten oder antijüdischen Ressentiments hin zu einem sachkundigen, erfahrungsgestützten, vielfaltsbewussten Verständnis des Judentums in seiner Tradition wie in seiner Gegenwart. Das Erlernen des Neuhebräischen auf einem so hohen Niveau, dass die aktive Kommunikation in universitären Lehrveranstaltungen und – in verschiedenen Settings – theologischen Dialogen möglich wird, stellt ein zentrales Moment des Jahres dar; es ist zugleich ein Signal: Christliche Theologinnen und Theologen lassen sich nach Jahrhunderten der *Vergegnung* [Martin Buber] auf die *Begegnung* mit Selbstexplikation und Selbstverständnis von Jüdinnen und Juden und deren Sprache ein.“[13]

Im nunmehr vierzigsten Jahrgang werden jeweils ca. 15 Pfarramts- und Lehramtsstudierende an die Hebräische Universität entsandt. Mittlerweile beläuft sich die Zahl der Ehemaligen auf insgesamt etwa 600 Studierende. Aus dem informellen Trägerkreis ist 1986 ein Verein namens „Studium in Israel e. V.“ hervorgegangen, der seitdem für die Auswahl der Studieren-

in Jerusalem. Zwei Studienprogramme im Vergleich, Zeitschrift für Praktische Theologie 68 (2016), 286–303, hier: 294 ff. Vgl. zur Geschichte und Programmatik des Studienprogramms auch die Ehrenvorsitzende Katja Kriener: Das Programm „Studium in Israel“; in: *Katja Kriener/Bernd Schröder* (Hg.): Lernen auf Zukunft hin. Einsichten des christlich-jüdischen Gesprächs. FS Studium in Israel, Göttingen 2004, 245–249, hier: 245 ff.

13 *Schröder/Markschies* (s. Anm. 12), 293.

den, die Organisation des Programms und die Weiterarbeit in Deutschland Verantwortung trägt. Der „Arbeitskreis", ein Gremium, in dem Hochschullehrende, Ehemalige und Studierende sowie die Jerusalemer Studienleitung vertreten sind, zudem Entsandte der Ausbildungsreferentenkonferenz der Landeskirchen, der Bildungsabteilung des Kirchenamtes der EKD und Leiter/innen von Fortbildungseinrichtungen, ist das entscheidende Organ. Seit 2002 ist das Studienprogramm von der Evangelischen Kirche in Deutschland sockelfinanziert und seit 2006 Teil des EKD-Verbundes „Evangelisch in Jerusalem".

3. Theologische Grundpfeiler des Studienprogramms

Folgende Charakteristika prägen das Studienprogramm seit seinen Anfängen, die sich unter den drei Stichworten „Ortswechsel", „Perspektivwechsel" und „Sprachwechsel" zusammenfassen lassen:[14]

Erstens: Dreißig Jahre nach der Shoah kamen junge Deutsche in den Staat Israel, in dem viele vor der Shoah Geflohene und ihre Familien Zuflucht gefunden hatten und der erst wenige Jahre zuvor (1965) volle diplomatische Beziehungen mit der Bundesrepublik Deutschland aufgenommen hatte. Bis heute sind die Motivationen vieler der teilnehmenden deutschsprachigen Studierenden sicherlich gerade auch von diesem Aspekt des Lebens in Israel mit geprägt. Dabei wird oft im Zentrum des Erlebens die Erfahrung stehen, wie uneingeschränkt willkommen wir als Deutsche in Israel mittlerweile sind.

Seit den Anfängen des Studienprogramms ist das Leben in Israel darüber hinaus auch von den Auswirkungen des Nahostkonflikts mit geprägt. Neben dem Leben in der israelischen Gesellschaft stehen Begegnungen mit Palästinenserinnen und Palästinensern immer wieder mit auf dem Programm. Auch die existentiellen Bedrohungen rücken in den Blick (je nach Jahrgang und der jeweiligen politischen Lage unterschiedlich intensiv), die das Leben in Israel/Palästina nach wie vor prägen.

Zweitens: Mit diesem Studienjahr an der Hebräischen Universität widmen sich Studierende der christlichen Theologie erstmals programmatisch dem jüdischen Selbstverständnis und studieren, als kleine christliche Minderheit unter vornehmlich jüdischen Kommilitoninnen und Kommilitonen, rabbinische Literatur, jüdische Bibelauslegung und moderne jüdische Philosophie.

[14] Vgl. zum Folgenden *Bernd Schröder:* Dankesrede aus Anlass der Verleihung des Edith-Stein-Preises an Studium in Israel e.V., Göttingen 2017.

Als Christinnen und Christen verschließt sich uns dabei zunächst die Selbstverständlichkeit, mit der sich Kirche meist unmittelbar mit „Israel" in den biblischen Schriften identifiziert. Nicht an der Stelle Israels, sondern an der Seite Israels verehren wir als Christinnen und Christen JHWH, den Gott Israels. Das gilt es im Studienjahr zu lernen und dem gilt es Gestalt zu geben.

Drittens: Zum ersten Mal wird dabei der Dialog mit dem Judentum nicht in der Sprache der Christinnen und Christen gesucht (und ausdrücklich nicht mit der Absicht der Mission betrieben), sondern in der Sprache des Judentums, in neuhebräischer Sprache, die um dieses Studienjahres willen eigens intensiv gelernt werden muss. Gerade über die hebräische Sprache und das intensive Erlernen der biblischen, rabbinischen und neuhebräischen Sprachebenen eröffnen sich nachhaltig neue Zugänge zur Theologie.

4. Erträge des Studienprogramms. Ein persönliches Resümee

Gerne möchte ich mit einem kurzen persönlichen Rückblick auf mein eigenes Studienjahr schließen, das zwar schon fast zwanzig Jahre zurückliegt, mich aber in meiner Theologie und meiner beruflichen Tätigkeit als Pfarrer und Kirchenrat in der Evangelischen Kirche im Rheinland bis heute nachhaltig prägt.

In meinem Studienbericht, den ich nach Abschluss meines Studienjahres im Jahr 2000 verfasst habe, schrieb ich seinerzeit: „Im Talmud heißt es über Jerusalem: ‚Zehn Maße der Schönheit gab der Heilige, gepriesen sei Er, der Welt. Neun davon gingen an Jerusalem …' (bKid 49b). Im Rückblick auf mein Studienjahr in Jerusalem schließe ich mich diesem Lobpreis vorbehaltlos an, wobei das Bild der Schönheit Jerusalems stellvertretend für das Gelingen des ganzen Studienjahres steht. Gerade in Haifa aus dem Schiff gestiegen, wurden wir von einem ehemaligen Studenten aus Jerusalem begrüßt mit einem: ‚Herzlich Willkommen zum spannendsten und schönsten Jahr Eures Studiums!' – Nach der langen Schifffahrt noch etwas wackelig auf den Beinen, verhalten skeptisch der Dinge harrend, die da nun auf uns zukommen sollten, sah ich schon bald ein, dass der Mann Recht behalten sollte.

Es steht für mich außer Frage, dass viele der Veranstaltungen, die ich im Verlaufe des Jahres an der Hebräischen Universität besuchen konnte, zu den interessantesten und besten meines gesamten Studiums gehören. Die ‚Einführung in die aggadische Literatur' bei Prof. Avigdor Shinan oder das Seminar über mittelalterliche Bibelauslegung bei Prof. Shimon Gesundheit

sollen als Beispiele für Veranstaltungen an der Hebräischen Universität genügen, die mir nur das Studium in Jerusalem bieten konnte.

Über die Wehmut beim Gedanken an das nun hinter mir liegende schönste und spannendste Jahr meines Studiums tröstet – neben 18 Diakästen – einzig die Feststellung, dass auch in Zukunft die Verbindungen nach Israel nicht mehr aus meinem Leben und Theologisieren wegzudenken sein werden."

Gemeinsam weitergehen

Die Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung als Ort ökumenischen Lernens



Claudia Rimestad[1]

„Ökumene ist kein Verarmungsprozess und kein Verlustgeschäft,
noch weniger ist sie ein Ausverkauf;
sie ist ein Mehrungsprozess,
ein Lernprozess,
ein Zugewinn
und ein Prozess der gegenseitigen Bereicherung.“
Walter Kasper

Einleitung

Als ehemaliges Mitglied in der Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung (AÖF-ERF Ecumenical Research Forum[2]) bin ich gefragt worden, meine Erfahrungen aus diesem Forum zu reflektieren und in einem größeren Rahmen zu verorten. Dieser Bitte komme ich gerne nach, obwohl ich selbst nicht mehr in der akademischen Theologie mein Tätigkeitsfeld habe. Nach meinem Studium der katholischen Theologie sowie der Antiken Religionsgeschichte in Erfurt und Lille bin ich seit über zwei Jahren im pastoralen Dienst in der Ausbildung zur Gemeindereferentin tätig. Gegenwärtig

1 Claudia Rimestad studierte katholische Theologie und Religionswissenschaft in Erfurt und Lille. Von 2014 bis 2016 war sie Mitglied im Exekutivausschuss der Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung (AÖF-ERF). Seit 2015 ist sie im pastoralen Dienst im Bistum Erfurt tätig, seit 2017 arbeitet sie als Gemeindeassistentin in Weimar.

2 Im Folgenden werde ich der Einfachheit halber von der AÖF schreiben, inzwischen ist allerdings Englisch als bewährte gemeinsame Sprache etabliert, daher ERF als Synonym des Forums.

ist meine Arbeitsstelle die Gemeinde Weimar. Es handelt sich um eine typische Gemeinde der so genannten katholischen Diaspora, die inmitten eines überwiegend lutherisch – oder vielmehr säkular – geprägten Umfeldes die Botschaft des Herrn verkünden möchte. In diesem Setting ist Ökumene unumgänglich, und meine Erfahrungen aus der AÖF kommen hier in vielfältiger Weise zum Tragen.

Der Beitrag gliedert sich in drei Hauptteile. Zunächst erzähle ich von meinen Erfahrungen aus der AÖF und setze sie in Beziehung zu den Erfahrungen, die in früheren AÖF-Berichten zu finden sind. Der zweite Teil befasst sich mit der Rolle der Ökumene im Theologie-Studium, wie ich es erlebt habe sowie welche Möglichkeiten die universitäre Theologie für ökumenisches Lernen bietet. Im letzten Teil befasse ich mich mit der Gemeinde und Familie als Lernorte des ökumenischen Miteinanders. Ökumene ist nicht nur ein akademisches Fach, sondern vor allem ein Miteinander vor Ort in verschiedenen sozialen Kontexten. Da ich sowohl in der Gemeinde als auch in der Familie diese Ökumene täglich leben darf, bilden diese Kontexte das Fundament des letzten Teils. Welche Herausforderungen das Ganze mit sich bringt und wie die AÖF dabei fruchtbringend mitwirken kann, ist dann im Fazit noch einmal festgehalten.

Die Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung (AÖF) als ökumenischer Lernort

Die AÖF besteht seit fast 30 Jahren als ein Forum für Nachwuchswissenschaftler, die sich mit ökumenischer Forschung beschäftigen bzw. an ökumenischer Forschung interessiert sind. Die Themen der jährlich stattfindenden Tagungen sind vielfältig. Missionswissenschaftliche Fragestellungen, theologische und dezidiert ökumenische Studien- und Promotionsprojekte werden dort vorgestellt. Anders als viele wissenschaftliche Tagungen, die sich einem konkreten thematischen Rahmen widmen, können bei der AÖF die Teilnehmer ihre aktuellen Studien- und Promotionsvorhaben einem interessierten Publikum vorstellen. Zudem zeichnen sich die Tagungen dadurch aus, dass über den akademischen Austausch hinaus Zeit für gemeinsames Gebet, Gottesdienstbesuch und gelebte Ökumene ist. Dabei bedeutet Ökumene hier immer: Den Blick weiten, den Anderen verstehen, in die Zukunft schauen und gerade deshalb auch nachdenklich eigene Traditionen zu reflektieren. Auch kontroverse Diskussionen kommen nicht zu kurz.

Den Anfang machte die Konferenz Ökumenischer Institute, die bei einem Treffen am 24.–25. Mai 1988 in der Evangelischen Akademie in

Iserlohn die Idee hervorbrachte, eine engere Zusammenarbeit ökumenischer Forschungseinrichtungen sowie Wissenschaftler der jüngeren Generation zu fördern. Nachwuchswissenschaftler stellten sich gegenseitig ihre Promotionsprojekte vor, kamen ins Gespräch und diskutierten über die Zukunft ökumenischer Zusammenarbeit. Unter den Promovierenden war der spätere Vorsitzende des Rates der Evangelischen Kirche Deutschlands, Heinrich Bedford-Strohm, zusammen mit anderen jungen evangelischen Theologen, wie Dietrich Werner, Britta Hübner und Gert Rüppell. Insbesondere Dietrich Werner prägte die ersten Jahre der AÖF und brachte sich auch später als Studienleiter an der Missionsakademie in Hamburg für das Forum ein.

Daraus entstand ein Diskussionsforum, das auf Einladung des Ökumenischen Instituts Bochum fortgesetzt wurde. Das Evangelische Studienwerk schickte seine Stipendiaten, und so kam es zur ersten Jahrestagung im Haus Villigst in Schwerte unter dem Thema „Zur Orts- und Aufgabenbestimmung ökumenischer Forschung in unserem Kontext“.[3] Schon bei diesem ersten Treffen wurde die Offenheit für Nichttheologen betont. Schwerpunkt der Treffen sollte die ökumenische Forschung sein. Der Austausch in einem Forum Gleichgesinnter war ein wichtiges Anliegen in einer Bildungslandschaft, die – bis heute – auf Individualisierung und Spezialisierung abzielt. Verknüpfung und Informationsaustausch, sowie die Gegenwartsentwicklung der ökumenischen Forschung spielten bereits in den ersten Jahren eine zentrale Rolle und sind aus den Tagungen der AÖF nicht mehr wegzudenken. So werden beispielsweise Tagungstermine, Fortbildungen, Publikationen und sonstige Informationen geteilt, die Tagungsteilnehmer berichten von relevanten Konferenzen und Zusammenkünften ökumenischer und missionswissenschaftlicher Ausrichtung.

Eine Kooperation des Forums mit ökumenischen Instituten war von Beginn an notwendig und hilfreich, um ein tragfähiges Fundament für ein langjähriges Bestehen zu sichern. Die ersten sieben Tagungen fanden in Schwerte im Haus Villigst statt. Danach wechselte der Austragungsort zwischen verschiedenen Instituten, bis 2003 die Missionsakademie Hamburg zum ständigen Gastgeber wurde.

Bei der Lektüre der Tagungsberichte wird immer wieder deutlich, dass besonders die lockere Atmosphäre, das konstruktive Feedback und der Forumscharakter sehr geschätzt wurden. Während die ersten Tagungen noch in einem eher christlich-evangelischen Kontext stattfanden, wurde das Forum im Laufe der Jahre stärker interdisziplinär und interkonfessionell auf-

3 Vgl. ÖR 40 (1991), 79 f.

gemischt. Auch das gegenseitige ökumenische Kennenlernen über Länder- und Kulturgrenzen hinweg spielte mit der Zeit eine wichtige Rolle. Beispielsweise waren bei der sechsten Jahrestagung 1994 viele jüngere Theologen der Ecumenical Association of Third World Theologians (EATWOT) beteiligt, die mit ihrer Perspektive den europäischen Fokus aufbrachen.[4]

Der inhaltliche Schwerpunkt der Tagungen lag von Beginn an auf dem Austausch über abgeschlossene, laufende und geplante Forschungsvorhaben. Die Möglichkeit, die eigene Forschungsarbeit, eine Leitthese, eine Frage oder ein methodisches Grundproblem einem interessierten Publikum vorzustellen, macht bis heute die Arbeit in der AÖF so abwechslungsreich und spannend. Dietrich Werner beschrieb es schon 1992 sehr treffend: Es handelt sich um ein „informelles und vor allem von allem überflüssigen, institutionellen Beiwerk freien Forum".[5]

Bereits im Nachgang der dritten Jahrestagung zum Thema „Die neue Spaltung zwischen Ost und West" wurde festgestellt, dass interkonfessionelle Fragestellungen an Bedeutung verlieren zugunsten missionswissenschaftlicher und interkultureller Themen. Auch wurde der Wunsch stärker, über den traditionell behandelten evangelisch-katholischen Dialog hinaus auch die orthodoxen Kirchen und freikirchlichen Strömungen stärker in den Fokus zu nehmen.[6] Laut Tagungsbericht bestehe ein erheblicher „Nachholbedarf innerhalb des westlichen kirchlichen Bewußtseins für eine ‚ökumenische Heimatkunde' im gesamteuropäischen Kontext".[7]

Meine erste AÖF-Tagung fand im November 2012 statt. Von der AÖF habe ich ganz zufällig durch einen Flyer erfahren, der an unserer Fakultät in Erfurt auslag. Der Austausch zwischen Nachwuchswissenschaftlern zum Thema Ökumene interessierte mich, und so fuhr ich auf gut Glück nach Hamburg, wo das Thema „Die Bedeutung der Säkularisierung für die Ökumene und ihre Folgen für die Kirchen in Europa" auf der Tagesordnung stand. Ich begegnete vielen aufgeschlossenen und interessierten jungen Menschen, die aus verschiedenen Konfessionen und Ländern gekommen waren, um sich auszutauschen und ihre Forschungsprojekte einander vorzustellen. Die Begegnung mit Mennoniten, Baptisten, Orthodoxen, Reformierten und anderen Christen empfand ich als sehr anregend und lehrreich. Auch die vorgestellten Promotionsprojekte bildeten ein breites Spektrum aktueller Forschung und ermutigten mich, im folgenden Jahr mein eigenes Projekt vorzustellen.

4 ÖR 44 (1995), 252–254.
5 ÖR 41 (1992), 236.
6 Vgl. ÖR 42 (1993), 244–247.
7 Ebd., 246.

Die AÖF-Tagung 2013 stand unter dem Thema „Der Beitrag der Ökumene zur Theologischen Ausbildung". Mein eigenes, patristisches Studienprojekt konnte ich einer interessierten Gruppe von Studenten erläutern und bekam konstruktives und sehr hilfreiches Feedback. Als Referenten waren Prof. Dr. Ivana Noble aus Prag und Prof. em. Grigorios Larentzakis geladen. Letzterer ermutigte uns eindringlich: „Machen Sie weiter! Was Sie hier machen, ist wichtig und wertvoll!"[8]

Im Jahr 2014 hatte die AÖF ihr 25-jähriges Jubiläum zu feiern und brachte unter dem Thema: „Die Rolle der Kirchen seit der sozio-politischen Wende vor 25 Jahren in Europa und ökumenisch-theologische Überlegungen zum Gerechten Frieden" junge Akademiker zusammen, die auch teilweise an dem Erscheinen eines Jubiläumsbandes mitgewirkt hatten.[9] Dort wurde ich dann selbst in den Fortsetzungsausschuss gewählt, der für jeweils zwei Jahre die Tagungen plant. Jedes Jahr kommen zwei Mitglieder dazu, während zwei Mitglieder das Team verlassen. Dadurch ist eine gewisse Kontinuität gesichert und zugleich entsteht jedes Jahr eine neue Dynamik im Team, das nach Möglichkeit konfessionell und international gemischt ist. Diese Vorgehensweise besteht seit den Anfängen der AÖF und hat sich bewährt.

Meine Erfahrungen im Fortsetzungsausschuss waren geprägt von einer guten Arbeitsteilung und interessanten Reisen, Diskussionen und konkreten Planungen für die Tagungen. Wir trafen uns in Berlin und Prag, um über die bereits abgestimmten Themenvorschläge der Teilnehmer zu entscheiden, geeignete Referenten einzuladen und den Ablaufplan zu erstellen. Für die Jahrestagung 2015 zum Thema: „Wie weit können wir gehen. Dialog interkulturell und transkulturell, interreligiös und transreligiös" konnten Prof. Martin Tamcke und Prof. Ulrich Dehn gewonnen werden. Kontrovers diskutiert wurde das Thema "Towards a Theology of the Body", die Fr. Dr. K. M. George uns 2016 auf der 28. Jahrestagung der AÖF in der Missionsakademie näherbrachte, aus der Sicht eines syrisch-orthodoxen Inders. Erwähnenswert ist auch die regelmäßige Teilnahme von Stipendiaten der Missionsakademie in Hamburg, die durch ihren internationalen Background die Tagungen zusätzlich bereichern.

8 Vgl. seine Ausführung in: *Grigorios Larentzakis:* Zur Ökumene und voller Verwirklichung der Einheit verpflichtet. Der Beitrag der Ökumene in der theologischen Ausbildung; in: *Claudia Hoffmann, Florian Tuder* u. a. (Hg.): Ökumenische Begegnungen. Zum 25-jährigen Jubiläum der Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung, Beihefte der Ökumenischen Rundschau 100 (2015), 53–66.

9 *Hoffmann, Tuder* (Hg.), Ökumenische Begegnungen, Beihefte zur Ökumenischen Rundschau 100 (2015).

Als fester Bestandteil der Tagungen hatte sich ein Sonntagsgottesdienst in einer der vielen Hamburger Gemeinden bewährt. So besuchten wir beispielsweise die Kapelle der Hafencity, die mennonitische Gemeinde und die anglikanische Kirche. Im Anschluss bestand jeweils die Möglichkeit, mit Gemeindemitgliedern und -leitern ins Gespräch zu kommen. Auch dieser Aspekt der Tagungen der AÖF macht sie so besonders und stärkt den ökumenischen Geist.

Studieren in Erfurt: Die Stellung der Ökumene in der Theologischen Ausbildung

Ökumene zieht sich wie ein roter Faden durch meine Biographie. Die Mitarbeit in der AÖF hat mich darin bestärkt, Ökumene konsequent und hartnäckig voranzubringen. Auch im Studium spielte Ökumene eine zentrale Rolle. Die Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Erfurt befindet sich im Spannungsfeld eines atheistisch geprägten post-kommunistischen Umfeldes der ehemaligen DDR. Die Fakultät war während der deutschen Teilung die einzige Ausbildungsstätte für katholische Priester in Ostdeutschland. Dadurch hat sie eine Schlüsselstellung in den neuen Bundesländern, und es gibt zahlreiche Kooperationen mit osteuropäischen Fakultäten, aber auch mit evangelischen Bildungsinstitutionen vor Ort.[10]

Schon Martin Luther soll gesagt haben: „Wer gut studieren will, der gehe nach Erfurt!“ Er studierte von 1501 bis1505 Theologie an einer der ältesten Universitäten Deutschlands. Seitdem hat sich die Bildungslandschaft selbstverständlich stark verändert. Als ich im Jahr 2003 in Erfurt mit dem Theologiestudium begann, waren wir im Jahrgang überwiegend Frauen in einem Studiengang, der sich traditionell vor allem an Männer wandte. Die Katholisch-Theologische Fakultät war kurz zuvor in die neu gegründete Universität Erfurt integriert worden. Diese hatte sich dem Bologna-Prozess verschrieben, und so wurden auch in der Theologischen Fakultät, neben dem Diplomstudium, Bachelor- und Masterstudiengänge eingeführt.

Die Fakultät, die sich neben dem Dom befindet, fügt sich in die ökumenisch einzigartige Stadt ein. Das Gleichgewicht zwischen evangelischen und katholischen Kirchen prägt das Stadtbild und ermöglicht ein ökumenisches Gemeindeleben. Gerade in Zeiten der DDR-Diktatur ist dieses Miteinander gewachsen, in Opposition zum anti-kirchlichen Regime. Viele Ge-

[10] Zahlreiche Tagungen der AÖF befassen sich mit Ost-West-Themen: z. B. die 10. Jahrestagung 1998: „Die Ökumenische Bewegung im Spannungsfeld zwischen Ost und West“.

meinden sind geprägt durch ein herzliches Miteinander. Viele Christen sind durch konfessionsverbindende Ehen verbunden, was den Zusammenhalt – auch zwischen den Gemeinden – zusätzlich stärkt.

Auch das Studium der Theologie in Erfurt ist stark ökumenisch ausgerichtet, und das wird auch immer wieder betont. Meine Professoren habe ich immer als sehr bemüht erlebt, verschiedene Aspekte theologischer Traditionen einzubringen. Es gab gemeinsame Veranstaltungen mit der Evangelischen Theologischen Fakultät der Friedrich-Schiller-Universität Jena, der Universität Leipzig, dem Erfurter Martin-Luther-Institut für Evangelische Theologie und dem Johann-Möhler-Institut in Paderborn, zum Beispiel in den Bereichen Liturgiewissenschaft, Religionspädagogik und Ökumenik.

Mein Eindruck des Erfurter Theologie-Studiums ist, dass hier Ökumene den gesamten Fächerkanon durchdringt. Das ist wohl der beste Weg, Ökumene in der Ausbildung zu lernen: „Es reicht nicht aus, ein ökumenisches Hauptfach zu haben und alle anderen Vorlesungen ohne ökumenische Gesinnung zu halten.“[11] Mich persönlich hat gerade die Alte Kirchengeschichte sehr fasziniert. Die Entwicklungen der ersten Jahrhunderte waren prägend für die Kirchenentwicklung insgesamt und verbinden alle Traditionen miteinander. Eine Rückbesinnung auf die Grundlagen und Traditionen der ersten Jahrhunderte scheint mir auch im ökumenischen Kontext unerlässlich. Gerade die Texte der Kirchenväter können uns auch heute noch inspirieren, wie in dynamischen Zeiten die christliche Botschaft eindringlich und gut begründet werden kann. In der Spätantike war es notwendig, christliche Inhalte einer nichtchristlichen Umwelt zu vermitteln. An diesem Punkt sind wir meiner Meinung nach vielerorts auch heute wieder angelangt. Die orthodoxen Kirchen halten die Traditionen der Kirchenväter hoch und können damit einen wichtigen Beitrag zum Miteinander von Gegenwart und kirchlicher Tradition leisten.

Durch meinen Schwerpunkt Kirchengeschichte im Grundstudium wurde ein Verständnis für andere christliche Traditionen grundgelegt. Die Reformation stand sicherlich stärker im Fokus als die Auseinandersetzungen zwischen Ost- und Westkirche. Aber durch die Beschäftigung mit der Alten Kirchengeschichte wurden mir auch frühe Kirchenspaltungen ins Be-

[11] *Larentzakis,* Zur Ökumene und voller Verwirklichung der Einheit verpflichtet. Der Beitrag der Ökumene in der theologischen Ausbildung; in: *Hoffmann, Tuder* (Hg.), Ökumenische Begegnungen, Beihefte zur Ökumenischen Rundschau 100 (2015), 54. Vgl. auch: Lernen für das Leben. Perspektiven ökumenischen Lernens und ökumenischer Bildung, hg. v. *Sören Asmus, Patrik Mähling u. a.,* Beihefte zur Ökumenischen Rundschau 88 (2010).

wusstsein gerufen. Ich denke, dass ein Verständnis für die Wurzeln der Konflikte und Auseinandersetzungen die Grundlage bildet für jedes ökumenische Denken und Arbeiten. Ohne fundiertes historisches Wissen erscheint mir auch der Dialog mit anderen Christen und das Verständnis für Verletzungen und komplexe Zusammenhänge nicht möglich zu sein.

Ein Auslandsjahr in Frankreich (2005–06) an der Université Catholique de Lille brachte mir neue ökumenische, religionswissenschaftliche und historisch-theologische Erkenntnisse. Kurse aus den Bereichen Religionswissenschaft, Philosophie und Theologie konnten frei gewählt werden. Die Beziehungen zu anderen Religionen und die Verortung der Theologie in der heutigen Gesellschaft hatten neben dogmatischen und anderen klassischen Themen der Theologie einen hohen Stellenwert.

Mein Interesse wurde dort auf spätantike Taufkatechesen und weitere patristische Themen gelenkt. Die Katechesen, Predigten und Briefe der Kirchenväter sind auch heute noch lesenswert und in einigen Aspekten aktueller denn je. Gerade die Beschäftigung mit dem Thema Erwachsenentaufe in Geschichte und Gegenwart hat mich darin bestärkt, die Taufkatechesen der Kirchenväter gründlicher zu lesen und auf ihre Relevanz für aktuelle Herausforderungen zu achten. Diese Katechesen werden tatsächlich in der französischen katholischen Kirche für Taufvorbereitungen heute noch verwendet.

Das Studium der Theologie hat mich insgesamt für ökumenische Themen sensibilisiert. Nach dem Diplomabschluss entschied ich mich für ein Aufbaustudium in der Religionswissenschaft mit dem Schwerpunkt Religion der Antike. Diese Horizonterweiterung konnte ich auch gut in meine Arbeit in der AÖF einbringen. Gerade das interdisziplinäre Studium sehe ich als große Chance für das Miteinander ökumenischen Forschens und Austausches im Rahmen der AÖF. Mir scheint es sinnvoll, nicht nur an verschiedenen Studienorten verschiedene wissenschaftliche Herangehensweisen und Kontexte kennen zu lernen. Gastdozenten anderer Konfessionen, Exkursionen und Studienaufenthalte können dabei helfen, den anderen besser zu verstehen. Die AÖF bietet dafür ausgezeichnete Bedingungen.

Ökumene lernen – Lernort Gemeinde und Familie

Nicht nur im akademischen Bereich ist Ökumene von großer Bedeutung. Es gibt verschiedene Lernorte, an denen Ökumene eine tragende Rolle spielt. In meinem pastoralen Alltag, aber auch im Laufe meines Lebens bin ich immer wieder mit ökumenischen Fragestellungen in Berührung gekommen. Das Leben und Arbeiten in der Diasporasituation bringt

automatisch mit sich, dass es ständig Berührungspunkte mit Christen unterschiedlicher Konfessionen gibt. Hier eine Auswahl pastoraler Aktivitäten, Kooperationen und Institutionen, die gemeinsam von evangelischen und katholischen, aber auch teilweise freikirchlichen und orthodoxen Gemeinden vor Ort geplant und durchgeführt werden:

- Ökumenischer Jugendkreuzweg
- Ökumenische FriedensDekade: gemeinsame Gebete für den Frieden in verschiedenen christlichen Kirchen
- Ökumenische Bibelwoche
- gemeinsame Jugendarbeit
- Studentengemeinden, die miteinander kooperieren
- konfessionell-kooperativer Religionsunterricht (evangelisch-katholisch)
- konfessionsverbindende Ehen (Taufvorbereitung, Ehevorbereitung etc.)

Ein Lernort scheint mir für die Entwicklung der Ökumene zentral zu sein: Die konfessionsverbindenden Ehen, die gerade in der Diasporasituation der neuen Bundesländer eine zentrale Rolle spielen. In meinen Begegnungen mit Menschen in unterschiedlichen Gemeinden sind mir immer wieder engagierte und aktive Christen aufgefallen, die mit den Herausforderungen von Konfessionsverschiedenheit im Alltag konfrontiert sind. Kinder, die in gemischt-konfessionellen Familien aufwachsen, können auf besondere Weise „Ökumene lernen", wenn es den Eltern gelingt, beide Traditionen und Schätze erlebbar zu machen. Dafür brauchen sie Unterstützung von ihren Kirchen. Diese Fragen müssten noch stärker auf pastorale Weise angenommen werden, indem Familie und Ehe als Lernort und „Austragungsort" ökumenischer Frage- und Problemstellungen gewürdigt werden. Pastoraltheologische Überlegungen sollten sich noch mehr mit dem Thema Ökumene befassen und Impulse für die praktische, pastorale Arbeit liefern.[12]

Die Frage nach den Sakramenten, der Abendmahlsgemeinschaft, dem gemeinsamen Gebet sowie andere drängende Fragen sind zentral für viele Familien, in denen die Ehepartner nicht der gleichen Konfession angehören. Es sind Fragen wie: Wohin gehen wir am Sonntag zum Gottesdienst? Wie werden die Kinder getauft? Wenn ein Partner nicht getauft ist, stellen sich diese Fragen noch einmal in ganz anderer Weise. Berührungsängste

[12] Zum Thema Ökumenische Sozialethik hat die AÖF eine Publikation herausgegeben: *Martin Eberle/Sören Asmus:* Quo vadis Ökumenische Sozialethik? Weltgestaltung im Zeitalter der Globalisierung; in: Beihefte zur Ökumenischen Rundschau 76 (2005).

müssen schrittweise abgebaut werden. Gerade dieses Feld muss ökumenisch angegangen werden, da verschiedene Kirchen betroffen sind. In *Amoris Laetitia* geht Papst Franziskus nach der Bischofssynode 2015 zum Thema Familien auf diese Themen ein: „*Familien* sind zugleich Hauskirchen und evangelisierender *Sauerteig* in der Gesellschaft“[13]. Es bedarf vermehrt stärkerer interkonfessioneller Bemühungen, um diese Herausforderungen in Zukunft zu klären. Pastorale Mitarbeiter verschiedener Konfessionen, die miteinander verheiratet sind, stehen bei der Taufentscheidung für ihre Kinder vor einem Dilemma.

Ökumenische Jugendveranstaltungen bieten einen weiteren Lernort, an dem Ökumene erfahrbar wird. Insbesondere Orte wie Taizé ermöglichen Begegnungen mit anderen Jugendlichen aus verschiedenen Ländern und Konfessionen. Jugendliche und Erwachsene aus der ganzen Welt beten, schweigen, essen und singen gemeinsam. Die konkrete Begegnung ist, meiner Ansicht nach, zentral für das Erlernen von Ökumene. Denn nicht nur auf universitärer Ebene sollte Ökumene stattfinden, sie muss auch und gerade von Jugendlichen getragen werden, die das Gemeindeleben von morgen gestalten. Viele junge Menschen haben Taizéerfahrungen gemacht, in der Firmgruppe oder als Jugendliche. Ähnlich verhält es sich mit Weltjugendtagstreffen, Kirchentagen und anderen Veranstaltungen, an denen auch Christen verschiedener Konfessionen teilnehmen.

Ein dritter Lernort, den ich herausgreifen möchte, ist die pluralistische, sich verändernde Gesellschaft, die bestimmte Herausforderungen bereithält. Für das ökumenische Lernen sticht hier derzeit besonders die Arbeit mit Flüchtlingen heraus. Die gemeinsame soziale Verantwortung könnte noch stärker ökumenisch getragen werden, statt konfessionell getrennte Parallelstrukturen zu erhalten. Unser christlicher Anspruch, dem Nächsten zu helfen, kann nur in umfassender Gemeinschaft verwirklicht werden. Parallel- und Doppelstrukturen können an vielen Orten langfristig abgebaut werden. Mit Eurodiakonia gibt es beispielsweise ein europäisches Netzwerk, das verschiedene Kirchen und christliche NGOs, die sich für soziale Gerechtigkeit einsetzen, miteinander verbindet.[14] Diese Art der Vernetzung wäre auch auf regionaler Ebene wünschenswert.

13 *Amoris Laetitia* – Freude der Liebe. Nachsynodales apostolisches Schreiben *Amoris Laetitia* über die Liebe in der Familie, Freiburg i. Br. 2016, Kap. 7, 290.

14 Vgl. www.eurodiakonia.org (aufgerufen am 01.02.2018).

All die genannten Lernorte werden in der akademischen Forschung meiner Ansicht nach noch zu wenig berücksichtigt. Auch in der AÖF[15] könnten Themen, die sich noch mehr mit den pastoralen Knackpunkten befassen, thematisiert werden. Ökumenische Spannungsfelder sollten noch mehr in die theologische Forschung einfließen und konkret diskutiert werden. Mit dem Amtsverständnis, der Rechtfertigungslehre und missionswissenschaftlichen Themen können viele „einfache Christen" wenig anfangen.

Meine Arbeit in der Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung hat mich vor allem darin bestärkt, mit anderen Christen, die Theologie, Missionswissenschaft und andere Studien betreiben, den Weg weiterzugehen. Viele von uns sind in pastoralen Berufen, ob als Pastoren, Gemeinde- oder Pastoralreferenten, andere sind als Lehrende an Universitäten oder in anderen ökumenischen, christlichen oder gesellschaftlichen Institutionen, an denen sie den ökumenischen Geist weitertragen können, tätig. Der Austausch, die Vernetzung und das Erleben anderer Christen im lockeren, diskussionsfreudigen Rahmen haben mich darin bestärkt, das Gemeinsame stärker zu sehen und an einer Einheit mitzuwirken. Das sollte auch auf pastoraler, gemeindlicher und universitärer Ebene geschehen. Eine stärkere Vernetzung dieser Bereiche halte ich für wünschenswert. Jeder Einzelne kann seinen Beitrag zur Ökumene leisten.

15 Mehr Informationen zur AÖF: https://aoef-erf.jimdo.com (aufgerufen am 01.02.2018),

Konfessionell-kooperativ erteilter Religionsunterricht

Grundlagen, Standards, Zielsetzungen

Auszug aus EKD-Texte 128

Die evangelische Kirche fordert mehr konfessionell-kooperativen Religionsunterricht an Schulen. Die christlichen Kirchen sollten sich „überall zu offiziell geregelten Formen der Zusammenarbeit verpflichten", erklärte der Ratsvorsitzende der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Heinrich Bedford-Strohm. Die EKD hat dazu am 8. Februar 2018 einen Grundlagentext zur kirchlichen Pädagogik vorgestellt. Sie ruft dazu auf, Gemeinsamkeiten zwischen den Konfessionen zu stärken, weil sie den Ausbau des konfessionell-kooperativen Religionsunterrichts in der Praxis weitgehend als unzureichend ansieht. Die Ökumenische Rundschau dokumentiert aus den „Grundlagen, Standards und Zielsetzungen des konfessionell-kooperativ erteilten Religionsunterrichts" die am Ende genannten Zielsetzungen. Sie wenden sich an die Verantwortlichen für den Religionsunterricht in den Kirchen, Schulen, Schulverwaltungen und in der Lehrerbildung.

[…]

Zielsetzungen

18. Grundsätzliches Ziel auch des konfessionell-kooperativ erteilten Religionsunterrichts ist es, einen Beitrag zum schulischen Bildungsauftrag zu leisten. Dabei wird Schule als Lern- und Lebensort verstanden. Er will religiöse Kompetenz vermitteln sowie den Dialog und das Miteinander von Schülerinnen und Schülern unterschiedlicher Konfessionen, Religionen und Weltanschauungen fördern. Dabei geht es nicht nur im Verhältnis von evangelischer und katholischer Konfession darum, die Differenzen wahrzunehmen und die Gemeinsamkeiten zu stärken.
19. Die Zielsetzungen des konfessionell-kooperativ erteilten Religionsunterrichts, die sich an vielen Stellen mit denen des konfessionell erteilten Religionsunterrichts decken, sind im Einzelnen:
    - einen Beitrag zur konfessionellen, religiösen oder weltanschaulichen Identität der einzelnen Schülerin bzw. des einzelnen Schülers zu leisten,

- in der authentischen Begegnung und Auseinandersetzung mit der jeweils anderen Konfession die Förderung der Fähigkeit, diese erworbene Identität zu anderen Positionen und Identitäten in Beziehung zu setzen,
- die theologisch und religionspädagogisch verantwortete Weitergabe der gemeinsamen Glaubensüberzeugungen bei gleichzeitiger Benennung der unterschiedlichen Traditionen und Frömmigkeitspraxen und – wo vom Curriculum her vorgesehen – Bearbeitung von kontroverstheologischen Themen in Achtung der Überzeugung des jeweils Anderen,
- Stärkung eines Bewusstseins für die eigene Konfessionalität, im Wissen um unterschiedliche konfessionelle Prägungen und ihre Bedeutung für die Beheimatung von Menschen in „ihrer Konfession",
- ökumenische Offenheit und Entwicklung eines ökumenischen Bewusstseins,
- Achtung und Toleranz gegenüber den konfessionellen, religiösen und weltanschaulichen Überzeugungen der Anderen im Dialog.

20. *Die Begegnung und Zusammenarbeit mit anderen Religionen sowie der interreligiöse Dialog werden zunehmend relevant.* Deshalb sind zukünftig verstärkt auch für die Zusammenarbeit insbesondere mit dem jüdischen, muslimischen und alevitischen Religionsunterricht Konzepte zu entwickeln, die ebenfalls die Gemeinsamkeiten der Religionen herausarbeiten und stärken und gleichzeitig die Differenzen wahrnehmen. Es geht dabei zunächst um eine projekthafte und themenbezogene Begegnung und Zusammenarbeit. Die Grundlagen des konfessionell-kooperativen Religionsunterrichts beruhen auf gemeinsamen theologischen Grundlagen, christlicher Praxis und christlichem Selbstverständnis in seinen konfessionellen Ausprägungen sowie einer gewachsenen Ökumene. Darin unterscheidet sich der konfessionell-kooperative Religionsunterricht von einer interreligiösen Kooperation. Zur Fortentwicklung tragfähiger und verbindlicher Formen interreligiösen Lernens, die nicht mit konfessionell-kooperativ erteiltem Religionsunterricht verglichen werden können, bedarf es entsprechender theologischer, religionspädagogischer und didaktischer Begründungen.
Lernen durch Begegnung und Lernen an der Differenz kann evtl. auch zur Grundlage für ein noch zu entwickelndes, eigenständiges didaktisches Konzept für eine interreligiöse Kooperation im Rahmen der Fächergruppe werden.

21. *Auch der konfessionell-kooperativ erteilte Religionsunterricht wird die Zusammenarbeit insbesondere mit dem Fach Ethik*[1]*, dem Fach Lebenskunde*[2] *oder Philosophie*[3]*, aber auch mit anderen Fächern suchen, um die notwendige Dialog- und Pluralitätsfähigkeit der Schülerinnen und Schüler zu fördern.* Angesichts der wachsenden Zahl sog. konfessionsloser Schülerinnen und Schüler ist dies eine notwendige Aufgabe. Weil der konfessionelle Religionsunterricht und der konfessionell-kooperativ erteilte Religionsunterricht auch für die Teilnahme konfessionsloser Schülerinnen und Schüler offen sind, kann und soll dieses Gespräch auch innerhalb des Religionsunterrichts gesucht und didaktisch reflektiert gestaltet werden. Um der religiösen Alphabetisierung aller Schülerinnen und Schüler willen, muss daher auf Schulebene wie überregional das Gespräch mit Lehrkräften und Didaktikern dieser Ersatz- bzw. Alternativfächer gesucht werden.
22. Der konfessionell-kooperativ erteilte Religionsunterricht fördert das Bewusstsein für die eigene Konfessionalität und leistet einen entscheidenden Beitrag zu einem verantwortlichen Miteinander von Schülerinnen und Schülern unterschiedlicher Religionen, Konfessionen und Weltanschauungen an einer Schule. Er ist auch offen für Kooperationen mit anderen Religionen und Weltanschauungen. Hilfreich ist hierbei eine Didaktik, die Gemeinsamkeiten betont und Differenzen klar benennt. Auch die im konfessionell-kooperativ erteilten Religionsunterricht tätigen Lehrkräfte setzen Akzente für den Umgang mit Religion im Schulprogramm, sorgen für die Gestaltung von Schulgottesdiensten und Andachten, engagieren sich im Rahmen von Schulseelsorge bzw. Schulpastoral und sind kompetente Ansprechpartnerinnen und -partner in religiösen Fragen. In diesem Zusammenhang sind Erfahrungsberichte und Anregungen zur weiteren Förderung und Reflexion konfessioneller Kooperation und interreligiöser Zusammenarbeit ausdrücklich erwünscht.

[1] Der Ethik-Unterricht hat in einzelnen Bundesländern andere Bezeichnungen: Werte und Normen, Philosophie oder LER (Lebensgestaltung-Ethik-Religionskunde).

[2] Dies ist ein weltanschaulich gebundener Unterricht des Verbandes der Humanisten Union in Berlin und Brandenburg.

[3] In Nordrhein-Westfalen ist das Alternativfach zu Religion „Philosophie“, es gibt aber im Unterschied zu „Ethik“ das Fach „Philosophie“ in einzelnen Bundesländern auch als eigenständiges Fach.

Für einen zukunftsfähigen Religionsunterricht konfessionell, kooperativ, dialogisch

Beschluss des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK)

Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) setzt sich für den konfessionellen Religionsunterricht in ökumenischer Kooperation und im interreligiösen Austausch ein. Das ZdK unterstützt damit die Entwicklung eines konfessionell-kooperativen Religionsunterrichtes, für den die Deutsche Bischofskonferenz im November 2016 Rahmenempfehlungen für die Diözesen vorgelegt hat. Ein solcher Religionsunterricht bietet Zugang zu religiöser Weltdeutung, er fördert die Ausbildung eines eigenen Standpunktes und erzieht zu religiöser Toleranz sowie zu Dialog- und Urteilsfähigkeit. Er leistet so in einer pluralen Gesellschaft einen wichtigen Beitrag zur Identitätsbildung und zum gegenseitigen Verständnis.

1. Religionsunterricht: nötiger denn je

Religion ist einer der großen Bereiche menschlicher Kultur wie Kunst, Technik, Sprache, Wissenschaft oder Politik. In der Religion bzw. den Religionen setzt sich der Mensch mit den unverfügbaren Bedingungen seines Daseins auseinander – mit Unversehrtheit und Tod, Lebensglück und Leid, aber auch mit Herkunft und Zukunft, Individualität und personaler Würde. Wie sich der Mensch zu dem verhält, was nicht in seiner Macht steht, macht ihn wesentlich aus. Es prägt seine Orientierungsstrategien und Sinnkonzepte. Insofern stellt sich die Religion Fragen, die jeder Mensch hat.

Wie der Mensch auf seine Abhängigkeit von Unverfügbarem reagiert, ist allerdings sehr unterschiedlich. Die Religionen sehen in dieser Abhängigkeit keine Einschränkung menschlicher Autonomie, sondern etwas, aus dem sich leben lässt. Diese Perspektive sowohl auf die Möglichkeiten als auch auf die Grenzen menschlicher Selbstbestimmung ermöglicht ein realistisches Menschenbild: kritisch sowohl gegenüber fatalistischen Lebensauffassungen, die die Eigenverantwortung des Menschen kleinreden, als auch gegenüber illusionären Vorstellungen von der grenzenlosen Freiheit des Einzelnen. Ein solches Bild vom Menschen ist auch widerständig gegenüber allen Ideologien, die den Menschen neu erfinden wollen.

Menschen in unterschiedlichen Religionen nennen „Gott“, was ihr Leben und ihre Autonomie sowohl eröffnet als auch begrenzt. In der Kommunikation mit ihm versuchen sie, dem Geheimnis ihres Lebens auf die Spur zu kommen. Die lange Geschichte dieser Kommunikation wird bezeugt in heiligen Schriften, in Ritualen, in einem bestimmten Ethos, in religiös geprägter Alltagskultur, aber auch in Kunst und Theologie. Der Religionsunterricht macht das reiche Erbe dieser Traditionen in seinen verschiedenen konfessionellen Ausprägungen, aber auch in seinen interreligiösen Anschlussmöglichkeiten für die Schülerinnen und Schüler zugänglich. Er bietet diese Tradition an als Anregungspotential für die Suche nach eigener Lebensorientierung, als Gegenstand der kritischen Auseinandersetzung bei der Suche nach einem eigenen Standpunkt, als Ressource für die Entwicklung eigener Urteilsfähigkeit. Eine solche Erschließung einer konkreten religiösen Tradition leistet der konfessionelle Religionsunterricht, der sich nicht nur an religiöse, sondern an alle Schülerinnen und Schüler richtet.

Wir sind überzeugt: Eine um die Erschließung relevanten Weltwissens bemühte allgemeine Bildung muss die großen Fragen der Religionen einschließen; eine die Gesellschaft repräsentierende öffentliche Schule darf die auch kulturell und sozial bedeutenden Traditionen der Religionen nicht ignorieren. Denn zu jener religiösen Pluralitätsfähigkeit, die heute so dringend erforderlich ist, sowie zum Verständnis der eigenen Kultur verhelfen nicht religiöse Ignoranz, sondern nur ein angemessenes Maß an religiösem Wissen und religiöser Erfahrung sowie ein reflektierter eigener Standpunkt.

Ein solcher Religionsunterricht hat auch eine schulpädagogische Funktion, die für den schulischen Grundauftrag der Unterstützung einer ganzheitlichen Persönlichkeitsentwicklung von Schülerinnen und Schülern unverzichtbar ist. Damit trägt er der Kinderrechtskonvention der Vereinten Nationen Rechnung, die für alle Kinder und Jugendliche „das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit“ (Art. 14 I KRK) einfordert. Denn zur Religionsfreiheit gehört nicht nur die Ablehnung eines religiösen Bekenntnisses, sondern umgekehrt auch seine (gemeinschaftliche) Ausübung.

„Der Religionsunterricht bietet die Chance, mit den Schülerinnen und Schülern die Wirklichkeit mit anderen Augen zu sehen, da es nicht ausreicht, die Welt naturwissenschaftlich zu berechnen und betriebswirtschaftlich zu kalkulieren.“

Religionslehrerin, Rheinland-Pfalz

2. *Religionsunterricht: rechtlich abgesichert und gesellschaftlich herausgefordert*

Die gegenwärtigen gesellschaftspolitischen Debatten um den konfessionellen Religionsunterricht sind spannungsreich. Einerseits ist Religion zu einem wichtigen öffentlichen Thema geworden. Wie angesichts religiöser und kultureller Pluralität Zusammenleben gelingen kann, ist eine entscheidende Zukunftsfrage. Religiöse und interreligiöse Kompetenzen sind zu deren Bewältigung unerlässlich. Die wachsende Pluralität des konfessionellen, also bekenntnisbezogenen Religionsunterrichts – neben evangelischem und katholischem gibt es unter anderem orthodoxen, jüdischen und islamischen Religionsunterricht unterschiedlicher Prägung – trägt dieser Entwicklung Rechnung. Andererseits wird der konfessionelle Religionsunterricht jedoch gerade deshalb in Frage gestellt, weil er getrennte Lerngruppen vorsieht. Von manchen wird stattdessen ein Unterrichtsfach wie Ethik, Werteunterricht oder Religionskunde als notwendig erachtet, in dem Schülerinnen und Schüler gemeinsam über grundlegende Werte und existentielle Fragen ins Gespräch kommen. Dabei sollen sie – nach Überzeugung der Befürworter dieses Konzeptes – ein möglichst neutrales Grundwissen über Religionen erwerben. Ein solcher Unterricht bleibt für das ZdK hinter den Möglichkeiten des konfessionellen Religionsunterrichts zurück und entspricht nicht dem im Grundgesetz verankerten Recht auf Religionsunterricht.

Der Religionsunterricht ist als einziges Unterrichtsfach in Deutschland im Grundgesetz als ordentliches Lehrfach für öffentliche Schulen verankert (Art. 7 Abs. 3). Dies gilt bis auf wenige Ausnahmen für alle Bundesländer. Dieser Religionsunterricht ist immer ein konfessioneller, bekenntnisbezogener Unterricht, der in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der jeweiligen Religionsgemeinschaften erteilt wird. Der Staat kann und darf aufgrund seiner weltanschaulichen Neutralität die Inhalte des Religionsunterrichts nicht selbst festlegen, dafür ist eine Zusammenarbeit mit den Religionsgemeinschaften unabdingbar.

Zwar ist der Religionsunterricht grundgesetzlich abgesichert, dieses Recht muss in der Praxis aber auch realisiert werden. Die Situation des Religionsunterrichts ist regional und schulspezifisch sehr unterschiedlich. Doch an vielen Orten sinkt die Zahl der katholischen und evangelischen Schülerinnen und Schüler. Hingegen steigt die Zahl der muslimischen Kinder und derer, die keiner Religionsgemeinschaft zugehören. Häufig ist ein konfessioneller Religionsunterricht, der in allen Schulformen und Jahrgangsstufen durchgeführt wird und dabei die konfessionelle Einheit von

Schülerinnen und Schülern, Lehrerinnen und Lehrern und dem Unterrichtsstoff aufrechterhält, nicht mehr möglich. Nicht selten fällt der Religionsunterricht dann aus – besonders Grund- und berufsbildende Schulen sind betroffen, immer häufiger aber auch die weiteren Schulformen. Von Schulleitungen oder staatlicher Schulaufsicht wird der Religionsunterricht nicht selten nachrangig behandelt, Eltern sowie Schülerinnen und Schüler fordern ihr Recht oft nicht ein. In der Schulpraxis gibt es in wenigen Bundesländern bereits etablierte Kooperationsmodelle, die neue Formen konfessionellen Religionsunterrichts ermöglichen. Teilweise wird der Religionsunterricht aber auch in rechtlichen Grauzonen konfessions- und religionsübergreifend im Klassenverband erteilt. Die Weiterentwicklung des konfessionellen Religionsunterrichts, unter anderem durch Kooperationen, braucht hingegen klare Rahmenbedingungen.

„Religionsunterricht ist mir wichtig, weil ich da etwas über meine Religion erfahre, was ich dann mit anderen vernünftig diskutieren kann."

Schülerin, Oberstufe, Baden-Württemberg

3. Religionsunterricht: kooperativ und dialogisch

Die gesellschaftlichen und religionsdemographischen Entwicklungen stellen den katholischen Religionsunterricht in Deutschland vor weitreichende konzeptionelle und organisatorische Herausforderungen. In den vergangenen Jahren haben einige Modellprojekte eine wesentliche Weiterentwicklung zum konfessionell-kooperativen Unterricht erarbeitet. Wo der Religionsunterricht in einheitlich konfessionellen Gruppen nicht mehr möglich ist oder die Kooperation besondere Chancen bietet, unterrichten katholische und evangelische Religionslehrerinnen und Religionslehrer gemischt-konfessionelle Lerngruppen – in unterschiedlichen Modellen, die bereits erprobt und erfolgreich praktiziert werden. Grundlage dieser Kooperationen ist das gemeinsame Christusbekenntnis. Es handelt sich dabei nicht um einen überkonfessionell christlichen Religionsunterricht, sondern um einen kooperativen katholischen oder evangelischen Religionsunterricht. Für diesen sind nicht allein schulorganisatorische, sondern auch religionsdidaktische Veränderungen notwendig, die verstärkt Gemeinsamkeiten zwischen den beiden Konfessionen herausarbeiten, aber auch Unterschieden differenziert gerecht werden.

Bislang wurden nur in wenigen Bundesländern offizielle Kooperationsvereinbarungen zwischen den Kirchen für einen konfessionell-kooperativen Religionsunterricht getroffen. Die Deutsche Bischofskonferenz hat nun religionspädagogische und rechtliche Rahmenempfehlungen für den konfessionell-kooperativen Religionsunterricht vorgelegt, die solche Kooperationen befördern wollen. Das ZdK unterstützt diese dringend notwendige Entwicklung und fordert die Diözesen auf, bald entsprechende Vereinbarungen mit den evangelischen Landeskirchen zu treffen. Es geht nicht darum, ein bundesweit einheitliches Kooperationsmodell zu etablieren, sondern für die jeweiligen Gegebenheiten vor Ort passgenaue, gelingende Kooperationsformen zu entwickeln und auszubauen. Religiöse Bildung muss auch dort möglich sein, wo jetzt oder künftig wenige Christinnen und Christen leben.

Das ZdK setzt sich über die nationale Ebene hinaus mit Nachdruck auch für den Erhalt und die Fortentwicklung des konfessionell-kooperativen Religionsunterrichts in den Europäischen Schulen ein. Das ZdK fordert die Bundesregierung, die Kultusministerkonferenz sowie die Konferenz der Bischofskonferenzen der EU (COMECE) auf, aktuellen Bestrebungen zur Abschaffung dieses Religionsunterrichts und seine Ersetzung durch ein Fach Religionskunde entschieden entgegenzutreten.

Neben der evangelisch-katholischen Kooperation ist auch die Zusammenarbeit mit dem Religionsunterricht anderer christlicher Konfessionen auszuweiten. Darüber hinaus sind Formen des Dialogs und der Zusammenarbeit mit dem Religionsunterricht anderer Religionen sinnvoll und auszubauen. Die Möglichkeiten zum Austausch zwischen den Lehrkräften, zu gemeinsamen Unterrichtsstunden und interreligiösen Projekten können schon jetzt verstärkt genutzt werden. Sie machen den interreligiösen Dialog erlebbar, fördern Perspektivwechsel und stärken die Sprachfähigkeit von Schülerinnen und Schülern auf dem Fundament ihrer eigenen Religion.

„Ich finde Religionsunterricht zum Teil interessant, da man neue Religionen und Kulturen kennenlernt, zum anderen Teil aber auch wichtig, da man Sachen über seine eigene Religion erfährt, die man vielleicht noch nicht wusste."

Schüler, Klasse 8, Baden-Württemberg

4. Dem christlichen Glauben in der Schule ein Gesicht geben

Über religiöse, christliche und kirchliche Themen kommen die meisten jungen Menschen heute vor allem im Religionsunterricht ins Gespräch. Er gibt Raum, persönliche und existentielle Fragen aufzugreifen und religiös zu deuten. In diesem Anliegen steht er in engem Austausch mit allen anderen Unterrichtsfächern und hier besonders mit denen, die die Schülerinnen und Schüler mit existentiellen Lebens- und Sinnfragen konfrontieren. Im Religionsunterricht engagiert sich eine Vielzahl katholischer Theologinnen und Theologen für junge Menschen, für ihre religiöse Bildung und Orientierung. Religionslehrerinnen und Religionslehrer prägen in besonderer Weise durch ihre theologische und pädagogische Fachkompetenz und Persönlichkeit den Religionsunterricht und das Schulleben. Gerade junge Lehrerinnen und Lehrer sind mit ihren religiösen Biographien nahe an den Schülerinnen und Schülern. Zugleich profitieren sie auch von der Lebens- und Berufserfahrung anderer Lehrergenerationen. Religionslehrerinnen und Religionslehrer begegnen Schülerinnen und Schülern als authentische Bezugsperson und christliches Vorbild.

Neben dem Fachunterricht engagieren sich viele Religionslehrerinnen und Religionslehrer in der Schulentwicklung und Schulkultur, in Personalräten und als Beratungslehrkräfte. Gleichzeitig übernehmen sie schulpastorale Aufgaben und gestalten ökumenische Kooperationen und interreligiöse Projekte. Katholische Religionslehrerinnen und Religionslehrer sind laut Befragungen offen für ökumenische Kooperationen, wollen aber die konfessionelle Bindung ihres Unterrichtes nicht aufgeben. Es gilt, sie in ihrem Recht zu bestärken, konfessionellen Religionsunterricht entsprechend der jeweiligen rechtlichen Grundlage zu erteilen und dies auch einzufordern. Konfessionelle Kooperation und interreligiöser Austausch machen das Unterrichten zugleich nicht einfacher. Sie erfordern von Religionslehrerinnen und Religionslehrern konfessionelle Standpunkte einnehmen und theologische Positionen erklären zu können.

Um die Lehrkräfte für die verschiedenen Herausforderungen und Aufgaben ihres Berufes vorzubereiten und zu stärken, ist es dringende Aufgabe in allen Phasen der Religionslehrerbildung, fachwissenschaftliche und fachdidaktische Kompetenzen grundzulegen und die Entwicklung einer überzeugenden, kritisch-konstruktiven Lehrerpersönlichkeit zu fördern. Dazu gehört die Ausprägung wie auch eine Reflexion der eigenen Konfessionalität als Voraussetzung für ökumenische und interreligiöse Gesprächsfähigkeit.

Konfessionelle Kooperation muss Anliegen und Aufgabe von Hochschulen und Universitäten, Seminaren, Schulämtern und Schulabteilungen wie von Fort- und Weiterbildungseinrichtungen sein. An diesen Orten müssen viel stärker als bisher Fragen und Themen der ökumenischen Theologie und des interreligiösen Lernens curricular integriert sowie eine Didaktik der Kooperation entwickelt und gelehrt werden. Dazu müssen die Theologischen Fakultäten und die Einrichtungen der Lehrerbildung selbst ökumenische Kooperationen und den interreligiösen Austausch vorantreiben.

„Die Gottesfrage ist die spannendste Frage im Leben. Dieser Frage wollte und will ich auch mit andern Menschen nachgehen."
Religionslehrer, Saarland

5. Religionsunterricht: vernetzt mit außerschulischen Lernorten

Der Religionsunterricht hat für die Glaubenskommunikation von Kindern und Jugendlichen eine wichtige Bedeutung. Dieser Unterricht ist vernetzt mit anderen Lernorten, an denen Kinder und Jugendliche heute mit Religion und christlichem Glauben in Berührung kommen. Gerade Eltern, die sich um die christliche Bildung und Erziehung ihrer Kinder aktiv bemühen, verstehen den Religionsunterricht als wichtiges Element einer religiösen Erziehungspartnerschaft. Wo Eltern mit den Fragen religiöser Bildung überfordert sind oder sie im Familienleben bewusst ausklammern, kann der Religionsunterricht eine wichtige Funktion übernehmen. Er kann die religiöse Sozialisation in der Familie aber nicht ersetzen.

In den Pfarreien und Gemeinden konkretisiert sich für einige Schülerinnen und Schüler, was im Religionsunterricht Thema ist: das Leben unter einem religiös geprägten Deutungshorizont. Auch Religionslehrerinnen und -lehrer sind dort beheimatet oder engagiert, suchen geistliche Anregung und gelebte religiöse Praxis. Wo Lebens- und Sozialräume sich mit dem Einzugsbereich der Schulen überschneiden, können sich Gemeinden bzw. kirchliche Jugend(verbands)arbeit und Schulen im Blick auf die religiöse Bildung und Erziehung von Kindern und Jugendlichen ergänzen und unterstützen. Dazu gehört auch, dass viele Seelsorgerinnen und Seelsorger in Schule und Religionsunterricht präsent sind. Nach wie vor gibt es lebendige Kooperationen zwischen Katechese, Jugendpastoral und Religionsunterricht. Außerdem nutzen viele Schulen die Angebote der Sozial- und Er-

ziehungsberatungsstellen auf dem Pfarreigebiet zur Unterstützung der Schülerinnen und Schüler, der Eltern und Familien. Nicht zuletzt profitieren viele Schulen auch von den kulturellen Angeboten der Kirchen. Die Ausweitung von Ganztagsangeboten kann eine Chance für Kirchengemeinden und katholische Verbände sein, ihre Räume, Kapazitäten und personellen Ressourcen in die Schule einzubringen.

Die katholischen Jugendverbände sind für viele Jugendliche Lernorte christlicher Verantwortung in Gesellschaft, Politik und Kirche. Sie prägen auch außerhalb der Schule das Werteverständnis von Kindern und Jugendlichen und bieten einen Raum zur Entfaltung ihres Glaubens.

So erweist sich auch die Einbindung des Religionsunterrichts in die Vielfalt religiöser Lernorte als konfessionell-kooperativ. Denn wo sich der Religionsunterricht und andere religiöse Lern- und Bildungsräume aufeinander beziehen und kooperieren, begegnen Kinder und Jugendliche heute authentisch gelebter religiöser Praxis.

„Schülerinnen und Schüler bringen sich ein und sie entdecken Gott – und oft öffnen sie auch mir die Augen für Gott in unserem Alltag." *Religionslehrerin, Rheinland-Pfalz*

Beschlossen von der Vollversammlung des ZdK am 6. Mai 2017

Männer- und Frauensprache auf der Kanzel?

Eine quantitativ-empirische Untersuchung von Genderunterschieden in deutscher Predigtsprache mit Implikationen für den homiletischen Unterricht

Predigen Männer und Frauen verschieden? In diesem Bericht werden die Ergebnisse einer quantitativ-empirischen Untersuchung von 224 deutschsprachigen Predigten vorgestellt. Sie wurden auf Genderunterschiede analysiert mit Hilfe des Software-Programms *Linguistic Inquiry and Word Count* (LIWC), das in den 1990er Jahren vom amerikanischen Sozialpsychologen und Sprachexperten James W. Pennebaker an der Universität Texas in Austin entwickelt wurde. Somit gibt dieser Bericht nebenbei auch Einblick in die neuen Möglichkeiten digitaler Predigtforschung (und ihre natürlichen Beschränkungen). Die Frage nach einer möglichen Männer- und Frauensprache auf der Kanzel konnte zuvor nur im Rahmen kleinerer, qualitativ-empirisch ausgerichteter Projekte gestellt werden. Dieser Bericht zeigt die Ergebnisse der ersten großangelegten Untersuchung von deutschsprachigen Männer- und Frauenpredigten.

1. Forschungsgeschichtlicher Überblick zum Thema Homiletik und Gender

Birgit Klostermeier-Wulff war im Jahr 1991 die Erste, die sich mit einem wissenschaftlichen Beitrag zum Thema Homiletik und Gender zu Wort meldete. Aufgrund einer qualitativ-empirischen Analyse von 22 Predigten von Männern und 26 Predigten von Frauen kam sie zu den folgenden Einsichten:

– Frauen predigten persönlicher
– Frauen benutzten mehr „ich“ und weniger „wir“
– Frauen tendierten dazu, mehr zu fragen und weniger zu antworten
– Frauen boten mehr ihre menschlich-emotionale und weniger ihre theologische Kompetenz an

– Frauen tendierten dazu, mehr zu trösten und weniger zu unterrichten
– Frauen betonten öfter den Wert der Gemeinschaft.[1]

Vier Jahre später, im Jahr 1995, kommentierte Isolde Karle diese Untersuchung kritisch. Thematisierung der Geschlechterdifferenz sei eine heikle Sache, so Karle. Dadurch könne alten Klischees neue Plausibilität verliehen werden.[2] Als Beispiel solcher Klischees zitierte sie Worte von Ernst-Rüdiger Kiesow, langjähriger Hochschullehrer für Praktische Theologie in Rostock, aus dem Jahr 1991: „Die Predigten von Studentinnen erwiesen sich häufig als lebensnäher, anschaulicher, *gefühlsbetonter und im guten Sinne schlichter* als die ihrer männlichen Kommilitonen; sie wirkten in der Regel weniger abstrakt, weniger dogmatisch und hatten stärkere persönliche Färbung. […] *Die Frau hat vom Lebensanfang der Kinder an für deren elementare Bedürfnisse zu sorgen, muss Wärme, Nahrung und Zuwendung geben* etc. Und dasselbe tut sie als Predigerin nun auch noch von der Kanzel herab, denn psychologisch sei es für Männer wie für Frauen ein neues, sie tief berührendes Erlebnis, die weibliche bzw. mütterliche Stimme von der Kanzel zu vernehmen.“[3] Die Gefahr ist groß, dass solche klischeehaften Beobachtungen durch eine naive Erforschung der Geschlechterdifferenz in deutscher Predigtsprache eher bestätigt als widerlegt werden, schrieb Karle. Stattdessen sollte es vielmehr darum gehen, „herauszuarbeiten, wie sich Konstruktionen von Männlichkeit und Weiblichkeit in subtiler Form in den Predigtstilen und dem Rollenverständnis von PredigerInnen niederschlagen und damit sichtbar machen, wie die Geschlechterdualität immer wieder neu hergestellt wird“[4].

Karle erwies sich hiermit als Rezipientin konstruktivistischer Gendertheorie. Konstruktivistische Gendertheorie unterscheidet zwischen einem biologischen Geschlecht (*sex*) und einem sozialen Geschlecht (*gender*). Geschlecht ist in vielen Hinsichten kein natürliches – oder, theologisch ge-

1 Vgl. *Birgit Klostermeier-Wulff:* Geschlechtsspezifische Verkündigung? Beobachtungen an Frauen- und Männerpredigten; in: ZGP 4 (1991), 30–35. Für eine qualitativ-empirische Analyse englischsprachiger Predigten unter dem gleichen Blickwinkel vgl. *Anna Katharina Röllmann:* Und das Wort ward weiblich? Unterschiede in Predigten von Frauen und Männern der United Church of Christ (USA) und ein möglicher Umgang mit den Ergebnissen; in: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim, 65 (2014), 32–34.

2 Vgl. *Isolde Karle:* Zur Unterscheidung von Prediger und Predigerin; in: PthI 15 (1995), 293.

3 Kiesow zitiert nach *Karle,* Zur Unterscheidung (Anm. 2), 292.

4 Ebd., 303.

sagt, ‚gottgegebenes' – Phänomen, sondern wird sozial hergestellt. Das heißt: es wird immer wieder neu konstruiert durch unzählbare soziale Interaktionen, die sich in vielen kleinen Alltagshandlungen ereignen. Wichtig ist nun, das Geschlecht als soziale Konstruktion sichtbar zu machen, also zu dekonstruieren. Dies gilt für jede vermeintliche Differenz zwischen Mann und Frau, die über die körperlichen Unterschiede hinausgeht.

Über die Zielsetzung einer gendertheoretischen Dekonstruktion männlicher und weiblicher Predigtstile (sollte es solche geben) war Karle klar: Es geht um die größtmögliche Freiheit auf der Kanzel für individuelle Prediger und Predigerinnen. Durch Reflexion und Distanznahme entstehen Entscheidungsfreiräume. Dann kann jeder für sich entscheiden, wie er sich auf der Kanzel präsentieren möchte, was tradierte Weiblichkeit oder Männlichkeit gegenwärtig für ihn oder sie bedeutet.[5]

Im Jahr 1996 formulierte Wiebke Köhler als spezifische Bedingung für die empirische Erforschung von Geschlechterdifferenzen in der Predigtsprache die Erstellung eines Predigtcorpus von Frauenpredigten. Sie warnte vor Vorurteilen und Schnellschlüssen: „Vor einer gründlichen Auswertung der Predigten von Frauen besteht kein Spekulationsbedarf darüber, wie diese Predigten zeigen, dass sie von Frauen verfasst und gehalten worden sind."[6]

Drei Jahre später reflektierte Andrea Bieler die Rolle des binären Geschlechtersystems nicht speziell in der Homiletik, sondern in der Praktischen Theologie als Ganzer und nahm dabei Worte von Michel Foucault aus dem Jahr 1967 als Ausgangspunkt. Damals sagte er: „In dem Augenblick, in dem man sich darüber klar geworden ist, dass alle menschliche Erkenntnis […] in Strukturen eingebettet ist […] hört der Mensch sozusagen auf, das Subjekt seiner selbst zu sein. Man entdeckt, dass das, was den Menschen möglich macht, ein Ensemble von Strukturen ist, die er zwar denkt und beschreiben kann, deren Subjekt, deren souveränes Bewusstsein er jedoch nicht ist."[7] Als eine (soziale) Struktur ist das binäre Geschlechtersystem kein natürliches Phänomen, sondern das Ergebnis spezifischer historischer Machtverhältnisse. Andrea Bieler formulierte daraufhin als zentrale Aufgabe der Praktischen Theologie die Dekonstruktion der

5 Vgl. ebd., 303–305.

6 *Wiebke Köhler:* Homiletik – feministisch?! Predigerin und Hörerin als überfälliges Thema der Homiletik; in: WzM 48 (1996), 138 (vgl. dazu auch 148).

7 *Michel Foucault:* Von der Subversion des Wissens, Frankfurt am Main 1987, 14.

Herstellungspraktiken von Geschlecht im Kontext christlicher Religiosität mit Hilfe von empirischer Analyse.[8]

Susanne Wolf-Withöft sprach im Jahr 2004 in Bezug auf das Thema Homiletik und Gender sogar von einer „phänomenalen Lücke“[9]. In ihrem Aufsatz griff sie auf folgende Worte von Judith Butler zurück: “If feminism presupposes that ‘women’ designates an undesignatable field of differences, one that cannot be totalised or summarised by a descriptive identity category, then the very term becomes a site of permanent openness and resignifiability.”[10] Diese Einsicht verband Wolf-Withöft mit einem Plädoyer für eine spieltheoretisch inspirierte Homiletik: Predigten sollen kreative „An-Spiele“ sein, die Männer und Frauen von Geschlechterstereotypen befreien.[11]

Kornelia Sammet machte im Jahr 2005 darauf aufmerksam, dass, bezogen auf das Pfarramt, die Rolle des Geschlechts „bisher kaum systematisch empirisch erforscht“[12] wurde. Eine kritische empirische Erforschung des Geschlechts erfordert Sammet zufolge spezifische Methoden: die Kategorie „Geschlecht“ darf keine subjektive Kategorie der befragten Männer und Frauen sein.[13]

Wiebke Köhler wiederholte im Jahr 2006 ihren Aufruf für empirische Forschung im Bereich von Homiletik und Gender.[14] Diese empirische Forschung sollte sich jedoch nicht auf die Analyse weiblicher Predigtsprache beschränken, sondern ebenso männliche Predigtsprache untersuchen. Somit würde man die perspektivische Verzerrung durchbrechen, die sich

8 Vgl. *Andrea Bieler:* Das Denken der Zweigeschlechtlichkeit in der Praktischen Theologie; in: PTh 88 (1999), 283–284.

9 *Susanne Wolf-Withöft:* Homiletik und Gender. Beobachtungen zu einer phänomenalen Lücke; in: PT 39 (2004), 171.

10 *Judith Butler:* Contingent Foundations: Feminism and the Question of ‘Postmodernism’; in: *Seyla Benhabib, Judith Butler, Drucilla Cornell and Nancy Fraser* (eds.): Feminist Contentions: A Philosophical Exchange, New York 1995, 50.

11 Vgl. *Wolf-Withöft,* Homiletik und Gender (Anm. 9), 171–173.

12 *Kornelia Sammet:* Frauen im Pfarramt: Berufliche Praxis und Geschlechterkonstruktion, Würzburg 2005, 150.

13 Vgl. *Sammet,* Frauen im Pfarramt (Anm. 12), 151.

14 Vgl. *Wiebke Köhler* (unter Mitarbeit von René Enzenauer, Indra Hesse, Renata Jung und Daniel Ruf): „Wir haben ja jetzt eine Pastorin, sie predigt aber ganz gut.“ Protestantische Predigtkultur aus der Genderperspektive; in: *Erich Garhammer, Ursula Roth und Heinz-Günther Schöttler* (Hg.): Kontrapunkte. Katholische und protestantische Predigtkultur, München 2006, 258.

stets auf die Frau als das Andere des Mannes fokussiert.[15] Um hervorzuheben, dass eine solche Verzerrung auf die existierende Machtungleichheit zwischen Männern und Frauen zurückgeht, griff Köhler zurück auf Worte von Pierre Bourdieu: „Die männliche Herrschaft konstituiert die Frauen als symbolische Objekte, deren Sein (esse) ein Wahrgenommenwerden (percipi) ist. Das hat zur Folge, dass die Frauen in einen andauernden Zustand körperlicher Verunsicherung oder, besser, symbolischer Abhängigkeit versetzt werden: Sie existieren zuallererst für und durch die Blicke der anderen, d. h. als liebenswürdige, attraktive, verfügbare *Objekte*."[16]

2. *Genderunterschiede in 224 Predigten (2010–2015) – erforscht mit LIWC*

Die im Folgenden dargestellte quantitativ-empirische Studie überprüfte den Einfluss der Variable „Geschlecht" in 224 Predigten. Der Datensatz enthielt 110 Predigten von Männern sowie 114 Predigten von Frauen. Veröffentlicht wurden die Predigten in den Jahren 2010 bis 2015. Um die ceteris-paribus-Klausel so weit wie möglich einzuhalten – diese fordert, dass die Untersuchung von Sachverhalten „unter sonst gleichen Bedingungen" stattfindet – wurden nur sogenannte „Lesepredigten" ausgewählt. Diese wurden nicht für eine spezifische Gemeinde geschrieben. Für das umfassende Predigtkorpus gab es drei Quellen:

- die Reihe „Er ist unser Friede. Lesepredigten"[17]
- Predigten, herausgegeben vom *Prädikantenpfarramt der Evangelischen Landeskirche in Württemberg*[18]
- Predigten, herausgegeben von der pietistisch geprägten *Ludwig-Hofacker-Vereinigung* (in beiden Gruppen jeweils 15 Prozent)[19]

Um den Einfluss der Variablen „Geschlecht" festzustellen, wurden alle 224 Predigten einer linguistischen Analyse auf einer Wort-für-Wort-Basis unterzogen mit Hilfe des Programms LIWC – genauer gesagt: mit Hilfe der im Jahr 2003 entstandenen deutschen Übersetzung des internen Wörter-

15 Vgl. *Köhler,* „Wir haben ja jetzt eine Pastorin" (Anm. 14), 255.
16 *Pierre Bourdieu:* Die männliche Herrschaft, Frankfurt am Main 2005, 117.
17 Vgl. *Wilfried Engemann* (Hg.) / ab 2012 *Helmut Schwier* (Hg.): Er ist unser Friede. Lesepredigten, Leipzig 2011–2016.
18 Vgl. www.predigtvorlagen.de/startseite/ (aufgerufen am 28.02.2018).
19 Vgl. www.predigtvorlagen.de/startseite/ (aufgerufen am 28.02.2018).

buchs von LIWC 2001.[20] Die Gleichwertigkeit der deutschen Übersetzung mit dem Originalprogramm wurde untersucht und zweifelsfrei nachgewiesen: "The results show that most of the LIWC categories display high equivalence to their English counterparts. […] The findings indicate the usefulness of the LIWC for analyzing German texts."[21]

Wie funktioniert LIWC? Das Programm klassifiziert die Wörter eines Textes in 22 linguistische Kategorien (beispielsweise Pronomen, Verben, Tempora …), 32 psychologische Kategorien (beispielsweise Affekte, Erkenntnisse, soziale Wörter …) und 7 persönliche Kategorien (beispielsweise Arbeit, Familie, Freizeit …). Außerdem berechnet das Programm, wieviel Prozent der Wörter eines Textes zu jeder Kategorie gehören. Nota bene: Das LIWC-Programm zählt die Wörter, ohne ihren Sinn zu erfassen. Deshalb werden Ironie und Metaphern vom Programm nicht erkannt.[22] Ebenso wenig versteht es Verneinungen.

Nachdem das LIWC-Programm die Wörter der Predigten kategorisiert und pro Predigt die Prozentsätze der Kategorien berechnet hatte, fand anschließend eine statistische Analyse der Ergebnisse statt. Mit Hilfe des nicht-parametrischen Mann-Whitney-U-Testes wurde untersucht, bei welchen Kategorien sich die Mittelwerte von Männern und Frauen signifikant voneinander unterscheiden. Eine signifikante Differenz bedeutet eine Differenz, die höchstwahrscheinlich überzufällig ist. Gewählt wurden zwei Signifikanzniveaus, nämlich $p < 0{,}05$ (wie üblich in den Sozialwissenschaften) sowie $p < 0{,}1$ (im Blick auf den explorativen Charakter der Studie auch verteidigbar). Ein Signifikanzniveau von 0,05 bedeutet eine Irrtumswahrscheinlichkeit von fünf Prozent. Das heißt: Mit einer Wahrscheinlichkeit von nur fünf Prozent ist der beobachtete Unterschied zwischen Männern und Frauen *doch* zufällig und liegt auf diese Weise nicht auch in der Wirklichkeit vor – mit einer Wahrscheinlichkeit von 95 Prozent aber schon.

20 Zu GERMAN LIWC 2003 vgl. *C. Brand, A. B. Horn, Matthias R. Mehl & James W. Pennebaker*, GERMAN LIWC 2003: Ein deutsches Diktionär zu den basislinguistischen, psychologischen Prozess- und Relativitätskategorien des LIWC. Technical Report. University of Texas, Department of Psychology, Austin 2003.

21 *Markus Wolf, Andrea B. Horn, Matthias R. Mehl, Severin Haug, James W. Pennebaker und Hans Kordy:* Computergestützte quantitative Textanalyse Äquivalenz und Robustheit der deutschen Version des Linguistic Inquiry and Word Count; in: Diagnostica 54 (2008), 85.

22 Vgl. *James W. Pennebaker:* The Secret Life of Pronouns. What Our Words Say About Us, Dexter/Michigan 2011, 8.

Signifikante geschlechtsspezifische Unterschiede fand das LIWC-Programm in neun sprachlichen Kategorien sowie in vier Satzzeichen-Kategorien. Die untenstehende Tabelle zeigt, in welchen Kategorien signifikante Differenzen festgestellt wurden. Hinter den Kategorien stehen stets einige Beispielwörter aus der spezifischen Kategorie, dann das jeweilige Signifikanzniveau sowie schließlich ein Indikator (Plus/Minus), ob Frauen im Durchschnitt relativ mehr oder weniger Wörter aus dieser Kategorie benutzen.

1.	Gesamtwortzahl		$p < 0{,}1$	–
2.	Optimismus	(Hoffnung, begeistert, erfolgreich …)	$p < 0{,}05$	+
3.	Freundschaft	(Bekannte, Freundin, Partner …)	$p < 0{,}05$	+
4.	Einsicht	(bemerken, bewusst, Entscheidung …)	$p < 0{,}05$	–
5.	Vermutung	(raten, vielleicht, Zweifel …)	$p < 0{,}1$	+
6.	inklusiv	(und, mit, zusammen …)	$p < 0{,}05$	+
7.	exklusiv	(aber, ohne, sondern …)	$p < 0{,}05$	–
8.	Metaphysik	(Gott, Himmel, Sarg …)	$p < 0{,}05$	–
9.	Religion	(Altar, Kirche, Moschee …)	$p < 0{,}1$	–
10.	Komma	(,)	$p < 0{,}1$	+
11.	Doppelpunkt	(:)	$p < 0{,}1$	–
12.	Fragezeichen	(?)	$p < 0{,}05$	+
13.	Ausrufezeichen	(!)	$p < 0{,}05$	–

Die folgende SPSS-Tabelle zeigt für alle dreizehn Kategorien die Mittelwerte der zwei Gruppen, Männer (1) und Frauen (2).

	VAR00002	N	Mittelwert
WC	1,00	110	1502,55
	2,00	114	1432,96
Optim	1,00	110	,7051
	2,00	114	,8566
Friends	1,00	110	,1394
	2,00	114	,1737
Insight	1,00	110	2,5289
	2,00	114	2,3446
Tentat	1,00	110	1,2013
	2,00	114	1,3154
Incl	1,00	110	6,8526
	2,00	114	7,1482
Excl	1,00	110	2,3935
	2,00	114	2,2018
Metaph	1,00	110	3,8210
	2,00	114	3,3839
Relig	1,00	110	3,5005
	2,00	114	3,1039
Comma	1,00	110	7,4586
	2,00	114	8,0255
Colon	1,00	110	1,1662
	2,00	114	1,0541
QMark	1,00	110	,5498
	2,00	114	,6919
Exclam	1,00	110	,4632
	2,00	114	,3721

Die konkrete Bedeutung der Zahlen in dieser Tabelle kann man anhand einer fiktionalen Lesepredigt von insgesamt 1.465 Wörtern klarmachen. Die untenstehende Tabelle zeigt die absolute Zahl von Wörtern aus den oben beschriebenen Kategorien 2–9, die Männer und Frauen im Durchschnitt für diese Predigt benutzen würden, vorausgesetzt die analysierten Predigten sind repräsentativ für Lesepredigten im Allgemeinen:

2. Optimismus	M: 10	F: 13 Wörter
3. Freundschaft	M: 2,1	F: 2,5 Wörter
4. Einsicht	M: 37	F: 34 Wörter
5. Vermutung	M: 18	F: 19 Wörter
6. inklusiv	M: 100	F: 105 Wörter
7. exklusiv	M: 35	F: 32 Wörter
8. Metaphysik	M: 56	F: 50 Wörter
9. Religion	M: 51	F: 45 Wörter

Die Kategorie Religion ist strenggenommen eine Subkategorie der Kategorie Metaphysik. Das bedeutet, dass die Differenz zwischen einer 1.465-Wörter-Predigt von einem Mann und einer 1.465-Wörter-Predigt von einer Frau im Durchschnitt bei 21 Wörtern liegt (1,4 Prozent von der Gesamtwortzahl).

3. Diskussion der Ergebnisse mit Implikationen für den Predigtunterricht

Ein auffälliger Befund ist die Tatsache, dass in vielen Kategorien – teilweise im Gegensatz zu früheren qualitativen Untersuchungen – überhaupt keine Unterschiede gefunden wurden, zum Beispiel in den Kategorien 1. Person singular, 1. Person plural, soziale Wörter, affektive Wörter, negative Gefühle, positive Gefühle, Familie, Körper, Leistung, Macht und Geld. Darüber hinaus ist es wichtig, zu betonen, dass es sich bei allen beobachteten geschlechtsspezifischen Unterschieden um sehr kleine Differenzen handelt: Alle Differenzen sind kleiner als ein Prozent. Die größte Differenz betrifft den Gebrauch sogenannter „metaphysischer" Wörter: In den Predigten der Frauen gehören 3,4 Prozent der Wörter der Kategorie Metaphysik an, bei den Predigten der Männer sind es 3,8 Prozent. Dennoch gilt: Auch wenn die Unterschiede nur sehr klein sind, müssen sie interpretiert werden.

Um den Befund zu erklären, werden auf der Basis von Pennebakers Einsichten über den typischen Gebrauch von Sprache die folgenden zwei Erklärungen vorgeschlagen[23]:

Männer benutzen mehr Wörter aus den Kategorien Einsicht, exklusiv (für Differenzierungen), Metaphysik und Religion sowie mehr Doppelpunkte und Ausrufezeichen, weil sie etwas expliziter als Frauen theologische Frauen benutzen mehr Wörter aus den Kategorien Optimismus, Freundschaft, inklusiv (für Verbindungen) und Vermutung sowie mehr Kommata und Fragezeichen, weil sie etwas öfter als Männer Geschichten über Hoffnung und Freundschaft erzählen, die sie umsichtig interpretieren.

Es könnte sein, dass es sich hierbei um eine Nachwirkung dessen handelt, was Isolde Karle im Jahr 2001 im Blick auf die feministische Theologie behauptet hat, nämlich dass „sich die feministische Theologie teilweise

[23] Vgl. *Pennebaker,* The Secret Life of Pronouns (Anm. 22), 80–82, 295–296.

recht deutlich von den Zentralinhalten der biblisch-christlichen Überlieferung distanziert“[24]. Auf diese Weise werde, so Karle, „die christliche Tradition mehr oder weniger Männern überlassen“[25]. Viel früher schon, im Jahr 1984, hatte Christine Janowski feministische Theologie davor gewarnt, durch die Rezeption naturreligiöser Traditionen „ihre Anschlussfähigkeit an eine Kirche des ‚Wortes vom Kreuz‘ zu verlieren“[26].

Die Ausgangsfrage dieses Berichtes war, ob Männer und Frauen unterschiedlich predigen. Bezogen auf die Sprache der untersuchten Lesepredigten lautet die Antwort: Ja, das trifft in mancher Hinsicht zu, denn mit dem LIWC-Programm wurden 13 (kleine) signifikante Unterschiede gefunden. (In vielen anderen Hinsichten predigen Männer und Frauen aber nicht unterschiedlich.) Männer scheinen etwas analytischer zu predigen, Frauen etwas narrativer. Es ist durchaus möglich, dass dies über die Lesepredigt hinaus für die Predigtsprache im Allgemeinen gilt. Welche Implikationen ergeben sich daraus für die homiletische Ausbildung?

Über den spezifischen Sprachgebrauch in Predigten von Studierenden schreibt Birgit Weyel aufschlussreich im Jahr 2015: „Jahrzehntelange Predigtroutine scheint aus ihr [der Predigt JN] zu sprechen, dabei ist es ihre erste Predigt. Dies zeigt, dass die erste Predigt […] häufig […] vor dem Hintergrund eines lange Jahre währenden persönlichen Predigthörens zu stehen kommt. Nicht nur der Glaube kommt aus dem Hören, auch die erste eigene Predigt ist maßgeblich von vorgängigen Hörerfahrungen geprägt. Meistens ist diese Prägung mimetisch und als Modell des eigenen Predigens nur selten bewusst. Ziel des Homiletischen Seminars ist es, diese Vorbilder des Predigens […] bewusst zu machen und durch Reflexion Bewegung in die Auseinandersetzung mit ihnen zu bringen.“[27] Bezogen auf die Genderthematik hieße dies konkret: Um die mimetischen und teils unbewussten Prägungsprozesse bei den Studierenden in einem wichtigen Punkt

24 *Isolde Karle:* Der Pfarrberuf als Profession. Eine Berufstheorie im Kontext der modernen Gesellschaft, Gütersloh 2001, 309.

25 *Karle,* Pfarrberuf (Anm. 24), 309.

26 *Christine Janowski:* Umstrittene Pfarrerin. Zu einer unvollendeten Reformation der Kirche; in: *Martin Greiffenhagen* (Hg.): Das Evangelische Pfarrhaus. Eine Kultur- und Sozialgeschichte, Stuttgart 1984, 86.

27 *Birgit Weyel:* Lernort Homiletisches Seminar. Predigen auf der Schwelle zwischen Predigthören und Selberpredigen; in: Predigen lehren. Methoden für die homiletische Aus- und Weiterbildung, Leipzig 2015, 45.

zu unterbrechen, sollen in Homiletik-Seminaren alle Teilnehmenden sowohl intensiv mit einem narrativen als auch mit einem analytischen Predigtstil experimentieren.

Um die Zielsetzung solcher gendersensibler Homiletik-Seminare zu formulieren, kann man gut bei Paulus anknüpfen: In seinem Brief an die Galater schreibt er: „Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angezogen. Hier ist […] nicht Mann noch Frau; denn ihr seid allesamt einer in Christus Jesus“ (Gal 3,27–28). Gendersensible Homiletik-Seminare wollen erreichen, dass auf der Kanzel kein Mensch – also kein Mann und keine Frau – unbewusst und unreflektiert predigt wie ein Mann oder wie eine Frau. Durch spielerische Übungen, die Bewusstwerdung und Reflexion fördern, nähert man sich der Vision einer genderneutralen Kirche: Jeder Mensch predigt gemäß seiner eigenen individuellen Begabung und seiner eigenen freien Entscheidung bezüglich des Predigtstils.

Jantine Nierop

(PD Dr. Jantine Nierop ist Geschäftsführende Studienleiterin am EKD-Studienzentrum für Genderfragen und Privatdozentin für Praktische Theologie an der Universität Heidelberg.)

Jesus Christus geht uns voraus![1]

Predigt über Mk 16,1–7[8][2] anlässlich des Abschlussgottesdienstes des ökumenischen Christusfestes in Koblenz

Als der Sabbat vorüber war, kauften Maria aus Magdala, Maria, die Mutter des Jakobus, und Salome wohlriechende Öle, um damit zum Grab zu gehen und Jesus zu salben. Am ersten Tag der Woche kamen sie in aller Frühe zum Grab, als eben die Sonne aufging. Sie sagten zueinander: Wer könnte uns den Stein vom Eingang des Grabes wegwälzen? Doch als sie hinblickten, sahen sie, dass der Stein schon weggewälzt war; er war sehr groß. Sie gingen in das Grab hinein und sahen auf der rechten Seite einen jungen Mann sitzen, der mit einem weißen Gewand bekleidet war; da erschraken sie sehr. Er aber sagte zu ihnen: Erschreckt nicht! Ihr sucht Jesus von Nazaret, den Gekreuzigten. Er ist auferstanden; er ist nicht hier. Seht, da ist die Stelle, wohin man ihn gelegt hatte. Nun aber geht und sagt seinen Jüngern und dem Petrus: Er geht euch voraus nach Galiläa; dort werdet ihr ihn sehen, wie er es euch gesagt hat. Da verließen sie das Grab und flohen; denn Schrecken und Entsetzen hatte sie gepackt. Und sie sagten niemandem etwas davon; denn sie fürchteten sich.

(Einheitsübersetzung 2017)

Liebe Schwestern und Brüder,
am Ende dieses schönen Tages, den wir gemeinsam in bunter Vielfalt miteinander gefeiert haben, haben wir die Frauen am Grab gesehen.

[1] Das Christusfest in Koblenz verweist uns zunächst auf die Christuswallfahrt 2012. Die Einladung des Bistums Trier, die Wallfahrt ökumenisch sowie als Christuswallfahrt zu feiern, hat dazu ermutigt, nun von evangelischer Seite aus einzuladen, das Reformationsjubiläum gemeinsam und multilateral – was gerade nicht selbstverständlich ist – zu feiern. Gleichzeitig will das Christusfest die positiven Erfahrungen des Ökumenischen Kirchentags in Speyer 2015 fortschreiben.

[2] Der Gottesdienst legte den Schwerpunkt auf die Verse 1–7. Da die Sinneinheit mit V8 schließt, wird er hier ergänzt.

Trauer und Hoffnung

Diese Frauen mussten einen gewissen Weg gehen, bis aus ihrer Trauer zaghafte Hoffnung wurde. Trauer, Orientierungslosigkeit, Klage – auf diesem Weg befanden sich die Frauen. Und als sie ins Grab treten, hören sie Sätze, „wie sie jeder kennt, der schon einmal an einem Totenbett gestanden hat; da schießt es einem durch den Kopf: ‚Er ist nicht hier. Er ist nicht tot. Ihr werdet es sehen.' Doch diesmal ist es nicht der innere Widerstand dagegen, das Unausweichliche anzunehmen. Diesmal hat Gott die Finger im Spiel – Gott, der jede Sehnsucht, jeden ehrlichen Gedanken, jeden uneigennützigen Wunsch wahr machen kann. Wie heißt es doch am Anfang der Schöpfungsgeschichte: ‚Gott sprach; und so geschah es.'"[3] Gott hat das Unvorstellbare getan, er hat Jesus auferweckt. Der Tod konnte ihn nicht festhalten. Der Tod hat nicht das letzte Wort. Christus lebt. Denn er ist nicht mehr im Grab. „Die Welt des Todes ist nicht länger der Raum, in dem er zu finden ist."[4] Da hat er gelegen. Aber dort ist er nicht mehr. Aus dem Weg der Trauer und Klage ist ein Weg der Hoffnung geworden. Ja, die Hoffnung ist noch sehr zaghaft. Noch überwiegen Schrecken und Entsetzen. Noch überwiegt das Unverständnis. Aber die Hoffnung ist schon von Gott in die Herzen der Frauen gelegt. Und sie wird sich durchsetzen – sie wird sich Bahn brechen. Auch wenn es einige Zeit braucht. Genau so möchte Christus auch uns mit Hoffnung erfüllen! Uns Hoffnung und neue Perspektiven geben!

Jesus Christus geht uns voraus

Bei den Frauen wächst auch deshalb neue Hoffnung, weil ihnen zugesprochen wird: Jesus Christus geht euch voraus! Er geht euch voraus nach Galiläa. Christus erscheint ihnen nicht im Grab, nicht in Jerusalem, nicht im Tempel. Dort, wo sie herkommen, dort, wo ihr Alltag ist, da wird ihnen der Auferstandene begegnen. Da, wo die Geschichte Jesu mit ihnen und seinen Jüngern begonnen hat. Mitten im Leben. Dort begegnet er ihnen. Er wird schon da sein, wo sie hinkommen und hingehen.

3 *Georg Bätzing: J*esus Christus, Heiland und Erlöser. Impulse auf dem Weg der Erlösdung, Trier 2011, 65 f.

4 *Walter Klaiber:* Das Markusevangelium, Neukirchen-Vluyn 2010, 314.

Genau so geht Christus auch uns voraus. Er ist immer schon da, wo wir hinkommen und hingehen. Er ist auch schon an den Orten, vor denen wir uns fürchten, an die wir ungern gehen. An den unsicheren Orten. Auch dort ist er schon. Und lässt uns nicht allein. Zugleich sagt dieser Vers auch, dass wir Christus nicht festhalten können. Wir können ihn nicht festhalten und festlegen auf einen Ort. Wenn wir heute hier Gottesdienst feiern, dann ist Christus hier. Gleichzeitig geht er uns aber auch voraus. Er ist schon in unseren Häusern. Er ist schon dort, wo wir leben und arbeiten. Er ist schon bei den Menschen, bei denen, die wir kennen und mögen – und auch bei den anderen. Im ganz normalen Chaos des Alltags. Dorthin geht er uns voraus. Und dort werden wir ihm begegnen. Auch wenn wir ihn vielleicht zunächst nicht erkennen – wie die Emmausjünger.

Christus, der Lebendige, geht uns voraus. Wir sind aufgerufen, ihm zu folgen. Deshalb will das Vorangehen des Auferstandenen auch etwas bei uns bewirken. Christus nachfolgen heißt Bewegung, heißt Dynamik. Denn dadurch werden auch wir heraus gerufen[5]. Heraus gerufen aus unserer konfessionellen Verengung – so dass endlich zusammenwachsen kann, was zusammen gehört. Ein Herr, ein Glaube – und bei der Taufe sind wir auch auf einem guten Weg.

Wir sind heraus gerufen.

Heraus gerufen aus unserem Frust.

Heraus gerufen aus unserer Angst. Heraus gerufen aus unserer Verunsicherung.

Heraus gerufen aber auch aus unserer Bequemlichkeit.

Ihm nach, Christus nach.

Was das bedeutet, zeigt sich an Pfingsten. Hier wird es sichtbar. Hier wird es Wirklichkeit. Hier zeigt sich die Kraft, die Dynamik, die diese Aussage enthält. An Pfingsten wird – noch einmal – deutlich, dass die Jünger heraus gerufen sind. Sie bekommen die Kraft, das weiterzusagen, was sie an Ostern erlebt haben. Dass sie heraus gerufen sind, führt bei ihnen zu einem Aufbruch! Pfingsten bedeutet: Aufbruchsstimmung! Denn Ostern und der Auferstandene, und davon berichtet unser Text ja, sorgen für Aufbruchsstimmung – auch wenn es ein bisschen Zeit braucht. Deshalb lasst auch uns aufbrechen und uns von Christus in Bewegung bringen.

[5] So der Titel des Abschlussdokuments der Bistumssynode in Trier („heraus gerufen. Schritte in die Zukunft wagen"; Trier 2016) und deshalb auch der „Heilig-Rock-Tage" 2017.

Auferstehung heißt immer auch Sendung. Die Frauen werden zu Boten. So sind auch wir Gesandte und Boten. Vielleicht nicht so sehr mit Worten, sondern mit dem, was wir ausstrahlen. Wenn wir uns von der Hoffnung der Frauen anstecken lassen, von der Hoffnung, die Jesus Christus, der Hoffnungsgeber, uns schenken möchte, dann gewinnen wir an Ausstrahlung.

Jesus Christus ist heute mitten unter uns und geht uns auf unseren Wegen voraus. Wir haben also nicht nur einander, sondern wir haben auch den lebendigen Herrn, der mit uns geht. Und er, Gott selbst, ist in Bewegung und hält auch uns in Bewegung. Er sendet uns. Mit ihm zusammen leben wir unser Leben und gehen wir in den Alltag. Er ist da. Wir können zuversichtlich in die Zukunft gehen. Deshalb lasst uns gehen – ihm nach.

AMEN.

Jochen Wagner

(Dr. Jochen Wagner ist Pastor der Freien evangelischen Gemeinde Kirchberg im Hunsrück und Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen [ACK] Region Südwest.)

Gestern – heute – morgen

Die Theologischen Fakultäten wollen in ihren Studienangeboten besser auf einen *gemeinsamen Religionsunterricht von evangelischen und katholischen Schülern* vorbereiten. Dies wurde auf dem *Katholisch-Theologischen Fakultätentag* besprochen, der vom 25. bis 27. Januar in der Lutherstadt Wittenberg stattfand, da der konfessionell-kooperative Unterricht mittelfristig bundesweit die Regel sein wird. Vereinzelt gibt es an den Hochschulen dazu bereits gemeinsame Lehrveranstaltungen mit evangelischen Fakultäten.

Der *Planungsausschuss für die Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen* (ÖRK) kam vom 1. bis 6. Februar zu seiner konstituierenden Sitzung in Bossey (Schweiz) zusammen. Zweck dieser Tagung ist die Unterstützung des ÖRK-Zentralausschusses bei der Vorbereitung der 11. ÖRK-Vollversammlung, die 2021 stattfinden wird. Als Gremium sorgt der Planungsausschuss für die Überwachung des Zeitplans für die Vorbereitung der Vollversammlung, erstattet dem Zentralausschuss Bericht über den Fortschritt, sieht sich die vorgeschlagenen Veranstaltungsorte an, um Vorschläge zu deren Gestaltung einzureichen und übernimmt nach Anweisung des Zentralausschusses weitere vorbereitende Tätigkeiten und reicht Vorschläge ein.

Unter dem Motto *„So viel du brauchst“* rückten mehrere evangelische Landeskirchen auch in diesem Jahr den *Klimaschutz in den Mittelpunkt der Fastenzeit.* Die siebenwöchige Aktion *„Klimafasten“* von Aschermittwoch bis Ostersonntag sollte dazu anregen, das eigene Handeln im Alltag zu überdenken und bewusster auf die Umwelt zu achten. Unter www.klimafasten.de sind praktische Anregungen zum Leben mit ressourcenschonender Energie, weniger Konsum und mehr Zeit zur inneren Einkehr abrufbar.

Das *Ökumenische Wassernetzwerk* (ÖWN) des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) hat am 14. Februar in Bogotá (Kolumbien) den Startschuss für die diesjährige Auflage seiner alljährlichen Fastenkampagne *„Sieben Wochen im Zeichen des Wassers“* gegeben. Führungskräfte des ÖRK, Mitglieder der ÖRK-Referenzgruppe für den Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens und viele Ortsgemeinden nahmen an der Auftaktveranstaltung in La Giralda, dem Sitz des kolumbianischen Innenministeriums, teil.

Während der *Frühjahrs-Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz* vom 19. bis 22. Februar haben die Bischöfe einen Studientag zum Thema *„Verständnisgrundlagen des Dialogs mit*

den Kirchen in Mittel- und Osteuropa" durchgeführt. Im Mittelpunkt der Beratungen haben u. a. die Vorbereitungen für die Bischofssynode im Oktober 2018 in Rom sowie aktuelle Fragen der Flüchtlingsarbeit und ein Bericht über Art und Umfang der kirchlichen Flüchtlingshilfe im Jahr 2017 gestanden. Die Entwicklungen in der Notfallseelsorge sowie der weitere Umgang mit der Schöpfungs- und Sozialenzyklika *Laudato sí* von Papst Franziskus waren ebenfalls Thema. Die katholischen Bischöfe haben sich außerdem eingehend mit der Frage befasst, wie die *ökumenischen Impulse des Reformationsgedenkjahres 2017* weitergeführt und besonders die Selbstverpflichtungen des Buß- und Versöhnungsgottesdienstes am 11. März 2017 in Hildesheim konkret umgesetzt werden können. Gerade im Vorfeld des Dritten Ökumenischen Kirchentags 2021 in Frankfurt müsse überlegt werden, welche Anliegen katholischerseits dort eine Rolle spielen können. Der *Kontaktgesprächskreis* zwischen Vertretern der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der EKD hat die Einrichtung einer Kommission beschlossen, die Ideen zur Zukunft der Ökumene und zu konkreten Schritten entwickeln soll. Die Kommission soll an den *„Healing of memories"*-Prozess anknüpfen, zu dem 2017 zahlreiche Veranstaltungen zum Gedenken der Verletzungen, die Christen unterschiedlicher Konfessionen sich wechselseitig zugefügt haben, durchgeführt wurden.

Eine *ökumenische Konferenz in Thessaloniki,* Griechenland (20.–22. Februar) untersuchte die politischen, religiösen und spirituellen Ausmaße der Wirtschafts- und Flüchtlingskrise. Die Konferenz wurde vom Centre for Ecumenical, Missiological and Environmental Studies (CEMES) und vom Salllux-European Christian Political Movement (ECPM) Foundation organisiert. Die Konferenz, die u. a. von der Aristoteles Universität in Thessaloniki unterstützt wurde, stand unter der Schirmherrschaft des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios. An der Konferenz nahmen u. a. Vertreter von Kirchen und Nichtregierungsorganisationen sowie vom Flüchtlingshilfswerk der Vereinten Nationen teil.

Die EKD rief alle Kirchengemeinden dazu auf, am zweiten Sonntag der Passionszeit (Reminiszere, 25. Februar 2018) für *bedrängte und verfolgte Christen* zu beten. Ein Schwerpunkt der Fürbitte war die *Menschenrechtslage in Ägypten.* Dazu hat die EKD eine Materialsammlung herausgegeben, die als Download verfügbar ist.

Zum *Weltgebetstag der Frauen* am 2. März forderte das Deutsche Komitee der ökumenischen Bewegung ein „radikales Umdenken" zur Bewahrung der Schöpfung. Dafür seien Umweltschutz und eine nachhaltige Lebensweise nötig. Unter dem Thema *„Gottes Schöpfung ist*

sehr gut!“ (Gen 1, 31) luden Frauen in über 120 Ländern zu ökumenischen Gottesdiensten ein. Frauen aus Surinam, dem kleinsten Land Südamerikas, haben die Texte vorbereitet. Surinam hat mit den Folgen von Abholzung und illegalem Rohstoff-Abbau kämpfe. Die einzigartige Flora und Fauna werde zerstört, zudem ist das Sozialsystem wegen schwankender Rohstoff-Preise kaum noch finanzierbar. Darunter litten besonders Frauen und Mädchen. Sie prostituierten sich etwa aus finanzieller Not. Der Appell der surinamischen Christinnen lautet daher: „Lasst uns nicht länger zögern, sondern alles tun, was wir können, um die Erde für diejenigen zu erhalten, die nach uns kommen.“ Das Deutsche Weltgebetstags-Komitee unterstützt dieses Anliegen mit einer bundesweiten Aktion *„Stifte machen Mädchen stark“.* Dabei werden an mehr als 750 öffentlich zugänglichen Orten in Deutschland, der Schweiz, in Costa Rica, Finnland und Rumänien gebrauchte Stifte gesammelt und recycelt.

In Makumira in der Nähe von Arusha (Tansania) haben sich am 5. März über 100 Theologiestudierende aus aller Welt versammelt, um die Eröffnung des *Global Ecumenical Theological Institute 2018 (GETI)* zu feiern, das vom Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) organisiert wurde. Das ökumenische Kurzzeit-Studienprogramm mit globaler Ausrichtung GETI steht in diesem Jahr unter dem Motto *„Translating the Word, Transforming the World“* (Das Wort übersetzen, die Welt verändern). Es bietet Studierenden der Theologie und der Religionswissenschaften einen wissenschaftlichen Intensivkurs in ökumenischer Missionswissenschaft sowie ein inspirierendes und anregendes Umfeld, um die Gemeinschaft junger Menschen aus dem breiten Spektrum des christlichen Glaubens zu leben und zu erleben.

20 indigene junge Erwachsene aus der ganzen Welt und aus verschiedenen Konfessionen kamen im Rahmen einer Vorkonferenz vom 5. bis 7. März in Arusha (Tansania) zusammen, um sich offen über ihre jeweiligen Herausforderungen und Hoffnungen auszutauschen. Die Veranstaltung fand im Vorfeld der Konferenz für Weltmission und Evangelisation statt, die der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) vom 8. bis 13. März abhielt.

In einer symbolischen Veranstaltung zur Feier des *70-jährigen Bestehens des Ökumenischen Rates der Kirchen* (ÖRK) haben Studierende des Global Ecumenical Theological Institute (GETI) 2018 auf dem Gelände der Tumaini University Makumira in Arusha (Tansania) am 7. März zwölf Bäume gepflanzt. Der Pflanzzeremonie waren eine gemeinsame Andacht und Reflexionen darüber vorausgegangen, was es für die GETI-Studierenden

bedeutet, in der Welt von heute zusammen zu leben und wie für kommende Generationen eine nachhaltige Zukunft sichergestellt werden kann.

Über 50 Frauen aus der ganzen Welt und aus verschiedenen Glaubenstraditionen versammelten sich vom 6. bis 7. März in Arusha, Tansania, zu einer Vorkonferenz der Konferenz für Weltmission und Evangelisation (8.–13. März) zum Thema *„Frauen in der Mission vom Geist bewegt: Mentoring für Verwandlung“.* Frauen tauschten sich anhand von Erzählungen, Gruppendiskussionen, Bibelarbeiten, Gottesdiensten und Gebeten aus, ebenso über wirtschaftliche Gerechtigkeit, Chancengleichheit. Versorgung von Waisen. Sie erwarben mehr Wissen über Mission und wie sie den Kirchen dabei hilft, dynamisch zu handeln.

Die *Konferenz für Weltmission und Evangelisation* fand vom 8.–13. März in Arusha, Tansania, unter dem Motto *“Moving in the Spirit – Called to transforming Discipleship”* statt. Konferenzen für Weltmission und Evangelisation sind eine lange Tradition des Internationalen Missionsrates und der Kommission für Weltmission und Evangelisation des Ökumenischen Rates der Kirchen; sie werden alle zehn Jahre abgehalten.

„Angst überwinden – Brücken bauen“ lautete das Motto der *„Woche der Brüderlichkeit“* vom 11. bis 18. März. Den Auftakt bildete wie stets die Verleihung der undotierten Buber-Rosenzweig-Medaille, die zu den renommierten Auszeichnungen in Deutschland zählt. Nach Bundespräsidenten, Professoren, Hilfswerken und kirchlich-jüdischen Arbeitskreisen wird diesmal ein Rockmusiker ausgezeichnet – Peter Maffay. Die zentrale Eröffnungsfeier des im hessischen Bad Nauheim beheimateten Koordinierungsrates der über 80 Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit fand in Recklinghausen statt – umrahmt von zahlreichen Veranstaltungen in Kirchen, Synagogen und Schulen.

Mit einem Wort zur *„Ökumene nach 2017“* hat die *Mitgliederversammlung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK)* auf ihrer Tagung in Mainz am 14. und 15. März eine positive Bilanz des Reformationsjubiläums gezogen und weitere konkrete Schritte angemahnt. Auch die Orthodoxe Kirche hat sich deutlich für die Ökumene ausgesprochen, wie auf einem Studienhalbtag der Mitgliederversammlung zum *Heiligen und Großen Konzil der Orthodoxen Kirche 2016 auf Kreta* deutlich wurde. Georgios Vlantis, orthodoxer Theologe und Geschäftsführer der ACK Bayern, Barbara Hallensleben, katholische Theologieprofessorin und Leiterin des Ökumenischen Instituts an der Universität Fribourg/Schweiz sowie Martin Illert, Referent für Orthodoxie im Kirchenamt der Evangeli-

schen Kirche in Deutschland, führten aus, dass das Konzil im Blick auf bisherige Stellungnahmen zahlreiche neue Impulse für die ökumenische Bewegung gegeben habe. Ausführlich beschäftigten sich die Delegierten mit der *Situation der verfolgten und bedrängten Christen.* Die Delegierten riefen dazu auf, für die verfolgten und bedrängten Christen zu beten und sich nach allen Möglichkeiten dafür einzusetzen, für Christen im Nahen Osten Bedingungen zu schaffen, in denen sie auch weiterhin in ihrem Land bleiben können.

Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal Reinhard Marx, und der EKD-Ratsvorsitzende Heinrich Bedford-Strohm kommen gemeinsam zu den *Heilig-Rock-Tagen 2018.* Bei dem vom 13. bis 22. April dauernden Fest des Bistums Trier nehmen sie am 14. April an einem ökumenischen Gottesdienst zur bundesweiten Eröffnung der *„Woche für das Leben“* teil.

„Aus dem Glauben Gesellschaft gestalten?“ lautet das Thema einer Tagung, die am 27./28. April 2018 im Haus am Dom in Mainz stattfinden wird. Die Tagung wird die Rolle der Kirchen in unserer Geellschaft kritisch aus verschiedenen Perspektiven beleuchten. Aktuelle Entwicklungen sollen wahrgenommen, Erwartungen in Gesellschaft und Politik mit dem Anspruch der Kirchen, die Gsellschaft mitzugestalten, ins Gespräch gebracht werden. Auch die theologische und geistliche Reflexion der gegenwärtigen Entwicklungen steht auf dem Programm. Im Gespräch mit Vertreterinnen und Vertretern aus Politik und Gesellschaft soll ausgelotet werden, wie die Rolle der Kirche in einer säkularen und pluralen Gesellschaft künftig beschrieben und gestaltet werden kann.

Am 7. Mai und 8. Mai werten Expertinnen und Experten aus Kirche, Staat und Tourismus ihre *Erfahrungen mit dem Reformationsjubiläum 2017* aus. Die EKD und die Akademie der Versicherer im kirchlichen Raum laden nach Wittenberg zur Auswertungstagung *„Kirche zwischen Staat und Tourismus“* ein. Die Analyse der Kooperationen zwischen Kirchen, Kulturträgern und Kommunen steht auf dem Programm. Es geht um einen Blick auf die Projekte, die durch neue Partnerschaften angestoßen und realisiert werden konnten. Geistliche, kulturelle und historische Aspekte der Jubiläumsfeierlichkeiten werden ausgewertet. Gelungenes wird für die künftige Zusammenarbeit gesichert.

Auf dem *101. Deutschen Katholikentag* vom 9. bis 13. Mai in Münster finden Veranstaltungen zu aktuellen religiösen, gesellschaftspolitischen, kulturellen, wissenschaftlichen und spirituellen Themen statt. Den Rahmen, an dem sich die Veranstaltungen orientieren, gibt das Leitwort „Suche Frie-

den“ vor. In seiner Mehrdeutigkeit ist es zugleich Imperativ – eine Aufforderung – als auch Hilferuf.

Die *10. Mennonitische Europäische Regionalkonferenz* (MERK) findet vom 10. bis 13. Mai in Montbéliard in der Region Burgund-Franche-Comté statt, in der Dreiländerregion Frankreich-Schweiz-Deutschland. Die mennonitische europäische Regionalkonferenz will Austausch und Begegnung zwischen den Mitgliedern und Freunden aller Mennonitengemeinden fördern. Sie findet alle sechs Jahre statt. In ihrer bald 500-jährigen Geschichte (1525–2025) wollen die Täufer/Mennoniten die christlichen Werte, die ihnen wichtig sind, auch an die zukünftige Generation weitergeben.

Dem internationalen theologischen Austausch zwischen Deutschland und Rumänien widmet sich ein neues Institut mit Sitz in Nürnberg. Unter dem Namen *„Ex fide lux – Deutsch- Rumänisches Institut für Theologie, Wissenschaft, Kultur und Dialog“* will die von evangelischen, orthodoxen und katholischen Kirchenvertretern, Theologen und Laienchristen gegründete Einrichtung den Dialog zwischen den Kirchen Rumäniens, besonders der Rumänischen Orthodoxen Kirche, und den Kirchen in Deutschland und im deutschsprachigen Raum fördern. Die Projektarbeit des Instituts startet im Frühjahr mit dem „Ersten Theologischen Kolloquium“ zum Thema *„Heilige und Heiligenverehrung in Ost und West“.* Die Konferenz findet vom 11. bis 14. Mai in Kooperation mit der Rumänischen Orthodoxen Metropolie von Siebenbürgen und der Evangelischen Akademie Siebenbürgen statt.

Der *Zentralausschuss des Ökumenischen Rates der Kirchen* (ÖRK) tagt vom 15.–21. Juni in Genf, um den Veranstaltungsort und das Motto der *11. Vollversammlung* festzulegen. Der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) hat sich mit Karlsruhe als Ort der nächsten, weltweiten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen im Jahre 2021 beworben. Ebenso liegt dem ÖRK eine Einladung nach Kapstadt (Südafrika) als Austragungsort vor.

Unter dem Thema *„Fundamentalismus als ökumenische Herausforderung“* steht das 52. Internationale Ökumenische Seminar des Instituts für Ökumenische Forschung des Lutherischen Weltbunds vom 2. bis 9. Juli in Straßburg. Es soll die Frage diskutiert werden, wie ein wachsender Fundamentalismus die Beziehungen der Kirchen zueinander verändert und wie man ökumenisch damit umgehen kann. Erwartet werden etwa 60 Teilnehmer und Referenten aus verschiedenen Kirchen und verschiedenen Ländern.

Vom 23. Juli–10. August findet am Ökumenischen Institut Bossey eine Fortbildung *Interreligiöse Studien* (Certificate of Advanced Studies, CAS) statt, die sich den drängenden Problemen unserer Zeit

widmet, wie Gewalt und Konflikt vorzubeugen und zu überwinden. Junge Erwachsene aus der ganzen Welt werden daran teilnehmen.

Um die Stimme der Kirchen in Bezug auf die Weltwirtschaft zu stärken, wird eine Gruppe von gegenwärtigen und zukünftigen Führungskräften, die die Kirchen vertreten, die Gelegenheit haben, das *ökumenische Seminar für Leitung, Wirtschaft und Management für eine Ökonomie des Lebens* vom 19.–31. August in Mexico-City zu besuchen.

Der Gottesdienstentwurf zum *ökumenischen „Tag der Schöpfung"* kann auf der Internetseite www.schoepfungstag.info heruntergeladen werden. Dort steht auch das Motiv des diesjährigen Schöpfungstags *„Von meinen Früchten könnt ihr leben"* zum Download bereit. Erarbeitet haben den Gottesdienst Vertreter der ACK Deutschland, der ACK Mecklenburg-Vorpommern und des Vereins „Backstein Geist und Garten" in Starkow. Dort findet am 7. September die *zentrale Feier des Schöpfungstags* statt. Das Gottesdienst- und Materialheft zum ökumenischen Tag der Schöpfung wird ab April vorliegen und kann dann ebenfalls auf der Internetseite heruntergeladen oder im Shop der ACK oder über die Ökumenische Centrale bestellt werden. In den Gemeinden kann der Schöpfungstag auch an einem anderen Tag zwischen dem 1. September und dem 4. Oktober gefeiert werden, um auf regional gewachsene Traditionen und Ferientermine Rücksicht zu nehmen.

Die *20. Akademische Konsultation der Societas Oecumenica* findet vom 23. bis 28. August in Ludwigshafen statt. Das Thema der Konsultation lautet: *„Über die Nationen und die Kirchen: ökumenische Antworten auf Nationalismus und Migration"*. Mit den Transformationsbewegungen in Europa nach 1989 und die erneute Konvergenz von Ost und West wurden theologische Diskussionen über die Legitimität einer starken Verbindung zwischen Kirche und Nation entfacht. Die daraus entstehenden Fragen stehen im Mittelpunkt der Konsultation.

Von Personen

Casely Essamuah folgt *Larry Miller,* der in den Ruhestand geht, als Geschäftsführer des Global Christian Forums nach. Essamuah, der aus der Methodistischen Kirche in Ghana kommt, tritt sein Amt am 1. Juli an.

Harald Rein, Bischof der Christkatholischen Kirche der Schweiz, übernahm Ende März den Vorsitz des Schweizerischen Rates der Religionen. Er ist Nachfolger von *Gottfried Locher,* des Präsidenten des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbunds. Bereits 2015 leitete Rein vorübergehend die Geschäfte des Rates, als der damalige Vorsitzende Hisham Maizar starb. Der Rat der Religionen wurde 2006 gegründet und setzt sich aus den leitenden Persönlichkeiten der drei christlichen Landeskirchen, der orthodoxen Kirchen, der jüdischen Gemeinschaft, sowie islamischen Organisationen zusammen. Die katholische Kirche vertritt der Bischof von Lausanne-Genf-Fribourg, Charles Morerod.

Hanna Kasparick, seit 2005 Direktorin des Predigerseminars der Union Evangelischer Kirchen in der EKD in Wittenberg, ist aus diesem Amt verabschiedet worden. Ihre Nachfolge übernahm die bisherige Pfarrerin der Marktkirche Halle/Saale, *Sabine Kramer,* die mit einer Dissertation über Katharina von Bora in Leipzig promoviert wurde.

Wolfram Weiße, Gründer und langjähriger Direktor der Akademie der Weltreligionen an der Universität Hamburg, ist aus seinem Amt verabschiedet worden. Nachfolger ist *Giuseppe Veltri,* Professor für Jüdische Philosophie und Religion. Die bundesweit einzigartige Einrichtung setzt sich mit der Theologie von Alevitentum, Buddhismus, Christentum, Hinduismus, Islam und Judentum auseinander. Sie ist interdisziplinär ausgerichtet und wird getragen von der Fakultät für Wirtschafts- und Sozialwissenschaften, der Fakultät für Erziehungswissenschaft und der Fakultät für Geisteswissenschaften.

Russell Nelson ist neuer Präsident der „Kirche Jesu Christi der Heiligen der Letzten Tage" (Mormonen). Er ist Nachfolger von *Thomas Monson,* der am 2. Januar gestorben war.

Margot Käßmann, ehemalige hannoversche Landesbischöfin und frühere Ratsvorsitzende der EKD, Botschafterin des Rates der EKD für das 500. Reformationsjubiläum 2017, geht zum 1. Juli in den Ruhestand. Am 30. Juni ist ein Abschiedsgottesdienst in der Marktkirche in Hannover geplant.

Mario Fischer, Pfarrer der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau und seit 2010 Sondervikar in der Wiener Geschäftsstelle der Gemeinschaft Evangelischer

Kirchen in Europa (GEKE), wird neuer Generalsekretär. Nach der GEKE-Vollversammlung in Basel im September tritt er die Nachfolge des Bischofs der Evangelischen Kirche A. B. in Österreich, *Michael Bünker,* an, der das Amt seit 2006 innehatte und wegen seiner 2019 bevorstehenden Pensionierung nicht erneut kandidierte.

Frank Kopania, Pfarrer der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau (EKHN) und seit 2013 Personalreferent für den Pfarrdienst in der Kirchenverwaltung mit Sitz in Darmstadt, übernimmt ab September die Leitung der Auslandsabteilung im Kirchenamt der EKD in Hannover. Der Rat der EKD berief ihn zum Nachfolger von Oberkirchenrätin *Dine Fecht,* die die Abteilung seit 2008 leitete und am 31. August in den Ruhestand tritt.

Ibrahim Azar ist seit Januar Bischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Jordanien und im Heiligen Land (ELKJHL).

Es vollendeten

das 80. Lebensjahr:

Metropolit Augoustinos, Vorsitzender der Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland, von 1973 bis 1979 war er Vorsitzender des damaligen Ökumenischen Rates Berlin, 1980 wurde er zum Metropoliten von Deutschland mit Sitz in Bonn gewählt, am 7. Februar;

das 85. Lebensjahr:

Walter Kardinal Kasper, emeritierter Kurienkardinal und ehemaliger Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, am 5. März.

Verstorben sind:

Billy Graham, US-amerikanischer Erweckungsprediger und Erneuerer der evangelikalen Bewegung, im Alter von 99 Jahren, am 21. Februar;

Rosemarie Müller, Gründungsmitglied und langjährige Leiterin des Bundes für evangelisch-katholische Einheit in Berlin, im Alter von 95 Jahren, am 11. März;

Karl Kardinal Lehmann, von 1983 bis 2016 Bischof von Mainz, von 1987 bis 2008 Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz, wurde 2001 von Papst Johannes Paul II. zum Kardinal erhoben, ein „Brückenbauer“ zwischen den Konfessionen, im Alter von 81 Jahren, am 11. März.

Zeitschriften und Dokumentationen

I. Aus der Ökumene

Karl-Heinz Wiesemann, Unsere Vision muss größer sein. „Deine Rechte, Herr, ist herrlich an Stärke". Predigt zur Eröffnung der Gebetswoche für die Einheit der Christen in Augsburg, KNA-ÖKI 5/18, Dokumentation I–IV;

Ludwig Ring-Eifel, Fortschritt im Schneckentempo. Bischöfe ringen um Lösungen bei konfessionsverschiedenen Ehen, KNA-ÖKI 9/18, 3–4,

„Geistliche Notlagen". Bischöfe zu konfessionsverschiedenen Ehen und Eucharistie, ebd., Dokumentation I–II;

„Kein Jahr der Abgrenzung". Die mitteldeutschen Bischöfe zum Ende des Reformationsjubiläums KNA-ÖKI 7/18, Dokumentation VII–VIII;

Karl Heinz Voigt, Wandel durch Engagement. Vor 70 Jahren wurde die ACK gebildet, KNA-ÖKI 10/18, 5–6;

Mathews George Chunakara, The Ecumenical Movement in Asia and Emerging Challenges: The Christian Conference of Asiaat 60 and Beyond, EcRev 4/17, 448–461;

S. Wesley Ariarajah, The Challenge of Interfaith Relations for the Christian Conference of Asia, ebd., 462–473;

Jonathan Y. Tan, Ecumenical and Interreligious Contributions to Asian Liberation Theologies; ebd., 474–490;

Aruna Gnanadason, Asian Women in the Ecumenical Movement: Voices of Resistance and Hope, ebd., 516–526;

Theresa Carino, Chinese Churches and the Ecumenical Movement from an Asian Perspective, ebd., 542–556;

Michael Biehl, „Moving in the Spirit" – Die Weltmissionskonferenz in Arusha im Kontext gegenwärtiger missionstheologischer Debatten, MDKonfInst 1/18, 12–16;

Dagmar Heller, Füreinander einstehen, ebd., 20–22;

Bernd Densky, Ökumene der Freikirchen in Deutschland, US 1/18, 21–32;

Burkhard Neumann, Ökumenische Wandlungen. Systematische Überlegungen zum Weg der Neuapostolischen Kirche in die Ökumene, ebd., 61–68.

II. Aus der römisch-katholischen Kirche

Kongregation für die Glaubenslehre, Bleibende Gefahren. Schreiben Placuit Deo über einige Aspekte des christlichen Heils, KNA-ÖKI 10/18, Dokumentation I–VI;

Benjamin Leven, Vergebliche Lockerungsübungen. Zum Umgang der Kirche mit homosexuellen Paaren, HerKorr 3/18, 1;

Christian Weisner, Franziskanische Wende, HerKorr 3/18, 16–18;

Margit Eckholt, Der Papapastor. Lateinamerikanische Prägungen eines fünfjährigen Pontifikats, StimdZ 3/18, 155–165.

III. Körper, Geschlecht und Glaube

Christine Gerber, „Mein Körper bin ich" – Elisabeth Moltmann-Wendels Theologie einer Leiblichkeit, EvTh 1/18, 71–76;

Isolde Karle, Schönheit, Fitness und Geschlecht. Die Arbeit am eigenen Körper als Herausforderung für die Praktische Theologie, EvTh 1/18, 59–70;

Ute Gause, Reformation und Körperlichkeit am Beispiel von Luthers Genesisvorlesung, EvTh 1/18, 41–48.

IV. Weitere interessante Beiträge

Norbert Demuth, „Die Scharia hat keine Geltung". Expertin warnt vor einem „politischen Islam" in Deutschland, KNA-ÖKI 10/18, 15;

Stefan Orth, Fakultätentag: Mehr konfessionelle Kooperation, HerKorr 3/18, 9–10;

Wolfgang Huber, Sakralität und Macht, HerKorr 3/18, 32–35;

Albert Gerhards, Alte Kirchen versilbern? Umnutzung von Sakralgebäuden, HerKorr 3/18, 40–43;

Artur Sporniak, Zbigniew Mikolejko und Waclaw Oszajca SJ, Vorhof des Dialogs. Das andere Gesicht der polnischen Kirche, StimdZ 3/18, 193–200;

Klaus Schweinsberg, Ethik digitaler Kommunikation, StimdZ 3/18, 173–182.

V. Religionsunterricht

„Konfessionell-kooperativ erteilter Religionsunterricht. Grundlagen, Standards und Zielsetzungen". Impulspapier für konfessionell-kooperativen Religionsunterricht der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD). Der EKD-Text kann zum Stückpreis von 0,70 Euro über das Kirchenamt der EKD (Tel.: 0511/ 2796-460 oder E-Mail: versand@ ekd.de) bezogen werden und steht online unter www.ekd. de/ekd_de/ ds_doc/ekd_texte_128 _2018.pdf.

Deutsche Bischofskonferenz, „Die Zukunft des konfessionellen Religionsunterrichts. Empfehlungen für die Kooperation des katholischen mit dem evangelischen Religionsunterricht", Die deutschen Bischöfe 103, Download unter www.dbk-shop.de/media/ files_public/wrpweifp/DBK_11103. pdf.

Neue Bücher

Frederik Elwert, *Martin Rademacher, Jens Schlamelcher,* Handbuch Evangelikalismus. Transcript Verlag, Bielefeld 2017. 447 Seiten. Hardcover. EUR 39,99.

Warum ein Handbuch Evangelikalismus, mag sich der Leser fragen. Für die Hg. liegt der Sinn des Projekts zum einen in der Dynamik der damit bezeichneten weltweiten Bewegung, die in Deutschland als „konservative" Strömung im Protestantismus wahrgenommen wird. Zum anderen sehen die Hg. einen „Mangel an verlässlichen Informationen" über Evangelikale. Als Ziel des Bandes geben sie an, „das Thema Evangelikalismus in seiner historischen Tiefe, globalen Ausbreitung und sozialen Vielgestaltigkeit systematisch durch Überblicksartikel in den Blick zu nehmen" (12).

Der Band umfasst Beiträge, die den Forschungsgegenstand näher bestimmen und eingrenzen (Kap. 1), die historische Entwicklung und gegenwärtige regionale Ausbreitung der Bewegung darstellen (Kap. 2), und in analytischem Zugriff die Glaubenspraxis, die Sozialformen sowie die Beziehung zu gesellschaftlichen Funktionsbereichen wie Politik, Wissenschaft und Wirtschaft ausleuchten (Kap. 3). Es folgt ein knapper „Ausblick" (Kap. 4).

In den einleitenden Beiträgen wird der Gebrauch der Bezeichnung „Evangelikalismus" analysiert, der Forschungsstand referiert und seine Abgrenzung diskutiert. Nach M. Hochgeschwender (Kap. 1.2.) folgen auch mehrere andere Autoren des Bandes der Charakterisierung der Evangelikalen durch den britischen Baptisten David Bebbington: Konversionserlebnis, Zentralität der Bibel, religiöser u. a. Aktivismus sowie Zentralität des Kreuzestodes Jesu. In mehreren Beiträgen wird die mögliche Abgrenzung der Pfingstbewegung von den Evangelikalen diskutiert, wofür m. E. eher schwache Gründe angegeben werden (Pfingstler relativierten die Bibel zugunsten der unmittelbaren Geisterfahrung, so Hochgeschwender, 28), überwiegend jedoch die historisch-genetische Verwandtschaft und phänomenologische Nähe beider Strömungen anerkannt wird. Insbesondere die sich sowohl in der römisch-katholischen Kirche als auch in den zum Protestantismus gehörenden Denominationen ausbreitende charismatische Bewegung lasse die Grenzen verschwimmen (so auch M. Hochgeschwender, 30). Für manche Regionen gibt es angesichts der Stärke des pfingstlerischen Christentums kaum Studien zu *nicht* charismatisch bzw. pfingstlerischen Evangelikalen (vgl. J. Köhrsen im Hinblick auf Lateinamerika, 132). So wird der Ausdruck „evangelikal" letztlich weit

gefasst, was den Vorteil bietet, spezifische Ausprägungen differenziert wahrnehmen und auch die – mit der heutigen Begriffsverwendung im Deutschen noch nicht erfasste – Vorgeschichte in Pietismus und Erweckungsbewegungen einbeziehen zu können.

Das geschieht dann auch in Kap. 2 („Evangelikalismus weltweit"). Hier wird in zwei Beiträgen zunächst die Geschichte der Evangelikalen in Europa sowie in den USA entfaltet. Die Entwicklungslinien sind von Esther Hornung und Michael Hochgeschwender im Ganzen verlässlich gezeichnet, allerdings irritieren gelegentliche Unschärfen v. a. in den (sehr stark verdichteten) theologischen Darlegungen (so wird Phoebe Palmers Heiligungslehre stark verzeichnet, 63); an einigen Stellen finden sich überprüfbare Sachfehler (die Spaltung der amerikanischen Methodistenkirche in einen nördlichen und südlichen Zweig, zu der es im Bürgerkrieg kam, wurde bereits 1939 überwunden und besteht nicht – wie bei den Baptisten fort!, wie S. 84 behauptet wird). Die Überblicksdarstellungen zur evangelikalen Bewegung in Lateinamerika, Afrika und Asien lassen die je eigene Geschichte und v. a. auch unterschiedliche soziologische Ausprägungen erkennen. Der Beitrag von F. Elwert und M. Rademacher arbeitet zu Recht u. a. die Bedeutung der Migration und Mission aus dem globalen Süden im Blick auf Europa heraus.

Der m. E. anregendste Teil ist Kap 3 („komparativ-analytische Zugänge"). Einige Beiträge bleiben dabei dem Grundsatz verpflichtet, einen Überblick zu geben (so z. B. M. Rademacher zu „Evangelikalismus und Sport"), andere bieten auch Vertiefungen in exemplarischen Analysen (so ganz hervorragend S. Emling und J. Schira zur evangelikalen Popkultur).

Zu würdigen ist, dass die Autoren ganz überwiegend zu differenzierten und sachlich begründeten Bewertungen gelangen. Der religionswissenschaftliche Ansatz wirkt sich hier positiv, weil entideologisierend, aus. Es werden keine Klischees bedient, sondern in kritischer Untersuchung gründende diskussionswürdige Einsichten vorgetragen.

Aufgabe eines Handbuchs ist es, einen Überblick zu geben und die vertiefende Weiterarbeit zu ermöglichen. Diesen Anspruch löst das Buch auch dadurch ein, wenn jeder Beitrag mit zumeist drei (kurz kommentierten) Buchempfehlungen und einer umfänglichen Bibliographie abschließt. Was die Einordnung mancher Darlegungen erschwert, ist die Tatsache, dass außerhalb der nach Regionen gegliederten Beiträge der Bezugsbereich häufig verschwimmt und unklar ist, ob sich Aussagen auf US-amerikanische, deutsche oder noch andere (regionale) Ausprägungen des Evangelikalismus beziehen. So wechselt V. Hobert in ihrem Beitrag zur Lebensführung Evangelika-

ler zwischen Quellen, die sich auf die Schweiz, und solchen, die sich auf die USA beziehen (ähnlich unklar Jens Schlamelcher bei den „Sozialgestalten").

Im Hintergrund steht dabei das Problem, dass nur einzelnen Autoren des Bandes das evangelikale Milieu in Deutschland näher bekannt zu sein scheint. Von einzelnen Ausnahmen abgesehen ist ausweislich der Bibliographien unbekannt, in welchen Verlagen Evangelikale *hierzulande* – zu den im Band verhandelten Themen – publizieren. Beim Thema Familie wird der Amerikaner Tim LaHaye herangezogen, Eberhard Mühlhan kommt nicht vor. Zur Rezeption der Postmoderne in der evangelikalen Theologie wird James K. Smith erwähnt, Heinzpeter Hempelmann scheint unbekannt. Insgesamt fehlt jede Kenntnisnahme der in Deutschland und der Schweiz von Evangelikalen erbrachten Forschungsleistungen zur evangelikalen Bewegung (und das, obwohl Sebastian Schüler auf „christliche, meist private Hochschulen" verweist, „die durchaus wissenschaftlichen Standards gerecht werden", 321). Wenn in der Einleitung für den internationalen Forschungskontext festgestellt wird, dass dort anerkannte Wissenschaftler zum Thema Evangelikalismus zugleich Teil ihres Forschungsgegenstandes sind (35), warum bleiben die Herausgeber bei ihrem Handbuch diesbezüglich auf Distanz?

Fazit: Das Handbuch erfüllt den an ein solches Werk zu setzenden Anspruch und bietet, v. a. was die globale evangelikale Bewegung angeht, überwiegend verlässliche Informationen sowie ertragreiche, sonst nur in Einzeldarstellungen greifbare Analysen in kompakter Form. Die sachlichen Defizite legen nahe, dass die Erforschung der Evangelikalen auf deren qualifizierte Mitwirkung nicht verzichten sollte.

Christoph Raedel

Stefan Böntert (Hg.), Gemeinschaft im Danken. Grundfragen der Eucharistiefeier im ökumenischen Gespräch. Studien zur Pastoralliturgie, Bd. 40. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2015. 394 Seiten. Kt. 44,00 EUR.

Die Hoffnung auf eucharistische Gemeinschaft ist in der Ökumene der christlichen Kirchen von sehr hoher Bedeutung. Viele Annäherungen der theologischen Standorte bei dieser Thematik konnten in den zurückliegenden Jahrzehnten in Dialogen auf multilateraler und bilateraler Ebene erreicht werden. Dabei wurden immer wieder auch liturgische Aspekte berücksichtigt – insbesondere im Kontext der von der „Kommission für Glauben und Kirchenverfassung (Faith and Order)" auf internationaler Ebene vorbereiteten Konvergenzerklärungen von

Lima 1982 sowie bei der sogenannten Lima-Liturgie (erstmals gefeiert in Verantwortung der reformatorisch geprägten Kirchen 1983 in Vancouver anlässlich der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen).

Bei aller Aufmerksamkeit auf die Feierformen der Eucharistie und des Abendmahls standen diese jedoch sehr selten im Mittelpunkt des ökumenischen Interesses, die ökumenischen Gespräche nahmen vielmehr in der Regel die von der Systematischen Theologie eingebrachten Themen auf: vor allem die Frage nach dem Gedächtnis des einmaligen Lebensopfers Jesu Christi am Kreuz; menschliche Vorstellungen von der (dauerhaften) Gegenwart Jesu Christi in der Feier der Eucharistie und des Abendmahls; ämtertheologische Überlegungen unter Berücksichtigung des Zusammenhangs zwischen der noch nicht bestehenden Kircheneinheit und der eucharistischen Mahlgemeinschaft. In jüngerer Zeit ist in ökumenischen Dialogen das Bewusstsein dafür gewachsen, dass ohne die Kenntnis der vielgestaltigen Geschichte der konfessionellen eucharistischen Liturgien eine ökumenische Verständigung nicht zu erreichen sein wird. Auch hier gilt, dass die liturgische Gestalt Aufschluss über den theologischen Gehalt gibt – mehr noch: Die „lex orandi“ (die gottesdienstliche Ordnung) bestimmt die „lex credendi“ (den Glauben der Kirchen) wesentlich.

Der vorliegende Sammelband greift wichtige Themenaspekte heraus, die bei einer ökumenischen Annäherung an eucharistische Liturgien zu beachten sind. Der Herausgeber sowie die Autorinnen und Autoren vorwiegend aus der Praktischen Theologie mit Schwerpunkten im Studium der Liturgiewissenschaft ehren mit ihren fachwissenschaftlichen Beiträgen eine Frau, die wie keine andere Kollegin unserer Zeit ihre Lebenskraft für die Sammlung, die kritische Edition und die theologische Deutung von liturgischen Quellen zum Verständnis von Eucharistie und Abendmahl in ökumenischer Perspektive eingesetzt hat: Irmgard Pahl, langjährige Professorin für Liturgiewissenschaft an der Universität Bochum, von 1995 bis 1997 Präsidentin der renommierten, ökumenisch verantworteten „Societas Liturgica“, vollendete 2014 ihr 80. Lebensjahr. Es gibt viele Gründe, die für die Veröffentlichung dieses Sammelbandes sprechen – nicht zuletzt gewiss im Sinne der geehrten Wissenschaftlerin die Tatsache, dass dieser Band eine kaum ausschöpfbare Quelle von Hinweisen auf liturgiewissenschaftliche Studien mit ökumenischer Relevanz insbesondere im Hinblick auf die Feier der Eucharistie enthält.

Wie bei jedem Sammelband der vorliegenden Art ist es kaum möglich, die Inhalte einzelner Beiträge in einer Besprechung adäquat zu referieren. Die vom Herausgeber ge-

wählte Untergliederung in Studien zum Thema „Tradition und Erneuerung“ sowie „Innovation und Rezeption“ deutet an, dass von zwei Blickrichtungen aus eine vergleichbare Grundbewegung zu beobachten ist: Ein Gedanke aus der theologischen Tradition kann in neuer liturgischer Gestalt aufgenommen werden. Ebenso ist es möglich, liturgische Reformen als eine Wiederaufnahme bewährter Gedanken auszuweisen. Es ist naheliegend, dass der Herausgeber bei dieser schlichten Systematisierung der Beiträge nicht immer Rücksicht auf Inhalte im Detail nehmen konnte.

Namhafte (in der Mehrzahl römisch-katholische, jedoch auch anders-konfessionelle) Liturgiewissenschaftler/innen haben sich der Herausforderung gestellt, die Wechselwirkung zwischen Tradition und Innovation an Beispielen aufzuzeigen. Dabei war die christliche Ökumene immer zumindest im Hintergrund.

Unter der Überschrift „Tradition und Erneuerung“ erinnert *Martin Stuflesser* (13–43) an die theologische Mitte jedes liturgischen Gedächtnisses: an das Pascha-Mysterium. *Bruno Bürki* (44–54) bespricht die unterschiedlichen begrifflichen Möglichkeiten, unter Berufung auf neutestamentliche Quellen von der Sonntagsliturgie zu sprechen. *Manfred Probs*t (55–68) zeigt die ökumenische Relevanz der Veränderungen in den römisch-katholischen eucharistischen Hochgebeten nach dem 2. Vatikanischen Konzil auf. *Klemens Richter* (69–83) erinnert an die liturgischen Reformen des 2. Vatikanischen Konzils und problematisiert insbesondere den Gedanken, bei sakramentalen Feiern könne es eine „Spendeformel“ geben; *Teresa Berger* (84–96) entfaltet eine weibliche Tradition in der Eucharistie: Das Gedächtnis von Maria als „Mulier eucharistica“ wird entfaltet. *Jürgen Bärsch* (97–112) unterstreicht die Bedeutung der Homilie bei der Ermöglichung der tätigen Teilnahme der Getauften an der Eucharistie. *Winfried Haunerland* (113–125) unterscheidet zwischen den Intentionen der Liturgiereformen des Trienter Konzils (Restauration) und des 2. Vatikanischen Konzils (Reform). *Andreas Heinz* (126–146) erläutert mit guten Gründen die ökumenisch kontroverse Evaluation der Mahlgaben als eine Geste der Darbringung und Hingabe. *Martin Klöckener* (147–177) fragt nach der Bedeutung des Vorstehergebets in der eucharistischen Liturgie. *Dietmar Thönnes* (178–187) erinnert an den ästhetischen Anspruch der liturgischen Sprache. *Eduard Nagel* (188–201) erläutert die Problematik einer angemessenen Übersetzung liturgischer Bücher. *Artur Waibel* (202–221) interpretiert ein Hochgebet aus Indonesien. *Karen B. Westerfield* (222–237) gibt einen Einblick in die eucharistische Feier in der Tradition der Methodistischen Kirche. *Alexander Völkel* (238–246) betrachtet ein in der re-

formatorischen Tradition beliebtes Lied.

Im zweiten Kapitel, das mit dem Titel „Innovation und Rezeption“ überschrieben ist, finden sich folgende Beiträge: *Martin Lätzel* (249–262) erinnert an die ökumenisch relevanten Aspekte im Werk von Hans Asmussen. *Collin Buchanan* (263–279) stellt Ergebnisse der Dialoge zwischen der Anglikanischen und der Römisch-katholischen Kirche im Hinblick auf das Verständnis der Eucharistie vor. *Geoffrey Wainwright* (280–292) beschreibt die Dialoge zwischen der Methodistischen und der Römisch-katholischen Kirche. *Yngvill Martola* (293–303) erläutert die Rezeption der zur Jahrtausendwende erneuerten lutherischen Agenden in Skandinavien. *Stefan Böntert* (304–325) verweist auf besondere Herausforderungen in Zeiten einer künftig noch weitergehenden Reform der eucharistischen Liturgien. *Albert Gerhards* und *Kim de Wildt* (326–352) legen ihre Analysen zur Rezeption der liturgischen Ereignisse anlässlich des Eucharistischen Kongresses in Köln 2013 vor. *Albrecht Greule* (353–361) stellt die Ergebnisse seiner Erforschung der deutschen Gebetssprache vor. *Benedikt Kranemann* (362–379) reflektiert die Methoden der gegenwärtigen Liturgiewissenschaft. *Rowena Roppelt* (380–392) wirft einen Blick auf die Ideen von Jugendlichen im Blick auf eine fortzuführende liturgische Reform.

Es ist gut, dass es diesen Sammelband gibt. Die Beiträge belegen auf unterschiedliche Weise, wie wichtig es ist, Kenntnis von den eucharistischen Gottesdiensten aller christlichen Traditionen zu haben. Die orthodoxen Liturgien finden angesichts der auf die reformatorischen Traditionen konzentrierten Forschungstätigkeit von Irmgard Pahl, die mit diesem Band geehrt wird, weniger Aufmerksamkeit. Günstig wäre es gewesen, wenn der Herausgeber Stefan Böntert seinen ökumenischen Lernertrag nach der Lektüre der Beiträge ausführlicher hätte formulieren können; es gibt mit dieser Intention im Band nur ein kurzes Vorwort.

Eine zielführende Verständigung in thematischen Fragen der Eucharistie- und Abendlehre ist ohne die Berücksichtigung liturgischer Feierformen nicht zu erreichen. Dazu geben die Beiträge in diesem Sammelband sehr hilfreiche Hinweise, die es aufzugreifen gilt.

Dorothea Sattler

Pfarrer Dionisie Arion, Brot für die Welt – Evangelischer Entwicklungsdienst, Evangelisches Werk für Diakonie und Entwicklung e.V., Caroline-Michaelis-Straße 1, 10115 Berlin; Prof. Dr. Amélé Adamavi-Aho Ekué, Ökumenisches Institut, Château de Bossey, Chemin Chenevière 2, CH-1279 Bogis-Bossey; Kirchenrat Dr. Volker Haarmann, Evangelische Kirche im Rheinland, Landeskirchenamt, Hans-Böckler-Straße 7, 40476 Düsseldorf; PD Dr. Jantine Nierop, Studienzentrum der EKD für Genderfragen in Kirche und Theologie, Arnswaldstraße 6, 30159 Hannover; Pastor Dr. Bernhard Olpen, CZD Düsseldorf, Bruchstraße 111, 40235 Düsseldorf; Prof. Dr. Christof Raedel, Freie Theologische Hochschule, Rathenaustraße 5–7, 35394 Gießen; Claudia Rimestad, Lindenberg 22a, 99425 Weimar; Prof. Dr. Dorothea Sattler, Ökumenisches Institut an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, Hüfferstraße 27, 48149 Münster; Prof. Dr. Benjamin Simon, Ökumenisches Institut, Château de Bossey, Chemin Chenevière 2, CH-1279 Bogis-Bossey; Pastor Dr. Jochen Wagner, Oberstraße 15, 55481 Kirchberg.

Foto: Bossey, Interfaith Seminary

Thema des nächsten Heftes 3/2018:

Vom Geist bewegt – zu verwandelnder Nachfolge berufen

Konferenz für Weltmission und Evangelisation
vom 8. – 13. März 2018 in Arusha/Tanzania

mit Beiträgen u. a. von Michael Biehl, Brian Farrel,
Willie James Jennings, Jennifer Leath, Senzo Ndlovu

In Verbindung mit dem Deutschen Ökumenischen Studienausschuss (vertreten durch Thomas Söding, Bochum) herausgegeben von Elzbieta Adamiak, Landau; Angela Berlis, Bern; Petra Bosse-Huber, Hannover; Daniel Buda, Genf/Sibiu; Amelé Ekué, Genf/Bossey; Fernando Enns, Amsterdam und Hamburg (Redaktion); Dagmar Heller, Bensheim; Martin Illert, Hannover (Redaktion); Ulrike Link-Wieczorek, Oldenburg/Mannheim (Redaktion); Viola Raheb, Wien; Johanna Rahner, Tübingen (Redaktion); Barbara Rudolph, Düsseldorf (Redaktion); Dorothea Sattler, Münster; Oliver Schuegraf, Hannover (Redaktion); Andrea Strübind, Oldenburg; Rosemarie Wenner, Frankfurt am Main, Marc Witzenbacher, Frankfurt am Main (Redaktion).

ISSN 0029-8654 ISBN 978-3-374-05474-9
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 2018, Preisänderungen vorbehalten):
Jahresabonnement (inkl. Versandkosten): Inland: € 42,00 (inkl. MWSt.),
Ausland: €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 2018.

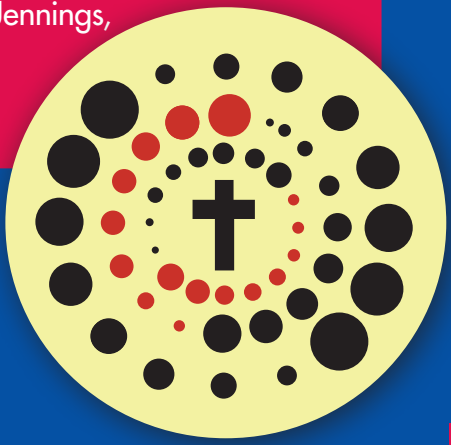
Juli–September
3/2018
67. Jahrgang

Ökumenische Rundschau

Vom Geist bewegt – zu verwandelnder Nachfolge berufen

Konferenz für Weltmission und Evangelisation
vom 8. bis 13. März 2018 in Arusha (Tansania)

mit Beiträgen von Michael Biehl,
Lesmore Gibson Ezekiel, Brian Farrell,
Claudia Jahnel, Willie James Jennings,
Jennifer Leath, Senzo Ndlovu,
Helgard Pretorius



Inhalt

Zu diesem Heft 299

Claudia Jahnel, „Dem Empire den Sauerstoff entziehen"? Postkoloniale Erwägungen zur Weltmissionskonferenz 2018 in Arusha (Tansania) 301

Lesmore Gibson Ezekiel, „Verwandelnde Nachfolge" in einem Kontext des bedrohten Schalom (Nigeria): Nach-Gedanken zur Weltmissionskonferenz 2018 in Arusha (Tansania) 314

Senzo Ndlovu, Mercy Oduyoyes Theologie der Gastfreundschaft im Kontext einer Körperpolitik der Eucharistie: Eine Theologie afrikanischer Frauen 323

Helgard Pretorius, Auferstehende Wunden im Nachleben der Apartheid. „Frieden, Trauma und Religion" in Südafrika 340

Willie James Jennings, Neuformulierung der Welt: Auf dem Weg zu einer wirklichen christlichen Schöpfungslehre 357

Junge Ökumeniker*innen

Onno Hofmann, Die Weltmissionskonferenz 2018 in Arusha (Tansania) – aus der Sicht eines jungen Teilnehmers 382

Anna-Katharina Diehl, "Translating the Word, Transforming the World". Erfahrungsbericht zum GETI-Programm 2018 in Arusha 388

Dokumente und Berichte

Vom Geist bewegt – zu verwandelnder Nachfolge berufen. **Aufruf von Arusha zur Nachfolge** 395

Ich habe einen Traum mit euch zu teilen (**Brian Farrell**) 398

Ausgerüstet für die Nachfolge – das Kreuz umarmen
(**Jennifer S. Leath**) 401

Die Weltmissionskonferenz in Arusha (Tansania) und die
Missionserklärung „Gemeinsam für das Leben“ (**Michael Biehl**) 412

Ökumenische Persönlichkeiten

Theologie als Blues. Zum Tod von James H. Cone
(**Dominik Gautier**) 426

**Gestern – heute – morgen, Von Personen,
Zeitschriften und Dokumentationen, Neue Bücher** 430

Zu diesem Heft



Liebe Leserinnen und Leser,

„Vom Geist bewegt – zu verwandelnder Nachfolge berufen"! Unter diesem Motto fand im März 2018 die Weltmissionskonferenz in Arusha (Tansania) statt. Solche Weltmissionskonferenzen gelten als wichtige Ereignisse im Leben der weltweiten Ökumene. Da es eine eigene Dokumentation aller Beiträge dieser Konferenz geben wird, finden Sie in diesem Heft Hintergründe, Berichte und Deutungsangebote zur Konferenz.

Lediglich eine kleine Auswahl von originären Dokumenten ist hier mit aufgenommen: Zum einen die „Botschaft" der Weltmissionskonferenz: der „Aufruf von Arusha zur Nachfolge". Zum Zweiten eine bewegende und aufrüttelnde Meditation von Bischof *Brian Farrell,* Sekretär des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen. Und schließlich: die Bibelarbeit der jungen afro-amerikanischen Theologin *Jennifer Leath.* Von den täglichen Bibelarbeiten war diese wohl die mutigste. Erinnern, Zurückkehren, Berichten – das sind die Schritte, die sie die Frauen im Lukasevangelium gehen sieht, nachdem sie das leere Grab vorfanden. Diese Schritte verortet sie in ihrer eigenen Situation als schwarze Frau im Nordamerika dieser Tage und lädt uns ein, diese – in der Nachfolge – mit zu vollziehen. Dabei nutzt sie theologische Einsichten der Womanistischen Theologie, die in der Ökumene noch zu wenig rezipiert wird.

Es sollte eine „afrikanische Konferenz" werden: die Gastfreundschaft der tansanischen Kirchen, die reiche Spiritualität afrikanischer Christ*innen, die – im wahrsten Sinne des Wortes – bewegende Musik sowie der wunderbare Abend mit dem „Vater" afrikanischer Theologie, John Mbiti, und der „Mutter" feministischer Theologie aus afrikanischer Perspektive, Mercy Amba Oduyoye, beginnen sich bereits jetzt tief ins ökumenische Gedächtnis einzuschreiben. Es fehlten aber die neuen, kreativen Stimmen

einer jüngeren Generation afrikanischer Theolog*innen. Daher haben wir hier einige Beiträge versammelt, gleichsam als Ergänzung zur ökumenischen Diskussion über die „verwandelnde Nachfolge“als Dimension der Mission.

Eingeleitet werden diese Überlegungen von Professorin *Claudia Jahnel,* die aus der Sicht einer Teilnehmenden an der Weltmissionskonferenz nach alternativen Epistemologien fragt. Können Einsichten aus dem postkolonialen Diskurs aus den oft zu simplen Dichotomien ökumenischer Erklärungen herausführen? – In den Kontextualisierungen von drei Vertretern einer jüngeren Generation afrikanischer Theologen wird deutlich, in welche Komplexitäten das führt und wie diese – in ihren Deutungsversuchen – zu neuen theologischen Einsichten gelangen:

Dr. Lesmore Gibson Ezekiel leistet unter schwierigsten Umständen Friedensarbeit im Norden Nigerais, wo die extremistische Gruppe der Boko Haram Muslime und Christen gleichermaßen tötet. Welche Bedeutung hat die ökumenische Vorstellung vom „Gerechten Frieden“ in einem Kontext, in dem „Politik religiös und Religion politisch“ geworden ist?

Pastor *Senzo Ndlovu* reflektiert seine eigene Kindheit in einem Township in Südafrika und fragt nach einer neuen Interpretation der Eucharistie, in der die Körper schwarzer Frauen einen Platz am „Tisch des Herrn“ finden könnten. Im Gegensatz dazu wuchs der Doktorand Helgard Pretorius, zur gleichen Zeit in einer weißen Familie Südafrikas auf. Er sucht die Wundmale Christi in seiner post-Apartheid Gesellschaft zu identifizieren. – Hier decken afrikanische Theologen den wahren Preis der Nachfolge Christi auf. Der afro-amerikanische Theologe *Willie James Jennings* fordert hierzu passend gleich eine ganze Reihe von Neukonzeptionen in der Theologie. Einblick in seine Perspektive und Methode bietet der revolutionäre Beitrag zur Schöpfungstheologie.

Warum fehlten solche Ansätze in Arusha weitestgehend? Ist die Ökumene zu harmonie-verliebt geworden? Müssen wir neu lernen, in einen konstruktiven Streit „um die Sache“ zu treten, um uns gegenseitig auch zur Rechenschaft zu ziehen? – Wir haben zwei jüngere Teilnehmer*innen (*Anna-Katharina Diehl* und *Onno Hofmann*) gebeten, von ihren Erfahrungen in Arusha zu berichten. *Michael Biehl* leistet die wichtige Aufgabe, die Beziehung zwischen dieser Weltmissionskonferenz und der ökumenischen Missionserklärung, die während der ÖRK-Vollversammlung 2013 (Busan) angenommen wurde, herzustellen.

So lässt sich eine erste Einordnung von „Arusha 2018“ erzielen, die m. E. die wichtige Dimension der Nachfolge Christi hinsichtlich der Mission zumindest eröffnet hat.

Im Namen des Redaktionsteams, Ihr Fernando Enns

„Dem Empire den Sauerstoff entziehen“?

Postkoloniale Erwägungen zur Weltmissionskonferenz 2018 in Arusha (Tansania)



Claudia Jahnel[1]

“Our strategy should be not only to confront the empire, but to lay siege to it. To deprive it of oxygen. To shame it. To mock it … The corporate revolution will collapse if we refuse to buy what they are selling; their versions of history, their wars, their weapons, their versions of inevitability.”[2]

1. Die anhaltende Macht des Empires und die Gegenmacht alternativer Geschichten

Mission heißt, die Welt auf den Kopf zu stellen und Widerstand zu leisten gegen die herrschenden Mächte, die Ungerechtigkeit fördern und Tod statt Leben bringen. Mit diesen Worten eröffnete der Vorsitzende der Kommission für Weltmission und Ökumene im Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK), Metropolit Mor Geevarghese Coorilos, am 10. März 2018 die 13. Weltmissionskonferenz in Arusha/Tansania. Seine deutliche politische Positionierung unterstrich der Theologe der Syrisch-Orthodoxen Kirche Indiens mit dem oben abgedruckten Ausschnitt aus der Rede seiner Landsfrau, der berühmten postkolonialen Schriftstellerin und Aktivistin Arundhati Roy, vor dem Weltsozialforum 2003. Es gelte, dem Empire den Sauerstoff zu entziehen und – so heißt es in der ausführlicheren Version der Rede von Roy – „unsere Kunst, unsere Musik, unsere Literatur, unsere Sturheit, unsere Freude, unsere Brillanz, unsere schiere Ausdauer und un-

[1] Claudia Jahnel ist Professorin für Interkulturelle Theologie und Körperlichkeit an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität in Bochum.

[2] *Arundhati Roy:* Rede vor dem Welt-Sozialforum (21. Januar 2003), siehe: www.workersliberty.org/story/2017-07-26/world-social-forum-arundhati-roy (aufgerufen am 30.04.2018).

sere Fähigkeit, unsere eigenen Geschichten zu erzählen, jenen Geschichten entgegenzustellen, denen zu glauben wir einer Gehirnwäsche unterzogen wurden".

So wie Coorilos thematisieren viele andere Sprecherinnen und Sprecher auf der Weltmissionskonferenz den postkolonialen Widerstand gegen das Empire, wobei nicht immer ganz eindeutig ist, was „das Empire" genau bezeichnet. Mal steht die Rede vom Empire für die neo-koloniale Ideologie des Marktes. Sie bringt viele Menschen an die Ränder der Überlebensfähigkeit – an die "margins". Neben wirtschaftlicher Ausbeutung werden zahlreiche weitere Formen der Unterdrückung und Ausgrenzung genannt. Mal und vor allem in nordamerikanischen, einschließlich afroamerikanischen Beiträgen wird das Empire sehr konkret mit dem gegenwärtigen Präsidenten der USA, Donald Trump, seiner Außenpolitik und seiner rassistischen Innenpolitik in Verbindung gebracht. Durchgängig spielt jedoch das von Arundhati Roy angesprochene Erzählen von Geschichten als Gegengeschichten eine zentrale Rolle in Arusha wie auch schon auf der 12. Weltmissionskonferenz 2005 in Athen und an vielen anderen Stellen der Weltökumene. "Stories are data with soul", so konstatiert die südafrikanische Theologin Mutale Mulenga-Kaunda in dem Vortrag "Transforming Disciples, Transforming the Future: Young African Women and the Search for a Liberated Future".[3] Auch sie misst also wie Roy Geschichten und dem Geschichtenerzählen eine machtvolle Bedeutung bei.

2. *Eine Anti-Empire-Missionstheologie: Dringend notwendige Kritik oder Triumphalismus?*

"Moving in the Spirit: Called to Transforming Discipleship", so lautete das Motto der Weltmissionskonferenz. Der Heilige Geist spielt seit einigen Jahrzehnten eine wichtige Rolle im Verständnis von Mission und hat die Begründung von Mission in Jesus Christus zwar nicht abgelöst, aber doch ergänzt. Aus verschiedenen Gründen: Einer ist, dass das Geist-Paradigma die gegenwärtige Vielfalt der Weltchristenheit besser verstehen und leben lässt. Ein anderer Aspekt wird seit der neuesten Missionserklärung „Gemeinsam für das Leben. Mission und Evangelisation in sich wandelnden Kontexten", die der ÖRK auf seiner Vollversammlung in Busan im Jahr 2013 verabschiedet hat, deutlich akzentuiert: die Gegenüberstellung „Geist des Lebens" und Ungeist der Welt.

[3] Siehe: www.oikoumene.org/en/resources/documents/commissions/mission-and-evangelism/keynote-speech-by-mutale-mulenga-kaunda (aufgerufen am 30.04.2018).

In der Linie dieser Frontstellung wird nun in Arusha Mission des Geistes und transformierende Nachfolge in ein enges Verhältnis gesetzt zum Widerstand gegen das Empire. Das ist ein ambivalentes bis kritisches Unterfangen. Denn mit der Empire-Terminologie geht grundsätzlich ein dichotomisches Denkmuster, ein Schwarz-Weiß-Denken, einher. Dieses schlägt sich bspw. nieder in dem Beitrag des koreastämmigen Nordamerikaners Jim S. Kim von „imperialen Dämonen" und einer „kranken Gesellschaft", die auf den „Übeln des Rassismus, Sexismus, Militarismus, der Ausbeutung, der Naturzerstörung und destruktivem Wettkampf" aufbaut,[4] oder in der Kritik des aus Jamaika stammenden Kanadiers Michael Blair, der das Empire mit dem „Biest" verbindet, das seit Sklavenhandel und anhaltendem Rassismus den Mensch zur Ware gemacht und entmenschlicht hat.[5]

Noch medienwirksamer platziert ist diese dichotome Logik in der Abschlusserklärung der Weltmissionskonferenz, "The Arusha Call to Discipleship", in der es unter anderem heißt:

> „Wir sind aufgerufen, in einer Zeit, in der viele dem falschen Gott des Marktsystems huldigen, den dreieinigen Gott, den Gott der Gerechtigkeit, der Liebe und der Gnade anzubeten […] Wir sind aufgerufen, in einer Welt, die auf Marginalisierung und Ausgrenzung aufbaut, als Jüngerinnen und Jünger in einer gerechten und integrativen Gemeinschaft, in unserem Streben nach Einheit und auf unserer ökumenischen Reise zusammenzuhalten."

Die genannten Beispiele bringen notwendige prophetische Kritik zum Ausdruck. Sie repräsentieren aber auch eine Logik, die die Welt in Gut und Böse einteilt, verbunden mit einem eminent appellativen Charakter und moralischen Anspruch. Die Weltchristenheit wird aufgerufen, sich auf der Seite des Geistes Gottes und nicht auf der des Geistes der Welt zu verorten und in dieser Verortung gelebte Nachfolge zu praktizieren.

Theodor Ahrens hatte diese Logik schon im Blick auf die neue Weltmissionserklärung als „grobes soteriologisches Kontrastschema" bezeichnet:

> „Einerseits die gute Welt der Unterzeichnenden hier – dynamisch, gerecht, vielfältig und selbstverständlich transformativ (11); andererseits dort die individualisierte,

4 *Jim S. Kim:* A New Reformation: Evangelism as Life Together. Moving in the Spirit: Called to Transforming Discipleship, unveröffentlichtes Manuskript der Rede, gehalten auf der Weltmissionskonferenz in Arusha am 9. März 2018.

5 *Michael Blair:* Holy Disruption and Transformative Discipleship. Beitrag auf dem Workshop "Navigating Uprootedness and Displacement: Called to Transforming Discipleship in a Context of Racism and Xenophobia", Arusha, 9. März 2018 (Aufzeichnungen der Autorin).

säkularisierte und materialistische Welt (8). Zwischenstufen oder Grautöne werden wegretuschiert."[6]

Ich teile die Bedenken von Ahrens ebenso wie seine Beobachtung, dass sich in diesem Kontrast von „Welt" und „christlicher Gemeinde" wieder – wie einst vor der Konzeptionalisierung von Mission als Missio Dei – die Tendenz zu einem triumphalen Verständnis von Kirche und ihrer Mission abzeichnet. Denn ganz zweifellos ist zwar Kritik an den derzeitigen desaströsen globalen neo-liberalen Entwicklungen dringend gefordert und verwandelnde Nachfolge so notwendig wie schon zu Zeiten Dietrich Bonhoeffers, dessen Werk „Nachfolge" in Arusha häufiger zitiert wurde. Doch mutet der Diastasehabitus, der Christinnen und Christen als „gerechte und integrative Gemeinschaft" von der Welt absetzt, wie die Abschlusserklärung von Arusha unter Hinweis auf Johannes 14,27 formuliert, nicht nur überheblich an. Er ist vor allem auch theologisch fragwürdig. Kirche ist als Gemeinschaft von Sündern und Gerechtfertigten immer ein *corpus permixtum.* Sie ist zugleich herausgerufene *ekklesia* wie in die Welt hineingeworfene Gemeinschaft, die wie alle Menschen unter den Bedingungen des Bösen wie des Guten, im „Fleisch" wie im „Geist" lebt. Sie lebt in der Spannung zwischen dem „Schon-Jetzt" und dem „Noch-Nicht". Was in der Überbetonung der Differenz vernachlässigt wird, ist die Rückbindung des Lebens im Geist an den inkarnierten Logos, der die Diastase, die Grenze, zur Welt hin gerade durchbrochen hat und sich in Beziehung und Abhängigkeit zur Welt begeben hat. Die Gemeinschaft der Gerechtfertigten und die Nachfolge Jesu Christi lassen sich daher nicht im Diastase-Habitus leben, weil sie nicht gänzlich unterschieden sind von der Welt. Die Formulierung "transforming discipleship" im Titel von Arusha bringt eigentlich genau diese Spannung zum Ausdruck, denn *transforming* meint nicht nur, dass die Nachfolgenden die Welt verändern, sondern dass sie – im intransitiven Sinn des Wortes – als allererstes selbst der Verwandlung bedürfen.

Ein weiteres Argument gegen den an der Weltmissionskonferenz an den Tag gelegten Differenzhabitus ist schließlich auch, dass der wiederholte Appell, dass Kirche sich absetzen möge von der Welt, auch der höchst bedenklichen Logik von Innen und Außen folgt, die heute in identi-

[6] *Theodor Ahrens:* Erwägungen zur neuen Missionserklärung des ÖRK; in: *Missionsakademie an der Universität Hamburg* (Hg.): Gemeinsam für das Leben: Mission und Evangelisation in sich wandelnden Kontexten. Eine kritische Auseinandersetzung, Hamburg 2013, 13–26, hier: 24. Die von Ahrens in Klammer gesetzten Ziffern entsprechen den Abschnitten in der Missionserklärung.

tären und populistischen Logiken gefährlich wieder aufkeimt. Der Geist Gottes, so erzählt die Geschichte von der Aussendung des Geistes in Apg 2, überwindet aber gerade Grenzen und baut Zäune zwischen kulturell und sprachlich definierten Gruppen ab.

Warum, so lassen diese offensichtlichen theologischen Mängel fragen, dominieren spätestens seit der Missionserklärung von Busan die dichotomen Ordnungsmuster die gegenwärtige Debatte über Mission? Spiegelt sich in ihnen lediglich der (Un-)Geist der Zeit, der die Differenzen mehr betont als die Ähnlichkeit? Oder verweisen sie auf mehr? Ein genaueres Hinsehen scheint dringend nötig. Denn zum einen ist die Empire-Kritik unüberhörbar geworden, zum andern wird die Empire-Kritik oftmals mit dem Hinweis auf die besondere Verletzbarkeit der Menschen an den "margins" verbunden, also mit einem Thema, das seit der Missionserklärung von Busan und der dort formulierten "Mission from the Margins" zu einem neuen Paradigma von Mission erhoben wurde.

Um es vorweg zu sagen: Ich halte dieses Missionsparadigma für überaus bedeutsam, weil es zum Ausdruck bringt, dass sich seit Jahrzehnten nichts verändert hat an der Marginalisierung der einen zugunsten der anderen. "Stories", Gegengeschichten, wie die der oben erwähnten Theologin Mutale Mulenga-Kaunda über die Diskriminierungen und die Härte, die sie in ihrer Kindheit in Sambia als Tochter einer alleinerziehenden, an HIV/Aids erkrankten Mutter erfahren hat, sind dringend nötig, um die Stimme der "margins" zu hören. Die Frage ist jedoch: Wer ist das Subjekt einer solchen "Mission from the Margins"? Ist, wer davon spricht, nicht bereits Empire, so wie ich, eine weiße europäische Theologin, die das Privileg genießt und dafür dankbar ist, in nicht-prekären Lebensverhältnissen leben zu dürfen? Es fällt auf, dass diejenigen, die aus der privilegierten Position des Sprechen-Könnens das Paradigma "Mission from the Margins" verwenden, dieses bislang oftmals als politisches Schlagwort benutzen und damit entweder Solidarität bekunden oder Kritik am Empire üben. Der theologische Erkenntnisgewinn, die Bedeutung und die Impulse der "Mission from the Margins" sind hingegen noch längst nicht ausreichend entfaltet.

3. *Widerstand gegen und Komplizenschaft mit dem Empire: Einsichten der postkolonialen Theorie*

Um die Bedeutung der dichotomen Rhetorik in der gegenwärtigen Missionsdebatte sowie Perspektiven einer Missionstheologie von den "margins" genauer zu verstehen, beleihe ich die postkoloniale Kritik, denn sie

hat hinsichtlich der Analyse von kolonialen und postkolonialen Stereotypen in den letzten Jahrzehnten neue Perspektiven eröffnet. Insbesondere die Einsichten der postkolonialen und Subaltern-studies-Forscherin, Gayatri Spivak, zur Macht und Logik hegemonialer Diskurse besitzen für die angezeigte Problematik eine besondere Relevanz. In "A Critique of Postcolonial Reason"[7] zeigt Spivak auf, wie sehr der subalterne Widerstand verstrickt ist mit dem, wogegen sich der Widerstand ursprünglich richtet. Castro Varela und Dhawan fassen diese Einsicht Spivaks zusammen:

> „Der Kampf gegen bestehende Herrschaftsverhältnisse stehe immer in der Gefahr, die Normen und Werte des kolonialen Diskurses zu verstärken, indem sich Teile von diesem in die Gegendiskurse einschreiben. [Spivak] spricht hier von einer ‚Wiederholung in den Rissen' (repetition-in-rupture […]). Dies veranschaulicht, dass die bloße Umkehrung eines hegemonialen Diskurses diesen nicht aufheben kann, sondern stattdessen eine Argumentation repliziert, die in der dualistischen Logik gefangen bleibt. […] Dagegen solle angestrebt werden, opponierende Begriffe zu destabilisieren […] Ein simpler Gegendiskurs ist anfällig für Vereinnahmungen."[8]

Die These, dass sich die Risse hegemonialer Diskurse in Gegendiskursen fortsetzen, stellt hinsichtlich der Anti-Empire-Rhetorik die gegenwärtige Missionsdebatte vor die folgende Frage: Handelt es sich bei ihr um eben diese einfache Umkehrung des hegemonialen Diskurses, die das Empire erst so richtig stabilisiert, weil sie ihm eine so große Bedeutung beimisst? Und wird mit der Gegenüberstellung des Geistes Gottes gegen den Ungeist der Welt eine moralische Überlegenheit konstruiert, die die triumphalistisch-koloniale Attitüde spiegelbildlich kopiert? Oder sind der Widerstand gegen das Empire und die mitunter essentialistisch-festschreibend anmutende Betonung der "margins" eine Strategie, die den subalternen Stimmen Gehör verschaffen soll, ein „strategischer Essenzialismus"? Als solchen bezeichnet Spivak jene Form des gegen-hegemonialen Widerstands, die bei aller gebotenen Dekonstruktion von Identitäten manchmal notwendig sei, damit sich subalterne politische Interessensgruppen bilden können. Ein strategischer, gezielt eingesetzter Gebrauch des Begriffs „subalterne Identität" könne subalterne Minoritäten darin unterstützen, ein neues Bewusstsein ihrer eigenen handelnden Subjektivität und *agency* zu gewinnen. In den Worten von Arundhati Roy: Es geht darum, durch *eigene* Geschichten, Kunst oder Musik Handlungsfähigkeit zurückzuerlangen.

7 *Gayatri Chakravorty Spivak:* A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present, Harvard 1999.

8 *María Castro Varela/Nikita Dhawan:* Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung, Bielefeld ²2015, 178.

Spivaks Vorschlag führt auf eine Spur, die auch für das Verständnis der "Mission from the Margins" hilfreich ist: Wie kann sich mit Hilfe der essentialistischen Gegenüberstellung von "margins" und Empire die Handlungsmacht und Stimme jener sichtbar und hörbar machen, die nicht gehört und gesehen werden? Was bedeutet dies für das Verständnis von Mission? Was bedeutet es für die so genannten Ränder wie für die so genannten Zentren?

4. "Mission from the Margins" oder Inszenierung einer Völkerschau?

Die Weltmissionskonferenz in Arusha widmete dem Thema "Mission from the Margins" einen ganzen Vormittag. Eine Darbietung, die die Teilnehmenden der Vor-Konferenz junger indigener Menschen inszenierten, eröffnete das Plenum. Ihr folgte der Beitrag von Adi Mariana Waqa, einer jungen indigenen katholischen Theologin aus Fidschi. Die traditionelle Kleidung der Beteiligten unterstrich, dass es sich bei den Mitwirkenden um Repräsentantinnen und Repräsentanten von Kulturen mit reichen, eigenständigen Traditionen handelte. Durch das Tragen von folkloristischen Gewändern und das Mitführen traditioneller Gegenstände brachten die jungen Erwachsenen ihre Identifizierung mit der eigenen Kultur sowie den Kampf gegen kulturelle und soziale Marginalisierung zum Ausdruck. Lässt sich dies als ein essentialistischer Widerstand von den "margins" her denken? Diese Frage ist von außen kaum zu beurteilen. Mit welchem Recht auch sollte eine westliche Theologin dieses Phänomen interpretieren dürfen? Welche Deutungsmacht steht ihr zu?

Nichtsdestotrotz: Die Wirkung, die diese wie auch immer „gemeinte" Darstellung auf Menschen hat, die nicht dem Kreis derer angehören, deren Stimme hier zum Ausdruck gebracht werden sollte, ist für den Diskurs über Ränder und Empire von Bedeutung. Der aus dieser Perspektive gewonnene Eindruck ist der, dass auch wenn Spivak hinsichtlich der machtvollen Wirkung essentialistisch-kulturalistischer Visibilisierungen sicher Recht zu geben ist und sich auch in Arusha niemand der Aufmerksamkeit für die Gruppe indigener junger Erwachsener in jenen Differenz und exotischen Flair produzierenden traditionellen Gewändern entziehen konnte, vermittelte der Auftritt gleichwohl mithin den Eindruck einer Völkerschau. Mehr noch als die folkloristischen tansanischen Chöre und die von der Konferenzplanung gewollt „afrikanische" Note der Konferenz transportierte die Inszenierung der jungen Indigenen als Marginalisierte ein kulturrelativistisches Bild, das „andere" Kulturen überhaupt erst zu „anderen" stilisiert und sie „verändert", indem es sie in einer anderen Vor-Zeit verortet und quasi unter Denkmalschutz stellt.

Die Vorstellung der indigenen jungen Erwachsenen in der traditionellen Kleidung schien somit der kolonialen, dichotomisierenden Logik zu folgen, die sie eigentlich kritisierte, ja mehr noch: Sie verstärkte diese Logik noch, indem sie die kolonialen Gegensätze wiederholte – zwischen „traditional versus modern; mündlich versus schriftlich und gedruckt; agrarischen und traditionellen Gemeinschaften versus städtischer und industrialisierter Bevölkerung; Subsistenzwirtschaft versus produktionsstarken Wirtschaftssystemen“[9]. Diese Oppositionen unterstreichen die koloniale Einbildung, dass es zwischen den marginalisierten indigenen Kulturen und der „Moderne“ einen Zwischenraum gibt, eine Lücke, die sich nicht schließen lässt. Der kongolesische Literaturwissenschaftler und Anthropologe Valentin Mudimbe prägte dafür den Begriff “marginality”.[10] Die Tragik dieser vorgestellten konstruierten Marginalität, des Zwischenraums, zwischen „alten“ indigenen Kulturen und Moderne, bestehe in der Annahme, dass es keine Verbindung, Kontinuität und Vereinbarkeit zwischen „traditionell“ und „modern“ gebe. Die traditionale Kultur kann also die Moderne, die sie zu begehren gelernt hat, nur durch einen Sprung über den Zwischenraum der Marginalität erreichen.

Folgt man diesem Verständnis, dass die Marginalität, also der unüberbrückbare Raum zwischen den Kulturen, eine koloniale Erfindung ist, die den Unterschied und die Inkompatibilität zwischen Kolonisierten und Kolonisierern durch die Versetzung ersterer in eine andere Vor-Zeit „begründet“, dann ist auch der Begriff der “margins” verflochten mit dem kolonialen Diskurs und Gegendiskurs und läuft Gefahr, diesen zu verstärken, statt ihm den Sauerstoff zu entziehen.

Die Rede von den “margins” ist dann nicht nur von der Tragik gezeichnet, dass die “margins” Empire sein wollen, weil sie es so gelernt haben. Sie haben auch zu glauben gelernt, dass sie ihre Kultur „verlieren“, wenn sie Anschluss an die Moderne suchen. Das ist eine nicht unbegründete Annahme, die schon in der Zeit der Unabhängigwerdung der ehemaligen Kolonien äußerst präsent war, wie die Bemerkung von Bigo zeigt:

> “The young nations rightly fear seeing their original world swallowed up in the whirlpools of industrial society and disappear forever, somewhat like animal species we try with difficulty and often in vain to protect against the invasion of technical man.”[11]

9 *Valentin Mudimbe:* The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge, London 1988, 4.

10 A. a. O., 5.

11 *Pierre Bigo:* L’Eglise et la révolution du tiers monde, Paris 1975, 23, zitiert nach *Mudimbe,* Invention (s. Anm. 9), 5.

Diese anhaltende Tragik schwingt auch in der Rede von Waqa aus Fidschi mit, selbst dort, wo sie stellvertretend für die anderen jungen „Indigenen“ ihre Handlungsmacht und Handlungsfreiheit betonte:

> “I am Adi Mariana Waqa, I am poor, I am bound, I am unfavoured, I am oppressed! But I am a precious child made in the Image of God. I have agency, I am worthy, I have a voice, and I am free! I am free because I live and walk in the Spirit! I am free and I joyfully bear God’s Good News and hope as Christ’s disciple from the margins transforming the world. Thanks be to God!”[12]

5. *“Margins” – Orte alternativer Epistemologien*

Die Rede von den “margins”, von Marginalität und von der “Mission from the Margins” oszilliert also zwischen der Wiederholung kolonialer dichotomer Stereotypen und einem Widerstandsdiskurs. Sie läuft wie gesehen Gefahr, die Illusion des Zentrums zu stabilisieren, ja die Vorstellung von der „notwendigen“ Existenz eines Zentrums überhaupt erst zu produzieren. Die geschilderte Inszenierung der indigenen Erwachsenen in Arusha stellt damit zugleich vor die Frage, wie es gelingen kann, dass Menschen an den “margins” so ihre Stimme einbringen und gehört werden, dass sie nicht wieder zu exotischen Randfiguren werden, wodurch die Marginalisierung und Dichotomie von Rändern und Zentren vertieft wird.

Die Liste der postkolonialen Literatur, die zu dieser Frage konsultiert werden kann, ist üppig und heterogen und reicht von Spivak und Homi Bhabha über postkoloniale Theologinnen und Theologen wie R. S. Sugirtharajah und Mayra Rivera bis hin zu den Autorinnen und Autoren, die in der Entwicklung von Theologien der Migration und Flucht eine besondere Aufmerksamkeit auf die Grenze und den Rand legen – etwa Jörg Rieger, Jorge Castillo Guerra oder Letizia A. Guardiola-Sáenz. Was diese Ansätze verbindet, ist die Suche nach alternativen nicht-kolonialen und nicht-gegen-kolonialen Denkmustern.

Für die Weiterentwicklung der “Mission from the Margins” ist besonders die Neubewertung der Grenze und des Randes durch den argentinischen Philosophen Walter Mignolo inspirierend. Grenzdenken wird hier

[12] *Adia Mariana Waqa:* Becoming Disciples, Transforming the World. Siehe: www.oikoumene.org/en/resources/documents/commissions/mission-and-evangelism/becoming-disciples-transforming-the-world-keynote-message-by-adi-mariana-waqa/ (aufgerufen am 30.04.2018).

nicht in der kolonialen Logik der Marginalität vorgestellt, sondern als epistemischer Ungehorsam.[13] Das Denken in den Randzonen der Gesellschaft und von diesen her, unterlaufe, so Mignolo, feste und unveränderbare Wahrheitsbehauptungen. Es fordere dazu auf, Denken und Wissensformationen zu dezentrieren. Grenzen und Ränder werden, in den Worten von Homi Bhabha formuliert, zu „dritten Räumen", zu Orten, an denen alternatives und subversives Wissen produziert und ausgedrückt wird. Das Denken von den Rändern her will sich also der dichotomen Gegenüberstellung entziehen. Es will kein Gegen-Wissen produzieren. Der „dritte Ort" ist vielmehr ein Raum, der die oppositionellen Gegenüberstellungen gerade unterläuft und dem Zentrum, dem Empire, dadurch die Macht nimmt, den Sauerstoff entzieht. Jörg Rieger fasst Walter Mignolos Grundgedanken zusammen:

> Das Grenzdenken behauptet keinen „universalen Zugang zur Wahrheit oder die kühle Objektivität der Sozial- und Naturwissenschaften. Grenzdenken entsteht aus der Perspektive jener heraus, die die Unterdrückung durch Kolonialismus und Imperialismus am eigenen Leibe erfahren […] Grenzdenken – und seine Wahrheit – erwachsen letztlich aus den Wunden der kolonialen Vergangenheit, den Erinnerungen und Erfahrungen".[14]

Das Wissen, das in den Grenzzonen produziert wird, ist also aus Erfahrung geborenes und theologisch gedeutetes Wissen. Es drückt sich aus in *eigenen* Geschichten, hat aber längst schon auch eine Vielzahl theologischer Werke hervorgebracht. Befreiungstheologien, Schwarze und Dalith-Theologien und viele andere so genannte „kontextuelle" Theologien versuchen schon seit Jahrzehnten, „Grenz-Wissen", das Wissen so genannter "margins", auch im „Zentrum" zu Gehör zu bringen.

Eines ihrer wesentlichen Merkmale ist, dass sie in der Auseinandersetzung mit dem konkreten Kontext und darin auch und besonders mit Erfahrungen der Unterdrückung entstanden sind. Sie sind also gelebte und erfahrene Theologien. Die Forderung nach einem solchen epistemologischen Paradigmenwechsel und die Betonung der Orthopraxie anstelle der – eine universale Wahrheit suggerierenden – Orthodoxie findet sich schon 1976

13 *Walter D. Mignolo:* Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking, Princeton 2000.

14 *Joerg Rieger:* Liberating God-Talk. Postcolonialism and the Challenge of the Margins; in: *Catherine Keller/Michael Nausner/Mayra Rivera* (Hg.): Postcolonial Theologies: Divinity and Empire, St. Louis 2004, 204–220, hier: 216, mit Hinweis auf *Mignolo,* Local Histories (s. Anm. 13), 37.

in dem Gründungsdokument der Ecumencial Association of Third World Theologians (EATWOT):

> „Wir müssen nämlich, um dem Evangelium und unseren Völkern treu zu sein, uns über die Wirklichkeiten unserer eigenen Situation Gedanken machen und das Wort Gottes im Verhältnis zu diesen Wirklichkeiten interpretieren. Eine bloß akademische Theologie, die vom Handeln getrennt ist, weisen wir als belanglos zurück. Wir sind bereit, in der Epistemologie einen radikalen Bruch zu vollziehen, der das Engagement zum ersten Akt der Theologie macht und sich auf eine kritische Reflexion oder die Realitätspraxis der Dritten Welt einlässt."[15]

Die gegenwärtige Betonung der "margins" zeigt, dass sich trotz der Bemühungen der EATWOT-Theologinnen und -Theologen und zahlreicher anderer an der Situation der Marginalisierung nicht viel geändert hat. "Still at the Margins"! Der Titel einer Veröffentlichung des postkolonialen Theologen Sugirtharajah fasst diese Tatsache unverblümt zusammen. Entgegen der Vorstellung, dass die Kritik der letzten Jahrzehnte am Empire etwas bewirkt hat, vertreten viele postkoloniale Theoretiker die Position, dass Gehört-Werden und Widerstand heute sogar noch schwerer geworden sind. Das hängt auch mit der Tatsache zusammen, dass die Ränder des Empire, die ohnehin nie statisch sind, sondern sich permanent verschieben, in den letzten Jahren noch schwerer greifbar geworden sind. „Mitten in den allumfassenden Netzwerken des Empires", so beschreibt Mayra Rivera die derzeitige Entwicklung, nehmen „Ränder jedoch rasch zu. Nicht außerhalb der Machtzentren, sondern in ihnen".

Die klare Zuordnung von Rändern und Zentren verschwimmt also, was, so Rivera weiter, „von manchen Theoretikern als das Ende der Möglichkeiten effektiver Kritik und des Widerstands gedeutet wird"[16]. Gerade in dieser Situation aber sind die Überlegungen und Strategien von Mignolo, Bhabha und anderen zu den Rändern als Orten gelebten Widerstands und alternativer Wissensdiskurse zentral. Auch die ökumenische Bewegung legt also mit ihrer pointierten Betonung der "margins" den Finger auf eine zentrale offene Wunde der gegenwärtigen globalen Entwicklung, hat aber den Schatz des alternativen und kritisch-widerständigen Wissens noch nicht ausreichend und vor allem noch nicht in der Form des Unterlaufens der kolonialen Logik gehoben.

15 *Schlusserklärung.* Ökumenischer Dialog von Theologen der Dritten Welt, Daressalam/Tansania, 5.–12. August 1976; in: *Sergio Torres* u.a. (Hg.): Dem Evangelium auf der Spur, Frankfurt a.M. 1980, 137.

16 *Mayra Rivera:* Ränder und die sich verändernde Spatialität von Macht. Einführende Notizen; in: ZMiss 1–2 (2012), 90–109, hier: 108.

6. *Ausblick: "Mission from the Margins" – und die Zentren?*

Das Thema "Mission from the Margins" stellt unweigerlich vor die Frage, wenn nicht sogar vor das Dilemma, wie die Zentren sich zu dem Wissen der "margins" verhalten. Das betrifft auch und gerade die Weltmissionskonferenz oder den ÖRK, verkörpern sie doch trotz aller Bemühungen um Dezentrierung einen Zusammenschluss und damit ein „Zentrum" von unterschiedlichen Kirchen. Unaufgebbar ist sicherlich die Solidarität für Menschen, die am Rande der Gesellschaft leben. Die Vollversammlung des ÖRK hat diese in Busan etwa in der Idee vom Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens umgesetzt.

Daneben aber ist es nötig, das Paradigma der "Mission from the Margins" inhaltlich weiter im Sinne des genannten Bruchs mit westlicher Wissenskontrolle voranzutreiben. Dazu gehört die Entwicklung einer Theologie der Enthaltsamkeit, der Aufgabe von „Kontrolle", der Dezentrierung und des – in befreiungstheologischer Terminologie – *des-conocimiento,* des Verlernens von stereotypem Wissen. Dadurch lernen wir, so der indische Kulturwissenschaftler Dipesh Chakrabarty, eine neue, eine fragmentarische Wahrheit:

> "the subaltern can teach us to give up control – which amounts to nothing less than a new way of knowing the truth: 'To go to the subaltern in order to learn to be radically ›fragmentary‹ and ›episodic‹ is to move away from the monomania of the imagination that operates within the gesture that the knowing, judging, willing subject always already knows what is good for everybody, ahead of any investigation'."[17]

Die ÖRK-Arbeitsgruppe "Mission from the Margins" lädt in einem für die Weltmissionskonferenz produzierten Text sehr ähnlich wie Chakrabarty dazu ein, das eigene Wissen durch die Begegnung mit den Menschen an den Rändern und ihren Geschichten verändern zu lassen:

> „Wir bestehen darauf, dass der Ort der Begegnung zwischen Menschen das Zentrum von Mission ist; er ist Gottes Raum. Er ist der Ort des Herzens – das Zentrum unseres Lebens, der Ort, an dem verwandelnde Nachfolge geschieht. Wir wollen nicht dafür plädieren, dies oder jenes zu tun, sondern dafür, dass wir einander zuhören und hören, dass Gottes Stimme zu uns allen spricht. Wir werden daran erinnert, dass die Mächte Jesus kontinuierlich an den Rand geschoben haben, während er sie kon-

[17] *Dipesh Chakrabarty:* Radical Histories and Question of Enlightenment Rationalism; in: *Vinayak Chaturverdi* (Hg.): Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial, London 2000, 256–280, 275.

tinuierlich eingeladen hat. Die Ränder sind das Herz der Dinge, der Ort, an dem Herzensangelegenheiten Bedeutung haben. An den Rändern findet manchmal eine heilige Unterbrechung statt. Propheten haben in der Wildnis Visionen erfahren […] Die Ränder sind Räume voller Gnade und Orte, die verwandeln."[18]

Ganz jenseits von Folklore und dichotomischem Gegendiskurs wird hier gleichwohl an die Notwendigkeit von kritisch-widerständigem Wissen erinnert und zu Perspektivwechsel und anderem Wissen eingeladen.

Ein weiterer Schritt wäre es darüber hinaus, zu konkreten Dialogen einzuladen, auch und gerade mit Vertretern und Vertreterinnen des politischen und wirtschaftlichen Empire. Nur in der konkreten Begegnung, der Auseinandersetzung und vielleicht auch im konstruktiven Streit gewinnen "margins", wenn sie sich hier selbst repräsentieren, Handlungsmacht und Stimme.

[18] *Mission from the Margins Working Group:* Moving in the Spirit – Called to Transforming Discipleship. Theological Reflections from the Margins; in: *Jooseop Keum* (ed.): Resource Book. Conference on World Mission and Evangelism. Moving in the Spirit: Called to Transforming Discipleship, 8–13 March 2018, Arusha, Tanzania/Genf 2018, 50–61, hier: 50 f.

„Verwandelnde Nachfolge“ in einem Kontext des bedrohten Schalom (Nigeria): Nach-Gedanken zur Weltmissionskonferenz 2018 in Arusha (Tansania)



Lesmore Gibson Ezekiel[1]

Einleitung

Die Vorstellung von einer Jüngerschaft, die sich zugleich für Verwandlung einsetzt, war in letzter Zeit ein wichtiges Thema im religiösen Diskurs. Wie kann ein Mensch ein treuer Jünger oder eine treue Jüngerin in einer fragmentierten Welt sein, die die Grundlagen des christlichen Glaubenssystems infrage stellt, insbesondere in konfliktbeladenen Kontexten, in denen Menschen mit einer christlichen Identität täglich abgeschlachtet werden? Wie kann ein Christ oder eine Christin in einem durch Gewalt geprägten Umfeld dem Satz der Seligpreisungen verpflichtet bleiben: „Selig sind, die Frieden stiften; denn sie werden Gottes Kinder heißen“? Und Frieden stiften ist nicht allein auf Konfliktsituationen beschränkt. Es umfasst den ganzen Bereich des „Menschseins“, so wie es im theologischen Verständnis vom *Schalom* zum Ausdruck kommt.

Ich teile die Ansicht, dass ein Jünger oder eine Jüngerin Jesu Christi sich für die Verwandlung seiner und ihrer Gesellschaft und Gemeinschaft einsetzen sollte. Der vorliegende Aufsatz versucht, dazu Perspektiven aufzuzeigen und bezieht sich dabei auf die kürzlich stattgefundene Weltmissi-

[1] Lesmore Gibson Ezekiel ist Pfarrer der Lutherischen Kirche Christi in Nigeria (LCCN). Er wurde in Missionswissenschaft und Ökumenischer Theologie an der Universität von KwaZulu-Natal in Südafrika promoviert und war u. a. Beauftragter für das Programm für christlich-muslimische Beziehungen in Afrika. Zurzeit ist er Projektkoordinator des “Symbols of Hope”-Projekts Nigeria, einer Initiative des Lutherischen Weltbundes, mit Sitz in Abuja, Nigeria.

[2] *Lesmore G. Ezekiel* und *Jooseop Keum* (eds.): From Achimota to Arusha: An Ecumenical Journey of Mission in Africa, Geneva 2018, S. IX.

ÖR 67 (3/2018), S. 314–322

onskonferenz in Arusha. Meine Beobachtungen zu dieser Konferenz beschränken sich auf die das menschliche Wohlbefinden betreffenden Aspekte, wie Gerechtigkeit und Frieden.

Ein perspektivischer Blick auf die Weltmissionskonferenz

Die gut vorbereitete Konferenz hinterließ einen starken Eindruck von Geschwisterlichkeit, Kollegialität und Inspiration. Sie war in verschiedener Hinsicht von Bedeutung, insbesondere für Afrika. „Afrika hat nach 60 Jahren wiederum die Ehre, Gastgeber der Konferenz für Weltmission und Evangelisation zu sein … Die Konferenz bietet die außerordentliche Möglichkeit, das gemeinsame Zeugnis zu fördern, afrikanische Impulse und Führungsverantwortung in die Weltmission einzubringen und die reiche christliche Vielfalt, Kollegialität und Geschwisterlichkeit Afrikas aufzuzeigen …“[2] Die Konferenz war auch von historischer Bedeutung, weil sie vielen Delegierten aus anderen Teilen der Welt die ökumenische Gelegenheit gab, das Leben in Afrika kennenzulernen. Die meisten Teilnehmenden aus Afrika waren besonders beeindruckt von der bemerkenswerten Arbeit des ÖRK-Komitees für Weltmission und Evangelisation (CWME) und der gastgebenden Kirche vor Ort.

Während der Konferenz wurden zentrale thematische Fragen wie Gerechtigkeit und Frieden angesprochen, insbesondere auch auf dem *sokoni* (Marktplatz) und in den *warshas* (Workshops). Während des Plenums „Mission von den Rändern“ wurden Geschichten über die Konflikte der Menschen in verschiedenen Teilen der Welt vorgestellt. Besonders berührt haben mich die Geschichten über die wachsenden Herausforderungen aufgrund des Klimawandels, denen sich die Bewohner der Pazifikregion gegenübersehen, und die entmenschlichenden Erfahrungen der indigenen Bevölkerungen. Ich kann sagen, dass alle Anwesenden zutiefst ergriffen waren von dem Bericht des Patriarchen der Syrisch-Orthodoxen Kirche über die Bombardements in Syrien. Selbst in dieser schrecklichen Lage halten die orthodoxen Christinnen und Christen an ihrem Glauben fest, einige haben Kreuze gefertigt, die an die Zerstörung der Kirchen erinnern sollen.

Was mir auch nach der Konferenz in Erinnerung bleibt, ist der *warsha* über das ÖRK-Programm „Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens“. Dieser Workshop gab mir Gelegenheit, die Frage der Authentizität der In-

[3] *Government of Nigeria:* “The Constitution of the Federal Republic of Nigeria, 1999 – Fundamental Rights (Enforcement Procedure) Rules, 2009”, FGN, Abuja.

itiative zu stellen, angesichts der Tatsache, dass Mitglieder der internationalen Steuerungsgruppe jene Gebiete nicht besuchen können, in denen dies am nötigsten wäre. Vielleicht sollte der *modus operandi* des Pilgerwegs überdacht werden, um diesen Gruppenmitgliedern die Möglichkeit zu geben, mit den Opfern gewaltsamer Konflikte direkt, in deren eigenen Kontexten zu kommunizieren. Vielleicht ist ein Überdenken der Rahmenbedingungen des Programms nötig, um den Opfern von Gewalt tatsächlich zu helfen. Das würde den Menschen vor Ort eher einleuchten als ökumenische Tagungen einer Referenzgruppe, die in einem gesicherten Hotel stattfinden (wie in Kaduna 2017 geschehen).

Es gab Workshops zur Frage, wie man das interreligiöse Engagement verbessern könne, insbesondere zwischen Christen und Muslimen. Die Notwendigkeit eines fortgesetzten Dialogs und anderer Verbindungen zwischen Anhängern des Islams und des Christentums kann aus vielen Gründen nicht genug betont werden. Diese zwei monotheistischen Religionen sind die mit den größten Anhängerschaften, die ihrerseits andere zwar konvertieren wollen, aber selbst nicht konvertiert werden wollen. Die geschwisterliche Rivalität zwischen beiden zeigt sich in verschiedenen Formen und Handlungen. Die Teilnehmenden des Workshops wurden in der Einsicht bestärkt, dass die eigene Teilnahme an interreligiösen Aktionen notwendig ist.

Vor dem Hintergrund des eigenen Kontextes:
a. Die Religiosität Nigerias verstehen

Nigeria ist eine Bundesrepublik, in deren Verfassung steht, dass „die Regierung des Bundes oder eines Staates keine Religion als Staatsreligion festlegen soll“[3]. Eigentlich ist Nigeria also ein „säkularer Staat“ und soll es auch bleiben. Aber ist das wirklich so? Ich bezweifle das, denn Religion wird für so viele Zwecke instrumentalisiert. Religion ist in verschiedene Bereiche des nationalen Lebens hineingezogen worden. Zur Zeit des Beginns der demokratischen Ordnung übernahmen einige Bundesstaaten in der nördlichen Region Nigerias die Scharia als einen Teil der staatlichen Rechtsprechung. Ein solches Vorgehen ist eine offene Verletzung des Geistes und des Buchstabens der Verfassung von 1999 und steht im Widerspruch zu der Philosophie und den Grundsätzen des „säkularen Staates“.

4 Vgl. *Hassan Matthew Kuka:* Religion, Politics and Power in Northern Nigeria, Ibadan 1993.

Die Einführung der Scharia durch diese Bundesstaaten rief den gewaltsamen Widerstand von Nichtmuslimen hervor.

Allerdings hat die Frage der Einführung der Scharia in das nigerianische Rechtssystem eine lange Tradition. Sie reicht zurück bis in die Zeit des von Uthman dan Fodia ausgerufenen Dschihad (1804). Während der Kololonialzeit überredeten die Emire im Norden die Kolonialverwalter, die Einrichtung von Schariagerichten neben den üblichen Gerichten zu erlauben, wobei Strafen wie Steinigung, Amputation und Kreuzigung nicht erlaubt waren.[4] Die Debatte über die Scharia gibt es also schon über einen langen Zeitraum. Die Väter und Mütter der Verfassung von 1999 sahen es aber wohl als problematisch an, religiös begründete Rechtssysteme zu erlauben, weil dies zu katastrophalen Verhältnissen führen würde. Deshalb gestatteten sie nicht, das Schariarecht als Alternative einzuführen.

Seit Anfang der 1980er Jahre kam es in Nigeria verstärkt zu religiös motivierter Gewalt, etwa durch die Maitatsine-Aufstände im Norden, die viele Menschenleben kosteten und vom Militär niedergeschlagen wurden.[5] Nach Virginia Comolli ist „Maitatsine der wohl am häufigsten zitierte religiös motivierte Aufstand in Nigeria“[6]. Nach der Dezimierung des radikalislamischen Netzwerkes von Maitatsine und der Tötung seines Anführers Mohammed Marwa Maitatsine erfreute sich Nigeria relativen Friedens. Dieser relative Frieden wurde beendet durch den Ausbruch der schrecklichen Boko Haram-Aufstände im Jahr 2009. Man hat Boko Haram als die mörderischste aller islamistischen Gruppierungen bezeichnet. Tausende von Menschen sind getötet, Millionen vertrieben, und ein unabschätzbarer Wert an materiellen Gütern und Lebensgrundlagen ist zerstört worden. Die Boko Haram werden in die Geschichte als die todbringendste und niederträchtigste Gruppe eingehen, die Nigeria am Anfang des neuen Jahrtausends heimsuchte.

Im Zusammenhang mit der Bedrohung durch Boko Haram sieht sich das Land immer wieder auch mit dem gewaltsamen Konflikt zwischen Viehzüchtern und Land-Bauern in manchen Teilen Nigerias konfrontiert. Religion ist in diesen Konflikt schlicht durch die Tatsache involviert, dass die Viehzüchter vorwiegend muslimisch und die Bauern christlich sind. Es kam zu Vorfällen, in denen Viehzüchter unschuldige Christen während des Gottesdienstes angegriffen haben. Priester und Gläubige wurden kaltblütig ermordet. Wie kann man also von der Religion absehen bei diesen gewalttätigen Angriffen durch die Viehzüchter, wenn ihre Gewalt Gottesdienstbe-

5 Vgl. *Virginia Comolli:* Boko Haram: Nigeria’s Islamist Insurgency, London 2015, 39.
6 A. a. O.

suchern und Kirchen galten? Es stellt sich die Frage nach den Zielen der Mörder. Ging es um Land für das Vieh oder gibt es da verborgene religiöse Motive, die aufgedeckt werden müssen?

Nigeria bezeichnet sich als ein säkulares Land, das aber religiös geprägt ist, ohne notwendigerweise eine der zwei Hauptreligionen, Christentum und Islam, als Staatsreligion zu etablieren. 90 Prozent der Bevölkerung sind religiös, entweder Christen oder Muslime. Man hat Nigeria scherzhaft als Exporteur religiöser, insbesondere pfingstlerischer und charismatischer christlicher Ausdrucksformen bezeichnet. Kein Dorf in Nigeria ist ohne Kirche oder Moschee. In manchen Städten gibt es über hundert Kirchen und Moscheen. Die Religion ist tief in der Psyche des Landes verwurzelt, nichts geschieht ohne Religion. Politische und kulturelle Veranstaltungen beginnen und enden mit Gebeten. Beamte und Politiker schwören bei ihrem Amtsantritt auf die Bibel oder den Koran. In den mehr als vier Jahrzehnten meines Lebens habe ich noch nie gehört, dass jemand ohne Schwur auf die Bibel oder den Koran in sein Amt eingeführt worden wäre. Das bringt es mit sich, dass Religion eben auch sehr leicht zu politischen und ökonomischen Zwecken missbraucht werden kann. Religion sollte ein Mittel der Emanzipation und der Selbstbefähigung sein, aber sie wird in vielen Fällen benutzt, um unschuldige Anhänger zu manipulieren, damit diese in ihrer Verblendung im Anderen nicht zuerst den Menschen, sondern dessen Religion sehen. Religion an sich ist ja nicht das Problem, sondern die Anhänger der verschiedenen Religionen. Wenn religiöse Führungspersonen nicht sachlich und nüchtern die perversen Lehren der religiös daherkommenden Geschäftemacher korrigieren, wird man der Religion immer vorwerfen, Opium für das Volk zu sein. Nigeria ist schon lange den negativen Einflüssen von religiösem Extremismus und Fundamentalismus ausgesetzt.

b. Politik ist religiös und Religion ist politisch geworden

Es gibt Kräfte, die im Innern gegen den Schalom im Land arbeiten. Das sind religiöse, politische, wirtschaftliche, gesellschaftliche, kulturelle, militärische und weitere Kräfte, die subtil vorgehen. Religion ist dazu benutzt worden, die Bürger zu polarisieren. Religion hat die Menschen gespalten, sodass sie Menschen anderen Glaubens als zweitrangig ansehen und behandeln. Diese lächerliche Haltung beeinflusst das politisch-gesellschaftliche Leben. Leider werden Personen in den meisten Fällen aufgrund ihrer religiösen Zugehörigkeit in bestimmte politische Ämter gewählt. Als Folge bekommen die falschen und ungeeigneten Personen wichtige Ämter. Und

die schüren dann die religiösen Gefühle, um von ihrer Unfähigkeit abzulenken. Religiöse Solidarität wird dazu benutzt, um Fehler und Schwächen der Regierenden zu kaschieren. Wie der hellsichtige und gelehrte Rechtsanwalt und Professor P. L. O. Lumumba sagt, haben Afrikaner die religiöse und kulturelle Neigung, schamlos ihre eigenen Diebe auszuhalten. Menschen, die öffentliches Gut gestohlen haben, werden in Kirchen und Moscheen gefeiert, anstatt dass sie von den Menschen, die den gleichen kulturellen und religiösen Hintergrund haben, gerügt und öffentlich enteignet werden. Ohne Zweifel hat Religion in Nigeria eine große Macht.

Es ist so, wie es Perry B. Yoder sagt: „Die Kirchen, die darin versagt haben, die gute Nachricht für die Unterdrückten zu werden, sind manchmal sogar zur schlechten Nachricht geworden!“[7] Für Nigeria könnte das jedenfalls zutreffen. Politik ist religiös geworden und Religion ist politisch geworden. Und beides ist nicht gut für das Land. Religion muss die Politik auf eine prophetische, lebensbejahende Art und Weise in den Blick nehmen und nicht zum Schaden der Bürger werden.

Das Wirtschaftssystem ist kapitalistisch, und die wirtschaftliche Globalisierung richtet sich ohne Zweifel gegen die Armen, die die Mehrheit der Bevölkerung bilden. Nigeria hat blindlings den von den Bretton-Wood-Organisationen vorgeschlagenen Wirtschaftstyp übernommen, ein Wirtschaftssystem der kapitalistischen Vorherrschaft. Ein solches Wirtschaftssystem führt zur Verarmung der Massen und der schamlosen Konzentration von mehr als 90 Prozent des Reichtums des Landes in den Händen von weniger als 10 Prozent der Bevölkerung. Die Armen lässt man in ihrer Armut dahinvegetieren. Und zu allem Unglück halten sich Wohlstandsprediger an den Armen schadlos. Sie beuten die Armen aus, indem sie falsche Hoffnungen wecken und Gott in einen Händler verwandeln. Und die Armen, die verzweifelt versuchen, die Wohlstandsleiter emporzuklettern, lassen sich durch solche perversen Botschaften beeinflussen. Sie merken nicht, dass die Prediger ihrerseits verzweifelt versuchen, sich materiellen Reichtum anzueignen. Ein großer Teil der Bevölkerung ist aufgrund seiner Armut empfänglich für alle möglichen Formen der Radikalisierung und des rücksichtslosen Verhaltens.

Die Mainstream-Kirchen haben die große Verantwortung, die gefährdete Bevölkerung davon zu überzeugen, dass es besser ist, die Wohlstandsprediger zu meiden. Oft stoßen sie dabei auf taube Ohren. Es entsteht unter der Masse der Bevölkerung eine Unruhe und ein Unbehagen, die dem erwünschten Zustand des Friedens und der Ruhe entgegenwirkt.

7 *Perry B. Yoder:* Shalom: The Bible’s Word for Salvation, Justice, and Peace, Indiana 1987, 139.

Es gibt viele Kräfte, die die Ruhe in Nigeria gefährden. Solche Kräfte müssen benannt und offen konfrontiert werden. Manchmal ist es möglich, sie in etwas Positives für das Allgemeinwohl umzuwandeln. Das Militär und die paramilitärischen Kräfte in Nigeria sollten eine Kultur übernehmen, die die Heiligkeit des Lebens achtet. Das Militär ist jüngst beschuldigt worden, gemeinsame Sache mit den (muslimischen) Viehzüchtern bei Angriffen gegen die (christlichen) Bauern zu machen. Das sind ohne Zweifel sehr schwerwiegende Beschuldigungen. Das Militär und alle Sicherheitskräfte müssen aber neutral bleiben, ihr Handeln darf im rechten Bürgerschaftsverständnis nicht von Stammesrücksichten beeinflusst sein.

c. Eine neue Theologie der Akzeptanz und Relationalität ist nötig

Im Kontext unlösbarer und/oder lang andauernder gewaltsamer Konflikte mit vielleicht religiösen Untertönen besteht die Notwendigkeit einer Neukonzeption der Theologie, die es den in den Konflikten involvierten Parteien erlaubt, größeren Nachdruck auf die „gemeinsame Menschlichkeit" zu legen, als auf die Dinge, die die Menschen voneinander trennen. Aufgrund der vielen gegensätzlichen Interessen ist es eine sehr schwierige Aufgabe, eine Theologie neu zu entwerfen, die alle im Netz des Konflikts gefangenen Parteien anspricht. Ist es möglich, in einem solchen Kontext, der nicht nur Anhänger des Christentums betrifft, Theologie neu zu denken? Wie kann sich Theologie in ein multireligiöses Umfeld einpassen?

Es ist viel über Frieden, Toleranz, Liebe und in gewissem Maße auch über Akzeptanz und Relationalität geschrieben worden. Für mich sind die Begriffe Akzeptanz und Relationalität von wesentlicher Bedeutung, wenn es darum geht, religiöse, politische und kulturelle Gräben zu überbrücken.

Eine Theologie, die Akzeptanz und Relationalität zwischen Menschen unterschiedlicher religiöser Zugehörigkeit verkörpert, ist von entscheidender Bedeutung für die Neutralisierung jener Kräfte, die Konfliktsituationen verschärfen. Mein Argument für eine Theologie der Akzeptanz gründet auf der sprachlichen Definition des Begriffs, die „den Willen, schwierige Situationen zu tolerieren" ins Zentrum stellt.

Diese Perspektive passt zu zahllosen Situationen, in denen Christen und Muslime im Norden Nigerias eine außerordentliche und unglaubliche Haltung der Gastfreundschaft gezeigt haben, die ihr Leben gefährdet hat. Sie riskierten es, andere aufzunehmen, obwohl sie wussten, dass es ihr Leben hätte kosten können, wenn sie entdeckt worden wären. Ein Beispiel für eine solche Haltung der Akzeptanz ist z. B. das Verhalten jenes Pfarrers – dessen Namen hier ungenannt bleiben soll –, der einen Soldaten in sei-

nem Auto mitfahren ließ, der von christlichen Jugendlichen beschuldigt wurde, während der gewaltsamen Angriffe in Jos, Nigeria, im Jahr 2008 Waffen für die muslimischen Jugendlichen beschafft zu haben, mit denen diese dann christliche Jugendliche töteten.

Dem Pfarrer waren die Anschuldigungen gegen den Soldaten bekannt, der als diensthabender Unteroffizier bei einem gemeinsamen militärischen Kontrollpunkt bei Tudun Wada, Jos, stationiert war. In der Zeit des Höhepunktes der Gewalt fuhr der Pfarrer mit dem Auto durch dieses Gebiet und wurde von dem Soldaten angehalten und gefragt, ob er bis zur anderen Seite des Gebietes mitfahren dürfe. Das bedeutete eine Fahrt mitten durch die Menge der christlichen Jugendlichen, die den Soldaten beschuldigten. Der Soldat sprang also in das Auto des Pfarrers und duckte sich dort nieder. Das ließ schon vermuten, dass hier etwas nicht stimmte, denn er war in Uniform und bewaffnet. Der Pfarrer fuhr durch die Menge und entschied sich, den Soldaten nicht zu verraten, der sonst von der Menge gelyncht worden wäre. Er ließ ihn an der gewünschten Stelle aussteigen, ließ ihn aber nicht gehen, ohne etwas zu den Anschuldigungen zu sagen. Der Soldat war überrascht, dass der Pfarrer von den Anschuldigungen wusste. Er leugnete zwar alles, aber sein Gesicht sprach Bände. Der Soldat empfand große Hochachtung für den Pfarrer und blieb auch später in Kontakt mit ihm.

Was die Relationalität betrifft, so ist mir durchaus bewusst, dass Thomas Jay Oord und andere extensiv zu einer Theologie der Relationalität, unter Betonung der Beziehungen zwischen Gott und den Geschöpfen, gearbeitet haben. Ich möchte aber vor allem die Dimension der Relationalität zwischen den Geschöpfen, zwischen den Menschen, betonen, die von zentraler Bedeutung für den Schalom ist. Die Relationalität, für die ich hier plädiere, drängt jeden Menschen dazu, von Menschen errichtete Barrieren und unnötige Grenzen zu übersteigen und zu überschreiten, um den Anderen trotz deutlich wahrnehmbarer Unterschiede in Aussehen und Überzeugung zu umarmen.

Ich lasse mich dabei insbesondere durch die Worte Jesu in Matthäus 5,43–45 anregen: „Ihr habt gehört, dass gesagt ist:

‚Du sollst deinen Nächsten lieben' und deinen Feind hassen. Ich aber sage euch: Liebt eure Feinde und bittet für die, die euch verfolgen, auf dass ihr Kinder seid eures Vaters im Himmel … ."

Im gleichen Sinne heißt es in 1. Johannes 4,20–21:

„Wenn jemand behauptet: ‚Ich liebe Gott', und dabei seinen Bruder oder seine Schwester hasst, dann lügt er. Wenn er seine Glaubensgeschwister, die er sieht, nicht liebt, dann kann er Gott, den er nicht sieht, erst recht nicht lieben. Gott gab uns dieses Gebot: Wer ihn liebt, muss auch seinen Bruder und seine Schwester lieben."

Beide Texte brachten mich dazu, ausschließlich an unsere Verpflichtungen unseren Mitmenschen gegenüber zu denken. Diese Verpflichtungen sind entscheidend für unser Verhältnis zum Höchsten, zu Gott. Ich schreibe als ein Christ, der dem multireligiösen Engagement verpflichtet ist. Das Zitat aus dem Matthäusevangelium bringt dies klar und grundsätzlich zum Ausdruck, wenn es heißt: „Liebt eure Feinde und bittet für die, die euch verfolgen." Niemand ist davon ausgeschlossen! Denke an deine Feinde und Verfolger, liebe sie und bete für sie! Die Taten der Liebe und des Gebetes für die eigenen Feinde und Verfolger geben der eigenen lebendigen Religiosität Wert und Echtheit.

Das Eintreten für eine Theologie der Akzeptanz und Relationalität ist eng verbunden mit der Idee der Etablierung einer Lebensweise, die die Anderen nicht wegen wahrnehmbarer Unterschiede verletzt, sondern deren Einzigartigkeit erkennt und respektiert. Eine Lebensweise in den Spuren Christi: die Umarmung des nach menschlichen Maßstäben Unumarmbaren.

Schlussbemerkung

Eine verwandelte und verwandelnde Nachfolge in einem Kontext des gefährdeten Schalom ist nicht einfach, aber möglich; eine verwandelte Jüngerschaft, die willens ist, an der Mission Gottes teilzuhaben. Eine verwandelte Jüngerschaft „bedeutet ein überlegtes und willentliches sich Einlassen auf Dinge, die zum Frieden und Wohlergehen der Menschen und der Natur beitragen. Sie stärkt die Bereitschaft, Christus nachzuahmen und ihn in einer gewissen Weise zu verkörpern, indem man das Gute tut und ungerechte Systeme und Strukturen bekämpft"[8].

Die Wirkungen der Arusha-Weltmissionskonferenz werden sich darin zeigen müssen, wie die Teilnehmenden den heutigen Herausforderungen begegnen, dem Rassismus, Populismus, der ökonomischen Ungerechtigkeit, der Klimakrise, der Ungleichheit zwischen den Geschlechtern, dem Imperialismus, der weißen Vorherrschaftsideologie. Diesen monströsen Kräften Widerstand zu leisten, selbst wenn sie zu unseren Gunsten zu wirken scheinen, verleiht unserer Nachfolge Authentizität.

Übersetzung aus dem Englischen: Dr. Wolfgang Neumann

[8] *Ezekiel/Keum,* From Achimota to Arusha, 160.

Mercy Oduyoyes Theologie der Gastfreundschaft im Kontext einer Körperpolitik der Eucharistie: Eine Theologie afrikanischer Frauen



Senzo Ndlovu[1]

Einleitung

Meine verstorbene Mutter Doris[2] war eine so große Geschichtenerzählerin, dass wir bei der Vielzahl all ihrer Geschichten manchmal einschliefen. Unsere Küche mit ihrem Schlaglöcherboden war nicht nur der Ort, wo Essen zubereitet wurde, sondern auch ein Ort, an dem Geschichten über Jesus Christus erzählt wurden und wie man in der eigenen Gemeinschaft und der anderer lebt. Sie erzählte eine Geschichte nach der anderen, während sie den Topf für den *pap*[3] am Kochen hielt, was einen großen Teil der Nacht dauerte. Durch ihre Geschichten hielt sie unsere Hoffnung wach, dass es etwas zu essen geben würde, bis wir einschliefen. Das tat sie, weil sie uns nicht sagen wollte, dass wir heute nichts zu essen hatten. Als ich elf Jahre alt war, war mein Vater schon weggegangen und ließ uns mit unserer Mutter zurück, die sich um unsere kleinen Körper und Seelen sorgte. Meine Mutter arbeitete auf Abruf als Hausangestellte bei verschiedenen weißen Familien in und um Durban, Südafrika. An einem „guten" Tag erfreuten wir uns an dem köstlichen Essen der Weißen, d. h. an dem, was von deren Essen übriggeblieben war. Wie im Falle vieler anderer auch, die von Hausangestellten großgezogen wurden, wurden unsere Körper von Essensresten ernährt.

1 Senzo Ndlovu ist Student der Systematischen Theologie an der Universität von Südafrika. Er ist zudem Pfarrer der Methodistischen Kirche im südlichen Afrika.

2 Sie erhielt diesen „christlichen Namen" bei ihrer Taufe. Ihr IsiXhosa-Name „Mdikho" wurde bei der Ausstellung des Personalausweises durch das Department of Home Affairs vollständig weggelassen.

3 *Pap,* d. h. Maisbrei, ist das Hauptnahrungsmittel eines großen Teils der schwarzen Bevölkerung in Südafrika. Der Mais wird von vielen Familien im Hinterhof angebaut und trägt so zur Nahrungssicherheit bei.

Diese Arbeit entmenschlichte nicht nur meine Mutter, sondern sie zerstörte auch ihren Körper. Sie starb nach ihrem vierten Schlaganfall – ihr Körper hielt es nicht mehr aus. Mama stand immer unter Stress, aber für uns hielt sie immer ein wundervolles Lächeln bereit. Für mich und meine Geschwister war sie die Verkörperung von Liebe. Das ging so weit, dass sie „Diät hielt", und erst Jahre später wurde mir klar, dass sie ihr Essen einsparte, damit wir am nächsten Morgen ein Frühstück vor der Schule haben konnten. Doris war eine fromme Christin und glaubte an die Erlösung durch Jesus Christus, doch wir waren immer noch hungrig, trotz des versprochenen Brotes im Vaterunser. James Baldwin spricht für mich und meine Geschwister: „Wenn [Gottes] Liebe so groß war, und Er [sic] alle seine Kinder liebte, warum waren wir, die Schwarzen, so tief hinabgestoßen worden?"[4]

Der vorliegende Beitrag ist aus diesem Kontext entstanden – als ein Versuch einer theologischen Reflexion über Gastfreundschaft – und knüpft an meine Erfahrungen und die meiner Mutter an. Ausgehend von Mercy Amba Oduyoyes Theologie, insbesondere der der Gastfreundschaft, werde ich untersuchen, welche Schnittpunkte es in ihr mit der Begrifflichkeit des Körpers schwarzer afrikanischer Frauen und des Körpers Christi gibt. Es geht also hauptsächlich um die Frage: *Was kann Oduyoyes Theologie der Gastfreundschaft zu einer eucharistischen Körperpolitik beitragen?* Ich kann das Thema natürlich hier nicht erschöpfend behandeln, sondern nur versuchen, meine Stimme in den kreativen Dialog über Gastfreundschaft und das Leiden schwarzer afrikanischer Frauen am „Tisch des Herrn" einzubringen. Ich werde zunächst Mercy Oduyoye kurz vorstellen und dann ihre Theologie der Gastfreundschaft erörtern und mit einem Vorschlag schließen, wie die Eucharistie als ein befreiendes Mahl angesehen werden kann.

Mercy Amba Oduyoyes Theologie der Gastfreundschaft

Mercy Amba Oduyoye, deren Geburtsname Yamoah lautet, wurde in Accra, Ghana, am 21. Oktober 1934 geboren. Oduyoye arbeitete 20 Jahre lang als Lehrerin in Schulen in Ghana und Nigeria. In dieser Zeit entwickelte sich ihr Bewusstsein für Genderfragen, was schließlich zur Gründung des Circle of Concerned African Women Theologians im Jahr 1989 führte, als sie auch stellvertretende Generalsekretärin des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) war. Sie war weiterhin Präsidentin der EATWOT

4 *James Baldwin:* The Fire Next Time, New York 1963, 34.

(Ecumenical Association of Third World Theologians – Ökumenische Vereinigung von Theolog*innen der Dritten Welt), ein Teil ihrer Pionierarbeit für die Würde der afrikanischen Frauen.[5] Oduyoye hat an Universitäten in Afrika und Großbritannien Erziehungswissenschaft und Theologie studiert und dort ihre akademischen Abschlüsse gemacht.

Sie ist Autorin, Koautorin und Herausgeberin verschiedener Werke der feministischen Theologie, insbesondere zu Themen wie Gender und Gesundheit. Von besonderer Relevanz für das Thema dieses Aufsatzes ist ihr Buch *Introducing African Women's Theology.*[6] Im siebten Kapitel dieses Buches geht es um die Theologie der Gastfreundschaft und Spiritualität, dies aber vor dem Hintergrund der historischen Tatsache, dass „die merkantilen und kolonialen Begegnungen mit Arabern, Europäern und Menschen europäischer Herkunft in Afrika zu einer weiter bestehenden ökonomischen Benachteiligung geführt haben, die von einer Geschichte der Versklavung und der wirtschaftlichen Ausbeutung herrührt. Armut, Rassismus und Militarismus wurzeln in dieser Geschichte."[7] Im nächsten Abschnitt werde ich darauf zurückkommen, wenn ich Oduyoyes Theologie der Gastfreundschaft nachzeichne.

a. Was ist Gastfreundschaft?

Die oben erwähnten geschichtlichen Faktoren machen Afrika zu einem Kontinent im Belagerungszustand, ein Kontext, der für Gastfreundschaft nicht günstig ist. Rose Zoe-Obianga stellt die herausfordernde Frage: „Was ist Gastfreundschaft angesichts der Schrecknisse Afrikas?"[8] Ich behaupte, dass unsere afrikanische Weltsicht etwas ist, das in fremde Schiffe geladen und uns in Form von Religion, Kultur, Politik und Ökonomie gebracht wurde, eine Realität, die die Antwort auf die obige Frage noch schwieriger macht. Wir wissen, dass diese Schrecknisse mit Klasse, Rasse und Gender zu tun haben, aber noch viel umfassender sind, dass wir es nicht mit einem natürlichen Sachverhalt, sondern mit einem gesellschaftlichen Konstrukt zu tun haben, das dazu dient, einige drinnen zu positionieren und andere auszustoßen. In ihrem Buch *Just Hospitality: God's Welcome in a World of Difference* greift Letty M. Russell auf ihre eigenen Lebenserfahrungen des „Andersseins" zurück.[9] Sie ist eine weiße Frau, trägt aber das Etikett

5 Vgl. *Christina Landman:* Mercy Amba Oduyoye: Mother of Our Stories, Pretoria 2007, 4.
6 *Mercy Amba Oduyoye:* Introducing African Women's Theology, Sheffield 2001.
7 Ebd., 9.
8 *Rose Zoe-Obiango;* in: Oduyoye, Introducing, 93.
9 *Letty M. Russell:* Just Hospitality: God's Welcome in a World of Difference, Kentucky 2009.

des Lesbisch-Seins, was sie von vornherein anders macht als diejenigen, die heterosexuelle Männlichkeit für die Kategorie des Normalen halten. Russell entlehnt von *bell hooks*[10] die Begrifflichkeit von Zentrum und Rändern.

Sie sieht Gastfreundschaft als eine Bewegung zwischen diesen beiden Polen, abhängig davon, wo sie ihre eigene Erlösung erlangen kann. Wenn Erlösung im Zentrum verortet wird, ist sie bestrebt, dort zu sein. Da ihrem Verständnis nach Erlösung aber gemeinschaftlich sein muss, ist sie auch willens solidarisch zu sein, indem sie vom Zentrum zu den Rändern geht, im Sinne einer sich ausweitenden Gastfreundlichkeit. Sie argumentiert, dass diese Bereiche – sei es Zentrum oder Ränder – von der dominanten Gruppe zu deren eigenem Vorteil definiert worden sind. Die Schrecknisse oder Ränder haben unscharfe Konturen, weil die Welt in der Illusion lebt, sich in einem „Post"-Zeitalter zu befinden. Gustavo Gutierrez sagt prägnant: „Unsere Situation … ist die, dass wir 'post' allem sind, dass wir es lieben 'post' zu sein, aber wir leben nicht in einer post-rassistischen, post-sexistischen, post-klassendefinierten, post-imperialistischen Welt. Diesem Dilemma stehen wir alle gegenüber, was die Zukunft angeht."[11] Die Schrecknisse Afrikas werden hinter dieser Fassade verborgen, als hätten wir sie hinter uns, als wären sie „post".

Ich sehe, dass viele Menschen sich in einer Randposition befinden, mein besonderes Interesse gilt jedoch den schwarzen afrikanischen Frauen, die darauf reduziert worden sind, in dienender Gastfreundschaft Tee und Gebäck nach dem Gottesdienst anzubieten.

Russell gibt eine hilfreiche Definition, die neue Perspektiven eröffnet: „Ich verstehe Gastfreundschaft als die Praxis von Gottes Willkommenheißen in unseren Handlungen, indem wir Unterschiede überbrücken, um als Teilhabende Gerechtigkeit und Heilung mit Gott in unsere krisenhafte Welt zu bringen."[12] Gastfreundschaft wird daher, wie andere gesellschaftlichen Konstrukte in diesem post-allem Zeitalter, in einem politischen Raum ausgeübt, der sie den Kategorien Gender und Rasse unterwirft. Durch sie wird bestimmt, wer angenommen wird und zu welchen Bedingungen. In dieser Form wird Gastfreundschaft zu einer Pseudo-Spiritualität und -Be-

10 *bell hooks* ist eine afroamerikanische Literaturwissenschaftlerin und Verfechterin feministischer und antirassistischer Ansätze. Ihr Pseudonym ist der Name ihrer indigenen Großmutter, den sie in Kleinschreibung nutzt.

11 *Gustavo Gutierrez;* in: *Russell,* Just Hospitality, 23.

12 *Russell,* Just Hospitality, 1.

13 *Oduyoye,* Introducing, 93.

freiung. Oduyoyes vier Grundsätze der Gastfreundschaft,[13] nämlich 1. Willkommenheißen/Begrüßen – Empfang; 2. Wohltätigkeit/Almosengeben; 3. Unterkunft geben/Gasthof, Hospital; und 4. Schutz/Zuflucht, Integration, bilden ein systematisches Rahmengerüst für dieses Engagement. Angesichts des begrenzten Umfangs dieses Aufsatzes werde ich nur die ersten beiden dieser Konzepte behandeln und versuchen aufzuzeigen, welche Schnittpunkte es zwischen Oduyoyes Theologie der Gastfreundschaft und einer eucharistischen Körperpolitik gibt.

b. Willkommen heißen/Begrüßen – Empfang

Oduyoyes Theologie der Gastfreundschaft kann nicht ohne ihre Christologie verstanden werden – wobei sie ihren Lesern und Leserinnen mitteilt, dass dieses Wort nicht zum Vokabular christlicher afrikanischer Frauen gehört. „Aber sie reden von Jesus, glauben an Jesus, haben eine enge Beziehung zu Jesus, dem Sohn Marias, und bezeugen, was Jesus für sie getan hat.“[14] Während ihre gelebten Erfahrungen für afrikanische Frauen eine wichtige Quelle ihrer Theologie sind, sehen sie doch in der Bibel die erste Quelle. Sie wissen, dass „die Bibel wichtig für die christliche Theologie ist … ohne dieses grundlegende Zeugnis wäre das Christentum sinnlos“.[15] In diesem biblischen Kontext findet Oduyoye in ihrer Theologie der Gastfreundschaft Reziprozität. Durch Reziprozität leben afrikanische Frauen nach dem Gebot Jesu: „Wer euch aufnimmt, der nimmt mich auf; und wer mich aufnimmt, der nimmt den auf, der mich gesandt hat“ (Mt 40,40). Afrikanische Frauen sehen es als ihre christliche Pflicht an, dieses Gebot hochzuhalten, trotz der sich wandelnden Umstände der gegenwärtigen Kultur (Globalisierung).

Mit dieser Selbstverpflichtung bemühen sich afrikanische Frauen, das Gut der Gastfreundschat zu erhalten. Die biblischen Erzählungen über die Gastfreundschaft haben ihre Parallelen in Afrika, und Frauen sind hier an erster Stelle zu nennen. Die Theologie afrikanischer Frauen tritt für inklusive Räume sowohl für Frauen als auch Männer ein. Obwohl Gastfreundschaft in besonderer Weise mit Frauen verbunden ist, angesichts der Tatsache, dass Maria Gott in ihrem Mutterleib trug – und mit dem Ehrentitel *theotokos* belehnt wurde – ist dies nicht so zu verstehen, dass damit erwartet wird, dass die Frauen die ganze Verantwortung der Gastfreund-

14 Ebd., 51.

15 *James H. Cone:* Theology, the Bible, and the Poor; in: *Paul Plenge Parker* (ed.): Standing with the Poor: Theological Reflections on Economic Reality, Ohio 1992, 82–94.

schaft tragen. Vielmehr verweisen diese auf „die Solidarität Josephs mit Maria, seine Sensibilität für das Wirken Gottes durch eine Frau und seine Bereitschaft, sich gegen die Normen der Kultur zu stellen …“.[16] Bedauerlich, dass dies nicht die Art von Solidarität und Partnerschaft ist, die von dem weißen Jesus der Missionare vertreten wurde. Dieser Jesus war nicht gastlich gegenüber den Körpern der afrikanischen Frauen.

Bette Ekeya klagt, der Jesus der Missionare sei „eine ziemlich abschreckende Gestalt … und ein peinlich genauer Richter“.[17] Predigten vermittelten ihr „einen Christus, der Frauen von einer innigen Teilhabe an den göttlichen Mysterien ausschloss, der von ihnen Unterwerfung und Unterwürfigkeit zu fordern schien, sodass sie für immer unschuldig und eingefroren in religiöser Adoleszenz stehen blieben“. Der Christus der Verdammnis wurde auf den Thron Christi des Befreiers gesetzt. James Cone tritt für eine Rede von Gott ein, die in Gottes Befreiung der Armen den Ausgangspunkt einer christlichen Theologie sieht. Aus diesem Verständnis heraus schreibt er: „Gott wurde ein armer Jude in Jesus und identifizierte sich damit mit den machtlosen Menschen in Israel. Das Kreuz Jesu ist nichts anderes als Gottes Wille, mit den Armen und wie sie zu sein.“[18] Das ist eine Aussage, die dem weißen Jesus widerspricht, der sich nur mit weißen Leuten zum Essen niedersetzt, während Millionen schwarzer Menschen wegen Hunger und Unterernährung sterben.

Die von den Missionaren korrumpierte afrikanische Gastfreundschaft präsentiert einen sexistischen und rassischen Jesus und liebt als solche weiße Körper und verachtet schwarze Körper. Und dies schafft die von Gender und Rasse bestimmten Räume, in denen Gastfreundschaft praktiziert wird. In ihrer Analyse der Armut im schwarzen Amerika vertritt Jacquelyn Grant eine Auffassung, die auch für das von bewaffneten Siedlern überfallene schwarze Afrika gelten kann: „In der Lebenserfahrung schwarzer Amerikaner war die spezifische Verbindung von Rassismus und Armut nicht zufällig. Sie war organisiert und erzwungen.“[19] In meiner Sicht hat Armut sowohl ein Geschlecht wie auch eine Rasse. Sie ist schwarzafrikanisch und weiblich. Gastfreundschaft ist vom Westen zersetzt worden und dessen selbstbezogene ökonomischen Interessen markierten die Körper schwarzer afrikanischer Frauen als Objekte, die an den Altären der Gastfreundschaft gebrochen werden mussten, um den Weißen zu die-

16 *Odouye,* Introducing, 58.
17 *Bette Ekeya;* in: Odouye, Introducing, 56.
18 *Cone,* Theology, the Bible, and the Poor; in: *Parker* (ed.), Standing with the Poor, 84.
19 *Jacqueline Grant:* Economic Analyses of Poverty and Welfare; in: *Parker* (ed.), Standing with the Poor, 52.

nen. Ich weiß dies aufgrund der Erfahrungen meiner Mutter, deren Körper von diesem weißen monopolistischen Kapital bis ins Innerste zerbrochen wurde. M. Shawn Copeland hat in ihrem Buch *Enfleshing Freedom: Body, Race, and Being* diese Form der Sklaverei sichtbar gemacht.[20] Der Körper ist von zentraler Bedeutung für die Hermeneutik der Gastfreundschaft. Er bestimmt, wer sichtbar oder unsichtbar sein wird.

In Oduyoyes Theologie wird im Blick auf gastfreundliches Handeln kein Unterschied zwischen schwarzen und weißen Körpern gemacht, aber die Aussagen und die geschichtliche Perspektive Copelands werfen ein deutliches Licht auf diesen entscheidenden Faktor und helfen uns, die Sachverhalte besser zu verstehen. Lewis Gordon kommentiert: „Der Körper ist unsere Perspektive in der Welt. Diese Perspektive hat mindestens drei Dimensionen – die Dimension des Sehens, die Dimension des Gesehenwerdens, und die Dimension, sich bewusst zu sein, von anderen gesehen zu werden."[21] In ihrem Werk *The Disabled God: Toward a Liberatory Theology of Disability* fordert Nancy L. Eiesland: „Eine besondere Aufmerksamkeit für den physischen Körper ist notwendig, um zu verhindern, dass er gesellschaftlich ausgelöscht oder Vorstellungen einer körperlichen Normalität unterworfen wird."[22] Diese Vorstellungen sind wie Brillen, die die Gesellschaft benutzt, um den Körper zu „sehen" und damit den Menschen in ihm oder eben „nicht zu sehen". Südafrika und Amerika haben gelitten (und leiden immer noch) unter diesem „weißen, von rassischen Vorurteilen bestimmten Blick", und dies manifestierte sich darin, dass die „schwarze Präsenz absent und die weiße Präsenz präsent ist".[23] Das ist der Kontext für die Etablierung der systematischen ökonomischen, religiösen und politischen Ausgrenzung. Während der Zeit der Sklaverei in Amerika wurden die Körper der schwarzen Frauen als Objekte der Produktion angesehen. Mit der Abschaffung des Sklavenhandels wurden die Körper schwarzer Frauen zu Mitteln der Reproduktion von mehr Sklaven, da sie nicht mehr aus Afrika hergeschafft werden konnten. Diese rassisch bestimmten Körper wurden nicht als solche gesehen, sondern nur ihr Potential als Babyfabriken.[24]

Russells Gastfreundschaft der Indifferenz kommt zu einem ähnlichen Schluss: „In anderen Kontexten wird die Vorstellung von Gastfreundschaft

20 *M. Shawn Copeland:* Enfleshing Freedom: Body, Race, and Being, Minneapolis 2010.
21 *Lewis Gordon;* in: *Copeland,* Enfleshing Freedom, 16.
22 *Nancy L. Eiesland:* The Disabled God: Toward a Liberatory Theology of Disability, Nashville 1994, 23.
23 *Copeland,* Enfleshing Freedom, 16.
24 Ebd., 32–33.

auf sexuelle Dienste reduziert, die von *Damen der Nacht* angeboten werden."[25] Oduyoyes Theologie der Gastfreundschaft stellt diese Verhältnisse in ihrer Diskussion, wie die Körper afrikanischer Frauen von ihren männlichen Gegenkörpern in Besitz genommen werden, noch krasser dar. Herbert Moyo hält voll Bitterkeit fest: „Andere Berichte sagen, dass manchmal, um die Wut von Eroberern, mächtigen Männern und Gottheiten zu besänftigen, Frauen dargeboten wurden. Sie bieten sich nicht selbst an, und sie werden auch nicht gefragt. Sie haben keine Wahl. Häuptlinge bieten männlichen Besuchern ehrenhafte Frauen an, die ihnen während ihres Besuches Gesellschaft leisten oder dann gar als Frauen mitgenommen werden."[26] Das ist eine Wiederholung von Richter 19, dieses grauenhaften Akts des Missbrauchs von Gastfreundschaft. Die Geschichte einer Nebenfrau, die von den Männern der Stadt die ganze Nacht vergewaltigt wird. Ihr Körper zerteilt in zwölf Teile.

Die indische Theologin Astrid Lobo Gajiwala verweist, angesichts dessen, wie die Körper der Frauen zerbrochen werden, auf eine Quelle der Erneuerung mit einer Metapher, die nicht mit herrschaftlicher Gewalt, sondern mit Liebe assoziiert ist: „Wenn das Menschliche versagt, dann kommt die ewige Mutter, um ihr körperliches Bild zu verteidigen, wenn ihr unschuldiges Blut auf den Altären von Macht, Gier und Lust vergossen wird."[27] Das betrifft nicht nur die indische Realität, sondern viele Länder, wo dunkelhäutige Menschen leben, deren Gastfreundschaft missbraucht wurde und die jetzt das Kreuz tragen. Nichtsdestotrotz treten weiterhin afrikanische Theologinnen wie Nasimiyu für eine gerechte Gastfreundlichkeit in der Perspektive der täglichen Erfahrungen von Frauen ein.[28] Sie weigern sich, über eine Christologie von Frauen unter Verwendung altbekannter Modelle zu theoretisieren, sie weisen zurück, was nicht die Stimme der afrikanischen Frauen ist.

Gegenüber dieser Überzeugung schreibt Nasimiyu im Zuge ihrer anthropologischen Überlegungen: „Gott ruft uns [afrikanische Frauen] in Christus zu einer Lebensweise auf, die der Liebe zum Nächsten gewidmet ist, einem Leben, das die anderen an die erste Stelle setzt und ihnen Leben gibt."[29] Sie beschreibt Jesus als die Mutter, die das Leben fördert, insbesondere das der Armen. Meines Erachtens ist der Jesus der Eucharistie das

25 *Russell,* Just Hospitality, 19.
26 *Herbert Moyo;* in: *Oduyoye,* Introducing, 102.
27 *Astrid Lobo Gajiwala:* The Passion of the Womb: Women Re-living the Eucharist; in: *Elizabeth A. Johnson* (ed.): The Strength of Her Witness: Jesus Christ in the Global Voices of Women, New York 2016, 323–334, 324.
28 *Nasimiyu;* in: *Oduyoye*, Introducing, 61.
29 Ebd., 61.

beste Vorbild für Gastfreundlichkeit. Jesus nimmt die Gestalt einer Mutter an, die als Machtlose wahrgenommen wird. Jesus verwandelt Machtdynamiken, um uns auf eine *gerechte* Gastfreundschaft zu verweisen. Macht wird benutzt, um zu erheben, nicht um zu verurteilen und zu zerstören. Unterdrückte Frauen in der ganzen Welt beziehen ihre täglichen Erfahrungen auf die Mutter Jesu. Meine eigene Mutter fühlte sich dieser Christologie verbunden, die die Tiefe und die Kosten des Opfers im Namen der Gastfreundschaft versteht.

Gajiwala charakterisiert auf poetische Weise die Gastfreundlichkeit von Müttern insoweit sie der Mutter Jesu ähnlich ist. Sie schreibt:

> „Ich erhasche einen Blick von Ihr in den Frauen, die dem eucharistischen Mahl des Lebens vorsitzen, das Brot ihres Lebens brechen, um die Hungrigen der Welt zu speisen. In bedingungsloser Liebe säen diese demütigen Brotmacherinnen das Korn, bringen die Ernte ein in Hoffnung und Glauben. In der Herstellung des einen Brotes des Lebens lassen sie sich zermahlen wie das Weizenkorn, dessen Identität sich in der Verwandlung verliert. In den Teig kneten sie die Hefe der zärtlichen Liebkosungen, der ständigen Verfügbarkeit, der zuhörenden Ohren, der helfenden Hände und eines Sinnes für das Absolute in und jenseits von Allem. Während ihre Hände den Teig bearbeiten, fällt das Salz ihrer Tränen hinein – des Hungers, der Entbehrungen, Enttäuschungen und sexuellen Demütigungen. Mit dem Feuer ihrer liebenden, gottesfürchtigen Leben als Mütter, Lehrende und Gemeinschaft Erhaltende backen sie einfaches Brot, bereiten eine Nahrung, die selbst den Armen zugänglich ist, und stillen sowohl den körperlichen wie den geistlichen Hunger.“[30]

Dieses mütterliche Opfer um bester Gastfreundschaft willen, darf jedoch nicht so verstanden werden, als ob die Frauen theologisch ihre eigene Aufopferung rechtfertigen würden. Es handelt sich hier um eine persönliche Reflexion über den Modellcharakter der Gastfreundlichkeit Jesu und wie sich Frauen selbst als inkarnierte Wesen ansehen. Zudem gilt die Anmerkung: „Frauen, die Jesu Beispiel nachfolgen, muss immer bewusst sein, dass dies ein gemeinschaftliches Unterfangen ist.“[31]

Dies führt unsere Überlegungen zu dem Tisch, wo die ewige Mutter diesen Körpern vorsitzt. Siwila spricht in Bezug darauf von einer Stätte des Sakraments.[32] Die Eucharistie wird wesentlich sowohl als heiliges Mahl als

30 *Gajiwala,* The Passion of the Womb, 325.

31 *Oduyoye*, Introducing, 106.

32 *Lilian Cheelo Siwila:* “Do this in Remembrance of Me”: An African Feminist Contestation of the Embodied Sacred Liturgical Space in the Celebration of Eucharist; in: *Cláudio Carvalhaes* (ed.): Liturgy in Postcolonial Perspective: Only One is Holy, New York 2015, 83–94, hier: 87.

auch als Opfermahl verstanden und interpretiert. Der Tisch, an dem alle am Abendmahl Teilnehmenden zu der Gemeinschaft mit dem Einen zusammenkommen, der sowohl Priester als auch Opfer ist. Die feministische Theologie setzt sich ein für einen alle einbeziehenden Tisch, wo die Gläubigen sowohl die Rolle des Priesters als auch des Opfers einnehmen. Dies steht im Gegensatz zu der oft praktizierten Theologie der priesterlichen Tradition, die sich auf die Hierarchie stützt, um einzubeziehen und auszugrenzen.

Als junger Prediger habe ich beobachtet, dass die Vorbereitung und der Aufbau des Heiligen Abendmahltisches eine Aufgabe für Frauen ist. Sobald der Tisch fertig ist, werden die Frauen zur Seite geschoben, ihre Körper werden versteckt und unsichtbar gemacht, wenn diejenigen der Männer präsent und sichtbar werden, um die „heiligen Dinge Gottes" zu verwalten. Siwila plädiert für eine gerechte Gastfreundlichkeit, wo alle Körper genährt werden. Alle am Tisch übernehmen sowohl die Rolle des Priesters als auch die des Opfers. Auch die Körper afrikanischer Frauen brauchen Nahrung. Diese Mütter wollen den Körper Jesu halten und den Kelch mit Blut erheben, wenn sie an ihre Geschlechtsgenossinnen denken, deren Blut am Altar ihrer Ehemänner aufgrund von Kinderlosigkeit vergossen worden ist. Für Ched Myers und Matthew Colwell besteht Gastfreundschaft aus „grundlegenden Komponenten ihrer [d. h. globaler Kulturen] traditionellen Kosmologie der Gnade. So wie die Nahrung aus der Natur eine Gabe ist, die geteilt und verteilt werden muss …".[33] In der afrikanischen Wirklichkeit aber gibt es diese Reziprozität nicht, und deshalb ist die Aufforderung zur Gastfreundschaft ein Ruf nach Gerechtigkeit. Aus diesem Grund stellt Oduyoye mit Nachdruck fest: „Über Gastfreundschaft theologisch nachzudenken wird zu einer prophetischen Pflicht."[34]

Im nächsten Abschnitt folgen nun Überlegungen zur systembedingten Armut und ein Aufruf zu einer *gerechten* Gastfreundschaft.

c. Wohltätigkeit/Almosengeben

In diesem Abschnitt geht es um den zweiten Grundsatz von Oduyoyes Theologie der Gastfreundschaft, der Wohltätigkeit und Almosengeben einfordert. Gertrude Tundu Kialu meint sehr treffend: „Frauen sind Gott so

33 *Ched Myers & Matthew Colwell:* Our God is Undocumented: Biblical Faith and Immigrant Justice, New York 2012, hier: 55.

34 *Oduyoye,* Introducing, 103.

35 *Gertrude Tundu Kialu;* in: *Oduyoye,* Introducing, 91.

nahe."[35] Sie sagt, so wie Gott es auf alle Menschen ohne Unterschiede regnen lässt, so sei die Gastfreundschaft der Frauen überreich, frei und allumfassend. Ebenye Mbombo geht in dieselbe Richtung und behauptet: „Was Frauen wollen, ist, was Gott will."[36] Diese Aussage wendet sich gegen die Unwilligkeit des anderen Geschlechts, ebenso zu handeln. Und es sind ja die Körper der Frauen, die der Gewalt und der Einschüchterung ausgesetzt sind, wie es sich häufig in häuslicher Gewalt zeigt. Nach Oduyoye ist Gastfreundschaft für Afrikaner ein Ort, wo sie Kompromisse eingehen und beherbergen, trotz der Aushöhlung ihrer Würde. Darum bringt Gastfreundschaft sowohl Risiken wie Chancen mit sich. Die Absichten des empfangenen Gastes sind nicht immer unbekannt. Und das sind nicht nur theoretische Angelegenheiten, sondern gelebte Erfahrungen afrikanischer Frauen.

Ich sehe Spuren davon bei Jesus und Judas. Letzterer wurde zu Tisch geladen und ihm wurde Gastfreundschaft gewährt, aber seine Absichten waren nicht edel. Afrika kann dasselbe sagen mit Blick auf die Missionare, die kamen und denen das Beste afrikanischer Gastfreundschaft gewährt wurde, die es aber nicht mit Gleichem vergalten. Oduyoye sagt sehr treffend: „Aber Gastfreundschaft, wie in der afrikanischen Tradition, hofft nur auf Reziprozität, wenn sich die Notwendigkeit ergibt." Das Gewähren und Empfangen von Gastfreundschaft ist ein Zeichen dafür, wie wichtig für Afrika der Erhalt der Lebenskräfte um jeden Preis ist, sowohl für das Individuum als auch für die Gemeinschaft. Leben ist unser wertvollstes Gut, darum gehört das Streben nach Erhaltung und Verlängerung des Lebens zur afrikanischen Lebensart. Das Paradox besteht darin, dass es uns verwundbar macht.[37] Bei der afrikanischen Gastfreundschaft ist es üblich, dass ein Gast beim Abschied keine Rechnung für seinen Aufenthalt erhält, sondern man erwartet, dass er ein Geschenk als Segenszeichen hinterlässt. Die Missionare, die an unseren Küsten landeten, gaben, abgesehen davon, dass sie nie wieder weggingen, keinerlei Segensgeschenke, sondern nur einen Fluch! Südafrika verlor sein Land, und die Armut wurde ein dauerhafter Bewohner. Das führte dazu, dass Frauen wie meine Mutter „Wasser kochen" mussten, bis ihre Kinder einschliefen.

Willie James Jennings, der von seinem Kontext als ein schwarzer Amerikaner Theologie betreibt, empfindet es ähnlich, wie wir in Afrika.[38] Er beschreibt, wie das Christentum jeden und alles quälte, wo immer es hinkam. Soziale christliche Imagination gegen westliche kranke soziale Imagi-

36 *Ebenye Mbombo;* in: *Oduyoye,* Introducing, 91.
37 Ebd., 93.
38 *Willie James Jennings:* The Christian Imagination: Theology and the Origins of Race, London 2010, 7–8.

nation. In diesem Zusammenhang registriert Jennings einen fundamentalen Widerstand von akademischen Theologen, über ihre eigene Identität theologisch zu reflektieren. Das Christentum verkehrte den Sinn für Gastfreundschaft in sein Gegenteil und machte sich selbst zum Gastgeber in den Räumen, die es betrat. Es erwartete darüber hinaus, dass die Menschen sich seiner kulturellen Logik anpassten, seinem Umgang mit der Welt und seinen Begrifflichkeiten. Das Problem war unsere Haltung: „Die Afrikaner hießen die Europäer willkommen und übernahmen europäische Werte, aber das Element der Reziprozität fehlte."[39] Man hätte, was unsere Gastfreundschaft gegenüber den Missionaren betrifft, besser auf die kluge Bemerkung Julius Nyereres aus Tansania hören sollen: „Behandele deine Gäste zwei Tage lang als Gäste, und am dritten Tag drücke ihnen Arbeitshacken in die Hände."[40]

Das hätten meiner Ansicht nach die Parameter sein sollen: dass Missionare unser Land bearbeiten, anstatt uns zu Sklaven zu machen, die ihr eigenes Land zu deren Nutzen bearbeiten. Die Gastfreundschaft in Afrika führte zu einem Rollentausch, führte dazu, dass wir gezwungen wurden zu arbeiten, um mit den Überresten vom Tisch der Weißen bezahlt zu werden! Im Namen der Mission haben viele weiße Kirchen und bedauerlicherweise auch schwarze Kirchen diese kranke Auffassung einer „Suppenküchen"-Gastfreundschaft übernommen. Ich erinnere mich aus meiner Kindheit, wie weiße Missionare mit einem Lastwagen voller Essen und alter Kleidung ankamen, um sie in den Townships für die armen schwarzen Menschen abzuladen. Wir lebten/leben in den *matchboxhouses,* weil sie zwei Gesetze verabschiedet haben, nämlich den Land Act von 1913 und den Group Areas Act von 1950. Das vertrieb uns auf ein Land, wo keine Nahrung produziert werden konnte und das weit entfernt von den Industrien war, die die traditionelle Wirtschaft ersetzt hatten. Aufgrund dieser neuen Lage wurden wir zu Objekten der Wohlfahrt, die von Almosen abhängig waren. Das neue Leben führte zu politischer Gewalt, schwarze Männer wurden getötet, und die Frauen blieben zurück, um alleine ihre Kinder großzuziehen und für den Unterhalt zu sorgen.

Die Großfamilien wurden immer noch größer, als Familien flüchteten, um sich bei ihren anderen Verwandten in Sicherheit zu bringen. Der Druck auf die Haushalte stieg. Aber trotz allem hörten unsere Mütter nie auf, gastfreundlich zu sein, denn „das Bild von Hagar und ihrem Baby Ismael steht afrikanischen Frauen immer wieder vor Augen und bewegt sie

39 *Oduyoye,* Introducing, 94.
40 Ebd., 95.

dazu, das Gesicht Gottes zu sein, auch wenn sie selbst arm sind … man hat die Frauen als die Retter Afrikas bezeichnet, deren selbstaufopfernde Gastfreundlichkeit vollkommen ist. Man kann also sagen, dass die Gastfreundschaft in Afrika eine Realität ist, dass sie religiöse Wurzeln hat und eine moralische Pflicht ist".[41] Auch Siwila sieht in dieser inkarnatorischen Gastfreundschaft eine afrikanische Weltanschauung. Sie bezieht sich auf die sambische Kultur der Nachlese als einer Ausweitung der Gastfreundschaft auf Fremde und Pilger. Der „Andere" wird eingeladen zu kommen und zu essen. Alle sind eingeladen zumindest aufzusammeln, was von der letzten Ernte absichtlich übriggelassen wurde. In Siwilas Theologie der Gastfreundschaft wird nicht dazu eingeladen, einfach nur die Überreste zu essen, sondern zu kommen und mit am Tisch zu feiern. „Andere, das sind Frauen und ihre menstruierenden Körper, Menschen mit Behinderungen, polygame Christen oder Menschen mit unterschiedlicher sexueller Orientierung: Alle brauchen einen sicheren Platz am Tisch des Herrn.[42]

Das ist etwas anderes, als die Wohltätigkeit und das Almosengeben der von Missionaren gegründeten Kirchen, wo nicht die Absicht besteht, dem Gelähmten zu helfen, damit dieser sein Bett nimmt und heimgeht. Oduyoye warnt vor einer Gastfreundschaft, die wohltätig ist, aber den Kreislauf der Armut nicht durchbricht. „Gastfreundschaft verlangt, dass wir nicht nur Lebensfähigkeiten, sondern auch ökonomische Fähigkeiten vermitteln, um Abhängigkeit und Parasitentum zu verhindern."[43] Die Websites missionarischer und westlicher Kirchen sind voller Bilder von schwarzen Kindern mit aufgeblähten Bäuchen, die von Fliegen umschwirrt werden. Das nennen sie Mission, aber es durchbricht nicht den Kreislauf der Armut.

Das ist wie damals, als Südafrika 2010 Gastgeber der Fußballweltmeisterschaft war und konzertierte Anstrengungen unternommen wurden, die Straßenkinder wegzubekommen, damit die Welt nicht unsere „hässliche Seite" sieht.

Wir bereiteten uns darauf vor, die Welt zu bewirten, aber nicht unsere eigenen hungrigen schwarzen Körper. Die Polizei jagte diejenigen weg, die man nicht auf der Straße haben wollte. Für Oduyoye ist Gastfreundschaft keine abstrakte theologische Idee, sondern eine Sache der Gerechtigkeit: „Traditionsgemäß sind alle Gäste heilig. Aber jetzt sind es die reichen Gäs-

41 *Oduyoye,* Introducing, 92–93.

42 Vgl. *Siwila,* „Do this in Remembrance of Me"; in: *Carvalhaes* (ed.), Liturgy in Postcolonial Perspective, 86.

43 *Oduyoye,* Introducing, 95.

44 Traditionell beinhaltete *teranga* eine Kalabasse mit kaltem Wasser und ein Dach über dem Kopf.

te, die heilig sind und *teranga*[44] bekommen, die Touristen und die weißen Menschen." Auch Cones Ethik ist hier zu erwähnen: „Das Beste, wonach Menschen streben können, ist Gerechtigkeit, sie ist angenäherte Liebe, ein Machtgleichgewicht zwischen konkurrierenden Gruppen."[45]

In diesem Zusammenhang und mit Bezug auf den Ruf nach Gerechtigkeit, sind auch die Erwägungen von Jean-Marc Ela, eines kamerunischen Theologen und Geistlichen der katholischen Kirche, erwähnenswert. Ela sieht in der Eucharistie die Krone und die Summe aller kirchlichen Sakramente. Er stellt den Begriff der Erinnerung in den Mittelpunkt, als einen Aufruf zum gerechten Handeln. Für ihn ist dies nicht eine Art Exhumierung der Vergangenheit, sondern die Vergegenwärtigung einer Handlung.[46] Die Frage ist, wer erinnert wird! Jesus Christus von Nazareth, der das tägliche Brot versprach, aber Afrika wartet immer noch auf seinen täglichen Laib Brot. Stattdessen leben wir bis heute in Armut.

In seinem grundlegenden Werk *A Theology of Liberation* gibt Gutierrez Einblicke in die Natur der Armut. „In der Bibel ist Armut ein skandalöser Zustand, der die menschliche Würde beeinträchtigt und daher dem Willen Gottes widerspricht … Der arme Mensch ist deshalb *ebyon*, derjenige, der begehrt, der Bettler, derjenige, dem etwas fehlt und es von anderen erwartet."[47] Armut wurde von den westlichen Gesellschaften organisiert, wenn ich so sagen darf, um ein abhängiges Afrika zu schaffen. Damit können sie die Preise der Güter und Dienstleistungen festlegen, die sie von diesem Kontinent beziehen. Gott hat uns als ihren Kindern genug Brot gegeben, aber einige haben mehr davon genommen, als sie brauchen. Susan Durber definiert Armut als „einen Mangel an Macht, z. B. mitreden zu können und gehört zu werden, oder seine Rechte zu kennen und sie einzufordern; die Macht des Zugangs zu wesentlichen Dienstleistungen oder einer fairen Verteilung der Ressourcen der Welt, oder in der Sicherheit zu leben, nicht nur zu überleben, sondern voranzukommen".[48] Afrika wurde entmachtet und Empfänger von Almosen, die mit Hilfe „schuldbewusster Appelle"[49] der internationalen Gemeinschaft eingesammelt werden. Diese systematische Armut ist nicht nur das Werk der Politik, sondern auch der durch Missionare gegründeten Kirchen.

David Mayson schreibt über Kirchenland, Rechte der Einwohner und

45 *James H. Cones:* God of the Oppressed, Maryknoll 2015, 33.
46 *Jean-Marc Ela:* My African Cry, Eugene 1986, 1.
47 *Gustavo Guiterrez:* A Theology of Liberation: History, Politics and Salvation, New York 1973, 291.
48 *Susan Durber:* Poverty: The Inclusive Church Resource, Norwich 2014, 54.
49 *Grant,* Economic Analyses; in: *Parker* (ed.), Standing with the Poor, 48.

Entwicklung in Südafrika und stellt fest, dass das Problem der Landlosigkeit in (Süd-)Afrika auch die Kirchen betrifft. Es ist bekannt, dass die Missionare wie andere Siedler auch unzulässiger- und ungerechterweise Land erhielten, daher der Aufruf: „Nehmt den Kirchen das Land weg, sie haben es soundso gestohlen! Sie müssen das Land hergeben und den Landlosen übereignen!“[50] Die Kirche hat ihr „Abhängigkeitssüppchen“ gekocht, ohne die Absicht zu äußern, das Land den Menschen zurückzugeben. Statt gerechte Gastfreundschaft zu üben, um zu helfen, die Armut einzudämmen, will man uns überzeugen, dass das nächste Leben ein Leben in Fülle garantiert. Monica Coleman weist diese Argumentation zurück, denn für sie ist die Diskussion über Unterdrückung nicht beendet, und sie will den Diskurs zur Erlösung hier einbezogen wissen. Sie vertritt eine *womanist theology* (afro-amerikanisch geprägte feministische Theologie), die in eine Soteriologie eingebunden ist, die kein künstliches Konzept ist, das auf die Rede vom Leben nach dem Tode fokussiert ist. Für sie, wie für andere Befreiungstheologen, muss die Erlösung in diesem Leben erreicht werden.[51]

Der südafrikanische Bibelwissenschaftler Gerald West äußert in seiner Auslegung des Vaterunsers ähnliche Gedanken: „Die meisten von uns sind von Formen der christlichen Theologie beeinflusst, die diese Welt verkleinern und auf die kommende Welt fokussiert sind, die himmlische Welt. Aber Jesus weist diese Theologie zurück und stellt klar, dass seine Jünger darum beten sollen, dass ‚auf Erde‘ Gottes Reich kommen und Gottes Wille getan werden solle. … Die Erde ist der Zielort des Reiches Gottes.“[52] Afrikanische feministische Theologinnen verstehen, dass Armut eine optimale Gastfreundschaft behindert. Diese Armut wird erkannt als das, was sie ist, die systematische wirtschaftliche Ausgrenzung durch die Reichen, die hart daran arbeiten, dass die Armen in dieser Lage verbleiben.

Ela stellt im Blick auf den von ihm propagierten „Kornkammer-Dienst“ die bohrende Frage: „Was nützt es, Gemeinschaften zu mobilisieren, wenn es nicht das Ziel ist, die Bauern vor der Nahrungsmittelwaffe zu schützen?“[53] Dem schließen sich unmittelbar theologische Reflexionen über Gott an, der die menschliche Würde wiederherstellt: „Weil der Gott des Evangeliums offenbart ist als der Leben bringende Gott, erfordert es unser

50 *David Maison:* Church Land, People’s Rights and Development in South Africa; in: *D. S. Gillan* (ed.): Church, Land and Poverty, Johannesburg 1998, 61–70, hier: 61.

51 Vgl. *Monica A. Coleman:* Making a Way Out of No Way: A Womanist Theology. Minneapolis 2008, 11.

52 *Gerald O. West,* The Stolen Bible: From Tool of Imperialism to African Icon, Leiden 2016, 87.

53 *Jean-Marc Ela:* My Faith as an African, New York 1988, 92.

Glaube, alle Systeme abzulehnen, die leere Kornkammerzeichen des Hungers und des Todes produzieren.“[54] Das ist der Kontext, in dem Armut zum frühzeitigen Tod von Babys und Kindern führt, zu Hungerschäden und dem fehlenden Zugang zu lebensnotwendigen Ressourcen.

Die afrikanische Frau ist alleine gelassen worden bei ihren Anstrengungen, ihre Kinder zu ernähren. Man hat sie auf dem Dreschplatz zurückgelassen ohne genügend Korn, um selbst das einfachste Essen zu bereiten. Ihr Körper ist benutzt und geschändet worden, weil sie Afrikanerin und Frau ist; und weil sie eine Frau und schwarz ist. Ihr Körper ist ein Ort des Schmerzes.

Der Tisch ist ein Ort der Demütigung und Verweigerung. Die afrikanische Frau ist zum Schweigen gebracht worden, weil ihr Körper Menstruation, Gebären und Menopause kennt; Erfahrungen, die nicht die des Mannes sind. Sie hat kein Problem damit, dass Jesus ein Mann ist, ihr Problem ist, dass die meisten Männer nicht wie Jesus sind.[55] Aus diesem Grund beschließt Oduyoye ihre Theologie der Gastfreundschaft in ihrem Buch *Daughters of Anowa: African Women and Patriarchy* mit diesem kämpferischen Aufruf: „Reziprozität in der Gastfreundschaft stellt die Annahme infrage, dass Männer Frauen gegenüber keine Verpflichtungen haben. Jede Handlung, jede Person, jeder Mann, jede Frau, alle bleiben vollständige Ganzheiten, und ihre Beziehung ist eine der Interaktion zum gegenseitigen Nutzen.“[56]

Schlussbemerkung

Erhebt eure Herzen! Wir erheben sie zum Herrn![57]

Dieses Gebet ruft auf wunderbare Weise das Bild einer Not hervor, die beantwortet werden muss. Jede Nacht in der Küche meiner Mutter war ein heiliger Moment für mich und meine Geschwister. Wir warteten mit Spannung, dass es etwas zu Essen geben würde. Jede Essenszeit war unsere eucharistische Bitte um die Speisung unserer Körper und unseres Geistes. Wir vertrauten den Absichten und dem guten Willen unserer Mutter, der Gastgeberin am Tisch. Ihre Küche wurde zu einem Ort der Befreiung selbst

54 Ebd., 93.

55 Vgl. *Susan Rakoczy:* In Her Name. Women Doing Theology, Pietermaritzburg 2004, 98.

56 *Mercy Amba Oduyoye:* Daughters of Anowa: African Women & Patriarchy, New York 1995, 35.

57 Das ist eines der liturgischen Gebete, das bei jedem Abendmahlsgottesdienst der Methodistischen Kirche von Südafrika gesprochen wird.

in Nächten, an denen sie kein Essen auf unseren Tisch stellte. Aber unsere Hoffnung wurde erneuert und das Leben bejaht. Wenn die Eucharistie irgendeinen lebensverändernden Einfluss auf die vielen hungernden schwarzen Körper Afrikas und anderswo in der Welt haben soll, dann ist es entscheidend, dass sie sich an den Sachwalter der Gerechtigkeit richtet, Jesus. Um Jesus geht es bei diesem Mahl. Wir erinnern uns an alle seine Verheißungen: „Ich bin gekommen, damit sie das Leben haben und volle Genüge“ (Joh 10,10).

Ich warte noch darauf, einen Ort zu sehen, wie den Altar in unserer Innenstadtkirche in Port Elizabeth beim monatlichen Abendmahlsgottesdienst: Die Mütter, Väter, Schwestern und Brüder, die auf der Straße leben, diejenigen, deren Körper den Zuhältern gehören. Der Tisch kann von der Straße aus gesehen werden, wenn wir das Brot und den Kelch erheben, sie kommen herein und knien am Altar. In diesem Augenblick stehen alle, ob „rein“ und „unrein“, in einer Reihe und erheben ihre Herzen zum Herrn.

Übersetzung aus dem Englischen: Dr. Wolfgang Neumann

Auferstehende Wunden im Nachleben der Apartheid

„Frieden, Trauma und Religion“ in Südafrika[1]



Helgard Pretorius[2]

Einleitung

In einer bewegenden Trauerrede bei der offiziellen Trauerfeier für Winnie Madikizela-Mandela im Orlando-Stadion in Soweto berichtete der Präsident der Republik Südafrika, Cyril Ramaphosa, einfühlsam von dem Besuch, den er mit fünf weiteren leitenden Persönlichkeiten des African National Congress (ANC) der Familie von „Mama Winnie“ (wie sie liebevoll genannt wurde) abgestattet hatte, um der Familie am Tag nach ihrem Tod zu kondolieren. Er erzählte den Zehntausenden von Trauernden im Stadion und den Millionen Hörer*innen und Zuschauer*innen am Radio oder Fernseher, wie sehr es ihn bewegt habe, als Zenani Mandela, Mama Winnies Tochter, unter Tränen von dem großen Leid sprach, das ihre Mutter während ihres Lebens ertragen musste.

> Für Ramaphosa „… offenbarten Zenanis Tränen Mama Winnies Wunden… Sie riefen die Situation vor Augen, als Jesus zum Apostel Thomas sagte ‚Reiche deinen Finger her und sieh meine Hände, und reiche deine Hand her und lege sie in meine Seite …‘ Jesus sagte dem Apostel damit: Berühre meine Wunden … Auch wir müssen unsere Wunden erkennen, wir müssen zugeben, dass wir eine Gesellschaft sind, die ver-

1 Dieser Aufsatz ist eine leicht veränderte Fassung einer öffentlichen Vorlesung am 24. April 2018 an der Vrije Universiteit Amsterdam auf Einladung des Amsterdam Centre for Religion and Peace & Justice Studies. Sie wurde gehalten im Rahmen der öffentlichen Vorlesungsreihe zu Frieden, Trauma und Religion in Südafrika nach der Apartheid.

2 Helgard Pretorius ist Juniorprofessor für Systematische Theologie und Ekklesiologie an der Stellenbosch University, Südafrika und Pastor der Niederländisch-Reformierten Kirche in Südafrika.

ÖR 67 (3/2018), S. 340–356

> letzt und beschädigt ist durch unsere Vergangenheit, die betäubt ist durch unsere Gegenwart und zögernd in die Zukunft blickt. Dies könnte erklären, warum wir so leicht anfällig sind für Wut und Gewalt… Viele Menschen sahen Mama Winnie als ihre Mutter an, weil ihre eigenen Wunden sie so nahbar machten, zu der man sich leicht in Beziehung setzen konnte. Nur wenn man selbst wirklichen Schmerz empfindet, kann man ihn in anderen erkennen und Trost und Heilung anbieten. Wir haben diese Wunden gesehen und berührt, jetzt ist es an der Zeit, die gesehenen Wunden zu heilen, die uns allen, auch Mama Winnie, in der Vergangenheit zugefügt wurden."[3]

In diesem besonderen Moment stellte Ramaphosa eine enge Verbindung her – wie mit Nadel und Faden nähte er sie zusammen – zwischen den Wunden Jesu und denen Mama Winnies sowie denen einer ganzen Gesellschaft. Es war eine Art Einladung an die Trauernden, in einen Prozess der Heilung ihrer gemeinsamen Wunden einzutreten durch das Sehen und sich berühren Lassen von ihren persönlichen und kollektiven Wunden. Für mich ist Ramaphosas Trauerrede Anlass zu theologischen Überlegungen über das Leben nach einem geschichtlichen Trauma, wie die Apartheid es war, inspiriert durch die Auferstehung des verwundeten Jesu.

Bevor ich fortfahre, ist es jedoch wichtig, etwas zu der Perspektive zu sagen, von der aus ich spreche. Ich bin ein weißer Afrikaner, geboren in den späten 1980er Jahren als Mitglied einer Familie der oberen Mittelschicht. Ich bin auch Pastor der Niederländisch-reformierten Kirche in Südafrika (*Dutch Reformed Church in South Africa – DRCSA*), einer Kirche mit eindeutigen historischen Verbindungen zum Aufbau und Propagierung der Apartheid-Ideologie. Diese Merkmale anzuerkennen ist für mich wichtig, wenn ich gebeten werde, über „Frieden, Trauma und Religion" als Bürger Südafrikas zu sprechen. Abgesehen davon, dass ich von einer privilegierten Position aus spreche, bedeutet dies auch, dass Ramaphosa, als er von den Wunden Mama Winnies sprach und wie diese Wunden es erleichterten, zu ihr eine Beziehung aufzubauen, vielleicht nicht mich im Sinn hatte. Ich kann Mama Winnies Wunden nicht leicht nachempfinden. Im Unterschied zu Millionen von Trauernden, die an diesem Tag Ramaphosa zuhörten, muss ich mich bemühen, ihre Wunden zu sehen. Es gelingt mir oft nicht, „die uns allen zugefügten Wunden" zu berühren. Ich betone hier also zu Beginn die kontextuelle Natur und die Begrenzungen der folgenden Überlegungen. Wenn ich, wie Ramaphosa, von „Wunden" mit dem Wunsch nach besserer Erkenntnis, nach Wiedergutmachung und Heilung

[3] *Cyril Ramaphosa:* Rede bei der Trauerfeier für Winnie Madikizela-Mandela im Orlando-Stadion, Soweto, 14. April 2018.

spreche, gebe ich nicht vor, dies im Namen aller zu tun, die in Südafrika leben. Ich beschränke mich bewusst auf die Anstrengungen zur Verarbeitung jener Wunden, die die weiße Bevölkerung Südafrikas heute betreffen.

Dieser Aufsatz behandelt die Frage: *Was bedeutet das christliche Zeugnis heute in Südafrika?* Der Aufruf, Christi Werk der Erlösung und Versöhnung zu bezeugen, ist ein zentraler, universell gültiger Aspekt des christlichen Lebens und Glaubens. Ich gehe jedoch davon aus, dass theologische Fragen stets kontextuell zu behandeln sind und deshalb Antworten bedürfen, die im Blick auf den Kontext sensibel und verantwortbar sind. Deshalb kann meine Frage eingeschränkter lauten: „Was könnte das christliche Zeugnis bedeuten für die ‚weiße Kirche', der ich angehöre, im heutigen Südafrika?" Natürlich heißt dies nicht, dass diese Überlegungen nicht auch ihren Wert über den unmittelbaren Kontext hinaus haben könnten oder sollten.

Jesu Auferstehung und Himmelfahrt sind Symbole, die in Bezug auf diese Fragestellung hilfreich sein könnten. Insbesondere werde ich meinen Blick auf jenen Teil der Tradition richten, der sich Jesu Auferstehung als eine Auferstehung von Wunden vorstellt. Eine weitere Klärung ist jedoch auch nötig hinsichtlich dessen, was Ramaphosa meinte, als er sagte, dass „wir eine Gesellschaft sind, die verletzt und beschädigt ist durch unsere Vergangenheit, die betäubt ist durch unsere Gegenwart und zögernd in die Zukunft blickt". Ich werde deshalb im ersten Teil Erkenntnisse aus dem weiten Feld der Traumaforschung auf den südafrikanischen Kontext anwenden, weil dies eine Möglichkeit bietet, die Verwundungen des Lebens „nach" der Apartheid zu verstehen. Meine primäre Quelle für diesen hermeneutischen Blick sind die Arbeiten der nordamerikanischen Theologin Shelly Rambo, die auf sehr kreative Weise den Dialog zwischen Traumaforschung und der christlichen Tradition befördert hat.[4] Ich werde deshalb im zweiten Teil eine sehr kurze Einführung in ihr Denken geben und dann im dritten Teil ihre Re-Lektüre der von Ramaphosa erwähnten Begegnung des auferstandenen Jesus mit seinem Apostel Thomas betrachten. Schließlich werde ich im vierten Teil in einer Art selbstkritischer Reflexion diese Überlegungen auf die Frage des authentischen christlichen Zeugnisses in der und durch die Denomination beziehen, der ich in Südafrika angehöre.

4 Insbesondere stütze ich mich im Nachfolgenden auf die beiden Werke: *Shelly Rambo:* Spirit and Trauma: A Theology of Remaining, Louisville 2010 und *dies.:* Resurrecting Wounds: Living in the Afterlife of Trauma, Waco 2017.

Traumata hat es schon immer gegeben, aber das Trauma als „Konzept" und die Traumaforschung sind noch relativ jung. Der Begriff „Trauma" wurde erst nach dem Zweiten Weltkrieg populär und ging dann in den 1980er Jahren in den allgemeinen Sprachgebrauch ein, mit der Bezeichnung „posttraumatische Belastungsstörung" (PTBS). Die Vorstellung, dass Erfahrungen des Verlustes oder der Gewalt eine verborgene Wunde hinterlassen – „Trauma" bedeutet im Griechischen wörtlich „Wunde" –, die lange nach dem ursprünglichen Ereignis wirksam bleibt, veränderten fundamental die Art und Weise, wie wir mit menschlichem Leiden umgehen. Die Traumaforschung lässt uns diese schwer fassbare Natur des Leidens besser verstehen, die sich in mindestens drei Aspekten manifestiert, nämlich in Bezug auf „Zeit", „Körper" und „Sprache".[5]

a. Zeit

Zunächst zeigt sich ein Trauma als eine Störung unseres menschlichen *Zeitempfindens.* Jeder, der Erfahrungen mit PTBS hat, wird bestätigen, dass die Zeit eben nicht „alle Wunden heilt", wie es klischeehaft heißt. Vielmehr ist Zeit selbst ein Teil der Verwundung. Störungen des Zeitempfindens sind selbst konstitutiv für die Wunde.

Auf diese komplexe Beziehung zwischen Trauma und Zeit weist die Bemerkung Ramaphosas hin, dass wir Südafrikaner „eine Gesellschaft sind, die verletzt und beschädigt ist durch unsere Vergangenheit, die betäubt ist durch unsere Gegenwart und zögernd in die Zukunft blickt". Im Trauma ist der Fluss der Zeit von der Vergangenheit in die Gegenwart und in die Zukunft unterbrochen. Die Vergangenheit dringt so stark in die Gegenwart ein, dass die Gewalt und das Leiden der Vergangenheit wiedererlebt und wiederholt werden. Solche Invasionen der Vergangenheit haben oft einen Verlust der Initiative und des Handelns in der Gegenwart zur Folge. Das Trauma beschädigt auch unsere Fähigkeit, positiv in die Zukunft zu sehen, denn an die Stelle von Plänen und Hoffnungen rückt die Notwendigkeit, Situationen zu meiden, die einen lähmenden *Flashback* auslösen könnten. Traumaforscher*innen sprechen oft von der „Doppelstruktur" eines Traumas, um darauf hinzuweisen, dass ein ursprüngliches traumatisches Ereignis verspätet erwachen kann, selbst Jahre später, unerwartet, ohne erkennbaren Grund.

5 *Rambo,* Spirit and Trauma, 18–21.

Rambo berichtet von einem Gespräch, das sie mit einem Mann aus New Orleans 29 Monate nach der Zerstörung durch den Hurrikan Katrina darüber führte, wie die Leute zurechtkämen. Er berichtete ihr von der starken Tendenz zu behaupten, dass in New Orleans alles wieder so wie früher sei: „Die Leute sagen immer, dass sie darüber hinweg sind." Aber eine solche selbst versichernde Sprache verdeckte, wie auf vielfache Weise die Dinge eben *nicht* wieder normal seien. Und der Mann fügte hinzu: „Der Sturm ist vorbei, aber der ‚Nachsturm' ist immer da."[6]

Traumastudien zeigen, dass Leiden und Verlust nicht isoliert und an eine bestimmte Zeit und an einen bestimmten Ort fixiert werden können. Das Leben nach dem Leiden, das Leben nach dem Erleben eines Todes, ist gezeichnet durch Tod und Verlust, ist ein verwundetes Leben. Der Sturm ist vorüber, aber der „Nachsturm" ist immer da.

b. Körper

Zweitens haben uns Traumastudien gezeigt, wie traumatische Erfahrungen in unseren *Körpern* gespeichert und erinnert werden, oft auf eine Art und Weise, die uns nicht bewusst ist. Bessel van der Kolk hat vor kurzem in einem wichtigen Beitrag beleuchtet, wie traumatisierte Körper auf eine kraftraubende, uns in der Vergangenheit gefangen haltende Weise „den Punktestand registrieren".[7] Im Blick auf unser Thema beschränke ich mich darauf, dass dies in einem metaphorischen Sinne auch für unsere sozialen Körper gilt.[8]

In einer zutiefst persönlichen Darstellung der „Rassen"-Geschichte der USA nennt der Autor und Dichter Wendell Berry den Rassismus eine „verborgene Wunde", die unter der Oberfläche von Amerikas kollektiver Haut lebt. Der körperbezogene Charakter seiner Sprache ist erstaunlich: „Die Wunde ist in mir", schreibt er, „so tief und komplex in meinem Fleisch wie Blut und Nerven."[9] Indem er vom Rassismus als einer verborgenen Wunde spricht, die unter der Oberfläche schwelt, stellt Berry die verbreitete Anschauung infrage, dass der Rassismus eine Wunde der Vergangenheit sei, etwas, das man hinter sich gelassen hat. Seine Bildsprache lädt uns ein, unter die Oberfläche der Dinge zu schauen, wo „Rasse", wie Blut und Ner-

6 Ebd., 1–2.

7 *Bessel van der Kolk:* The Body Keeps the Score: Brain, Mind, and Body in the Healing of Trauma, New York 2014.

8 *Wendell Berry:* The Hidden Wound, Berkeley 2010. Ich entdeckte den Hinweis auf Berrys wertvollen literarischen Beitrag zu der umstrittenen Rassenfrage im dritten Kapitel von Rambos *Resurrecting Wounds:* 'Surfacing Wounds: Christian Theology and Resurrecting Histories in the Age of Ferguson'.

9 *Berry,* a. a. O., 33.

ven, verborgen und doch mächtig wirkt und die Fasern unseres kollektiven Körpers besetzt. Darüber hinaus richtet Berry unsere Aufmerksamkeit auf die erbliche Natur einer rassifizierten Imagination, die – wie Gene – im Verborgenen von Generation zu Generation weitergegeben wird.

c. Sprache

Drittens zeigt das Trauma die Zerbrechlichkeit der *Sprache*. Das Traumatische ist eben das, was nicht in unsere persönlichen oder kollektiven Erzählungen aufgenommen oder integriert werden kann. Es ist die nicht zu eigen gemachte Erfahrung, die sich nichtsdestoweniger in der Gegenwart fühlbar macht und uns damit in die unhaltbare Lage bringt, das Unsagbare sagen zu müssen. Oft vertieft dieser Sprachverlust noch das Leiden der traumatisierten Menschen, denn er isoliert sie von ihrer Gemeinschaft. Die Unfähigkeit zur Kommunikation beschädigt Vertrauensbeziehungen und bewirkt die Auflösung unserer sozialen Welt und zugleich die Desintegration unseres Selbst- und Identitätsempfindens. Die Schwierigkeit über traumatische Erfahrungen zu sprechen, ist darüber hinaus verbunden mit der Schmerzhaftigkeit der Wahrnehmung solcher Erfahrungen. Im Innern zweifelt man an seinen eigenen Erfahrungen, während äußerlich traumatische Wunden leicht ausgeblendet, geleugnet oder überdeckt werden.[10]

Berrys Verwendung des Begriffs „verborgene Wunde“ hat eine zweifache Bedeutung. Als Ideologie und Mythos sind rassische Konstrukte im Unbewussten verborgen. Doch es gibt auch eine willentlich verborgene Wunde, verhüllt, geleugnet und ausgeblendet. Die Geschichten, die wir uns und anderen erzählen, sind die Mittel, durch die sich Systeme rassischer Vorurteile und Unterdrückung einwurzeln und von Generation zu Generation weitergegeben werden. Zugleich arbeiten sie daran, diese Mechanismen zu überdecken und ihr eigenes Wirken zu verbergen, um uns vor Wahrheiten zu schützen, die zu brutal sind, um sie auszuhalten.[11]

Dies gilt in besonderer Weise auch für unsere christlichen Erzählungen. „Weit entfernt, die Wunde des Rassismus zu heilen …“, so Berry, „… ist das Christentum der Weißen vielmehr dessen lindernder Wundverband gewesen – ein Verband in der Maskerade von Sonntagskleidern, die man trägt, um sich einen gewissen moralischen Kredit zu erwerben.“[12] Das Christentum der Weißen nähert sich den Wunden aus einer privilegierten Position. Es leugnet nicht die Existenz der Wunden als solche, aber es „spi-

10 *Rambo*, Spirit and Trauma, 21–26.
11 *Rambo,* Resurrecting Wounds, 72.
12 *Berry,* The Hidden Wound, 242.

ritualisiert und verinnerlicht oder privatisiert die Wunden".[13] Auf diese Weise, sagt Rambo, „behauptet das Christentum, Heilung zu bringen, ist aber tatsächlich daran beteiligt, die unter der Oberfläche liegenden Wunden zu verdecken und zu überdecken".[14]

Ich habe hier den Begriff „Trauma" eingeführt, weil es ein Instrument ist, um über historische Gewalt zu sprechen, deren Wirkung noch anhält. Ich habe gezeigt, dass das Trauma in die Komplexität unserer Erfahrung der Zeit eingreift, dass es eine in den Körper eingeschriebene Wunde ist, die unsere vorherrschende Logik zerreißt, dass es schließlich die Grenzen von Sprache und Narration offenlegt, von Aussagen, Bezeugungen und Wahrnehmungen. Mit der literarischen Hilfe Wendell Berrys habe ich weiterhin das Konzept des Traumas mit der „verborgenen Wunde" des Rassismus in Zusammenhang gebracht. Allen, die Südafrika kennen, sollte sofort klar sein, wie sich diese Erkenntnisse auf das Leben im heutigen Südafrika anwenden lassen. Wenn wir Rambos Begrifflichkeit nutzen, können wir sagen, dass die Südafrikaner im „Nachleben der Apartheid" leben. „Die Apartheid ist vorbei, aber die ‚Nach-Apartheid' ist immer da." Apartheid und ihre rassifizierte Imagination ist keine *historische* Wunde, wenn damit gemeint ist, dass sie der *Vergangenheit angehört*. Vielmehr ist sie eine *verborgene Wunde*, die schmerzhaft lebendig ist und voller Kraft aktiv ist, die unter der kollektiven Haut aller in Südafrika Lebenden schwelt.

Was könnte es also bedeuten, Zeugnis abzulegen für die christliche Hoffnung auf eine erlöste und versöhnte menschliche Gemeinschaft – wenn die „Nach-Apartheid" immer gegenwärtig ist?

2. Trauma und christliches Zeugnis: Shelly Rambo

In der Auseinandersetzung mit diesen Fragen fand ich das Werk der nordamerikanischen Theologin Shelly Rambo sehr hilfreich. In zwei ihrer sehr positiv rezipierten Werke – *Spirit and Trauma: A Theology of Remaining* (2010) und *Resurrecting Wounds: Living in the Afterlife of Trauma* (2017) – hat Rambo versucht, die christliche Tradition aus der Perspektive des Traumabegriffes zu betrachten. Für sie ist Trauma nicht einfach nur ein weiteres Thema, mit dem sich die Theologie befasst, sondern eine gelebte Realität, von der her die christlichen Traditionen grundsätzlich neu überdacht werden müssen. „Trauma bewirkt in der Theologie

13 *Rambo,* Resurrecting Wounds, 74.
14 Ebd., 73–74.

eine neue Ignoranz", schreibt sie.[15] Angesichts dessen, was wir über Traumata wissen, klingen Theologien, die eine eiternde Wunde mit einer versöhnlichen Salbe oder einem lindernden Verband abdecken, nicht nur hohl und unüberzeugend, sondern haben einen gefährlichen Anteil an der Wiederholung des Leids. Diese Formen von Theologie haben aber immer noch, wie das von Berry erwähnte „Christentum der Weißen", einen immensen Einfluss in Südafrika.

In *Spirit and Trauma* lädt Rambo dazu ein, darüber nachzudenken, was es bedeuten könnte, „von innen" Zeugen dieser komplexen Zwischenerfahrung des „Bleibens" zu sein. Mit anderen Worten: Wie legen wir Zeugnis ab als diejenigen, die bleiben; aber auch dem gegenüber, was als Tod im Leben bleibt? Aus der Perspektive des Traumas geht es bei den Begegnungen des auferstandenen Jesu mit seinen Jüngern weniger um das „Nachleben" (eine Existenz in einer anderen Welt nach dem Tod) als um eine „Nachlebensweise". Was verheißt die Auferstehung denjenigen, die bleiben; denjenigen, die weiterleben nach Erfahrungen des Todes, des Verlusts und der Gewalt?

Einer der wichtigsten Beiträge Rambos ist es, den *Zeugnis*charakter des christlichen Glaubens neu einzufordern, als Sagen der Wahrheit, als Klage, als Schuldbekenntnis – verschiedene Formen das Unsagbare, Unbeanspruchte, Verborgene, Unterdrückte zu bezeugen. Als Ergänzung zu den stärker vorherrschenden Modellen des christlichen Zeugnisses wie „Verkündigung" (des Evangeliums) und Zeugnis als *„imitatio"* (ein Leben in Jüngerschaft, das Christi beispielhafte selbstlose Liebe verkörpert) erinnert Rambo an jenen vernachlässigten Aspekt der christlichen Tradition, der im Bezeugen des menschlichen Leidens den Glauben bekennt.[16] Dieser Zeugnischarakter des christlichen Glaubens bedeutet, dass wir uns hinsichtlich der Leiden und der Wunden so positionieren, dass die verborgenen Wahrheiten durch die Risse unterdrückender und ablenkender Logiken dringen können.[17]

3. Auferstandene Wunden im Nachleben der Apartheid

In *Resurrecting Wounds* geht Rambo weiter in diese Richtung, indem sie die bekannte Erzählung von der Wiederbegegnung des auferstandenen Jesu mit seinen Jüngern (Joh 20,19–28) unter dem Blickwinkel des Traumas betrachtet.

15 *Rambo,* Spirit and Trauma, 17.
16 Ebd., 36–41.
17 Ebd., 40.

Es ist spät in der Nacht, am Sonntag nach der brutalen Kreuzigung Jesu. Die (traumatisierten?) Jünger sind versammelt hinter verschlossenen Türen. Aus Angst vor der Verfolgung durch dieselben Leute, die Jesus getötet haben, verbergen sie sich in einem Raum mit verbarrikadierten Türen. Plötzlich erscheint Jesus mitten unter ihnen, fast wie ein Geist, außer dass er Fleisch und Knochen hat wie sie. Er segnet sie: „Friede sei mit euch!" Und dann, plötzlich, zeigt er ihnen seine Hände, die immer noch die Wunden aufweisen, von den Nägeln durchbohrt. Er zeigt auch die Wunde an seiner Seite, wo der Speer in seinen Körper eindrang.

Wir wissen, wie die Geschichte weitergeht. Einer der Jünger, Thomas, war nicht anwesend. Als er hörte, was die anderen Jünger über das Geschehene erzählten, sagt er herausfordernd, er werde nicht glauben, „wenn ich nicht in seinen Händen die Nägelmale sehe und lege meinen Finger in die Nägelmale und lege meine Hand in seine Seite". Acht Tage später waren die Jünger wieder bei verschlossener Tür versammelt, diesmal mit Thomas, – und Jesus erschien wieder. „Friede sei mit euch!", segnet er sie erneut. Dann, mit seinen Wunden vor den Jüngern stehend, wiederholt Jesus, was Thomas gesagt hatte, als Jesus nicht da war. Er fordert Thomas auf, seinen Finger herzureichen und in seine Wunden zu legen und seine Hand herzureichen und in seine Seite zu legen. „Mein Herr und mein Gott!", ist die Antwort des Thomas.

Um was geht es in dieser Geschichte? Nach der vorherrschenden Interpretation geht es in der Geschichte um den Glauben, oder vielmehr um den *Zweifel.* Es ist schließlich die Geschichte des „ungläubigen Thomas". „Weil du mich gesehen hast, darum glaubst du? Selig sind die, die nicht sehen und doch glauben!" Glauben ist mehr als Sehen, Vertrauen ist mehr als Gewissheit; seid nicht wie der ungläubige Thomas, der Beweise braucht; glaubt und ihr werdet das Leben haben. Wir alle haben diese Predigt schon gehört oder womöglich gehalten. Etwas aber geht in dieser Interpretation verloren. Die Interpreten, die dieser Linie folgen, neigen dazu, die Bedeutung der Wunden zu übersehen oder zu ignorieren, die am Körper Jesu zum Vorschein kommen. Viele, wie etwa Johannes Calvin in seinem Kommentar zu diesem Text, sehen in den Wunden wenig mehr als beiläufige Zeichen, mit denen Gott dem skeptischen Thomas entgegenkommt in diesem Augenblick des Zweifels. Im Kontext von Calvins eucharistischer Polemik werden Jesu Wunden ausgelöscht.[18]

[18] Siehe *Rambo,* Resurrecting Wounds, Kap. 1, "Erasing Wounds: John Calvin and the Problem of the Resurrected Body".

Exegeten wie Shelly Rambo jedoch (und Cyril Ramaphosa!) fordern uns auf, die Tatsache ernst zu nehmen, dass Gottes Werk der Auferstehung die Auferstehung der Wunden einschließt. Was bezweckt der Autor des vierten Evangeliums mit dieser Geschichte von den Wunden? Was bedeutet es, dass Gott, indem er Jesus auferstehen lässt, dies auch mit seinen Wunden tut und diese aus dem dunklen und unzugänglichen Grab in das Licht bringt – in Sicht- und Reichweite? Was ist die Bedeutung von Wunden, die inmitten der verehrenden, um Jesu versammelten Gemeinde an die Oberfläche kommen? Wie sollen wir die Aufforderung verstehen, Jesu Wunden zu sehen und zu berühren? Bilden diese Worte nur den unwichtigen Hintergrund zu einer Geschichte von Glauben und Zweifel? Oder sollten sie als ein integraler Bestandteil der Geschichte darüber angesehen werden, wie Gott uns zu einem versöhnten Leben in Gemeinschaft erhebt – auch und gerade in der un-toten Zähigkeit des Nachlebens der Apartheid?

Von größter Bedeutung für diese Fragen ist der Sachverhalt des *Erkennens*. Erscheinungen des auferstandenen Jesus sind oft von Verkennen begleitet, der Unfähigkeit seiner Anhänger, ihn zu erkennen. Hier aber scheinen die Jünger keine Probleme zu haben, Jesus zu erkennen. Es wird gesagt, „da wurden die Jünger froh, dass sie den Herrn sahen".

Erkennen kann jedoch sehr viel komplexer sein, als es zunächst den Anschein hat. Shelly Rambo lenkt unsere Aufmerksamkeit auf die seltsame Weise, in der Jesus sich angetrieben sieht, seinen ersten Friedensgruß zu wiederholen, wo doch seine verwundete Erscheinung so schnell und leicht Freude bei den Jüngern hervorgerufen hatte.[19] Hat diese Freude nicht einen falschen Unterton in dieser Kammer der Furcht, in den sie sich eingeschlossen haben? Rambo fordert uns auf, die Reaktion der Jünger auf Jesu erschreckend intimes Herzeigen seiner Wunden neu zu überdenken. Könnte ihre Freude in einer solchen Situation nicht ein weiteres, hintergründiges Beispiel für ihr *Ver*kennen sein? Sie sehen Jesus, aber haben sie auch seine Wunden gesehen? Und haben sie wirklich die Wunden erkannt, wenn sie nicht auch in ihnen ihre eigene Komplizenschaft an seiner Verwundung sehen, ihren Verrat und ihre Leugnung? Vielleicht hat dieses *Ver*kennen Jesus dazu veranlasst, sich zu wiederholen: „Friede sei mit euch! Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch." Erkennen die Jünger, was es bedeutet, wenn der Gekreuzigte, Verwundete sie sendet – wie der Vater ihn gesandt hat?

Die an die Oberfläche tretenden Wunden garantieren kein Erkennen. Wenn in Südafrika Wunden zum Vorschein kommen, sind sie oft von star-

19 Ebd., 80–84.

ken Emotionen begleitet: Verwirrung, Zweifel, Angst, Scham. Wie die eingeschlossenen Jünger, laufen die weißen Menschen in Südafrika beständig Gefahr, sich in ihre Logiken zu verschanzen, die wiederum falsche Sichtweisen stützen. Die Leichtigkeit, mit der wir behaupten zu sehen und zu verstehen, verrät ein tiefer liegendes Versagen, die Wunden der anderen zu erkennen, aber auch unsere eigenen Wunden, einschließlich unserer Scham, unserer Zweifel und Ängste.

Ein Beispiel aus einer 2015 vom *Institute for Justice and Reconciliation* (Institut für Gerechtigkeit und Versöhnung) durchgeführten Umfrage mag verdeutlichen, wie komplex Erkenntnis sein kann. Als Antwort auf die Aussage „Südafrikaner brauchen immer noch Versöhnung" stimmten 74 Prozent der befragten weißen Personen zu, 12,8 Prozent waren unentschieden und 13,2 Prozent stimmten nicht zu.[20] Ganz deutlich findet die Sprache der Versöhnung bei der großen Mehrheit der weißen Südafrikaner einen positiven Widerhall als etwas Notwendiges und Wünschenswertes (ein hoher Prozentsatz im Vergleich mit anderen ethnischen Gruppen, bei denen die durchschnittliche Zustimmung bei 69,7 Prozent lag).[21] Offensichtlich haben weiße Personen kaum Probleme, die Notwendigkeit der Versöhnung zu erkennen.

Die Antworten auf eine zweite Aussage jedoch werfen ein interessantes Licht darauf, wie die weißen Befragten Versöhnung verstehen. Der Aussage „Versöhnung ist unmöglich, wenn die unter der Apartheid Benachteiligten weiter arm bleiben" stimmten nur 49,5 Prozent der weißen Personen zu, 19,3 Prozent waren unentschieden, während 31,2 Prozent verneinten.[22] Während weiße Südafrikaner anscheinend der Überzeugung sind, dass Versöhnung notwendig ist, sind nach dieser Umfrage weniger als die Hälfte von ihnen fähig, eine Verbindung zwischen Versöhnung und der Schaffung einer Gesellschaft der Gleichberechtigung und Würde zu erkennen, zwischen der Wiederherstellung von Beziehungen und der Beseitigung fortdauernden Unrechts, zwischen Vergebung und Wiedergutmachung. Die Tatsache, dass mehr als 50 Prozent der weißen Befragten irgendwelche Zweifel daran haben konnten, dass die andauernde Armut der Mehrheit ihrer Mitbürger, die durch die Apartheid benachteiligt wurden, ein Hindernis für die Versöhnung darstellt, verweist auf ein tief sitzendes Verkennen des Leids, das durch die fortdauernde wirtschaftliche

20 *Jan Hofmeyer* und *Rajen Govender:* South African Reconciliation Barometer Briefing Paper 1: National Reconciliation, Race Relations, and Social Inclusion, Cape Town 2015, 6.

21 Ebd.

22 Ebd., 7.

Ungerechtigkeit, Ungleichheit und Armut verursacht wird (im Vergleich stimmten nur 11,3 Prozent der schwarzen Befragten der Aussage nicht zu).[23] Wie die sich freuenden Jünger können wir vielleicht die Wunden sehen, aber es bleibt die Frage, ob wir sie wirklich als das *erkennen*, was sie sind.

Es ist ein Verdienst der *Black Theology* (auf beiden Seiten des Atlantiks), uns zu einem tieferen Verständnis der Frage verholfen zu haben, wie weiße Menschen „darin scheitern zu sehen". Dank Theolog*innen wie James Cone, Delores Williams und Willie James Jennings (Rambos vornehmlichen Gesprächspartnern) sind wir heute sensibler für die Art und Weise, wie Vorurteile, Macht und Privilegien auch unsere theologischen Diskurse besetzen, um Verdrängungen aufzuzeigen, die ungerechte und ungleiche Beziehungen vor unseren Augen verbergen. Wenn zum Beispiel weiße Personen christliche Erzählungen auf eine unhistorische und entkontextualisierte Weise interpretieren, heißt das nicht, dass sie sich *weigern* zu sehen. Vielmehr handelt es sich um ein Eingebundensein in „Dynamiken des Nicht-Sehens", die von umfassenden Systemen der Erziehung und Ausbildung gestützt werden, die Menschen darauf trainieren, bestimmte Dinge *nicht zu sehen.*[24] In dieser Hinsicht können weiße Christ*innen – ohne nun wiederum die Last der Bewusstmachung den Opfern des Rassismus aufladen zu wollen – eine Menge durch das Hören auf schwarze Stimmen gewinnen, die aufzeigen, wie unsere Glaubenspraktiken – aus einer privilegierten Position heraus – dazu tendieren, die Verbindung zwischen dem Kreuz Christi und den fortdauernden Kreuzen der Geschichte zu kappen.[25]

In dieser Hinsicht stellen das Wiederauftauchen der Wunden am Körper des auferstandenen Jesu und die Aufforderung, diese Wunden zu sehen und zu berühren, eine radikale Alternative dar. Dies ist eine bezwingende Osterbotschaft von Gott, der bewirkt, dass die Wunden aus dem dunklen und unzugänglichen Grab ans Licht kommen, wo sie nahe sind, wo sie berührt, versorgt und verwandelt werden können. Um jedoch „dem ‚Weiterleben' rassifizierter Wunden einen Sinn zu geben", erinnert uns Rambo, dass es „unabdingbar ist,

> die Wunden des Kreuzes und der Auferstehung zusammen zu lesen. Die Wunden der Kreuzigung kehren wieder, nicht um erneut gelebt zu werden, sondern um die Wun-

23 Ebd.

24 *Rambo,* Resurrecting Wounds, 93.

25 Ebd., 75–80. Siehe *James H. Cone:* The Cross and the Lynching Tree, Maryknoll, NY 2011; *Willie James Jennings:* The Christian Imagination: Theology and the Origins of Race, New Haven 2010; *Takatso Alfred Mofokeng:* The Crucified Among the Crossbearers: Towards a Black Christology, Kampen 1983.

> den zum Vorschein zu bringen, die durch das fortwährende Dasein der Kreuze der Geschichte unsichtbar gemacht worden sind. Die Dynamiken, die wirksam sind, um die Wunden zum Vorschein zu bringen, sind komplex, und sie erfordern es, sich durch Verleugnung, Angst und das heimtückische Wirken von Privilegien durchzuarbeiten".[26]

Auferstehung hat hier befreiende und selbst ermächtigende Implikationen, indem sie es ermöglicht, die Wunden an die Oberfläche zu bringen, um sie zu verwandeln und zu heilen und eine veränderte Beziehung zur Vergangenheit zu ermöglichen, die die Gegenwart befreit und die Hoffnung auf eine versöhnte Zukunft wiederbelebt.

Ein solches Verarbeiten von Verleugnung, Angst und Privilegien, um zu einer größeren Erkenntnis und vielleicht zu einer Versöhnung zu gelangen, kann sehr schmerzhaft sein. So wie Thomas und die anderen Jünger mit ihrer eigenen Komplizenschaft an der Verwundung Jesu konfrontiert wurden, als Jesus ihnen seine Wunden zeigte, so wird das Aufdecken und Pflegen der verborgenen Wunde „Rasse" in Südafrika heute nur möglich werden durch die Konfrontation und die Beschäftigung mit schmerzhaften Gefühlen von Scham, Schuld, Verlust und Verrat. In diesem Sinne schließe ich mit einigen Bemerkungen darüber, wie auferstehende Wunden in meiner eigenen Kirche, der Niederländisch-reformierten Kirche in Südafrika (DRCSA), Zeugnis ablegen können.

4. Auferstehende Wunden in der Niederländisch-reformierten Kirche in Südafrika?

Der Ruf an die Gemeinden, am Leben der *missio Dei* teilzunehmen, indem sie missionarische Gemeinschaften werden, ist in den letzten Jahren in der DRCSA und der weltweiten Ökumene ein verbreitetes und einflussreiches Diskussionsthema gewesen. Oft wird in diesem Diskurs die Metapher des „Grenzen überschreiten" verwendet, um Gemeinden in ihrer Antwort auf diesen missionarischen Aufruf zu motivieren und zu orientieren. Christ*innen werden dazu ermutigt, (wirkliche und imaginäre) Grenzen zu überschreiten und damit das missionarische Leben des dreieinen Gottes nachzuahmen, der immerzu Grenzen überschreitet, um im Namen der Liebe und Gerechtigkeit Gemeinschaft zu stiften, zu heilen und zu nähren und ungerechte gesellschaftliche Strukturen infrage zu stellen.

[26] *Rambo,* Resurrecting Wounds, 79.

Cobus van Wyngaard hat darauf verwiesen, dass dieser Diskurs des Grenzenüberschreitens in der DRCSA auch zu einem wichtigen Instrument geworden ist, um das Weißsein in einem Kontext nach der Apartheid zu reimaginieren.[27] Trotz guter Absichten können grenzüberschreitende Praktiken (oft in Form von Wohltätigkeit für Menschen, die arm und schwarz sind) unbeabsichtigt dazu dienen, Vorstellungen von Weißsein zu vertiefen, in dem Sinne, dass denen, die weiß sind, die ganze Welt zugänglich ist, während der Zugang zu den weißen Enklaven (wie weißen Vororte und geschlossenen Wohnanlagen) weiterhin sorgfältig kontrolliert wird. Selbst wenn die grenzüberschreitenden Praktiken darauf abzielen, anderen zuzuhören und von ihnen zu lernen, bleiben weiße Personen üblicherweise die Akteure, die entscheiden, welche Grenzen überschritten werden und welchen Stimmen zugehört wird.[28]

In dem Maße, wie der Diskurs und die Praxis des Grenzenüberschreitens oft darin versagt, die verborgene Wunde der Rasse und des Rassismus anzusprechen, besteht die Gefahr, dass sie eine theologische ausgefeilte Form des Überdeckens der verborgenen Wunde werden und so das tiefgehende Engagement und die schmerzhafte Begegnung gerade verhindern, die dazugehören, wenn man zulassen will, dass die Wunden an die Oberfläche treten. So gesehen ist das Bild von Jesu, der verschwiegene und unterdrückte Wunden in einen abgeschlossenen Raum bringt, um einen Prozess des Verarbeitens der Wunden unter seinen erschreckten Jüngern anzustoßen, ein eindrücklicher Kontrast zu dem Bild weißer Gemeinden, die tapfer Grenzen überschreiten, um anderen Heilung zu bringen. Als ein auffordender Text – wie der Eine seine Jünger aussendet, „wie mich der Vater ihn gesandt hat", legt der Bericht des Johannes nahe, dass eine missionarische Gemeinde zu sein auch bedeutet, Gemeinschaften zu fördern, die befähigt sind, Wunden in der Gegenwart des auferstandenen Christus willkommen zu heißen, die die Wunden selbst Zeugnis ablegen lassen für die Übeltaten der Vergangenheit, aber auch für die fortdauernden Übel, die in der Gegenwart aufgedeckt und berichtigt werden müssen.

Anstatt zu fragen, „welche Grenze bin ich aufgerufen zu überschreiten?" sollten weiße Personen und Gruppen die viel dringendere Frage stellen: „Welche Wunden kommen am Leib Christi zum Vorschein? Was hindert mich/uns, den verwundeten Christus zu sehen und von ihm berührt zu werden in denen, die verwundet sind, einschließlich meiner/unser

27 *Cobus van Wyngaard:* White Christians Crossing Borders: Between Perpetuation and Transformation; in: *Lucy Michael/Samantha Schulz* (eds.): Unsettling Whiteness, Oxford 2014, 191–202.

28 Ebd., 196–97.

selbst? Welche Steine rollt der wiederauferstehende Gott zur Seite, um Zeugnis abzulegen von der weiterhin stattfindenden Verwundung der Schöpfung Gottes und daher Gottes selbst? Wie kann mein eigenes Verwundetsein Gottes heilendem Werk dienen?"

An diesem Punkt ist eine Warnung angebracht. Wunden, wie alle Phänomene, bedürfen der fortwährenden Interpretation und theologischen Unterscheidung. Eine wichtige theologische Unterscheidung, wenn man von den Wunden spricht, die am Leib Christi zum Vorschein kommen, ist die zwischen dem allgemeinen Leiden der Menschheit und dem Leiden „um Christi und des Evangeliums willen". Die Wunden, die am Leib des auferstandenen Jesu zum Vorschein kommen, haben eine besondere Bedeutung als *„stigmata",* als vom Skandal des Kreuzes davongetragene Wundmale, Wunden der Verfolgung, die Jesus als Folge seines Gehorsams gegenüber dem Weg der selbsthingebenden Liebe und der bedingungslosen Gnade erlitt. Nur in diesem christologischen Licht, im Kontext der Jüngerschaft, sollte das Tragen des Kreuzes und die Selbstverleugnung verstanden werden, und niemals als die Romantisierung von Wunden oder die theologische Rechtfertigung weiterhin bestehenden Leidens.

Der Aufruf in der DRCSA, an der „Verarbeitung von Wunden" teilzuhaben, sollte darum nicht mit einer diffusen Bejahung des Verwundetseins aller Menschen verwechselt werden oder mit der Aneignung eines Opferstatus in einem versteckten Versuch, in einer veränderten politischen Landschaft Macht zu gewinnen oder zu erhalten. Vielmehr sollte die Einladung, die Stigmata an Jesu auferstandenem Leib zu sehen und zu berühren als ein Aufruf zur Jüngerschaft gehört werden, als Aufruf zur Teilhabe am Skandal des Kreuzes (der den Skandal der wiederauferstandenen Wunden einschließt!), als Konsequenz, von Jesus gesandt worden zu sein, „wie mich der Vater gesandt hat". Insbesondere beinhaltet dies die Erkenntnis, dass die Verarbeitung von Wunden, die heute von den weißen Menschen in Südafrika zu fordern ist, wahrscheinlich ein teures Unterfangen ist, das Selbstverleugnung und, aufgrund seiner gegenkulturellen Natur, Ausgrenzung und sogar Verfolgung mit einschließt.

Schließlich beleuchtet Rambo auch im Blick auf das wichtige Werk von Michael Rothberg, wie Wunden oft im Rahmen einer Logik des Wettbewerbs zum Vorschein kommen, in dem sie „miteinander um einen Rang auf dem Marktplatz der Erinnerung wetteifern".[29] Wettbewerb um begrenzte Aufmerksamkeit und Ressourcen im öffentlichen Raum schafft eine

[29] *Rambo,* Resurrecting Wounds, 95.

bedrückende Atmosphäre, in der Leidenserfahrungen gegeneinander antreten. Manchmal führt dieses kompetitive Umfeld sogar zum Entstehen einer „Hierarchie des Leidens", die die nicht vergleichbare Einzigartigkeit jeder Leidenserfahrung missachtet. Als Folge davon können oder dürfen manche Wunden niemals zum Vorschein kommen, und wenn sie es doch tun, dann nur auf exklusivistische Weise, die das Leiden anderer abwertet und die Vergangenheit von der Möglichkeit abschottet, verwandelt oder auf *andere* Weise erinnert zu werden.

Als Alternative zu den Wettbewerbsformen der Erinnerung schlägt Rothberg ein Modell der „multidirektionalen Erinnerung" vor, die „verschiedene räumliche, zeitliche und kulturelle Orte überkreuzt und zusammenbindet", um erkennen zu können, wie Leidensgeschichten miteinander verbunden und „Gegenstand fortwährender Querverweise und Entlehnungen" sind.[30] Wunden müssen nicht miteinander wetteifern, sie können sich auch überschneiden. Rambo bemerkt dazu im Blick auf die auferstandenen Wunden Christi:

> „Wenn der auferstandene Jesus erscheint, bilden seine Wunden einen Ort der Überkreuzung, nicht indem die Erinnerung an Überkreuzungen ausgelöscht wird, sondern indem Erinnerungen zusammengebracht werden, nicht um sie auszulöschen, indem sie in eins gefasst werden, sondern indem Raum geschaffen wird für verschiedene festzuhaltende Geschichten … Das Bild der Wunden, die in die Sphäre des Lebens zurückkehren, ist ein evokatives Symbol für die Rückkehr und potenzielle Überkreuzung von Leidensgeschichten in unserer Gegenwart. Das ist eine Überkreuzung, in der Vergangenheiten sich treffen, einander durchqueren und möglicherweise verwandeln. Leidensgeschichten können aufeinandertreffen, um sich gegenseitig aufzuheben, oder sie können einander begegnen, um zu entdecken, dass sie sich auf einer gewissen Ebene berühren."[31]

Mit diesen Worten kehren wir in gewisser Weise zu Ramphosas Zusammennähen der Wunden von Jesus, Mama Winnie und „der uns allen zugefügten Wunden" zurück. Es ist eine der Folgen des Wettbewerbsklimas, in dem Wunden in Südafrika gewöhnlich zum Vorschein kommen, dass weiße Menschen Schwierigkeiten damit haben, zuzugestehen, dass die verborgene Wunde der Apartheid auch *unsere* Wunde ist, dass die Apartheid *uns allen* Wunden geschlagen hat. Solche „großzügigen Akte der Erinnerung" wie in Ramaphosas Trauerrede haben jedoch die Kraft, diese bedrückende Atmosphäre des Misstrauens und des Verdachts zu

30 Zitiert in *Rambo,* Resurrecting Wounds, 96.
31 Ebd., 98.

durchschneiden, um aufzuzeigen, wie unsere Wunden, über alle „rassischen“ Unterschiede hinweg, sich auf einer gewissen Ebene berühren.[32] Aus diesem Grund beinhaltet Gottes Auferstehenlassen von Wunden aus kalten, isolierten Gräbern in Gemeinschaften von großzügiger Erinnerung hinein ein großes Versprechen, auch für die DRCSA, wenn wir nach angemessenen Formen des Zeugnisses für Christi Versöhnung suchen. Denn durch das *Berühren* werden die Wunden verwandelt von Instrumenten der Apartheid zu Überbringern von Heilung und neuer Gemeinschaft.

Übersetzung aus dem Englischen: Dr. Wolfgang Neumann

32 Vgl. *Rothberg,* Multidirectional Memory, 132.

Neuformulierung der Welt: Auf dem Weg zu einer wirklichen christlichen Schöpfungslehre



Willie James Jennings[1]

Einführung

Christliche Schöpfungstheologien sind in einer Krise. Sie haben sich allzu sehr von Fragen nach dem Ursprung des Menschen und von der Auseinandersetzung mit Evolutionstheorien bestimmen lassen. Sie waren auch zu kurzsichtig auf ökologische Belange fokussiert, ohne dabei über die geschaffene Umwelt ganzheitlich und ihre Beziehung zur „rassischen" und genderspezifischen Formierung und artenübergreifenden Konnektivität zu reflektieren. Diese Probleme rühren von einem zweifachen Versäumnis her. Wir haben versäumt, den Verlust unserer heidnischen Positionalität hinsichtlich unseres Lesens der Welt als Schöpfung ernst zu nehmen, und wir haben versäumt zu erfassen, wie grundlegend die Schöpfung mit dem Aufkommen des modernen Kolonialismus transformiert worden ist. Dieser Aufsatz schlägt eine Neuformulierung der Schöpfungslehre vor, um diese Krise zu bewältigen.

1. Aufgabe einer heutigen christlichen Schöpfungslehre

Was wäre die Aufgabe einer heutigen christlichen Schöpfungslehre? Ich stelle diese Frage, um unser Denken über eine christliche Schöpfungs-

[1] Willie James Jennings ist ein US-amerikanischer Theologe, der für seine Beiträge zu Befreiungstheologien, kulturellen Identitäten und theologischer Anthropologie bekannt ist. Zurzeit ist er Dozent für Systematische Theologie und Afrikanistik an der Yale University in New Haven.

ÖR 67 (3/2018), S. 357–381

lehre in einer Zeit nach dem kolonialen Moment und dessen tiefgreifenden Auswirkungen auf die Welt neu zu justieren. Mit der sogenannten Epoche der modernen Erkundung der Erde, eng verbunden mit dem Aufkommen des modernen Sklavenhandels, ging eine Transformation der Welt einher. Das ist nichts Neues. Aber die christliche Theologie und die christliche Schöpfungslehre im Besonderen stehen noch vor der Aufgabe, diese Transformation der Welt in Gänze zur Kenntnis zu nehmen.

In den meisten Fällen steht die theologische Formulierung der Schöpfungslehre in einer ununterbrochenen konzeptionellen Linie, von den antiken theologischen Autoren über die Denker des Mittelalters, gefolgt von den Intellektuellen der frühen Neuzeit und der Moderne, bis zur Gegenwart. Es gibt natürlich wichtige Punkte der Kontinuität, die wesentlich für das christliche Bekenntnis gewesen sind, und es gibt immerwährende Herausforderungen, auf die in der Ausgestaltung dieser Lehre immer eingegangen werden muss. Da wäre zum Beispiel die Beziehung und der Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf, oder die Konzepte Zeit und Ewigkeit, der Ursprung der Welt, oder die Frage der göttlichen Vorsehung. Es hat aber auch bedeutende Veränderungen und Neukonzeptionen gegeben.

Die Kontinuitäten und Neuerungen sind innerhalb der Transformation der Welt verankert, die in bedeutendem Maße von Christ*innen bestimmt worden ist. Wir saßen an den Töpferscheiben und haben den Lehm in unseren Händen ruiniert. Wir haben seit dem 15. Jahrhundert die Welt verändert, aber christliche Schöpfungslehren haben diesem Wandel nicht Rechnung getragen, obwohl sie an diesem Wandel entscheidend beteiligt waren. Wie ein wichtiges Enzym, das auf der organischen Ebene als Katalysator wirkt, haben Christen die Welt und die Körper – und auf diese Weise das Denken selbst – neu ausgerichtet. Sie gaben ihm die Form einer auf die Welt einwirkenden Handlung statt einer Handlung der Welt. Die Mehrzahl der Schöpfungstheorien zeigen uns nicht, wie dieser Wandel zu empfinden wäre.

Dieser Aufsatz unternimmt Schritte zu einer Neuformulierung einer Schöpfungslehre. Ich werde versuchen, den christlichen Charakter einer Sicht der Welt einzufangen, die sich ganz im Einklang mit der Wirklichkeit des Geschöpfseins befindet. Ich werde zuerst kurz darstellen, wie es dazu kam, dass die christliche Schöpfungslehre eine falsche Richtung einschlug, dann zweitens erörtern, wie diese falsche Richtung schließlich die Transformation der Welt mit formte und wie dies wiederum Rückwirkungen hatte auf die Auswirkungen auf die Welt. Drittens werde ich Vorschläge machen, wie diese Lehre in der Wirklichkeit unserer Geschöpflichkeit und den daraus erwachsenden Verbindungsformen neu gefasst werden könnte.

Dies ist nur ein kleiner Teil eines großen, ehrgeizigen Projekts der Neuformulierung einer christlichen Schöpfungslehre für die gegenwärtige Zeit. Ich bin davon überzeugt, dass die gegenwärtigen Strukturen, innerhalb derer Schöpfungslehren artikuliert und angewandt werden, einfach nicht das riesige Ausmaß an Themen und Fragen erfassen, die diese Lehre zu behandeln hat, nicht nur hinsichtlich Fragen der Ökologie, Evolution und Geografie, sondern auch hinsichtlich Fragen der menschlichen Identität und Formen der Zugehörigkeit. Es ist auch so, dass die Unterscheidung zwischen Schöpfungslehre und einer theologischen Anthropologie, obwohl pädagogisch sinnvoll, heute mehr verwirrt als verdeutlicht. Die christliche Theologie hat zwischen der Menschheit und dem Rest der Schöpfung unterschieden; dies hat in der Moderne zu einer konzeptionellen Trennung zwischen Natur und Kultur geführt, die sich in der Trennung von Natur- und Geisteswissenschaften widerspiegelt. Sie lebt aus der kolonialen imperialistischen Denkweise, in der eine weiße/westliche/männliche Wissenschaft einem nicht-weißen/nicht-westlichen/weiblichen/indigenen Wissen gegenübersteht.

Es ist nicht mein Ziel, diese Trennungen zu analysieren. Vielmehr möchte ich die Transformation der Welt durch christliches Handeln skizzieren. Warum sollte sich eine christliche Schöpfungslehre mit der kolonialen Transformation der Welt beschäftigen? Es gibt dafür drei wichtige Gründe: 1. Christliche Schöpfungslehren tragen bereits die tiefgreifenden Auswirkungen der kolonialen Transformation der Welt und ihrer Geschöpfe in sich. Insbesondere prägen sie die Art und Weise, wie wir die Welt wahrnehmen und unsere Handlungen und Wechselbeziehungen mit ihr gestalten. 2. Die Transformation der Welt geschah innerhalb und vermittels der historischen Entfaltung der christlichen Lehre, insbesondere aufgrund unserer Sicht der Schöpfung. Viele Menschen versuchen gegenwärtig, die konzeptuelle Architektur und strukturelle Dynamik zu verstehen, die unsere Manipulation, Ausbeutung und Nutzung der Welt, der Tiere und menschlichen Körper bestimmen. Sie müssen dabei auch und gerade den Zusammenhang dieser Phänomene mit den grundlegenden intellektuellen und materiellen Einwirkungen des Christentums auf die „Neue Welt“ erkennen. 3. Es ist intellektuell verantwortungslos, christliche Schöpfungslehren weiterhin ohne Berücksichtigung dieser Transformation darzustellen. Das erschwert es, sich den tiefgreifenden Herausforderungen zu stellen, denen wir uns gegenübersehen, wenn wir ernst nehmen, dass die Welt eine Schöpfung und wir selbst Geschöpfe sind und der dreieinige Gott der Schöpfer.

Diese Gründe folgen nur bedingt dem konzeptuellen Ansatz der bekannten Kritik am Christentum, die z. B. Lynn White Jr. in den 1960er Jah-

ren geäußert hat.[2] Weit näher stehen sie den Auffassungen von Vine Deloria Jr., die dieser in seinem berühmten Buch *God is Red: A Native View of Religion* formuliert hat.[3] Allerdings gehen meine Anliegen hier über die von White und Deloria hinaus. Es geht mir um die Diagnose und Behandlung einer Deformation. Sie hat unser Gespür für unsere Geschöpflichkeit ausgehöhlt und die Welt auf eine leblose oder kaum lebendige Ressource zu unserem Gebrauch reduziert. Wie ich in *The Christian Imagination* dargestellt habe,[4] haben wir die Welt als Schöpfung verloren, als eine neue Sicht der Welt und der Menschen aufkam, die deren Identität von der Erde, den Tieren und ihrer Umwelt losgelöst hat. Diese neue Sichtweise schuf zwei sich gegenseitig verstärkende Formen der Abgrenzung: das neuweltliche Privateigentum und die rassische Existenz. Das sind zwei Seiten derselben Medaille. Die eine kann in ihren Auswirkungen auf die Deformation der neuen Welt nicht verstanden werden ohne die andere. Diese Tatsache wird weiterhin von einer Vielzahl von Forscherinnen und Forschern nicht gesehen. Die Rasse ist im Wesentlichen eine Frage der Geografie. Der Begriff der Rasse entstand in Gebieten räumlicher Abgrenzung. Diese räumliche Abgrenzung wiederum bildete in uns ein geografisches Unbewusstes heraus, das nicht nur eine Vorstellung von Rasse nach sich zieht, sondern das gegenüber Ort, Pflanzen, Tieren und der Erde desensibilisiert.[5] *Rassische Identität ist ein imaginierter, abgegrenzter Bereich, der sich materialisiert in der Transformation der Welt in eine nichtkommunikative und unbelebte Wirklichkeit, realisiert durch ihre Fragmentierung und Kommerzialisierung.* Die konzeptuellen und materiellen Operationen, die diese Vorstellung von Körper und Land ermöglicht haben, bildeten sich innerhalb einer christlichen Schöpfungslehre heraus, an deren Anfang eine neue Lesart der Welt stand, eine substitutionstheologische Lesart.

2 *Lynn White Jr.:* The Historical Roots of Our Ecological Crisis, Neuabdruck in: *Ken Hiltner* (ed.): Ecocriticism: The Essential Reader, New York 2015, 39–46.

3 *Vine Deloria Jr.:* God is Red: A Native View of Religion, 30th Anniversary Edition, Colorado 2003; (dt. Übersetzung: Gott ist rot. Eine indianische Provokation, München 1984, Neuauflage: Göttingen 1996). Das Werk Delorias ist von bleibender Bedeutung und wird leider von allzu vielen christlichen Theologen nicht zur Kenntnis genommen.

4 Vgl. *Willie J. Jennings:* The Christian Imagination. Theology and the Origins of Race; New Haven 2010.

5 Mit dem Begriff geografisches Unbewusstes beziehe ich mich auf eine ähnliche Vorstellung, die sich in dem klassischen Text von *Frederic Jameson:* The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act, Ithaca, New York 1981, findet. Vgl. *Clint Burnham:* The Jamesonian Unconscious: The Aesthetics of Marxist Theory, Durham 1995, 76–144.

Der historische Vorläufer, der die Transformation der neuen Welt möglich machte, ist das Problem der Substitution. Die Substitutionstheologie vertritt die Lehre, dass das Christentum und die Kirche Israel als das erwählte Volk ersetzt haben.[6] Es handelt sich dabei aber um mehr als nur eine Vorstellung, die im christlichen Denken vorkommt und verbreitet ist. Sie bildet einen Rahmen, innerhalb dessen sich christliches Denken und christliche Praxis entwickelt. Die Substitutionstheologie entwickelte sich im Zusammenspiel von Lehrentwicklungen und sozialen und politischen Entscheidungen, die das Judentum unerbittlich auf die Seite der Ablehnung und das Christentum auf die Seite der Erwählung platzierten. Diese Vertauschung des Heidnischen mit dem Jüdischen ist eine historische Tatsache, die in den geschichtlichen Lehrdarstellungen noch nicht genügend reflektiert wird. In unserem Zusammenhang geht es um ihre Auswirkungen auf die christliche Schöpfungslehre.

Nehmen wir als Beispiel die wichtigen Darlegungen von Melito von Sardes (gest. um 190), der ein jüdischer Konvertit zum Christentum und einflussreicher Bischof war und uns unter anderem den bedeutenden Text *Peri Pascha* hinterlassen hat; ein Text, der zur Festlegung wichtiger Aspekte der Liturgie beitrug und tiefgehende Meditationen über die Opfernatur des Lebens Jesu enthält. Melito war einer der bekanntesten Quartodezimaner, die das Osterfest stets wie das jüdische Pessachfest am 14. Tag des Monats Nisan feierten.[7] Melito ist auch bekannt für seine ausgesprochen antijüdischen Gefühle, die in seinen theologischen Überlegungen zutage treten. Fairerweise könnte man diese Gefühlsäußerungen im Kontext langer interner theologischer Konflikte sehen, die bis auf die Evangelien zurückreichen. Das mindert aber nicht die Wirkungsmacht einer entstehenden Entwicklungslinie, die wir hier finden. Melito ist nicht der Urheber dieser Entwicklung, aber er vertritt sie in seiner theologisch-poetischen Sichtweise. Als er feststellt, dass Jesus durch Israels Hand umgekommen ist, bemerkt er, was sie nicht sehen können, dass er ihr Schöpfer ist.

6 Ausführlicher zum Problem der Substitutionstheologie und ihrer Verbindung zur kolonialistischen Welt vgl. *Jennings*, Christian Imagination, Kap. 1.

7 *Stuart George Hall* (ed.): Melito of Sardis. On Pascha and Fragments, Oxford 1979, XI–XX. Siehe auch *Alistair Steward-Sykes:* Melito of Sardis. On Pascha with the Fragments of Melito and Other Materials Related to the Quartodecimans, Crestwood, NY, 2001, 1–9. (Dt. Übersetzung: Vom Passa. Die älteste christliche Osterpredigt. [Von] Meliton von Sardes, übersetzt, eingeleitet und kommentiert von Josef Blank, Freiburg i. Br. 1963).

[81.]
O du gesetzloses Israel,
warum tatest du dieses unerhörte Unrecht,
indem du deinen Herrn in unerhörte Leiden stürztest,
deinen Herrn,
der dich gebildet,
der dich gemacht,
der dich geehrt,
der dich Israel genannt hat?

[82.]
Du aber wurdest nicht als Israel erfunden,
denn du hast Gott nicht gesehen;
du hast den Herrn nicht erkannt,
du hast, o Israel, nicht gewusst,
dass dieser der Erstgeborene Gottes ist,
der vor dem Morgenstern gezeugt wurde,
der das Licht aufgehen lässt,
der den Tag erleuchtet,
der die Finsternis schied,
der die erste Schranke setzte,
der die Erde auffing,
der den Abgrund bändigte,
der das Gewölbe ausspannte,
der den Kosmos ordnete,

[83.]
der die Sterne am Himmel in Bewegung setzte,
der die Lichter strahlen lässt,
der die Engel im Himmel machte,
der dort Throne aufstellte,
der auf Erden den Menschen bildete.

Die christologische Ausformung der Identität des Schöpfers ist hier klar formuliert, sie bezieht sich auf das Johannesevangelium und andere Quellen.[8] Melito rahmt die Schöpfung in das Leben Jesu, als Jesu eigenes Werk. Er folgt hier Gedankenlinien, die aus dem Neuen Testament stammen, zwängt aber auch etwas in seine poetischen Improvisationen hinein. Er präsentiert uns einen epistemologischen Bruch mit Israel, ausgelöst durch dessen Mordtat. Israels Verbrechen offenbart, dass es den Schöpfer nicht erkennen und dass es folglich auch die Schöpfung nicht als Gottes Schöpfung erkennen kann.

8 *Steward-Sykes,* Melito of Sardis, On Pascha, 60. *Hall* (ed)., Melito of Sardis, On Pascha and Fragments, 45–47.

[94.]
Höret es, alle Geschlechter der Völker
und sehet:
Unerhörter Mord geschah inmitten Jerusalems
in der Stadt des Gesetzes,
in der Stadt der Hebräer,
in der Stadt der Propheten,
in der Stadt, die für gerecht galt!
Und wer wurde gemordet?
Wer ist der Mörder?
Ich schäme mich, es zu sagen
und bin doch gezwungen, es zu sagen. …

[95.]
…
doch höret mit Zittern,
um wessentwillen die Erde erzitterte:

[96.]
Der die Erde aufhing, ist aufgehängt worden;
Der die Himmel festmachte, ist festgemacht worden;
Der das All festigte, ist am Holze befestigt worden.
Der Herr – ist geschmäht worden;
Der Gott – ist getötet worden;
Der König Israels – ist beseitigt worden von Israels Hand.

An einem bestimmten Ort ist derjenige, der alle Orte geschaffen hat, der alles Bestehende geschaffen hat, durch die israelische Gewalt ermordet worden. Melito fügt sich in eine Entwicklungslinie ein, die über Jahrhunderte wachsen wird, in der sich die Vorstellung einer eingebildeten jüdischen Unwissenheit und einer christlichen (heidnischen) Erkenntnis des Schöpfers und der Schöpfung vertieft. Melito wendet eine christologische Erkenntnis gegen Israel und verdrängt es von seinem Platz als erster Leser. Die Juden sind für ihn nicht mehr die ersten, die die Welt als Schöpfung ihres eigenen Gottes gesehen, die als erste die Identität dieses Schöpfers und ihre Identität als Geschöpfe geltend gemacht haben.

Israel rückt auf den zweiten Platz, die christliche Lesepraxis wird verschoben, sodass von ihr die Schrift und die Welt aus der Position des ersten Lesers aufgenommen wird, als ob die Heidenchristen die ersten Augen wären, die das Wort Gottes in der Realität des täglichen Lebens wahrnähmen, in Nahrung, Wasser, Tieren, Erde und Himmel, die alle die Schöpfung sichtbar werden lassen. Das bedeutet, dass wir diejenigen waren, die tatsächlich die Identität Gottes als unseres Schöpfers erkannten, und folglich die einzigen, die die Welt als Gottes Schöpfung sehen konnten. Wie ich an

anderer Stelle ausgeführt habe, bedeutete dies die christliche Zurückweisung unserer Identität als dem Volk Israel und seinen Verheißungen angegliederte Heiden, die Zurückweisung unserer Stellung als zweite Leser.[9] – Die enorme Problematik dieser Substitution ist kaum in der christlichen Schöpfungstheologie registriert worden. Es gibt dafür einen wichtigen historischen Grund: Die das christliche Denken und die christliche Praxis prägende Substitutionstheologie hat sich so tief in die Schöpfungslehren eingeschrieben, dass sie eine nicht vermittelte Sicht der Welt als Gottes Schöpfung formte.

Christliche Schöpfungslehren sind, ungeachtet ihrer theologischen oder kirchlichen Tradition, zum großen Teil von substitutionstheologischen Konzepten geprägt. Tatsächlich würde den meisten nichts fehlen, wenn es kein Israel genanntes Volk gäbe und Israel im spezifisch christlichen Teil der Schrift nicht genannt würde. Dies trifft insbesondere auf Darstellungen der Schöpfung zu, die auf eine sinnvolle Verknüpfung mit evolutionistischen Theorien bedacht sind. Für die meisten dieser auf ihre Art wichtigen und fruchtbaren theologischen Beiträge sind Israel und ein die Implikationen einer heidnischen Existenz aufnehmendes Denken nicht wichtig.[10]

Die christliche Evolutionstheoriebildung ist nur ein Beispiel für dieses substitutionstheologische Problem. Für fast alle Schöpfungslehren gilt, dass Israel in ihren Lehraussagen in einer von zwei Formen vorkommt: entweder als historische Gegebenheit oder als Ressource. In der historischen Form ist Israel der entscheidende historische Vorläufer, der es ermöglicht, unser Bemühen Gottes Schöpfung zu verstehen, vermittels der spezifischen Deutung dieses alten Volkes von Gott und Welt zu verorten. Diese Form sieht in Israel den historischen Vorläufer, auf den unsere christlichen Reflexionen über das Wesen der Welt als Schöpfung und Gott als Schöpfer aufbauen. Als Ressource betrachtet, verschwindet Israel als Volk völlig, und wir wenden unsere Aufmerksamkeit auf die heiligen Schriften Israels, die uns eine Reihe von Darstellungen von Gott und der Welt überliefern, auf die unsere christlichen Konzepte aufbauen können. Alles ist bei beiden Formen da – die Schrift, die Tradition, die Erfahrung, das Denken – außer dem einen Entscheidenden, dem Drama der Ausschließung Israels durch die Heiden.

9 *Jennings,* The Christian Imagination, 250–259.

10 Siehe z. B. die folgenden drei neueren wichtigen Publikationen, die alle auf schmerzliche Weise diese Problematik verdeutlichen. *William T. Cavanaugh/James K. A. Smith:* Evolution and the Fall, Grand Rapids 2017; *Christopher Southgate:* The Groaning of Creation: God, Evolution and the Problem of Evil, Louisville 2008; *Celia Deane-Drummond:* The Wisdom of the Liminal: Evolution and Other Animals in Human Becoming, Grand Rapids 2014. Diese Texte sind Beispiele für ein sehr viel umfassenderes Problem, das ihren Wert und ihre Erkenntnisse nicht schmälert.

Es macht wenig Sinn, dass wir Christen Menschen sind, die in die Geschichten anderer Menschen eingetreten sind und auf diese Weise die komplexe Anstrengung unternommen haben, einen Gott und die Schöpfung dieses Gottes als zweite Leser zu erkennen. Diese Formen enthalten Elemente, die für jede christliche Schöpfungslehre als authentisch gelten können, aber sie verlieren eben das aus den Augen, was eine Artikulation der Schöpfungslehre leisten muss: uns als Geschöpfe zu situieren, die sich in einem *Prozess des sich Verbindens* mit anderen Geschöpfen befinden in und durch das Leben mit Gott, wobei wir fortwährend *zweite Lesungen* ausführen, die sich mit und innerhalb der Art und Weise ausbilden, wie andere die Schöpfung sehen. *Eine zweite Lesung ist in dieser Hinsicht das Verhalten eines Geschöpfs, das aufmerksam auf Leben und Verhalten anderer Geschöpfe achtet und auf sie hört und von ihnen lernt, was die Realität dieser Welt und Gottes Leben mit dieser Welt betrifft.* Dies ist ein Prozess, der tiefgreifend von der Pädagogik des sich Verbindens bestimmt wird, die wir lernen, wenn wir als Heiden in die Geschichte Israels eintreten. Es ist zudem eine Pädagogik, die dem biblischen Israel im Neuen Testament angeboten wurde, mit der darin ausgesprochenen Einladung, am Leben der Heiden auf eine neue und revolutionär innige Weise teilzunehmen.

Für unser Thema ist wichtig, was eine unvermittelte Sicht der Welt als Schöpfung für die Ausbildung einer christlichen Weltsicht bedeutet. Die gravierendsten Auswirkungen dieser Sicht zeigten sich, als Christen die Bühne des Kolonialismus betraten. Es gibt einen weiteren Aspekt, der einer Aufmerksamkeit und Analyse im Blick auf Schöpfungstheologien bedarf: die Entstehung einer Theologie der Extrahierung und was diese Theologie für die Welt bedeutet, ihren Tod als beseelte und kommunikative Realität für Christen und so viele andere.

3. Der Tod der Welt: Die Entstehung einer Theologie der Extrahierung

Als die Menschen der Alten Welt auf die Neue Welt stießen, stellten sie sich vor, sie sei noch unberührt und bereit, eingenommen zu werden, wie Carolyn Merchant es so prägnant sagte.[11] Das Gleiche haben auch viele andere Historiker und Theologen gesagt. Aber einer gründlichen Ana-

[11] Vgl. *Carolyn Merchant:* Reinventing Eden: The Fate of Nature in Western Culture, New York 2003, 110–156. Siehe auch *Carolyn Merchant:* The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution, New York 1980.

lyse ist entgangen, was diese Sichtweise bei den Menschen, Pflanzen, Tieren, der Erde, dem Wasser und dem Himmel der Neuen Welt auslöste. José de Acosta (1539/40–1600) gibt uns in seinem damals innovativen Werk *The Natural and Moral History of the Indies* einen Einblick in die gebieterische imperiale Macht dieser Sichtweise.[12] Acosta lässt eine christliche Sicht der Neuen Welt erkennen, die einerseits von der Vorstellung einer vorfindlichen dämonischen Besessenheit ausgeht und andererseits die Welt mit Gier betrachtet.[13] Acosta lebte und wirkte im kolonialen Peru und stellte sich vor, dass Gott die natürlichen Ressourcen des Landes dazu benutzte, um die Spanier anzulocken, so wie ein Vater seine hässliche Tochter verheiraten würde.[14] Koloniale Begierde wird eins mit christlichem Streben, nicht durch Menschenwillen, sondern durch Gott.

Acosta glaubte, dass die Indianer das Land nicht als Gottes Schöpfung erkannten oder verstanden, weil sie den Schöpfer nicht als den dreieinigen Gott kannten. Diese grundlegende Tatsache wurde für Acosta und so viele andere Missionare der Neuen Welt durch zwei fundamentale Gegebenheiten unterstützt. Die Indianer waren beherrscht und unterdrückt durch Dämonen, was sich vor allem in ihrer zutiefst verwirrten Sicht der Welt zeigte. Sie glaubten, dass Pflanzen, Tiere, Erde, Himmel, Wasser und alle Orte stark beseelt und kommunikationsfähig seien, dass sie mit ihnen eine Familie bildeten, mit ihnen verwandt waren und in Beziehung standen. Nach Acosta ist dies eine Verwirrung aufgrund dämonischen Einflusses, der sie zu Götzendienern hatte werden lassen.

> „Und als also die Götzenverehrung im besten und edelsten Teil der Welt [der alten Welt] ausgerottet war, zog sich der Teufel zu den abgelegensten Orten zurück und herrscht in diesem anderen Teil der Welt, der, obwohl er an Adel unterlegen ist, dies jedoch nicht ist, was die Größe und Ausdehnung betrifft […] der Teufel hat den Götzendienst so sehr in allen heidnischen Ländern ermutigt, dass man kaum Menschen antrifft, die keine Götzendiener wären […] Wir können die Götzenanbetung unter zwei Überschriften einordnen: Eine bezieht sich auf natürliche Dinge und die andere auf vorgestellte oder durch den menschlichen Erfindungsgeist gefertigte Dinge. Die erste teilt sich wiederum in zwei: je nachdem, ob der angebetete Gegenstand allgemeiner Natur ist, wie die Sonne, der Mond, Feuer, Erde und die Elemente, oder ob er besonders ist, wie ein bestimmter Fluss, Baum oder Hügel, eine bestimmte

12 *José de Acosta:* Natural and Moral History of the Indies, Durham 2002.

13 Vgl. *Willie James Jennings:* Binding Landscapes: Secularism, Race, and the Spatial Modern; in: *Jonathan S. Kahn/Vincent W. Lloyd* (ed.): Race and Secularism in America, New York 2016, 207–238.

14 *de Acosta,* Natural and Moral History of the Indies, 164. Siehe *Jennings,* The Christian Imagination, 92 f.

> Quelle, und wenn diese Dinge in ihrer Besonderheit und nicht ihrer Art nach verehrt werden. Solche Art von Götzendienst war in Peru äußerst verbreitet und wird huaca genannt.“[15]

Die Götzenverehrung der Indianer verdeutlicht für Acosta den wirklichen Abstand zwischen ihrem Land und ihrem Leben. Wir können in Acostas Bemerkungen auch eine Art konstruktivistische Position gegenüber den Indianern erkennen. Acosta glaubt, dass sie auf Naturobjekte seelische und subjektive Eigenschaften projizieren, die gar nicht vorhanden sind. Sie sehen etwas in der Welt, was nur in ihrem götzendienerischen Bewusstsein existiert. Ihre Abgötterei zeigt, dass sie die Welt nicht wirklich verstehen. Gott brachte die Spanier nach Peru und an andere Orte, weil Gott wollte, dass die Menschen dort christianisiert würden, und genauso sehr wollte er, dass das Land bebaut würde und Rohstoffe aus der Erde gewonnen würden.

> „Aber es ist ein sehr bedenkenswerter Umstand, dass die Weisheit unseres Ewigen Herrn die abgelegensten Teile der Welt bereichert hat, die von den unzivilisiertesten Menschen bewohnt werden, und dass er dorthin die größte jemals existierende Zahl von Bergwerken gelegt hat, um die Menschen einzuladen, diese Länder zu suchen und in Besitz zu nehmen und zugleich ihre Religion und die Anbetung des wahren Gottes jenen Menschen zu lehren, die hier unwissend sind. […] Der Grund, warum es in Westindien (insbesondere in den westindischen Gebieten von Peru) einen so großen Reichtum an Mineralien gibt, liegt, wie ich gesagt habe, im Willen des Schöpfers, der diese Gaben verteilt, wie es ihm beliebt. Aber wenn wir uns auf die Vernunft und die Philosophie stützen, werden wir erkennen, dass das, was Philo schrieb, sehr wahr ist: Er sagte, dass Gold und Silber und andere Metalle natürlicherweise in den ödesten und unfruchtbarsten Gebieten vorkommen […] Seit der Entdeckung dieser westindischen Gebiete ist der Reichtum eben von solchen rauhen und schwierigen und kahlen und öden Orten gezogen worden, aber die Liebe zum Geld macht diese sanft und üppig mit großer Bevölkerung. Und obwohl es in den indischen Landen … Erzadern und Minen von jeglichem Metalle gibt, werden doch nur die Silber- und Goldminen und auch die Minen mit Quecksilber genutzt, welches letztere ja für die Extrahierung von Silber und Gold vonnöten ist.“[16]

15 *de Acosta,* Natural and Moral History, 254 f. Die Huacas waren heilige Objekte, die von den kolonialen Missionaren als Idole missverstanden wurden, während sie in Wirklichkeit für die Andenbewohner Orte der Koordination waren: zwischen ihren lebenden oder gestorbenen geliebten Menschen und den Geschichten des Lebens im Land und den agrarischen Praktiken. Siehe *Peter Gose:* Invaders as Ancestors: On the Intercultural Making and Unmaking of Spanish Colonialism in the Andes, Toronto 2008, 94–104.

16 *de Acosta,* Natural and Moral History of the Indies, 165.

Acosta dachte, dass die Transformation des Landes mit einer Transformation der Einwohner einhergehe. Ein rauhes und dürres Land wird verwandelt in einen fruchtbaren Ort durch die von Gott befohlene Arbeit der Extrahierung. Eine Welt, deren Potentialität in Aktualität überführt wird durch die Taten der Spanier in der Neuen Welt und das Einwirken auf diese Welt. Potentialität impliziert jedoch eine Vision von Leben selbst in embryonaler Form. Aber es ist keine Sicht im Sinne der zutiefst kommunikativen und beseelten Formen, durch die die Andenbewohner das Leben verstanden. Bei christlichen Denkern wie Acosta finden wir zwei gegensätzliche Sichtweisen des „natürlichen" Lebens, die eine ist die kolonialistische (die sich als christliche ausgibt), in der die Welt still und passiv dasitzt und darauf wartet, sich aufzugeben und herzugeben, was in ihr liegt. Nur durch ihr sich-Ergeben und in ihrer Rolle als ein göttliches Geschenk kann ihr Leben gewürdigt werden, indem dieses Leben zur Reife gebracht wird durch Besetzung, Untersuchung, Manipulation, Zerstückelung und Extrahierung.[17] Die andere Sicht des Lebens ist eine, die von Acosta und anderen einflussreichen Kolonialisten bekämpft wird. Diese andere Sicht des Lebens erkennt, dass die Welt niemals still ist, niemals passiv, sondern sich bereits im Zustand der Aktualität befindet. Sie spricht in und durch die Geschöpfe, einschließlich der Menschen, und produziert selbst intelligibles Leben, als Reagens wie als Agens. Leben kann dann nicht abstrakt aufgefasst werden oder aus dem Land oder von Tieren extrahiert werden, denn das wäre schlicht nicht Leben.

Die Erkenntnis dieser Unterschiede in der Lebenssicht ist eindrücklich in verschiedenen Werken indianischer und indigener Autoren formuliert worden.[18] Aber was daraus für die verfälschten christlichen Schöpfungslehren folgt, haben fast alle nicht-indigenen theologischen Äußerungen nicht bemerkt. Die christliche Theologie hat nicht nur übersehen, wie sie eine wirkungsmächtige Theologie der Extrahierung gefördert hat, sondern auch, wie sie christliche Subjektivitäten innerhalb dieser mächtigen Entwicklung geformt hat.

Aber die Transformation von Land und Körper, von Volk und Erde, Tieren und Menschen geschah nicht einfach aufgrund des Handelns von Missionaren wie José de Acosta. Eine sehr viel mächtigere und entscheidendere Konstellation von Wirkkräften war nötig, um unsere Welt von innen nach außen zu kehren; der Kaufmann, der Missionar und der Soldat. Zu-

17 Ebd., 162 f.

18 *Leslie Marmon Silko:* Storyteller, New York [1981], 2012. *Audra Simpson/Andrea Smith* (eds.): Theorizing Native Studies, Durham 2014. *Eva Marie Garroutte:* Real Indians: Identity and the Survival of Native America, Berkeley 2003.

sammen formten sie die Welt, in der wir heute leben, und zusammen führten sie eine geschaffene Ordnung hervor, die die christliche Theologie dann als eine natürliche akzeptierte.

4. Deformierung der Schöpfungsordnung: Kaufmann, Missionar und Soldat

Durch die Zusammenarbeit dieser drei Personengruppen wurde vieles geschaffen und umgestaltet, was das Leben der Neuen Welt, unserer Welt, bestimmt. Natürlich gab es noch andere Akteure in dieser Neuen Welt der Siedlerkolonien. Wir könnten hier den Bürger, den Politiker und den Bauern anführen, aber diese anderen Akteure bezogen ihre Identität und ihre Handlungsoptionen in der neuen Welt von der Pionierarbeit der Kaufleute, Missionare und Soldaten.[19] Im Folgenden werde ich mich auf die Auswirkungen des Zusammenspiels dieser drei Akteure konzentrieren und in diesem Zusammenhang ein Paradigma vorschlagen, das als Analyseinstrument dienen könnte, durch das wir die uns quälenden Verhältnisse nach und nach detaillierter erkennen können.

Kaufmann, Missionar und Soldat funktionieren in einer perichoretischen Realität in der Neuen Welt. Wir müssen die unglaubliche Macht ihrer Interaktion erkennen, ihrer wechselseitigen Einwohnung. Unter Perichorese versteht man Handlungskomplexe, die aus unterschiedlichen, aber nicht voneinander isolierbaren Handlungen bestehen. Sie bilden eine Identität, die sich nur in ihren Beziehungen zeigt. In diesem Sinne kann man von einer wechselseitigen Einwohnung dieser drei Akteure sprechen, die Strukturierungsprozesse auslöste, aus denen sich unsere Sicht der Schöpfungsordnung entwickelte. Diese Akteure gestalteten unsere materielle Existenz auf vierfache Weise: a) in unseren Beziehungsformen, b) in unseren Formen des Werdens, unserem Sinn für Entwicklung, c) in unseren Prozessen der Identifikation und unserer Ausbildung von Identität, und d) wie wir unsere Bedürfnisse auf der geschöpflichen Ebene formen und beurteilen. Diese aufeinander bezogenen Akteure zeigen uns die schöpferische Macht der Kreatürlichkeit, die dem Tod oder dem Leben zugewendet werden kann. Was ihre perichoretische Existenz zu einer komplexen macht, ist, dass sie durch Zerstörung schaffen und durch Schaffen zerstören kann.

[19] Zur komplexen Geschichte des (Zusammen)Wirkens dieser drei Personengruppen vgl. meinen Aufsatz: *Willie James Jennings:* Disfigurations of Christian Identity: Performing Identity at Theological Method; in: *Charles Marsh et. al.:* Lived Theology: New Perspectives on Method, Style, and Pedagogy, New York 2017, 67–85.

Gemeinsam ordneten Kaufmann, Missionar und Soldat unseren Sinn für Land, Tiere, Pflanzen, Erde und füreinander auf neue Weise, indem sie das Leben zu dauerhaft abgetrennten Einheiten formten. Diese zweifache Sicht der Existenz durch Eigentum, verbunden mit Rasse, hat es fast unmöglich gemacht, dass wir unsere Verbundenheit mit anderen Geschöpfen und der Erde selbst empfinden. Entscheidend ist hier das Verständnis der neuen Form der aneignenden Logik, die mit dem Kolonialismus entstand. Die Menschen hatten immer ein Gespür von sich selbst als Zugehörige zu einem jeweils besonderen Land und artikulierten *auf diese Weise* ihre Ansprüche auf einen Ort. Aber diese Ansprüche auf Örtlichkeit waren durchlässig, obwohl mit Grenzen versehen, beweglich innerhalb einer nomadischen Logik und doch stabil, identitätsstiftend aber zugleich erweiterbar auf diejenigen, die ebenfalls das Land bewohnen wollten.[20] Es konnte Inbesitznahme von Land und Tieren geben, wenn eine Gruppe Gebietsansprüche erhob, auf Wasserstellen, Jagd- und Anbaugebiete zum Ausdruck brachte. Kämpfe und Kriege wegen Land wurden nicht von den kolonialistischen Siedlern erfunden.[21] Auch gab es unterschiedliche Identitäten; eine durch dauerhafte Familienbeziehungen miteinander verbundene Gruppe erzählte andere Geschichten und war sich der Unterschiede hinsichtlich ihres Umgangs mit dem Land und den Tieren bewusst.

Die Kolonialsiedler erreichten mit Hilfe des kreativen Genius dieser drei Akteure nicht nur, diese indigene Logik zu unterbrechen. Vielmehr etablierten sie auch einen selbst-verborgenen Parallelismus zwischen Landabgrenzung und Körperabgrenzung, der die Welt dazu brachte, neue Linien und Kreise außerhalb und auf dem Körper einzuzeichnen.[22] Das Ziehen von Linien, um Räume zu trennen, die eigentlich nicht getrennt waren, bekam eine neue ökonomische Bestimmung, als die Privatisierung von Land und Orten durch Formen der Identität schnitt, sowohl räumliche als auch menschliche. Doch die Linie außerhalb des Körpers war auch die Linie im Körper, da die Menschen daran gewöhnt wurden, eine Linie zu sehen, obwohl sie nicht da war, und die Linie als Grenze der Existenz internalisierten.

20 Vgl. *John Hanson Mitchell:* Trespassing: An Inquiry into the Private Ownership of Land, Reading, Massachusetts 1998.

21 Vgl. *Ned Blackhawk:* Violence Over the Land: Indians and Empires in the Early American West, Cambridge, Massachusetts 2006. *Pekka Hämäläinen:* The Comanche Empire, New Haven 2008.

22 Vgl. *Tim Ingold:* Lines, New York [2007], 2016. Siehe auch *Ders.:* The Preception of the Environment: Essays on Livelihood Dwelling and Skill, New York [2000], 2011. *Ders.:* Being Alive: Essays on Movement, Knowledge, and Description, New York 2011.

Die Linie bestimmte, was mein und was nicht mein war, und darum auch, was mich betraf und was nicht. Die Linie bestimmte, was und was nicht mit mir verbunden war, und darum sowohl, was eine moralische Verpflichtung für mich bedeutete, als auch, was mein Handeln erforderte. Die Belange und moralischen Verpflichtungen waren immer schon durch Personengruppen und königliche Edikte begrenzt und ausgerichtet worden, aber die koloniale Formierung der Linie verwandelte diese Begrenzung und Ausrichtung in eine räumliche Absurdität, durch Zurücknahme oder Schaffung neuer Formen moralischer Verpflichtung, die auf Privateigentum basierte. Die Linie konnte Welten zentimeterweise trennen und tat das auch. Wie Reviel Netz in ihrem wunderbaren Buch über den Stacheldraht bemerkt, wird unsere Welt durch die Linie geformt:

> „[…] eine geschlossene Linie wurde geschaffen, um eine Bewegung von außerhalb der Linie in ihr Inneres zu verhindern, und von dieser geschlossenen Linie ausgehend entwickelten wir die Vorstellung von Eigentum. Mit derselben Linie verhinderten wir Bewegung von dem Inneren der Linie zu der Außenseite hin, und wir entwickelten daraus die Idee des Gefängnisses, und mit einer offenen Linie verhinderten wir die Bewegung in beiderlei Richtung, und von daher entwickelten wir die Idee der Grenze. Eigentum, Gefängnis, Grenze: Durch die Verhinderung von Bewegung kommt der Raum in die Geschichte“.[23]

Der von der Warenkette beschriebene Kreis wurde durch Produktion und Konsum zusammengehalten. Er schloss den Körper ein, insbesondere die Körper indigener Menschen. Der Warenkreislauf wurde der wahre Kreis, der alle anderen Kreise begründete. Dieser Kreis zog schwarze und indigene Körper zu einer festen Einheit als verkäufliche und versklavte Körper zusammen, und er zog in gleicher Weise zerstörerisch Kreise um die Menschen – wie Teigausstechformen Kreise in den Teig schneiden und ihn von seiner Umgebung trennen und ihn in etwas Neues und Eigenartiges zusammenbinden. Dieser räumliche und körperliche Kreis schnitt nicht durch und um denselben Stoff herum, d. h. die gleichen Menschen. Er schnitt durch Menschen, Familien, Geschichten, Lebensformen und mischte brutal äußerst unterschiedliche Menschen zusammen, nicht in neue Völker, sondern in Rassen. Er formte auch das Weiß-Sein zu seinem Herrschaftskreis. Weiß-Sein entsteht als ein imaginierter Kreis, der einkreist. Der Kreis, der die Körper rassisch bindet, kreist auch den Körper ein, macht ihn zum rassischen Körper. Der weiße, einkreisende Körper ist

23 *Reviel Netz:* Barbed Wire: An Ecology of Modernity, Middletown, Connecticut 2004, XI.

auch ein umkreister Körper. Der weiße Körper imaginiert sich jedoch selbst als außerhalb des umkreisten rassischen Körpers, als in einem offeneren und freieren Raum existierend, als eine Linie, die durch und um die Welt fließt. Kreise konstituieren in diesem Zusammenhang Zugehörigkeit und die Kanäle, durch die und mittels derer sich Zugehörigkeit materialisiert. Der Kreis formt fortwährend und fängt eine Vielfalt von Menschen in dauerhafte Eingrenzungen ein, ein jeder von dem weißen Körper eingekreist, und alle aufgefordert, ihre Leben und ihre Völker in eine rassische Existenz einzukreisen.

Linien und Kreise haben immer schon existiert, aber nicht so, wie sie durch die erwähnten aufeinander bezogenen Akteure geformt worden sind. Die Energie, die Linie und Kreis erhält, strömt aus dem Land selbst, aber jetzt sind Land und Raum, Ort und Tier durch die Warenkette „auf Linie" gebracht.

5. Auf der Spur geschöpflicher Verbindung

Es müsste noch sehr viel mehr über diese Pädagogik der Linien und Kreise gesagt werden, aber uns geht es hier vor allem um ihre zerstörerischen Auswirkungen auf eine Schöpfungslehre. Das Zentrum dieser Auswirkungen bildet der Verlust eines Sinnes für geschöpfliche Verbindung; nicht die formale theologische Verbindung aller lebenden Dinge in ihrer Geschaffenheit, auch nicht eine sentimentale Auffassung unserer Verbindung mit der Welt oder dem Universum. *Geschöpfliche Verbindung ist eine partizipatorische Realität, in der und durch die wir in die kommunikative und belebte Dichte der geschöpflichen Welt in Interaktion mit der geschaffenen Umwelt eintreten.* Dieses Eintreten gewährt eine Empfindung des Sinns des Lebens, gewissermaßen an den organischen und materialen Bindegliedern der Interaktion. Geschöpfliche Verbindung bedeutet, diese „Sehnen" zu spüren und von ihnen zu lernen, in ihnen geformt zu werden, durch sie belebt zu werden. Das bedeutet auch, eine andere Berechnung von Linie und Kreis auszuführen, die den Körper auf Konnektivität und das sich miteinander Verbinden ausrichtet. Leslie Marmon Silko weist in ihrem Klassiker *Storytellers* in diese Richtung, wenn sie schreibt:

> Ich sehe gute Stellen
> für meine Hände
> Ich fasse die warmen Stellen des Felsen
> und fühle den Berg beim Aufsteigen.

Irgendwo hier
schläft die gelbgesprenkelte Schlange auf ihrem Fels
in der Sonne.
Darum
sage ich Ihnen, bitte
passt auf,
tretet nicht auf die gelbgesprenkelte Schlange
sie lebt hier.
Der Berg ist ihrer.

(Als wir den Schlangenberg bestiegen)[24]

Silkos Poesie weist auf eine Form der Aufmerksamkeit hin, die Körper und Ort, Körper und Erde, Tier und Raum als Zusammenhängendes begreift. Der Begriff der Aufmerksamkeit fungiert hier jedoch nur als Platzhalter für eine viel umfassendere und komplexere Realität der Wahrnehmung, Interaktion und Rezeptivität bezüglich der lebendigen Welt. Douglas Christie weist in seinem Text *The Blue Sapphire of the Mind: Notes for a Contemplative Ecology* in diese Richtung, wenn er schreibt:

> „Sich auf das Nicht-Menschliche hin zu orientieren, die eigene bewusste Aufmerksamkeit ganz und tief auf einen Ort, ein Tier, einen Baum oder einen Fluss zu richten, bedeutet schon, sich der Beziehung und der Intimität mit anderen zu öffnen. Es bedeutet, die Gegenwart des Anderen nicht als Objekt, sondern als lebendiges Subjekt zu spüren. Den Anderen als Teil ‚eines größeren Ganzen' zu erfahren, als Teil einer pulsierenden und komplexen Ökologie, und danach zu streben, in dieses größere Ganze einzutauchen, heißt auch, sich diesem größeren Ganzen völlig und ohne Rückhalt zu öffnen. Es bedeutet, jene Art von Verletzlichkeit und das Verschmelzen der Identitäten zu wagen, auf das sich Mystiker manchmal beziehen, wenn sie von ihrer Erfahrung Gottes sprechen."[25]

Christie stützt sich auf christlich-kontemplative Praktiken der monastischen Tradition, um in der Hoffnung auf eine moralische Wirkung einem tiefen ökologischen Bewusstsein Ausdruck zu verleihen. Das ist ein kreativer und mutiger Versuch, aus der christlichen Theologie selbst die Sensibilitäten zu schöpfen, die von unserer Verwobenheit mit der lebenden Umwelt zeugen. Er erkennt ganz richtig, dass Orte, Land und tierisches Leben in Vergessenheit geraten sind als Folge eines Lebens, das in dauernder Einhausung geprägt worden ist, und er sieht darin ein besonderes Problem des

24 *Silko,* Storyteller, New York [1981], 2012, 73.
25 *Douglas E. Christie:* The Blue Sapphire of the Mind: Notes for a Contemplative Ecology, New York 2013, 8.

Christentums angesichts seiner kolonialistischen Geschichte. Er schreibt weiter: „Wir haben, […] jedenfalls in großem Maße, unsere Fähigkeit verloren, die Welt zu sehen und zu fühlen, sie nicht nur als eine auszubeutende Ressource zu erfahren, sondern als eine Gabe, die bewundert und wertgeschätzt werden sollte. Gewohnheitsmäßige Gewalt, Aneignung und Ausbeutung […] prägen weiterhin unser Dasein in der Welt."[26]

Christie hofft, dass er in uns die Lebensverbindung zur Landschaft und die des Körpers zum Land und zu den Tieren wiederherstellen kann, indem er unser Bewusstsein der Welt in die spirituellen Übungen – als diesen Übungen inhärente – mit einbezieht. Meiner Meinung nach ist er auf dem richtigen Weg, aber seine Argumentation stützt sich auf eine Form der Willensäußerung und des Gefühls, die dennoch die Eingrenzung normalisiert. Problematisch ist auch, dass seinem Verständnis von ökologischer Wahrnehmung und Bewusstheit eine wirklich kommunikative und lebendige Dichte fehlt. Christie erkennt richtig, dass wir mit der Welt tief verbunden sind und dass ein Gespür für die Verbundenheit wiederhergestellt werden muss, aber er vermittelt uns nicht die Reziprozität dieser Verbindung. Wenn wir mit der Welt verbunden sind, muss die Welt auf irgendeine Weise mit uns und zu uns sprechen. Christie erkennt, dass die Welt zu uns spricht, aber der Kern der durch den Kolonialismus verursachten Störung und unserer konzeptuellen und existenziellen Schwierigkeiten besteht darin, dass wir nicht sehen, *wie die Welt mit uns kommuniziert.*

Der Ethnologe Eduardo Kohn hilft uns in seinem bahnbrechenden Buch *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human,* die kommunikative Wirklichkeit der Welt besser zu begreifen. Auf Grundlage seiner Feldforschung bei den Àvila Runa am oberen Amazonas schlägt Kohn eine andere Anschauungsform vor, die auf alle Lebewesen zutrifft. Er schreibt: „Was wir mit den nicht-menschlichen Lebewesen gemeinsam haben […] (ist) […], dass wir alle mit und durch Zeichen leben."[27] Kohn geht in seiner Sicht der Kommunikation von ihrer Grundlage, der repräsentierenden Anschauung aus. Kohn ist der Ansicht, dass unsere Sicht des Geistes als der einzigen Quelle von Repräsentation und unsere aus diesem Verständnis sich herleitenden Gesellschaftstheorien uns blind gemacht haben für die Tatsache, dass „[…] nicht-menschliche Lebensformen auch Anschauungen der Welt darstellen".[28]

Unter Bezug auf die Pierce'sche Semiotik unterscheidet Kohn zwischen drei Formen der Repräsentation: ikonisch, indexikal und symbolisch.

26 Ebd., 95.

27 *Eduardo Kohn:* How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human, Berkeley 2013, 9.

28 Ebd., 8.

Die ikonischen und indexikalen Formen der Repräsentation „[…] durchdringen die lebende Welt – die menschliche und die nicht-menschliche – und haben wenig erkundete Eigenschaften, die sich ziemlich von denen unterscheiden, die für die menschliche Sprache eigentümlich sind", d. h. von der symbolischen Form.[29]

Kohn geht es weniger um die Darstellung der psychologischen oder inneren Mechanismen dieser Semiose, sondern eher darum, uns für eine Realität des Denkens zu öffnen, die in der Welt ist und unserem Denken Gestalt gibt. Kohn denkt nicht, dass diese lebende Semiose etwas beinhaltet, wie etwa präzise ethische Anweisungen, moralische Aufträge oder irgendwelche konzeptuellen Sachverhalte, die aus der symbolischen Repräsentation erwachsen. Aber ohne unsere Anpassung an diese lebende Semiose verliert sich die konstruktive Tätigkeit des symbolischen Denkens selbst, wird angsterfüllt und verfällt in die Eingrenzung. Kohns Werk steht im Einklang mit einer wachsenden Zahl von wissenschaftlichen Arbeiten, in denen versucht wird, über Existenz jenseits der Kultur-Natur-Dichotomie nachzudenken. Aber im Unterschied zu einer Reihe von anderen Wissenschaftlern widersteht Kohn konstruktivistischen Positionen, nach denen unsere Interaktionen mit der Welt immer unsere Projektionen auf die Welt sind.[30] In Kohns Ausführungen, deren Komplexität ich hier nicht gerecht werden kann, geht es um die Verbindung zwischen konstruktivistischen Positionen und ihrem Erbe innerhalb der kolonialen Matrix.

Für Kohn bedeutet unsere Erkenntnis der lebenden Semiose, dass „unsere teilweise gemeinsamen semiotischen Neigungen" „[…] artenübergreifende Beziehungen ermöglichen und sie auch analytisch verstehbar machen".[31] Das eröffnet neue Wege des Verstehens des Selbst in Beziehung zu anderen Selbstheiten, die nicht menschlich sind.

> „Alles Leben ist semiotisch, und jede Semiose ist lebendig. Auf bedeutsame Weise sind also Leben und Denken ein und dasselbe: das Leben denkt; Gedanken sind lebendig. Das hat Folgen für das Verständnis dessen, wer ‚wir' sind. Wo immer es ‚lebende Gedanken' gibt, gibt es auch ein ‚Selbst'. Das ‚Selbst' ist auf seiner tiefsten Ebene ein Produkt der Semiose. Es ist der Locus – wie rudimentär und ephemer auch immer – einer lebendigen Dynamik, durch die Zeichen dahin gelangen, die Welt um sie herum zu einem ‚Etwas' zu repräsentieren, das als ein Resultat dieses Prozesses entsteht. Die Welt ist also ‚beseelt'. ‚Wir' sind nicht die einzige Art von wir."[32]

29 Ebd.

30 Vgl. *Philippe Descola:* Beyond Nature and Culture, Chicago 2013. *Eduardo Viveiros de Castro:* Cannibal Metaphysics, Minneapolis 2014.

31 *Kohn,* How Forests Think, 9.

32 Ebd., 16.

Kohns Argumentation führt zu einer Vorstellung von Subjektivität und Selbstheit jenseits des Menschlichen, die aber keine Projektion des Menschlichen auf die Welt ist. Wenn semiotische Anpassung unsere volle Teilhabe an einer lebendigen und kommunikativen Welt bedeutet, dann ist die rassische und räumliche Eingrenzung die Störung dieser Anpassung. In aufschlussreichen Ausführungen berichtet Kohn, wie die in Àvila ansässigen Runa, deren Geschichte vom Kolonialismus und seinen ausbeuterischen Praktiken geprägt ist, lernten, innerhalb einer Logik der Rasse zu handeln.

> „Die Runa haben schon vor langem gelernt, in einer Welt zu leben, in der die Weißen – die Europäer und später die Ecuadorianer und auch Kolumbianer und Peruaner – die eindeutige Herrschaft über sie hatten, und in der die Weißen als Weiße ihnen mit Absicht eine Weltsicht aufzwingen wollten, die ihre Position rechtfertigte."[33]

Wie Kohn berichtet, wurden die Runa von den Kaufleuten und Missionaren dazu gebracht, weiße Menschen als Götter zu sehen, die wie Gott aussahen und alles beherrschten. Weiße sind *amo*, die Herrscher von allem. Während die Runa eine umfassendere Subjektivität haben, einen Sinn für das Selbst, das durchlässig ist und unter anderen lebenden Geschöpfen gegenwärtig ist, repräsentiert das Weiße eine Stellung des Subjekts, die auf die Fähigkeit ausgerichtet ist, Land und Tiere zu beherrschen. Schwarz wiederum ist eine andere Geschichte im kolonialen Erbe der Runa – auch Schwarz verweist auf die Stellung eines Subjekts, aber sie ist mit dem Körper verortet und repräsentiert Machtlosigkeit. Macht wird durch das Weiße bezeichnet.

> „In der Mitte des 19. Jahrhunderts wurde ein Mann afrikanischer Abstammung namens Goyo zum Gouverneur einer Verwaltungsregion des Amazonas (die damalige Provincia de Oriente) ernannt. Weil dieser neue Gouverneur schwarz war, weigerten sich die Runa, ihn als Herrn zu akzeptieren. Er war deshalb gezwungen, den vormaligen Gouverneur Manuel Lazerda zu bitten, weiterhin als Gouverneur zu agieren. Lazerda berichtet: Die Indianer glauben, dass Schwarze verdammt sind und in den Feuern der Hölle verbrannt werden. Sie werden Goyo niemals gehorchen. Ich bin sein Freund, und ich führe seine Anweisungen aus. Die Erträge [vor allem aus Zwangsverkäufen an die Indianer] werden geteilt: ein Teil für mich, der andere für ihn. Alleine würde er gar nichts tun können. Die katechisierten Indianer werden ihn niemals als ihren apu [d. h. ihren Herrn und Meister] anerkennen."[34]

33 *Kohn*, How Forests Think, 192.
34 Ebd., 202 f.

Dass die Schwarzen eine Position der Machtlosigkeit innehatten, bedeutete nicht nur, dass ihre Stellung hinsichtlich Land und Tieren mit der der Weißen nicht vergleichbar war, was herrschaftliches Auftreten betrifft. Es bedeutete, dass ihr Schwarzsein eine Eingrenzung anzeigte, eine Position des Subjekts, die niemand einzunehmen hätte wünschen können. Selbst unter den Runa orientierte sich die Logik der Rasse an der Landnahme und -ausbeutung.

Die Runa erfahren in dieser Hinsicht tatsächlich das, was ich räumliches Weiß-Sein nenne, die Art und Weise wie Weiß-Sein Körper und Raum einkreist und sie als neuen Ort der Ausübung ihrer Macht und Gegenwart rekonstituiert.

Sowohl das Werk Kohns wie auch das Christies zeigen die Möglichkeiten auf, geschöpfliche Verbindung zu schaffen, aber beiden fehlt die notwendige Reflexion über durch Rassismus geprägte Verhältnisse oder die Verbindung von ökologischer Bewusstheit (Christie) und Semiose (Kohn). Eine Sicht der geschöpflichen Verbindung, die das Dilemma der Eingrenzung in den Blick nimmt, muss auf drei Dinge gerichtet sein: den Körper wieder mit der Semiose der Welt zu verbinden, die rassistischen Verhältnisse in Frage zu stellen und darauf, in die Produktion von Raum und geschaffener Umwelt durch fortwährende Bildung und Verwandlung von Privateigentum einzugreifen.

6. Zweite Leser finden in der geschaffenen Umwelt

Wir brauchen also eine geografische Intersektionalität, die es uns erlaubt, den Verlust der geschöpflichen Verbindung sowohl vom Problem der Eingrenzung als auch der negativen Bildung von menschlich geformten Umwelten her anzugehen. Auf der Seite des Kulturlandes finden wir die tiefgehende Verdrängung des Körpers vom Land und den fortwährenden zerstörerischen Gebrauch von Linie und Kreis. Hier finden wir auch die konstante Bildung und Erneuerung von durch „Rasse“ und Gender bestimmten Identitäten. In den USA und vielen anderen geografischen Kontexten leben wir im Bereich jener Energie, die geografisches Weiß-Sein antreibt, dessen historische Begierde es ist, Gemeinschaften zu schaffen, in denen weiße Vorherrschaft die Norm ist. Unsere geografischen Wahrnehmungen werden von rassischer Angst heimgesucht. Die Narration unserer Räume wird durch Verteilung und Arrangement von durch Rasse definierten Körpern bestimmt, immer als ein negativer ökonomischer oder emotionaler Hintergrund. Unsere Gedanken über die Orte, an denen wir leben und arbeiten, lernen und spielen, die Orte, die wir aufbauen oder abrei-

ßen, antizipieren Bewegungsmuster durch Rasse definierter Körper. Wie Katherine McKittrick darstellt, ist die Kontrolle des Raumes von entscheidender Bedeutung für die Kontrolle durch Rasse definierter Körper, und, was noch wichtiger ist, für die Bildung rassischer Subjektivität.

> „Rassische Gefangenschaft setzt geografische Einschließung voraus; geografische Einschließung setzt einen enträumlichten Sinn von Örtlichkeit voraus; ein enträumlichter Sinn von Örtlichkeit setzt geografische Inferiorität voraus; geografische Inferiorität gewährleistet rassische Gefangenschaft."[35]

McKittrick betrachtet die geografischen Prozesse der Desensibilisierung, bei denen semiotische Fehlausrichtungen die menschlich geformte Umwelt strukturieren. Die menschlich geformte Umwelt zeigt uns eine räumliche Pädagogik, die uns lehrt, Konnektivität nicht zu sehen oder sich Relationalität nicht vorzustellen, außer auf eine extrem begrenzte, kontrollierte und überwachte Weise. Die menschlich geformte Umwelt wendet allzu oft den Raum gegen den Ort, sie wendet die konstruktiven Prozesse der Formung mit Linien und Kreisen gegen eine Bildung von Linien und Kreisen, die Subjektivität und Sinn für das Selbst in der weiteren Welt so eröffnen, dass sie uns auf ein Zusammenleben ausrichtet. Es gibt da eine Intentionalität, die in die rassistisch geprägte menschlich geformte Umwelt eingeschrieben ist, wo der Raum strukturiert ist, um zum Schweigen zu bringen, zu töten und zu zerstören.

Eine christliche Schöpfungslehre muss in den Aufbau des geografischen Lebens eingreifen, oder sie ist keine christliche Schöpfungslehre. Wie kann jedoch ein solches Eingreifen geschehen, wenn das Christentum im Zentrum der rassischen und räumlichen Eingrenzungen des modernen Lebens steht? Wir kehren am Ende dieses Aufsatzes zum Begriff des zweiten Lesers/der zweiten Leserin zurück, um darauf hinzuweisen, wie dies uns helfen könnte, eine Schöpfungslehre neu zu formulieren. Christ*in sein bedeutet, *danach zu lesen,* d. h. unsere Sinne darauf einzustimmen zu hören, zu sehen, zu fühlen und zu riechen, was andere bereits entdeckt haben. Wir befinden uns immer innerhalb der jüdischen Matrix der Schöpfung, empfinden sekundär, empfinden nach anderen, und diese sekundäre Stellung stimmt uns darauf ein, selbst angesichts rassischer und räumlicher Eingrenzungen zu empfinden. Es ist dieses eingestimmte Lesen im Nachhinein, das unsere Konzeptbildung verorten und unsere Lehraussagen formen sollte. Es sollte auch die Grundlage für ökologische und evolutionäre Theo-

35 *Katherine McKittrick:* Demonic Grounds: Black Women and the Cartographies of Struggle, Minneapolis 2006, 147.

riebildungen sein und ebenso für die Erörterung von Fragen der Identität und der Zugehörigkeit.

Eine christliche, in dieser nachgeordneten Position ausgebildete Schöpfungslehre würde wenigstens drei Merkmale aufweisen:

Erstens würde sie sorgfältig die Geschichte der Abwertung, Ablehnung und Unterdrückung indigener Sichtweisen in Bezug auf bestimmte Orte, Länder, Tiere und Jahreszeiten bedenken. Christliche Schöpfungslehren wurden auf solchen Ablehnungen aufgebaut, sie führten zu säkularen Formen der Weltsicht, die weiterhin indigene Sichtweisen und pastorale Praktiken übergehen.[36] Und in der Tat lesen sich Schöpfungstheologien allzu oft so, als ob indigene Menschen, selbst indigene Christen, keine Einsichten in die Schöpfung und das Leben als Geschöpfe hätten. Eine intellektuelle Haltung des Lesens im Nachhinein beginnt mit dem Hören darauf, wie andere mit der Welt umgehen, um die Welt in und durch sie zu hören. Ein solches Hören erfordert keine idealisierte oder sentimentale Sicht des indigenen Lebens, sondern die nüchterne Erkenntnis, dass die Geschichte des Christentums eine Geschichte des Nicht-Hörens auf die Erde ist, weil wir nicht genügend Mitbewohnern der Erde zugehört haben.

Ein zweites Merkmal wäre, die Verfahren, durch die wir Wissen über die Schöpfung und die Geschöpfe erlangt haben und weiterhin erlangen, gründlicher zu vergeschichtlichen. Wir, die wir in die Geschichte Israels und damit in sein Wissen über unseren Schöpfer und die Schöpfung eingetreten sind, verstehen, dass das, was wir erkennen, untrennbar damit verbunden ist, wie wir es erkannt haben. Das Wissen, das wir formen, ist im Innern der Form des Wissens, das wir darstellen. Wissensbildung war seit dem Beginn der kolonialen Ära eingebettet in eine Theologie der Extrahierung, die sogar von denjenigen eingesetzt wurde, die jegliche theologische oder religiöse Bindung von sich weisen würden. Eine Theologie der Extrahierung zielte nicht darauf ab, unseren Gebrauch der Erde und der Tiere an sich zu rechtfertigen, sondern den Gebrauch zu rechtfertigen, der die Erde isoliert, aus ihr extrahiert, sie manipuliert und zur Ware macht, und sie jeder innigen Beziehung zu vielen Menschen und Tieren beraubt, die ihre Orte bewohnen. In dieser Denkweise wird alles von Mikroben bis zu Metall nur nach dem Nutzen für uns betrachtet. Eine Theologie der Extrahierung trennt Wissen vom Akt der Narration und weigert sich, die kapitalistischen und wissenschaftlichen Kulturen in die lange Geschichte des modernen Kolonialismus und die Objekte ihrer Untersuchung und ihrer Nutzung in die Geschichte ihrer Verbindung mit Menschen und Tieren

[36] Vgl. *Vandana Shiva:* Staying Alive: Women, Ecology, and Development, Berkeley, California 2016.

einzuordnen. Die Vergeschichtlichung des Wissens bedeutet, ökologische Analysen und Evolutionstheorien auf ihren eigenen historischen Rahmen zurückzuverweisen und ihre übertriebene Bedeutung als Gesprächspartner für die theologische Reflexion herabzustufen.

Ein drittes Merkmal wäre die Förderung von Analysen, die die Interkonnektivität von Leben, Denken und Handeln auf eine Weise ernst nehmen, die über eine formale Anerkennung des Sachverhalts hinausgeht. Eine Reihe von theologischen Texten über das Thema Schöpfung und von nicht-theologischen Texten über die Erde und die Umwelt behaupten, diese Interkonnektivität ernst zu nehmen. Aber die meisten bedenken nicht, dass die menschlich geformte Umwelt geprägt ist von ihren rassialisierten Regionen, vom zerstörerischen Gebrauch von Linien und Kreisen, von den dauerhaften Formen der Eingrenzung, die vollzogen und erleichtert werden durch die Privatisierung und Fragmentierung von Land. Darüber hinaus bringen nur sehr wenige die ökologische Analyse und die Theoriebildung zur Frage der Evolution in ein ernsthaftes und respektvolles Gespräch mit indigenen Formen des Wissens und der Analyse. Wir müssen Analysen auf eine Weise miteinander verweben, dass dies dem Bestreben förderlich ist, zu gemeinsamen Ergebnissen zu kommen, um Wissen zu bilden, zu erweitern und zu verbreiten. In der Tat spiegeln zu viele Texte, sowohl theologische wie auch solche aus den Wissenschaftsfeldern Umwelt und Evolution, den epistemischen Rassismus des Weiß-Seins wider, der fortwährend Wissen zu einer eurozentrischen Wertehierarchie formt, der gegenüber alle nicht-weißen Körper eine sekundäre Rolle als „Beitragende" zu einem allgemein akzeptierten (weißen) Wissensfundus spielen.[37] Es geht hier nicht darum, dass Schöpfungstheologien zu einem tiefgehenden Eurozentrismus neigten, was sicher auf einige zutrifft, sondern dass Schöpfungstheologien sowie auch andere Arbeiten aus verwandten Wissenschaftsbereichen, oft ihre Theorien isoliert erarbeiten und in ihren Konzepten räumliche Abgrenzungen ausbilden. Wenn wir an das Netzwerk des Lebens glauben, müssen die Schöpfungstheologien auch dieses Netzwerk in ihren Texten verwirklichen.

Eine christliche Schöpfungslehre situiert sich selbst immer in der Wirklichkeit der Geschöpflichkeit und entwirft eine Sicht des gemeinschaftlichen Lebens, das grundsätzlich artenübergreifend ist, nicht im Sinne einer Projektion von Beziehungen auf die Welt, sondern im Sinne einer umfassenderen Bewusstheit dieser Beziehungen, und zwar auf eine

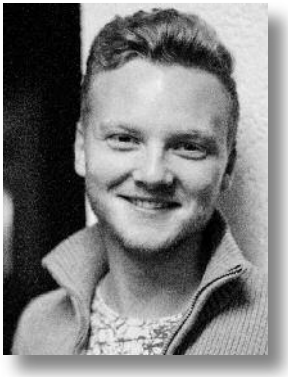
37 Vgl. *Walter Mignolo:* Yes, We Can; in: *Hamid Dabashi:* Can Non-Europeans Think, London 2015. Siehe auch *Jason W. Moore:* Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital, London 2015.

Weise, die für unser Zusammenleben von Bedeutung ist. Aber genau dieses Zusammenleben, die Moralität der Geografie, ist dem theologischen Nachdenken über die Schöpfung zu oft entgangen. Bell hooks beschreibt in *Belonging: A Culture of Place* ihre wunderbaren Reflexionen über ihre Heimkehr in die Berge von Kentucky, die heilende Kraft dieser Heimkehr, selbst zu Orten, die von rassischen Logiken durchdrungen sind.[38] Solche Logiken können jedoch nicht einfach die lebendige Semiose vollständig zum Schweigen bringen, weil kolonialistische Eingrenzungen immer durchbrochen werden können. Die Arbeit des Erspürens muss jedoch verbunden sein mit der Arbeit der Erinnerung an die Ausformungen von privatisierten und rassialisierten Räumen und mit der Analyse ihrer beständigen Neukonfigurationen. Wir brauchen eine Schöpfungslehre, die neue Analysekonfigurationen hervorbringt, die wirklich anders sind im Hinblick darauf, wie wir die Schöpfung und uns selbst als Geschöpfe sehen.

Übersetzung aus dem Englischen: Dr. Wolfgang Neumann

38 *bell hooks:* Belonging: A Culture of Place, New York 2009.

Die Weltmissionskonferenz 2018 in Arusha, Tansania – aus der Sicht eines jungen Teilnehmers



Onno Hofmann[1]

Als junger evangelischer Theologiestudent im fünften Semester konnte ich bei der Bewerbung zur Weltmissionskonferenz noch nicht mit viel Erfahrung in internationaler Ökumene aufwarten. Als die letzte Weltmissionskonferenz 2005 in Athen stattfand, war ich gerade mal neun Jahre alt. Doch anscheinend meinte es die Kommission für Weltmission und Evangelisation ernst, die Jugend beteiligen zu wollen: Ein Beobachterstatus für die Evangelische Kirche in Hessen und Nassau (EKHN) wurde für mich und eine Kommilitonin aus Frankfurt gewährt. Wenn der römisch-katholische Papst *uns*, der Jugend, ein ganzes Buch widmet, dann will die ökumenische Bewegung wohl nicht hinterherhinken. „Jugend" heißt in diesem Fall alle unter 35 Jahren – wohl, damit die Jugend eine realistische Chance zu ausgleichendem Anteil hat.

Ausgeglichenheit war schon bei der Auswahl der Teilnehmenden ein besonderes Kriterium: Gewünscht wurden im Bewerbungsprozess die dort anscheinend raren Eigenschaften „jung", „weiblich", „nicht ordiniert" und „vom afrikanischen Kontinent kommend". Das sollte gerade *keinen* postkolonialen Beigeschmack haben, sondern eine herausragende Eigenschaft der Konferenz sein: Die Weltmissionskonferenz (WMK) in Arusha würde eine „Afrikanische Konferenz" werden, versprachen die Vorbereitungspapiere. Selbst die über 35-jährigen dürften nicht mehr wissen was das heißt, war doch die letzte afrikanische WMK 1958 in Ghana. Abgesehen von afrikanischer Musik und Tanz, die sich schon vor innerem Auge in vorfreudi-

[1] Onno Hofmann ist seit Oktober 2015 Student der Evangelischen Theologie (Pfarramt) an der Universität Hamburg.

ger Erwartung abspielten, meinte „Afrikanische Konferenz", dass „die Konferenz sich den Zeichen der Zeit widmen muss, insbesondere denen, die afrikanische Völker und afrikanische Länder betreffen – Zeichen von sowohl Bedrohung als auch Verheißung".[2] Eine offen gewählte, aber dennoch ansprechende Formulierung, im wahrsten Sinne des Wortes. Sie bekundet den Willen, eventuelle Problemthemen anzusprechen. Diese wachsame Erwartung war gesetzt, die mir ohnehin als weißem Europäer eingepflanzt sein sollte, der nach Afrika reist, um über das Thema Mission zu sprechen; gleichsam eine Wachsamkeit, ob und wie die Umsetzung letztendlich stattfinden und von wem sie ausgehen würde.

Die Zeichen der Zeit werden ebenso sichtbar, wenn von Afrika als *"one of the most vibrant regions of World Christianity in terms of its spirituality and cultivation of life"*[3] gesprochen wird. Schon hier ist ein starkes Selbstbewusstsein zu spüren, mit dem der sogenannte Globale Süden auftritt – nicht zuletzt, weil die afrikanischen Kirchen ein bewusstes Zusammengehörigkeitsgefühl erkennen lassen, im Gegensatz zu den Geschwistern aus Europa. Die Zeichen der Zeit, aber auch die Spuren der Geschichte haben ihren Teil dazu beigetragen.

Die vor allem deutsche Missionsgeschichte Tansanias wurde in der Vorbereitung und in einer Ausstellung auf dem Konferenzgelände von der Leipziger Mission beleuchtet. Heute muss erkannt werden, dass Afrika mittlerweile nicht mehr „Objekt" der Mission ist, sondern eher „Subjekt" – abgesehen davon, dass diese Begriffe in der Missionstheologie längst keine Verwendung mehr finden. Dennoch ist es interessant zu beachten, wie Europa, als dessen bedrohendes Zeichen der Zeit die Säkularisierung gilt, neu und anders in den Fokus gerät.

Dieser Habitus schlägt sich in der ein oder anderen persönlichen Begegnung nieder, die zwischen Vertreter*innen des Globalen Nordens und des Globalen Südens zu den Mahlzeiten oder in den Pausen der WMK stattfand. Nicht wenige deutsche Landeskirchen haben in Gesprächen mit afrikanischen Partnerkirchen schon Hilfe angeboten bekommen, etwas gegen die massenhaften Kirchenaustritte zu unternehmen, deren Zahlen in Afrika bekannt sind. Eine Band aus Ruanda hat mir einmal angeboten, durch deutsche Schulen zu touren, um die Jugend durch christliche Musik

2 *WCC-Central Committee:* Document No. GEN PRO 05, 2018 World Mission Conference: A Tentative Proposal, Trondheim, 22–28 June 2016 (Übersetzung: O. Hofmann).
3 Ebd.

von Gott zu begeistern. Es ist schön zu sehen, dass der Wille zu gegenseitiger Hilfe eine neue Art von Dialog auf Augenhöhe ermöglichen kann. Bei einem afrikanischen Abend zeigte die Lutherische Kirche Tansanias als Gastgeberin auch, wie beeindruckend das Engagement der Kirche das Land bereits verwandeln konnte, auf dem Weg der AIDS-Bekämpfung und -Prävention, aber auch im Bildungsbereich und *Women-Empowerment.* Ein ganzer Vortragsabend wurde außerdem der afrikanischen Theologie gewidmet und war wichtiger Bestandteil dieser afrikanischen Konferenz.

Dass Musik ein Schlüssel zum Verständnis von afrikanischem Christsein ist, merkte ich nicht zuletzt an den zahlreichen singstarken Chören, die das Rahmenprogramm der Konferenz bestimmten und aus verschiedensten Regionen des Landes angefahren kamen, um sich – zum Teil in traditioneller Stammeskleidung – mit Tänzen zu präsentieren. Was nach Vorführcharakter klingt, entpuppte sich für mich als ein gemeinsam gestalteter Akt, dessen Kraft die ganze Konferenzhalle erfüllte. Fast immer wurde der Saal aufgefordert aufzustehen und, selbst wenn es nach 21 Uhr war, wenigstens mitzuwippen. Ich fühlte mich nie als Zuschauer, sondern als Teilnehmer eines großen Gottesdienstes. Spätestens als Händels „Messias" auf Kiswahili erklang, endeten die kritischen Fragen nach erzwungener Darstellung oder kultureller Identität und mündeten in ein einstimmiges Lob zur Ehre Gottes.

Die Frage nach Einstimmigkeit bei so vielen Stimmen, also der „Einheit" innerhalb des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK), wird in Diskussionen immer wieder gestellt und hat seine Berechtigung, wenn wir schon oder immer noch in afrikanische, europäische und andere „Christentümer" differenzieren. Gerade in den täglichen Morgen-, Mittags- und Abendgebeten wurden die unterschiedlichen liturgischen Traditionen der Kirchen sichtbar, die in kunstvoller Komposition stimmig und im Nachhinein hochgelobt Einzug in den Ablauf gefunden hatten. Auch ließen sie die Fremdheit der Anderen in einer sehr zugänglichen Art und Weise spürbar werden: Ob in einem disharmonisch wirkenden orthodoxen Gesang oder in einem Fürbittengebet mit (besonders für Deutsche befremdlich wirkender) hochgehaltener Landesfahne.

Die Einheit wurde anders sichtbar, in der Diskussion gemeinsamer Themen. Bei all den verschiedenen Missionsverständnissen, die zu den Weltmissionskonferenzen wieder aufgerollt werden könnten, spielte doch die Christuszentriertheit eine Rolle – selbstverständlich in den *Prayers,* aber auch im Motto der Nachfolge. Das Konferenzmotto „Zu verwandelnder Nachfolge berufen" wurde vor allem passivisch verstanden, also wie

sich die Kirchen selbst im Hinblick auf Nachfolge verwandeln (lassen) möchten. Eine interne, nicht eine externe Mission.

Die gemeinsame Stimme wurde plötzlich lauter bei der Diskussion gemeinsamer Probleme, die es zu diskutieren gilt. Als Devise wurde *"Mission from the Margins"* nicht nur bei einem der nachmittäglichen *Sukonis* (Markt- und Mottostände zum Tagesthema) kurz thematisch angerissen, sondern zog sich vom ersten bis zum letzten Tag durch. Die Grundsatzfrage, wer die Marginalisierten seien, hatte für mich eine überraschend selbstkritische Komponente. Sie wurde nämlich auch mit Blick auf die *von Kirche* marginalisierten Gruppen gestellt – innerhalb und außerhalb der eigenen Reihen. Als hätte man gemerkt, dass man in einer ausreichenden Beantwortung dieser Frage mit zu viel Diversität konfrontiert würde, wurde die Antwort gefühlt schon im Vorhinein gegeben und ließ sich an den Eingeladenen zu Vorträgen und Podiumsdiskussionen ablesen: Frauen und Angehörige indigener Bevölkerungsgruppen. Bei aller Kritik muss dennoch gesagt werden, dass die Einbezogenheit dieser „Marginalisierten" auch und vor allem im afrikanischen Kontext, letztendlich sehr gelungen ist. Nicht zuletzt schafften es die einzelnen Rednerinnen durch inhaltliche Brillanz und herausragende Pointierung, die Schlaglichter der WMK zu bilden und noch wichtiger: aus einer Opferrolle herauszutreten. Die Eingangsrede der afrikanischen Theologin und Doktorandin in *Gender Studies,* Mutale Mulenga Kunda, bleibt mir mit der anschaulichen Einführung in ihren biografischen und theologischen Kontext in Erinnerung. Auch die Eröffnungspredigt von Najla Kassab Abousawan, Bischöfin aus Libanon und Syrien, machte emotional erfahrbar, was es hieß, als Frau Theologie zu studieren, als in ihrem Land noch keine Frauen ordiniert wurden. Die Frauenrechtlerin, die später die zweite anerkannte Theologin im Nahen Osten wurde, belichtete die Lage Syriens aus einem anderen Blickwinkel als der syrisch-orthodoxe Patriarch, der ebenfalls berührend, aber auf eine üblichere Podiumsredensart vom Leben der Christ*innen aus den Kriegsgebieten erzählte.

Frauenordination wurde kein Hauptthema, und trotzdem schien das Thema „binäre Geschlechtergerechtigkeit" für ökumenische Verhältnisse relativ gründlich bearbeitet. Dass es sich für mich als Ökumene-Neuling selbstverständlich anfühlte und ohne viele Widersprüche daherkam, zeigte mir, dass schon Schritte auf dem „Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens" gegangen worden sind. Das Urteil sollten jedoch lieber Teilnehmerinnen der *Pre-Women-Conference* fällen.

Bei allem Voranschreiten gab es dennoch auch Stillstand. Drei Tage dauerte es, bis in einer Podiumsdiskussion über und mit *Indigenous*

Peoples Bischöfin Petersen, die eigentlich die Inuit aus Grönland repräsentieren sollte, in einer Aufzählung „Homosexuelle" als marginalisierte Gruppe zum ersten Mal (!) im Plenum erwähnte. Dass danach in der Mittagspause an vielen Tischen darüber gesprochen wurde, zeigt, dass das Thema eigentlich die ganze Zeit im Raum schwebte, und es sich hierbei eben nicht um ein in einmütiger Wohlfühlatmosphäre zu diskutierendes „Problem" handelt. Dies ließ dann auch die Frage aufkommen, inwiefern eigentlich Partizipation der Teilnehmenden an diesen öffentlichkeitswirksamen Diskussionen gewünscht war.

In vielen Unterhaltungen wurde auf einen der *warsaws* (Workshops) verwiesen, der den Titel trug: *"Churches Say No to Homophobic Violence".* Er war mir schon positiv bei der Durchsicht der Unterlagen aufgefallen, doch erst vor Ort erfuhr ich, dass hart erkämpft werden musste, dass er überhaupt stattfinden durfte. Der Workshop endete in einem Bekennendentreff und selbstverständlich keiner (selbst)kritischen Diskussion, doch war er damit ein Katalysator des wichtigen Bedürfnisses, zu Wort zu kommen. Als dann, erst in den letzten Stunden der Konferenz, während der Entwicklung des *"Arusha-Call"*, die Mikrofone für alle geöffnet wurden, erinnerte eine GETI[4]-Delegierte zitternd und anklagend zugleich an die Existenz der ganzen LGBTQI+-Community, die auch im Abschlusspapier unter den Marginalisierten keine Erwähnung gefunden hatte. Wenn man anfange, Gruppen zu benennen, ließe man automatisch andere außen vor, so die Reaktion. Diese scheinbar schlüssige Erklärung geht jedoch an einer anderen Wirklichkeit vorbei: das bewusste Verschweigen einer Gruppe und ihrer Themen mit hohem Spaltungspotenzial. Die vor der letzten Sitzung ausgeteilten positiven und negativen Stimm- bzw. Stimmungszettel wurden bei der öffentlichen Wortmeldung der GETI-Delegierten zu ungefähr gleichen Teilen unter wilden Zwischenrufen hochgehalten. Hier tun sich Gräben zwischen dem Globalen Norden und Süden, aber auch interessante Fragen auf. Zum Beispiel, wie sich Kirchen in Afrika überhaupt für diskriminierte Gruppen wie Homosexuelle engagieren können, wenn die Ablehnungswerte in der Bevölkerung teils über 90 Prozent liegen.[5]

4 *Global Ecumenical Theological Institute* – das Konferenz begleitende Programm für Studierende.

5 *Pew Research Center:* The Global Divide on Homosexuality. Greater Acceptance in More Secular and Affluent Countries, 4.6.2013, URL: www.pewglobal.org/2013/06/04/the-global-divide-on-homosexuality/ (aufgerufen am 30.04.2018).

Die Zukunft wird zeigen, ob endlich weitere Schritte gegangen werden oder ob wir stehenbleiben an einem Punkt der Diskussion, in der es noch darum geht, ob Homosexuelle überhaupt zu diskriminierten und marginalisierten Gruppen zählen (dürfen). Nach meinem Verständnis sollten wir, wie die Frau der Inuit, lernen, nicht nur für uns selbst zu sprechen, wenn die *"margins"* nicht zu Wort kommen (dürfen). Es ist kein Thema der Betroffenen, der Jugend oder des Westens. Aus diesem Grund sollten wir vor allem nicht das Thema mit westlichem Hochmut in die Diskussion einbringen und es auf dem Boden des Chauvinismus diskutieren. Die Diskussion würde schnell wieder abebben und direkt zwei Fronten aufbauen. Wir brauchen mehrere Seiten und Parteien, persönliche und theologische Zugänge, und wir brauchen Nüchternheit, das Thema als das zu behandeln, was es ist: eine Frage der Menschenwürde, Gerechtigkeit und der Liebe Gottes zu all seinen Geschöpfen. Und vielleicht ist auch gar nicht so wichtig, wie die Diskussion geführt wird, sondern dass sie erst einmal begonnen wird. Dazu bietet die nächste ÖRK-Vollversammlung die Möglichkeit, die 2021 in Karlsruhe stattfinden wird. Und die WMK 2018 sollte dahingehend auch ein Appell an das gastgebende Land sein, vernachlässigte Themen aufzugreifen.

Dass auf der Afrikanischen Kirchenkonferenz im Juli in Ruanda darüber gesprochen werden wird, ist meinem Eindruck nach illusorisch, wenn es die WMK nicht geschafft hat. Dennoch bietet das Thema dieser Generalversammlung afrikanischer Kirchen auch für die Zukunft der ökumenischen Bewegung die Möglichkeit, theologisch begründet ein inklusiveres Verständnis zu wagen – lautet das Thema doch: *"Respecting The Dignity and God's Image in Every Human Being".*

“Translating the Word, Transforming the World”

Erfahrungsbericht zum GETI-Programm 2018 in Arusha



Anna-Katharina Diehl[1]

Vom 5. bis 13. März 2018 fand das Global Ecumenical Theological Institute 2018 (GETI 2018) in Arusha (Tansania) unter der Überschrift “Translating the Word, Transforming the World” statt.[2] Dieses globale und ökumenische Kurzzeitstudienprogramm für 120 junge Theolog*innen im Alter von 22 bis 35 Jahren aus aller Welt wurde im Zusammenhang mit der Weltmissionskonferenz (WMK) des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) unter dem Motto “Moving in the Spirit – Called to Transforming Discipleship” ausgerichtet. Bei dieser Weltmissionskonferenz ging es um die Frage, wie der Ruf in die christliche Nachfolge in den unterschiedlichen Teilen der Welt heute verstanden und gelebt wird und wie diese Nachfolge Menschen, Kirchen und Gesellschaften verändern kann.

War die Sache der christlichen Mission 1910 bei der ersten Weltmissionskonferenz in Edinburgh noch vorwiegend durch weiße Männer aus westlich-protestantischen Missionsgesellschaften vertreten worden, so zeigte die bunte, internationale und geschlechtlich gemischte Zusammensetzung der Weltmissionskonferenz in Arusha die veränderte Lage der Christenheit und seiner Mission auf. Es war nicht zu übersehen: 100 Jahre später hat sich das Christentum auf dem ganzen Globus und besonders rasant im globalen Süden ausgebreitet. Der frühere Gedanke von einer einlinigen Richtung christlicher Mission greift heute nicht mehr.[3]

1 Anna-Katharina Diehl ist Sondervikarin an der Missionsakademie der Universität Hamburg seit 1. Juni 2017.

2 Das erste GETI-Programm hatte 2013 im Zusammenhang mit der 10. Vollversammlung des ÖRK in Busan, Südkorea, stattgefunden.

Diese Realität wurde für die GETI-Teilnehmenden innerhalb ihrer international zusammengesetzten Kleingruppen erfahrbar, die zur vertieften Diskussion der zahlreichen Vorträge dienten und von erfahrenen Gruppenleiter*innen moderiert wurden. Der Austausch der Teilnehmenden über die eigenen Erfahrungen mit der Übersetzung des christlichen Glaubens in die unterschiedlichsten Kontexte stellte eine große Bereicherung des GETI-Programms dar. Hilfreich für den Austausch untereinander erwies sich die Methode der "Living Library", bei der sich einige Teilnehmende als „lebendige Bücher" mit einer persönlichen Lebensgeschichte für ein Gespräch mit anderen Teilnehmenden zur Verfügung stellten. So konnten Erfahrungen gezielt geteilt und Vorurteile überwunden werden.

Schon vor Beginn der WMK war man bei GETI 2018 sowohl in einer achtwöchigen e-learning-Phase als auch bei einem dreitägigen Zusammentreffen aller Teilnehmenden in den Räumlichkeiten der tansanischen Makumira-Universität vielen inhaltlichen Fragen nachgegangen. Referent*innen aus dem afrikanischen Kontext machten die GETI-Teilnehmenden mit der Entwicklung afrikanischer Theologie und Anliegen afrikanischer Spiritualität vertraut. Der als Vater der afrikanischen Theologie bekannte John Mbiti aus Kenia unterstrich, dass lange bevor das Christentum nach Afrika gekommen sei, die Menschen der traditionellen afrikanischen Religionen an einen einzigen Gott geglaubt hätten, sodass es ihnen leicht gefallen sei, den vom Christentum verkündigten Schöpfergott zu bekennen und Jesus Christus als seinen Sohn anzunehmen. Mbiti konstatierte, dass in Afrika der mündlichen Form der Theologie gegenüber der Buch-Theologie ein besonderer Stellenwert zukomme, da die Frömmigkeit hier vorrangig wie zur Zeit der frühen Christen durch Erzählungen und Lieder weitergegeben würde.

Die „Mutter" der feministischen Theologie in Afrika, Mercy Amba Oduyoye, und die Theologin Esther Mombo stellten heraus, dass die meisten Theologien von Männern stammten und die Bibel immer wieder genutzt worden sei, um Frauen zu unterdrücken. Doch ein *"one-wing-bird"* könne nicht fliegen. Darum plädierten die beiden Frauen für eine Theologie von Frauen für Frauen, die den jeweiligen Kontext, die Sprache und die Erfahrungen von Frauen berücksichtige. Jede Form der geschlechtsbasierten Gewalt müsse durch diese Theologie verurteilt und der befreiende

[3] Vgl. dazu: *Kirsteen Kim:* Mission's Changing Landscape: Global Flows and Christian Movements; in: International Review of Mission 100 (2011), 244 f.

Aspekt des Evangeliums herausgestellt werden. Die feministische Theologie dürfe keine Theologie nur innerhalb eines Klassenraumes bleiben, sondern akademisches Denken und die Relevanz für die Praxis müssten hier zusammenkommen.

Vorträge und Diskussionen gab es außerdem zum Thema Weltchristenheit und Interkulturelle Theologien. Hier wurde unter anderem der Frage nachgegangen, wie angesichts von Migrationsbewegungen und einer sich immer globaler gestaltenden Welt christliche Gemeinschaften in diesem neuen Kontext ein zu Hause finden können.

Auch beschäftigte man sich mit dem Thema des interreligiösen Dialogs, das für viele Teilnehmende eine besondere Herausforderung darstellte. Joas Adiprasetya unterstrich in seinem Vortrag, dass Jesus als Freund angesehen werden könne. Wegen seiner Freundschaft zu uns Christen könnten wir auch Freundschaften mit denen pflegen, die so ganz anders seien als wir selbst. So könnten diese „Freund*innen" als ein Geschenk von Gott begriffen werden.

Ein zentraler Fokus von GETI 2018 lag auf dem Thema Klimawandel und Bewahrung der Schöpfung. Die Film-Dokumentation "Miti ya Maisha – Trees of Life: Climate Change, Food Security and Sustainability" führte drastisch die Auswirkungen des Klimawandels für die Bewohner der Karibischen Inseln vor Augen. Neilson A. Waithe und Manoj Kurian betonten in ihren Vorträgen die Verantwortung aller Christ*innen gegenüber der Erde. In Genesis 9 habe Gott den Regenbogen als Bund zwischen sich und seiner ganzen Schöpfung aufgespannt, die nicht nur den Menschen, sondern auch Tiere und Pflanzen miteinschließe. Die Menschen müssten das große Ganze im Blick behalten, anstatt nur ihren eigenen kleinen Kontext vor Augen zu haben. Jeder müsse sich die Frage stellen: Wie kann ich ein demütigeres Leben führen? In einer Podiumsdiskussion machten GETI-Teilnehmende aus verschiedenen Teilen der Welt auf die jeweiligen ökologischen Probleme ihrer Kontexte aufmerksam. Mit einer Gemeinschafts-Aktion sollte ein Exempel für einen grüneren Planeten statuiert werden: Die GETI-Teilnehmenden pflanzten zwölf kleine Bäume auf dem Gelände der Makumira-Universität. Außerdem besuchten sie nach einem Empfang durch Bischof Shoo der *Evangelical Lutheran Church of Tanzani*a (ELCT) verschiedene Biogas-Projekte, die von der Lutherischen Kirche vor Ort unterstützt werden.

Nicht ganz deutlich wurde die Tatsache, dass auch im tansanischen Kontext bereits viele Menschen unter den Folgen des Klimawandels leiden. „Zu den Folgen, mit denen die Menschen dort zu kämpfen haben, ge-

hören Dürren und Wassermangel, aber auch Starkregen und Überschwemmungen. Beides führt zur Vernichtung von Ernten. Wie kein anderer Sektor ist die afrikanische Landwirtschaft vom Wetter abhängig. Rund 70 Prozent der afrikanischen Bevölkerung leben von der Landwirtschaft."[4] Dabei trägt das überwiegend nicht-industrialisierte Tansania selbst nicht besonders viel zum Klimawandel bei. Es sind vielmehr die Kohlekraftwerke, die Nutzung von Flugzeugen und der gesamte Lebensstandard der Menschen aus den Industrienationen, welche zum Voranschreiten des Klimawandels führen. Als privilegierte Besucher der WMK konnte sich jedenfalls kaum eine*r aus der Verantwortung in dieser Frage stehlen.

Am 8. März 2018 begann schließlich die eigentliche WMK mit über 1.000 Personen im Konferenzzentrum der Ngurdoto Mountain Lodge in Arusha. GETI 2018 beteiligte sich inhaltlich und kreativ mit eigenen Beiträgen an der Konferenz. So übernahmen GETI-Teilnehmende die Gestaltung einer Mittagsandacht, eines so genannten *sokoni* (Marktplatzes), auf dem neben Kunst und Musik auch Ideen aus der Missionspraxis untereinander ausgetauscht wurden, sowie die Gestaltung eines anderthalbstündigen Abendprogramms, das sich um Geschichten und Gedichte zum Thema Liebe und Freundschaft drehte.

Die Betonung der Befreiung und Ermächtigung von Frauen war auf der WMK unter dem Stichwort *"Mission from the Margins"*[5] ein großes Thema. Es ist im afrikanischen Kontext besonders relevant, da Frauen hier unter großer Benachteiligung leiden. „Noch immer kämpfen sie gegen Zwangsheirat, weibliche Genitalverstümmelung und gefährliche Rituale. Sie leiden unter ungewollten Schwangerschaften, begrenztem Zugang zu Bildung und mangelhafter Gesundheitsvorsorge."[6] Auch gibt es einen Erlass des derzeitigen Staatspräsidenten Magufuli, schwangere Schülerinnen aus der Schule auszuschließen.[7] Gut, dass viele der Vortragenden der WMK Frauen waren, so auch die GETI-Teilnehmerin Mutale Mulenga Kaunda aus Zambia, die ihre schwierige Lebensgeschichte mutig mit den Konferenzteilnehmer*innen teilte.

4 Siehe http://klimaretter.hamburg/tanzania-und-klimawandel/ (aufgerufen am 26.03.2018).

5 Die Formulierung "mission from the margins" stammt aus dem Ökumene-Papier: Together Towards Life (TTL): Mission and Evangelism in Changing Landscapes, hg. von der *Commission on World Mission and Evangelism* (CWME), Crete 2012, §§ 36–42.

6 Tansania – Ein Land im Umbruch, hg. vom *Evangelischen Missionswerk in Deutschland* (EMW), Hamburg 2018, 20.

7 Vgl. *EMW,* Tansania – Ein Land im Umbruch, 21.

Kontrovers wurde unter den GETI-Teilnehmenden die Tatsache diskutiert, dass trotz der Beschäftigung mit dem Thema *"Mission from the Margins"* auf der WMK die Nennung der LGBTQ-Bewegung (Lesbian-Gay-Bisexual-Transgender-Queer) vermieden wurde. Grund dafür könnte die weit verbreitete Meinung vieler Christ*innen sein, dass Homosexualität Sünde sei und nicht geduldet werden dürfe. Besonders im afrikanischen Kontext, in dem das Christentum stark von den Werten und Denkweisen der traditionellen Stammesreligionen geprägt ist, wird Homosexualität als höchst verwerflich angesehen. Hier gilt: „Das Leben zu erhalten ist das wirkliche Ziel allen religiösen Tuns. (…) Der Einzelne ist nichts als Empfänger des Lebens und ist verpflichtet es weiterzugeben."[8] Vor diesem Hintergrund werden andere Verbindungen als die zwischen Mann und Frau als lebensbedrohlich angesehen. Ungeachtet dieses Hintergrundes erfuhren einige GETI-Teilnehmende die Nicht-Beschäftigung mit der LGBTQ-Bewegung als höchst verletzende Marginalisierung.

Ein besonderes Highlight der WMK für viele „GETIs" waren die Sonntagsgottesdienste in unterschiedlichen tansanischen Gemeinden, an denen wir in Kleingruppen teilnahmen. Neben den traditionellen Kirchen, wie der römisch-katholischen oder der evangelisch-lutherischen, sind in Afrika neue Denominationen wie die *African Initiated Churches* entstanden. Besonderen Zuwachs erhalten gegenwärtig vor allem Pfingstgemeinden, die mittlerweile bereits ein Viertel der gesamten Christenheit ausmachen.[9]

Auf der Beschäftigung mit den rasant wachsenden Pfingstchristen in Afrika hätte nach Meinung einiger GETI-Teilnehmender noch ein größerer Fokus sowohl im GETI-Programm als auch bei der WMK liegen können. Zumindest gab für GETI-Teilnehmende die Möglichkeit, an einem der Workshops der WMK teilzunehmen, um eigene Interessen zu vertiefen. Der Workshop *"Ordination and Ministry"* war insofern für mich interessant, als dass hier unter anderem Vertreter*innen der unterschiedlichen Denominationen Afrikas über ihr Ordinationsverständnis und ihre Ordinationspraxis Auskunft gaben. Ein Vertreter einer Pfingstkirche berichtete, dass in seiner Kirche christliche Mission nicht etwa von theologisch ausgebildeten Pastoren*innen durchgeführt würde, sondern vielmehr von inspirierten Gläubigen ausgehe, die sich durch den Heiligen Geist zu Tausenden

8 *Theo Sundermeier:* Nur gemeinsam können wir leben, Gütersloh 1995, 23 f.

9 Vgl. Von allen Enden der Erde. Die neuen Landschaften der Weltchristenheit, hg. vom *Evangelischen Missionswerk in Deutschland,* Jahresbericht (2013/2014), 18.

ermächtigt sehen, Zeugnis von ihrem Glauben abzulegen. Hier tat sich für mich die Frage auf, ob ohne autorisiertes Amt in Pfingstkirchen eine Bewahrung von kirchlicher Tradition und die theologisch-kritische Reflexion von Glaubensinhalten gewährleistet werden kann. Von Seiten der afrikanischen Theologin Mercy Amba Oduyoye wurde das Problem benannt, dass in Afrika eine Vielzahl von sogenannten „falschen Propheten" aufträten, die sich als vollmächtige und vom Geist autorisierte Gemeindeleiter ausgäben, um dann die Menschen finanziell auszunutzen. Auch sei die Verkündigung eines Wohlstandsevangeliums weit verbreitet, das den Menschen verspreche, wenn sie sich nur zu Jesus bekennten, würden sie reich werden.

Diese Schilderungen sollen auf der einen Seite die Sinnhaftigkeit einer geordneten Wortverkündigung durch eine*n berufene*n, theologisch gebildete(n) Amtsträger*in (vgl. Confessio Augustana, Art. V) unterstreichen. Auf der anderen Seite stellt sich mir die Frage, welchen Stellenwert die theologische Reflexion für die Bewertung einer christlichen Kirche haben darf. In einem kaum industrialisierten Kontext wie Tansania,[10] in dem die Bereitstellung einer qualitativ hochwertigen Bildung schwierig ist,[11] sind die Voraussetzungen für eine hochwertige theologische Reflexion des christlichen Glaubens jedenfalls nicht überall gegeben. Die Pfingstbewegung könnte vor diesem Hintergrund im Sinne der Idee *"Mission from the Margins"* als eine Ermächtigung derjenigen durch den Heiligen Geist angesehen werden, die sich am Rand der Gesellschaft und jenseits eines Zugangs zu Bildung befinden.

Insgesamt überwog ein handlungsorientierter Tenor sowohl beim GETI-Programm als auch auf der gesamten WMK: Der Aufruf zur christlichen Nachfolge, die sich in den Dienst der Schöpfung, der Nächsten – vor allem der Marginalisierten stellt, bildete den roten Faden durch alle Veranstaltungen. Viele Vorträge der WMK blieben aber an der Oberfläche, wenn es darum ging, die christliche Nachfolge zu konkretisieren. So wurde beispielsweise zwar das Thema Marginalisierung von Frauen intensiv behan-

10 Die überwiegende Mehrheit der tansanischen Bevölkerung lebt oft ohne Geld auf dem Land und ernährt sich von dem, was sie mit ihren eigenen Händen erwirtschaftet und angebaut hat. Die Kinder müssen bei der Bestellung der Felder und beim Hüten der Kühe helfen, sodass sie trotz der allgemeinen Schulpflicht häufig nicht in die Schule geschickt werden. „14,2 Prozent der Kinder zwischen 7 und 13 Jahren (gehen) nicht zur Schule" (*EMW,* Tansania – Ein Land im Umbruch, 47).

11 *EMW,* Tansania, 48.

delt, doch das Thema Frauenordination ausgespart. Dies mag den vielgestaltigen Kontexten und Hintergründen geschuldet sein, aus denen die Konferenzteilnehmer*innen stammen. Konfessionelle Unterschiede sowie theologische Differenzen wurden jedenfalls nicht in den Mittelpunkt gerückt. Diese theologischen Diskussionen verlagerten sich somit auf die Kleingruppen während der Bibelarbeiten und der GETI-Gruppen. Die Konzentration auf das Feiern der Gemeinsamkeiten hatte aber auch zur Folge, dass eine überwiegend konstruktive und gemeinschaftsfördernde Grundatmosphäre auf der gesamten Konferenz herrschte.

Vom Geist bewegt – zu verwandelnder Nachfolge berufen

Aufruf von Arusha zur Nachfolge

Die Konferenz für Weltmission und Evangelisation des Ökumenischen Rates der Kirchen fand vom 8. bis 13. März 2018 in Arusha (Tansania) statt. Mehr als 1.000 Personen nahmen daran teil. Sie alle engagieren sich in der Mission und Evangelisation und gehören verschiedenen christlichen Traditionen aus aller Welt an.

Freudig haben wir das lebensspendende Wirken von Gottes Geist in unserer Zeit gefeiert und uns dabei insbesondere vom afrikanischen Kontext und der afrikanischen Spiritualität inspirieren lassen. In Bibelstudien, im Gebet und in Gottesdiensten sowie beim Berichten über unsere jeweiligen Erfahrungen wurden wir ermutigt, Zeuginnen und Zeugen für die Herrschaft Gottes zu sein, die uns durch das Leben, die Kreuzigung und die Wiederauferstehung unseres Herrn Jesus Christus zuteil wurde.

Trotz einiger Hoffnungsschimmer waren wir mit todbringenden Kräften konfrontiert, die die Weltordnung erschüttern und vielen Menschen Leid bringen. Wir mussten klar erkennen, dass die schockierende Anhäufung von Reichtum durch ein einziges globales Finanzsystem einige wenige Menschen sehr reich und sehr viele sehr arm macht. Dies ist die Grundursache für viele der derzeitigen Kriege und Konflikte, für die Umweltzerstörung und das Leid. Uns ist bewusst, dass die Menschen am Rand der Gesellschaft die schwerste Last tragen. Das weltweite imperiale System hat den Finanzmarkt zu einem Götzen unserer Zeit gemacht und die Kulturen der Vorherrschaft und der Diskriminierung gestärkt, die immer noch Millionen von Menschen gesellschaftlich marginalisieren und ausschließen und sie so verwundbar und anfällig für Ausbeutung machen.

Die Probleme sind keine neuen Probleme im Jahr 2018, aber der Heilige Geist wirkt auch in unserer Zeit und ruft uns als christliche Gemeinschaften dringend auf, darauf mit einer Veränderung unseres individuellen und gemeinschaftlichen Verhaltens und verwandelnder Nachfolge zu reagieren.

Die christliche Nachfolge ist sowohl eine Gabe als auch der Aufruf, proaktive Erfüllungsgehilfinnen und -gehilfen Gottes dabei zu sein, die Welt zu verwandeln. Durch das, was die ersten Theologen der Kirche als

„Theosis“ oder Vergöttlichung bezeichneten, teilen wir Gottes Gnade, wenn wir uns an Gottes Mission beteiligen. Dieser Weg der Nachfolge führt uns dahin, Gottes in Jesus Christus offenbarte Liebe kundzutun und praktisch zu leben, indem wir auf eine Art und Weise nach Gerechtigkeit und Frieden streben, die anders ist als auf dieser Welt (Joh 14,27). Wir reagieren so auf Jesu Aufruf, ihm von den Rändern unserer Welt her nachzufolgen.

Als Einzelne wie auch gemeinschaftlich gilt für uns als Jüngerinnen und Jünger Jesu Christi:

Wir sind durch unsere Taufe zu verwandelnder Nachfolge aufgerufen: zu einer mit Christus verbundenen Lebensweise in einer Welt, in der viele Menschen unter Hoffnungslosigkeit und Verzweiflung, Ablehnung und Zurückweisung, Einsamkeit und dem Gefühl der Wertlosigkeit leiden.

Wir sind aufgerufen, in einer Zeit, in der viele dem falschen Gott des Marktsystems huldigen, den dreieinigen Gott, den Gott der Gerechtigkeit, der Liebe und der Gnade anzubeten.

Wir sind aufgerufen, in einer von Gewalt geprägten Welt, in der viele den Götzen des Todes geopfert werden und viele das Evangelium noch nicht vernommen haben, die frohe Botschaft von Jesus Christus – die Fülle des Lebens, Buße für unsere Sünden und die Vergebung derselben, die Verheißung des ewigen Lebens – in Wort und Tat zu verkünden.

Wir sind aufgerufen, uns freudig im Sinne des Heiligen Geistes zu engagieren, der Menschen an den Rändern der Gesellschaft als seine Stellvertreterinnen und Stellvertreter im Streben nach Gerechtigkeit und Würde ermächtigt.

Wir sind aufgerufen, das Wort Gottes in einer Welt zu vernehmen und zu verstehen, in der viele widersprüchliche, falsche und verwirrende Botschaften gesendet werden.

Wir sind aufgerufen, Gottes Schöpfung zu bewahren und solidarisch zu sein mit den Völkern und Nationen, die der Klimawandel aufgrund der rücksichtslosen und allein auf den Menschen bezogenen Ausbeutung der Umwelt um unserer Habgier und unseres Konsumdenkens willen besonders hart trifft.

Wir sind aufgerufen, in einer Welt, die auf Marginalisierung und Ausgrenzung aufbaut, als Jüngerinnen und Jünger in einer gerechten und integrativen Gemeinschaft, in unserem Streben nach Einheit und auf unserer ökumenischen Reise zusammenzuhalten.

Wir sind aufgerufen, im Dialog mit Angehörigen anderer Religionen in einer Welt, in der die Politisierung religiöser Identitäten oftmals zu Konflik-

ten führt, treue Zeuginnen und Zeugen für Gottes verwandelnde Liebe zu sein.

Wir sind aufgerufen, dienende Anführerinnen und Anführer zu sein, die den Weg Christi vorleben in einer Welt, die die Mächtigen, Reichen und die Kultur des Geldes begünstigt und mit Privilegien ausstattet.

Wir sind aufgerufen, Mauern niederzureißen und nach Gerechtigkeit für jene Menschen zu streben, die enteignet und entrechtet und von ihrem Land vertrieben wurden, wie zum Beispiel Migrierende, Flüchtlinge und Asylsuchende, und uns der Schaffung neuer Grenzen zu widersetzen, die Menschen voneinander trennen und töten.

Wir sind aufgerufen, den Weg des Kreuzes zu gehen, der Elitedenken, Privilegien für Einzelne und individuelle und strukturelle Formen von Macht missbilligt und moniert.

Wir sind aufgerufen, unser Leben im Lichte der Auferstehung zu gestalten, die hoffnungsvolle Möglichkeiten für Veränderung bietet.

Dies ist ein Aufruf zu verwandelnder Nachfolge.

Es ist aber kein Aufruf, dem wir allein aus eigener Kraft heraus Folge leisten können, daher ist er letztendlich ein Aufruf zum Gebet:

Liebender Gott, wir danken dir für das Geschenk des Lebens in all seiner Vielfalt und Schönheit. Herr Jesus Christus, der du gekreuzigt und auferstanden bist, wir lobpreisen dich, dass du gekommen bist, um die Verlorenen zu finden, die Unterdrückten zu befreien, die Kranken zu heilen und die ichbezogenen Menschen zu verwandeln. Heiliger Geist, wir frohlocken, dass du der Welt Leben einhauchst und dass du herausströmst und dich in unsere Herzen ergießt. Mögen wir mit dem Heiligen Geist wandeln, wie wir im Heiligen Geist leben. Gib uns den Glauben und das Vertrauen und den Mut, unser Kreuz zu schultern und Jesus Christus nachzufolgen – und so Pilgerinnen und Pilger unserer Zeit für Gerechtigkeit und Frieden zu werden. Für den Segen deines Volkes, die Erhaltung der Erde und zur Ehre deines Namens. Durch Christus, unseren Herrn. Amen.

13. März 2018
Ökumenischer Rat der Kirchen –
Konferenz für Weltmission und Evangelisation

Ich habe einen Traum mit euch zu teilen

Ich träumte, dass in diesen vergangenen Tagen Jesus nach Arusha kam. Jesus kam zu der Weltkonferenz für Mission und Evangelisation. Und während er herumging und sah und hörte, hörte er unsere Gespräche, er saß in unseren Workshops und Plenarversammlungen. Auf seinem Weg hielt er viele von uns an, und sein Blick forderte uns heraus. Er sah jedem/r von uns in die Augen; und in diesem Augenblick hörte vielleicht jede/r von uns wieder dieselbe verwandelnde Einladung, die er an seine ersten Jünger vor so langer Zeit richtete: „Kommt, folgt mir nach" (Mt 4,19).

Ich fühlte mich unwohl und auch gekränkt. In meinem Traum wagte ich zu sagen: „Herr, ich folge Dir nach, ich bin Dein Jünger. Ich bin ein Bote Deiner Guten Nachricht!" Und Jesus lächelte und nickte zustimmend. Aber da war eine Traurigkeit in seinen Augen. Er schien zu sehen, dass bei all unserem Anspruch auf seine Nachfolger da etwas war, das wir nicht ganz begriffen oder verstanden hatten hinsichtlich der Mission, mit der er uns betraut hatte.

Es gibt ein Gedicht von einem anglikanischen Geistlichen, geschrieben vor etwa hundert Jahren in der Zeit der schrecklichen Umbrüche des Ersten Weltkrieges. Der Autor gab ihm den Titel „Gleichgültigkeit". Es erzählt, was geschah, als Jesus nach Birmingham in England kam, oder vielleicht nach Arusha oder wo immer hin, wo Christen versammelt sind:

Als Jesus nach Golgatha kam, hängten sie Ihn an einen Baum,
Sie trieben große Nägel durch seine Hände und Füße und machten eine Kalvaria;
Sie krönten Ihn mit einer Dornenkrone, rot waren seine Wunden und tief,
Denn es waren rohe und grausame Tage und menschliches Fleisch war billig.

Als Jesus nach Birmingham kam (oder wo auch immer hin), ließen sie Ihn einfach vorbeigehen,
Sie krümmten Ihm kein Haar, sie ließen Ihn lediglich sterben;
Denn die Menschen waren sanfter geworden, und sie fügten Ihm keine Schmerzen zu,
Sie gingen nur einfach die Straße entlang und ließen Ihn im Regen liegen.

Noch immer sprach Jesus: „Vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun“.
Und der Winterregen fiel immer weiter und durchnässte ihn durch und durch;
Die Menge ging nach Hause und ließ die Straßen ohne Menschenseele zurück.
Und Jesus kauerte sich an eine Wand und schrie nach Kalvaria.

(G. Studdert Kennedy, 1883–1929)

Es gibt keine billige Gnade; es gibt keine billige Mission oder Evangelisation. Zu oft haben wir und unsere Kirche nicht erkannt, was Dietrich Bonhoeffer so tief in dem Drama seiner eigenen Gefangenschaft erfuhr: Gott kommt uns nicht zu Hilfe, errettet uns nicht aus seiner Allmacht, sondern aus seiner Schwäche. Und darum ist es so, dass „uns nicht billig sein kann, was Gott teuer ist“. In seinem Moment größter Schwachheit, am Kreuz, erlöste Jesus die Welt. Zu oft wollen wir und unsere Kirchen die Jüngerschaft ohne das Kreuz, wir wollen evangelisieren ohne die Kosten der Nachfolge!

Weil wir und unsere Kirchen Mittel haben, weil wir Ideen und Pläne haben, vertrauen wir auf unseren Erfolg. Die tödlichste Gefahr für die Nachfolge und Evangelisation ist es, aufzuhören auf die Gnade zu bauen, um sich auf menschliche und materielle Stärke zu stützen. Im Grunde machen wir Gott überflüssig, während wir die ganze Zeit sagen, dass wir sein Werk tun.

Nicht alle unsere Schwestern und Brüder begehen diesen Fehler. Die Märtyrer aller Zeiten und die von heute, in Afrika, im Nahen Osten, in Asien und Lateinamerika vertrauten und vertrauen einzig auf die erlösende Gnade Christi. In ihren Augenblicken größter Schwäche, in ihrer Demütigung und ihrer Pein, wird Gnade wirklich und auf einzigartige Weise wirksam. Indem sie ihr Leben „verlieren“, sind sie in der Lage, Christus wieder in unsere Welt zu bringen. Sie sind Zeugen dafür, dass es ohne das Kreuz keine Auferstehung gibt.

Als die Weltmissionskonferenz ihrem Ende zuging, träumte ich, dass die Traurigkeit fast aus den Augen Jesu verschwunden war. Er hatte gehört, wie wir davon sprachen, „das Kreuz zu umarmen“, „verwandelte Jünger, um die Welt zu verwandeln“ zu werden. Er schien überzeugt davon, dass wir nach Hause zurückkehren würden, um unsere Kirchen daran zu erinnern, dass Gnade in der Schwäche gegeben wird, nicht in irdischer Macht: „Was schwach ist vor der Welt, das hat Gott erwählt, damit er zuschanden mache, was stark ist“ (vgl. 1 Kor 1,27).

Es scheint mir, dass Jesus als Ergebnis der Weltkonferenz in Arusha von uns erwartet, dass wir unsere Kirchen aufrufen:

- Gemeinschaften von missionarischen Jüngern zu sein, die „vorangehen“, Gemeinschaften, die kühn die Initiative ergreifen, zu anderen gehen, diejenigen aufsuchen, die sich entfernt haben, am Scheideweg stehen, und die Ausgestoßenen willkommen heißen … die das leidende Fleisch Christi in anderen berühren; Gemeinschaften, die für das Korn sorgen und nicht ungeduldig werden mit dem Unkraut;
- Gemeinschaften zu sein, die Abstände überbrücken, die zusammenarbeiten und vorangehen, die ihre Unterschiede nicht dazu einsetzen, um getrennt und selbstgenügsam zu bleiben;
- evangelisierende Gemeinschaften zu sein, die mit der Freude des Evangeliums erfüllt sind, die die Herzen und das Leben aller erwärmt, die Jesus begegnen, weil diejenigen, die sein Angebot der Erlösung annehmen von Sünde, Sorge, innerer Leere und Vereinsamung befreit sind.

Wenn wir Jesus sehen, wie er sich an die Wand lehnt und sich nach Golgatha und dem Kreuz sehnt, sollten wir niemals Angst haben; versammeln wir uns um Ihn und richten Ihn auf, und gehen voran mit Ihm, im Heiligen Geist, um das Evangelium allen Geschöpfen zu predigen. Amen. So sei es.

Brian Farrell

(Bischof Brian Farrell ist Titularbischof von Abitinae der römisch-katholischen Kirche und Sekretär des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, ebenso Vizepräsident der Kommission des Heiligen Stuhls für die Beziehungen zum Judentum. In dieser Eigenschaft organisiert er die Aktivitäten des Rates, insbesondere die unterschiedlichen internationalen theologischen Dialoge mit ökumenischen Partnern.)

Übersetzung aus dem Englischen: Dr. Wolfgang Neumann

Ausgerüstet für die Nachfolge – das Kreuz umarmen

Lukas 24, 1–12[1]

Aber am ersten Tag der Woche sehr früh kamen sie zum Grab und trugen bei sich die wohlriechenden Öle, die sie bereitet hatten. Sie fanden aber den Stein weggewälzt von dem Grab und gingen hinein und fanden den Leib des Herrn Jesus nicht. Und als sie darüber ratlos waren, siehe, da traten zu ihnen zwei Männer in glänzenden Kleidern. Sie aber erschraken und neigten ihr Angesicht zur Erde. Da sprachen die zu ihnen: Was sucht ihr den Lebenden bei den Toten? Er ist nicht hier, er ist auferstanden. Gedenkt daran, wie er euch gesagt hat, als er noch in Galiläa war und sprach: Der Menschensohn muss überantwortet werden in die Hände der Sünder und gekreuzigt werden und am dritten Tage auferstehen. Und sie gedachten an seine Worte. Und sie gingen wieder weg vom Grab und verkündigten das alles den Elf und allen andern Jüngern. Es waren aber Maria Magdalena und Johanna und Maria, des Jakobus Mutter, und die andern Frauen mit ihnen; die sagten das den Aposteln. Und es erschienen ihnen diese Worte, als wär's Geschwätz, und sie glaubten ihnen nicht. Petrus aber stand auf und lief zum Grab und bückte sich hinein und sah nur die Leinentücher und ging davon und wunderte sich über das, was geschehen war.

Am 25. Juni 2015 reisten Schwester Mary Tutt und ich von der Allen African Methodist Episcopal (AME) Church in White Plains, New York, nach Charleston, South Carolina, zu der Mother Emanuel AME Church. Nur Tage vorher hatte sich in dieser Kirche das Attentat ereignet, bei dem neun Afroamerikaner*innen während einer Bibelstunde erschossen wurden. Als wir am Ort des Verbrechens ankamen, hatte sich eine lange Schlange auf der Straße vor der Kirche gebildet. All diese Menschen wollten dem in der Kirche aufgebahrten Gemeindepastor Clementa C. Pinckney, der zu den Opfern

[1] Bibelarbeit 4 auf der Weltmissionskonferenz in Arusha, 13. März 2018.

des Anschlags gehörte, die letzte Ehre erweisen. Wir waren nach unserer Ankunft in Charleston direkt zur Kirche gegangen, und dennoch konnten wir erst einige Minuten vor Toresschluss hinein. Wir stießen auf bekannte Gesichter und reihten uns sofort in die Warteschlange ein. Als wir dann den Altarraum der Mother Emanuel Church betraten, wurden wir darum gebeten, auf Handys und Fotos zu verzichten, eine Frage des Respekts gegenüber der Familie des Pastors.

Am 17. Juni 2015 wurden neun Menschen zu Märtyrern. Wir standen vor dem leblosen Körper von einem von ihnen, gekleidet in ein wunderschönes Gewand, das die Hingabe widerspiegelte, mit welcher der Pastor die frohe Botschaft Jesu verkündet und den Menschen, die dem Weg der frohen Botschaft folgen wollten, gedient hatte. Als ich an dem Sarg vorüberging, fragte ich mich, was ich in Charleston sehen wollte, was so wichtig an dieser Totenwache war, dass ich mich mit Schwester Tutt dafür auf den Weg gemacht hatte. Warum hatte es nicht gereicht, in White Plains einen Protestmarsch zu organisieren und dem Anschlag zu gedenken? Warum verspürte ich den Drang, der Beerdigung in der TD Arena beizuwohnen und mit der Glaubensgemeinschaft zu trauern, welche die Gemeinde der AME Church umfasste, aber auch weit darüber hinausreichte?

Ich konnte einfach keine Antworten auf diese Fragen finden. Dennoch zieht es meine Seele immer noch nach Charleston; das Blut, das durch meine Adern fließt, ruft nach dem vergossenen Blut der Ermordeten; meine Füße sind immer noch bereit, loszugehen, wenn ich an das Attentat vom Juni 2015 denke.

Womanistische Theologie

Womanistische Theologie entspringt der Schwarzen Befreiungstheologie, sowie auch teilweise der lateinamerikanischen Befreiungstheologie. Die Entwicklungsgeschichte der womanistischen Theologie verläuft parallel zu der Entwicklung der postkolonialen Theologie und ist stark mit dieser verknüpft. Sicherlich geht dabei die Womanistische Theologie den anderen Theologien in mancherlei Hinsicht voraus, indem sie zum Beispiel ehrwürdige moralische Codes, theologische Prinzipien und konstruktive Vorschläge, Gemeinschaft zu leben, mit einbindet. In erster Linie lässt sich die Womanistische Theologie, die sich in den Vereinigten Staaten herausbildet, jedoch als eine theologisch-ethische Antwort auf den transatlantischen Sklavenhandel und die Frauen der Afrikanischen Diaspora herleiten,

die durch den Sklavenhandel und dessen Erbe beeinflusst und geformt wurden.

In ihrer Erzählung "Coming Apart" (1979) schreibt Alice Walker: „Ein*e Womanist*in ist wie ein*e Feminist*in, nur gewöhnlicher."[2] Nur ein paar Jahre danach kann man bei ihr eine erweiterte Definition zum Womanismus in ihrer Sammlung von Essays "In Search of Our Mothers' Gardens" (1983) finden: „Liebt Musik. Liebt Tanz. Liebt den Mond. Liebt den Geist. Liebt Liebe und gutes Essen und Rundungen. Liebt die Auseinandersetzung. Liebt die Gemeinschaft. Liebt sich selbst. Allem zum Trotz."[3] Dolores S. Williams war die Erste, die Walkers womanistisches Konzept in theologischen Studien weiterentwickelt hat und die den Begriff „womanistische Theologie" geprägt hat.

Man könnte annehmen, dass der kurze Abriss der Geschichte der womanistischen Theologie eher nebensächlich für eine Bibelarbeit über Lukas 24, 1–12 ist, doch dem ist nicht so. Das womanistische Gedankengut und die womanistische Theologie legen ein besonderes Augenmerk auf das Sterben und den Tod all jener Menschen, die mit den Worten von Katie G. Cannon als "hyper(in)visible", also „äußerst (un)sichtbar" beschrieben werden.[4] Diese Bezeichnung wird verwendet, um die Art und Weise zu beschreiben, wie die Körper schwarzer Frauen auf der einen Seite sehr sichtbar sind und für Unterdrückung, Leiden und Vernichtung wie gemacht zu sein scheinen. Auf der anderen Seite aber werden sie in einer menschlichen Gesellschaft, die darauf beruht, dass sie in allen Bereichen des Handelns und Denkens umfassend mitgestaltet werden kann, ignoriert, ausradiert und als inexistent betrachtet. Wie die Frauen am Grab – „Maria Magdalena und Johanna und Maria, des Jakobus Mutter, und die anderen Frauen mit ihnen" – sind auch Walker, Williams und Cannon unter jenen, die zu den Gräbern und den Orten des Sterbens und des Todes gehen. Sie gehen nicht nur hin, um zu sehen, was nach der Kreuzigung und dem Tod Jesu geschah, bereit zu entdekken, was von seinem toten Körper geblieben ist und bereit, den leblosen Körper Jesu auch noch im Tode zu ehren. Sie gehen auch, um zu sehen, was nach der Ermordung unzähliger schwarzer Frauen, schwarzer Männer,

2 *Alice Walker:* Coming Apart; in *Layli Phillips* (ed.): The Womanist Reader, New York 2006, 7, 11.

3 *Dies.:* In Search of Our Mothers' Gardens: Womanist Prose, 1st ed., San Diego 1983.

4 *Katie G. Cannon:* Sexing Black Women: Liberation from the Prisonhouse of Anatomical Authority; in: *Dwight N. Hopkins and Anthony B. Pinn* (eds.): Loving the Body: Black Religious Studies and the Erotic, Basingstoke 2007, 11–30.

schwarzer Kinder und all jener geschah, die in den Bereich der *hyper(in)visibility* gedrängt wurden. Sie (und wir, die wir den drei Bahnbrecher*innen auf ihrem Weg folgen) gehen zu den alten und vergessenen Gräbern von Rebecca Jackson und Recy Taylor; sie (und wir, die wir den Bahnbrecher*innen auf ihrem Weg folgen) gehen zu den frischen Gräbern von Anthony Lamar Smith, Sandra Bland und Kiwi Herring.

Der konkrete Umgang mit Befreiung, Leiden und Auferstehung in womanistischer Theologie, wie er bei Williams entwickelt wurde, ist von entscheidender Bedeutung bei der Betrachtung von Lukas 24, 1–12. Im Blick auf die Befreiung lehnt Williams den Gedanken ab, den Auszug aus Ägypten als Ausgangspunkt anzusehen, obwohl er für die Schwarze Befreiungstheologie thematisch sehr ergiebig ist. Stattdessen konzentriert sich Williams auf die Geschichte der Hagar, ein Text der Befreiung, der das Leben und die Erfahrungen schwarzer Frauen eher beschreibt. Williams schließt sich zahlreichen indigenen und postkolonialen Theolog*innen an, indem sie es ablehnt, in die Falle der Kolonialisierung zu tappen und eine Flucht aus der Sklaverei zu versprechen. Befreiung wird vielmehr durch die Begegnung mit dem Gott, „der mich sieht" (Genesis 16, 13–14), ausgedrückt.[5]

Williams schlägt auch eine alternative Betrachtung des Leidens vor. Bei ihr geht es vor allem um die Menschen, deren gesamte Erfahrungen im Leben als ewiges Leiden beschrieben werden können. Williams ist der Ansicht, dass „weder Lösegeld, Genugtuung und Entschädigung noch verschiedene moralische Versöhnungstheorien geeignet sind, um die Fragen afroamerikanischer Frauen nach Erlösung und Stellvertretung akzeptabel zu beantworten".[6] Stattdessen schreibt sie, dass „der*die womanistische Theolog*in das soziopolitische Denken und Handeln aus der Welt der afroamerikanischen Frauen nutzt, um schwarzen Frauen zu zeigen, dass deren Heil nicht von einer wie auch immer gearteten Form der Stellvertretung abhängt, die bei einem traditionellen und orthodoxen Verständnis von Jesu Leben und Tod für heilig erklärt wurde".[7]

Nach Williams bedarf es einer Theologie, die das ewige Leiden und die Unterdrückung von Schwarzen und Braunen Körpern unterbricht – insbesondere bezogen auf die Frauen mit afrikanischer Herkunft in den Vereinigten Staaten –, und nicht einer Theologie, die das Leiden von einem ab-

5 *Delores S. Williams:* Sisters in the Wilderness: The Challenge of Womanist God-Talk, Maryknoll, N.Y., 1993, 5–7.
6 Ebd., 164.
7 Ebd.

strakten Konzept in eine reelle Sache umwandelt. Solange das Kreuz Jesu als ein Ausdruck seiner Stellvertretung für die Menschen angenommen wird, gibt es keine Befreiung und kein Heil in Jesu Kreuz für die Menschen, die ihrerseits stellvertretend für Familien und Haushalte, Länder und Nationalstaaten und jegliche Dimension dazwischen gelitten haben. Laut Williams kann Leiden niemals gutgeheißen oder positiv dargestellt werden. Daher müssen wir vorsichtig sein, wie wir das Kreuz annehmen und was wir davon annehmen.

Williams bietet bedeutsame Einblicke in das Thema der heutigen Bibelarbeit, die mit den Themen der vergangenen Tage in Verbindung steht. Für den 12. März 2018 lautet das Thema „Die Welt verwandeln: Ausgerüstet für die Nachfolge". Das Thema vom 13. März ist „Ausgerüstet für die Nachfolge: Das Kreuz umarmen". Der Übergang von einem Tag auf den nächsten betont die Tauglichkeit, die Praxisnähe, die Ausrüstung und die Fähigkeiten derer, die dem Weg Jesu folgen und dabei die Nachfolger Jesu ausrüsten und demzufolge selbst ausgerüstete Nachfolger sind. Für Williams' Art und Weise, mit Leiden umzugehen, einschließlich des Leidens Jesu am Kreuz, ist die Frage der Ausrüstung fundamental. Dabei untersucht sie die folgende Frage: Ist die Art und Weise, mit der wir das „Kreuz umarmen" – vor allem, wenn mit dem Umarmen augenscheinlich auch eine Billigung des Leides einhergeht – eine taugliche oder gebrauchsfähige Ausrüstung für die Nachfolge Jesu? In ihrer Antwort verneint sie diese Frage. Somit führt sie uns zu neuen Wegen, das Kreuz Jesu zu umarmen und uns auszurüsten als die, die dem Weg Jesu folgen.

Williams schlägt den folgenden Weg vor, das „Kreuz zu umarmen". Es ist ein Weg, der uns hilft, Lukas 24 zu lesen. Sie schreibt: „Die Auferstehung hängt nicht ein Leben lang vom Kreuz ab, denn das Kreuz repräsentiert nur das historische Böse, welches das Gute zu besiegen versucht. Die Auferstehung Jesu und das Erblühen des Geistes Gottes in der Welt als Folge der Auferstehung repräsentieren das Leben der 'ministerial vision', also der ‚Dienst-Vision', die den Sieg über das Böse erringt, welches sie zu vernichten versucht."[8] Im Weiteren erklärt sie: „Somit müssen die womanistischen Theolog*innen zeigen, dass die Erlösung der Menschen nicht mit einer stellvertretenden und ersetzenden Rolle in Zusammenhang stehen kann, die Jesus in diesem blutigen Akt gespielt haben soll, bei dem die Sünde und/oder das Böse angeblich besiegt wurden. Nur so kann sinnvoll

8 Ebd., 165.

auf die historischen Erfahrungen von stellvertretender Unterdrückung der Schwarzen Frauen geantwortet werden."[9]

Um es klar zu machen, fährt Williams fort: „Somit wird das Ansehen des Kreuzes befleckt, es wird zum grässlichen Ausdruck der kollektiven menschlichen Sünde. Jesus besiegt dann die Sünde nicht durch seinen Tod am Kreuz … Jesus besiegte daher die Sünde im Leben."[10] Für viele unter uns ist dieser neue Gedanke schwer zu akzeptieren. Eine (theologische) Neuausrichtung in diesem Ausmaß wäre revolutionär. Dennoch lädt uns Williams dazu ein, die „Dienst-Vision" von Jesus anzunehmen, sowie auch das Leben Jesu und das Leben, zu dem uns Jesus zu seiner Nachfolge aufruft. Die „Dienst-Vision" mag zum und durch den Tod führen, sogar zum Kreuzestod, aber der Fokus und die Annahme des Kreuzes liegen auf dem Leben in Rechtschaffenheit, Frieden, Liebe, Freude, Gerechtigkeit, Gnade, Barmherzigkeit und Heilung, welches wir jeden Tag leben. Aus diesem Grund bekräftigen wir unseren Fokus auf den Auferstehungstexten, auch wenn wir jetzt in der Passionszeit sind. Aus diesem Grund sehen wir das Kreuz Jesu als schmerzlichen, unglückseligen (in allem aber wenig überraschenden) Lauf des Lebens und erkennen es in den Wüstenerfahrungen von Hagar und Jesus gleichermaßen wieder. Mit Williams bekräftigen wir, was es heißt, das Kreuz zu umarmen: Die Frauen in Lukas 24 begegneten zunächst der Leere des Grabes und waren ratlos, aber dann begegneten sie ihrem Auftrag, der die „Dienst-Vision" weiterführt. Diese Vision wird oft durch die Kreuze, die wir alle tragen müssen, und das Kreuz Jesu dargestellt, doch dabei bleibt sie stets auf das Leben fokussiert.

Schlüssel zum Text

In Lukas 24, 1–12 gibt es viele Aspekte, bei denen sich eine nähere Betrachtung lohnt. Die Tatsache, dass die Frauen am Sabbattag zu der Grabesstätte Jesu gehen, stellt dabei einen besonderen Aspekt dar, den wir nicht übersehen dürfen. Diese Frauen hätten den toten Körper Jesu umsorgt, wenn sie ihn gefunden hätten und spiegeln somit das Leben desjenigen wider, der selbst am Sabbattag Heilung gebracht hat (Markus 3, 1–6, Lukas 13, 10–17). Es ist sicherlich kein Zufall, dass die langen Leinenstreifen, die als Tücher für Jesu Körper gedacht waren, einem Verband glichen.

9 Ebd.
10 Ebd., 166.

Es ergibt Sinn, dass genau diese Tücher für Begräbnisrituale gleichzeitig auch die Hoffnung eines Verbandes ausdrücken: dass der Tod vielleicht nicht endgültig ist; dass das, was von den Tüchern bedeckt ist, geheilt, gestärkt und überwunden werden könnte.

Dann gibt es noch den Aspekt des leeren Grabes. Dies ist letztendlich der Teil der frohen Botschaft von Leben, Tod und Auferstehung Jesu, der nicht umgedeutet werden kann, nicht darf und auch nicht sollte. Es hätte eine Vielzahl an Erklärungen für das leere Grab geben können, aber Gott schickt uns Boten, die dieser Leere und diesem entscheidenden Moment voll Schrecken und Ratlosigkeit einen Sinn verleihen.[11]

Ein spezielles Augenmerk sollte auf Lukas 24, 11 gerichtet werden. In diesem Vers wird das griechische Wort λερος (leros) benutzt, um zu beschreiben, wie die Worte empfangen wurden, die die Frauen ihrer Gemeinschaft vom Grab zurückbrachten. Dieses Wort wird nur ein einziges Mal in den neustestamentlichen Schriften verwendet und wird in der Lutherbibel 2017 mit „Geschwätz" übersetzt. Viele unter uns werden dazu neigen, zu glauben, dass es keine Rolle spielt, dass Frauen diejenigen waren, die das leere Grab Jesu gefunden haben und dass die Tatsache ihrer Geschlechteridentität unbedeutend ist. Aber dies ist kein Zufall. In gleicher Weise sind wir vielleicht versucht zu denken, dass die Unterstellung, dass die Worte der Frauen nur Geschwätz waren, ebenfalls nichts mit deren Geschlecht zu tun habe. Doch diejenigen unter uns, die Geschlechterungerechtigkeit auf allen Ebenen gesehen und selbst erlebt haben, wissen, dass die Vorwürfe gegen Frauen häufig mit deren Stimme und deren Art zu Sprechen zusammenhängen. Frauen wird oft Gerede und gemeines Lästern unterstellt. In anderen Textstellen der neustestamentlichen Schriften wird das Sprechen der Frauen geregelt und diszipliniert (1 Kor 14, 34,1; Tim 2,12). Außerdem wird Frauen seit jeher vorgeworfen, hysterisch zu sein. Das Wort und die Zeugenaussagen von Frauen werden auch heute noch in Gerichtsverfahren und vielen Kirchen hinterfragt. Daher ist die Tatsache, dass Frauen die ersten Zeugen der Auferstehung waren, ein bedeutsamer Bruch mit den Traditionen innerhalb und außerhalb der Kirche.[12]

11 Vgl. *William Barclay:* The Gospel of Luke, revised and updated edition, Louisville, Ky., 2001; *Richard Horsley:* Jesus and the Spiral of Violence: Popular Jewish Resistance in Roman Palestine, 1st ed., San Francisco 1987; *Bruce Malina:* The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology, Atlanta Ga., 1981.

12 Dies ist immer noch wahr, ungeachtet des Beschlusses von Papst Franziskus, die liturgi-

Erinnern, zurückkommen und berichten

Lukas 24, 8–9 verdeutlicht die Verantwortung und Mission, zu der wir durch den erweiterten Blickwinkel dieser Bibelarbeit aufgefordert werden. Selbstverständlich gibt es Prüfungen, Schwierigkeiten und Herausforderungen in unseren Leben, die uns durch viele Grabesstätten hindurchführen. Es wird Menschen geben, die über unsere irdischen Tage hinaus leben werden und die zu und durch unsere Grabesstätten gehen werden, in denen unsere Körper zur ewigen Ruhe liegen. In dem Leben der Nachfolge, den Wegen Jesu Christi folgend, geraten wir zu den Grabesstätten, wo wir den Körper und Geist Jesu zu finden erwarten. Wir werden unsere allerbesten Spezereien an diese Orte bringen, bereit, den (toten) Körper unseres Erlösers zu ehren. Wir werden feststellen, dass der Körper unseres Erlösers verschwunden ist. Diese Erfahrung wird uns ratlos lassen. Wir werden nicht wissen, wie wir am besten fortfahren sollen. Dann werden wir die Boten Gottes anrufen, welche versuchen werden, das Erlebte für uns zu interpretieren und zu übersetzen. Dennoch wird es für uns schwierig bleiben. Die Traditionen werden uns dazu einladen, das Übliche zu tun, das zu tun, was wir gewöhnt sind. Nichtsdestotrotz müssen wir, die wir für die Nachfolge ausgerüstet sind und das Kreuz Jesu als unglückliches, wenn auch wenig überraschendes Ereignis eines Lebens der Nachfolge annehmen, bereit sein, uns von Traditionen zu lösen, um die Auferstehung zu erleben. Um die Auferstehung zu erleben, müssen wir in der Lage sein, uns zu erinnern, zurückzukommen und zu berichten.

Wir erinnern uns an das Leiden, noch stärker erinnern wir uns aber daran, was Jesus in seinem Leben vor dem letzten Leiden gesagt hat. So, wie es die Boten Gottes taten, beteiligen wir uns daran, uns gegenseitig zu ermahnen, uns gegenseitig daran zu erinnern, was Jesus in seinem Leben gesagt und getan hat. Wenn wir uns erinnern, dürfen wir uns als die Verfolger und gleichzeitig Nachfolger Jesu jedoch nicht auf unserem Schuldbewusstsein ausruhen, um damit eine versöhnungstheoretische Interpretation des Kreuzes zu rechtfertigen; dass wir unserer eigenen Schuld gedenken, soll uns dazu inspirieren, bessere Nachfolger*innen Jesu zu sein, sowie bessere Begleiter*innen Jesu auf seinem Weg.

sche Feier der heiligen Maria Magdalena im Römischen Generalkalender im Range eines Gedenktages aufzuführen und die Nomenklatur „Apostel der Apostel“ anzuwenden. Vgl. https://aleteia.org/2016/06/10/mary-magdalene-apostle-to-the-apostles-given-equal-dignity-in-feast (aufgerufen am 03.10.2017).

Wir kommen zu den Orten und Menschen zurück, an denen und mit denen Jesus im Laufe seines irdischen Lebens weilte. Wir bleiben nicht nur in der Nähe der Grabesstätte. Wir bahnen uns einen Weg zurück zu unserem Ursprung, zu unserem Herkunftsort, zu den zentralen Orten, wo wir uns selbst und unsere Mitmenschen finden und wo uns Gott begegnet, der uns schafft und wieder neu schafft.

Wir berichten, was wir gesehen haben und was wir getan haben. Wir berichten, dass wir zu der Grabesstätte gegangen sind, in der Absicht, unserem Brauch nachzugehen, dass wir aber von der Wahrhaftigkeit der Auferstehung unterbrochen wurden. Wir berichten, dass wir Boten am Grab begegnet sind. Vor allem berichten wir, dass das Grab Jesu leer war. Wir berichten, was die Boten Gottes uns gesagt haben. Die Hauptbestandteile unserer Ausrüstung für die Nachfolge sind unsere Erinnerungen, unser Zurückkehren und unsere Erzählungen.

- Was bedeutet erinnern in der Schrift aus Sicht Ihrer/Deiner Tradition?
- Was bedeutet zurückkommen in der Schrift aus Sicht Ihrer/Deiner Tradition?
- Was bedeutet erzählen in der Schrift aus Sicht Ihrer/Deiner Tradition?

Schwester Mary Tutt und ich reisten gemeinsam nach Charleston, als Teil unseres gemeinsamen Glaubenslebens. Wir reisten als Trauernde, aber auch als Pastorin und Gemeindemitglied, als junge Frau und ältere Frau, als eine, die es lernt, in den Zeiten der Bewegung für Schwarze Menschen zu leben und voranzugehen, und als eine, die das Ende der Segregation in den Südstaaten, der Migration nach Norden und der Bürgerrechtsbewegung in den USA erlebt hat.

Zusammen haben wir uns erinnert. Wir erinnerten uns an das Verbrechen, das sich einige Tage zuvor in Charleston ereignet hatte; wir erinnerten uns auch an die vielen tausend Menschen, die in den vorherigen Wochen, Tagen, Monaten, Jahren, Jahrzehnten und Jahrhunderten sterben mussten. Wir erinnerten uns daran, auch wenn wir keine Fotos machen konnten und unsere Handys nicht benutzen durften. Wir erinnerten uns auch an Jesus. Wir erinnerten uns daran, dass Jesus in seinem Leben, wie auch am Kreuz ungerechtes Leiden ertragen musste. Schwester Tutt und ich erinnerten uns, auch wenn der leblose Körper des Gemeindepastors Clementa Pinckney nur eine leblose Hülle in dem Sarg vorn im Altarraum war.

Zusammen sind wir auch zurückgekehrt. Schwester Tutt und ich kehrten nach White Plains, New York zurück. Wir kehrten zu unserem Zuhause zurück; wir kehrten zu unseren Gefühlen zurück. Wir kehrten zu unseren persönlichen Prüfungen und Herausforderungen zurück, zu den Gaben und Gnaden in unserem gemeinsamen und individuellen Umfeld. Wir kehrten von der Totenklage in unser alltägliches Leben und zu den Menschen, von wo wir herkamen, zurück. So wie die Frauen an Jesu Grab und wie die Frauen, die im womanistischen Sinn denken und schreiben und den Womanismus leben, machten wir das Grab nicht zu unserem neuen Zuhause.

Zusammen erzählten wir. Schwester Tutt und ich hatten nicht dieselbe Geschichte. Wir haben nicht genau dasselbe gesehen, aber viele ähnliche Dinge. Unsere Gefühle über das Gesehene waren nicht genau dieselben, aber wir haben eine Geschichte zu den Orten mitgebracht, zu denen wir zurückkehrten. Wir berichteten davon, eine Kirche gesehen zu haben. Wir berichteten davon, einen Körper gesehen zu haben, dass dieser Körper jedoch nicht der Mensch war, der einst in ihm und durch ihn lebte. Wir berichteten davon, weitere Mitglieder der African Methodist Episcopal Church, Familie, Freunde und Außenstehende gesehen zu haben. Wir berichteten davon, eine Grabrede gehört zu haben, eine von uns hat sie im Inneren der TD Arena gehört, eine von uns vor einem Bildschirm. Wir berichteten, wie sinnlos die Gewalt und das Leiden waren, welche uns zu unserer Reise veranlasst hatten. Wir berichteten von den vielen Menschen, die noch am Leben waren und die nach dem Leben streben. Wir berichteten von der Botschaft der "Amazing Grace", also der „erstaunlichen Gnade". Wir berichteten in ähnlicher Weise wie damals die „Wolke von Zeugen": Maria Magdalena, Johanna, Maria, des Jakobus Mutter, die anderen Frauen mit ihnen, Petrus, der ihnen glaubte; womanistische Theolog*innen und zahlreiche Weitere. Wir berichteten, dass der Sarg und das Grab wie Jesu Grab in Wirklichkeit leer waren. Dennoch erinnern wir uns, kehren zurück und berichten die Geschichte der Auferstehung von jenseits des Grabes als ein Weg, die „Dienst-Vision" anzunehmen, die uns in unserer Erfahrung durch das Kreuz Jesu führt.

Fragen

1. Was glauben wir über Leiden und das Kreuz? Wie könnten wir unsere Vorstellungen und Überzeugungen über Leiden und das Kreuz neu ausrichten?

2. Was bedeutet es basierend auf Ihren/Deinen Erfahrungen mit Jesus und auf den alltäglichen Begegnungen mit verschiedenen Menschen für Sie/Dich, das Kreuz anzunehmen?
3. Wie würden Sie/würdest Du die frohe Botschaft und die „Dienst-Vision" von Jesus im Alltag leben? Wie leben Sie/lebst Du als missionarischer Nachfolger Jesu?
4. An was werden wir uns erinnern, wenn wir nach der Weltmissionskonferenz in unsere Gemeinden zurückkehren, um in ähnlicher Weise wie damals die „Wolke von Zeugen" über die Hoffnung zu berichten, welche die Geschichte der Auferstehung von jenseits des Grabes bringt?

Gebet

Gott des Lebens, gib uns Liebe, die Grenzen überwindet;
öffne unsere Augen für einen neuen und tieferen Sinn, das Kreuz zu umarmen.
Zeige uns, wie wir die Geschichte der Auferstehung jenseits des Grabes erinnern, zurückkehren und sie berichten können.
Wir wollen uns nach dem Leben ausstrecken, das uns durch die Auferstehung Jesu angeboten wird.
Als verwandelte und ausgerüstete Nachfolger*innen, hilf uns, daran zu arbeiten, das historische Böse, das durch das Kreuz repräsentiert wird, zu besiegen.
Und, indem wir uns im Heiligen Geist bewegen, wollen wir die „Dienst-Vision" annehmen, um verwandelt zu werden und um die Nachfolge zu verwandeln,
um in Rechtschaffenheit, Frieden, Freude, Gerechtigkeit, Gnade, Barmherzigkeit und Heilung zu leben.
Amen.

Jennifer S. Leath

(Jennifer S. Leath ist Juniorprofessorin für Religion und Soziale Gerechtigkeit an der Iliff School of Theology und Pastorin der Campbell Chapel AME Church [Denver, Colorado, Vereinigte Staaten]).

Übersetzung aus dem Englischen: Christel E. A. Weber

Die Weltmissionskonferenz in Arusha und die Missionserklärung „Gemeinsam für das Leben“

„Vom Geist bewegt. Zu verwandelnder Nachfolge berufen“

Unter diesem Titel kamen vom 8. bis zum 13. März über eintausend Menschen nahe dem tansanischen Arusha zur Weltmissionskonferenz zusammen.[1] Veranstaltet wurde sie vom Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) und seiner Kommission für Weltmission und Evangelisation (engl. CWME), die einer Einladung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Tansania folgten, eine der größten Lutherischen Kirchen der Welt. Die CWME organisiert seit der Integration des Internationalen Missionsrates und des ÖRK (1961, Neu-Delhi) jeweils zwischen den ÖRK-Vollversammlungen eine solche Weltmissionskonferenz (WMK). Die CWME hat aus theologischen und historischen Gründen Mitglieder, die dem ÖRK nicht angehören, z. B. Vertreter der römisch-katholischen Kirche und von Pfingstkirchen. Einladungen zu den Konferenzen überschreiten den Bereich der ÖRK-Mitgliedskirchen, und das war besonders bei dieser der Fall. Denn dies sollen *Weltmissions*konferenzen sein, indem sie Kirchen, Menschen, Organisationen aus der Weltchristenheit zusammenbringen, und weil Mission *weltweit* bedacht werden soll.

Die letzte Weltmissionskonferenz fand 2005 in Athen statt.[2] Zwischen den folgenden Vollversammlungen 2006 in Porto Alegre und 2013 in Busan gab es keine WMK. Der ÖRK und seine Kommission hatten sich in diesen Jahren stark in die Vorbereitung und Durchführung der Jubiläumskonferenz zu „100 Jahre Edinburgh“ eingebracht.[3] 2012 gab es ein sogenanntes “Pre-Assembly Mission Event” in Manila, bei dem die im Entstehen begriffene neue Missionserklärung des ÖRK intensiv diskutiert

1 Zu Meldungen und Beiträgen über die Konferenz vgl. www.emw-d.de (aufgerufen am 30.04.2018).

2 Vgl. *Jacques Matthey:* “Come Holy Spirit, heal and reconcile!” Report of the WCC Conference on World Mission and Evangelism, Athens, Greece, May 2005, Geneva 2008.

3 Vgl. *Kirsteen Kim* and *Andrew Anderson* (eds.): Mission Today and Tomorrow. Edinburgh 2010, Oxford 2010.

wurde. Eine der überraschenden Konsequenzen dieser historischen Ausnahmesituation scheint zu sein, dass es unterschiedliche Auffassungen darüber gab, die wievielte Weltmissionskonferenz nun in Arusha stattfand.

Traditionellerweise werden sie seit der ersten Konferenz 1910 durchgehend gezählt. Die vorhandenen deutschen Dokumentationen zählen die Weltmissionskonferenz 1996 in Salvador da Bahia als die elfte.[4] Für Athen 2005 gibt die vorhandene englische Dokumentation keine Zählung an. In den ursprünglichen Ankündigungen wurde auch für Arusha keine Zahl genannt, später begann der ÖRK von der 14. Weltmissionskonferenz zu sprechen. Doch es scheint nicht eindeutig zu sein, welches Ereignis als die dreizehnte Konferenz gezählt wird. Mitunter klingt es, als ob nachträglich die Sitzung des Internationalen Missionsrates 1961 in Neu-Delhi unmittelbar vor der Integration mit gezählt würde.[5] Andernorts schien es, als ob man die Jubiläumskonferenz 2010 und die Manila Konsultation 2012 zwischen Athen und Arusha nicht völlig aussparen wollte, die inhaltlich in die Linie der Weltmissionskonferenzen passen.[6]

Laut dem Beschluss des ÖRK-Zentralausschusses sollte die Weltmissionskonferenz in Arusha einen missionalen, einen ökumenischen und besonders einen afrikanischen Charakter haben und eine „Konferenz der Jugend" werden.[7] Durch die Teilnehmenden können die drei letzten Aspekte als erreicht gelten, auch wenn dazu später mehr zu sagen ist. Für den missionalen Charakter wurde in der Vorbereitung auf die Konferenz betont, dass die Missionserklärung „Gemeinsam für das Leben. Mission und Evan-

4 Vgl. *Klaus Schäfer* (Hg.): Zu einer Hoffnung berufen. Das Evangelium in verschiedenen Kulturen. Elfte Konferenz für Weltmission und Evangelisation in Salvador da Bahia 1996, Frankfurt a. M. 1999.

5 *Matthey,* "Come Holy Spirit", a. a. O., 11: "It all depends whether one includes Edinburgh and New Delhi, or not. If the count includes both, Athens was the 13th world mission conference in that series."

6 Vgl. dazu CWME Director's Report. From Athens to Arusha: *Jooseop Keum,* Director of CWME, Document No. PLEN 02.1. 3–4.

7 Vgl. dazu den Beschluss des ÖRK-Zentralausschusses in Trondheim, Document No. GEN PRO 05, 2018 World Mission Conference: A Tentative Proposal, Central Committee, 22.–28.06.2016. Das Profil wurde in das "Handbook" der Konferenz aufgenommen, vgl. *Conference on World Mission and Evangelism:* "Moving in the Spirit: called to transforming discipleship". Handbook, 8–13 March 2018, Arusha, Tanzania, Geneva 2018, 15–17. Zu dem „afrikanischen" Charakter vgl. die Texte von *Lesmore Gibson Ezekie*l and *Jooseop Keum* (eds.): From Achimota to Arusha. An Ecumenical Journey of Mission in Africa, co-published by Acton Publishers and WCC Publications, Geneva/Nairobi 2018.

gelisation in sich verändernden Kontexten“[8] als ein herausragendes Dokument der ökumenischen und internationalen Missionsbewegung die Grundlage der Konferenz sein sollte. Dieser Beitrag will daher das Entstehen und die Schwerpunkte dieser Erklärung kurz in Erinnerung rufen,[9] und dann untersuchen, inwieweit sie die Konferenz tatsächlich geprägt hat und inwiefern von der Konferenz weitere Impulse dazu ausgehen.

„Gemeinsam für das Leben“

In den letzten beiden Dekaden haben ökumenische Diskussionen über Mission zwei markante Merkmale geteilt. Zum einen weisen die Beteiligten weit über das Spektrum der Mitgliedskirchen des ÖRK und deren theologische Prägungen hinaus,[10] zum anderen fließen in ihnen Themen zusammen, die zuvor auf unterschiedliche Stränge der ökumenischen Bewegung aufgeteilt waren: Einheit, Gerechtigkeit, Dialog, Versöhnung, gerechter Friede, Evangelisation u. a. m. Auch die Missionserklärung hat diese und weitere Themen aufgegriffen, und sie gehört in den Zusammenhang der Jubiläums-Konferenz von Edinburgh 2010,[11] des 3. Kongresses für Weltevangelisation in Kapstadt 2010[12] und nicht zuletzt der viel beachteten ÖRK-Erklärung „Das Christliche Zeugnis in einer multi-religiösen Welt“.[13]

8 Gemeinsam für das Leben. Mission und Evangelisation in sich verändernden Kontexten; in: *Christoph Anders, Michael Biehl* (Hg.): Christus heute bezeugen. Mission auf dem Weg von Edinburgh 2010 nach Busan 2013 (Weltmission heute 77), Hamburg 2013, 458–494.

9 Was folgt, beruht auf *Christoph Anders, Michael Biehl:* Die neue Missionserklärung des Ökumenischen Rates der Kirchen; in: ÖR 62 (2013), H.2, 185–199.

10 Insbesondere für das hundertjährige Jubiläum der ersten Weltmissionskonferenz Edinburgh 2010 (und dann auch für die Missionserklärung) haben sich neben den ÖRK-Mitgliedskirchen die römisch-katholische Kirche, Vertreter der Pfingstbewegung, der Lausanner Bewegung, der Weltweiten Evangelischen Allianz (WEA) und eine Reihe ökumenischer Netzwerke engagiert.

11 Vgl. insbesondere *Daryl Balia, Kirsteen Kim* (eds.): Witnessing to Christ Today, Edinburgh 2010, Vol. II, Oxford 2010, sowie *Kim* and *Anderson* (eds.), Mission Today and Tomorrow, a. a. O.

12 Vgl. *Birgit Winterhoff, Michael Herbst und Ulf Harder* (Hg.): Von Lausanne nach Kapstadt. Der dritte Kongress für Weltevangelisation, Neukirchen-Vluyn 2012, 224–286.

13 Vgl. www.oikoumene.org/de/dokumentation/documents/oerk-programme/interreligious-dialogue-and-cooperation/christian-identity-in-pluralistic-societies/das-christliche-zeugnis-in-einer-multireligioesen-welt.html (aufgerufen am 01.05.2018). Das betont auch Jooseop Keum in seinem Bericht an die Konferenz, vgl. CWME Director’s Report, a. a. O.

In der genannten Periode hatten vier Arbeitsgruppen der CWME und drei ökumenische Netzwerke Studiendokumente verfasst,[14] auf deren Grundlage eine Redaktionsgruppe einen Text für die Erklärung verfasste. Dieser wurde nach weiteren Überarbeitungen während des "Pre-Assembly Mission Event" diskutiert.[15] Kommentare und Anregungen wurden gesammelt, der Text überarbeitet[16] und mit wenigen Veränderungen vom ÖRK-Zentralausschuss 2012 (Kreta) verabschiedet.

Die Erklärung mit 112 Abschnitten ist in vier Hauptteile gegliedert. Sie werden gerahmt von einem eröffnenden Abschnitt „Gemeinsam zum Leben", der zehn zentrale Herausforderungen formuliert (Abschnitte 1–11),[17] die in dem Schlusskapitel „Fest des Lebens" als zehn Grundüberzeugungen (101–112) wieder aufgenommen werden. Gleich zu Beginn wird der Geist als der Hauptakteur der Mission bezeichnet. Der Direktor der CWME, Jooseop Keum, unterstreicht in seinem Bericht an die WMK diesen Aspekt:

> *"The new ecumenical affirmation focuses on the mission of the Holy Spirit (missio Spiritus) as its theological framework within the Trinitarian understanding of mission (missio Dei). This with the intention to embrace dynamism, transformation and diversity as the main concepts of mission in changing landscapes today."*[18]

Der erste Hauptteil „Geist der Mission: Atem des Lebens" (12–35) entfaltet in vier Abschnitten die Grundlagen dieser „Mission des Geistes". Der zweite Teil „Geist der Befreiung: Mission von den Rändern her" spricht von der Bevollmächtigung derer am Rande durch den Geist und will damit

14 Diese Studiendokumente sind: Companions in the Spirit – Companions in Mission. Reflections on Mission and Spirituality; God's Transforming Spirit: Reflections on Mission, Spirituality and Creation; Evangelism: Witnessing to the Hope in Christ; The Church as Mission in Its Very Life: Toward Common Witness to Christ and Visible Unity; Witnessing to Christ today: Promoting Health and Wholeness for All; Mission from the Margins: Toward a Just World; Churches in Ecumenical Transition: Toward Multicultural Ministry and Mission; Mission in the Context of Empire: Putting Justice at the Heart of Faith. Vgl. International Review of Mission (IRM) 101 (2012).

15 Zu den ca. 220 Teilnehmenden zählten Kirchenvertreter*innen, Missionspraktiker*innen, Vertreter*innen von ökumenischen Netzwerken und Missionstheologen*innen.

16 Allerdings wurde dabei eine Reihe von markanten Änderungswünschen nicht aufgenommen. Die wesentlichen Texte der Konsultation sind dokumentiert in: New WCC Ecumenical Affirmation on Mission and Evangelism: IRM 101 (2012), v. a. Report of Listeners Group, 422–436.

17 Die Ziffern beziehen sich auf die jeweiligen Abschnitte in der Missionserklärung.

18 CWME Director's Report, a. a. O. 3.

die Konzeption von Mission von der Hinwendung der Machtvollen zu den angeblich Bedürftigen aufheben.

Im dritten Teil „Geist der Gemeinschaft: Kirche unterwegs" (55–79) wird Mission im Leben der Ortsgemeinde verortet. Die überfließende Liebe Gottes ist Quelle der Kirche, die „um der Mission willen ins Leben gerufen" wurde. Im vierten Teil „Geist von Pfingsten: Gute Nachricht für alle" (80–100) wird Evangelisation als die Hinwendung der Kirche zur Welt entfaltet. Hier finden sich auch Hinweise auf den Dialog mit Menschen anderer Glaubensweisen und Religionen.

Während der erste Teil des Arusha-Konferenztitels „Vom Geist bewegt" deutlich auf die starke pneumatologische Ausrichtung der Erklärung aufbaut, verhält es sich mit dem zweiten Teil des Titels etwas komplexer. Die Missionserklärung des ÖRK von 2012 will die Erklärung „Mission und Evangelisation" von 1982 nicht ersetzen, sondern ergänzen und aktualisieren. In ihr wurden die Konturen einer Mission „nach der Weise Jesu" bereits skizziert.[19] Diese Dimension ist in der Erklärung von 2012 wieder zu finden, tritt dort jedoch deutlich hinter die des Geistes als Akteur der Mission zurück. Verwandelnde Nachfolge (*transforming discipleship*) ist jedenfalls kein markanter Begriff in ihr, und so kommt dieser Teil des Themas nicht direkt von der Erklärung ins Umfeld der Beratungen der WMK. Keum sagt in seinem Bericht in Arusha

> *"I believe this [die Konferenz] is the beginning of the renewal of authentic discipleship. Discipleship without being among the people at the margins is not a discipleship of Christ."*

Doch in der Missionserklärung spielen Jüngerschaft oder Nachfolge besonders im Vergleich zur Kapstadt-Erklärung oder zur Konzeption einer „missionarischen Jüngerschaft" bei Papst Franziskus eine weitaus weniger prominente Rolle.[20] Zur Vorbereitung der Arusha-Konferenz war daher eine ganze Ausgabe der *International Review of Mission* der Thematik *"Transforming Discipleship"* gewidmet, um diesen Akzent besser zu erschließen.[21]

19 Vgl. Mission und Evangelisation. Eine ökumenische Erklärung; in: „Ihr seid das Licht der Welt". Missionserklärungen des Ökumenischen Rates der Kirchen von 1980–2005, hg. v. *Jacques Matthey,* Genf 2005, 12 ff.

20 Vgl. Nachfolge, die verwandelt. Zur Weltmissionskonferenz 2018 in Arusha (EMW-Jahresbericht 2016/2017), Hamburg 2018, 14 ff.

21 IRM Volume 105 (2016), H.2.

Und doch lässt sich nachvollziehen, warum die CWME den vollen Titel für Arusha an diese Erklärung binden will. Die Erklärung bemüht sich, Mission als Aktivität des Geistes zu konturieren und *discipleship* in diesen Bezugsrahmen einzubinden, wobei sie mit dem Adjektiv „authentisch" deren spirituelle Dimension qualifizieren will. In der Erklärung selbst kommt der Begriff nur dreimal vor (in Abschnitt 85 wird er mit „Nachfolge" übersetzt), und einmal wird er mit Evangelisation verbunden: „Evangelisation bedeutet, seinen Glauben und seine Überzeugungen mit anderen Menschen zu teilen, sie zur Nachfolge [*discipleship*] einzuladen, unabhängig davon, ob sie anderen religiösen Traditionen angehören oder nicht" (83).

In Bezug auf „Nachfolge, die verwandelt" ist der folgende Abschnitt am aussagekräftigsten: „Verwandlung [*transformation*] kann im Licht des Ostergeheimnisses verstanden werden: ‚Sterben wir mit, so werden wir mit leben; dulden wir, so werden wir mit herrschen' (2 Tim 2,11–12). In Situationen der Unterdrückung, Diskriminierung und Verwundung ist das Kreuz Christi eine Gotteskraft, die Erlösung bringt (1 Kor 1,18). Selbst in unserer Zeit gibt es Menschen, die das christliche Zeugnis mit ihrem Leben bezahlt haben. Dies ruft uns allen in Erinnerung, dass Nachfolge nicht umsonst zu haben ist [*the cost of discipleship*]. Der Geist gibt Christen und Christinnen Mut, nach ihren Überzeugungen zu leben, selbst im Angesicht von Verfolgung und Märtyrertum" (32).[22]

Die Missionserklärung in Arusha 2018

In seinem Bericht an die Konferenz hat der Direktor der CWME, Jooseop Keum, die Erklärung als einen der wichtigsten missiologischen Texte in der Geschichte des ÖRK charakterisiert. Der römisch-katholische Theologe und Mitautor der Erklärung Stephen Bevans wird von ihm mit diesen Worten zitiert:

> *"As far as I know, no other WCC document has thought so thoroughly or consistently about the implications of mission when reflected upon through the lens of God's ever-present, all-pervasive, always illusive Holy Spirit."*

[22] Auffallend ist, dass in den unmittelbar vorausgehenden Abschnitten der Erklärung nicht von "discipleship", sondern von missionarischer oder transformativer Spiritualität die Rede ist, wenn es ausdrücklich um gesellschaftliche Transformation geht.

Und die Vorsitzende des ÖRK-Zentralausschusses, Agnes Abuom, wird mit diesen Worten zitiert:

"The significance of the statement lies in its concept of 'mission from the margins', which emphasises the universality of working for all God's people, as well as the creation, despite divisions."[23]

Beide betonen die Rolle des Geistes, weniger die Nachfolge. Keum hebt zwar hervor, dass die Erklärung Evangelisation betont, was eine inhaltliche Nähe zu Nachfolge und Jüngerschaft nahelegt, doch der Begriff "discipleship" kommt auch in seiner Einführung nur am Rande vor. Dagegen betont er, welche Veränderungen Mission in der ökumenischen Bewegung bewirken kann. Sie könne eine prophetische Rolle dabei spielen, die Einheit und Gerechtigkeitsfragen in der ökumenischen Bewegung zusammenzubringen, sie könne eine kreative Rolle zur Klärung des Dilemmas zwischen Kirche als Institution und Mission als Bewegung spielen, und sie könne zwischen den Kirchen und ihren Entwicklungsorganisationen vermitteln.[24]

Die Konferenz

Angesichts dieser inhaltlichen Vorgaben ist es überraschend zu entdecken, dass die Konferenz wie ein Pilgerweg[25] mit dem Fokus auf verwandelnder Nachfolge organisiert war. Nach der Eröffnung der Konferenz und dem Plenum, in dem die Kommission sich selbst, ihre Arbeit und auch die Periode seit der letzten Weltmissionskonferenz vorstellte, gab es fünf weitere thematische Plenarsitzungen. Ihre Titel und Inhalte verbanden die Metapher eines gemeinsamen Pilgerweges mit dem der Nachfolge. Das erste thematische Plenum war zu Evangelisation unter dem Titel „Jesus nachfolgen – Jünger und Jüngerinnen werden". Das Plenum am nächsten Tag zu Evangelisation nahm dann den zweiten Teil des Titels vom Vortag auf und verband es mit Transformation: „Jünger und Jüngerinnen werden – die Welt verwandeln". Das folgende Plenum behandelte dann die missionale Ausbildung mit der Frage, wie die Jünger und Jüngerinnen, die die Welt verwandeln wollen, für diese Aufgabe zugerüstet werden: „Die Welt ver-

23 CWME Director's Report, a. a. O., 3.
24 CWME Director's Report, a. a. O., 6.
25 Keum greift in seinem Bericht den in Busan 2013 ausgerufenen Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens auf, CWME Director's Report, a. a. O., 4.

wandeln – Zurüstung der Jüngerinnen und Jünger“. Am letzten Tag der Konferenz gab es zwei Plenarsitzungen unter dem Titel, dass die so zugerüsteten Jünger und Jüngerinnen „das Kreuz umarmen“ sollten. Somit wurde der Gedankengang wie ein Band geknüpft, das die unterschiedlichen Themen und Aspekte der Nachfolge miteinander verknüpfte und sie inhaltlich aufeinander aufbauten.

Neben den Plenarsitzungen gab es zwei weitere Formate, die die Konferenz prägten. „Sokoni“ ist ein Kisuaheli-Begriff für den Marktplatz in der Gemeinschaft, auf dem sich Leute versammeln, um Waren und Informationen auszutauschen. Sokoni wurde für die Konferenz als ein gemeinsamer Raum beschrieben, um Ideen und Geschichten über das Leben in der Gemeinschaft auszutauschen. Ein solcher Sokoni dauerte einen ganzen Nachmittag und vereinte unterschiedliche Elemente wie Vortrag, Vorführungen und Aktivitäten, zu denen die Besucher eingeladen waren. Der erste Sokoni zu „Jugend“ war von den Teilnehmenden des integriert stattfindenden Global Ecumenical Theological Institute (GETI) mit vorbereitet.[26] Der zweite Sokoni thematisierte Gendergerechtigkeit mit dem Schwerpunkt auf den kreativen Wegen von Frauen in der Mission. Der letzte Sokoni sollte das Thema *mission from the margins* behandeln. In die Durchführung waren Netzwerke eingebunden wie das der Indigenen, zu Leben mit Behinderungen (EDAN), Migration, multikulturelle Dienste, Gerechtigkeit und Menschen, die mit HIV Aids leben u. a. m. Alle diese Veranstaltungen waren lebendig und luden die Konferenzteilnehmenden ein, sich an den unterschiedlichsten Aktivitäten zu beteiligen und so zu interagieren.

Gelegenheit für die gemeinsame inhaltliche Arbeit unter den Teilnehmenden waren die „Warshas“, ein Kisuaheli Wort für Workshops. Davon gab es zwei unterschiedliche Formate. Ca. 20 waren von der Kommission und dem ÖRK vorbereitet worden und fanden zweitägig statt. Weitere 40 kamen für je anderthalb Stunden zusammen. Für die Themen dieser Workshops hatte das Team im ÖRK eine Auswahl unter Bewerbungen getroffen. Die Workshops, die vom ÖRK vorbereitet worden waren, waren den Themen Migration, Evangelisation, Leben in all seiner Fülle, Diversität und Ausbildung gewidmet. Innerhalb dieser Schwerpunkte, die an Themen der Missionserklärung anknüpfen, wurden in Workshops etwa *multicultural ministries* behandelt, es ging um Prophetie und Evangelisation in Afrika, um Kirchen als heilende Gemeinschaften oder um indigene Spiritualität für

[26] Vgl. dazu den Beitrag von *Anna-Katharina Diehl* in diesem Heft, S. 388–394.

den *oikos.* Das Dokument „Christliches Zeugnis in einer multireligiösen Welt" wurde in einem zweitägigen Workshop ebenso behandelt wie die Frage von Behinderung und Inklusion und Exklusion oder wie eine missionale Ausbildung aussehen sollte.

Aspekte der Missionserklärung wurden somit erkennbar zur Strukturierung der Konferenz genutzt und in die inhaltlichen Debatten eingebunden.

Folgt man dem Band, wie diese Themen durch die Plenarsitzungen und Sokonis und Warshas miteinander verflochten wurden, so wird allerdings eine Schwerpunktsetzung erkenntlich, die die aus der Missionserklärung aufgenommenen Akzente genau andersherum anordnet: Während in der Erklärung die Jüngerschaft oder Nachfolge hinter der Betonung der Rolle des Geistes zurücktritt, unterstrich die Konferenz die Aufgabe von Menschen, die in die Nachfolge gerufen werden, die dazu geistlich zugerüstet und ausgebildet werden müssen und die daher in der Lage sind, in die Kreuzesnachfolge einzutreten. Es gab Hinweise auf den Geist, der bewegt, doch durch die vorgestellten Schwerpunkte und durch die Impulsreferate während der Plenarsitzungen wurde immer wieder die menschliche Aktivität betont oder Geschichten davon erzählt, wie Menschen befähigt werden, sich in die Nachfolge und damit in die Jüngerschaft zu begeben.

Das soll hier exemplarisch an dem Plenum zu *mission from the margins* dargestellt werden. Den Hauptimpuls in diesem Plenum hielt Ada Mariana Waqa, eine junge Indigene aus Fidschi. Sie sprach sehr persönlich davon, wie sehr es sie und ihre Altersgenossen beeindruckt hat zu entdecken, dass Jesus selbst ein marginalisierter junger Mensch gewesen war:

> *"A marginalised status that God bestowed on him from birth. How amazing is it that the all-powerful and omniscient God of the Universe should choose to enter into our humanity as a helpless child surrounded by animals and witnessed to by shepherds and foreigners!"*[27]

Darin erkennt sie eine Parallele zu ihrer Situation:

> *"As marginalised peoples we do not have the economic and political power to change our situations, but as Christ poignantly demonstrated throughout his life-giving ministry, the power to radi-*

[27] *Adi Mariana Waqa:* Becoming Disciples, Transforming the World. Luke 4, 16–21. Keynote Message, Document No. PLEN 04.1, 2.

cally transform the world is entirely possible through the power of the Holy Spirit."[28]

Das führt sie gedanklich so fort: Solange die christliche Botschaft als Teil der Kolonisierung des Pazifiks die indigenen Traditionen als wild, barbarisch und lüstern verdammte, waren die Inselbewohner Objekte. Mit der Neuentdeckung der eigenen Traditionen im Heiligen Geist wurden sie zu Nachfolgerinnen und Nachfolgern, die durch ihn selbst zur Mission berufen sind. Sie schloss ihren Beitrag:

"I am Adi Mariana Waqa, I am poor, I am bound, I am unfavoured, I am oppressed! But I am a precious child made in the Image of God. I have agency, I am worthy, I have a voice, and I am free! I am free because I live and walk in the Spirit! I am free and I joyfully bear God's Good News and hope as Christ's disciple from the margins transforming the world. Thanks be to God!"[29]

Workshops

Aus Deutschland waren insgesamt fünf Workshops angemeldet worden, von denen drei akzeptiert wurden.[30] Das Angebot, einen Workshop zu dem Rezeptionsprozess in Deutschland zum ökumenischen Dokument „Christliches Zeugnis in einer multireligiösen Welt" wurde insofern aufgenommen, als die Anbieter eingeladen wurden, sich in den Workshop einbinden zu lassen, den der ÖRK zu diesem Dokument anbot.

Das Evangelische Missionswerk in Deutschland (EMW) hatte mit anderen Mitgliedern der Europäischen Ökumenischen Missionsräte (EEMC) ein gemeinsames Papier zu „Mission in säkularisierten Kontexten" vorbereitet. Es wurde in das Resourcebook der Konferenz als eines der Papiere auf-

28 *Waqa*, Becoming Disciples, a. a. O., 4.

29 Ebd. Die weiteren Beiträge sind ihrerseits voller Beispiele: Eine gemeinschaftliche Suppenküche in Brasilien, der Kampf von Indigenen gegen ihre Ausgrenzung und Marginalisierung in Grönland oder die Konfirmation eines behinderten Mädchens. Der Beitrag zu den Philippinen geht auf das Martyrium von Christen in ihrem politischen Kampf ein. Vgl. Mission from the Margins Plenary. Response to Keynote Message by Mr Mervin Toquero, Document No. PLEN 04.5. Eine vertiefte theologische Weiterführung bieten die Beiträge nicht.

30 Vgl. die Beschreibungen dazu in *Conference on World Mission and Evangelism:* "Moving in the Spirit: called to transforming discipleship". Handbook, 8–13 March 2018, Arusha, Tanzania, Geneva 2018, 64–80.

genommen, die aus den Regionen der Ökumene stammen.[31] Zu dem Workshop, der dazu veranstaltet wurde, kamen ungefähr 50 Leute. Der Grundansatz des Papiers war, dass in der Missionserklärung die Realitäten des Globalen Nordens, nämlich seine säkularisierten Kontexte, wenig wahrgenommen und tendenziell eher negativ als Versagen von Mission interpretiert werde. Dem versucht das Papier entgegenzusetzen, dass Säkularisierung nicht mit Gottesferne gleichzusetzen ist. Wenn die Missionserklärung postuliert, dass der Geist Gottes in allen Kulturen und auch den Religionen der Menschheit präsent ist und es daher Aufgabe der Mission ist, die Zeichen seiner Gegenwart geistlich zu unterscheiden – wie soll es dann vorstellbar sein, dass er in den säkularen Kontexten nicht präsent ist? Das Papier war auch gedacht als ein Dialogangebot an diejenigen Geschwister im Globalen Süden, die hier ein Versagen der Kirchen des Nordens konstatieren und *reverse mission* als Unterstützung und Wiedergewinnung der Menschen für die Kirchen betonen.[32] Dagegen versucht das Papier auch unter Hinweis auf konkrete Aktionen in Großbritannien, den Niederlanden und Deutschland darzulegen, wie die Kirchen und Missionsorganisationen im Globalen Norden Verkündigung in säkularen Kontexten versuchen zu organisieren und sich dabei auf diese Kontexte einlassen, damit sie verwandelt werden können.

Fazit

Die Missionserklärung wird als ein Dokument geschätzt, das die unterschiedlichen Strömungen in der Weltchristenheit und die vielfältigen Anliegen der weltweiten Mission in einem erstaunlichen Maße zusammenbringt: Einheit, Gerechtigkeit, Globalisierung, Marginalisierung, Dialog, Versöhnung, Einladung zum Glauben, Martyrium, Heilung u. v. m. Starkes Interesse haben in der Rezeption Aussagen über die Aktivität und Präsenz des Geistes in der Schöpfung, in anderen Kulturen und in den Religionen

31 Called to Transforming Discipleship in North-Western Europe. Some Reflections on Witnessing in Secularized Contexts; in: Resource Book. Conference on World Mission and Evangelism, "Moving in the Spirit – Called to transforming Discipleship", 8–13 March 2018, Arusha, Tanzania, ed. by *Jooseop Keum,* Geneva 2018, 84–101.

32 Vgl. z. B. *Faustin Leonard Mahali:* Arusha: A Confluence for Transformational Agenda and Discipleship in Africa; in: From Achimota to Arusha. An Ecumenical Journey of Mission in Africa, ed. by *Lesmore Gibson Ezekiel* and *Jooseop Keum,* Co-published by Acton Publishers and WCC Publications, Geneva, Nairobi, 2018, 12–17, hier: 9.

hervorgerufen, sowie der Akzent der *mission from the margins*. Andererseits bleibt die Erklärung mitunter theologisch hinter Dokumenten zurück, die einzelne dieser Themen bearbeiten. Insbesondere die Einordnung der Evangelisation als absichtsvolle Einladung von Menschen zum Glauben, die Menschen aussprechen, in den weiten pneumatologischen Horizont der Erklärung, vor dem der Geist als der Handelnde in der Mission beschrieben wird, gelingt nicht ohne inhaltliche Brüche. Aus der Perspektive Nordeuropas ist ein Defizit der Erklärung, dass die säkularisierte Situation in Europa nicht wirklich ernsthaft als Herausforderung aufgenommen wird.

Das Konzept der „Mission von den Rändern" ist ein interessanter Akzent, doch bereits in der Erklärung wird das sichtbar, was auch in den Beiträgen in Arusha bestätigt wurde: Es wird nicht immer deutlich, wer bestimmt, wer am Rand ist, und wo diese Ränder liegen. Sind es soziale, ökonomische oder geographische Ränder? Was bedeutet es für die unterschiedlichen Akteure in der Mission, wenn theologisch zutreffend gesagt wird, dass der Geist Menschen, die marginalisiert sind, bevollmächtigt? Im abschließenden „Aufruf zur Nachfolge" von Arusha heißt es z. B.: „Wir sind aufgerufen, uns freudig im Sinne des Heiligen Geistes zu engagieren, der Menschen an den Rändern der Gesellschaft als seine Stellvertreterinnen und Stellvertreter im Streben nach Gerechtigkeit und Würde ermächtigt."[34] Wie sieht diese Arbeitsteilung zwischen dem Geist und dem Engagement von Menschen konkret aus?

Die Konferenz, das ist deutlich geworden, hat in unterschiedlichen Zusammenhängen Aspekte der Erklärung aufgegriffen und weitergeführt, besonders den der Evangelisation im Sinne einer Nachfolge, die verwandelt, und den Aspekt der *mission from the margins.* Ob man hier gemeinsam vorangekommen ist, bleibt allerdings schwer zu beurteilen. Die Ergebnisse der Workshops konnten nicht in den Konferenzverlauf eingespeist werden, und soweit bekannt, sind sie auch nicht dokumentiert worden. In den Plenarveranstaltungen gab es gute und vertiefende Impulse, doch es wurde vor allem auf die repräsentative Auswahl von Stimmen aus den unterschiedlichen Bereichen der ökumenischen Bewegung und der Weltchristenheit geachtet. Das ist sehr beachtenswert und zu würdigen, doch ob und wie diese sehr diversen und kontextuell prägnanten Perspektiven zusammengebracht werden können, das blieb auf der Konferenz den einzelnen und den Gesprächen in den gemischten Tischgruppen überlassen. In

33 Siehe „Aufruf zur Nachfolge" in diesem Heft, S. 395 ff.

die Konferenz floss das nicht zurück. Die Themen wurden durch prägnante Beiträge exemplarisch und anschaulich dargestellt und der Diskurs dadurch eher geweitet als dass Positionen theologisch geschärft wurden, auch wenn einzelne Papiere und Vorträge das zu leisten versuchten.

Diese Spannung zwischen der Repräsentierung unterschiedlichster Kontexte und der konfessionellen Strömungen innerhalb der ökumenischen Bewegung einerseits und der Frage, wie die Konferenz das theologische Gespräch über Mission und Evangelisation weltweit vorangebracht hat, sollen hier zum Abschluss an zwei Punkten charakterisiert werden. Die Aktivitäten und Beratungen der Konferenz waren in sorgfältig vorbereitete und orchestrierte Bibelarbeiten und beeindruckende liturgische Momente eingebettet. Die gemeinsamen Gebete und die Lieder der vielen Chöre haben die Atmosphäre geprägt, und sie waren unbestreitbar jener Moment, in denen sich geistlich etwas ereignet hat. Auf dieser Grundlage lässt sich durchaus sagen, dass eine authentische oder transformative Spiritualität, von der die Erklärung spricht, eingeübt wurde.

Es gab Symbole, doch die Gebete waren wortreich und ein wenig zu sorgfältig vorbereitet. Weit im Voraus formuliert, wurden sie so gelesen, wie verfasst, mit allen Rücksichten auf ökumenische Verbindlichkeiten und Repräsentanz, die den Rahmen dafür setzten, was liturgisch unter den Anwesenden für möglich erachtet wurde. Dadurch holten die Gebete immer wieder die ganze Welt in die Andachten und stärkten das Gefühl der Verbundenheit der Anwesenden mit ihren Geschwistern in der ganzen Welt. Sie waren jedoch nicht offen für den Moment, und das Aktuelle; was sich gerade unter den Anwesenden ereignete, wurde darin wenig reflektiert. Etwas zugespitzt formuliert wurde bezeugt, wo und wie der Geist überall in der Welt wirkt, unter den Anwesenden blieb ihm dadurch in der strengen Ordnung wenig Wirkungsraum.

Am Ende der Konferenz stand ein Schlussvotum, der „Aufruf zur Nachfolge“, den ein Redaktionsteam während der Konferenz verfasst hatte. Bereits in dem ersten Konzept für die Konferenz waren die darin benannten „Zeichen der Zeit“ überwiegend negativ formuliert und verwiesen auf schwierige bis schreckliche Umstände, die unsere Welt prägen. Das wurde in den ersten Entwurf des Aufrufes aufgenommen, doch nach einiger Diskussion im Plenum änderte sich der Tonfall ein wenig. Jetzt heißt es darin: „Trotz einiger Hoffnungsschimmer waren wir mit todbringenden Kräften konfrontiert, die die Weltordnung erschüttern und vielen Menschen Leid bringen.“ Geändert hat sich vor allem, dass in den nachfolgenden Sätzen, die alle mit „wir sind aufgerufen“ beginnen, die positiven Ansätze genannt

sind, die durch Gott, seinen Geist und damit durch die von ihm berufenen Zeugen und Zeuginnen in der Welt verwirklicht werden sollen.

Durch die Konferenz in Arusha werden Christen und Christinnen zu einer transformierenden Nachfolge gerufen, die das ungerechte Finanzsystem, die Ausgrenzung von Menschen und Menschengruppen, die himmelschreiende Armut, Ungerechtigkeit und die Instrumentalisierung von Religion in Konflikten überwinden hilft. Auffallend ist bei all dem Nachdruck auf Nachfolge, die die Welt transformiert, dass eine Dimension von Nachfolge fehlt, der z. B. in der Missionserklärung so bezeichnet wird:

> *„Evangelisation bedeutet, seinen Glauben und seine Überzeugungen mit anderen Menschen zu teilen, sie zur Nachfolge einzuladen, unabhängig davon, ob sie anderen religiösen Traditionen angehören oder nicht." (83)*

Doch der Aufruf endet mit einem Gebet und der Einsicht, dass alle Veränderungen, die Zeugen und Zeuginnen bewirken können, nur durch die Kraft des Heiligen Geistes möglich sind: „Bewegt vom Geist – zu verwandelnder Nachfolge berufen"!

Michael Biehl

(Dr. Michael Biehl ist im Evangelischen Missionswerk (EMW) zuständig für die Referate Theologische Ausbildung und Grundsatzfragen. Er ist Lehrbeauftragter für Missions-, Ökumene- und Religionswissenschaft am Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Hamburg. Von 2001 bis 2012 arbeitete er als Studienleiter an der Missionsakademie an der Universität Hamburg und war seit 2003 deren Geschäftsführender Studienleiter.)

Theologie als Blues

Zum Tod von James H. Cone[1]



Am 28. April 2018 starb James H. Cone, der „Vater der Schwarzen Theologie“, im Alter von 79 Jahren. Zentral für sein Werk ist es, die Verwicklung aufzudecken zwischen christlicher Theologie und weißer Vorherrschaft. Alternativ entwarf er eine Theologie, die Rassismus den Kampf ansagt – ausgehend von der Schwarzen Erfahrung der Marginalisierung, des Überlebens und des Widerstands. Seine Stimme wird im Ringen um das unabgeschlossene Projekt einer solchen Theologie nun fehlen.

Cone wurde 1938 in Arkansas, einer der segregierten Südstaaten, geboren. Er wollte – wie er selbst sagte – einen Teil der Wahrheit der christlichen Botschaft zur Sprache bringen. In seinem ersten Buch “Black Theology and Black Power”, das er in nur wenigen Wochen in einem Zimmer der Schwarzen methodistischen Kirche seines Bruders als Reaktion auf die Ermordung von Martin Luther King Jr. verfasste, klang dies so: *Die christliche Botschaft in den USA des 20. Jahrhunderts heißt “Black Power”. In der Selbstbehauptung Schwarzer Menschen und in ihrem Eintreten für Freiheit kommt zum Ausdruck, was Grundmotiv der biblischen Überlieferung überhaupt ist: Gottes Aktivität ist mit der Befreiung der Degradierten identisch.*

In einer Aneignung der Theologien Karl Barths und Dietrich Bonhoeffers, die das Evangelium immer auch als einen „Angriff“ auf den Menschen verstanden, entwarf Cone die Schwarze Theologie als einen „Angriff“ auf

* Leicht geänderte Fassung eines auf feinschwarz.net veröffentlichten Nachrufs vom 3. Mai 2018: www.feinschwarz.net/theologie-als-blues-zum-tod-von-james-h-cone (aufgerufen am 29.06.2018)-

das weiße Christentum. Dieses könnte nur christlich werden, wenn es sich der Herausforderung stellte, sich in seiner Herrschaftsposition selbst abzuschaffen und sich so dem Ringen um Freiheit anzuschließen. Cone hat diese Gedanken im Laufe seines Lebens weiterentwickelt – in Auseinandersetzung mit der Schwarzen Kirche, Schwarzen Liedtraditionen, den Bürgerrechtsbewegungen von Martin Luther King Jr. und Malcolm X, der womanistischen Kritik am Sexismus Schwarzer Theologie und im kritischen Gespräch mit europäischen Traditionen christlicher Theologie.

Seine letzte Arbeit "The Cross and the Lynching Tree" erschien 2011 und kann als eine weitere Vertiefung seines gesamten Werkes gelesen werden. Sein ganzes Leben lang habe er über dieses Buch nachgedacht. "The lynching tree is a metaphor for white America's crucifixion of black people",[2] erklärt er in dieser Arbeit. Um zu verstehen, was das Kreuz bedeute, führe kein Weg daran vorbei, es mit den Lynchmorden an Schwarzen zusammen zu sehen, den Bildern der Gelynchten, die ihn in seinen Träumen heimsuchten. Obwohl die christliche Tradition das Kreuz zum zentralen Symbol des Christentums gemacht habe, sei diese Parallele von Weißen nie gezogen worden. Für Cone gilt aber: So wie Jesus zum Opfer des Mobs und der staatlichen Gewalt wurde, wurden und werden es auch Schwarze Menschen – durch Aufknüpfen an Bäumen oder Erschießungen durch die Polizei: "[T]he crucifixion was clearly a first century lynching."[3]

Es ist das Kreuz Jesu, das Schwarzen die Kraft gibt, nicht aufzugeben, weil – so die Schwarze religiöse Erfahrung – in aussichtsloser Situation Gottes Kraft unter den Unterdrückten erwachse und zum Überleben fähig mache. Nicht aus „Leidenssucht", sondern aus Protest könnten Schwarze deshalb singen: "Keep me near the cross!" Für Weiße werde das Kreuz damit aber zur Herausforderung: Theologie, die die eigene Eingebundenheit in die Geschichte rassistischer Gewalt ignoriert, ist damit undenkbar. J. Kameron Carter beschreibt Cones letztes Buch als „apokalyptischen Blues", als ein Buch, das in der Perspektive des Kreuzes rassistische Verhältnisse aufdeckt und sich eine Zukunft vorzustellen versucht, in der Rassismus wenigstens nicht verschwiegen wird und die Stimmen derer vernommen werden, deren Stimme immer wieder unhörbar gemacht wird.[4]

1 Vgl. *James H. Cone:* Black Theology and Black Power, New York 1969, 1–4.
2 *James H. Cone:* The Cross and the Lynching Tree, New York 2011, 166.
3 Ebd., 30.
4 Vgl. *J. Kameron Carter:* Apocalyptic Blues. On James H. Cone's "The Cross and the Lynching Tree"; in: Theology Today 2 (2013), 213–219.

Im Jahr der Veröffentlichung von "The Cross and the Lynching Tree" habe ich Cone persönlich am Union Theological Seminary in New York, an dem er fast 50 Jahre als Professor unterrichtete, als herausfordernden und zugewandten Lehrer erlebt. In seiner Vorlesung zur Einführung in die christliche Theologie erklärte er, dass die Theologie aus der Erfahrung des Widersprüchlichen erwachse. Mit James Baldwin, den er neben Martin Luther King Jr. und Malcolm X zu seiner „intellektuellen Trinität" zählte, brachte er seine widersprüchliche Erfahrung zur Sprache: "If His [God's] love was so great, and if He loved all His children, why were we, the blacks cast down so far?"[5]

Er ermutigte uns Studierende, unsere eigene Erfahrung des Widersprüchlichen zu artikulieren: "You need to find your contradiction!" Dies auch im Sinne einer kritischen Wachsamkeit gegenüber Theologie und Kirche, die unsere Erfahrungen allzu gerne übergehen würde, um in ihrer institutionellen Routine nicht gestört zu werden. In seinem Seminar zum weißen US-amerikanischen Theologen Reinhold Niebuhr, den er sehr schätzte und gerade deswegen einer tiefgreifenden Kritik unterzog, ermöglichte er uns, auch darüber zu reflektieren, in welcher Weise unser theologisches Denken von unserer gesellschaftlichen Verortung geformt wird: Wie könnte ich mich als weißer Deutscher zu meiner globalen Privilegierung selbstkritisch verhalten? Wie könnte die Theologie mir hierbei helfen und wie müsste sich die Theologie verändern?

Wenn ich über diese Fragen nachdenke, ringe ich mit Cones Überlegungen, dass Weiße ihre Hoffnung darauf setzen müssten, Schwarz zu werden, wenn sie das Christentum ernst nehmen wollten.[6] Dies hatte für Cone nichts mit der Veränderung einer Hautfarbe zu tun, wohl aber mit einem beunruhigenden, möglicherweise bis in die Verzweiflung treibenden Verständnis christlicher Existenz. Er hinterlässt hiermit eine Herausforderung für weiße Theologie, die erst noch angegangen werden muss: Können wir uns angesichts unseres kolonialen rassistischen Erbes vorstellen, uns in jedem unserer theologischen Seminare selber zum Problem zu machen – und damit versuchen, eine Theologie zu entwerfen, die weniger unberührt ist von Schwarzen Erfahrungen?

5 *James Baldwin:* The Fire Next Time, New York 1963, 34.
6 Vgl. *James H. Cone:* Black Theology and Black Power, New York 1969, 150–152.

Neben zahlreichen Artikeln sind folgende Werke James H. Cones erschienen, zum Teil auch auf Deutsch,:

- *Black Theology and Black Power,* New York 1969 (Schwarze Theologie. Eine christliche Interpretation der Black-Power-Bewegung, München 1971)
- *A Black Theology of Liberation,* New York 1970
- *The Spirituals and the Blues.* An Interpretation, New York 1972 (Ich bin der Blues und mein Leben ist ein Spiritual. Eine Interpretation Schwarzer Lieder, München 1986)
- *God of the Oppressed,* New York 1975 (Gott der Befreier. Eine Kritik der weißen Theologie, Stuttgart 1982)
- *My Soul Looks Back,* New York 1982 (Zeugnis und Rechenschaft. Christlicher Glaube in Schwarzer Kirche, Fribourg 1988)
- *For My People.* Black Theology and the Black Church, New York 1984 (Für mein Volk. Schwarze Theologie und Schwarze Kirche, Fribourg 1987)
- *Speaking the Truth.* Ecumenism, Liberation, and Black Theology, Grand Rapids 1986
- *Martin & Malcolm & America.* A Dream or a Nightmare, New York 1991
- *Risks of Faith.* The Emergence of a Black Theology of Liberation, 1968–1998, Boston 1999
- *The Cross and the Lynching Tree,* New York 2011
- *Said I Wasn't Gonna Tell Nobody.* The Making of a Black Theologian, New York 2018 (Memoiren, erscheinen im Oktober 2018)

Dominik Gautier

(Dominik Gautier ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Evangelische Theologie und Religionspädagogik der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg.)

Gestern – heute – morgen

Vor 60 Jahren, am 30. April 1958, wurde die *„Aktion Sühnezeichen Friedensdienste“* auf der EKD-Synode im Berliner Johannesstift gegründet. Seitdem engagiert sie sich mit Freiwilligendiensten, Bildungsarbeit und Kampagnen gegen Antisemitismus, Rassismus und Geschichtsvergessenheit. Die Jubiläumsveranstaltung fand in der Berliner Friedrichstadtkirche statt. Die Predigt hielt Bischof Dr. Markus Dröge. Grußworte sprachen die Präses der Synode der EKD, Irmgard Schwaetzer, und Dr. Josef Schuster, Präsident des Zentralrats der Juden in Deutschland, und erinnerten an den schwierigen Anfang.

Auf der *15. Vollversammlung der Konferenz Europäischer Kirchen* in Novi Sad (Serbien), die unter dem Thema *„Ihr werdet meine Zeugen sein“* (Apg 1,8) stand, trafen sich vom 31. Mai bis 6. Juni rund 85 Delegationen der 115 Mitgliedskirchen aus ganz Europa. Neben den Wahlen des neuen Vorstands waren der ökumenische Dialog und politische und gesellschaftliche Fragen der Hauptinhalt des Treffens. Die KEK-Vollversammlung findet alle fünf Jahre statt.

Der Ökumenische Rat der Kirchen, die Weltweite Evangelische Allianz und die Gesamtafrikanische Kirchenkonferenz planten für den 10. Juni 2018 zusammen mit kirchlichen humanitären Organisationen und einer Koalition kirchlicher Netzwerke, Organisationen und Partnern einen *Weltgebetstag für ein Ende des Hungers.* In diesem Jahr wurde der *Weltgebetstag* zum zweiten Mal in Glaubensgemeinschaften weltweit begangen.

Die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) lud am 14. Juni zu einem Studientag in Fulda ein zum Thema *„Haltet mit allen Menschen Frieden!“* (*Röm 12,18*). Theologische Grundlagen des interreligiösen Dialogs. Die Teilnehmer*innen tauschten sich über die theologischen Grundlagen des Dialogs aus. Die ACK hat es sich zur Aufgabe gemacht, angesichts einer zunehmenden Säkularisierung einerseits und der wachsenden Präsenz anderer Religionen andererseits die theologische Reflexion über die Grundlagen des interreligiösen Dialogs voranzutreiben.

Der *Zentralausschuss des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK)* traf sich vom 15. bis 21. Juni in Genf. Seine Aufgaben sind u. a. die von der Vollversammlung angenommenen Richtlinien auszuführen, den Haushalt des Rates zu beaufsichtigen und die Programmarbeit anzuleiten. Der Zentralausschuss hatte mit den Themen Einheit, Gerechtigkeit und Frieden ein umfassendes Tagungsprogramm. Zugleich beschloss er, dass die

nächste *Vollversammlung des ÖRK* im Jahr 2021 in Karlsruhe stattfinden wird. Mitbewerberin war die südafrikanische Metropole Kapstadt. Erstmals in der 70-jährigen Geschichte des ÖRK wird die Vollversammlung somit in Deutschland stattfinden. Die Einladung nach Karlsruhe wurde gemeinsam durch die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD), die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) und die Evangelische Landeskirche in Baden (EKIBA) ausgesprochen. Sie wird unterstützt durch die Evangelische Kirche der Pfalz, die Evangelische Landeskirche in Württemberg, das Katholische Erzbistum Freiburg, die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Baden-Württemberg, die lokalen christlichen Kirchen in Karlsruhe sowie durch die Union der Églises protestantes d'Alsace et de Lorraine (UEPAL). Die Veranstaltungen werden in Karlsruhe und Strasbourg stattfinden, womit es sich um die erste grenzüberschreitende Vollversammlung des ÖRK handeln wird.

Der ÖRK-Zentralausschuss hat bei seiner Tagung in Genf die *„African Brotherhood Church"* und die *„Gemeinschaft baptistischer Kirchen in Zentralafrika"* als neue Mitglieder aufgenommen. Damit gehören nun insgesamt 350 Gemeinschaften mit mehr als 500 Millionen Christen dem Weltkirchenrat an. Die „African Brotherhood Church" wurde 1945 von mehreren Bruderschaften, die durch Missionare zum Glauben gekommen waren, gegründet. Bildung und Inkulturation des christlichen Glaubens in die afrikanische Kultur waren ihre Schwerpunkte. Heute hat sie knapp 160.000 Mitglieder und ist vor allem in Kenia aktiv. Der 1927 gegründeten „Gemeinschaft baptistischer Kirchen in Zentralafrika" gehören rund 500.000 Mitglieder an. Sie ist im östlichen Teil der Demokratischen Republik Kongo verbreitet.

Die Mitglieder des Zentralausschusses versammelten sich am 17. Juni gemeinsam mit lokalen Kirchenleitenden, Partnern und Freunden des ÖRK sowie mit Mitarbeitenden und ehemaligen Mitarbeitenden in der Saint-Pierre-Kathedrale zu einem *Gebetsgottesdienst zum 70-jährigen Jubiläum des ÖRK*. Der Ökumenische Patriarch, Seine Allheiligkeit Bartholomäus I., hielt die Predigt.

„Ökumenischer Pilgerweg – Gemeinsam unterwegs sein, beten und arbeiten" war das Thema des *Besuchs von Papst Franziskus* am 21. Juni in Genf und ein zentrales Ereignis im Rahmen der ökumenischen Feiern zur Gründung des ÖRK vor 70 Jahren. Der Papst verwies auf die aktive katholische Beteiligung an der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, der Kommission für Weltmission und Evangelisation, die Zusammenarbeit mit dem Büro für interreligiösen Dialog und interreligiöse

Zusammenarbeit, zuletzt im Zusammenhang mit dem wichtigen Thema Friedenserziehung, sowie die gemeinsame Erstellung der Texte zur Gebetswoche für die Einheit der Christen. Damit unterstrich er gleichzeitig die seit 50 Jahren andauernde Zusammenarbeit mit der Römisch-katholischen Kirche im Streben nach der Einheit der Christen.

Zum 70-jährigen Bestehen des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) und zum Jahrestag der Bestellung von Athenagoras I. zum Ökumenischen Patriarchen 1948 veranstaltete die Theologische Fakultät Thessaloniki eine *Konferenz führender orthodoxer Theologen.* Dabei spielte die Frage *nach dem Zeitpunkt der vollen Trennung von griechisch-orthodoxer und römisch-katholischer Kirchenfamilie* eine wichtige Rolle. Je näher das Jahr 2054 und mit ihm der tausendste Jahrestag rückt, an dem die päpstlichen Legaten in der Hagia Sophia den Bann über Patriarch Michael Keroularios von Konstantinopel verhängten, desto eifriger beschäftigen sich Kirchenhistoriker und Dogmatiker mit der Frage, ob 1054 wirklich schon der Beginn des „Großen Schismas" zwischen Ost- und Westkirche gewesen ist.

Während der *Weltwoche für Frieden in Palästina und Israe*l vom 16. bis 21. September, in die auch der Internationale Gebetstag für den Frieden am 21. September fällt, sind kirchliche Organisationen, Gemeinden und Gläubige weltweit zum gemeinsamen Friedenszeugnis aufgerufen, in dem sie an Gottesdiensten und Bildungsveranstaltungen teilnehmen und mit ihrem Handeln Frieden und Gerechtigkeit für Israelis und Palästinenser/innen unterstützen.

Die *43. Interkulturelle Woche* findet vom 23. bis 29. September statt und steht unter dem Motto *„Vielfalt verbindet".* Geplant sind mehr als 5.000 Veranstaltungen an mehr als 500 Orten im gesamten Bundesgebiet. In einem Gemeinsamen Wort der Kirchen laden der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal Reinhard Marx, der EKD-Ratsvorsitzende, Landesbischof Heinrich Bedford-Strohm, und der Vorsitzende der Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland, Metropolit Augoustinos, dazu ein.

Vom 19. bis 23. Juni 2019 findet in Dortmund der *37. Evangelische Kirchentag* unter der Losung *„Was für ein Vertrauen"* (2 Kön 18,19) statt. Der Präsident des Kirchentages, Hans Leyendecker, lud bereits auf dem Katholikentag in Münster dazu ein. Ebenso sprach der Limburger Bischof Georg Bätzing die Einladung zum *dritten Ökumenischen Kirchentag 2021* (12. bis 16. Mai) in die „weltoffene Stadt" Frankfurt am Main aus.

Von Personen

Heiner Wilmer SCJ wurde von Papst Franziskus als Nachfolger von *Norbert Trelle,* der im September vorigen Jahres in den Ruhestand gegangen ist, zum neuen Bischof von Hildesheim ernannt. Das Hildesheimer Domkapitel wählte ihn zum 71. Bischof des Bistums Hildesheim. Weihbischof *Dr. Nikolaus Schwerdtfeger* leitet das Bistum Hildesheim bis zur Einführung des neuen Bischofs als Diözesanadministrator.

Franz Jung wurde am 10. Juni als neuer Bischof von Würzburg im Kiliansdom vom Bamberger Erzbischof Ludwig Schick geweiht. Er tritt die Nachfolge von Bischof *Friedhelm Hofmann* an, der im September 2017 von Papst Franziskus in den Ruhestand entlassen wurde. Danach hatte Weihbischof *Ulrich Boom* das Bistum übergangsweise geleitet.

Jevgenij (*Valerij Rešetnikov*), Erzbischof von Vereja (südwestlich von Moskau), ist von der Synode der zum Moskauer Patriarchat gehörenden autonomen estnisch-orthodoxen Kirche zum neuen Vorsteher gewählt worden. Er war bisher Rektor der Theologischen Akademie in Moskau und Vorsitzender der Bildungskommission der russisch-orthodoxen Kirche.

Gottfried Locher, seit 2011 Ratspräsident des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbunds (SEK), ist für vier weitere Jahre gewählt worden. Gegen ihn trat die Zürcher Pfarrerin *Rita Famos* an, die seit 2013 die Abteilung Spezialseelsorge der Evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich leitet.

Kommandeur *Brian Peddle* wird als 21. General die Geschicke der internationalen Heilsarmee leiten. Der sogenannte Hohe Rat (High Council) wählte in London den Kanadier in das höchste Amt der evangelischen Freikirche und Hilfsorganisation. Damit tritt Peddle Anfang August die Nachfolge von General *André Cox* an, dessen fünfjährige Amtszeit dann endet.

Andreas Ohlemacher, promovierter Kirchenhistoriker und Pastor in den Kirchengemeinden Hedemünden-Oberode und Wiershausen-Lippoldshausen im Kirchenkreis Münden (Südniedersachsen), ist von der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) zum Referenten für Theologische Grundsatzfragen im Amtsbereich der VELKD berufen worden. Er wird Nachfolger von *Claas Cordemann,* der zum 1. März die Leitung der Fortbildung in den ersten Amtsjahren in der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers übernommen hat.

Kristina Kühnbaum-Schmidt, Regionalbischöfin der Evangeli-

schen Kirche in Mitteldeutschland (EKM), und *Karl-Heinrich Melzer,* Propst im Evangelisch-Lutherischen Kirchenkreis Hamburg-West/Südholstein bewerben sich um die Nachfolge von Landesbischof *Gerhard Ulrich,* der zum 1. April 2019 in den Ruhestand tritt. Er war 2013 zum ersten Landesbischof der neu gegründeten Nordkirche gewählt worden. Die Landessynode will am 27. September seinen Nachfolger wählen.

Archimandrit *Serovpé Isakhanyan,* seit Januar Locum tenens, ist von einer außerordentlichen Diözesan-Delegierten-Versammlung der Armenisch-Apostolischen Kirche in Deutschland zum neuen Primas der Diözese gewählt worden. Er ist Nachfolger des in den Ruhestand getretenen Erzbischofs *Karekin Bekdjian,* der die Diözese mit Sitz in Köln seit 1992 geleitet hatte.

Donna Barrett, Pastorin aus Ohio, ist zur neuen Generalsekretärin der Pfingstkirche „Assemblies of God" der USA gewählt worden. Sie hat ihr Amt als erste Frau in der Leitung der über 100-jährigen Geschichte der Kirche am 1. Juni angetreten.

Marinez Bassotto, bisher Pfarrerin in Porto Alegre und Cachoeirinha sowie Dekanin an der Dreifaltigkeitskathedrale, ist zur Bischöfin der anglikanischen Episkopalkirche von Brasilien (Igreja Episcopal Anglicana do Brasil) für die Amazonas-Diözese geweiht worden. Sie ist damit die erste anglikanische Bischöfin in Südamerika. Die Kirchenprovinz hatte die Frauenordination 1984 eingeführt.

Dagmar Heller, Daniel Lenski und *Lothar Triebel* sind in einem Gottesdienst in der Bensheimer Michaelskirche feierlich in ihre neuen Aufgaben am Konfessionskundlichen Institut des Evangelischen Bundes in Bensheim eingeführt worden. Heller, zuvor seit 2007 Dozentin und seit 2014 Studiendekanin am Ökumenischen Institut in Bossey, ist seit Jahresbeginn Fachreferentin für Orthodoxie. Der Theologe und Politikwissenschaftler Lenski übernahm das neu eingerichtete Fachreferat für Anglikanismus und Ökumene auf Weltebene. Zu seinen Aufgaben gehört die Kontaktpflege zum Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK), dem Lutherischen Weltbund (LWB) und der Weltgemeinschaft Reformierter Kirchen (WGRK). Triebel, Fachreferent für freikirchliche Entwicklungen auf nationaler und internationaler Ebene, war zuvor Theologischer Fachreferent der Synode der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau sowie von 2002 bis 2007 Pfarrer der Evangelischen Kirchengemeinden Mainz-Ebersheim und Zornheim.

Christian Krieger, reformierter Pastor aus dem elsässischen Straßburg, ist auf der Vollversammlung der KEK im serbischen Novi Sad zum Präsidenten der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) gewählt worden. Krieger tritt mit der fünfjährigen Amtszeit die Nachfolge des an-

glikanischen Bischofs *Christopher Hill* aus Großbritannien an. Zu KEK-Vizepräsidenten wurden *Cleopas Strongylis,* Metropolit von Schweden und ganz Skandinavien, und gehört damit zum Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel, und *Gulnar Francis-Dehqani*, Bischöfin der Kirche von England gewählt. Sie folgen auf Dekanin *Karin Burstrand* Dekanin der protestantischen Kirche Schwedens und den orthodoxen Metropoliten *Emmanuel von Frankreich.*

Svetlana Kundish wird die erste jüdische Kantorin in Niedersachsen. Die Musikerin wird künftig in der Jüdischen Gemeinde in Braunschweig tätig sein. Als Solistin trat sie bereits international mit klassischem Repertoire und jüdischen Liedern auf.

Es vollendeten

das 70. Lebensjahr:

Johannes Friedrich, ehemaliger Landesbischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern (1999–2012), leitender Bischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) (2005 bis 2012), Propst der evangelischen Kirche in Jerusalem (1985–1991), am 20. Juni;

das 90. Lebensjahr:

Heinz-Joachim Held, Präsident der Evangelischen Kirche am La Plata in Buenos Aires (1968–1975), Vorsitzender des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen (1983–1991) und Leiter des Kirchlichen Außenamtes der EKD (1975–1993), langjähriger Herausgeber und Moderator der Ökumenischen Rundschau, am 16. Mai.

Verstorben sind:

James H. Cone, Professor für Systematische Theologie am Union Theological Seminary in New York, Mitbegründer der Schwarzen Theologie, im Alter von 79 Jahren, am 28. April (s. Nachruf i.d.H., S. 426 ff);

Calle Almedal, UNAIDS Senior Adviser für Partnerschaften mit zivilgesellschaftlichen und glaubensbasierten Organisationen von 1997 bis 2007, im Alter von 73 Jahren, am 7. Juni;

Jürgen Rohde, ehemaliger Vizepräsident der Kirchenkanzlei der Union Evangelischer Kirchen in der EKD (UEK), setzte sich u. a. für die rechtliche Gestaltung der Ost-West Verbindungen der EKU sowie ab 2001 für die Überführung der EKU in die größere Gemeinschaft der Union Evangelischer Kirchen in der EKD (UEK), im Alter von 79 Jahren, am 5. Juni;

Archimandrit Mina Dobzeu, der letzte große orthodoxe Bekenner im kommunistischen Rumänien, verbrachte in der Zeit der Kommunistenherrschaft von 1948 bis 1989 sieben Jahre in Gefängnissen und Straflagern, im Alter von 97 Jahren, am 7. Juni.

Zeitschriften und Dokumentationen

I. Ökumenische Bewegung

Olav Fykse Tveit, Walking Together, Serving Justice, EcRev 1/18, 3–15;

Konrad Raiser, The Way of Ecumenism: Gratitude and Commitment, ebd., 35–48;

Theodore A. Gill, Jr., Eugene Carson Blake: Renewal in Church and Society, ebd., 84–88;

Isabel Apawo Phiri, Reformation, Africa, and Diakonia, ebd., 136–146;

Arnhild Leer-Helgesen, Rethinking Diakonia and Transforming Our World, ebd., 147–162;

Gerhard Feige, Inspiriert und inspirierend. Ökumene der Begegnungen – Ökumene der Symbole, KNA-ÖKI 20/21/18, Dokumentation I–IV;

Hans-Georg Link, Langer Weg zur Gemeinschaft. Zum 70-jährigen Bestehen des Ökumenischen Rates der Kirchen, ebd. 25/18, Thema der Woche, I–VIII;

Patriarch Bartholomaios I., Schwierigkeiten überwinden. Ein Aufruf zum „Streben nach Einheit", ebd. 26/18, Dokumentation I–IV;

Papst Franziskus, Schwung der Frohen Botschaft. Evangelisierung ist „Blüte eines neuen ökumenischen Frühlings", ebd., Dokumentation V–VIII;

Anselm Verbeek, „Die Tradition bin ich". Vor 150 Jahren berief Papst Pius IX. das Erste Vatikanische Konzil ein, ebd., 9–10.

II. Christliche Sozialethik und Migration

Ludger Schwienhorst-Schönberger, Dem Kaiser, was des Kaisers ist. Christentum und Migrationspolitik, StimdZ 5/18, 329–342;

Michelle Becka, Verantwortung übernehmen. Christliche Sozialethik und Migration, ebd., 343–352;

Hans Maier, Die Kirche – prophetisch zur Migration. Wo die Kirche nicht schweigen darf. Zur Migrationspolitik, ebd., 353–354.

III. Kirche und Sicherheit

Regina Ammicht Quinn, „Ein feste Burg ist unser Gott": Notwendigkeiten und Grenzen von Sicherheit, concilium 2/18, 144–152;

Matias Omar Ruz, Kirche und Sicherheit in Argentinien. Das wechselhafte Geschick einer umstrittenen Verbindung, ebd., 169–175;

Jojo Fung, Unterwegs zu einer Theologie der menschlichen Sicherheit. Der philippinische Kontext, ebd., 176–182;

Pilar Mendoza, Vertreibung in Kolumbien: Der Verlust aller Sicherheiten, ebd., 183–190;

Michal Kaplanek, Von bescheidener Sicherheit zu unsicherer Freiheit, ebd., 198–206.

IV. Aus der orthodoxen Kirche

Barbara Hallensleben, Kreuzung oder Scheideweg? Perspektiven des orthodox-katholischen Dialogs, KNA-ÖKI 19/18, 9–10;

Ciprian Streza, Die liturgische Krise der orthodoxen Kirche in der heutigen säkularen Welt – ein Anlass zur Erneuerung?, Ostkirchliche Studien 2/17, 221–235;

Péter Szabó, Return to the „Ancestral Traditions" (OE n. 6a) Reasons and Meaning, ebd., 256–284;

Andrej Cilerdzic, Den Wandel mitgestalten. Eine orthodoxe Position zur „Mission der Kirche in der modernen Welt", KNA-ÖKI 23/18, Dokumentation I–IV.

V. Weitere interessante Beiträge

Doris Reisinger, #Nuns Too. Sexueller Missbrauch an Ordensfrauen. Fakten und Fragen, StimdZ 6/18, 374–384;

Heinz Werner Wessler, Eine katholische Nationalheilige für Pakistan? Ruth Pfau (1929–2017), ebd., 385–394;

Gerhard Feige, Chance nicht vertun. Konfessionsverbindende Ehen und Teilnahme an der Eucharistie, KNA-ÖKI 18/18, Dokumentation I–IV;

Gerhard Feige, Darf es keine Regelungen geben? Worum es beim Streit um den Kommunionempfang geht, ebd., 22/18, Dokumentation I–IV;

Karl Heinz Voigt, Breites Spektrum an Positionen. Freikirchentagung zu Israel-Theologien kirchlicher Minderheiten, ebd., 23/18, 9–10;

Thomas Grossbölting, Das andere 1968. Die Protestbewegung und die katholische Kirche, HerKorr 6/18, 22–25;

Michael Karger, Sterbehilfe und Seelsorge, ebd., 28–31;

Hans-Dieter Mutschler, Genialer Vordenker. Der Theologe und Naturphilosoph Pierre Teilhard de Chardin, ebd., 32–34;

Annemarie Mayer, L'impact de la Réforme dans l'Eglise catholique, Irénikon 4/17, 483–499;

Peter De Mey, La commération de la Réforme comme point de départ pour une déclaration commune sur l'Église, l'eucharistie et le ministère?, ebd., 500–525;

Evangelische Kirche in Deutschland (Hg.), Kompetenzen und Standards für den evangelischen Religionsunterricht an berufsbildenden Schulen. Ein Orientierungsrahmen.

Neue Bücher

KIRCHENKUNDE

Christof Landmesser (Hg.), Bultmann Handbuch. Mohr Siebeck, Tübingen 2017. 546 Seiten. Kt. 49,– EUR/Ln. mit SU und als e-Book/PDF 129,– EUR.

Das Handbuch ist wie andere aus der Reihe „Handbücher Theologie" nach Orientierung – Person – Werk – Wirkung und Rezeption aufgebaut. Da keine Gesamtausgabe von Bultmanns Werk existiert, ist der zu Beginn gegebene Überblick über Einzelausgaben, Aufsatzbände und Editionen sowie eine Zusammenfassung von Hilfsmitteln, Institutionen und der neueren Bultmann-Forschung äußerst hilfreich.

Die Mitte des Handbuchs bilden der über die Person informierende zweite Teil und der dritte Teil. Nachdem Bultmanns Biografie knapp jedoch pointiert zusammengefasst wurde, folgt eine fünfteilige Analyse der traditionsgeschichtlichen Wurzeln des Theologen. Hervorzuheben ist der Beitrag über Augustin, Luther und das Luthertum (24–30), da hier Bultmanns lutherisches Profil klar herausgearbeitet wird. Dieser Beitrag wird, wie in anderen Beiträgen des Bandes, meist von biografischen Hinweisen eingeleitet und anschließend mithilfe von Verweisen auf sein Werk konkretisiert. Letztlich wird deutlich, dass Bultmanns Theologie auf einer Verbindung von Luthertum und Pietismus fußt und dies „für sein späteres theologisches Denken in gewisser Weise prägend" blieb (24). Wie in anderen Beiträgen werden kritische Anfragen von Bultmanns Zeitgenossen in die Darstellung eingebunden und erlauben dem Benutzer/der Benutzerin dadurch einen differenzierten Zugang zum Werk. Aktuelle Literatur rundet jeden Beitrag ab. Außerdem erwähnenswert ist der vierte Beitrag (43–50), der sich mit der Verwurzelung in der historisch-kritischen Tradition beschäftigt und anschaulich den Werdegang des Theologen nachzeichnet. Schlussendlich wird durch die Analyse der verschiedenen Traditionslinien Bultmanns theologisches Profil geschärft und die Bedeutung seiner Theologie für den heutigen fachwissenschaftlichen Diskurs herausgestellt.

Es folgt darauf das dritte Unterkapitel, das in 17 Beiträgen Bultmanns Beziehungen zu Zeitgenossen beschreibt. Jeder Beitrag, der die wichtigsten Entwicklungen mit jeweils unterschiedlichen Akzentuierungen versieht, lässt sowohl die persönliche als auch die berufliche Ebene der Akteure zur Sprache kommen. Beispielhaft ist Bultmanns Beziehung zu Martin Heidegger in ihrer Analyse (79–87) von *A. Großmann.* Der Beitrag thematisiert sowohl biografische als auch werk-

geschichtliche Entwicklungen in der Beziehung zwischen den Denkern. Interessant ist, dass für Bultmann „Sein und Zeit", trotz Heideggers politischer Verwicklungen in den Nationalsozialismus, „zeit seines Lebens ein maßgeblicher Referenztext im Bemühen um die Entfaltung der Sache einer hermeneutischen Theologie" (84) blieb. Der Beitrag zeichnet sowohl das theologische Interesse Heideggers als auch das philosophische Interesse Bultmanns gleichermaßen deutlich nach.

Der zweite Teil wird mit Beiträgen über Bultmanns politisch-gesellschaftliche Beziehungen abgerundet, die in ihrer Prägnanz und Pointierung überaus interessante und differenzierte Analysen darstellen. Der vierte Beitrag, „Bultmann und Kultur" (167–173), zeichnet mithilfe unzähliger Querverweise und Quellen aus der Bultmann-Forschung die Entwicklung des Kulturverständnisses des Theologen vor, während, zwischen und nach den Weltkriegen nach und verliert dabei dennoch nicht den roten Faden. Darüber hinaus wird deutlich, welche zentrale Rolle moderne Literatur für den Theologen Bultmann gespielt hat: „Für ihn gilt, [dass, A. H.] wer ‚meine theologische Intention verstehen will, sich auch orientieren muss an der nichttheologischen Literatur der modernen Zeit. […]'" (167), denn in ihr würde eben auch ein gewisses Verständnis von der Existenz des Menschen wiedergegeben, an deren Analyse Bultmanns theologisches Interesse sich maßgeblich entzündete. Neben Bultmanns Beziehung zur Kultur werden außerdem seine Beziehungen zur Kirche, zur Politik und zum Judentum beschrieben.

Der dritte und überaus gewichtige Teil des Handbuchs ist dem Werk Bultmanns gewidmet. Zu Beginn werden die Gattungen, die Bultmanns Werk umfassen, analysiert (176–213). Danach steht das Herzstück des Handbuchs, das sowohl die Strukturen (213–240), als auch die theologisch-philosophischen Themen (240–395) von Bultmanns Werk umfasst, im Mittelpunkt. Das Unterkapitel über die Strukturen entfaltet zentrale Begriffspaare, wie Sünde und Rechtfertigung oder Glauben und Verstehen, und bietet damit eine aufschlussreiche strukturell-systematische Orientierung, vor allem für eine erste Verständigung mit dem Werk Bultmanns.

Das dritte Unterkapitel, das sich den Themen widmet, umfasst 21 Beiträge. Beispielhaft ist auf den Beitrag von M. Wendte über den „Begriff der Offenbarung" (355–361) einzugehen. Wendte bearbeitet das Thema, das „in das Zentrum von Bultmanns Theologie" (355) führt, in logisch aufeinander abgestimmten Schritten, die eher systematisch, als historisch-genetisch organisiert sind (356). Hervorzuheben ist die knappe aber dennoch treffende Verhältnisbestimmung zwischen Philosophie und Theologie, die sowohl

die daseinsanalytischen Bezugspunkte als auch die theologischen Neubestimmungen von Bultmanns Offenbarungsverständnis unterstreichen (359).

Der Beitrag „Hermeneutik und existenziale Interpretation" von *C. Landmesser* (373–383) arbeitet glänzend das konstitutive Verhältnis zwischen den Begriffen „hermeneutische Theologie", „Geschichtswissenschaft" und „Selbstauslegung" heraus.

Der letzte Teil des Handbuchs befasst sich mit der Wirkung und Rezeption von Bultmanns Werk, der in neun Unterkapitel eingeteilt ist. Hier wird über die sog. Bultmannschule, die Entmythologisierungsdebatte und über die Rezeption in den verschiedenen theologischen und nicht-theologischen Fachbereichen informiert, wobei die Kritik an Bultmanns Werk differenzierter hätte analysiert werden können.

Für die künftige Bultmann-Forschung ist dieses Werk unentbehrlich.

Achim Hofmann

Ulrich H.J. Körtner, Ökumenische Kirchenkunde (Lehrwerk Evangelische Theologie Bd. 9). Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2018. 375 Seiten. Gb. 38,– EUR.

Das Buch ist die zweite Veröffentlichung in der Reihe „Lehrwerk Evangelische Theologie", die mit ihren Einzeldarstellungen ein Grundwissen in den Fachgebieten der evangelischen Theologie vermitteln will. Mit der Aufnahme einer Kirchen- und Konfessionskunde wird deutlich, dass eine ökumenische Kompetenz unverzichtbar zu einer fundierten theologischen Urteilsbildung gehört. In seinem Vorwort unterstreicht der Autor diese Überzeugung, indem er betont, dass grundlegende Kenntnisse der verschiedenen christlichen Kirchen und Konfessionsfamilien als „unabdingbar" sowohl für das Theologiestudium wie auch für das religionswissenschaftliche Studium des Christentums zu betrachten sind (XI). Das Lehrbuch beschränkt sich dabei nicht auf eine Übersicht über die Hauptströmungen des Christentums und seiner Kirchen, sondern will zugleich grundlegend über die christliche Ökumene, ihre Geschichte und Entwicklung, einschließlich des Verhältnisses zum Judentum und zu den übrigen Religionen sowie über den Stand der Diskussion über unterschiedliche Modelle der Einheit der Kirchen informieren.

Dieser integrale und weitgesteckte Ansatz ist für den Autor eine logische Folge für die Fortentwicklung der Konfessionskunde. Weder ein traditionell apologetisches Interesse noch ein überwiegend deskriptiv hermeneutischer Zugang werden der gegebenen Pluralität des Christentums gerecht. Konfessionskunde erfordert, auch wenn sie – wie aus-

drücklich erwähnt – von einem evangelischen Standort aus formuliert ist, ein positives Verständnis von Ökumene und eine „theologische Theorie von Identität und Differenz im Christentum“ (ebd.). Die Darstellung beginnt deshalb mit einer diskursiven Darlegung der konzeptionellen und methodischen Grundlagen. Dabei wird einerseits hervorgehoben, dass angesichts der globalen Kirchenvielfalt eine Konzentration auf „exemplarische Einzeldarstellungen“ unumgänglich ist, jedoch dabei immer systematisch-theologische Elemente in Gestalt einer „Theorie der Ökumene“ reflektiert werden, die „sich an der Schnittstelle zwischen systematisch-theologischer Ekklesiologie und praktisch-theologischer Kirchentheorie“ bewegt (24).

Basierend auf diesen konzeptionellen Erwägungen werden in den nachfolgenden Kapiteln die einzelnen Bereiche und Inhalte entfaltet. Der Beschreibung und Profilierung der verschiedenen kirchlichen Traditionen und Familien vorangestellt ist die Grundfrage nach dem Ursprung und der Vielfalt der Kirchen (30–49). Dabei wird die Ur-Trennung von Kirche und Synagoge nicht nur als historisches Ereignis aufgefasst, sondern auf dessen bleibende Relevanz verwiesen, insofern als dass „das Verhältnis zum heutigen Judentum als bleibendes Problem der Ökumene und der ökumenischen Theologie zu begreifen und zu bearbeiten ist“ (40).

Angelehnt an eine historisch orientierte Aufschlüsselung der kirchlichen Konfessionsvielfalt in einzelne Hauptstämme und deren Verästelungen (bündelndes Schaubild, 41) beginnt die Darstellung der Kirchen mit der orthodoxen Kirchenfamilie (50–75), darauf folgen die altorientalischen Kirchen (76–95), die katholischen Kirchen (!) (96–154) und die protestantischen Kirchen (155–252), zu denen neben den klassischen Konfessionstypen (luth., ref., uniert) auch die anglikanische Kirchengemeinschaft wie auch die evangelischen Freikirchen (Waldenser, Mennoniten, Methodisten, Baptisten u. a.) gerechnet werden. Daran schließt sich ein Kapitel über das „pfingstlich-charismatische Christentum und christliche Sondergemeinschaften“ an (255–285), wobei der Autor differenzierend hervorhebt, dass diese Verknüpfung keine „gemeinsame theologische Basis“ unterstellt, sondern lediglich aus „didaktischen Gründen“ geschieht (43). Eine wichtige Klarstellung, die jedoch im Blick auf das pentekostale und charismatische Christentum etwas nebulös und unbefriedigend bleibt, zumal die Verwurzelung einzelner dieser Kirchen und Gruppierungen im „protestantischen Christentum“ durchaus erwähnt und benannt wird (43).

Im Zentrum der Einzeldarstellungen der Kirchen stehen meist (überwiegend bei den größeren Kirchen) einige grundlegende durchlaufende Aspekte und Fragestellungen:

Geschichte und Organisation, kirchliches Selbstverständnis mit seinen theologischen Grundlagen, gottesdienstliches Leben, sozialdiakonisches Handeln und das Verhältnis zur Ökumene. Diese strukturelle Anlage schafft Möglichkeiten der Vergleichbarkeit, ohne dabei einem rasterhaften Formalzwang zu unterliegen. Erfreulich ist, dass grundsätzlich der Blick auf den gesamten deutschsprachigen Raum ausgerichtet ist, so dass neben Deutschland auch Österreich und die Schweiz mit ihren eigenen Prägungen und Verhältnissen Beachtung finden.

Das Schlusskapitel ist explizit dem Thema „Ökumene" gewidmet. Neben einem Abriss über die Geschichte der ökumenischen Bewegung werden ökumenische Zusammenschlüsse und Organisationen (ÖRK, KEK, GEKE, WEA) vorgestellt sowie die konfessionellen Weltbünde und Kirchenfamilien. Die ACK taucht eigenartiger Weise unter dem Stichwort „Ökumene vor Ort" auf. Dies wirkt angesichts der landesweiten ACK-Struktur („Kirchenrat") zwar etwas eindimensional, greift damit aber zumindest die praktische Zielrichtung und den gemeindeorientierten Nutzwert der ACK-Arbeit auf. Thematisiert werden in diesem Schlusskapitel auch Modelle und Perspektiven für die Einheit der Kirche mit ihren Differenzen und deutlichen Alternativen wie auch das Thema „Dialog der Religionen" und erneut die Frage nach dem Verhältnis von „Kirchen und Judentum".

Das Buch bietet eine Fülle an fundierten Einzelinformationen. Es erschließt ekklesiale Identitätsprofile und trägt mit seinem inhaltlichen Format und seiner systematischen Anlage zu einer vertieften ökumenischen Bildung bei. Mit seiner ökumenisch reflektierten und verantworteten Zielrichtung und Betrachtungsweise verdeutlicht es übergreifende Zusammenhänge und erinnert zugleich an bleibende Aufgabenstellungen. Dies gilt nicht zuletzt im Blick auf einen elementaren Mahn- und Merkposten: das Verhältnis der Kirche(n) zum Judentum als zentrale Schlüsselthematik einer christlichen Ökumene.

Klaus Peter Voß

GERECHTER FRIEDEN

Ines-Jacqueline Werkner und *Christina Schües* (Hg.), Gerechter Frieden als Orientierungswissen. Grundsatzfragen Band 1 (2. Aufl.). Springer VS, Wiesbaden 2018. 122 Seiten. Br. 14,99 EUR sowie:

Sarah Jäger und *Ines-Jacqueline Werkner* (Hg.), Gewalt in der Bibel und in kirchlichen Traditionen. Fragen zur Gewalt Band 1. Springer VS, Wiesbaden 2018. 127 Seiten. Br. 17,22 EUR.

Mit diesen beiden hier anzuzeigenden kleinen Bänden werden die ersten Ergebnisse eines dreijähri-

gen Konsultationsprozesses zum Leitbild des gerechten Friedens vorgelegt, wie es in der Friedensdenkschrift von 2007 entwickelt wurde. Der Konsultationsprozess wird vom Rat der EKD und der Evangelischen Friedensarbeit unterstützt und von der Evangelischen Seelsorge in der Bundeswehr gefördert. Er steht unter dem Gesamtthema „Orientierungswissen zum gerechten Frieden. Im Spannungsfeld zwischen ziviler gewaltfreier Konfliktprävention und rechtserhaltender Gewalt“ und wird von der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST) koordiniert, die zur Durchführung vier interdisziplinär zusammengesetzte Arbeitsgruppen gebildet hat. Die Arbeitsgruppen behandeln: Grundsatzfragen (I), Fragen zur Gewalt (II), Frieden und Recht (III), sowie politisch-ethische Herausforderungen (IV). Die beiden hier vorgelegten Bände eröffnen eine Reihe, in der die weiteren Ergebnisse des Prozesses präsentiert werden sollen.

Der erste Band der Arbeitsgruppe zu *Grundsatzfragen* enthält neben einer ausführlichen Einleitung von Ines-Jacqueline Werkner und einer abschließenden Zusammenfassung von *Christina Schües* fünf Beiträge. Der erste von *Klaus Ebeling* greift unter der Frage: Was heißt „sich im Leben orientieren“? im Anschluss an Kant die breitere philosophische Diskussion zum Begriff der Orientierung und den Anforderungen an Orientierungswissen auf. Die beiden folgenden Beiträge von *Roger Mielke* und *Reiner Anselm* führen die Grundsatzdiskussion fort unter der Leitfrage, wie weit das in der Friedensdenkschrift von 2007 vorgestellte Leitbild des gerechten Friedens Orientierungskraft in konkreten politischen Entscheidungssituationen vermitteln kann. An der Stellungnahme der Kammer für öffentliche Verantwortung zum Einsatz der Bundeswehr im Afghanistankonflikt wird deutlich, dass der grundsätzliche Konsens über das Leitbild des gerechten Friedens nicht zu eindeutigen Handlungsempfehlungen sondern zu „argumentativen Gabelungen“ führt. *Mielke* kommt zu dem Ergebnis, dass in der friedensethischen Urteilsbildung Konsens und Dissens „auf eine komplexe Weise miteinander verflochten sind und im Idealfall zu einem differenzierten Konsens finden, in dem die Dissense aufgehoben bleiben“ (45). *Anselm* geht in seinem Beitrag ebenfalls vom Afghanistanpapier der Kammer aus und weist auf die innere Spannung im Leitbild des gerechten Friedens zwischen den Forderungen der Gerechtigkeit und des Friedens hin. Er plädiert für ein prozessuales Verständnis von Leitbildern für die konkrete ethische Urteilsbildung, in der sich auch Prägungen einer bestimmten Kultur, wie z. B. starke konfessionell-theologische Überzeugungen niederschlagen.

Die beiden anderen Beiträge von *André Munzinger* und von *Her-*

bert Wulf lenken den Blick auf die Frage, wie die Kirche Einfluss nehmen kann auf den politischen und gesellschaftlichen friedensethischen Diskurs. *Munzinger* nimmt die Vorstellung vom „Wächteramt" der Kirche auf und sucht das Potential der friedensethischen Bildungsarbeit der Kirche als Institution innerhalb der Funktionssphären der säkularen Gesellschaft zu bestimmen. *Wulf* diskutiert die Wahrnehmung der friedensethischen Verantwortung der Kirche im Blick auf Erfahrungen im Prozess der Politikberatung und den Erwartungen an Ratgeber und Ratnehmer. *Christina Schües* schließt ihren zusammenfassenden Beitrag mit den Sätzen: „Die Aushandlung, was die *spezifischen* Orientierungsleistungen der Kirche sein könnten, wird im stets offen zu haltenden innerkirchlichen Dialog und im inkludierenden religiösen, politischen, gesellschaftlichen Dialog zu klären sein. Auch in diesem Sinne bleibt der gerechte Frieden eine unendliche Aufgabe" (118). Die mit diesen Beiträgen begonnene Diskussion zu den Grundsatzfragen erweist sich als fruchtbar und soll fortgesetzt werden.

Auch der zweite hier vorzustellende Band eröffnet eine Diskussion, die weitergeführt werden muss. Im Rahmen der Arbeitsgruppe zu Fragen der Gewalt beschäftigt er sich in drei grundlegenden Beiträgen mit den Themen „Gewalt in der Bibel und in kirchlichen Traditionen". Diesen Untersuchungen sind eine Einleitung von *Sarah Jäger* und der „Versuch einer Begriffsklärung" des Stichwortes „Gewalt" von *Daniel Meßelken* vorgeschaltet. *Meßelken* macht vor allem auf die Doppeldeutigkeit des deutschen Begriffs der Gewalt im Sinne eines „Aktionsbegriffs" (*violentia*) oder eines „Kompetenzbegriffs" (*potestas*) aufmerksam. Aus der Perspektive analytischer Philosophie unterscheidet er sodann legalistische, enge und weite Definitionen von Gewalt, und stellt schließlich einen eigenen Definitionsvorschlag vor, der sich auf Fälle „interpersonaler Gewalt" bezieht und Elemente der engen und weiten Definitionen zu verbinden sucht.

Der Beitrag von *Torsten Meireis* über „Liebe und Gewalt" entwickelt hermeneutische Erwägungen zur Rekonstruktion eines theologischen Gewaltdiskurses. Unter Bezug auf das neutestamentliche Logion über das höchste Gebot (Mk 12,29 ff par) eröffnet er seinen Text mit der Feststellung: „Gewalt ist nicht das Zentralthema der christlichen Überlieferung …" (35) und fügt später hinzu: „Gewalt kommt, von Gottes Liebe aus gesehen, als Fehlform der Konfliktbearbeitung in den Blick" (36). Er konzentriert sich in seinen Überlegungen auf Gewalt im Sinne einer „zwingenden physischen Verletzung des Willens und der Integrität und damit der Freiheit eines Menschen" (*Lienemann*), während Missachtung, Entrechtung und Unterdrückung von physischer Gewalt unterschieden werden. Um die biblischen

Schilderungen und Bezüge auf Gewalthandlungen in ihrer Relevanz angemessen interpretieren zu können, muss hermeneutisch unterschieden werden zwischen der literarischen und der historischen Ebene, sowie der gegenwärtigen sozialen Wirkung und der theologischen Deutung. Die von Meireis vertretene hermeneutische Perspektive ist geprägt von dem „Deutungsnarrativ der Gewaltüberwindung in und durch Gottes Versöhnung in Christus" (48).

Der Beitrag von *Marco Hofheinz* untersucht in 47 Thesen die Anknüpfungspunkte in der lutherischen und reformierten Tradition für eine Ethik rechtserhaltender Gewalt. Die ersten sieben Thesen fassen die Grundgedanken einer Ethik rechtserhaltender Gewalt zusammen. Die folgenden elf Thesen gelten der lutherischen Tradition. Sie zeigen an Hand einer differenzierten Interpretation der Wendung „iure bellare" in CA 16 und der restriktiven Auslegung der Kriterien des gerechten Krieges, vor allem in Luthers Obrigkeitsschrift, dass hier der Weg zu einer Ethik rechtserhaltender Gewalt wenigstens vorbereitet wird. Die Thesen 20–34 sind der reformierten Tradition gewidmet. Sie verweisen auf die Bedeutung insbesondere von Calvin für die Entwicklung des Rechtsdiskurses in der westlichen Tradition und stellen fest: „Ohne das Recht ist politischer Frieden nach Calvin nicht denkbar. Politischer Frieden wird von Calvin … als Rechtsfrieden verstanden. Dieser Rechtsfrieden schließt nach Calvin *in extremis* den rechtserhaltenden Gewaltgebrauch ein" (These 31). Daran schließt später Hugo Grotius mit seiner Grundlegung des Völkerrechts an. Die abschließenden Thesen gelten der Barmer Theologischen Erklärung, in der die beiden Traditionsstränge zusammengeführt werden.

Im dritten großen Beitrag untersucht *Ines-Jacqueline Werkner* „kirchliche Diskurse um die Anwendung militärischer Gewalt" anhand von Fallbeispielen aus dem euroatlantischen Raum. Sie beginnt mit einer Zusammenfassung der Positionen der Evangelischen Kirche in Deutschland ausgehend von der Friedensdenkschrift von 2007 und verweist kurz auf die Einwände, vor allem in Stellungnahmen der Badischen Landeskirche. Es folgt eine Darstellung der Ethik der Gewaltfreiheit, wie sie von den historischen Friedenskirchen (Mennoniten, Quäker und Kirche der Brüder) vertreten wird. Ein längerer Abschnitt befasst sich mit der Aufnahme der Lehre vom gerechten Krieg in den US-amerikanischen Kirchen. Dabei zeigt sich eine große Spannbreite zwischen der Denomination der Südlichen Baptisten einerseits, die an der Lehre vom gerechten Krieg festhalten, den Pazifismus prinzipiell kritisieren und unter Betonung der amerikanischen Sonderrolle einen Frieden durch Stärke vertreten, und der United

Church of Christ andererseits, die als erste Kirche den Weg aus der Tradition des gerechten Krieges zur Position des gerechten Friedens vorgezeichnet hat und in ihrer Argumentation den historischen Friedenskirchen nahe steht. Es folgt noch eine kurze Darstellung der Position der Russisch-Orthodoxen Kirche, die zwar den Krieg als eine Wirkung des Bösen und als Übel bezeichnet, aber unter Rückgriff auf die Lehre vom gerechten Krieg die Beteiligung an einem Krieg, der zur „Verteidigung des Nächsten" und „der Wiederherstellung verletzter Gerechtigkeit" geführt wird, für unumgänglich erklärt. Von einem gerechten Frieden kann daher hier nur im Sinne eschatologischer Hoffnung gesprochen werden.

Ein kurzer abschließender Beitrag von *Ines-Jacqueline Werkner* fasst die Ergebnisse unter den Aspekten der Ambivalenz erfahrener Gewalt, der Ambivalenz des biblischen Rückgriffs und der Diversität kirchlicher Gewaltdiskurse zusammen. Sie schließt mit einer Reihe von Fragen: „Wie kommen … diese kirchlichen Gewaltdiskurse zustande? In welcher Beziehung stehen theologische Traditionen und die Stellung der Kirchen und Religionsgemeinschaften in Staat und Gesellschaft zueinander? Wann erfolgen warum und wie biblische Rückgriffe? Sind sie originär oder dienen sie gegebenenfalls nur der Legitimation der eigenen Position? Hier sind fortführende Untersuchungen unumgänglich, um der Ambivalenz der Gewalt in der Bibel und in kirchlichen Traditionen näher zu kommen" (125). Auch dieser Band ist daher nur die Eröffnung einer weitergehenden Debatte, auf deren Ertrag man gespannt sein kann.

Konrad Raiser

Dr. Michael Biehl, Evangelisches Missionswerk e.V., Normannenweg 17–21, 20537 Hamburg; Anna-Katharina Diehl, Missionsakademie an der Universität Hamburg, Rupertistraße 67, 22609 Hamburg; Bischof Brian Farrell, Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen, Via della Conciliazione, 5, 00193 Rome, Italien; Dr. Lesmore Gibson Ezekiel, School of Religion and Theology at the University of KwaZulu-Natal, King Edward Ave, Scottsville, Pietermaritzburg, 3209, Südafrika; Dominik Gautier M. A., Fakultät IV – Human- und Gesellschaftswissenschaften, Carl von Ossietzky Universität Oldenburg, Ammerländer Heerstraße 114–118, 26129 Oldenburg; Achim Hofmann M. A., Schwetzinger Straße 44, 68723 Plankstadt; Onno Hofmann, Othmarscher Kirchenweg 103a, 22763 Hamburg; Prof. Dr. Claudia Jahnel, Evangelisch-Theologische Fakultät, Ruhr-Universität Bochum, Universitätsstraße 150, 44801 Bochum; Prof. Dr. Willie James Jennings, Yale Divinity School, 409 Prospect Street, New Haven, CT 06511, USA; Prof. Dr. Jennifer S. Leath, Iliff School of Theology, 2323 E. Iliff Ave, Denver, CO 80210, USA; Rev. Senzo Ndlovu, PO Box 12960, Centrahill, Port Elizabeth, 6001, South Africa; Pastor Helgard Pretorius, Stellenbosch University, Department of Systematic Theology and Ecclesiology, Faculty of Theology, 141 Dorp street, Stellenbosch, South Africa, 7600; Prof. Dr. Konrad Raiser, Zikadenweg 14, 14055 Berlin; Dr. Klaus Peter Voß, Bergstraße 61, 58579 Schalksmühle.

Foto Deckblatt: Logo der Weltmissionskonferenz 2018 in Arusha (Tansania)

Foto: James H. Cone auf S. 426 © Garrett Evangelical Theological Seminary

Thema des nächsten Heftes 4/2018:

Kirchenräume in unterschiedlichen Kontexten

mit Beiträgen u. a. von Alexander Deeg, Tobias Fritzsche, Marcus Heinrich, Christoph Klein, Constantin Miron, Stefan Orth, Burkard Severin, Henrike Rabe

In Verbindung mit dem Deutschen Ökumenischen Studienausschuss (vertreten durch Thomas Söding, Bochum) herausgegeben von Elzbieta Adamiak, Landau; Angela Berlis, Bern; Petra Bosse-Huber, Hannover; Daniel Buda, Genf/Sibiu; Amelé Ekué, Genf/Bossey; Fernando Enns, Amsterdam und Hamburg (Redaktion); Dagmar Heller, Bensheim; Martin Illert, Hannover (Redaktion); Ulrike Link-Wieczorek, Oldenburg/Mannheim (Redaktion); Viola Raheb, Wien; Johanna Rahner, Tübingen (Redaktion); Barbara Rudolph, Düsseldorf (Redaktion); Dorothea Sattler, Münster; Oliver Schuegraf, Hannover (Redaktion); Andrea Strübind, Oldenburg; Rosemarie Wenner, Frankfurt am Main, Marc Witzenbacher, Frankfurt am Main (Redaktion).

ISSN 0029-8654 ISBN 978-3-374-05722-1
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: 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 2018, Preisänderungen vorbehalten):
Jahresabonnement (inkl. Versandkosten): Inland: € 42,00 (inkl. MWSt.),
Ausland: €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.

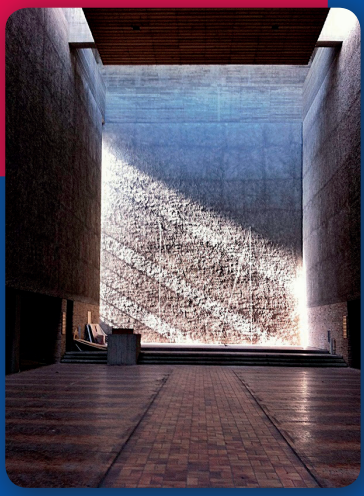
Die nächste Ausgabe erscheint Oktober 2018.

Oktober–Dezember
4/2018
67. Jahrgang

Ökumenische Rundschau

Kirchenräume in unterschiedlichen Kontexten

mit Beiträgen u. a. von Alexander Deeg, Tobias Fritzsche, Albert Gerhards, Christoph Klein, Radu Constantin Miron, Stefan Orth, Burkard Severin, Henrike Rabe



Inhalt

Zu diesem Heft 451

Albert Gerhards, Kirchengebäude – eine ökumenische Herausforderung 456

Christoph Klein, Kirchenburgen in Siebenbürgen – bedrohtes Kulturerbe. Nutzungskonzepte zu ihrer Rettung und Erhaltung 469

Radu Constantin Miron, Kirchennutzung und Kirchenbau orthodoxer Gemeinden in Deutschland 476

Alexander Deeg, Geistlich und geistig – Kirche und Aula. Die Universitätskirche St. Pauli in Leipzig als Herausforderung und Chance 484

Stefan Orth, Gleitende Wände. Das ökumenische Kirchenzentrum Maria Magdalena in Freiburg-Rieselfeld und seine beiden Gemeinden 491

Burkard Severin, Die Antwort gab der Kirchenbau – von der Pfarrkirche St. Helena zum „Dialograum Kreuzung an Sankt Helena“ 497

Tobias Fritsche, Jugend(kultur) im Kirchenraum 509

Junge Ökumeniker*innen

Henrike Rabe, Außen Kirche – innen Moschee: Multireligiöse Gastfreundschaft als Chance im Umnutzungsprozess . . 514

Dokumente und Berichte

Ad fontes! Ein kostbares Netz in einer zerrissenen Welt. Bericht von der Tagung des Zentralausschusses des ÖRK, Juni 2018 (**Elisabeth Krause-Vilnar**) 520

„Kommt und seht“: Eine theologische Einladung zum Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens (**Kommission für Glauben und Kirchenverfassung**) 523

Ökumenische Begegnung. Besuch des Heiligen Vaters beim Weltkirchenrat in Genf zu dessen 70. Gründungstag. Ansprache des Heiligen Vaters im Ökumenischen Zentrum ÖRK (Genf) am 21. Juni 2018 (**Papst Franziskus**) 543

Ökumenisches Gebet. Besuch des Heiligen Vaters beim Weltkirchenrat in Genf zu dessen 70. Gründungstag. Ansprache des Heiligen Vaters im Ökumenischen Zentrum ÖRK (Genf) am 21. Juni 2018 (**Papst Franziskus**) 549

Wir stehen in der Bibel. Bibellesen als Grundform ökumenischer Gemeinschaft (**Kai Horstmann**) 554

Gestern – heute – morgen, Von Personen, Zeitschriften und Dokumentationen, Neue Bücher 568

Zu diesem Heft





Liebe Leserinnen und Leser,

Lasst die Kirche im Dorf! So könnte man den Ertrag der in diesem Heft der Ökumenischen Rundschau versammelten Beiträge zum Thema „Kirchenräume in unterschiedlichen Kontexten“ wohl am treffendsten zusammenfassen. Das Thema Kirchenraum und Kirchenraumnutzung wurde in den letzten beiden Jahrzehnten nicht nur bei uns zumeist mit folgenden Schlagworten verbunden: den eher pessimistischen Zukunftsaussichten der großen Kirchen, ihren sinkenden Mitgliederzahlen, den schwindenden personellen und finanziellen Ressourcen und den dadurch ausgelösten Dynamiken des Schrumpfens, der Konzentration auf die Kernaufgaben von Kirche oder der Reduktion des kirchlichen und gemeindlichen Engagements. Doch die hier vorgestellten Projekte und Konzepte sind gerade nicht von jenem resignativen Grundton geprägt, der gewöhnlich bei diesem Thema intoniert wird. Im Gegenteil! Die Kirche muss im Dorf bleiben, Kirchenräume müssen ihren Ort auch in der Mitte einer sich zunehmend säkular verstehenden Gesellschaft bewahren, wenn auch auf eine andere Art als zuvor – so lautet das einhellige Plädoyer. Die Erhaltung von Kirchenräumen, ihre Umwidmungen und die Veränderung von Nutzungskonzepten sind eine Herausforderung. Denn wie Albert Gerhards, der Verfasser unseres Grundsatzartikels zu Recht festhält: Einen Kirchenraum zu öffnen, ist weit gefährlicher als ihn zu schließen (Gerhards S. 453 ff). Wer auf Öffnung, auf Veränderung, auf Neues setzt, weiß nicht wirklich, ob die (neu)eröffneten Räume auch genutzt, sich wieder mit Leben füllen werden, ob Begegnung gelingt.

Kirchen als sakrale Räume haben immer durch ihre *Zwecklosigkeit* fasziniert. Als „heilige Orte" des Unverfügbaren, der Transzendenz, sind sie dadurch gekennzeichnet, dass sie den Alltag unterbrechen, indem sie dem ganz Anderen dieses Alltags Raum geben. Sie verändern dadurch zugleich diesen Alltag, weil sie seiner scheinbaren Alternativlosigkeit das Angebot des Anderssein- und Anderswerden-Könnens entgegensetzen. Sie erzeugen dadurch Resonanzen, die eine Dynamik der Veränderung in Gang setzen. In dieser Perspektive waren und sind Kirchen immer schon Begegnungs- und Resonanzräume des Lebens.

Unsere Autorinnen und Autoren sehen darin eine Chance. Ihre Konzepte zur Um-Nutzung von Kirchenräumen beeindrucken durch eine gemeinsame Grundintuition: Sie denken vom Nutzen für andere her, d. h. wofür Kirchen in einer Außenperspektive nützlich sein können und sollen, als Orientierung, Freiraum, Monumente kultureller Identität, Schätze des künstlerischen oder des historischen Erbes. Die dabei vorgestellten Projekte legen ein Statement ab für eine wiederzuentdeckende Verbindung von Kirche und Welt, von Glaubenspraxis und Sinnsuche, von drinnen und draußen, jenseits der Dualität von profan und sakral. Hier werden Kirchenräume, deren sakrale Matrix als Spur für unsere Zeit bewusst erhalten bleibt, erneut zu identitätsstiftenden Orten, Orten der Begegnung von Religion und Kultur, von Glauben und Wissenschaft, von Gesellschaft und Politik. Sie inszenieren dabei den fließenden Übergang von Glaubens- und Sehnsuchtsort, von Suchen und Finden, von Gewissheit und Zweifel – also all das, was in einer theologischen Perspektive schon immer mitten in der Kirche seinen Platz haben sollte. Dabei sind und bleiben die Kirchenräume aber auch Erinnerungsorte für eine gelebte und weiter prägende religiöse und kulturelle Identität, für ein zu bewahrendes historisches Erbe, aber auch für jenes leise Erahnen einer Alternative zum Leben hier und jetzt.

In seinem einführenden Beitrag schreitet *Albert Gerhards* unter der Zielperspektive *vom Nutzen der Umnutzung* die verschiedenen Dynamiken ab, die bei einer Neuorientierung von Nutzungskonzepten wirksam sein können. Die Trias Leerraum – Spielraum – Zwischenraum gibt die Struktur vor: Kirchenräume können auch außerhalb des Gottesdienstes zu Symbolorten Gott-menschlicher Begegnung werden; sie haben eine *diakonische Funktion,* indem sie Spielräume der Begegnung mit Kunst, Kultur, Politik, Gesellschaft etc. eröffnen; sie können als Zwischenräume neu entdeckt werden, indem sie als Beziehungsräume zwischenmenschlicher Begegnung Glaubensvollzug und Lebenspraxis auf neue Weise verbinden.

Das Element der Erinnerungsgestalt von Kirchenräumen prägt besonders die Frage der Erhaltung von Kirchen in Siebenbürgen als Erinnerungsort auch einer emigrierten Kultur, einer verlorenen Heimat, als Bewah-

rungsort dieser Kultur, die *Christoph Klein* in seinem Beitrag reflektiert. Die großen Kulturdenkmäler der Kirchenburgen, die an vergangene Größe, aber auch an die damit verwobenen Lebensgeschichten erinnern, werden zu einem Identitätsort ganz eigener Natur, mit dem auf unterschiedliche Weise umgegangen wird: bewahrend und erhaltend, weitergebend und wiederaneignend, aber auch abschiedlich.

Die Situation der Orthodoxen Kirchen als Diaspora- oder Migrationskirchen, die zunächst im Provisorium leben, Kirchenräume anderer Konfessionen nutzen, sich etablieren, in der *Fremde* einrichten, ihre Identität aber gerade auch aus der Erinnerung an die *Heimat* und die Tradition heraus bestimmen, nimmt der Beitrag von *Radu Constantin Miron* in den Blick. Hier zeigt sich eine andere Seite von Tradition, weil gerade der orthodoxe Kirchenbau ein Beispiel dafür liefert, wie in der Fremde die Heimat zwar Orientierung und Halt bietet, zugleich aber auch zum konservierenden Beharrungszustand in der Vergangenheit werden kann. Kirchenbau in der Diaspora wagt, so Miron, zu wenig Neues, nimmt die eigene Tradition eben nicht als lebendige Tradition wahr, die das Eigene im Dialog einer sich verändernden (Um-)Welt immer neu zu verstehen lernt, um sich in sich verändernden Zeiten auf andere Weise doch treu zu bleiben.

Einen besonderen Kirchen-Neubau beschreibt *Alexander Deeg* mit der Universitätskirche St. Pauli in Leipzig. Dieser Neubau ist nicht nur ein Akt der Bewältigung von Vergangenheit und der dort erfahrenen Verletzungen, sondern er enthält ein Statement für die Gegenwart und die Zukunft. Der als bewusste Hybridlösung umgesetzte Bau – er ist Kirchenbau und Repräsentationsraum/Aula der Universität zugleich – ist ein architektonisches Bekenntnis zu einer neuen Verhältnisbestimmung von Kirche und Welt/Gesellschaft. Das Wechselspiel von Kultus und Kultur lebt vom fließenden Übergang des Sakralen und des Profanen und schafft so einen offenen Raum, zur Kontaktmöglichkeit auch für kirchlich Fernstehende und religiös Suchende.

Während Leipzig die Verbindung von Kirche und Welt als Ziel hat, hat sich Freiburg – wie der Beitrag von *Stefan Orth* zeigt – zunächst einmal auf einen gemeinsamen ökumenischen Weg gemacht. Im neuentstandenen Stadtteil Freiburg-Riesenfeld musste sich Kirche ohne traditionelle kirchliche oder althergebrachte konfessionelle Gemeindestrukturen eben neu erfinden und sie tut das ökumenisch. Dabei herausgekommen ist kein ökumenisches Gemeindezentrum, sondern ein moderner Kirchenbau, bei dem nach Bedarf die Wände verschoben werden können. Das Gemeinsame, Verbindende bildet nicht nur die Basis des Baus, sondern auch das Fundament des gemeinsamen ökumenischen Engagements, sei es die missionarische Seelsorge im Neubauviertel, der Kirchenladen als niederschwelliges

Angebot, oder das liturgische Angebot, das sich eben statt an der traditionellen alltagszyklischen Frömmigkeit an der (kirchen-)jahreszeitlichen der späten Moderne orientiert. Ein Modell nur für städtische Neubauviertel oder eines für die Zukunft?

Unter dem Stichwort der Umwandlung oder Umwidmung von Kirchenräumen werden verschiedene Projekte präsentiert. *Burkard Severin* stellt uns den „Dialogram Kreuzung an Sankt Helena" vor. Im Rahmen der Schaffung größerer Pastoralräume in der Erzdiözese Köln ist die ehemalige Pfarrkirche St. Helena in Bonn bewusst umgewidmet worden, um im Kirchenraum selbst einen Dialogram für christlichen Kult und zeitgenössische Kultur zu schaffen. Der alte Sakralraum ist dabei beibehalten worden, damit der Kirchenraum weiterhin als ein solcher erkennbar bleibt, so eine Erinnerung an den christlichen Kult wachhält und dennoch einen experimentierfreudigen, aber auch spannungsreichen Raum der Begegnung von Glauben, Wissenschaft, Kultur und Gesellschaft eröffnet. Dabei ist aber nicht das Gewinnen neuer Mitglieder das Ziel, sondern die Eröffnung eines Freiraums, der aus dem Sich-gegenseitig-Befragen-Lassen Neues erwachsen lassen kann.

Das zweite Beispiel aus der Feder von *Tobias Fritsche* stellt uns das Konzept einer Jugendkirche vor. Es arbeitet mit dem Kirchenraum sowohl als emotional wirksamem Resonanzraum des Heiligen, in dem die Insignien des Sakralen erhalten bleiben, wie als Ort des Mit- und Ineinanders von altersspezifischen Elementen der Jugendkultur und Glaubenstradition. Bei den Gottesdienstinszenierungen sind Licht-, Ton- und Medientechnik, also Werkzeuge einer modernen Performanz ebenso wichtig wie die Erfahrung von Gemeinschaft. Der Kirchenraum wird beteiligungsorientiert inszeniert, bietet aber auch individualisierte Freiräume zu Bewegung, Tanz, gemeinsam erlebter Spiritualität.

Ein singuläres Phänomen einer Umnutzung stellt das von *Henrike Rabe* unter der Rubrik *Junge Ökumeniker*innen* vorgestellte Projekt der Transformation der ehemaligen Kapernaumkirche Hamburg-Horn zur Moschee der Al-Nour-Gemeinde dar. Dass aus einer Kirche eine Moschee wird, hat auch gesellschaftspolitische Sprengkraft. Hegemoniale Machtdiskurse werden in den Diskussionen darum ebenso greifbar wie Identitäts- und Verlustängste. So schwankt die öffentliche Bewertung zwischen dem Wahrnehmen einer „Chance für den interreligiösen Dialog" oder der Furcht vor einem gesellschaftlichen „Dammbruch". Die dabei sichtbar werdenden Dynamiken gilt es mit Blick auf zukünftige Entwicklungen wahr- und ernst zu nehmen.

Desweiteren bringen wir noch einen Vortrag von *Kai Horstmann,* der das ökumenische Bibellesen für einen Weg hält, „Lehrdifferenzen als Un-

terschiede im Verstehen des Wortes Gottes zunächst besser zu verstehen und den kirchentrennenden Charakter von Lehrdifferenzen zu überwinden“ (S. 566).

Unserer Dokumentationspflicht besonderer ökumenischer Ereignisse kommen wir durch den Bericht von der Tagung des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) im Juni 2018 und den Abdruck der „Theologischen Einladung zum Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens“ der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK nach. Beide Texte werden durch die nun zugängliche deutsche Übersetzung hoffentlich auch bei uns eine größere Aufmerksamkeit finden. Eine besondere Art der Dokumentation sind die beiden Ansprachen von Papst Franziskus, die er bei der Begegnung und dem gemeinsamen Gebet bei seinem Besuch in Genf zum 70. Gründungstag des ÖRK gehalten hat.

„Gemeinsam gehen ist für uns Christen nicht eine Strategie, um größer herauszukommen, sondern ist ein Akt des Gehorsams gegenüber dem Herrn und der Liebe zur Welt“ – diese Worte des Papstes sind sicher auch ein gutes Schlusswort für dieses Editorial.

Viel Spaß beim Lesen wünschen im Namen des Redaktionsteams

Johanna Rahner und Oliver Schuegraf

Kirchengebäude – eine ökumenische Herausforderung



Albert Gerhards[1]

Der Schweizer Architekt Mario Botta gehört zu den prominenten zeitgenössischen Vertretern seiner Zunft, die in ihrem Werkverzeichnis auch bedeutende Kirchenbauten aufzuweisen haben, Botta unter anderem die Kathedrale von Evry oder die Chiesa Santo Volto in Turin. In einem Gesprächsband mit dem Titel „Architektur leben" antwortete er seinem Gesprächspartner Marco Alloni auf die Frage, welche seiner Werke seiner Meinung nach am längsten Bestand haben würden: „Das ist schwer zu sagen. Ich glaube die, die besser instandgehalten werden oder vielleicht besser gebaut sind. Aber ich wünsche mir, dass unter meinen zahlreichen Werken auch ‚manches Kirchlein' überleben wird."[2] Diese Akzentsetzung verwundert insofern, als der Architekt trotz seiner zahlreichen Sakralbauten eher nicht den klassischen Kirchenbaumeistern zuzuordnen ist. Allerdings bekennt er an gleicher Stelle, sein größter Wunsch wäre es, ein Kloster zu bauen.[3] Die besondere Wertschätzung der Klosterarchitektur hat freilich etwas mit einer von Mönchen (und Nonnen) freiwillig gewählten Lebensordnung zu tun, in der die verschiedenen Lebensräume alle die gleiche Intensität aufweisen. Ein ganz ähnliches Konzept wurde schon in den zwanziger Jahren des vorigen Jahrhunderts verwirklicht, bei der Umgestaltung von Burg Rothenfels am Main für die Jugendorganisation Quickborn durch Romano Guardini und Rudolf Schwarz. Hier galten der Kapelle, dem Rittersaal als multifunktionalem Versammlungsraum sowie dem Refekto-

1 Albert Gerhards ist Professor emeritus für Liturgiewissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn.

2 *Mario Botta:* Architektur leben. Ein Gespräch mit Marco Alloni, Bern 2012, 197.

3 Vgl. ebd., 183.

ÖR 67 (4/2018), S. 456–468

rium die gleiche planerische Sorgfalt und architektonisch-künstlerische Konsequenz, die die Burg bis heute als einen besonderen Lebensraum erfahren lassen.[4] Das Profane und das Sakrale, Natur und Übernatur bilden in solchen Architekturgefügen eine lebensfördernde Synthese.

Die Faszination vieler erstklassiger Architekten und Künstler für sakrale Räume unabhängig von ihrer religiösen Einstellung – zu nennen wären etwa Le Corbusier, Henry Matisse, Fernand Léger oder in neuerer Zeit Richard Meyer, Sigmar Polke, Gerhard Richter und andere – hat sicherlich unterschiedliche Gründe. Ein zentraler Grund ist aber das Gespür für die Besonderheit „heiliger Orte" im Sinne des Transzendenten, Unverfügbaren und nicht kommerziellen Zwecken Unterworfenen. „Luoghi dell'infinito" – „Orte des Unendlichen" heißt eine italienische Monatsschrift zu Kunst und Kultur. Mit der Erfahrung zunehmender Begrenzung der Ressourcen wächst die Sehnsucht nach Orten des Unendlichen. Man kann sie auf vielfältige Weise zu befriedigen suchen – im Heuschreckentourismus, durch die Flucht in virtuelle Räume, in Rauschzustände. Demgegenüber lassen sich aber auch Gegenbewegungen feststellen, die keineswegs auf die sogenannte Bildungsschicht begrenzt sind. Der Pendelrückschlag der Globalisierung beinhaltet nicht nur die hässlichen Seiten wie Fremdenhass und Ausgrenzung, sondern auch positive Aspekte wie die Wertschätzung des eigenen Ortes und seiner identitätsstiftenden Raummarken. Dazu gehören in Europa mit an erster Stelle sakrale Gebäude wie Kirchen, Klöster und Kapellen. Die Wertschätzung dieser Orte wird nicht nur von denen geteilt, die sowieso zur Kirche gehen oder wenigstens Kirchensteuer zahlen, sondern auch – oder sogar in besonderem Maß – von Menschen unterschiedlichster Bevölkerungsgruppen, die nicht kirchlich oder religiös gebunden sind.

In der klassischen Zuordnung gelten Kirchengebäude nach römisch-katholischem Verständnis als sakral, nach evangelischem dagegen als mehr oder weniger neutral, je nach konfessioneller Ausrichtung. Wie Klaus Raschzok in einem Band „Typisch katholisch – Typisch evangelisch" bemerkt, nähern sich zeitgenössische katholische und evangelische Kirchenräume einander zunehmend an, wenn auch Unterschiede bleiben.[5] Er bezieht sich allerdings mehr auf die Innengestaltung. In Bezug auf die allgemeine Wahrnehmung und Wertschätzung von Sakralgebäuden lässt sich mitunter geradezu eine gegenläufige Bewegung feststellen: Auf evan-

4 Vgl. *Frédéric Debuyst:* Romano Guardini. Einführung in sein liturgisches Denken, Regensburg 2009, 66–92.

5 Vgl. *Klaus Raschzok:* Kirchenraum; in: *Michael Meyer-Blanck/Walter Fürst* (Hg.): Typisch katholisch. Typisch evangelisch. Ein Leitfaden für die Ökumene im Alltag, Rheinbach u. a. ^{3}2006, 132.

gelischer Seite werden Kirchengebäude wieder entdeckt, geöffnet („Offene Kirchen“) und als besondere Orte vermittelt (Kirchenraumpädagogik), auf katholischer Seite werden Kirchen zunehmend verschlossen, so dass außerhalb der spärlichen Gottesdienstzeiten keine Möglichkeit zu persönlichem Gebet mehr besteht. Kerzen kann man zuweilen leichter in einer evangelischen als in einer katholischen Kirche anzünden. Die Reduktion auf die an sich vornehmste Funktion einer Kirche, nämlich Ort der sonntäglichen Gemeindeversammlung zur Eucharistie bzw. zum Hauptgottesdienst zu sein, führt unweigerlich zum Verlust des Kirchengebäudes, spätestens dann, wenn nicht einmal mehr regelmäßig eine sonntägliche Feier stattfinden kann. Hier hat – als fatale Folge missverstandener Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils – eine Funktionalisierung des ursprünglichen Verständnisses des Kirchenraums stattgefunden, der einmal weite Teile des Spektrums katholischer Spiritualität abdeckte.[6]

Aus den bisherigen Überlegungen schält sich eine Grundthese heraus, die konfessionsübergreifend gilt: Bei der notwendigen Neuorganisation der Seelsorge-Räume in den Landeskirchen und Diözesen sind die sakralen Orte dann falsch platziert, wenn sie in erster Linie als schwer zu vermarktender Immobilienbestand und folglich als Hindernis einer großräumigen Neuplanung in Richtung Konzentration auf wenige Kirchenzentren angesehen werden. Richtiger wäre es, zunächst vom Bestand auszugehen und zu fragen, welche Potentiale einer neuen – womöglich völlig anderen – Präsenz vor Ort in den Gebäuden liegen, wobei hier auch neue Wege der Gebäudeunterhaltung im Sinne von Nutzungsteilung und Teilumnutzung gefunden werden müssen. Beispiele – positive wie problematische – liegen inzwischen in großer Zahl vor.[7]

Generell handelt es sich hier um ein Plädoyer, die längst in der Gesellschaft angekommene Umnutzungsdebatte in eine Nutzungsdebatte umzuwandeln, d. h. eine Bewegung weg von den Gegenständen („zu was nütze?“) hin zu den Personen („wem zu Nutzen“?) zu vollziehen.[8] Kirchengebäude dienen nicht nur den leider meist wenigen Kirchgängern, sondern einem beträchtlichen Teil der Bevölkerung als Orientierungs-

6 Vgl. *Albert Gerhards:* Wo Gott und Welt sich begegnen. Kirchenräume verstehen, Kevelaer 2011.

7 Vgl. z. B. *Wüstenrot Stiftung* (Hg.): Kirchenräume und ihre Zukunft: Sanierung – Umbau – Umnutzung, Ludwigsburg 2017.

8 Vgl. *Albert Gerhards/Kim de Wildt* (Hg.): Der Sakrale Ort im Wandel (Studien des Bonner Zentrums für Religion und Gesellschaft 12), Würzburg 2015; *Albert Gerhards/Kim de Wildt* (Hg.): Wandel und Wertschätzung. Synergien für die Zukunft von Kirchenräumen (Bild – Raum – Feier. Studien zu Kirche und Kunst 17), Regensburg 2017.

punkte, Freiräume, Räume der Alterität oder auch als architektonische und künstlerische Monumente. Sie sind, um einen Begriff des Marburger Theologen Thomas Erne aufzugreifen, „hybride Räume der Transzendenz".[9] Insofern sind sie nicht nur erhaltenswert, sondern sollten mit sinnvollem Inhalt gefüllt werden. Diese Aufgabe sollten die Kirchengemeinden aber nicht ohne weiteres an andere abtreten, was bislang mit teils desaströsen, mitunter allerdings auch respektablen Ergebnissen geschieht, sondern sie sollten das Heft in der Hand behalten oder, um ein anderes Bild zu verwenden, statt nur Steigbügelhalter für kommerzielle Nachnutzer zu sein, lieber vorne mit am Zügel ziehen. Der Grund dafür ist einsichtig: Sakralgebäude haben einen Symbolwert, der auch über den kirchlichen Gebrauch hinaus fortbesteht. Nachnutzer wissen sich dessen wohl zu bedienen. Der immaterielle Mehrwert lässt sich mitunter in klingende Münze umwandeln. Allerdings mutiert ein irreführendes Symbol zum Diabol, wenn die Nachnutzer nicht respektvoll damit umgehen, und als letzte Konsequenz verlieren alle Kirchengebäude ihre Symbolfunktion, wenn der überwiegende Teil anderen Zwecken und anderen Herren dient. Wenn aber die Sakralgebäude als solche für viele Menschen nachweisbar einen hohen Stellenwert besitzen, ist es unsinnig, sie aufzugeben, nur weil sie für gegenwärtige Gemeindebedürfnisse nicht mehr gebraucht werden – wobei auch dies im Einzelfall zu prüfen wäre, da die Entscheidungsprozesse nicht selten über die Köpfe der unmittelbar Betroffenen hinweg laufen.

Im Folgenden soll das Argument in drei Schritten – Leerraum, Spielraum, Zwischenraum – vertieft und an einigen Beispielen konkretisiert werden.[10]

Leerraum

Christen brauchen keine Tempel, aber sie brauchen Versammlungsräume. Gilt aber auch der Umkehrschluss? Wenn die vorhandenen Räume nicht mehr gefüllt werden zur sonntäglichen Gottesdienstversammlung,

[9] Vgl. *Thomas Erne:* Hybride Räume der Transzendenz. Wozu wir heute noch Kirchen brauchen. Studien zu einer postsäkularen Theorie des Kirchenbaus, Leipzig 2017; dazu *Albert Gerhards:* Transformation von Kirchenräumen – ein zukunftsweisendes Projekt für Kirche und Gesellschaft; in: *Gerhards/de Wildt,* Wandel und Wertschätzung, 13–29, bes. 17–20.

[10] Die folgenden Ausführungen fußen auf einem Vortrag während der Akademie zum Aschermittwoch der Künstler im Erzbistum Köln am 14. Februar 2018 im Maternushaus in Köln.

sind sie dann obsolet, weil funktionslos? So jedenfalls werden Berechnungen nach dem Kosten-Nutzen-Modell angestellt. Gestützt wird diese „Heilsökonomie“ durch ein Liturgieverständnis, aufgrund dessen man das Gottesdienstangebot der römisch-katholischen Kirche auf die sonntägliche Eucharistiefeier reduziert und dementsprechend den Kirchenraum nur zu diesem Anlass öffnet.

Wozu Kirchenräume auch dienen können, erfährt man zuweilen aus der Literatur. Der 1951 in Köln geborene Schriftsteller Hanns-Josef Ortheil lässt in seinem 2012 erschienenen, autobiographisch geprägten Buch „Das Kind, das nicht fragte“ den Protagonisten Benjamin Merz im Dom der sizilianischen Stadt Mandlica (alias Modica, Geburtsort des Dichters und Nobelpreisträgers Salvatore Quasimodo) reflektieren:

> *„Großer Gott!* Wie oft bin ich in eine Kirche gegangen, wenn es mir schlecht ging und ich nicht wusste, wie ich mich von meinen Lähmungen befreien sollte! Der Gang in eine Kirche half mir beinahe immer, vor allem, wenn es eine alte Kirche war. Ich setze mich ins Dunkel, in eine der hintersten Reihen, und ich warte, bis mich die Jahrhunderte einholen und aufnehmen. Seit endlos erscheinender Zeit, denke ich, sind Menschen in genau diese Kirche gegangen, wenn sie nicht weiterwussten. Kirchen sind Räume, die nicht für die Starken, sondern für die Hilflosen gebaut wurden. Niederknien, den Kopf senken, ein Gebet sprechen – unabhängig davon, ob ich alles glaube und teile, was von den Priestern in einer Kirche gepredigt wird, haben solche Gesten der Hilflosigkeit zunächst einmal etwas Beruhigendes. Mit ihnen nehme ich mich zurück und gebe mir selbst zu erkennen, dass meine Sorgen und Probleme nicht weltbewegend sind und dass ich nicht der Einzige bin, der Sorgen und Probleme hat. Und wenn dann die anderen Gläubigen kommen und sich ebenfalls hinknien und beten und wenig später in den Gesang des Priesters einstimmen, finde ich meine zuvor noch so ausgelöscht erscheinende Stimme wieder …“

Das Problem des Ethnologen Benjamin Merz sind seine vier älteren Brüder, sein Über-Ich (biographisch die früh verstorbenen Geschwister Ortheils). Ständig muss er sich mit ihnen auseinandersetzen, so auch hier:

> „Dass man in einer Kirche, in der gerade kein Gottesdienst stattfindet, nicht weiß, was man tun soll, erscheint mir als ein bedrohliches Zeichen. Meine Brüder, denke ich, haben keine eigene Sprache für den Aufenthalt in einer Kirche, stattdessen schließen sie sich, ohne lange darüber nachzudenken, der Sprache der Gottesdienste und offiziellen Gebete an. Das ist, wie ich ja bereits sagte, nicht falsch und hat oft eine durchaus reinigende Wirkung. Es sollte aber nicht alles sein, nein, die Sprache der Gottesdienste und offiziellen Gebete sollte lediglich eine Vorgabe dafür sein, dass

man zu einer eigenen Sprache findet. Zu einer Glaubenssprache. Zu einer Sprache vor Gott."[11]

Ortheil befindet sich hier, vielleicht ohne es zu wissen, in bester Gesellschaft. Nach Benedikt von Nursia ist das ganze festgelegte Gemeinschaftsgebet von persönlichem Gebet durchsetzt, die Gebetszeiten sind von freiem Gebet umgeben,[12] d. h. bei Benedikt ist „die Idee von der Aufgipfelung des festgelegten im freien Gebet"[13] noch geläufig. Damit aber ist der Versammlungsraum nicht nur Behältnis für soziale Interaktion, sondern Leerraum im Sinne eines Erwartungsraums möglicher Gotteserfahrung. Nicht von ungefähr hat sich für die Tagzeitenliturgie klösterlicher Gemeinschaften der Chorraum mit der freien Mitte und dem Chorgestühl durchgesetzt, der Nähe und Distanz, Gemeinschaftserfahrung und Für-sich-Sein gleichermaßen gewährleistet.

Wie in der Musik das Verstummen, die Pause, das notwendige Pendant zum Klang bildet, so bildet auch in der Liturgie die Stille den Gegenpol zu Verlautung in Wort und Gesang. Das lässt sich auch auf den Raum übertragen, der durch die Dialektik von Fülle und Leere belebt wird. Auch außerhalb des Gottesdienstes – vielleicht dann sogar noch mehr als in seinem Verlauf – können Kirchenräume Symbol Gott-menschlicher Begegnung sein. Berühmtes Beispiel ist die 1930 erbaute Fronleichnamskirche von Rudolf Schwarz in Aachen. Die Schwelle, in St. Fronleichnam durch den Altar vor der weißen Wand verkörpert, ist der Überschritt von der Welt in die Ewigkeit. Die eigentliche Schwellenüberschreitung geschieht zwar im Gebet und in der Liturgie. Bereits im Jahr 1928 schrieb Schwarz in der Zeitschrift „Schildgenossen":

> „Christus ruft in der Schöpfung den Vater an und beginnt mit ihm einen Dialog, und zwar einen schöpferischen, aus dem neue Formen entstehen, und so wird die vergängliche Form der Welt hineingezogen in den großen und geheimnisvollen Dialog von Erkenntnis und Liebe zwischen Vater und Sohn, in die Fruchtbarkeit des Heiligen Geistes."[14]

11 *Hanns-Josef Ortheil:* Das Kind, das nicht fragte, München [2]2014, 108–111.

12 Vgl. *Balthasar Fischer:* Das Verhältnis von festgelegtem Gemeinschaftsgebet und freiem Gebet des einzelnen in der Regel des heiligen Benedikt; in: *ders.:* Frömmigkeit der Kirche. Gesammelte Studien zur christlichen Spiritualität, hg. v. *Albert Gerhards* und *Andreas Heinz* (Hereditas. Studien zur Alten Kirchengeschichte 17) Bonn 2000, 18–34.

13 Ebd., 24.

14 *Rudolf Schwarz:* Geistliche Übung. Gedanken zu einer Werklehre des Gebets; in: Die Schildgenossen 8 (1928), 23–27.

Weil die eigentliche Füllung der vom Geist Gottes geleitete Gottmenschliche Dialog ist, bedarf es für den Kirchenraum der „gefüllten Leere". Die gefüllte Leere wird aber in der Architektur der Fronleichnamskirche zum Bild, wie schon Romano Guardini erkannte: „Das ist keine Leere; das ist Stille! Und in der Stille ist Gott. Aus der Stille dieser weiten Wände kann eine Ahnung der Gegenwart Gottes hervorblühen."[15] Guardini hat den hohen künstlerischen Anspruch dieses Raums, der auch über das gottesdienstliche Geschehen hinaus wirkt, ins Wort gefasst. Noch Jahrzehnte später hat Rudolf Schwarz die Fronleichnamskirche vor allem als eine „Aussage religiöser Poesie" verstanden wissen wollen.[16]

Spielraum

Vor 100 Jahren erschien Romano Guardinis berühmte Schrift „Vom Geist der Liturgie". Dieses enthält ein Kapitel „Liturgie als Spiel". Darin heißt es:

> „Liturgie üben heißt, getragen von der Gnade, geführt von der Kirche, zu einem lebendigen Kunstwerk werden vor Gott, mit keinem andern Zweck, als eben vor Gott zu sein und zu leben; heißt, das Wort des Herrn erfüllen und ‚zu werden wie die Kinder'; einmal verzichten auf das Erwachsensein, das überall zweckhaft handeln will, und sich entschließen, zu spielen, so wie David tat, als er vor der Arche tanzte. Freilich kann es dabei geschehen, dass allzu kluge Leute, die vor lauter Erwachsensein die Freiheit und Frische des Geistes verloren haben, dies nicht verstehen und darüber spotten. Aber auch David musste es sich gefallen lassen, dass Michol über ihn lachte."[17]

Nun ging es Guardini sicher nicht darum, die Kirchen in Tanzsäle zu verwandeln, wohl aber, Liturgie und Leben aufeinander zu beziehen, wie er dies auf Burg Rothenfels in der Zeit zwischen den Weltkriegen mit Tausenden von jungen Menschen geübt hat. Der Rittersaal wurde zum *White Cube* – ein Novum in der Geschichte der Weltarchitektur. Er ermöglichte unterschiedliche Formen der Versammlung, nicht nur zur Liturgie, die hier

15 *Romano Guardini:* Die neuerbaute Fronleichnamskirche in Aachen; in: Die Schildgenossen 11 (1931), 267.

16 *Wolfgang Pehnt:* Rudolf Schwarz. Architekt einer anderen Moderne, Ostfildern-Ruit 1997, 77.

17 *Romano Guardini:* Vom Geist der Liturgie, Freiburg [20]1997, 66 f.

„versus populum“ gefeiert wurde. In seinem letzten Buch „Kirchenbau“ (1960) veröffentlichte Schwarz eine Reihe von Varianten (mit entsprechender Lichtschaltung der Soffitten).[18] Der freie, gestaltbare Raum bot Möglichkeiten kreativer künstlerischer Entfaltung, ein „Tanzen vor Gott“.

Bei Beratungsgesprächen in Kirchengemeinden mache ich oft den Vorschlag, die Kirche erst einmal leer zu räumen: zunächst von den obligatorischen Topfpflanzen und den Relikten längst vergessener Aktionen, dann vielleicht – zumindest virtuell – von den Bänken. Der Raum wird zum Leerraum und damit zum Spielraum. Gelegentlich ermöglicht ein besonderer Anlass solche Erfahrungen, so etwa der Weltjugendtag mit dem leergeräumten Kölner Dom. Dieser wurde schon wiederholt zum Ort spektakulärer Licht- und Toninszenierungen, so 2013 anlässlich des Nationalen Eucharistischen Kongresses: Events – nicht mehr, aber auch nicht weniger und für viele eine Ersterfahrung mit einem sakralen Raum.

Es gibt zahlreiche Kirchen, in denen sich „Spiel“ im weitesten Sinn ereignet. Verschiedene Sparten lassen sich unterscheiden: Kunstkirchen, Kulturkirchen, Jugendkirchen, Citykirchen, um nur einige zu nennen. Die Frage ist, ob sie noch als „sakrale Räume“ wahrgenommen werden oder nicht. Es ist sicher riskanter, einen Kirchenraum zu öffnen, als ihn zuzuschließen. Zu nennen sind einige Beispiele aus dem Rheinland:

In Jahrzehnten ist in der Peripherie von Krefeld ein Kirchenraum gewachsen, der ein „Spielraum“ vielfältiger Begegnung ist, nicht nur zwischen Kirche und Kunst, die Kirche Pax Christi. Das Erbe von Pfarrer Karl Josef Maßen weiterzutragen ist eine große Verpflichtung, aber auch eine große Chance. Ähnliches gilt für Sankt Peter in Köln, ganz anders gelagert mit seinen wechselnden Ausstellungen. Auch dieses Projekt, nach der Ära Friedhelm Mennekes kontinuierlich weiterentwickelt, beruht wie das in Krefeld weitgehend auf ehrenamtlichem Engagement. Die 1960 von Emil Steffann und Nikolaus Rosiny erbaute Kirche St. Helena im Bonner Norden wurde im Zuge der pastoralen Neuorganisation aus der Bistumsfinanzierung genommen. Statt sie zu verkaufen, gründeten Gemeindemitglieder und andere Interessierte einen Trägerverein, der unter dem Label „Kreuzung an St. Helena“ die zahlreichen Aktivitäten koordiniert, die teils in Eigenregie, teils in Kooperation oder ganz seitens anderer Träger organisiert werden. Der im ersten Stock gelegene, nach wie vor nicht profanierte Kirchenraum brauchte baulich kaum verändert zu werden. Im Erdgeschoss

[18] *Rudolf Schwarz:* Kirchenbau. Welt vor der Schwelle, Nachdruck der 1. Auflage von 1960, hg. v. *Maria Schwarz, Albert Gerhards* und *Josef Rüenauver,* Regensburg 2007, 40 f.

[19] Siehe dazu den Beitrag in diesem Heft, 497 ff.

befindet sich ein Kapellenraum für die gottesdienstliche Nutzung.[19] „Aufbruch statt Abbruch" betitelte der damalige Stadtjugendpfarrer Dominik Meiering die Publikation über die Umwandlung von St. Johann Baptist in das Jugendpastorale Zentrum „Crux".[20] Das Projekt wurde im Jahr 2017 auf dem „Convegno liturgico internazionale" im Monastero die Bose/Piemont vorgestellt, wo das Konzept der vierfachen Zonierung des Kirchengebäudes zwischen Transformation und Identität des sakralen Raums und der dadurch gegebenen Möglichkeiten innovativer Jugendarbeit auf großes Interesse stieß.[21] Eine internationale Tagung des Päpstlichen Kulturrats im November 2018 unter dem Thema „Wohnt Gott hier nicht mehr?" in Rom warb auf dem Flyer gleich mit zwei Bildern von Crux.

City-Kirchen gibt es hierzulande viele und auch viele, teilweise widersprüchliche Konzepte. In Aachen hat man in der ehemaligen Franziskanerkirche eine ökumenische Citykirche eingerichtet, im Relikt des Kreuzgangs befindet sich eine Anbetungskapelle, während der Chorraum weiterhin für Gottesdienste reserviert bleibt. Ähnlich verhält es sich mit der ehemaligen Hauptpfarrkirche und jetzigen Citykirche St. Maria Himmelfahrt in Mönchengladbach, wo der Chorraum optisch durch Schiebeelemente abtrennbar ist, ohne ihn aber zu verleugnen. Hier sind die Zonierungen im Raum für die unterschiedlichen Nutzungen von Bedeutung.

Welchen Spielraum bieten aber Umnutzungen im weiteren Sinn? Mein Plädoyer lautet hier, Kirchenräume nicht zu schnell aus der Hand zu geben und stattdessen ihr diakonisches Potential zu erkunden. Wenn Kirchen mehr sind als Versammlungsräume für den sonntäglichen Gottesdienst, wenn sie darüber hinaus Leer- und Spielräume für mannigfaltige Begegnung unterschiedlichster Art und unterschiedlichster Personenkreise sind, dann haben sie eine Aufgabe auch dann, wenn sie nicht mehr regelmäßig zum Gottesdienst genutzt werden. In welche Richtung sich der Raum entwickelt, ist möglicherweise erst am Ende eines ergebnisoffenen Prozesses klar, auf den sich die Gemeinde allerdings einlassen muss. Dies scheint aber im Rahmen der derzeitigen Bemühungen um die Neuausrichtung des kirchlichen Lebens insgesamt eine Notwendigkeit zu sein. Bei der Evaluierung der bisherigen Arbeit und der Sondierung der demographischen, sozialen und sonstigen Komponenten dürfen die Sakralgebäude nicht aus-

20 Vgl. *Dominik Meiering/Joachim Oepen* (Hg.): Aufbruch statt Abbruch. Die Kirche St. Johann Baptist in Köln, Köln 2009.

21 Vgl. *Albert Gerhards/Kristell Köhler:* Spazi di ieri per liturgie di oggi. Il centro di pastorale giovanile Crux di Colonia; in: *Goffredo Boselli* (Hg.): Abitare celebrare trasformare. Atti del XV Convegno liturgico Internazionale, Bose Io-3 giugno 2017, Magnano 2018, 185–197.

schließlich als kostenintensive und damit möglichst zu minimierende Faktoren betrachtet werden, sondern sind auch einmal von der anderen Seite her zu sehen als Identifikationsfaktoren nicht nur der Gemeindemitglieder, sondern weiter Teile der Gesamtbevölkerung. Dies bedeutet weiter, dass die Räume mit-zu teilen sind im doppelten Sinn: als diakonische Offerte an die Öffentlichkeit für bestimmte Anlässe, aber auch als öffentliche geschützte Räume, dann aber auch im Sinne der Kosten-Teilung hinsichtlich der Bauunterhaltung. Hierzu gibt es bereits zukunftsweisende Beispiele.[22] Das kann unter Umständen auch mit einem Besitzwechsel einhergehen, entscheidend sind die Vertragsgestaltung und die bleibende Einflussnahme der Gemeinde. Aber ohne persönliches Engagement funktioniert Kirche sowieso nicht. Als jüngeres Beispiel einer Umnutzung ist eine der beiden prämierten Einsendungen des Wettbewerbs „Kirchengebäude und ihre Zukunft" der Wüstenrot-Stiftung 2016 zu nennen.[23] Hier geht es um das „Stadtteilzentrum Q1 – Eins im Quartier. Haus für Kultur, Religion und Soziales im Westen" in Bochum Stahlhausen (Umbau soan architekten boländer hülsmann GbR 2015). Der Bau der 1960er Jahre wurde für das neue Sozialzentrum durch einen winkelförmigen Anbau ergänzt. Der ehemalige Altarraum der Kirche bildet nun als „Raum der Stille" das Herz der Anlage. Er wird weiterhin auch als Gottesdienstraum genutzt, der kaum veränderte ehemalige Kirchenraum dient als Gemeindesaal und Veranstaltungsraum. Die evangelische Kirchengemeinde ist nicht mehr für sich isoliert, sondern mitten im Geschehen, im Interesse, im Dazwischen-Sein.

Zwischenraum

> „Die Weisheit hat ihr Haus gebaut, ihre sieben Säulen behauen. Sie hat ihr Vieh geschlachtet, ihren Wein gemischt und schon ihren Tisch gedeckt. Sie hat ihre Mägde ausgesandt und lädt ein auf der Höhe der Stadtburg: Wer unerfahren ist, kehre hier ein. Zum Unwissenden sagt sie: Kommt, esst von meinem Mahl und trinkt vom Wein, den ich mischte! Lasst ab von der Torheit, dann bleibt ihr am Leben und geht auf dem Weg der Einsicht!" (Spr 9,1–6).

Es ist nicht unsere eigene Weisheit, die wir zu verkünden haben, sondern die Weisheit Gottes. Maria, Sitz der Weisheit, präsentiert Christus-Sophia, besonders eindrucksvoll auf dem Apsisbild der Hagia Sophia in

22 Vgl. die Fallbeispiele in den unter Anm. 8 aufgeführten Publikationen.
23 Vgl. *Wüstenrot Stiftung* (Hg.), Kirchenräume und ihre Zukunft, 110–115.

Konstantinopel/Istanbul. Um der göttlichen Weisheit, dem Logos, zu begegnen, braucht es Orte und Räume der Begegnung und Bewirtung (von Leib, Geist und Seele), in die man einladen kann. Das kann in nahezu allen Lebensräumen sein, sie müssen aber in der Regel nahe bei den Menschen sein. Manche Räume sind dafür jedoch besonders privilegiert. Schon vor der Konstantinischen Wende, vor allem aber seitdem haben Christen geeignete Räume geschaffen für ihre verschiedenen Aufgaben, die Katechese, die Diakonie und die Liturgie. Kirchengebäude dienten mit ihren Nebenräumen den unterschiedlichen Zwecken, wobei die Fürsorge, etwa in Pilgerkirchen und Hospizen, an oberster Stelle stand. Wie schön wäre es, wenn Kirche und Caritas bzw. Diakonie wieder als Einheit wahrgenommen werden könnten! Ein neues Integratives Wohnprojekt im Klarissenkloster Köln-Kalk ist ein Schritt in die richtige Richtung. Ein Kirchenraum, in dem die Verbindung von Kirche und Caritas aufgrund personeller Verflechtungen immer wieder erfahrbar wird, ist die kleinste der zwölf romanischen Kirchen Kölns, St. Maria Lyskirchen.

Ein im Zusammenhang dieser Überlegungen wichtiges Kirchenjahresfest ist das Fest der Darstellung des Herrn am 2. Februar, Mariä Lichtmess. In der Ostkirche heißt das Fest Hypapante, Begegnung: die Begegnung der Repräsentanten der Gerechten Israels (Simeon und Hanna) mit dem ersehnten Messias, die Begegnung des Kindes mit dem Haus seines Vaters, die Begegnung des Alten mit dem Neuen Bund. Diese Begegnung löst weitere aus: Simeon preist Gott mit dem Lobgesang „Nunc dimittis“ und auch Hanna lobt Gott und spricht über das Kind zu allen, die auf die Erlösung Jerusalems warteten (Lk 2,38). Erich Läufer schrieb in der Kölner Kirchenzeitung vom 2. Februar 2018: „Der jüdische Tempel wird zur ersten christlichen Kathedrale.“ Dem ist insofern zuzustimmen, als man unter Kathedrale den Ort vielfältiger Begegnung einer ganzen Bürgerschaft versteht, der sie im Mittelalter bis zur Zeit der Konfessionalisierung einmal war (von der leidvollen Geschichte des Ausschlusses der jüdischen Mitbürger allerdings abgesehen!). Kirchen, vor allem, aber nicht nur die Kathedralen, waren Lebensräume zwischenmenschlicher Begegnung, nicht nur frommer Übungen, denn die Lebensvollzüge waren nicht so scharf voneinander zu trennen wie später seit der Zeit der Aufklärung.

Bekanntlich gehören Globalisierung der Orientierung und Parzellierung der Lebensbereiche zu den Signaturen unserer Zeit. Als Gegenreaktion nimmt die Suche nach Verortung, Beheimatung und Identität immer mehr zu, was sich nicht zuletzt in problematischen politischen Strömungen und gesellschaftlichen Verhaltensformen ausdrückt. Dem etwas Substantielles entgegenzusetzen, ist eine der anstehenden Aufgabe der Kirchen. Sie können dies freilich nur auf dem Weg der Beziehungsarbeit

leisten. Dies bedeutet aber, die vorhandenen Kräfte vor Ort zu sammeln und zu stärken. Hier gibt es schon seit Jahrzehnten bemerkenswerte Initiativen, die erstaunlicherweise in den östlichen Bundesländern nach der Wende ihre kräftigsten Impulse bekommen haben. Unzählige Trägervereine retten und erhalten die verwaisten Dorfkirchen in den weitgehend entchristlichten Landstrichen der Mark Brandenburg oder Mecklenburg-Vorpommerns. Die Kirchen(raum)pädagogik hat hier, im Kernland des Protestantismus, ihren Anfang genommen. Das ist längst in den alten Bundesländern angekommen. Erwähnenswert ist das ökumenische Projekt des Deutschen Liturgischen Instituts „Straße der Moderne“,[24] das jede Woche ein weiteres Kirchengebäude in die Homepage aufnimmt. Sind hier vor allem, wenn auch nicht ausschließlich, kunsthistorische Gesichtspunkte ausschlaggebend, so geht es bei der mit öffentlichen Mitteln geförderten Kölner Initiative Pfarr-rad[25] um die Erkundung der Sakralbaulandschaft der näheren Umgebung. Dadurch erhalten mitunter fast vergessene Landkirchen als Radwege-Kirchen eine neue Aufmerksamkeit und Sinngebung. Die Idee der Radwege-Kirchen kommt ebenfalls ursprünglich aus dem evangelischen Raum. Die Kölner Initiative Pfarr-rad ist unter anderem auch in der vom Diözesanrat der Katholiken anlässlich des Nationalen Eucharistischen Kongresses 2013 herausgegebenen Handreichung „Kirchennutzen“ vertreten.[26]

Das Stichwort „Kirchennutzen“ führt schließlich wieder zur anfangs gestellten Frage: Vom Nutzen der Umnutzung. Wem nützt sie, abgesehen von den Investoren? Jahrzehntelange Erfahrungen mit verschiedenen Kirchenräumen, die nicht mehr (ausschließlich) für die Liturgie gebraucht werden, insbesondere auch künstlerische Projekte in solchen Räumen, sensibilisieren für die hohen Potenziale, die weitaus mehr Menschen zugutekommen könnten, als man mit den klassischen Angeboten erreicht. Kirchenräume, die nicht mehr oder nicht mehr ausschließlich für die Liturgie benötigt werden, also umgenutzte oder teilumgenutzte Kirchen, können der Sendung der Kirche möglicherweise mehr dienen als mancher Kirchenraum, der nur gelegentlich für eine Messfeier aufgesperrt wird. Voraussetzung ist allerdings ein Engagement der Gemeinde oder einer christlichen Initiative als Träger oder zumindest Mitträger eines Nutzungskonzepts, das die transzendenten Dimensionen des Raums wahrt.

24 Vgl. www.strasse-der-moderne.de (aufgerufen am 15.08.2018).
25 Vgl. www.pfarr-rad.de (aufgerufen am 15.08.2018).
26 Vgl. www.dioezesanrat.de/publikationen/weitere-publikationen/handreichung-kirchennutzen.html (aufgerufen am 15.08.2018).

Die Umnutzungsdebatte macht auf eine neue Weise deutlich, dass Kirchenräume vor allem Räume der Begegnung sind im Sinne des dreifachen Hauptgebotes der Gottes-, Nächsten- und Selbstbegegnung. Die gegenwärtige Problemlage der Kirchen kann und sollte dazu anregen, aus der Not eine Tugend zu machen, die Kirchengebäude als Leer-, Spiel- und Zwischenräume neu zu entdecken und sie zu Kristallisationspunkten der pastoralen Sendungsräume zu machen. Mit einer Profanierungsfeier und einem Kaufvertrag ist die Kirche noch nicht aus dem Schneider. Gerade jetzt wäre ihr Interesse gefragt, ihr Dazwischensein im Zwischenraum von Himmel und Erde, Gott und Welt, und zwar um des Menschen willen.

2018 wurde in Locarno eine Retrospektive „Spazio Sacro" mit der Sakralarchitektur von Mario Botta der Jahre 1966–2018 präsentiert. Im Katalog äußert sich der Architekt über den Sinn sakralen Bauens in heutiger Zeit: „Im Raum der Orte des Kultes modelliert die Wirklichkeit des Inneren ein neues Bild, eine ‚endliche' Bedingung für die Vollzüge des Schweigens, der Kontemplation, der Transzendenz und des Mysteriums. Durch die Definition eines endlichen architektonischen Raums wird den Nutzern gegeben, eine Bedingung des Unendlichen zu leben."[27] Dass diese Erfahrungs- und Begegnungsräume auch für kommende Generationen Bestand haben, ist eine ökumenische Herausforderung.

[27] *Mario Botta:* Dal sacro all'architettura; in: *Mario Botta:* Spazio Sacro. Architetture 1966–2018, Pinacoteca Comunale Casa Rusca, Locarno 2018, 27 (Übersetzung: AG).

Kirchenburgen in Siebenbürgen – bedrohtes Kulturerbe

Nutzungskonzepte zu ihrer Rettung und Erhaltung



Christoph Klein[1]

I. Der kulturhistorische Aspekt

Jedes Mal, wenn ich mit Gästen, Besuchern oder Touristen aus dem In- und Ausland in unseren Gemeinden unterwegs war, konnte ich ihr ergriffenes Staunen über die Besonderheit unserer Kirchen und ihrer Anlagen als Kirchenburg unmittelbar erleben. Ich erfuhr, wie sie ihre Blicke ehrfurchtsvoll auf das Gotteshaus mit ihrer Burganlage richteten und ausriefen: „Sieh da, welch ein imposantes Bauwerk!" Oder wie sie drinnen vor dem vorreformatorischen Altar, dem imposanten Orgelprospekt, den wertvollen alten anatolischen Teppichen, den kostbaren Abendmahlsgeräten (*Vasa Sacra*) und ebenso im Angesicht der beeindruckenden Glocken oder der uralten Paramente über den Reichtum der Kunstschätze in diesen Kirchen staunten. Es sind dies die Kulturgüter, von denen im Folgenden die Rede sein wird und dabei erkannt werden soll, dass die Bezeichnung „Kultur" und „Kulturerbe" noch viel mehr umfasst, als darunter gemeinhin verstanden wird.

Was erkennt der Bewohner des Ortes, der Gast oder der Fachmann, wenn er solchen Kulturgütern begegnet? Schon der Hl. Kirchenvater Augustin, der im 5. Jahrhundert der Kunstwerke in Rom oder Mailand gewahr wurde, hat die unterschiedliche Weise der Sicht auf die Kulturschätze erkannt und darum in der sprachlichen Erfassung Unterscheidungen festgemacht. So spricht man seither bei Bauwerken – Städten oder Burgen –

[1] Christoph Klein ist Bischof emeritus der Evangelischen Kirche A. B. in Rumänien. Er stand von 1990 bis 2010 an der Spitze dieser Kirche.

von Steinen, vom Bau an sich, der Obdach oder Lebensraum bietet, als *urbs.* Und das wäre – mit einem Kennwort unserer Zeit ausgedrückt – der *kulturhistorische Aspekt* einer solchen Sicht. Doch um die Empfindungen, Anschauungen und Rituale von Menschen auszudrücken, die da wohnen, also der Bürger, der *cives*, hat man ein anderes Wort gewählt, und hat den Ort *civitas* genannt. Die entscheidende Frage dieses großen Kirchenvaters war dabei, ob die *civitas* die *urbs* in ihrer Bauweise bestimme, und umgekehrt, ob der Geist, von dem jene Bewohner bestimmt sind, auch in der Bauweise zum Ausdruck komme. Denn die Stadt oder eine Burg sollte nicht nur „Behausung" und „Wohnraum" sein, sondern zugleich Schutz vor dem „Unbehaust-Sein" in einem höheren Sinn bieten. Und es stellt sich die Frage, ob sie vor den Gefahren schützt, die es außer der Obdachlosigkeit noch gibt: Bietet sie also letztlich Schutz vor Verlust des Lebenssinnes und der Identität und damit Beheimatung, die für unsere ganze Existenz lebenswichtig ist? So sollte den frühen Christen die irdische Stadt vor allem ein Abbild der *civitas Dei,* der Gottesstadt, sein.

Für Siebenbürgen kommt zu diesem kulturhistorischen Aspekt ein weiterer entscheidender Aspekt hinzu, nämlich vorrangig das Wissen darum, was die Kirchen und Kirchenburgen, aber auch ihre wertvollen Schätze im Inneren des Bauwerkes für die Menschen, denen sie gehören, bedeuten. Sie stellen für sie mehr als Kunstschätze oder kulturgeschichtlichen, also irdischen Reichtum dar: Sie sind *Teil ihrer kollektiven Biographie.* Sie sind Orte, an denen sie „ihrer eigenen Geschichte im heimatkundlichen, kultur- und sittengeschichtlichen, ja darüber hinaus auch im nationalen, ja im europäischen Sinn begegnen", um Überlegungen von Bischof Wolfgang Huber aus seinem Buch „Kirche in der Zeitenwende" aufzugreifen.[2] Sie sind „Identifikationspunkte für die Beheimatung der Menschen", die jene suchen, die zu diesen Stätten ihrer Kindheit, ihrer Jugend oder ihres ganzen Lebens zurückkehren. Sie sind – und auch das hat Huber, der Siebenbürgen einige Male besucht hat, gleicherweise für die Situation hier deutlich gemacht und präzise formuliert: „sichtbare Werterepräsentanz". Sie verweisen auf „gemeinsame kulturelle, ethische und religiöse Grundvorstellungen", die uns auch in der Fremde wichtig bleiben. Sie sind „Zeichen dafür, dass die Traditionskette nicht reißt", in der wir uns geborgen und beheimatet fühlen.[3] Besonders ihre Kirchenburgen sind den Siebenbürger Sachsen Selbstvergewisserung ihrer Identität aus der Vergangenheit in der

[2] *Wolfgang Huber:* Kirche in der Zeitenwende: Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche, Gütersloh 1998, 290.

[3] Ebd., 291.

Begegnung mit ihrer Geschichte. Darum hängt in ihrer Wohnung meist ein Bild der Heimatkirche oder eines anderen kirchlichen Objektes: ein stilles Bekenntnis zur Heimat und Symbol der bleibenden Verbindung zu Werten, die sie geprägt und begleitet haben.

Doch das Kulturerbe ist für die Siebenbürger Sachsen auch *Ausdruck ihres Lebenswillens* und weist somit nicht nur auf die Vergangenheit, sondern ebenso in die Zukunft. Dieser Lebenswille und die Verbundenheit mit den von den Vätern ererbten Kulturschätzen haben die wenigen, nach 1990 Verbliebenen motiviert, diese zu erhalten – nach Kräften und Möglichkeiten und mit Unterstützung kirchlicher und politischer Stellen aus dem Ausland (vor allem Deutschland), des rumänischen Staates und einer Reihe von Stiftungen. Die Erhaltung der Kulturschätze stellt damit eine vorrangige Priorität dar. Und das gilt besonders für die Kirchen und andere historisch wertvolle Baulichkeiten, die keine traditionelle Verwendung mehr finden können (also in denen keine regelmäßigen Gottesdienste und geistlichen Handlungen mehr abgehalten werden).

II. Die Erhaltung des Erbes

Was können wir aus diesen hier nur kurz skizzierten Beobachtungen in Bezug auf das Konzept des Umgangs mit dieser Herausforderung folgern?

Ich möchte in den folgenden Ausführungen die unterschiedlichen Situationen und dementsprechend die vielfältige Weise beschreiben, wie wir in Siebenbürgen mit diesem „kulturellen Erbe" umgehen und welche Konzepte zu dessen Rettung und Bewahrung daraus entstanden sind. Zur Veranschaulichung war für mich hilfreich, unser häufig verwendetes Schlüsselwort „Erbe" – mit seinem tieferen Sinn bis in die alltäglichen menschlichen Beziehungen hinein– auch als Rechtsbegriff in Anspruch zu nehmen. Denn dies gestattet mir, diese Rettungs- und Bewahrungskonzepte mit Hilfe des gängigen Erbrechts und der „gesetzlichen Erbfolge" zu verdeutlichen. In diesem Zusammenhang soll darauf hingewiesen werden, dass hier zu unterscheiden sind: die „rechtmäßigen Erben", die Einrichtung des „Pflichtteils" beim Erben, der „Erbverzicht" (wo ein Erbe eine Last darstellt), aber auch das Recht, „Erben einzusetzen" sowie die „Vererbung zu einem guten Zweck". In Anlehnung an eine solche Verfahrensweise in der Rechtspraxis können wir unseren Umgang mit dem Kulturerbe anhand dieser Begriffe wie folgt beschreiben:

1. Der *„rechtmäßige Erbe"* ist, gemäß unserer Kirchenordnung, die betreffende Gemeinde innerhalb der Gesamtkirche. Wo diese zu

klein ist und sich nicht mehr selbst verwalten kann, übernimmt das Bezirkskonsistorium die Verwaltung ihres Besitzes, in aufgelösten Gemeinden das Landeskonsistorium. In unserer Darstellung gehen wir jedoch zunächst von jenen Gemeinden aus, die ihren Besitz selbst verwalten können und wollen. Sie tun es heute meist mit Hilfe von außen. Auf diese Weise wurden die Stadtkirchen und die großen und bedeutenden Kirchenburgen erhalten und dienen weiter ihrer eigentlichen, kirchlichen Bestimmung. So kam es schon in den zurückliegenden Jahrzehnten zu großen Restaurierungsarbeiten an den bedeutenden Stadtpfarrkirchen in Kronstadt, Hermannstadt, Schäßburg, Mühlbach, Bistritz und Bukarest.

2. Die *eingesetzten Erben* treten dort auf, wo niemand mehr oder kaum noch jemand in der Gemeinde lebt, der den Besitz übernehmen könnte oder „erbberechtigt" wäre. Dort kann dann ein „Erblasser" eingesetzt werden. Hier sind zunächst jene Kirchen gemeint, die 1944 in Nordsiebenbürgen, wo es damals kaum orthodoxe Gotteshäuser gab, nach der Flucht der Sachsen verwaist und verlassen dastanden und gerne der orthodoxen Kirche überlassen wurden. Dies geschah aufgrund von Verträgen, was zur Folge hatte, dass diese Gotteshäuser bis heute als orthodoxe Kirchen gut erhalten sind oder aus- und umgebaut wurden. Nach 1990 hat dieses Modell in Südsiebenbürgen nur selten gegriffen, weil dafür höchstens die griechisch-katholischen Gemeinden in Frage kamen, die 1948 verboten und deren Gotteshäuser den Orthodoxen übergeben worden waren. Doch es gab in einigen Gemeinden die offensichtliche Situation, die dazu geführt hat, dass leerstehende evangelische Kirchen Griechisch-Katholischen überlassen werden konnten, die sie dringend brauchten. Auf diese Weise sind einige Gotteshäuser und ihre Anlagen vor dem Verfall gerettet worden. Denn die Erfahrung in Nordsiebenbürgen hatte gezeigt, dass dort, wo Kirchen nicht übergeben wurden, diese verfallen sind, inzwischen ganz abgetragen wurden oder – in anderen Situationen – stark gefährdet sind. Von den rund 290 Gotteshäusern unserer Landeskirche vor 1944 sind in Nordsiebenbürgen, als Folge des Zweiten Weltkrieges und der Flucht der Sachsen, 27 Kirchen anderen Glaubensgemeinschaften übergeben worden: 24 an die orthodoxe Kirche, eine an die Pfingstkirche und zwei an die reformierte Kirche. Unverkennbar ist, dass diese Kirchen durch das Engagement der genannten Glaubensgemeinschaften erhalten worden sind und bis heute genutzt werden. In Südsiebenbürgen und im Banat gibt es allerdings inzwischen auch eingestürzte Kirchen, die dem Verfall überlassen werden mussten.[4]

3. Die *Ersatzerben:* In Rumänien gibt es den Brauch, dass alte Leute ohne rechtmäßige Erben sich einer fremden Familie „übergeben", gewissermaßen als Pflegebefohlene oder gar als Pflegefall. Diese Familie verpflichtet sich, die Pflegebefohlenen bis zu deren Tod zu pflegen, und erbt dafür deren Haus, d. h. sie erhält es vertragsmäßig zugesprochen. In diesem Sinn ist unsere Praxis zu verstehen, wenn Kirchen, Pfarrhäuser oder sonstige Baulichkeiten – oder alle zusammen – einer Institution übergeben werden, die diese durch einen Vertrag übernimmt und für eine begrenzte oder unbegrenzte Zeit zur eigenen Verfügung erhält. Der Ersatzerbe verpflichtet sich dazu, diese Baulichkeiten zu besorgen, und dazu auch Kirchen oder Friedhöfe zu verwalten und zu pflegen. So haben wir die berühmte Kellinger Gräfenburg dem Verein „Ars Transsilvaniae" aus Klausenburg, das Kirchenanwesen von Schönberg der Architekturfakultät in Bukarest oder den Pfarrhof in Radeln der Peter Maffay Stiftung im oben genannten Sinn übertragen, unter der Auflage, dass die Stiftungen zugleich für die anliegenden kirchlichen Objekte sorgen, und so auch das Gotteshaus mit benutzt und instand gehalten wird.
4. Damit sind wir schon beim Konzept der *Vererbung zu einem guten Zweck.* Hier handelt es sich vor allem um Pfarrhäuser, die bald nach der historischen Wende des Jahres 1989 in Sozialeinrichtungen umgewidmet (Altenheime, Therapiezentren für Suchtkranke u. ä., wie in den Gemeinden Kleinscheuern oder Burgberg), aber auch als Jugendherbergen, Gästezimmer und andere gemeinnützige Einrichtungen (wie in den Gemeinden Holzmengen oder Leschkirch) umgebaut wurden. Die Pflege des anliegenden Friedhofes und der Kirche wird damit vertragsmäßig gesichert.
5. Immer wichtiger werden unter den neuen Voraussetzungen die *Miterben.* Als solche möchte ich (nach einem Pauluswort aus dem Römerbrief 8,17) unsere ausgewanderten Siebenbürger Sachsen bezeichnen, die nicht rechtmäßige Glieder der Gemeinde sind und darum offiziell auch kein Recht auf das Vermögen mehr haben. Doch sie fühlen sich in vielen Fällen weiter oder vielmehr wieder dazugehörig, und so auch für das kirchliche Erbe mit verantwortlich. Hier sind vor allem die „Heimatortsgemeinschaften" (HOGs) gemeint, die sich zunehmend mit diesem Erbe identifizieren und in ihren ehemaligen Gemeinden sich in deren Erhalt einbringen, indem sie mithelfen, dem Verfall von Kirche, Friedhof oder Pfarrhaus Einhalt zu gebieten.

[4] Vgl. *Friedrich Philippi:* Was nun mit meiner Kirche?; in: Jahrbuch 2018. Siebenbürgisch-Sächsischer Hauskalender, Hermannstadt-Bonn, 253–265

Dabei ist festzustellen: Die Kirche ist dort leichter zu erhalten, wo sie zusammen mit Angehörigen anderer Konfessionen für Gottesdienste genutzt wird. Eine neuere Art, Kirchen vor dem Verfall zu schützen, sind auch die „Wallfahrtsgottesdienste" in Kirchen, in denen seit Jahren nicht mehr Gottesdienste gehalten wurden. Sie werden im Zusammenhang eines solchen Wallfahrtsgottesdienstes, wenn auch nur einmal im Jahr, von Christen aus anderen Gemeinden oder der nahen Stadt besucht, wobei mit der Vorbereitung des Treffens auch dringende Reparaturen vorgenommen werden. Ein Anlass, die Kirche nach längerer Zeit wieder zu nutzen, kann auch die Abhaltung einer der selten gewordenen Kasualien sein. Jemand wünscht sich zum Beispiel die Hochzeit oder eine Taufe in der ehemaligen Heimatkirche oder es wird für einen in der Ferne Verstorbenen auf dessen Wunsch hin das Begräbnis hier veranstaltet, das er sich in seiner Heimatgemeinde bestellt hat.

Neuerdings kommt auch die Nutzung einer Kirche als Ausstellungsraum oder für die Durchführung von Konzerten (nicht nur streng kirchlichen) oder für ähnliche gemeinschaftliche Veranstaltungen hinzu.

Ich möchte schließlich einen weiteren Begriff aus dem Erbrecht bemühen, und zwar den Begriff des *Vätererbes* (des Patrimoniums). In Rumänien meint dieser Begriff „öffentliches Gut", „geistige und materielle Werte, die dem ganzen Volk gehören, da sie von den Vorfahren stammen". In diesem Sinn gehören bestimmte Kulturgüter zugleich der ganzen Menschheit und werden dann u. U. in das „UNESCO-Weltkulturerbe" aufgenommen. Sieben unserer Kirchenburgen gehören dazu, allen voran die berühmte Kirchenburg in Birthälm, die fast 300 Jahre lang Bischofssitz war, ehe er 1867 nach Hermannstadt zurückverlegt wurde. Zur Bedeutung des Begriffs „kulturelles Patrimonium" ist zu bemerken, dass sich hier auch der Staat dafür verantwortlich fühlt und mithilft, dieses Erbe zu erhalten, zunehmend auch bei uns. So wurde 2010 ein von der EU finanziertes Projekt im Stellenwert von 4,5 Millionen Euro gestartet, durch das 18 unserer Kirchenburgen renoviert werden konnten – und vorgelegt wurden zudem weitere Projekte, die der rumänische Staat unterstützt. So gibt es gegenwärtig Projekte und Mittel für weitere 19 Kirchenburgen und andere Vorhaben zur Konsolidierung bedrohter Kirchen, ihrer Türme oder der sie umgebenden Ringmauern.

Zur Begleitung und Überwachung der Durchführung aller dieser Renovierungsprojekte funktionierte im Zeitraum 2007–2010 die so genannte „Leitstelle Kirchenburgen" des Landeskonsistoriums, mit Sitz in Hermannstadt. Sie wurde daraufhin in eine Stiftung umgewandelt, deren Schirmherren der rumänische Staatspräsident und der deutsche Bundespräsident sind. Von diesen hohen Stellen kommt ebenfalls finanzielle und ideelle Un-

terstützung. So liegt der Dienst an den 270 ehrwürdigen kirchlichen Monumenten mittelalterlicher Baukunst in Siebenbürgen, von denen 164 Kirchenburgen sind, in guten Händen.

Erinnern wollen wir an dieser Stelle jedoch auch daran, dass es andererseits auch ein *unverwesliches Erbe* gibt, wie der Titel eines Romans von Ina Seidel (1885–1974) lautet. Dies lässt uns bedenken, dass wir auch an die „Unverweslichkeit" eines Erbes, auch des Kulturerbes eines Volkes oder Staates glauben müssen, um es zu erhalten. „Glaube schafft Zukunft"! (so eine wichtige theologische Maxime von Gerhard Ebeling). Das gilt gewiss für die Zukunft irdischer, vielleicht vergänglicher, aber auch und vor allem für „unvergängliche" Werte und Güter, die von Generation zu Generation weitergegeben werden. In diesem Sinn geht es letztlich nicht um die *Erben,* sondern um *das Erbe*, das wir erhalten wollen und das bleiben soll, selbst wenn die Erben andere sind als einst. Diese „anderen" Erben können bewirken, dass das eigentliche und unverwesliche Erbe unserer Kirche, der Evangelischen Kirche Augsburger Bekenntnisses in Rumänien, weitergeführt wird und sich mit dem ihr eigenen, unverwechselbaren Charakter als Kirche der Reformation ihr spezifisches kirchliches Gepräge erhält und sich damit in das ökumenische Zusammenleben der Kirchen des Landes einbringt. So kann sie kraft ihres reformatorischen Gutes als „Kirche für andere" (Dietrich Bonhoeffer) und als „Kirche mit anderen" ihre Rolle der Vermittlung zwischen unterschiedlichen Konfessionen, Kulturen und Sprachen zum Segen aller wahrnehmen und zuversichtlich in die Zukunft blicken.

Kirchennutzung und Kirchenbau orthodoxer Gemeinden in Deutschland



Radu Constantin Miron[1]

Einführung

„Die orthodoxen Kirchen leben in der Diaspora: Sie haben alle ihre Mutterkirchen woanders: in Russland, Griechenland, Rumänien, Serbien usw. Zwar gibt es einzelne deutschsprachige Gemeinden, aber es gibt keine ‚Deutsche Orthodoxe Kirche'. Eine gemeinsame Vertretung aller orthodoxen Diözesen Deutschlands bildet die am 27.02.2010 in Nürnberg gegründete Orthodoxe Bischofskonferenz in Deutschland (OBKD)."[2]

Der OBKD gehören an:[3]

1. Griechisch-Orthodoxe Metropolie von Deutschland (Ökumenisches Patriarchat) (im Folgenden: OBKD 1)
2. Exarchat der orthodoxen Gemeinden russischer Tradition in Westeuropa (Ökumenisches Patriarchat) (im Folgenden: OBKD 2)
3. Ukrainische Orthodoxe Eparchie von Westeuropa (Ökumenisches Patriarchat) (im Folgenden: OBKD 3)
4. Metropolie für Deutschland und Mitteleuropa (Patriarchat Antiochien) (im Folgenden: OBKD 4)

[1] Radu Constantin Miron ist Erzpriester des Ökumenischen Patriarchats. Seit 1990 ist er Bischöflicher Vikar für die rumänischen Kirchengemeinden der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland (GOMvD). Er ist Ökumenereferent der GOMvD, Beauftragter für innerchristliche Zusammenarbeit der Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland (OBKD) und Vorstandsmitglied der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK).

[2] *Yauheniya Danilovich:* Pfingstereignis oder Turmbau zu Babel? Herausforderungen und Perspektiven der Übersetzung liturgischer Texte in der deutschsprachigen christlich-orthodoxen Diaspora, Review of Ecumenical Studies (Sibiu) 10 (2018), H.1, 10–29, hier 14.

[3] Vgl. www.obkd.de/Texte/OBKD%20-%20Mitglieder.pdf (aufgerufen am 02.07.2018).

5. Berliner Diözese der Russischen Orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchats (im Folgenden: OBKD 5)
6. Russische Orthodoxe Diözese des orthodoxen Bischofs von Berlin und Deutschland (Russisch-Orthodoxe Kirche im Ausland) (im Folgenden: OBKD 6)
7. Diözese von Frankfurt und ganz Deutschland (Serbische Orthodoxe Kirche) (im Folgenden: OBKD 7)
8. Metropolie für Deutschland, Zentral- und Nordeuropa (Rumänische Orthodoxe Kirche) (im Folgenden: OBKD 8)
9. Diözese von West- und Mitteleuropa (Bulgarische Orthodoxe Kirche) (im Folgenden: OBKD 9)
10. Diözese für Deutschland und Österreich der Georgischen Orthodoxen Kirche (im Folgenden: OBKD 10)

Heute wird die Zahl der orthodoxen Christen in Deutschland, die zur OBKD gehören, auf ca. zwei Millionen geschätzt.[4] Dazu kommen noch die Mitglieder der orientalischen orthodoxen Kirchen, deren Mitgliederzahl bei ca. 200.000 liegt.[5]

1. Zur Situation vor 1945

Die letzte auch nach kleineren Konfessionen differenzierende Volkszählung vor dem Zweiten Weltkrieg (von 1925) erfasste für das Gebiet des damaligen Deutschen Reiches 18.943 Angehörige der „griechisch-russisch- und orientalisch-orthodoxen" Kirchen,[6] also ca. 0,05 Prozent der Gesamtbevölkerung. So überrascht es nicht, dass auch die Zahl orthodoxer Kirchengebäude in Deutschland 1945 äußerst klein war: Es handelt sich zumeist um die aufgrund dynastischer Beziehungen deutscher Königs- und Fürstenhäuser zu Russland errichteten bzw. die in den Kurorten erbauten russischen Kirchen. Es sind dies in chronologischer Reihenfolge die Kirchen von Potsdam (1826),[7] Wiesbaden (1861), Weimar (1862), Dresden (1874), Bad Ems (1876), Baden-Baden (1882), Stuttgart (1895), Berlin-Te-

4 *Nikolaj Thon:* Ethnische Vielfalt und Einheit im Glauben: Die Orthodoxe Kirche in Deutschland und ihr historischer Weg zu einer Bischofskonferenz; in: *Thomas Bremer, Assaad Elias Kattan, Reinhard Thöle* (Hg.): Orthodoxie in Deutschland, Münster 2016, 51–70, hier 51.

5 Vgl. www.remid.de/info_zahlen/orthodoxie/ (aufgerufen am 02.07.2018).

6 Vgl. www.digizeitschriften.de/dms/img/?PID=PPN514401303_1928|log9&physid=phys70#navi (aufgerufen am 10.07.2018).

7 Bei den Jahreszahlen hinter den Ortsnamen handelt es sich im Folgenden um das Einweihungsjahr der betreffenden Kirchen. Wenn zwei Jahreszahlen genannt sind, bezeichnet die erste die Inbetriebnahme und die zweite die offizielle Einweihung.

gel (Friedhofskirche, 1895), Bad Homburg vor der Höhe (1899),[8] Darmstadt (1899), Bad Kissingen (1901), Bad Nauheim (ehem. lutherische Kirche; 1907), Bad Brückenau (1908) und die einhundert Jahre nach der Völkerschlacht errichtete Gedächtniskirche in Leipzig (1913).[9]

Außerdem sind hier zu nennen: die als Stiftung zur Metropolie der Moldau gehörende rumänische Sturdza-Kapelle in Baden-Baden, die 1864–1866 vom letzten Fürsten der Moldau als Grabeskirche für seinen Sohn errichtet wurde, und natürlich die Salvatorkirche in München (OBKD 1), die zwar ursprünglich als römisch-katholische Kirche errichtet worden war, 1828 aber von König Ludwig I. den Griechen überlassen wurde.

Von 1914 bis zum Zweiten Weltkrieg wurde in ganz Deutschland nur ein einziges orthodoxes Gotteshaus neu erbaut: die Russische Auferstehungs-Kathedrale in Berlin-Wilmersdorf (OBKD 5).

2. Neubauten und Umwidmungen nach 1945

Nach dem Zweiten Weltkrieg entstanden zahlreiche provisorische Kirchen („Behelfs- oder Barackenkirchen") für die orthodoxen Flüchtlinge aus dem Osten, die allerdings nicht erhalten geblieben sind. Es handelt sich hierbei um „alle Kirchen, die in den Flüchtlingslagern erbaut wurden und sich von den Wohnbaracken nur durch aufgesetzte Zwiebelkuppeln und Kreuze unterschieden. Im Innern wurden diese Kirchen der orthodoxen Liturgie entsprechend umgestaltet: der Altar- und Gemeinderaum durch einfache Ikonostasen, oft auch nur durch einige Ikonen und Vorhänge voneinander getrennt. Altargerät und Leuchter trugen provisorischen Charakter. Meist wurden diese Kirchen nur einige Jahre für Gottesdienste benutzt und dann wieder abgerissen, wenn die Lager aufgelöst wurden. In

[8] Aus dem gleichen Jahr stammt auch der erstaunlichste orthodoxe Kirchenbau Deutschlands, der jedoch nie sakral genutzt wurde: 1899 wurde das bis heute existierende sog. Vogelhaus im Kölner Zoo im Stil einer russisch-orthodoxen Kirche errichtet.

[9] Nicht erhalten geblieben aus jener Zeit sind die (Haus-)Kapellen in Kiel (1727), Potsdam-Innenstadt (1733), Ludwigslust (1800), Frankfurt a. M. (um 1844), Remplin (1851), Karlsruhe (1865), Gotha (1874), Coburg (1874), Schwerin (1879) und Hamburg (1902); vgl. *Käte Gaede:* Russische Orthodoxe Kirche in Deutschland in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, Köln 1985, 15 ff und 35. Auch griechische und rumänische Gottesdienststätten aus jener Zeit sind nicht erhalten geblieben. Zu den griechischen Kirchengemeinden und ihren Gebäuden (Leipzig, Breslau, Chemnitz, München, Dresden, Hamburg, Berlin) siehe *Antonios Alevisopoulos:* Die Anfänge der griechischen Orthodoxie in Deutschland; in: *Anastasios Kallis* (Hg.): Dienst am Volk Gottes, Herten 1992, 100–107. Zur rumänischen Kirche in Leipzig siehe www.ortodoxia.de/html/capela_ortodoxa__romana_de_la_lipska.html (aufgerufen am 10.07.2018).

Deutschland und Österreich gab es nach dem Zweiten Weltkrieg etwa 150 bis 180 Kirchen dieses Typs".[10] Für die seelsorgerliche Betreuung von Flüchtlingen wurden später auch ständige Kirchen gebaut, die sich mehrere Kirchengemeinden teilten: z. B. die Beckhofkirche in Bielefeld-Sennestadt (1959) und die Nikolauskirche in Düsseldorf-Wersten (1961; heute OBKD 2). Auch die russischen Kirchen von München-Ludwigsfeld (1963) sowie die im Nowgoroder Kirchenstil erbauten Kirchen des hl. Prokop in Hamburg (1965) und des hl. Nikolaus in Frankfurt-Hausen (1967/1979) (alle drei OBKD 6) wurden von Flüchtlingen bzw. ihren Nachfahren errichtet.

Die zahlenmäßig größte orthodoxe Diözese in Deutschland ist heute die Griechisch-Orthodoxe Metropolie von Deutschland (OBKD 1), die auch über die meisten Kirchenneubauten verfügt. Es sind dies in chronologischer Reihenfolge: Frankfurt a. M. – hl. Andreas (1959) bereits ersetzt durch hl. Georgios (1996),[11] Berlin (1976),[12] Bonn (1978), Düsseldorf (1990), Lüdenscheid (1991), Reutlingen (1994), München-Allerheiligen (1995), Nürnberg (1995/1997), Esslingen (1996),[13] Hannover (1997/2001), Gummersbach (1999), Herten (2004/2008), Brühl (2005), Stuttgart-Feuerbach (2006) Frankfurt a. M. – Prophet Elias (2016) und Backnang (im Bau seit 2010).[14]

Neben diesen 16 Neubauten stehen zahlreiche Kirchengebäude im Dienst der Metropolie, die ursprünglich als Kirchen anderer Konfessionen errichtet worden waren, dann aber gekauft oder angemietet wurden und durch äußere und/oder innere Umgestaltung zu orthodoxen Kirchen wurden.[15] Es liegt nahe, dass es sich vorwiegend um ehemals katholische oder evangelische Kirchen handelt; Ausnahmen wie die Kirche in Gifhorn, die ursprünglich neuapostolisch war, bestätigen diese Regel. Vereinzelt wur-

10 *Georg Seide*: Verantwortung in der Diaspora. Die Russische Orthodoxe Kirche im Ausland, München 1989, 325.

11 Siehe www.zentrum-oekumene.de/fileadmin/content/Materialien/Dokumentationen/Orth_Gemeinden_5-Aufl.pdf (aufgerufen am 10.07.2018).

12 *Gerasimos I. Frangulakis:* Τα εγκαίνια του ελληνορθόδοξου ναού στο Βερολίνο, του πρώτου στην Γερμανία; in: *Μητροπολίτης Γερμανίας Αυγουστίνος Λαμπαρδάκης: Εμείς στη Γερμανία, Αννόβερο* 2018, 70–72.

13 Mit einer Grundfläche von ca. 1.000 qm handelt es sich um den größten orthodoxen Kirchenneubau Deutschlands.

14 Alle Daten in Μικρές Πατρίδες. Οἱ Ἐνορίες τῆς Ἱερᾶς Μητροπόλεως Γερμανίας (1963–2013), hg. v. *Ambrosius Koutsouridis,* Bonn 2014, passim, und bei *Frangulakis,* Τα εγκαίνια του ελληνορθόδοξου, 84 ff.

15 *Frangulakis,* Τα εγκαίνια του ελληνορθόδοξου, 85 ff nennt (in einer unvollständigen Aufzählung) 32 Kirchengebäude dieser Kategorie.

den auch profane Gebäude in Kirchen der Metropolie umgewandelt, etwa in Wiesbaden (Lichtspieltheater), Wesseling (Reichsarbeitsdienstbaracke), Mühlacker (Teil des Bahnhofsgebäudes) oder Gütersloh (Kreditinstitut). Die meisten dieser durch Umwidmung oder Umwandlung entstandenen orthodoxen Kirchengebäude sind Eigentum der Griechisch-Orthodoxen Metropolie oder werden ausschließlich von ihr genutzt. In einigen Fällen (z. B. Neuss, Mönchengladbach oder Euskirchen) sind römisch-katholische oder evangelische Gemeinden nun ihrerseits Gast bei den Orthodoxen.

Auch bei den übrigen Mitgliedsdiözesen der OBKD überwiegt die Zahl der umgewidmeten Kirchengebäude. Die Metropolie des Patriarchats Antiochien (OBKD 4) hat neben diesen nur einen Neubau im hessischen Butzbach (2012). Die russische Diözese des Moskauer Patriarchats (OBKD 5) bringt als Neubauten die Holzkirchen von Dachau (Kapelle in der KZ-Gedenkstätte; 1995), Gifhorn (1996), Schwerin (2012), Berlin-Lichtenberg/Marzahn (2014) und Hamburg-Bahrenfeld (2014) sowie die Klosterkirche von Götschendorf/Uckermark (2017) ein.

Die serbische Diözese von Frankfurt und ganz Deutschland (OBKD 7) weist Lingen (1957), Osnabrück (1982), Düsseldorf (1986), Hannover (1995), München-Neuperlach (1996), Villingen-Schwenningen (2002) und die Kirche der Verkündigungs-St.-Justin-Einsiedelei in Unterufhausen (ab 2013 im Bau) als Neubauten auf.

Die rumänische Metropolie (OBKD 8) hat ihren Sitz in Nürnberg. Ihre Bischofskirche dort ist – wie die meisten ihrer Gebäude – eine umgewandelte Kirche. Aber auch diese Diözese weist Kirchenneubauten auf: Mannheim (2013), München-Fasangarten (Holzkirche, 2016),[16] Berlin (2016), Traunreut (Holzkirche; 2018) und Bonn (Holzkirche; voraussichtlich 2018). Im Bau befindet sich derzeit auch ein großes rumänisches Kirchenzentrum in München-Aubing.

Die bulgarische Diözese (OBKD 9) hat mit der Kryptakirche des Klosters in Buchhagen (1996) einen Kirchenneubau vorzuweisen. Die georgische Diözese (OBKD 10) hat keine Kirche in Deutschland gebaut, sie verwendet ausschließlich anderskonfessionelle Kirchengebäude, darunter die in städtischem Besitz befindliche Jan-Wellem-Kapelle in Düsseldorf-Hamm.

Auch die panorthodox nicht anerkannte „Mazedonische Kirche“ hat in Mainz (2015) eine Kirche errichtet. Auf die orientalischen orthodoxen Kirchenneubauten kann an dieser Stelle nicht eingegangen werden.

[16] Vgl. www.sueddeutsche.de/muenchen/fasangarten-das-auge-gottes-1.3156772 (aufgerufen am 27.06.2018).

„Die Kirche ist keine Barbierbude, kein Krämerladen, keine Werkstätte wie auf dem Markte; sie ist eine Wohnung der Engel, der Erzengel, Gottes Haus, ja selbst ein Himmel."[17] Dieses Wort des Johannes Chrysostomus aus dem 4. Jahrhundert könnte in einem orthodoxen Architekturbüro hängen, denn es drückt *ante tempore* die Quintessenz auch des heutigen orthodoxen Kirchbaus aus. Siebzehn Jahrhunderte später erachtet sein Fast-Namensvetter John Chryssavgis die folgenden drei wesentlichen Aspekte als konstitutiv:

a) "Otherworldliness": a sense of mystery
b) "Sacred images": windows into heaven
c) "Heaven on Earth": liturgical space.[18]

Technisch gesprochen begründen diese Faktoren also die Gebäudeform, Ausrichtung, Position, Lichtausstattung, Ausmalung, Einrichtung, Akustik etc. einer zu bauenden orthodoxen Kirche. Theologisch formuliert gibt sich für Assaad Elias Kattan – ausgehend von einem Zitat des rumänischen Schriftstellers und Priesters Constantin Virgil Gheorghiu – „das orthodoxe Erbe in Architektur, liturgischer Dichtung, Ikonenmalerei und Ornamentik als einen Ort (sic!) zu erkennen, an dem der Begriff des Schönen nicht nur im Vordergrund steht, sondern wo auch durch die Schönheit mit dem Absoluten, mit Gott, kommuniziert werden kann".[19] Für den Kunsthistoriker und Theologen Kalokyris ist deshalb orthodoxer Kirchenbau ohne Kenntnisse der orthodoxen Theologie nicht statthaft. Und da es heutzutage nicht möglich sei, das gesonderte Berufsbild eines Kirchenbaumeisters („ναοδόμος") zu schaffen, sei zumindest eine besondere Auseinandersetzung des betreffenden Architekten mit der orthodoxen Theologie erforderlich.[20] Dass theologi-

17 *Johannes Chrysostomus:* 36. Homilie zum Ersten Korintherbrief, zit. n. Ausgewählte Schriften des heiligen Chrysostomus, Erzbischofs von Constantinopel u. Kirchenlehrers. Übersetzt von Alois Hartl (Bibliothek der Kirchenväter, 1 Serie, Band 72), Kempten 1881 (entspricht www.unifr.ch/bkv/kapitel4542-4.htm; aufgerufen am 27.06.2018).

18 *John Chryssavgis:* Traditional Byzantine and Contemporary Orthodox Architecture. Reflections on Mystery, Icons and Liturgy; in: *Vladimir Ivanov/Konstantin Nikolapoulos* (Hg.): Orthodoxe Theologie zwischen Ost und West. Festschrift für Prof. Theodor Nikolaou, Frankfurt a. M. 2002, 413–421.

19 *Assaad Elias Kattan:* „Alle Schönheit bereitet uns darauf vor, die unvergängliche Stadt zu empfangen." Zu Kunst und Schönheit in der orthodoxen Theologie; in: *Petra Bosse-Huber, Martin Illert* u. a.: Im Dialog mit der Orthodoxie. Festschrift für Reinhard Thöle, (Beih ÖR 104), Leipzig 2016, 183.

20 *Kostas Kalokyris:* Ἡ ναοδομία καί ἡ σύγχρονη τέχνη. Ἀρχιτεκτονική – Ζωγραφική, Θεσσαλονίκη 1978, 154.

sche Differenzen zwischen Ost- und Westkirche durchaus auch architektonische Folgen zeitigen können, weist Michael Mitterauer am Beispiel der Fegefeuer-Theologie nach.[21]

4. Kritische Anfragen

Ein erster Blick auf die o. a. orthodoxen Kirchenneubauten in Deutschland lässt deutlich erkennen, dass ihre Bauform durchgehend traditionell ist. Als Kalokyris 1978 seine Untersuchung zum zeitgenössischen Kirchbau veröffentlichte, stellte er zwar fest: „Während die Schritte in Richtung eines modernen ‚orthodoxen' Kirchenbaus generell in Europa weniger mutig sind, scheinen sie in Australien liberaler und in Amerika gewagter zu sein. (…) In Europa sind gerade erst jetzt interessante Beispiele modernen orthodoxen Kirchbaus anzutreffen."[22] Er bezog sich dabei aber nicht auf Deutschland, sondern auf die Kirche des Orthodoxen Zentrums in Chambésy (1974),[23] um dann wegen dieses Übergewichts „traditionell konzipierter Kirchen" die Frage zu stellen: „Muss die orthodoxe Kunst weiterhin die traditionellen Formen und so die Tradition verabsolutieren oder muss sie – nach dem Beispiel der anderen Kirchen – ihre Lebendigkeit zeigen und nachweisen, dass sie die Zeit, in der sie lebt, und die zeitgenössischen künstlerischen Ideale der jungen Menschen nicht ignoriert, die auch ihre eigenen Menschen sind? Und wenn ja, wie weit ‚erlauben' dies die dogmatischen und sonstigen substantiellen Voraussetzungen der Orthodoxie?"[24]

In der Tat gilt es, die starre Traditionstreue orthodoxen Kirchbaus in Deutschland durchaus kritisch zu hinterfragen, ähnlich wie dies Athanasios Vletsis für die geschriebene Theologie tut: „Wird das Festhalten an den Traditionen als eine äußerliche Hülle des Glaubens interpretiert, der eigentlich im Geist offener nachvollzogen werden kann, wobei dann das Festhalten an den Traditionen nur die Kontinuität einer Identität vermitteln will, die sich aber innerlich viel differenzierter darstellen lässt?"[25]

21 *Michael Mitterauer:* Dimensionen des Heiligen: Annäherungen eines Historikers, Wien 2000, 302.

22 *Kalokyris,* Ἡ ναοδομία καί ἡ σύγχρονη τέχνη, 63 f.

23 1995 kam ebenfalls in der Schweiz mit der Kirche des hl. Dimitrios in Zürich ein weiterer moderner orthodoxer Kirchbau hinzu. Vgl. www.orthodoxie-zuerich.ch/die-mitglieder/griechischorthodoxe-kirche (aufgerufen am 27.07.2018).

24 *Kalokyris,* Ἡ ναοδομία καί ἡ σύγχρονη τέχνη, 12.

25 *Athanasios Vletsis:* Tradition als Treue oder als Restauration. Thesen und Fragen als Prolegomena zu einer orthodoxen Hermeneutik der Tradition; in: *Bernd Obersdorfer/Uwe Swarat* (Hg.): Tradition in den Kirchen. Bindung, Kritik, Erneuerung, (Beih ÖR 89), Frankfurt a. M. 2010, 90.

Der Kaufunger Architekt Klaus Hönig, der immerhin durch den Bau von fünf orthodoxen Kirchen in Deutschland sich den Ehrentitel eines Ναοδόμος erworben hat, hat in vielen Gesprächen mit den jeweiligen Bauherren davor gewarnt, aus falsch verstandener Treue zur Tradition, exotische Gebäude zu errichten, die nichts mit dem gewachsenen Umfeld zu tun hätten. Er nannte ein solches Tun „chinesische Pagoden in deutsche Innenstädte setzen".[26] Bei seinen eigenen Kirchbauten legte er deshalb besonderen Wert auf die Verwendung regional üblicher und traditioneller Baumaterialien.[27]

Apropos Baumaterialien: Es überrascht schon, dass von den 43 nach 1945 in Deutschland erbauten orthodoxen Kirchen acht Holzkirchen sind. Handelt es sich um einen besonders intensiven Ausdruck einer – womöglich der o. a. Traditionstreue geschuldeten – Retro-Bewegung? Holz als Ausdruck einer traditionellen Bauweise? Oder gar als Rückkehr zu einem „einfachen Lebensstil"? Wohl eher nicht. Vielmehr scheint es den Erbauern eher um nationale Identitätsstiftung zu gehen. Inwieweit aber eine dem landwirtschaftlich geprägten Raum entnommene Bauform für den in der industriellen oder post-industriellen Gesellschaft lebenden orthodoxen Neubürger tatsächlich Identität und insbesondere religiöse Heimat stiftet, bleibt dahin gestellt. Der aufmerksame Zeitgenosse erinnert sich an die Diskussionen der 90er Jahre des letzten Jahrhunderts, als anlässlich des in Genf geplanten und durchgeführten Baus der ersten rumänischen Holzkirche in Westeuropa viele der dortigen – mittlerweile arrivierten – Gemeindemitglieder es als unter ihrer Würde betrachteten, eine Kirche zu nutzen, die sie als „Dorfkirche" empfanden.

So lässt sich zusammenfassend sagen, dass der orthodoxe Kirchenbau hierzulande (noch) von vielen Versuchungen bedroht wird: neben einem latenten Nationalismus, dem immer auch der Provinzialismus innewohnt, und einem *st*arren Formalismus ist dies – nach Kalokyris – insbesondere die bauliche Standardisierung, die bekanntlich „den Tod jeder Kunst bedeutet".[28]

[26] Vgl. auch www.ksta.de/form-spiegelt-die-orthodoxe-lehre-14334302 (aufgerufen am 10.07.2018).

[27] Ebenso wie Kalokyris wies Hönig wiederholt darauf hin, dass etwa die Apsis einer orthodoxen Kirche, ebenso wie ihre Kuppel oder ihre Türme nicht dekorative Elemente im Dienste einer verspielten Beliebigkeit sein können, sondern in sich selbst theologische Aussagen transportieren. Ähnlich äußern sich zurzeit orthodoxe Fachleute in Frankreich, wo die neu errichtete russische Kirche in Paris unweit des Eiffelturms Zweifel an der kirchenbaulichen Kompetenz ihrer Architekten und Bauherren hervorruft; vgl. www.franceculture.fr/architecture/paris-une-nouvelle-cathedrale-pas-tres-orthodoxe (aufgerufen am 12.07.2018).

[28] *Kalokyris,* Ἡ ναοδομία καί ἡ σύγχρονη τέχνη, 157.

Geistlich und geistig – Kirche und Aula

Die Universitätskirche St. Pauli in Leipzig als Herausforderung und Chance

Alexander Deeg[1]



1. „Höher als alle Vernunft …" – St. Pauli in Leipzig

Am 30. Mai 1968 wurde die Leipziger Universitätskirche St. Pauli gesprengt; knapp 50 Jahre später, am 1. Dezember 2017 wurde die neue Aula der Universität Leipzig feierlich eröffnet, und am 3. Dezember 2017 (Erster Advent) die neue Universitätskirche St. Pauli geweiht. Aula und Kirche sind nicht zwei verschiedene Gebäude, sondern ein und dasselbe, das offiziell den Namen „Paulinum – Aula und Universitätskirche St. Pauli" trägt.[2] Das neue „Paulinum" befindet sich an der Stelle der 1968 gesprengten Kirche; der Grundriss des neuen Gebäudes und der ehemaligen Kirche sind (beinahe) identisch. Im Inneren finden sich zahlreiche aus der alten Kirche gerettete Kunstgegenstände, vor allem 27 Epitaphien[3] und der spätgotische Paulineraltar. Die Säulen im neuen (Kirchen-)Raum erinnern an die Säulen der alten Kirche. Allerdings sind sie statisch nicht mehr nötig. Sie wurden als Lichtsäulen gestaltet, von denen drei auf der Nord- und drei auf der Südseite des Kirchenschiffs als hängende Säulen gestaltet sind.

1 Alexander Deeg ist seit 2011 Professor für Praktische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig und stellvertretender Universitätsprediger.

2 Vgl. www.campus-augustusplatz.de/paulinum (aufgerufen am 11.08.2018).

3 Bei Wikipedia findet sich eine bebilderte Übersicht der 1968 aus der Universitätskirche geretteten und inzwischen restaurierten und in der neuen Kirche befindlichen Epitaphien: https://de.wikipedia.org/wiki/Liste_der_Epitaphien_in_der_Paulinerkirche_ Leipzig (aufgerufen am 12.08.2018).



Blick ins Innere der Universitätskirche St. Pauli, Universitätsgottesdienst am 12.08.2018

Wer in das neu entstandene, architektonisch und ästhetisch herausragende Gebäude hineingeht, betritt eine Kirche, die zugleich auch eine Aula ist – und eine Aula, die zugleich auch Kirche ist. Dies allerdings hört sich einfacher an, als es war und ist. Das Miteinander von Aula und Kirche gehört hinein in eine Geschichte des Streits und des jahrelangen Diskurses über die Rolle von Religion im Kontext einer staatlichen Universität in einer zunehmend säkularen Gesellschaft im frühen 21. Jahrhundert,[4] über das Wechselspiel von Glaube und Wissenschaft angesichts einer jahrhundertelangen Geschichte der fruchtbaren Koexistenz und einer jahrzehntelangen Geschichte des Antagonismus (vor allem) in DDR-Zeiten, über den Einfluss der Kirche, über Kunst und Tradition und ihre Pflege.

Im Wikipedia-Artikel zu dem Raum heißt es: „Das Paulinum als universitätseigenes Gebäude vereinigt unter seinem Dach sowohl wissenschaftliche Institute und die Universitätskirche. Von dieser kann die Aula durch einen transparenten Raumteiler (Glaswand) abgetrennt werden."[5] Der erste dieser beiden Sätze ist völlig korrekt: Über dem Kirchendach befinden sich weitere Räume der Universität, die zur Fakultät für Informatik und Mathematik gehören. Der zweite Satz aber suggeriert, dass die Kirche nur der jenseits einer Glaswand befindliche Ostteil des Gebäudes wäre und es sich bei dem Rest um die Aula handeln würde. Dass das Gesamtgebäude *beides zugleich* ist, erscheint für manche nicht leicht nachzuvollziehen. Es ist aber die Vorstellung, die sich so auch in der Bauausschreibung 2003

4 Vgl dazu grundlegend *Wolfgang Ratzmann:* Universitätsaula und Universitätskirche. Stationen und Positionen in einem spektakulären Leipziger Bauprojekt; in: PTh 98 (2009), 282–298; *ders.:* Faszinierend und heftig umstritten. Stationen und Positionen beim Bau des neuen symbolischen Zentrums der Leipziger Universität; in: *Peter Zimmerling* (Hg.): Universitätskirche St. Pauli. Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft. Festschrift zur Wiedereinweihung der Universitätskirche St. Pauli zu Leipzig, Leipzig 2017, 162–174.

5 Vgl. https://de.wikipedia.org/wiki/Paulinum_(Universit%C3%A4t_Leipzig) (aufgerufen am 11.08.2018); Wikipedia-Artikel können beständig umgearbeitet werden.

findet, wo von der Errichtung eines „geistige[n] und geistliche[n] Zentrum[s] der Universität", das als „Aula und Kirche" genutzt werden kann, die Rede war.[6] Ein solches *Hybridgebäude* ist zweifellos komplexer, als es entweder ein originalgetreuer Wiederaufbau der Universitätskirche gewesen wäre oder der Bau einer Aula an der Stelle der ehemaligen Universitätskirche, die bewusst keine Kirche zu sein beansprucht. Der niederländische Architekt Erick van Egeraat schreibt, sein Bau solle „Kirche [sein] für diejenigen, die eine Kirche sehen wollten, und eine Universitätsaula für die anderen, die eine solche sehen möchten […]".[7]

Im Jahr 2006 wurde erstmals die Möglichkeit erwogen, eine Glaswand zwischen Chorraum und Kirchenschiff einzubauen, vor allem um für die restaurierten Epitaphien sowie den Paulineraltar ein möglichst stabiles Raumklima zu ermöglichen, aber auch um eine Trennung des im engeren Sinne Aulabereichs vom Chorraum der Kirche zu erreichen. Nach heftigen Diskussionen wurde diese Lösung realisiert. Üblicherweise trennt die Glaswand nun zwei Teilräume voneinander, die aber z. B. bei den Universitätsgottesdiensten geöffnet wird. Diese Abtrennung freilich begünstigt Formulierungen, die auseinanderreißen, was seit der Ausschreibung miteinander verbunden ist: *Sakrales und Profanes.* Manche bezeichnen den Chorraum dann auch als „Andachtsraum", wogegen das Schiff dann „Aula" genannt wird.

Zweimal ist der Apostel Paulus im Altar der Kirche zu sehen: In der Predella erscheint die Szene seiner Berufung, weiter oben steht er – ganz klassisch – mit Schwert und Buch. Paulus, der teilweise als erster Theologe des im Kontext des Judentums neu entstehenden christlichen Glaubens gesehen wird, steht zugleich wie kein anderer für die Wahrnehmung der Grenzen menschlicher Vernunft, für einen Glauben, der sich auf den gekreuzigten Christus gründet, der „höher ist als alle Vernunft" (Phil 4,7) und der mit „hohen Worten oder hoher Weisheit" gerade nicht erfasst werden kann (1 Kor 2,1). Es ist nicht ohne Ironie, dass die Geschichte des Wiederaufbaus der Leipziger Universitätskirche St. Pauli auf genau diesen überaus „paulinischen" Streit zwischen Glaube und Vernunft verweist.

2. Die Wunde in der Geschichte der Stadt

Der 30. Mai 1968 riss eine „Wunde" in die Geschichte der Stadt, die durch den Neubau des „Paulinums" keineswegs geschlossen werden sollte.

6 Vgl. *Ratzmann,* Universitätsaula und Universitätskirche, 291.

7 *Erick van Egeraat:* Erinnerungen für die Zukunft; in: *Zimmerling,* Universitätskirche St. Pauli, 185–194, hier 193.



„Paulinum" – Ansicht vom Augustusplatz

Bereits die zum Augustusplatz geöffnete Ost-Fassade des Paulinums gibt davon Zeugnis: Die Symmetrie ist gestört, die Rosette nach links/Süden verschoben. Vertikale gläserne Linien können als Symbol der Sprengung gedeutet werden.

1968 wurde eine Kirche zerstört, deren Geschichte bis auf das Jahr 1240 zurückgeht, als an dieser Stelle die Klosterkirche des Leipziger Dominikanerkonvents geweiht wurde. Im späten 15. und frühen 16. Jahrhundert erfolgte ein Umbau zu einer gotischen Hallenkirche. 1539 schloss sich die Stadt Leipzig der Reformation an, 1543 wurde die Kirche an die Universität übereignet und zunächst als Aula genutzt. 1545 predigte Martin Luther in der Kirche, die nun zur evangelisch-lutherischen Universitätskirche wurde.

Seit den 1540er Jahren prägte das Miteinander von Aula und Kirche die Leipziger Pauliner-Kirche. Nachweislich ab dem Jahr 1710 fanden in der Kirche regelmäßige Universitätsgottesdienste an Sonn- und Feiertagen statt, die nach der Sprengung bis zum Ende des Kirchenjahres 2016/17 in der Nikolaikirche gefeiert wurden. Die Universitätskirche überstand den Zweiten Weltkrieg fast ohne Schäden und wurde von 1943 bis 1968 auch für katholische Gottesdienste genutzt, nachdem die Propsteigemeinde St. Trinitatis durch Bomben zerstört worden war.

Bereits recht früh war die Kirche manchen Funktionären der SED, allen voran dem aus Leipzig stammenden Walter Ulbricht, ein Dorn im Auge und galt als ein *Schandfleck* am zentralen Augustusplatz, der nun „Karl Marx-Platz" genannt wurde, und als ein Störfaktor für die „Karl-Marx-Universität", in die die Leipziger Universität 1953 umbenannt wurde. Am 7. Mai 1968 erfolgte der Beschluss des Politbüros der SED zum Abriss der Kirche, am 17. Mai 1968 stimmte der Senat der Karl-Marx-Universität bei nur zwei Gegenstimmen aus der Theologischen Fakultät zu. Der letzte evangelische Gottesdienst und die letzte katholische Messe fanden am Himmelfahrtstag, 23. Mai 1968, in der Kirche statt. Danach blieb eine knappe Woche Zeit, um wichtigste Kunstschätze aus der Kirche zu entfernen, bevor diese gesprengt wurde. „Am Tag der Sprengung […] versammelte sich eine vielhundertfache Menge, von der örtlichen Polizei weit ab-

gedrängt, die mit Ingrimm das makabre Schauspiel verfolgte: wie sich nach dem dumpfen Knall der Dachreiter neigte, wie in wenigen Sekunden die ehrwürdige Universitätskirche in sich zusammenfiel und wie eine große Staubwolke alles verhüllte. Der barocke Orgelprospekt war dabei ebenso in die Luft geflogen wie die Masse der Gräber mit den Gebeinen der früheren Honoratioren der Universität und der Stadt."[8]



Gedenkstein zur Erinnerung an die Sprengung der Kirche, Nordostwand

3. Von der Sprengung 1968 zum „Paulinum" 2017

Bei der Einweihung der Universitätskirche am ersten Advent 2017 sprach der erste Universitätsprediger Peter Zimmerling vom „Wunder von Leipzig". Und in der Tat erscheint es angesichts der Geschichte der Auseinandersetzung um den rechten Umgang mit der gesprengten Kirche in den Jahren nach der Friedlichen Revolution als mindestens großartig, dass ein architektonisch beeindruckendes, vielfältig nutzbares, große Aufmerksamkeit bei Touristen und Bürgern der Stadt Leipzig findendes Gebäude am Augustusplatz entstanden ist – auch wenn es nicht wie geplant zum 600-jährigen Jubiläum der Universität Leipzig 2009 fertiggestellt werden konnte, sondern erst acht Jahre später.

Die beiden Positionen, die sich über Jahre gegenüberstanden, waren die – seit 1992 vor allem durch die Bürgerinitiative zum Wiederaufbau der Universitätskirche (später: Paulinerverein) vertretenen – Befürworter eines

[8] *Ratzmann,* Universitätsaula und Universitätskirche, 284. – Bilder zur Sprengung und Bilder, die die Kirche vor der Sprengung und den Karl-Marx-Platz danach zeigen, finden sich unter: www.archiv.uni-leipzig.de/blog/30-mai-1968-10-uhr-sprengung-der-pauliner-kirche/ (aufgerufen am 12.08.2018).

möglichst originalgetreuen Wiederaufbaus der Universitätskirche (etwa nach dem Modell der Dresdener Frauenkirche) einerseits und die Gruppe derer, die den Wiederaufbau einer Kirche ablehnten und den Bau einer Universitätsaula an der Stelle der ehemaligen Kirche forderten, andererseits. Die Sächsische Staatsregierung befürwortete im Januar 2003 einen Wiederaufbau der Kirche; in den nun folgenden Monaten wurde erhitzt diskutiert, bevor dann im August 2003 ein erneuter, begrenzter Architektenwettbewerb ausgeschrieben wurde. Diesen gewann das *Kompromissmodell* van Egeraats. 2007 wurde mit dem Bau begonnen, bereits 2008 das Richtfest gefeiert. Die weitere Fertigstellung des Baus verzögerte sich vor allem, weil die verglasten und von innen beleuchteten Säulen weit mehr Probleme bereiteten als gedacht. 2014 kehrte der – inzwischen in der Leipziger Thomaskirche eingestellte – Paulineraltar zurück; noch offen ist das Schicksal der 1738 von Valentin Schwarzenberger gebauten und 1968 geretteten Barockkanzel. Diese aufzustellen würde bedeuten, im Kirchenschiff/in der Aula – und nicht im Chorraum (!) – einen klar erkennbaren *sakralen Gegenstand* zu positionieren. Gleichzeitig stellt sich die Frage, ob die restaurierte Kanzel durch das weit weniger ideale Raumklima im Gesamtraum Schaden nehmen könnte. 2015 und 2016 wurden die beiden neuen Orgeln in die Kirche eingebaut.

Seit Anfang Dezember 2017 ist die Aula/Kirche nun Veranstaltungsort für Musik- und Kulturveranstaltungen sowie zentrale Feiern der Universität sowie einzelner Fakultäten; seit dem ersten Advent finden wieder an jedem Sonn- und Feiertag Universitätsgottesdienste in der St. Pauli-Kirche statt. Die musikalisch meist reich und in unterschiedlichen Musik-Ästhetiken von Bach bis Jazz gestalteten Gottesdienste werden bisher von durchschnittlich 200 bis 300 Feiernden besucht; nicht selten sind es auch deutlich mehr. Statistiken zur Zusammensetzung dieser Gemeinde liegen (noch) nicht vor. Die Gottesdienste ziehen aber neben dem traditionellen Stammpublikum der Leipziger Universitätsgottesdienste auch zahlreiche Touristen an sowie Menschen, die noch Erinnerungen an die alte Universitätskirche haben und nun das neue Gebäude sehen wollen. Auffällig ist, dass auch weit mehr Studierende als vorher die Universitätsgottesdienste besuchen. Mindestens einzelne Gespräche weisen darauf hin, dass sich auch säkulare Menschen auf den Weg in die Gottesdienste machen, die augenscheinlich auch als Ort der intellektuellen und emotionalen Auseinandersetzung mit dem Phänomen der Religion in der Gesellschaft der Gegenwart wahrgenommen werden. Genau darin liegt m. E. auch die besondere Chance eines Hybridgebäudes, auf die ich abschließend zu sprechen komme.

Kulturwissenschaftlich geht es bei dem Phänomen der *Hybridität* um kulturelle Überschneidungen, die notwendig zu neuen Konstrukten jenseits dualer Alternativen führen. Der neue, hybride Raum bietet m. E. eine besondere Chance für eine gegenwärtige Signatur religiöser Existenz, die manche als „spät-modern", andere als „post-säkular" beschreiben.[9] Gemeint ist damit eine Situation, in der alte, duale Frontstellungen (Glaube versus Wissen, Religion versus Atheismus), wie sie etwa die Diskussionskultur (und leider auch die politische Praxis!) im Kontext der DDR wenigstens teilweise geprägt haben, überwunden sind.

Der hybride Raum fordert von den für die Gottesdienste Verantwortlichen besondere Sensibilität und gibt besondere Möglichkeiten. Vor allem scheint es denkbar, durch die Gottesdienste Akzente zu setzen und etwa das Wechselspiel zwischen gottesdienstlichem *Kultus* und umgebender *Kultur* bewusst zu gestalten. Darüber hinaus sollte es m. E. nun vor allem auch darum gehen, Formate für Veranstaltungen zu entwickeln, die dem hybriden Raum in besonderer Weise entsprechen und Begegnungen von Religion und Wissenschaft, Religion und Kultur, Religion und gesellschaftlicher Praxis in denkbar großer Vielfalt bieten.

Der 1948 geborene tschechische katholische Theologe Tomáš Halík schreibt: „Ein gläubiger Mensch ist nie ganz ein Glaubender und ein ungläubiger Mensch ist nicht völlig ein Ungläubiger. Selbst die Existenz ‚der anderen', wenn wir sie nicht durch die Brille ideologischer Vorurteile wahrnehmen, sondern uns bemühen, sie zu verstehen, ruft in uns notwendigerweise Fragen hervor, die unsere eigenen Positionen betreffen."[10] Halík sieht in dem offenen Dialog nicht nur die entscheidende Chance für die Religion, dem Fundamentalismus zu entkommen, sondern vor allem, sich von einem *„banalen Gott"* zu befreien.[11]

In diesem Sinne kann die Universitätskirche St. Pauli ein Ort des Miteinanders und des Dialogs und des gemeinsamen Suchens nach Gott werden. Ob Paulus, dem Namenspatron, das gefiele? Ich meine: Ja! Er selbst sagt von sich: „Nicht, dass ich's schon ergriffen habe oder schon vollkommen sei; ich jage ihm aber nach, ob ich's wohl ergreifen könnte, weil ich von Christus Jesus ergriffen bin" (Phil 3,12).

Fotos: Alexander Deeg

9 Vgl. *Jürgen Habermas:* Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt a. M. 2001.

10 *Tomáš Halík:* Glaube und sein Bruder Zweifel, aus dem Tschechischen von Markéta Barth unter Mitarbeit von Benedikt Barth, Freiburg/Basel/Wien 2017, 101.

11 Ebd., 104.

Gleitende Wände

Das ökumenische Kirchenzentrum Maria Magdalena in Freiburg-Rieselfeld und seine beiden Gemeinden



Stefan Orth[1]

Werden Christen in Zukunft in der Mitte der Gesellschaft nur noch dann wahrgenommen, wenn sie stärker zusammenfinden, anstatt sich in konfessionelle Nischen zurückzuziehen? Im damals neuen Freiburger Stadtteil Rieselfeld, so will es zumindest die Gründungslegende, waren Mitte der neunziger Jahre im letzten Jahrhundert im Masterplan zuerst zwei verschiedene Kirchengebäude jeweils am Rande des neuen Quartiers für die geplanten 11.000 Bewohner vorgesehen. Dem damaligen Baubürgermeister der Stadt soll es dann, durchaus gegen Widerstände in den Kirchenleitungen gelungen sein, beide Kirchen zum ökumenischen Miteinander zu bewegen, indem er ihnen ein Grundstück am zentralen Platz überließ: unter der Bedingung, dass sie es gemeinsam bebauen und gemeinsam nutzen. Ein Wettbewerb wurde ausgeschrieben, den die Kölner Architektin Susanne Groß gewonnen hat und damit die Koexistenz der beiden großen christlichen Kirchen in einem ökumenischen Zentrum begründet.

Herausgekommen ist der 2004 von einem Weih- und einem Landesbischof gemeinsam „eingeweihte“ Bau, der durchaus polarisiert. Auf der einen Seite gibt es bemerkenswert abfällige Kommentare. In einem Band mit „Freiburger Stadtspaziergängen“ heißt es auf den Seiten über das Rieselfeld durchaus signifikant: „Plötzlich sticht ein ungewöhnlicher Betonkomplex geradezu ins Auge. Bei dem grauen Koloss handelt es sich weder um einen Gemeinschaftsbunker der Rieselfelder Bewohnerschaft noch um

[1] Stefan Orth, Dr. theol., ist seit 1998 Redakteur der Herder Korrespondenz und seit 2014 stellvertretender Chefredakteur.

ein industrielles Relikt aus den zwanziger Jahren, sondern um die (…) ökumenische Maria-Magdalena-Kirche."[2]

Kann eine solche Architektur auch kirchliche Heimat geben? Das ist heute nicht mehr umstritten. Jeder, der in der Kirche einmal Gottesdienst gefeiert hat, stellt nicht nur die erlebte Gemeinschaft in den Vordergrund, sondern kann dem Gebäude, dessen Inneres einladender und heller wirkt, als man von außen ahnt, über kurz oder lang dann doch einiges abgewinnen.

Auf der anderen Seite hört man auch hymnische Stimmen, nicht nur in Architekturzeitschriften. Maria Magdalena sei „ein Solitär aus Sichtbeton. Karg, aber nicht armselig. Eine feste Burg, aber keine bunkerartige, militärische Festung. Ein sakrales Haus mit klugen Lichteffekten, das in die Höhe strebt, aber zugleich geerdet bleibt", hieß es beispielsweise in den „Zeitzeichen"[3]. Wobei auch die erste Quelle zugesteht, dass die Kirche „eines der wenigen wirklichen architektonischen Highlights des Rieselfelds" ist: „Die Innenausstattung ist nüchtern, die hohen nackten Sichtbetonflächen mit dem von oben einfallenden Licht verleihen den sakralen Räumen aber eine umso kraftvollere Wirkung."

Die Kirche will ganz bewusst gebaute Skulptur sein. Gelobt wird die dekonstruktivistische Formensprache einschließlich der schiefen Wände. Fachleute haben mit Recht darauf hingewiesen, dass der Sichtbeton nicht so gut ausgeführt ist, wie dies heute möglich wäre. Vor allem an einem trüben Tag, erst recht, wenn es regnet, erscheint der Bau dadurch tatsächlich aus manchen Perspektiven trist. Im Inneren hingegen wirkt das Gebäude durch drei breite Glasbänder in der Decke bei jeder Witterung hell und freundlich. Und nachdem das letzte Gebäudeensemble schräg gegenüber fertiggebaut wurde, hat sich auch bestätigt, dass die Kirche mit ihren klaren Konturen inmitten der bunten und zudem einige Meter höheren Häuser, die sie umgeben, nicht mehr so massiv, sondern vor allem als ein gelungener Gegenakzent wirkt.

Gilt das auch für das Leben der beiden Gemeinden? Als die Kirche im Jahr 2004 fertig war, gab es durchaus jene, die das bisherige Leben in Provisorien zu vermissen begannen. Erst hatte man in einem Ladenlokal und dann in den Schulen Gottesdienst gefeiert, katholisch, evangelisch, aber auch schon ökumenisch. Gemeindeleben, so zeigte sich damals eindrucksvoll, geht auch ohne Kirchenbau, lebt im Wesentlichen von Menschen.

2 *Arndt Spieth:* Stadtspaziergänge in Freiburg, Karlsruhe 2009, 86.
3 Zeitzeichen 10 (2009), H. 1, 42–46, hier: 45.

Dabei muss immer klar sein, dass es sich bis heute um zwei Gemeinden handelt, selbst wenn man sich selbst gerne einfach als „Kirche im Rieselfeld“ bezeichnet: die *Maria-Magdalena-Gemeinde* als evangelische und die katholische, natürlich, *Sankt Maria Magdalena*. Die Maria-Magdalena-Kirche ist deshalb auch nicht einfach ein ökumenisches Gemeindezentrum, sondern eher eine Art Doppelkirche mit einem gemeinsamen Narthex. Wer sie betritt, steht in einem hohen Foyer, in dem sich die Taufstelle befindet, weil dieses Sakrament die beiden Kirchen miteinander verbindet. Links geht es in den etwas größeren katholischen, rechts in den kleineren evangelischen Kirchenraum. Schon diese beiden Räume haben ihre je eigene Atmosphäre. Der evangelische lichter, als wolle er die rationale Durchdringung des Glaubens, die Bedeutung des Wortes symbolisieren, so die etwas klischeehafte Vorstellung der Architektin, der katholische abgedunkelter, eher mit mystischer Aura, deren Eindruck durch einige Nischen noch verstärkt wird.

Die Pointe freilich besteht in den großen, tonnenschweren Betonwänden, die mit Motoren zur Seite gefahren werden können. Feiern die Katholiken Gottesdienst und haben einmal mehr Raumbedarf, schieben sie ihre Wände zum Foyer hin zur Seite und bekommen einen größeren Kirchraum. Dasselbe gilt auf der anderen Seite. Die andere Konfession kann dann jeweils die Außentüren benutzen. Den schönsten Raumeindruck freilich erhält man, wenn die ökumenischen Gottesdienste gefeiert werden und alle vier Wände zur Seite gleiten. Tatsächlich wird da bei den meisten Gemeindemitgliedern und Besuchern die Vision geweckt, dass die Wände irgendwann einmal dauerhaft offenbleiben könnten. Die beiden Kirchenräume für sich genommen sind so hoch und eng, dass sie geradezu zur Weite der Ökumene drängen.

Dies ist freilich, von besonderen Anlässen abgesehen, derzeit vor allem viermal im Jahr der Fall. Bei den Krippenfeiern für die Kinder am Heiligen Abend, einem Gottesdienst zum neuen Jahr Mitte Januar mit anschließendem Umtrunk, dem Maria-Magdalena-Fest im Juli und dem Erntedanksonntag Anfang Oktober. Eine Konfession gibt in der Regel die Liturgie für den Wortgottesdienst vor, die andere stellt den Prediger oder die Predigerin. Faktisch sind es manchmal zwei Frauen, die dann den Gottesdienst leiten: die evangelische Pfarrerin und die katholische Pastoralreferentin.

Vieles beim ökumenischen Miteinander wie die Aufteilung der anderen Räume im Kirchenzentrum wie Büros, Gemeindesaal und Jugendräume, sauber nach einem bestimmten Schlüssel der Kostenbeteiligung, musste erst einmal ausgehandelt werden, was hin und wieder auch zu ganz individuellen Lösungen geführt hat: Die Glockenweihe etwa wurde bewusst am späteren Abend des Reformationstags und damit am Vorabend des katholischen Allerheiligenfests gefeiert.

In den meisten Fällen ist die ökumenische Zusammenarbeit inzwischen allerdings ganz selbstverständlich. Am normalen Sonntag finden der katholische und der evangelische Gottesdienst parallel statt, so dass die Glocken zu beiden gemeinsam einladen. In der Regel ist danach im Foyer Kirchencafé, wo man sich dann wieder begegnet – und auch der gemeinsam betriebene „Kirchenladen" hat oft geöffnet.

Theologische Reflexion, etwa in einem ökumenischen Arbeits- oder Gesprächskreis mit Mitgliedern aus beiden Gemeinden, steht nicht im Vordergrund. Was man jedoch gemeinsam tun kann, tut man – wie oft gefordert – auch einfach zusammen: in der Jugendarbeit, beim Kinderbibeltag, bei der Gestaltung des Lebendigen Adventskalenders, bei dem Rieselfelder am Abend eines jeden Dezembertags vor Weihnachten für einen Adventsimpuls vor ihr Haus einladen. Der ökumenische Kirchenchor singt an den Hochfesten in einem Gottesdienst – und im nächsten Jahr im anderen; ähnlich hält es der ökumenische Kinderchor. Das Dankefest für alle Ehrenamtlichen findet ausdrücklich als gemeinsame Veranstaltung statt.

Umgekehrt gibt es auch Indizien für die Angleichung der Konfessionen. Der erste evangelische Pfarrer, sonst ganz in Schwarz, hat sich gelegentlich auch einmal ein Messgewand mit Stola ausgeliehen, um etwas farbenprächtiger daher zu kommen. Genauso selbstverständlich wie in allen ökumenischen Gottesdiensten Ministranten dabei sind, wurde schon dazu eingeladen, zu Beginn ein Kreuzzeichen zu machen, eigentlich ja eine katholische Tradition. Auf der anderen Seite freuen sich die Katholiken auf den Posaunenchor im Neujahrsgottesdienst. Und evangelische Familien wiederum bestellen ungeniert die Sternsinger, wenn diese Anfang Januar ausschwärmen. Anfang 2018 wurden zum ersten Mal die Sternsinger, bei denen immer schon nicht-katholische Kinder dabei waren, in einem großen ökumenischen Gottesdienst ausgesendet.

Ökumene der Profile einmal anders. Alles in allem geht es im Rieselfeld ausgehend von dem beeindruckenden Kirchenbau durchaus darum, Ökumene nicht auf den größten gemeinsamen Nenner zu reduzieren, sondern auch die jeweiligen Stärken zur Geltung bringen zu dürfen, ohne dass es dadurch zu Verhärtungen kommt. Angesichts des weitgehend nichtchristlichen Umfeldes wäre alles andere wohl auch fatal.

Die Vor- und Nachteile der Situation im Rieselfeld liegen eng beisammen. Es gibt nur noch Spurenelemente konfessioneller Milieus, für das sich vieles von selbst versteht, umgekehrt gehören überdurchschnittlich viele konfessionsverbindende Paare zur Gemeinde, der Gottesdienst auf der anderen Seite ist durchaus eine Option. Ein katholisches Verbandswesen beispielsweise sucht man im Stadtteil vergeblich. Das gibt auf der anderen Seite auch die Möglichkeit, manches anders zu machen, weil die

Fraktion derer, die am Althergebrachten festhalten wollen, schlicht nicht existiert. Sie ist erst gar nicht ins Rieselfeld gezogen – oder bleibt auf Distanz. Während viele Kirchengemeinden heute immer noch von ehemals etablierten Strukturen profitieren, musste so etwas wie Gemeinde im Rieselfeld gewissermaßen erst erfunden werden.

Dass dies überraschend gut gelungen ist, hat auch mit der Vernetzung in die Zivilgesellschaft des Stadtteils zu tun. Gegenüber dem Marktplatz, an dem das Kirchengebäude liegt, befindet sich das sogenannte Glashaus, gebaut von der Stadt für eine Mediathek, ein Jugendzentrum und andere Räume für die Quartiersarbeit. Es dürfte den meisten Rieselfeldern gar nicht bewusst sein, dass beispielsweise das jährliche Stadtteilfest Ende Juli mit Tanzvorführungen, Bierzelt und dem Salatbüffet der beiden Kirchengemeinden an deren Patrozinium stattfindet – und diese wiederum im Gegenzug auf ein eigenes Pfarr- oder Gemeindefest verzichten.

Die Vernetzung mit überregionalen kirchlichen Einrichtungen, auf katholischer Seite etwa dem Stadtdekanat oder der Erzdiözese bleibt bis heute eher mühsam. Der Zwang, sich auf eine Seelsorgeeinheit mit Gemeinden in zwei anderen Stadtteilen einzulassen, ist zu einer echten Bewährungsprobe geworden. Auch wenn die beiden anderen Gemeinden jeweils lebendige ökumenische Kontakte zu ihren evangelischen Schwestergemeinden haben, besteht die Gefahr, beim Zusammenwachsen der Seelsorgeeinheit Loyalitätsverletzungen gegenüber dem ökumenischen Partner vor Ort zu begehen. Das Kirchenzentrum ist hier auch Verpflichtung.

Die Pastoral in einem Neubauviertel ist dabei, ob man den Begriff mag oder nicht, katholisch wie evangelisch gewissermaßen zur missionarischen Seelsorge verdammt: nicht im Sinne lautstarker Aufrufe zur Bekehrung, sondern einer einladenden Atmosphäre, aufgrund derer Noch- und Schon-Wieder-Christen gerne dabei sind. Es geht darum, Menschen zum Kommen einzuladen und für die Mitarbeit zu gewinnen. Das gelingt durchaus: In beiden Gemeinden machen nicht wenige mit, die über einen längeren Zeitraum auch auf Distanz zur Kirche waren.

Ein wichtiges Mittel ist dabei jener „Kirchenladen“, rechts neben dem Haupteingang in Richtung Marktplatz gelegen und somit das „niederschwellige Angebot“, das die Theoretiker der City-Pastoral fordern. Man kann hier im zwischenzeitlich eingeschränkten Umfang Bücher und fair gehandelte Waren kaufen, sich über den Kirchenbau informieren und auch seine Bedürfnisse vortragen. Alle Hauptamtlichen in der Pastoral der beiden Gemeinden haben idealerweise je einen Nachmittag die Woche Präsenzdienst, ansonsten gibt es ein großes ehrenamtliches Team. Von Bedeutung sind ferner die Gemeindebriefe, die drei beziehungsweise jetzt

zweimal im Jahr auch an alle Haushalte im Rieselfeld unabhängig von der Religionszugehörigkeit gehen.

Bei diesen Aktivitäten sind selbstredend alle Entwicklungen, die Religionssoziologen und Pastoraltheologen mit Blick auf die heutige Gesellschaft beschreiben, aufgrund der vergleichsweise jungen Bewohner des Stadtteils unmittelbar und damit stärker als in anderen Gemeinden zu spüren. „An die Stelle einer alltagszyklischen Frömmigkeit mit täglicher beziehungsweise wöchentlicher Gottesdienstteilnahme, wie sie verpflichtend wurde und teilweise noch heute als Ideal angesehen wird", schreibt etwa der Liturgiewissenschaftler Guido Fuchs, sei heute „bei vielen Menschen eine (kirchen)jahreszeitzyklische bzw. lebenszyklische Frömmigkeit getreten. Das heißt, dass nur noch ausgewählte Gottesdienste wie etwa zu Weihnachten, Ostern, Erntedank etc. oder gar nur zu besonderen Anlässen wie Taufe, Trauung, Beerdigung ‚besucht' werden."[4] An einem hochsommerlichen Sonntag kann die Maria-Magdalena-Kirche hier wie dort auch einmal weniger als halb voll sein, ebenso an Feiertagen, die mit ihrem theologischen Gehalt nicht nur für Kinder wenig anschaulich sind und faktisch kaum noch Plausibilität für die Gläubigen vor Ort haben.

Einen Beichtstuhl oder die Alternative Beichtzimmer hat man auf katholischer Seite in realistischer Einschätzung der Nachfrage erst gar nicht mehr vorgesehen. Angesichts dieser Entwicklungen ist es mit Sicherheit auch ein Vorteil, dass man nicht die üblichen Parameter für die Größe eines Kirchenraums angelegt, sondern im katholischen Kirchenraum etwa lediglich 250 Plätze vorgesehen hat. Im evangelischen sind es gar nur um die 100. Wer wollte nicht lieber in einer leicht überfüllten als in einer halb leeren Kirche Gottesdienst feiern? Dass es nur noch Stehplätze gibt und man auf die Emporen ausweichen muss, kommt freilich regelmäßig vor, nicht nur an den Adventssonntagen oder am Heiligen Abend. Und nicht zuletzt die ökumenischen Gottesdienste sind aufgrund der besonderen jahreszeitlichen Akzente diejenigen, die am meisten Menschen versammeln können.

Die Stadt Freiburg hat damals aufgrund der großen Wohnungsnot das Rieselfeld als neuen Stadtteil entwickelt. Das hat für einige Jahre Entspannung auf dem Wohnungsmarkt bedeutet. Inzwischen plant man, unmittelbar nördlich des Rieselfelds den nächsten Stadtteil mit Namen Dietenbach, für geschätzte 15.000 Bewohner. Es wird interessant sein zu sehen, was die Erfahrungen mit der Ökumene im Rieselfeld dafür austragen werden, wie sich Christen baulich, aber auch darüber hinaus als „Kirche in Dietenbach" präsentieren werden.

[4] *Guido Fuchs:* Wochenende und Gottesdienst. Zwischen kirchlicher Tradition und heutigem Zeiterleben, Regensburg 2008, 20 f.

Die Antwort gab der Kirchenbau – von der Pfarrkirche St. Helena zum „Dialograum Kreuzung an Sankt Helena“



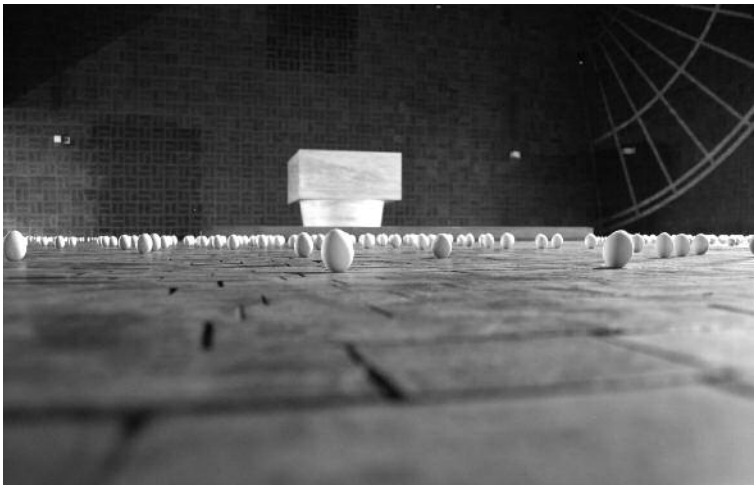
Burkard Severin[1]

An die 100 Tango-Tänzer*innen bewegen sich anmutig durch die großformatigen Bilder des „Evangelium Projektes“ der russischen Künstler *Dmitry Vrubel* und *Victoria Timofeev,* die den Besucher des „Dialograums Kreuzung an Sankt Helena“ in die existenzielle Dynamik der Begegnungen Jesu mit den Menschen hineinnehmen. „Diese besondere Atmosphäre des Raumes, die zum Zuschauen, Zuhören, zu Gesprächen und zum Nachspüren dessen, was hinter der greifbaren Wirklichkeit liegt, einlädt“, erklärt Bernhard in der Pause des Tanzabends für Tango- und Nicht-Tango-Tänzer, „diese besondere Atmosphäre des Raumes macht für mich den Reiz dieses Ortes aus.“



[1] Burkard Severin leitet das „Institut für Systemische Organisationsentwicklung“ (ISO) in Königswinter. Als geschäftsführender Assistent am Seminar für Pastoraltheologie der

Szenenwechsel: Wer den Dialograum betritt, passt bei seinen Schritten auf, denn auf dem Boden der freien Grundfläche von 280 Quadratmetern hat der Künstler *Klaus Hann* eintausend Eier in seiner begehbaren Installation „Ab Ovo“ positioniert. Das Ei, Sinnbild des Lebens, verlangt Achtsamkeit und einen sorgsamen Umgang.



Ein letzter Szenenwechsel: Es ist der erste Mittwochabend im Monat. Zum 73. Mal hat der Bonner Komponist *Michael Denhoff* zu einem „WortKlangRaum“ eingeladen, diesmal unter dem Stichwort „verspielt“. Das *Duo Milonga* und die polnische Sängerin *Birte Schrein* interpretieren Werke von *Grzeszczak, de Falla, Majkusiak, Laurenz* u. a. „In seiner Leere wartet der Raum Sankt Helena darauf, dass Menschen anfangen, den Themen ihres Lebens Gestalt zu geben“, erklärt *Denhoff.* „Vielleicht wird dann erfahren: Was hier erprobt wird und was einst hier begangen wurde, handelt vom Leben, wie es ist und wie es sein könnte.“

Im Jahresschnitt findet jeden zweiten Tag im Dialograum eine Veranstaltung statt: Kunstausstellungen, Installationen, Filmvorführungen, Podiumsdiskussionen, Symposien, Tanz- und Theaterprojekte, Performances, Konzerte, Lesungen, experimentelle Gottesdienste etc. Hinzu kommen Beteiligungen an Aktionen der Kunst- und Kulturszene im Bonner „Macke-Viertel“, wie der Bonner Stadtteil, in dem sich der Dialograum befindet, gerne genannt wird.

Universität Bonn realisierte er mehrere von der DFG geförderte empirische Forschungsprojekte, bevor er 1996 mit Heidi Ruster das ISO gründete. Heute begleitet er Organisationen im Profit- und Non-Profit-Bereich bei ihren Veränderungsprozessen.



Das gesamte Programm wird ehrenamtlich von einem elfköpfigen Team des interreligiös und multinational besetzten Programmbeirats und einem fünfköpfigen Vereinsvorstand gestemmt. Jede Veranstaltung und jedes Programmformat werden von einem*r Beiratspaten*in kuratiert. Beirat und Vorstand kümmern sich um die Finanzierung und sämtliche Bereiche der Logistik – vom Getränkeeinkauf über die Licht- und Tontechnik bis hin zu Werbung und Öffentlichkeitsarbeit. Selbst der defekte Eichenholzquaderboden wurde von den ehrenamtlichen Mitarbeitern repariert. Dabei war St. Helena einmal eine „ganz normale Kirche"…

Ein „heiliger Ort" wurde „überflüssig"

Kirchenräume sind „heilige Orte", weil in ihnen „Heiliges geschieht":[2] die Begegnung von Mensch und Gott in Gottesdienst, Verkündigung, Gebet und in der Feier der Sakramente. Sie verweisen auf das Andere, den Anderen, das Transzendente, das Unverfügbare.[3] Was also tun, wenn der

2 *Albert Gerhards et al.:* Die Frage der Nutzung und Umnutzung von Kirchenräumen im Spiegel der Diskussionen 1997 und 2006; in: *Albert Gerhards/Martin Struck* (Hg.): Umbruch – Abbruch – Aufbruch? Nutzen und Zukunft unserer Kirchengebäude (= Bild – Raum – Feier. Studien zu Kirche und Kunst, Bd. 6), Regensburg 2008, 128–159, hier 141.

3 *Jörg Seip:* Pastoraltheologie als Kritik dichotomischer Praktiken. Fragehorizonte zu einer Bestimmung des sakralen Ortes im Wandel; in: *Albert Gerhards/Kim de Wildt* (Hg.): Der sakrale Ort im Wandel (= Studien des Bonner Zentrums für Religion und Gesellschaft, Bd. 12), Würzburg 2015, 49–63, hier 56.

„heilige Ort“ augenscheinlich nicht mehr benötigt wird und „überflüssig“ geworden ist? Vor dieser Frage stand Anfang des neuen Jahrtausends der Kirchenvorstand der damaligen Pfarrei St. Marien am nördlichen Rand der Bonner Innenstadt, die im Jahr 2000 aus den ehemals selbstständigen Pfarreien St. Helena, St. Franziskus und St. Marien fusioniert wurde. St. Helena hatte damals gerade noch 900 Pfarrangehörige, von denen nicht einmal mehr 30 zum Sonntagsgottesdienst kamen. Den anderen beiden Pfarreien ging es kaum besser. Zusammen brachte man es immerhin auf 3.500 „Seelen“.

Dabei hatte es nach dem Zweiten Weltkrieg in der Aufbruchsstimmung des „Wirtschaftswunders“ und der frisch gekürten „Bundeshauptstadt Bonn“ für die Katholiken im Bonner Norden verheißungsvoll begonnen: Zuzüge durch die angesiedelten Bundesbehörden, Flüchtlinge aus den Ostgebieten, geburtenstarke Jahrgänge, Priester (nach heutigen Maßstäben) im Überfluss. So wurde die Marienpfarrei Mitte der Neunzehnhundertfünfzigerjahre in drei eigenständige Pfarreien aufgeteilt. Zwei der damaligen Kapläne wurden zu den ersten (und – wie sich im Nachhinein zeigen sollte – einzigen) Pfarrern der abgepfarrten Territorien ernannt. Zwei neue Kirchen wurden gebaut, daneben jeweils Pfarrhäuser, Pfarrheime und Kindergärten. Enthusiasmiert lebte die erste und einzige Generation der neuen Pfarreien das Ideal der „Pfarrfamilie“, zu dem der als „anstößig“ empfundene Kirchenbau von St. Helena von Beginn an nicht recht passen wollte.



Denn in der verkehrsreichen Bornheimer Straße fällt das Kirchengebäude von St. Helena erst auf den zweiten Blick auf:[4] Eingepasst in die Häuserfassade der Nachbarhäuser springt eine fenster-

4 Die Darstellung des Kirchengebäudes folgt *A. Habermann:* …nicht aus dieser Welt (Joh 18,36), aber in der Welt dieser Zeit (GS)… Versuch einer Überschreitung der Dichotomie „sakral/profan“ am Beispiel der Umnutzung des Kirchenraumes in den „Dialograum Kreuzung an St. Helena“ in Bonn. Unveröffentlichte Hausarbeit im SS 2015 (Seminar für Pastoraltheologie und Seminar für Liturgiewissenschaft der Katholisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen-Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn), Bonn 2015, 17 f.

lose Schieferfront leicht hervor, die lediglich durch die kleine Glocke als Kirche zu erkennen ist. Der Kirchenraum – ein nahezu quadratischer Kubus mit 19,6 Metern Länge, 18,8 Metern Breite und 17 Metern Höhe, der nur durch ein hofseitiges oben laufendes Fensterband erhellt wird – befindet sich im Obergeschoss. Man erreicht ihn, indem man unter ihm zwischen Betonpfeilern hindurch zu einem rückseitig angebauten Treppenhaus gelangt und hier auf halber Höhe wenden muss. Dem Besucher öffnet sich im ersten



Stock ein schlichter Raum aus rotbraunen Lochziegelwänden. Unter der flachen Decke hängt eine Stahlrohrkonstruktion. Auf der Straßenseite befindet sich eine einfache Empore für die Orgel. Mittelpunkt des Raumes ist der Altar auf einem einstufigen Holzpodest, ein großer Quader aus hellem Carrara-Marmor, der auf einer Marmorsäule ruht. Diese Säule führt durch den Fußboden hindurch nach unten in die ebenerdige kleine Kapelle und nimmt dort den Tabernakel auf, bevor sie in der Erde gründet. Aus dem gleichen Marmor sind die Apostelleuchter und Weihwasserbecken gefertigt. Obwohl die Kirche bereits



1960 geweiht wurde, hat sie durch die Anordnung der Bänke in U-Form um den Altar bereits die Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils vorweggenommen.

Die Architekten *Emil Steffann* (1899–1968) und *Nikolaus Rosiny* (1926–2011) versuchten mit diesem Kirchenbau die Leitidee der Völkerwallfahrt zum Jerusalemer Tempelberg baulich umzusetzen (vgl. Jes 2,1–4; Ps 122): Gott wohnt auf dem Zionsberg unter den Menschen. Bewusst überschreitet der Kirchenbau das Binom „sakral – profan": Die Kirche steht nicht frei, sondern passt sich in die Front der weltlichen Nachbarhäuser ein, der Kirchenraum grenzt Wand an Wand an Küchen, Bäder, Wohnzimmer … Die Kirche verzichtet auf einen Kirchturm und ist nicht höher als die Nachbargebäude. Es werden einfache, alltägliche Materialien verwendet, wie sie im damaligen Bonner „Baustoff- und Handwerkerviertel" vertrieben wurden: Beton, Backstein, Stahl, Glas, Schiefer, Holz. Lediglich der Altar sticht mit seinem hellen Carrara-Marmor hervor. Das Stahlrohrgestänge an der Decke könnte als „offener Himmel" gedeutet werden. In der ebenerdigen Werktagskapelle setzt sich als Fußboden das Straßenpflaster fort. Die Tür ist mit Absicht nicht schalldicht, damit die Verkehrs- und Alltagsgeräusche, die Profanität des Lebens auch während der Liturgie hörbar sind. Das gesamte Gebäude hebt die strenge Grenze zwischen „der Welt draußen" und dem „heiligen Innenraum" auf.

Ein „heiliger Ort" wird zum „Lernort"

Umnutzungen, Profanierungen und Abrisse von Kirchen sind kein neues Phänomen in der Geschichte der Kirche.[5] Während der Handlungsdruck jedoch bislang überwiegend von außen aufgebaut wurde – etwa im Zuge der aufgezwungenen Säkularisation unter Napoleon oder im Kontext eines antikirchlichen Klimas im Dritten Reich und in der DDR – entsteht der Leidensdruck nunmehr im kirchlichen System selber.[6] Dabei berührt die Frage, wie mit tatsächlich oder vermeintlich „überflüssigem Kirchenraum" umgegangen werden soll, nicht nur kulturelle, historische, städtebauliche, denkmalpflegerische, demografische, liturgische, pastorale, psychologische und finanzielle Aspekte. Ihre theologische Zuspitzung erfährt

5 Vgl. *Martin Bredenbeck:* Die Zukunft von Sakralbauten im Rheinland (= Bild – Raum – Feier. Studien zu Kirche und Kunst, Bd. 10). Regensburg 2015, 75–77.

6 Vgl. *Achim Hubel/Franz Kohlschein:* Kirchen – Widmung, Nutzung, Umnutzung; in: Das Münster. Zeitschrift für christliche Kunst und Kunstwissenschaft 56 (2003), 161–163, hier 161.



die Frage in der Fokussierung, ob und in welcher Weise die Kirche Jesu Christi „in der Welt von heute" (*Pastoralkonstitution „Gaudium et spes"*) öffentlich präsent sein soll und inwieweit diese Präsenz kirchenkonstitutiv ist oder nicht.

Es ist dem damaligen Pfarrer von St. Marien, *Peter Adolf,* zu verdanken, diese theologische Zuspitzung in der Gemeinde mit Nachdruck vertreten zu haben. So fanden sich zehn Gemeindemitglieder, die am 11. Dezember 2004 den Verein „Kreuzung an Sankt Helena – Ein Dialogram für christlichen Kult und zeitgenössische Kultur e. V." gründeten. Unter den Gründungsmitgliedern waren ein Architekt, ein bildender Künstler sowie der damalige Inhaber des liturgiewissenschaftlichen Lehrstuhls der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Bonn.

Nachdem die letzte Messe im Kirchenraum gefeiert und das Allerheiligste in einer Prozession in die Kapelle im Erdgeschoss übertragen worden war (hier finden weiterhin Eucharistiefeiern, Wortgottesdienste und Veranstaltungen der 2010 durch eine weitere Fusion entstandenen Pfarrei St. Petrus und ihres Geistlichen Zentrums statt), wurde der große Kirchenraum im Obergeschoss leergeräumt. Erhalten blieben der nicht profanierte Altar sowie die Apostelleuchter und Weihwasserbecken aus Carrara-Marmor, so dass der Kirchenraum weiterhin als ein solcher erkennbar bleibt.

Aus dem Verkauf der Orgel wurde der finanzielle Grundstock des Vereinskapitals aufgebaut, der – neben den Mitgliedsbeiträgen der Vereinsmitglieder, Spenden und Fördergeldern für einzelne Projekte – zur Risikoabsicherung des laufenden Programms im Dialograum dient. Die Pfarrei St. Petrus, die inzwischen Eigentümerin der Liegenschaft ist, stellt dem Verein den Kirchenraum unentgeltlich zur Verfügung und trägt die laufenden Gebäudekosten.

Dieses Engagement der Pfarrei ist Teil des sogenannten „Petrus-Weges", den die Pfarrei St. Petrus – inspiriert durch die Erfahrungen der Erzdiözese Poitiers – nach einer Vorlaufphase von sechs Jahren seit 2013 beschreitet.[7] Die dialogisch ausgerichtete Pastoral, die mehr und mehr von

7 *Peter Adolf:* Ehrenamt im Konzept des Petrus-Wegs?; in: *Gabriele Denner* (Hg.): Hoffnungsträger, nicht Lückenbüßer. Ehrenamtliche in der Kirche, Ostfildern 2015, 109–135.

„Gemeinde-Equipen“ an den Kirchorten der drei vormals selbstständigen Pfarreien geleitet wird, erfährt ihre inhaltliche Strukturierung durch „fünf Säulen“: „Orte und Zeiten für Begegnung und Dialog“ – „Begegnung mit der zeitgenössischen Kultur und Gesellschaft“ – „Begegnung mit dem ‚Armen Christus‘“ – „Gemeinsame Wege erwachsenen Glaubens“ – „Feier des Glaubens“. In dieser pastoralen Ausrichtung ist der Dialograum explizit in der zweiten „Säule“, der „Begegnung mit der zeitgenössischen Kultur und Gesellschaft“, verortet.

Was passiert seit nunmehr nahezu 15 Jahren im Dialograum? Im Positionspapier zur Vereinsgründung im April 2004 heißt es dazu:

> „Wir erkannten in dieser Architektur eine … Synthese zwischen dem Geist der Moderne und dem christlichen Erbe, letzteres durch die Nutzung als Kirche, aber auch als ‚demütige‘ Weise ihrer Existenz in unserer Gesellschaft … kein Triumphalismus, sondern Inkarnation in das Leben der Menschen von heute … Der Raum ist ein geweihter Kirchenraum geblieben. Als deutliches und für jeden Besucher sofort sichtbares Zeichen dafür steht der immer noch geweihte Altar als symbolischer Bezugspunkt erkennbar im Mittelpunkt des Raumes. Damit muss sich jede dort stattfindende Veranstaltung auseinandersetzen, muss gewissermaßen damit zurechtkommen, in einem Kirchenraum zu sein, nicht in einem neutralen Ausstellungs- oder Veranstaltungsraum. Darauf verweisen auch die weiteren Teile aus weißem Marmor: Weihwasserbecken, Apostelleuchter und Grundstein. Sie stehen immer noch für die Suche nach dem Einen, dem Transzendenten, machen den Ort zu einem spirituellen Ort, der die Erinnerung an christlichen Kult wachhält. Aber dieser Raum schließt ‚das Profane‘ nicht aus, wertet es nicht ab, sondern bezieht es ein und stellt eine fruchtbare Spannung her.“

Und auf der Homepage des Vereins (www.kreuzung-helena.de) wird die Programmatik des Dialograums folgendermaßen beschrieben:

> „Wir möchten immer wieder neue ‚Kreuzungen‘ entstehen lassen – und experimentelle Begegnungen schaffen. Wir wollen christlichen Kult und Glauben mit Wissenschaft, gesellschaftlicher Wirklichkeit und anderen Themenbereichen konfrontieren. Bei uns können sich Bildende und Darstellende Kunst, Musik und neue Medien präsentieren und entfalten als Ausdruck zeitgenössischer Kultur. Ein in dieser Weise fortwährender Dialog ist unser Ziel.
> Kunst und Religion stehen in wechselseitiger Beziehung. Beide brauchen ‚leere Räume‘, in denen sie ihre ureigene Energie entfalten können. Wir öffnen dafür den Raum. Hier können sich Menschen mit ihren Konflikten, ihrer Suche nach gelingendem Leben und mit ihrem Potenzial zur Selbsttranszendenz intensiv einbringen. So entstehen konstruktive Spannungen. Dies ist uns der wichtigste Aspekt für das Gelingen des Projekts. Er unterscheidet den Dialograum Kreuzung an Sankt Helena von anderen, ‚neutralen‘ Veranstaltungsräumen.“

Diesem Anspruch suchen die Verantwortlichen des rein ehrenamtlich arbeitenden Vereins bis heute gerecht zu werden. Sie tun dies, weil der Kirchenraum selbst die Antwort auf die Frage seiner zukünftigen Nutzung gegeben hatte – jedenfalls begreifen die Vorstands- und Programmbeiratsmitglieder die Botschaft des Kirchenraumes so: Der „leere Raum" wird „gefüllt" mit dem, was mit ihm in Berührung kommt, was zu ihm findet. Er ist heterotop, er wird „Viel-Ort", denn er ist offen für vielfältige Projekte, in denen es um den Dialog von Perspektiven und Ausdrucksformen geht. Dabei kommt der einstmals „eindeutige Kirchenort" in Berührung mit dem, was landläufig in Kirche und Liturgie „nichts zu suchen hatte", weil es dort um „den Himmel" und nicht um „die Welt" ging. Jetzt lässt sich dieser Kirchenraum berühren, anrühren, infrage stellen, heimsuchen. Es finden Begegnung und Konfrontation statt. Wie in einem Laboratorium entstehen „Berührungspunkte" und „gemeinsame Grenzen". „Lebenswelten der Moderne" und „christliche Überlieferung" treffen aufeinander, werden kommunizierbar, irritieren und verstören einander. Dabei es geht weder um Kolonialisierung oder Missionierung noch um Vergemeinschaftung oder Verkirchlichung. Es geht um Ereignisse, Erleben, „Aussetzung". Das ist immer wieder ein Experiment – ergebnisoffen und überraschend. Denn im Dialogram entsteht (potentiell) Neues. Spannungen, Kontraste und Auseinandersetzungen, die im Dialogram anschaulich und vernehmbar werden, machen sprachlos und erhöhen den Handlungsdruck, so dass neue Sicht- und Denkweisen, Einsichten, Impulse, Antworten, Wege … entstehen können. Es gilt das Prinzip der „Abduktion". So wird der Dialogram zum Lernort christlicher Präsenz. In der Gegenwart des Raumes und seiner jeweiligen „Füllung" suchen und entdecken wir „die Zeichen der Zeit": was bedrängt, was relevant ist, was uns angeht. Und wir lassen uns überraschen, was passiert, wenn wir den Signaturen der Gegenwart und dem Evangelium nicht ausweichen.

Ein „heiliger Ort" ist in Bonn (und darüber hinaus) „angekommen"

Menschen aus dem ganzen Rheinland kommen zu den Veranstaltungen, wobei die Besucherzahlen zwischen einem Dutzend und mehreren Hundert schwanken. Interessanterweise ist das positive Feedback außerhalb der verfassten Kirche größer als innerhalb der Bonner Stadtkirchen. So wurde der Dialogram beispielsweise durch die Beauftragte der Bundesregierung für Kultur und Medien als „Spielstätte des Jahres 2017" mit dem „Applaus" für unabhängige Spielstätten ausgezeichnet.



Innerhalb der Pfarrei St. Petrus ist die Arbeit des Dialograumes bekannt, freilich tauchen die „klassischen Gemeindemitglieder" eher selten im Dialograum auf. Während die Sozialstruktur des Territoriums – mit Ausnahme des Milieus der „Konservativen" – durch eine bunte Vielfalt der gesellschaftlichen Milieus gekennzeichnet ist und überdurchschnittlich viele Sozialhilfeempfänger, einen hohen Anteil von Bewohnern mit Migrationshintergrund sowie einen überproportionalen Anteil von Haushalten von Alleinerziehenden aufweist, finden sich in St. Petrus – trotz eines nicht unbeträchtlichen Anteils nicht zum Pfarrterritorium gehörender Gemeindemitglieder – doch eher die klassischen kirchengebundenen Milieus der „bürgerlichen Mitte", der „Etablierten" und der „Postmateriellen" wieder. Diese Klientel ist wesentlich von der nachkonziliaren „Gemeindetheologie" geprägt. Angesichts dieser Prägung erfährt der eingeschlagene „Petrus-Weg", der seine Impulse auch in den „Pastoralen Zukunftsweg" des Erzbistums Köln einbringt, nicht nur im Blick auf den Dialograum, dass es augenscheinlich einen langen Atem brauchen wird, bis aus den volkskirchlich geprägten Strukturen und Mentalitäten neue Formatierungen „evangelisatorischer Präsenz"[8] entstehen und Teil des gemeindlichen Selbstvollzugs werden.

Für den Programmbeirat bleibt es in diesem Kontext – gerade angesichts der in den letzten Jahren vermehrt eingehenden Kooperationsanfra-

[8] *Rainer Bucher:* Die pastorale Konstitution der Kirche. Was soll Kirche eigentlich?; in: *ders.* (Hg.): Die Provokation der Krise. Zwölf Fragen und Antworten zur Lage der Kirche, Würzburg 2004, 30–44, hier 40.

gen – eine spannende Herausforderung, die Programmatik des Dialograumes weiterzuentwickeln. Das Kriterium schlechthin ist dabei, ob und inwieweit die Kreuzung von Kultur und Kult wirklich einen Dialog auslöst. Als für jeden Besucher sichtbares Zeichen dafür steht der immer noch geweihte Altar als symbolischer Bezugspunkt im Mittelpunkt des Raumes. Mit ihm müssen sich jede dort stattfindende Veranstaltung und jedes Format auseinandersetzen. Sie kommen nicht umhin, sich der Herausforderung zu stellen, in einem Kirchenraum zu agieren, und nicht in einem neutralen Ausstellungs- oder Veranstaltungsraum. Raum und Ausstattung stehen – bei aller Leere – für die Suche nach dem Einen, dem Transzendenten, machen den Ort zu einem spirituellen Ort, der die Erinnerung an christlichen Kult wachhält. Insofern fordert der Raum zu einer je neuen Verhältnisbestimmung (= Relationierung) zwischen christlicher Religion und der dort dann ausgestellten oder aufgeführten Kunst oder der eingebrachten Wissenschaft heraus. Dabei geht es nicht um einen Gegensatz (= Adversität) oder gar um eine Hierarchisierung, sondern um ein „Einander-Befragen" und „Sich-Befragen-Lassen" durch das jeweils Andere nach den eigenen Wurzeln und einem Potential für eine humanere Gesellschaft. In diesem Modus ist der Dialograum ein „Zwischen", ein „Hybrid". Er hält die sakrale Matrix trotz der Umnutzung aufrecht[9] in der Kultur dieser Zeit. Die zeitgenössische Kultur in einem kirchlichen Raum rückt diese jedoch in eine andere Dimension und umgekehrt. Beide sind zum Perspektiven-



[9] *Tino Grisi:* „Können wir noch Kirchen bauen?" Emil Steffann und sein Atelier. Deutsch/Italienisch (= Bild – Raum – Feier. Studien zu Kirche und Kunst, Bd. 15), Regensburg 2014, 254.

wechsel und zum Dialog herausgefordert. In der „Heterotopie“ des „Anders-Ortes“[10] verweisen beide aufeinander. Sie brauchen einander, um immer mehr sich selber entsprechen zu können, und sie stehen gleichzeitig zueinander in Spannung und Balance.[11] Genau diese Spannung und Balance ist im Dialograum erwünscht, denn erst in dieser Spannung und Balance – so das Movens der Dialograumverantwortlichen – lässt sich die Bedeutung des Evangeliums erkennen und eine Sprache für das finden, was Kirche immer schon zu bezeugen und präsent werden zu lassen hatte, wenn sie das Leben der Menschen in den Aussagen des Glaubens verortet. Erst aus der Perspektive der anderen lassen sich Sinn und Bedeutung des Evangeliums entdecken.[12]

Fotonachweis:
© Fotoarchiv Dialograum Kreuzung an Sankt Helena

10 *Seip,* Pastoraltheologie als Kritik dichotomischer Praktiken, 61.

11 Vgl. *Hildegard Wustmans:* Von der Bedrängnis binärer Codierungen zu einer Pastoral der Balancen, LS 62 (2011), 17–23.

12 *Hans-Joachim Sander:* Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et Spes; in: *Peter Hünermann/Bernd Jochen Hilberath* (Hg.): Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 4, 581–869. Freiburg/Basel/Wien 2005, 581–869, hier 693

Jugend(kultur) im Kirchenraum



Tobias Fritsche[1]

Seit rund 20 Jahren sind in fast allen Regionen Deutschlands Jugendkirchen entstanden. Innerhalb der beiden Großkirchen darf die im Jahr 2000 eröffnete katholische Jugendkirche TABGHA in Oberhausen als eine der ersten Jugendkirchen gelten. Im Jahr 2017 sind im Jugendkirchenverzeichnis der Arbeitsgemeinschaft der Evangelischen Jugend (aej) für Deutschland, Schweiz und Österreich rund 315 Jugendkirchen gelistet, die in etwa zu je einem Drittel evangelischer, katholischer und freikirchlicher Trägerschaft zuzurechnen sind.

Dabei sind im Wesentlichen drei Grundformen zu unterscheiden:[2]

- Raumorientierte Jugendkirchen legen Wert auf den „Resonanzraum des Heiligen“[3], in dem sich jugendkulturell geprägte Handlungen vollziehen.
- Gemeindeorientierte Jugendkirchen haben insbesondere jugendgemäße Gottesdienste und die Förderung von Gemeinschaft im Fokus und werden daher oft als Jugendgemeinden bezeichnet.
- Bildet Evangelisation in einem bestimmten jugendsoziokulturellen Kontext oder einer „Jugendszene“ den Ausgangspunkt für die Entstehung einer Jugendkirche, spricht man von Gemeindegründungen, *church planting* oder von *fresh x.*[4]

1 Tobias Fritsche wird im Januar 2019 Landesjugendpfarrer der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern. Von 2008 bis 2016 war er als Pfarrer maßgeblich am Aufbau und Entwicklung der Nürnberger Jugendkirche LUX beteiligt.

2 *Michael Freitag/Christian Scharnberg* (Hg.): Innovation Jugendkirche. Konzepte und Know-how, Hannover/Kevelaer 2006, 62–68.

3 *Hans Hobelsberger:* Resonanzraum, nicht Kulisse. Jugendkirche – Raum als Konzept; in: das baugerüst. Zeitschrift für Jugend- und Bildungsarbeit 66 (2014) 1, 52–55.

In der Praxis verschwimmen die Konzepte von Jugendkirchen zu Mischformen. Insbesondere bei evangelischen Jugendkirchen werden die Aneignung des Kirchenraums, jugendkulturell geprägte Gottesdienste und beziehungsorientierte Gemeinschaftserfahrung bewusst konzeptionell verbunden.

Allen Jugendkirchenkonzepten gemein ist das missionarische Anliegen gelingender Kommunikation des Evangeliums an junge Menschen unter besonderer Berücksichtigung ihrer Lebenswelt und deren jugendkultureller Ausformungen. Damit richten sich Jugendkirchen zunächst an eine altersspezifische Zielgruppe und geben dieser den Raum, als handelnde Subjekte kirchliches Leben selbst zu gestalten. Die Besonderheit gegenüber kirchlicher Jugendarbeit besteht dann darin, dass den Jugendkirchen zeitlich und räumlich ein besonderer Platz neben der parochial organisierten Ortsgemeinde zugestanden wird.

Die meisten Umgestaltungen von Kirchenräumen der letzten Jahre waren von dem Bemühen geprägt, dass die Kirche auch als Jugendkirche klar als Kirche erkennbar bleibt. Die Verbindung aus traditioneller kirchlicher Bauweise und modernen Elementen ist dabei ein Bild dafür, wie Kirche zu verstehen ist: Eine junge Kirche ist nicht denkbar ohne eine Kirche mit gewachsenen Traditionen. Der Glaube der älteren Generation und der Glaube der jüngeren gehören zusammen. In der Architektur einer Jugendkirche spiegelt sich das Glaubensleben der Eltern- und Großelterngeneration genauso wider wie der Glaube junger Menschen. Entsprechend sind in den meisten Jugendkirchen die „Symbole des Heiligen“ unübersehbar: Kanzel, Altar, Taufstein, Ambo und ein Kreuz geben dem gesamten Raum weiterhin sein Gepräge. Nicht selten bleibt auch die Orgel bestehen, die von den Jugendlichen zwar nicht als nutzbares Instrument, aber doch als Kennzeichen eines sakralen Raumes identifiziert wird.

Gleichzeitig wurde der Kirchenraum in den allermeisten Jugendkirchen um Licht-, Ton- und Medientechnik, alles Symbole für Jugendkultur, ergänzt. Die Fragen: „Was macht Kirche zur Kirche?“ und: „Wann hört Kirche auf, Kirche zu sein?“ stehen durch die Architektur im Raum. Bringen Jugendliche ihre Kultur, wie z. B. HipHop-Dance oder Theater, in den Kirchenraum mit, dann entsteht eine konstruktive Spannung zwischen Sakralraum und Jugendkultur, die zur Auseinandersetzung herausfordert.

Je nach Konzept einer Jugendkirche treten bei der Raumgestaltung unterschiedliche Schwerpunkte in den Vordergrund. Insgesamt lässt sich die

[4] *Michael Freitag, Ursula Hamachers-Zuba, Hans Hobelsberger:* Lebensraum Jugendkirche, Hannover 2012, 119–133.

Raumentwicklung auf vier Aspekte verdichten, die in nahezu jeder Form von Jugendkirche eine Rolle spielt:

Kirche als Gemeinschaftsraum

Kirche steht für Gemeinschaft. Doch wie sieht Gemeinschaft aus? Viele Jugendliche verbinden mit Gemeinschaft ein lebendiges Miteinander, das von gemeinsamer Aktion, ehrlichem Austausch und nicht zuletzt einer wertschätzenden Atmosphäre geprägt ist. Jugendkirchenräume müssen sich deshalb daran messen lassen, ob sie der Entwicklung von echter Gemeinschaft dienen oder ihr eher im Weg stehen. Bei Schüler*innen-Umfragen im Vorfeld der Konzeptionsentwicklung zur Jugendkirche Lux in Nürnberg gab es z. B. den klaren Wunsch nach einer „warmen Kirche". Das mag manchen alteingesessenen und kälteerprobten Kirchenbesuchern als Luxus erscheinen. Für viele Jugendliche ist dies aber die schlichte Voraussetzung für Gemeinschaft. Niemand würde sich gerne in einem kalten Wohnzimmer oder einem unterkühlten Café mit Freunden treffen. Wenn alle in Straßenkleidung oder gar mit Schal und Wintermantel beieinandersitzen, wirkt das im wahrsten Sinne des Wortes wie „zugeknöpft". Sich für Gemeinschaft zu öffnen, kann eben auch heißen, dass man sich so zeigt, wie man sich auch im heimischen Wohnzimmer zeigen würde. Das schafft eine vertrauensvolle Atmosphäre.

Ein weiterer Wunsch war eine Kirche, in der man nicht durch statisch verbaute Bänke daran gehindert wird, sich einander zuzuwenden. Gemeinschaft bedeutet eben auch, den anderen in die Augen zu sehen, einander wahrzunehmen, sich zu zeigen. Der Blick auf den Hinterkopf des Vordermanns löst in der Regel wenig Gemeinschaftsgefühl aus. Deshalb sind flexible Sitzgelegenheiten zukunftsträchtig: Je nach „Ausrichtung" des Gottesdienstes können sich Menschen im Blick nach vorne auf das Kreuz verbinden oder eben auch in einander zugewandten Stuhlkreissettings.

Wärme und Bestuhlung sind dabei nur zwei Beispiele. Auch Sprachverständlichkeit, Kunst, Farbgestaltung, Licht u.v.m. entscheiden darüber, ob ein Raum gemeinschaftsfördernd ist oder nicht.

Kulturraum

„Kirchen stehen für sakrale Kultur, die sich von Alltagskultur abheben sollte." Das ist ein legitimer Wunsch, den vor allem Menschen haben, die schon länger in der Kirche ein- und ausgehen. Niederschwelliger kann ein

Kirchenraum dann werden, wenn Menschen in diesem Raum Elemente ihrer Kultur wiederfinden. So ist es wenig überraschend, dass Jugendliche in den Umfragen einen Kirchenraum als Jugendkirche bevorzugen, in denen ihre sprachlichen, ästhetischen und musikalischen Vorstellungen von (Jugend-) Kultur zum Ausdruck kommen. Schon Martin Luther holte mit der Kirchenorgel ein Instrument vom mittelalterlichen Markt – und damit aus der Alltagskultur – in den Kirchenraum. Das Ziel war die kulturelle Anschlussfähigkeit des Evangeliums in den Ausdrucksformen des Volkes. Nicht in jeder Kirche muss es deshalb Popmusik mit Band und Gospelchor geben. Die Geschmäcker sind mehr denn je verschieden. Gerade deshalb brauchen Kirchenräume aber eine Flexibilität in ihrer Gestaltung. Statische Altarräume, in denen kein Platz für weitere Instrumente, Beteiligte oder z. B. Kunst ist, kommen deshalb in Jugendkirchen selten vor.

Beteiligungsraum

Derselbe Martin Luther legte neu Wert darauf, dass im Gottesdienst die ganze Gemeinde beteiligt sein könne. Er führte Wechselgesänge auf Deutsch ein, ließ Gebete gemeinsam sprechen und ließ die Gemeinde Kirchenlieder singen. Heute gehen die Beteiligungsmöglichkeiten am Gottesdienst für ehrenamtliche Mitarbeitende weit darüber hinaus. Nahezu in allen Bereichen des Gottesdienstes wie Gebet, Musik, Verkündigung u.v.m. können sich die Gemeinde bzw. einzelne Gemeindemitglieder aktiv beteiligen. Dabei geht es weniger darum, „Helfer" für den Pfarrer zu gewinnen oder den Gottesdienst einfach etwas vielfältiger werden zu lassen. Im Vordergrund steht die Erkenntnis, dass durch den Vollzug des Glaubens der Glauben selbst wachsen kann, d. h. als Beteiligter mache ich mir den Text, das Gebet, die Musik zu meinem eigenen Glaubensvollzug. Wenn dieser aktive „Glaubensakt" dann noch den spezifischen Fähigkeiten und dem Talent des Aktiven entsprechen, dann wird die Beteiligung als etwas zutiefst Sinnvolles und Schönes empfunden. Dann passiert das, was Paulus mit dem Bild des Leibes mit den vielen Gliedern beschrieben hat. Jedes Mitglied weiß um seine Gabe und Aufgabe. Jugendkirchenräume unterstützen diese gabenorientierte Beteiligung der jungen Gemeinde.

Freiraum

„Wo der Geist des Herrn weht – da ist Freiheit" (2 Kor 3,17). Dies gilt nicht nur für einen christlichen Lebensstil, sondern auch für Jugendkirchen. Hier soll ein innerlicher und äußerlicher Freiraum geschaffen wer-

den, der Jugendlichen dabei hilft, ganz bei sich und Gott zu sein. Gleichzeitig heißt Freiraum auch, dass Freiheit erprobt werden darf. Ideen sollen „freigesetzt" werden. Für Jugendkirchen bedeutet das, dass der Kirchenraum in unterschiedlichster Weise „frei" gestaltet werden kann.[5] In der Jugendkirche LUX in Nürnberg helfen dabei z. B. große Vorhänge, die dem Kirchenraum immer wieder ein anderes Gesicht geben. Der Boden ist so konzipiert, dass sich Jugendliche „frei" bewegen können, sei es bei einem Spiel, beim Tanzen, bei einer Andacht oder bei einem Konzert. Unter dem Kreuz darf vieles geschehen. Manches kann ausprobiert werden ganz im Sinne des Pauluszitates: „Prüfet alles, und das Gute behaltet." In diesem Sinne engt der Raum einer Jugendkirche junge Menschen nicht ein, sondern hilft ihnen, ihre Füße auf weiten Raum zu stellen, in dem sie kreative Freiheitserfahrungen untereinander und mit Gott machen können.

Sind Jugendkirchen damit die Kirchenräume der Zukunft? Klar scheint zu sein, dass auch Kirchenräume in ihrer Gestaltung zukünftig der Wirklichkeit einer bunten Volkskirche noch mehr gerecht werden müssen – vor allem in urbanen Gebieten. Kirchen sind dabei immer schon Traditionsräume. Jugendkirchen können einen Impuls dazu geben, dass sich die Schätze der Tradition mit Gemeinschafts-, Kultur-, Beteiligungs-, und Freiheitserfahrungen noch konsequenter verbinden können. Dass dieser Prozess längst im Gange ist, kann man an vielen Kirchenumbauten beobachten.

5 *Tobias Fritsche:* Zimmer des Glaubens. Wie wir nicht nur Jugendkirchen heute einrichten sollten; in: 3E Das Ideenmagazin für die Kirche 4/2016.

Außen Kirche – innen Moschee: Multireligiöse Gastfreundschaft als Chance im Umnutzungsprozess[1]



Henrike Rabe[2]

Die Stadt Hamburg bietet mit ihrer Pluralität der Religionen, Kulturen und Ethnien ein geeignetes Beobachtungsfeld, um Kirchenräume in heterogenen Kontexten zu untersuchen. Es ist zu konstatieren, dass sich in Hamburg eine Entwicklung hin zur Ausdifferenzierung der Religionen mit gleichzeitigem Rückgang der großen Kirchen feststellen lässt.[3] Besonders erlebbar werden die Entkirchlichung und der Rückgang der Kirchenmitglieder an dem Ort, der im höchsten Maße die öffentliche Präsenz der Kirche verkörpert, dem Kirchengebäude. Dieser Beitrag konzentriert sich darauf, den evangelischen Kirchenraum im Kontext einer nichtchristlichen Religion, in diesem Falle des Islams, abzubilden. Dieses Phänomen soll skizziert werden anhand der Transformation der ehemaligen Kapernaumkirche Hamburg-Horn zur Moschee der Al-Nour-Gemeinde. Zunächst sollen der Umnutzungsprozess und ihm inhärente Reaktionen beschrieben werden. Zweitens sollen die Reaktionen anhand des Topos Macht reflektiert und schließlich durch das Moment der Gastfreundschaft praktisch-theologisch eingeordnet werden.

1 Die folgenden Ausführungen beruhen auf Vorarbeiten für meine Dissertation „Kirchliche Gebäude im Wandel. Eine gemeinde- und sozialraumorientierte Analyse der erweiterten und alternativen Nutzung“, die ich im Winter 2017 begonnen habe.

2 *Henrike Rabe* hat ihr 1. Theologisches Examen an der Universität Hamburg im Sommer 2017 abgelegt und schreibt ihre Dissertation zum in Anm. 1 genannten Thema.

3 *Jörg Herrmann:* Von Hamburg nach Berlin. Anmerkungen zu einer kontextuellen Theologie der multireligiösen Stadt; in: epd-Dokumentationen 36, Frankfurt a.M. 2015, 36–43, 36.

Der Umnutzungsprozess und nachfolgende Reaktionen

Bei der Umnutzung der ehemals evangelisch-lutherischen Kapernaumkirche in Hamburg-Horn handelt es sich um ein für die Nordkirche singuläres Phänomen. Die Nachnutzung eines kirchlichen Bauwerks als Moschee ist jedoch lediglich aus Sicht der Nordkirche eine Premiere, da sowohl in Hamburg als auch in Berlin, Dortmund und Mönchengladbach christliche Minderheiten wie die Methodisten ihre Kirchen geschlossen haben, und diese von neuen Eigentümern in alevitische Cem-Häuser oder Moscheen transformiert wurden.[4] Nach der Soziologin Anna Körs kam diesen Geschehnissen nicht die gleiche Beachtung wie der Kapernaumkirche zu, da „kein symbolischer Aushandlungsprozess zwischen gesellschaftlicher Mehrheit und Minderheit" vorlag.[5] Der Umnutzungsprozess soll an dieser Stelle dargestellt werden.

Aufgrund des Mitgliederrückgangs entstand 2002 die fusionierte evangelisch-lutherische Kirchengemeinde Hamburg-Horn und im Zuge dessen wurde der Gebäudebestand verringert, wodurch die Kapernaumkirche im selben Jahr entwidmet wurde. Mit dem Verkauf an einen Privatinvestor im Jahr 2005 war ursprünglich die Nutzung des Kirchengebäudes als Kindertagesstätte verbunden, diese Erwartung wurde jedoch nicht erfüllt. Vielmehr verschlechterte sich der Zustand des Objektes zunehmend aufgrund des Leerstandes.[6] Im November 2012 wurde die entwidmete Kirche von der islamischen Al-Nour Gemeinde gekauft und im Januar 2014 begannen die Umbauarbeiten, die sich aufgrund des Denkmalschutzes größtenteils auf den Innenraum beschränkten.[7] Die Reaktionen auf diese Form der Nachnutzung eines Kirchengebäudes fielen divergent aus. Zum einen wurde hierin eine Chance für den interreligiösen Dialog gesehen und eine vermittelnde Haltung eingenommen, die Wolfram Weiße, Direktor der Akademie der Weltreligionen der Universität Hamburg oder die Islamwissenschaftlerin Katajun Amirpur vertreten.[8]

4 Vgl. *Anna Körs:* Kirchenumnutzungen aus soziologischer Perspektive; in: kunst und kirche 4 (2015), 55–62, hier 62. Vgl. *Herrmann,* Von Hamburg nach Berlin, 36.

5 *Körs,* Kirchenumnutzungen, 62.

6 Vgl. ebd., 56.

7 Vgl. *Michael Ackermann:* Eine Kirche wird Moschee, Hamburg 2016, 6.

8 Vgl. *Edgar S. Hasse:* Wenn Moscheen Kirchen ersetzen. Das erste christliche Gotteshaus der Stadt wird umgewandelt. Ein Dammbruch, ein Fanal? Oder ein ungewöhnlicher Ort zum gemeinsamen Gebet; in: Hamburger Abendblatt vom 07.02.2013; vgl. www.abendblatt.de/hamburg/article113435591/Wenn-Moscheen-Kirchen-ersetzen.html (aufgerufen am 14.08.2018).

Konträr zu dieser Haltung stehen Äußerungen verschiedener Kirchenvertreter, die wie beispielsweise der frühere Pastor am Michel, Helge Adolphsen, den Wandel einer Kirche in eine Moschee als „Dammbruch" oder im Falle des katholischen Weihbischofs Hans-Jochen Jaschke die Umnutzung als „nicht im Sinne eines guten interreligiösen Dialogs" proklamieren.[9] Sogar ein Abriss des Kirchengebäudes ist gemäß des ehemaligen Propstes Johann Hinrich Claussen gegenüber der Umnutzung in eine Moschee zu präferieren.[10] Interessant ist, dass der Tag der Unterzeichnung des Kaufvertrags zusammenfällt mit der Beurkundung des Staatsvertrags zwischen den islamischen Vereinigungen Hamburgs und dem Senat.[11] Hamburg ist bundesweit die erste Stadt, die solch einen Vertrag besitzt. Des Weiteren zeichnet sich Hamburgs religiöse Offenheit in dem „Religionsunterricht für Alle" aus. In der Hansestadt wird nicht nach Konfession differenziert, sondern das Fach Religion im Klassenverbund unterrichtet. Abschließend besitzt Hamburg mit der Akademie der Weltreligionen auch auf universitärer Ebene ein multireligiöses Konzept.[12] Die Mehrheit der Hamburger Institutionen scheint eine Offenheit gegenüber den Religionen zu praktizieren und bereit für religiöse Synergien zu sein. Hier stellt sich dem Rezipienten die dringende Frage: Wie kommt es zu diesen starken Reaktionen und Emotionen auf den Umnutzungsprozess seitens einiger Kirchenvertreter? Dies kann zum einen auf die 2007 veränderte Rechtslage zurückgehen, denn seitdem widerspricht diese Form der Nachnutzung dem Kirchenrecht. Die Wandlung einer Kirche in ein Gotteshaus einer nichtchristlichen Religion ist konträr zu der Ausrichtung der Nordkirche. Genauer ist es der Symbolwert des Kirchengebäudes, der durch eine erweiterte Nutzung oder Umnutzung nicht aufgelöst werden darf.[13] Aus theologischer Sicht kann die Umnutzung kritisch betrachtet werden, da der Islam Jesus Christus als den Gekreuzigten und Auferweckten negiert. Viel-

9 Vgl. ebd.

10 Vgl. *Edgar S. Hasse:* Kirche „Abriss manchmal besser als Moschee". Debatte über Kirchenverkauf geht weiter. Anwohner akzeptieren neue Nutzung; in Hamburger Abendblatt vom 09/10.02.2013; vgl. www.abendblatt.de/hamburg/article113501393/Kirche-Abriss-manchmal-besser-als-Moschee.html (aufgerufen am 14.08.2018).

11 Vgl. *Peter Burghardt:* Gott bewahre; in: Süddeutsche Zeitung vom 01.07.2015; vgl. www.sueddeutsche.de/politik/hamburg-gott-bewahre-1.2546670?reduced=true (aufgerufen am 14.08.2018).

12 Vgl. *Herrmann,* Von Hamburg nach Berlin, 37.

13 Vgl. *Nordelbische Evangelisch-Lutherische Kirche:* Unsere Kirche – unsere Kirchen. Eine Handreichung zur Nutzung und Umnutzung von Kirchengebäuden, 2004, 30 f.

mehr gilt die These des Ersatzmann-Todes durch eine andere Person als Mehrheitsmeinung.[14] Zudem werden auch die Gottessohnschaft und die Trinität im Koran abgelehnt.[15]

Eine Neuakzentuierung des Machtbegriffs

Nach Jörg Herrmann handelt es sich hier jedoch weniger um einen theologischen Konflikt, als um die Frage der Macht, genauer um Hegemonie. Häufig wird der Terminus Macht mit dem Begriff der Hegemonie assoziiert.[16] An dieser Stelle soll die Vokabel der Macht neu gefüllt werden, um hierin nicht ein lähmendes, sondern ein progressives Moment erkennbar zu machen. Häufig wird Macht als ein Besitz betrachtet, den der Akteur innehat, der am meisten Beachtung oder Wirkung generieren kann.[17] Ein anderer Zugang zu dem Verständnis von Macht kann derjenige der Philosophin und politischen Theoretikerin Hannah Arendt sein. Sie „versteht Macht als die Fähigkeit, sich in zwangloser Kommunikation auf ein gemeinschaftliches Handeln zu einigen".[18] Durch das Zusammenkommen von Individuen wird das Entstehen von Macht erst denkbar. Einer Einzelperson ist es unmöglich, Macht zu evozieren. Vielmehr ist dieses nur im Plural gegeben. Wenn man diese These annimmt, ergibt sich logischerweise ein Zweites: Macht verschwindet, sobald die Subjekte auseinandergehen.[19] Die Formulierung *Machtpotenziale* veranschaulicht das bereits Angeklungene: Macht ist kein fester Zustand, sondern stets eine Option, ein Augenblick, der begrenzter Natur ist.[20] Dieses ist zudem ersichtlich,

14 Vgl. *Hans Hermann Henrix:* Christus im Spiegel anderer Religionen, Berlin 2014, 109 f.

15 Vgl. ebd., 103. Gleichzeitig ist hervorzuheben, dass Jesus als exponierter Prophet und Wundertäter im Koran illustriert wird und auch Maria eine besondere Position zugeordnet wird, da Sure 19 „Marjam" nach ihr benannt ist, was ein singuläres Phänomen im Koran darstellt. Denn keine andere Sure hat einen femininen Namen inne. Vgl. ebd., 103 f.

16 Vgl. *Herrmann,* Von Hamburg nach Berlin, 37.

17 Vgl. *Christoph Sigrist:* Kirchen Macht Raum – Beiträge zur kontroversen Debatte über Kirchenräume; in: *ders.* (Hg.): Kirchen Macht Raum. Beiträge zu einer kontroversen Debatte, Zürich 2010, 7–21, hier 7. Vgl. *Torsten Meireis:* Der Kirchenraum: Gestaltungsmacht und Gestaltungsformen; in: a. a. O., 89–102, hier 91.

18 *Jürgen Habermas:* Hannah Arendts Begriff der Macht; in: *Adelbert Reif* (Hg.): Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk, Wien 1979, 287–305, hier 287.

19 Vgl. *Hannah Arendt:* Vita activa oder Vom tätigen Leben, München[15], 251 f.

20 Vgl. ebd., 252.

wenn der Ursprung des deutschen Wortes „Macht“ nicht automatisch dem Verb „machen“ zugeordnet wird, sondern man ernst nimmt, dass es von „mögen“ und „möglich“ abstammt. Weiter ist Macht erst realisiert, wenn Wort und Tat einen Konnex bilden. Beide Aspekte bedingen sich gegenseitig und ihnen kann es gelingen, „neue Bezüge zu etablieren und zu festigen, und damit neue Realitäten zu schaffen“.[21] Nach diesem Verständnis könnte sich Macht explizit nicht in dem Besitz eines Gebäudes manifestieren, sondern vielmehr in dem gemeinsamen Handeln der Gemeinde zu Hamburg-Horn und der Gemeinde Al-Nour. Denn im Zuge des Umnutzungsprozesses sind sie zusammengekommen, haben miteinander kommuniziert und gemeinsam Projekte für den Dialog der Religionen wie „Dialog auf der Baustelle“ entwickelt und durchgeführt. Handeln und Reden sind eine Verbindung eingegangen und generierten Macht.[22] Diese Perspektive auf die Machtfrage, die in jeder Umnutzungshistorie als Metaebene mitläuft, kann Spannungen schwächen, die eine Auseinandersetzung mit Umnutzungen von Kirchengebäuden generiert.

Multireligiöse Gastfreundschaft als Entlastungsvorgang im urbanen Kontext

Als praktisch-theologische Reflexionsperspektive soll nun der Begriff der Gastfreundschaft auf den Themenkomplex angewendet werden. Angesichts der zunehmenden religiösen Pluralität in einer Metropole wie Hamburg, ließe sich das Konzept Jan Hendriks weiterdenken, der christliche Gemeinde primär als Herberge und unter der Maxime der Gastfreundschaft betrachtet.

Das zentrale Moment von Hendriks Gemeindebegriff ist die Gastfreundschaft. So wird Gemeinde als eine Versammlung von Gästen verstanden, die auf Gastfreundschaft ausgerichtet sind. In diesem Kontext sind die Rollen austauschbar und allen Beteiligten ist gemein, dass sie Gäste des Herbergen-Eigentümers Jesus Christus sind.[23] Den Begriff der Gastfreundschaft nutzt Herrmann auch, akzentuiert ihn jedoch anders. Er betrachtet

21 Ebd.
22 Vgl. *Ackermann,* Eine Kirche, 29–32.
23 Vgl. *Jan Hendriks:* Gemeinde als Herberge. Kirche im 21. Jahrhundert – eine konkrete Utopie, Gütersloh 2001, 59–62.

es als eine angebrachte und „im Sinne einer gastfreundlichen Geste", kaum bis gering genutzte Kirchen Muslimen zu übergeben.[24] Eine mögliche Haltung zu der Nutzung einer ehemaligen Kirche als Moschee könnte es sein, eine multireligiöse Gastfreundschaft zu antizipieren, eine Gastfreundschaft, die so weit geht, die eigene Herberge neuen Gastgebern zu übertragen und selbst zu verzichten. Dieser Verzicht erscheint im Angesicht der Tatsache, dass bei der Übergabe an eine nicht-christliche Gemeinde der verbindende Gastgeber Jesus Christus nicht mehr in seiner Rolle als Hauptakteur anerkannt wird, als schmerzliche Herausforderung und Wagnis. Gleichzeitig kann der Abschied von einem Kirchengebäude auch die Weichen für etwas Neues stellen. Im Falle der Umnutzungsgeschichte der Kapernaumkirche dürfte dies in dem vermehrten Dialog der Religionen im Stadtteil anklingen.[25]

24 *Herrmann*, Von Hamburg nach Berlin, 37.
25 Vgl. *Ackermann,* Eine Kirche 5.

Ad fontes! Ein kostbares ökumenisches Netz in einer zerrissenen Welt

Bericht von der Tagung des Zentralausschusses des ÖRK, Juni 2018

Vom 15. bis 21. Juni 2018 tagte in Genf der Zentralausschuss des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) unter dem Thema „Gemeinsam gehen, Gerechtigkeit und Frieden dienen". Es fanden Plenarsitzungen zu den Themen Einheit, ökumenische Diakonie, lebendige Gemeinschaft und dem Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens statt.[1] Der ÖRK wird mit dem Pilgerweg im Jahr 2019 einen regionalen Fokus auf Asien legen, sich thematisch verstärkt mit Rassismus auseinandersetzen und Besuche von ökumenischen Pilgerteams ermöglichen, um die Solidarität untereinander zu fördern.

Die Besonderheit dieser Tagung lag darin, dass grundsätzlich nach dem Sinn und Ziel der Arbeit des ÖRK gefragt wurde: Es waren Tage der kritischen Rückschau auf die Arbeit des Weltkirchenrates in der Vergangenheit und seinem Status quo. 70 Jahre nach der Gründung ist die gesellschaftspolitische Gegenwart geprägt durch Nationalismus, Populismus und Protektionismus; sie ruft nach internationaler Verständigung. Familientrennungen an der Grenze zu den USA und Menschenrechtsverletzungen auf dem Mittelmeer fordern eine internationale Solidarität der Kirchen. Diese kann durch das Netz ökumenischer Kontakte gestärkt werden. Wiederholt zeigte sich, dass der vor 70 Jahren gegründete Ökumenische Rat der Kirchen heute wichtiger denn je ist.

Auch die Vorsitzende des Zentralausschusses, Dr. Agnes Abuom, betonte die gegenwärtige Bedeutung des ÖRK: „Wir erleben weltweit polarisierende Entwicklungen, eine sich immer weiter öffnende Schere zwischen Arm und Reich, Klimaungerechtigkeit, Rassismus, Fremdenfeindlichkeit, Extremismus, Gewalt und Geschlechterungleichheit, um nur einige der beunruhigendsten Trends zu nennen. […] Es ist deshalb die Aufgabe

[1] Der Zentralausschuss gab bei der Tagung in Genf mehrere öffentliche Erklärungen zu Themen ab, die die weltweite Gemeinschaft betreffen. Diese und weitere Informationen zum Zentralausschuss können hier nachgelesen werden: www.oikoumene.org/de/press-centre/news/wcc-shares-overview-of-june-central-committee-meeting (aufgerufen am 15.08.2018).

der Kirchen und der Zivilgesellschaft, gemeinsam demokratische Strukturen zu stärken, wie dies von den Gründungsmitgliedern des ÖRK im Jahre 1948 vorgesehen war."[2]

Auch der Generalsekretär, Dr. Olav Fykse Tveit, nahm das Jubiläum zum Anlass, um sich auf den Ursprung und das Fundament der ökumenischen Arbeit zu besinnen: „Ich bin von mehreren Journalistinnen und Journalisten gefragt worden, was Zweck und Ergebnis der Arbeit des ÖRK seien. […] Ich antwortete: ‚Einheit, Gerechtigkeit und Frieden. Und wie diese drei in der Kirche und in der Welt insgesamt miteinander zusammenhängen.' Und wie hängen sie miteinander zusammen? Ich habe keine bessere Art gefunden, das zu beschreiben, was uns motiviert hat; keine bedeutsamere Perspektive als den ÖRK als einzigartiges Instrument für die ‚Ökumenische Bewegung der Liebe' zu bezeichnen." In seinem Rückblick verdeutlichte er eindrücklich den Zusammenhang der kirchlichen Einheit und der Weltverantwortung: „Von den frühen Initiativen lange vor 1948 bis heute ist immer klar gewesen, dass das Streben nach der Einheit der Kirche einem größeren Zweck diente: dem Zusammenleben als Schöpfung Gottes – als eine Menschheit. Die Liebe zwischen den Kirchen sollte dem Leben und Frieden in der Welt dienen. Nach 70 Jahren sind wir auf unserem Weg an einem Punkt angekommen, an dem wir uns nicht scheuen sollten zu sagen, dass wir viel darüber gelernt haben, wie Versöhnung geschehen kann, wie Einheit, Gerechtigkeit und Frieden etabliert werden können. Das muss ein Erbe sein, das wir untereinander und mit anderen, die es heute brauchen, teilen. Wir haben genug gelernt, um zu begreifen, dass wir nicht aufhören dürfen. Die Mission ist noch nicht erfüllt."[3] Die Einheit der Kirchen als Zeichen der Einheit der Menschheit – das möge zwar unrealistisch erscheinen, betonte Fykse Tveit. Gleichzeitig entspreche es dem biblischen Auftrag und sei eine notwendige Bewegung gegen den verbreiteten Egoismus und Nationalismus.[4] Die Präsenz von Christin-

2 Die Ansprache der Vorsitzenden Agnes Abuom „Gemeinsam auf einem Weg im Dienste von Gerechtigkeit und Frieden" siehe: www.oikoumene.org/de/resources/documents/central-committee/geneva-2018/moderators-address-walking-and-serving-together-for-peace-and-justice?set_language=de (aufgerufen am 15.08.2018).

3 Der Bericht des Generalsekretärs „Die Ökumenische Bewegung der Liebe" siehe: www.oikoumene.org/de/resources/documents/central-committee/geneva-2018/report-of-the-general-secretary-the-ecumenical-movement-of-love?set_language=de (aufgerufen am 15.08.2018).

4 Vgl. Die Kirche. Auf dem Weg zu einer gemeinsamen Vision. Eine Studie der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK), Gütersloh 2014, 34: „Als eine von Gott gegründete Gemeinschaft gehört die Kirche Gott und exis-

nen und Christen aus Nord- und Südkorea während der Tagung und ihr Einsatz für Frieden auf der koreanischen Halbinsel zeigen, dass die jahrzehntelange ökumenische Arbeit – oftmals belächelt – Früchte trägt.[5]

Der Bezug zur Gründung des ÖRK zog sich durch alle Diskussionen – und wurde natürlich auch gefeiert. In der Kathedrale St. Pierre, inmitten der Genfer Altstadt, fand ein ökumenischer Gottesdienst statt. Die Predigt hielt der ökumenische Patriarch Bartholomäus. Den Höhepunkt der Feierlichkeiten bildete der Besuch von Papst Franziskus. In seiner Predigt in der Kapelle des Ökumenischen Zentrums betonte er, dass die ökumenische Bewegung „durch die Gnade des Heiligen Geistes" erweckt wurde und dem Willen Jesu entsprechend voranschreiten werde. Er sprach sich dafür aus, nicht bei den Trennungen stehenzubleiben, sondern sich für die Einheit der Kirchen und der Menschheit einzusetzen, denn: „Der Herr bitte uns um Einheit; die Welt, zerrissen von zu vielen Spaltungen, die vor allem die Schwächsten treffen, ruft nach Einheit."[6] Papst Franziskus bezeichnete sich als „Pilger auf der Suche nach Einheit und Frieden". Ein Pilger, der auf viele Pilgerinnen und Pilger im Zentralausschuss traf, die sich auf dem „Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens" befinden.

Eine große Station auf dem Pilgerweg wird die nächste Vollversammlung im September 2021 sein. Der Zentralausschuss nahm die Einladung der Evangelischen Kirche in Deutschland an und entschied sich für Karlsruhe als gastgebende Stadt. Aus dem globalen Süden klang in den Diskussionen über die 11. Vollversammlung immer wieder an, dass Deutschland die ökumenische Bewegung brauche. Das Netz ökumenischer Kontakte wird durch die Vollversammlung in Karlsruhe weiter geknüpft werden und kann den Kirchen in Deutschland zum Lebenselixier werden.

Elisabeth Krause-Vilmar

(Dr. des. Elisabeth Krause-Vilmar ist Pfarrerin in Bad Vilbel und Mitglied im ÖRK-Zentralausschuss.)

tiert nicht für sich selbst. Sie ist ihrem ganzen Wesen nach missionarisch, dazu berufen und gesandt, mit ihrem eigenen Leben Zeugnis abzulegen für jene Gemeinschaft, die Gott für die ganze Menschheit und für die gesamte Schöpfung in seinem Reich vorgesehen hat."

5 Die Erklärung „Fortschritt in Richtung Frieden in Korea" siehe: www.oikoumene.org/de/press-centre/en/resources/documents/central-committee/geneva-2018/progress-for-peace-on-the-korean-peninsula (aufgerufen am 15.08.2018).

6 Die Predigt von Papst Franziskus im Ökumenischen Gebet im Ökumenischen Zentrum in Genf siehe: www.oikoumene.org/de/resources/documents/other-meetings/papal-visit/homily-of-the-pope-francis-during-the-ecumenical-prayer-at-the-wcc?set_language=de (aufgerufen am 15.08.2018); Abdruck auch in diesem Heft S. 549 ff.

„Kommt und seht“: Eine theologische Einladung zum Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens

Kommission für Glauben und Kirchenverfassung 21. Juni 2017

I. Einleitung

1. „Selig die Menschen, die Kraft finden in dir, die Pilgerwege im Herzen haben“ (Psalm 84,6).[1] Die Zehnte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen wählte das Thema „Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens“ als Leitmotiv für die Bemühungen des Rates, eine größere Einheit unter Christen und Christinnen zu fördern und im Kontext der heutigen religiös pluralen Welt sich den Herausforderungen zu stellen, denen sich die Menschheitsfamilie in unserer Zeit gegenübersieht. Als der Zentralausschuss 2014 das Thema „Pilgerweg“ aufgriff, merkte er an, dass damit zugleich ein Übergang stattfinde von der Botschaft und Sprache der Ersten Vollversammlung im Jahr 1948, „Wir haben den festen Willen, beieinander zu bleiben“ zu „Wir wollen den Weg gemeinsam fortsetzen“.[2]
2. Dieses Dokument lädt die Kirchen ein zu erkunden, wie dieser „Pilgerweg“ ihnen helfen kann, ihr Engagement für die Einheit zu ver-

[1] Zitat aus der Einheitsübersetzung 2016. Alle anderen Zitate sind aus der Lutherbibel 2017.

[2] „Eine Einladung zum Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens“ (Revised, Doc. GEN 05 Rev, July 2014. www.oikoumene.org/de/resources/documents/central-committee/geneva-2014/an-invitation-to-the-pilgrimage-of-justice-and-peace?set_language=de), aufgerufen am 28.06.2018). Siehe auch *Olav Fykse Tveit:* Der Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens; in: Ökumenische Rundschau 64 (2015), 123–134, hier 128: „Wir müssen Entscheidungen über unsere Programme vor dem Hintergrund unseres Verständnisses dieser Berufung zur gemeinsamen Fortsetzung des Weges treffen und sie als einen Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens planen und organisieren. Alle Projekte müssen dazu beitragen. Alle Projekte müssen diesem Zweck dienen. … Die Idee des Pilgerweges steht nicht neben oder jenseits von dem, was wir tun sollen, sie ist auch nicht einfach ein rhetorisches Mittel, um Programme mit einer Überschrift zu versehen. Sie ist Ausdruck der Sprache des Glaubens und der Hoffnung in der komplexen Wirklichkeit von heute und morgen.“ Siehe auch *Matthews George Chunakara* (ed.): Building Peace on Earth. Report of the International Ecumenical Peace Convocation, WCC Publications, Geneva 2013, 196 f und 206.

tiefen und in ihrem Handeln zum Ausdruck zu bringen. Pilgerfahrten sind verwandelnde Reisen, deren Ziel letztlich das Reich Gottes ist. Indem sie ihren Weg gemeinsam fortsetzen und sich den Herausforderungen der Reise stellen, können sich den Pilgernden unerwartete neue Erfahrungen des Heiligen eröffnen und Herz und Geist erneuert werden. Auf welche Weise beeinflusst diese Ausrichtung auf das gemeinsame Gehen und Handeln die Kirchen in ihrer Suche nach der „vollen sichtbaren Einheit"? Bewegt ein solches Handeln die Kirchen dazu, eifriger nach Wegen zu suchen, wie sie ihre ekklesiologischen Differenzen beilegen können? Erlaubt es den Kirchen, Glauben und Amt gegenseitig voller anzuerkennen? Günstigenfalls eröffnet der Pilgerweg auch neue Wege des Verstehens und des gemeinsamen Lebens im Streben nach Einheit, Gerechtigkeit und Frieden unter den Kirchen und natürlich auch unter der ganzen Menschheit. Eine Theologie des Pilgerweges fordert die Kirchen heraus, über diese Fragen nachzudenken und zu überlegen, wie die Kirchen ihre Reise von der zerbrochenen Gemeinschaft hin zur vollen, sichtbaren Einheit weiter fortsetzen können.[3]

3. Die klassischen Erklärungen zur Einheit der Kirche, die von verschiedenen Vollversammlungen des ÖRK verabschiedet worden sind, bilden die Grundlage für eine Theologie des Pilgerweges. Während die Mitgliedskirchen des ÖRK dem Zeugnis für Christus und der Förderung von Gerechtigkeit und Frieden bereits zutiefst verpflichtet sind, eröffnet der Pilgerweg ihnen eine Möglichkeit, in gemeinsamer Arbeit und im Miteinandersein den Weg gemeinsam fortzusetzen. Er hat seinen Ursprung in ihrem gemeinsamen Glauben an den dreieinigen Gott, an Jesus Christus als Gott und Erlöser, und dem Gehorsam gegenüber der Schrift, wie es in der Basis-

[3] Die Einladung an die Kirchen, das Streben nach Einheit gleichzeitig mit dem Streben nach Gerechtigkeit und Frieden zu verbinden, ist nicht neu. Das Dokument „Teure Einheit" von Glauben und Kirchenfassung aus dem Jahr 1997 begann mit der Feststellung: „Solange die ökumenische Bewegung nicht in der Lage ist, eine lebendige Interaktion zwischen dem konziliaren Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung (JPIC) und der Diskussion über die Einheit zu entwickeln, wird ihr dies schaden." (*Thomas F. Best and Martin Robra* (eds.): Ecclesiology and Ethics. Ecumenical Ethical Engagement, Moral Formation and the Nature of the Church, WCC Publication, Geneva 1997, 2); (www.oikoumene.org/de/resources/documents/commissions/faith-and-order/vi-church-and-world/ecclesiology-and-ethics/costly-unity [aufgerufen am 17.02.2018]).

erklärung des ÖRK[4] zum Ausdruck kommt. Kirchen könnten auf dem gemeinsamen Pilgerweg ihr Bewusstsein und Zeugnis für die Einheit stärken, die sie bereits in Christus miteinander teilen.

4. Die Fünfte Weltkonferenz von Glauben und Kirchenverfassung, die in der historischen Pilgerstadt Santiago de Compostela im Jahr 1993 stattfand, bot Gelegenheit, daran zu erinnern, dass die ökumenische Bewegung selbst oft als ein Pilgerweg der Kirchen auf einer gemeinsamen Reise zur sichtbaren Einheit angesehen worden ist. Viele gläubige Pilger und Pilgerinnen, die die Reise nach Compostela und an andere heilige Orte über die Jahrhunderte hin unternommen haben in der Suche nach Gott und im Sehnen nach größerer Ganzheit, haben festgestellt, wie ihr Leben durch diese Erfahrung verändert wurde. Mit der Bitte an die Kirchen, sich auf einen Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens zu begeben, lädt der Ökumenische Rat der Kirchen alle Kirchen ein, Gemeinschaften zu sein, in denen Gerechtigkeit und Frieden gedeihen, sodass sie glaubwürdige prophetische Zeuginnen in der Welt für Christus, den Friedensfürsten, sein können.
5. In diesem Text werden wir Perspektiven auf das Leitmotiv „Pilgerweg" aus der christlichen Tradition aufzeigen und aus zwei wichtigen, die Kirchen auf unserer Reise durch die Welt betreffenden Themenbereichen: der Entwicklung einer gerechten und nachhaltigen Welt und des Strebens nach Frieden in interreligiösen Beziehungen. Eine theologische Beschreibung des Pilgerweges kann uns helfen, die Verbindungen zwischen der Heilung der christlichen Spaltungen und der Heilung der Schöpfung und der menschlichen Beziehungen in der Welt zu erkennen.

II. Pilgerschaft: Perspektiven aus der Bibel und den christlichen Traditionen

A. Perspektiven aus der Bibel

6. Reise und Pilgerschaft gehören zum Zentrum der Schrift. Pilgern bedeutet Antwort auf Gottes Ruf und seine Verheißungen durch das Reisen zu einem heiligen Ort. Im Allgemeinen ist es eine

[4] Zur Basiserklärung des ÖRK siehe www.oikoumene.org/de/about-us/self-understanding-vision/basis?set_language=de (aufgerufen am 28.06.2018).

schwierige Reise zu einem unbekannten Ziel, die getragen wird von der Hoffnung auf Erneuerung und Befreiung. Abraham und Sara wurden aufgefordert, ihre Heimstätte und ihre Verwandten zu verlassen und Gott zu folgen zu einem Land, das Gott ihnen zeigen würde (Gen 12,1–9). Von grundlegender Bedeutung für die Identität des Volkes Gottes war ihre Befreiung aus der Sklaverei in Ägypten durch den Herrn, der mit ihnen auf dem Berg Sinai einen Bund schloss und sie auf ihrer Reise durch die Wüste zum Gelobten Land begleitete. Sie sollten diese Befreiung jedes Jahr mit drei Festen feiern: dem Fest der ungesäuerten Brote oder Passah, dem Wochenfest oder Pfingsten, und dem Laubhüttenfest (Exodus 23,14–17).

7. Viele der Psalmen waren die Lieder des Pilgerweges. Nachdem der Tempel in Jerusalem erbaut worden war, mussten diese Feste dort gefeiert werden und das bedeutete für viele eine lange Reise. Die Pilgerwege waren oft mühsam und gefährlich, gekennzeichnet von der Unsicherheit weit weg von zu Hause. Wenn sie sich der heiligen Stadt näherten, sangen sie: „Wie lieblich sind deine Wohnungen, Herr Zebaoth! Meine Seele verlangt und sehnt sich nach den Vorhöfen des Herrn; mein Leib und Seele freuen sich in dem lebendigen Gott“ (Ps 84,2–3). Die Psalmen 120–134 sind die frohen Lieder des Aufstiegs, die die Menschen beteten, wenn ihre Reise den Berg Zion hinauf ging. Wenn die Menschen sich zu den Festen versammelten, bekundeten sie die Hoffnung und Freude über Wiederherstellung und Erneuerung. Zerbrochene Gemeinschaft würde Heilung finden; im dürren Land würden Quellen fließen und selbst Schwalben würden Nester finden zum Schutze ihrer Jungen (Ps 84.4.7).
8. Die Propheten sprachen das Volk Gottes als Fremdlinge und Vertriebene an und erinnerten die Menschen an Gottes Ruf, Befreiung und Bund. Einige Propheten beschrieben das messianische Zeitalter als das Herbeiströmen aller Völker nach Jerusalem: „Kommt, lasst uns hinaufgehen zum Berg des Herrn, zum Hause des Gottes Jakobs“ (Jesaja 2,3; siehe Jes 2,1–5; Mi 4,1–3). Aber sie kritisierten die Menschen auch für ihre nur äußere Einhaltung der Rituale und des Gesetzes, während sie weiterhin ihre Mitmenschen schlecht behandelten.
9. Die Reise ist eine bedeutsame Metapher für die Interpretation der Erzählungen der Evangelien. Jedes Evangelium stellt Jesus in Be-

wegung dar: als einen Wanderlehrer, dessen Dienst seinen Höhepunkt in Jerusalem erreicht: „da wandte er das Angesicht, entschlossen, nach Jerusalem zu wandern“ (Lk 9,51). Diese Reisen geschehen jedoch auf eine Weise, die die Ordnung der Welt stört und durchbricht. Die Reisen Jesu werden fortwährend unterbrochen von Kranken und Leidenden, die ihn um Heilung bitten. In der Mitte des Markusevangeliums beginnt Jesus, seine Jünger zu warnen, dass er in Jerusalem leiden, sterben und auferstehen werde (Mk 8, 31–33; vgl. Mt 16,21; Lk 9,21–27). Mit Jesus zu reisen, heißt, sein Kreuz auf sich zu nehmen, so wie er sagt (Mk 8,34–35).

10. Diese teure Reise beinhaltet eine verwirrende und unsichere Zukunft. Im Evangelium des Johannes reist Jesus mehrfach nach Jerusalem und heilt jedes Mal, tut Zeichen und Wunder, die das Interesse an seinem Dienst erhöhen. In allen vier Evangelien zieht er schließlich in einer Prozession in Jerusalem ein, die zugleich königlich und demütig ist. Als Jesus den Tempel erreicht, fertigt er eine Geißel und treibt diejenigen hinaus, die dort Geschäfte tätigen und beschuldigt sie, „eine Räuberhöhle“ aus dem heiligen Ort zu machen (Mt 21,12–13; Mk 11,15–17; Lk 19,45–46; Joh 2,18). Der Höhepunkt der Reise Jesu ist ein zugleich traumatisches und grundlegendes Ereignis: Scheinprozess, grausame Kreuzigung und Auferstehung. Wie die prophetischen Bücher, verleihen auch die Evangelien dem Begriff des „Pilgerweges“ eine komplexere und tiefere Bedeutung; sie weisen darauf hin, dass die Beweggründe der Reise und die Art und Weise, wie sie ausgeführt wird, es sind, die zählen, ebenso wie die notwendige Offenheit für den Schmerz und die Freiheit, denen man begegnet in einem wirklichen Bemühen „Gott im Geist und in der Wahrheit“ anzubeten.
11. Auch das übrige Neue Testament ist durchdrungen von einem Bild des christlichen Lebens, das selbst ein Weg der Umkehr und der fortwährenden Verwandlung ist. Jesus bezeichnete sich selbst seinen Jüngern gegenüber als „der Weg und die Wahrheit und das Leben“ (Joh 14,6); die Apostelgeschichte nennt das Christentum einfach den „Weg“ (Apg 9,2; 19,9, 23; 22,4; 24,14.22). Der Brief an die Hebräer stellt fest: „Denn wir haben hier keine bleibende Stadt“ (13,14). Statt zum irdischen Jerusalem sind die Christen und Christinnen jetzt „gekommen zu dem Berg Zion und zu der Stadt des lebendigen Gottes, dem himmlischen Jerusalem“ (12,22). Der Hebräerbrief bezieht sich auf die Vorfahren im Glau-

ben als „Gäste und Fremdlinge auf Erden“ (11,13), so wie auch der erste Brief des Petrus Christen und Christinnen bezeichnet (1,1; 2,11).

B. Perspektiven aus den christlichen Traditionen

12. Bereits früh waren in christlichen Gemeinden Reisen zu entfernten Orten, wo bedeutsame Ereignisse stattfanden oder bedeutende Glaubenszeugen, wie Apostel, Märtyrer oder Heilige, lebten, eine angesehene Praxis, die sich bis zum vierten Jahrhundert fest etablierte. Der Bericht von Egeria z. B. schildert ihre Pilgerreise nach Ägypten und Palästina im späten vierten Jahrhundert.[5] Er ist ein besonders wertvolles Zeugnis dafür, wie weit sich unter Christinnen und Christen dieser Zeit bereits die Praxis des Pilgerns entwickelt hatte.
13. Neben den tatsächlichen Pilgerreisen entstanden in den Kirchen auch Berichte, in denen das Pilgern als spirituelle Metapher gesehen wurde. Frühe Autoren dachten über die spirituelle Pilgerreise des christlichen Lebens nach. Zum Beispiel beschreibt der Brief an Diognet Christen und Christinnen als „ansässige Fremde“[6], als Fremdlinge, die ein ganz und gar irdisches Leben führen, deren Staatsangehörigkeit aber eine ganz andere ist – eine himmlische. Gregor von Nyssas *Das Leben des Mose*[7] ist ein spiritueller Bericht von Moses Aufstieg auf den Berg Sinai als einer Reise des

5 *Ancient Christian Writers:* Egeria: Diary of a Pilgrimage, trans. *George E. Gingras,* The Works of the Fathers in Translation, 38. (Newman Press, New York 1970). Lateinisches Original: Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum XXIX, 35‘101, 1898). Anm. d. Ü.: Deutsche Ausgabe (*Aetheria/Egeria: Reise ins Heilige Land:* Lateinisch-Deutsch, hg. und übers. von *Kai Brodersen* (De Gruyter, Berlin/Boston 2016).

6 Griechischer Text mit englischer Übersetzung: *Clayton N. Jefford* (ed.): The Epistle to Diognetus (with Fragment of Quadratus), V, 9, introd., text, and commentary, Oxford 2013, 145.

7 Griechischer Text: Patrologia Graeca 44, 297–430; Griechischer Text mit französischer Übersetzung: *Jean Daniélou* (ed.): Grégoire de Nysse: la vie de Moïse ou traitéde la perfection en matière de vertu, Sources Chrétiennes 1, Paris, second edition, 1955; Englische Übersetzung: *Gregory of Nyssa:* The Life of Moses, trd., introd. and notes by *Abraham J. Malherbe* and *Everett Ferguson,* preface by *John Meyendorff* (Paulist Press, Mahwah, New Jersey 1978).

Glaubens. Er gebraucht das Bild des Aufstiegs zum Berge Gottes, um dort dem Herrn zu begegnen und die Offenbarung des Herrn zu erhalten, und dann zurück in die Welt abzusteigen in Begleitung der göttlichen Erleuchtung. Gregor beschreibt das ganze christliche Leben als eine fortwährende Pilgerreise ohne Ende, in der die Vergöttlichung (*theosis*) des Glaubenden eine endlose dynamische Reise in die Unendlichkeit des göttlichen Lebens (*epektasis*) darstellt.

14. Manche frühen Christen suchten Befreiung von den Versuchungen und Zerstreuungen eines neuerdings privilegierten Christentums, indem sie in die Wüste gingen, wo sie weiterhin ein asketisches Leben führen und für die Welt beten konnten. Einige Wüstenväter kehrten auch zurück in die Städte, aus denen sie gekommen waren, als die Kirche sich ernsten Gefahren der Spaltung gegenübersah.[8] Für einige Mönche, die Wüstenmütter[9] eingeschlossen, war

[8] *Athanasius von Alexandrien* berichtet in seiner Schrift „Das Leben des heiligen Antonius", Kap.69, dass dieser als Einsiedler lebte, aber als „einmal die Arianer die Lüge ausstreuten, er denke ebenso wie sie, … kam (er) herunter von dem Berge, ging nach Alexandria und verdammte die Arianer". S. *Athanasius,* Ausgewählte Schriften Band 2. Aus dem Griechischen übersetzt von Anton Stegmann und Hans Mertel (Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 31), München 1917. Siehe www.unifr.ch/bkv/kapitel44-69.htm (aufgerufen am 25.08.2018), s. *Philip Schaff* (ed.): Life of Anthony (Vita Antoni) in Athanasius: Select Works and Letters, Nicene and Post-Nicene Fathers, vol. IV, N.Y., 1892, 444; griechisches Original Vita Antoni unter Patrologia Graeca 26, 835–976; lateinische Ausgabe unter Patrologia Latina 73, 125–170).
Theodoret von Cyrus stellt in seiner *Historia Religiosa* (Griechisches Original mit französischer Übersetzung: *Pierre Canivet, Théodoret de Cyr,-Alice Leroy-Mollinger* [eds.]: Histoire des moines de Syrie, Sources Chrétiennes 234 and 257, Paris 1977–1979; englische Übersetzung: *Theodoret of Cyrrhus*, A History of the Monks of Syria, trad. with an introd. and notes by R. M. Price, Cistercian Studies Series 88, Collegeville, MN 1985), deutsche Übersetzung: Mönchsgeschichte, Bibliothek der Kirchenväter (www.unifr.ch/bkv/kapitel46.htm, aufgerufen am 25.08.2018) einige Eremiten dar, die die Wüste verließen, um die Orthodoxie in bewohnten Gegenden zu verteidigen. Julianus (Sabbas), zum Beispiel, zog nach Antiochia, um die orthodoxe Gemeinschaft gegen die Halbarianer zu unterstützen: „Denn die Führer der arianischen Gotteslästerung rühmen sich, dich zum Gesinnungsgenossen ihrer Gottlosigkeit zu haben. Da dies der Greis hörte, sagte er für eine Zeit der Ruhe Lebewohl und eilte, den ungewohnten Lärm der Stadt nicht scheuend, sogleich nach Antiochien." Aphraates war ursprünglich Perser und ging, obwohl er sehr wenig Griechisch sprach, nach Antiochia, „das ernsthaft durch den Sturm der Häresie aufgewirbelt wurde", d.h. durch den Arianismus. Als Kaiser Valens (364–378) Antiochia besuchte und Aphraates begegnete, fragte er ihn: „Warum verlässt du die Ruhe und wandelst so frei auf dem Marktplatz, der du doch das einsame Leben ergriffen hast?" Das Wesentliche seiner langen Antwort war: „Es (liegt) unserer Aufgabe nicht fern und widerspricht nicht unserem ursprünglichen Entschlusse."

ihre asketische Pilgerfahrt eine spirituelle: Sie blieben an einem Ort, während sie tiefer in die göttlichen Mysterien reisten. Andere reisten ständig von Ort zu Ort, um Verbundenheit mit der materiellen Welt zu vermeiden. In der Zeit des Mittelalters gewann das Pilgern an Bedeutung und Beliebtheit, und verschiedene heilige Stätten wurden berühmte spirituelle Reiseziele. Margery Kempe (1374 bis nach 1438), eine englische Laiin des 14. Jahrhunderts, unternahm ausgedehnte Pilgerreisen, die ebenso ihr inneres mystisches Leben bereicherten.[10]

15. Die Praxis des Pilgerns hat sich im Laufe der Jahrhunderte für Christen und Christinnen als spirituell aufbauend erwiesen, sie ist jedoch auch manchmal auf üble Weise korrumpiert worden durch Konsumverhalten, Gewinnsucht, Ungerechtigkeit und sogar Gewalt. In der Geschichte bis in die Gegenwart hinein konnte das Pilgern zu entfernten Orten eine elitäre Praxis sein, zugänglich nur denjenigen, die die finanziellen und materiellen Möglichkeiten dazu hatten. Gregor von Nyssa erkannte, dass beim Pilgern die spirituelle Dimension Vorrang vor der körperlichen hat, ohne die reiche spirituelle Erfahrung zu leugnen, die viele Christen und Christinnen im Verlauf einer tatsächlichen körperlichen Reise zu heiligen Stätten machen.[11] Im 16. Jahrhundert verurteilten Martin

9 *Theodoret von Cyrus* stellt in seiner Mönchsgeschichte 28 Asketen und drei Asketinnen vor: Marana, Kyra und Domnina. Marana and Kyra lebten in einer Einsiedelei mit nur einem Fenster, um den Kontakt mit Besuchern halten zu können. Jedoch „es ist Marana allein, die mit den Besuchern spricht; niemand hat jemals die andere sprechen gehört" (XXIX, 3, S. 184). Sie lebten 42 Jahre in dieser Weise (*A History of the Monks …*, Eng. ed. XXIX, 6, S. 184), aber sie besuchten auch Jerusalem als Pilgerinnen (XXIX, 7, S. 184), sowie einen anderen berühmten Wallfahrtsort „den Schrein des triumphierenden Thecla in Isauria" (XXIX, 7, S. 185). Domnina lebte in „einer kleinen Hütte", die sie auf dem Besitz ihrer Familie gebaut hatte. Sie besuchte regelmäßig die örtliche Kirche, wo sie „dem Meister des Universums eine Hymne anbot, zusammen mit dem Rest, sowohl Männern als auch Frauen" (Ed. eng. XXX,1, S. 186). Sie wurde von vielen Leuten besucht und trug dafür Sorge, dass sie alles erhielten, was sie benötigten und spendete auf diese Weise das Vermögen ihrer Familie (Ed. eng. XXX,1, S. 186).

10 Ihre mystischen und Pilgererfahrungen sind veröffentlicht in *The Book of Margery Kempe,* das sie zwischen 1431/1432 und 1436 zwei Schreibern diktierte. Es wurde 1936 herausgegeben und veröffentlicht von *W. Buttler-Bowden;* die zweite Auflage erschien 1994.

11 Siehe zum Beispiel *Paul Brazinski:* Early Christian 'Anti-Pilgrimage' Literature: the Case of Gregory of Nyssa's Letter 2; in: Hortulus: Online Graduate Journal of Medieval Studies, 12, no. 1 (Autumn 2015), aufgerufen am 19. Mai 2018 unter https://hortulus-journal.com/journal/volume-12-number-1-2015/brazinski/.

Luther und Johannes Calvin die Deformation des Pilgerns in ihrem jeweiligen Umfeld; sie protestierten gegen die Missbräuche, deren Zeugen sie waren, und gegen die Auffassung, dass man sich durch Pilgerfahrten Erlösung erwerben könne.[12] Sie wandten sich gegen die Auffassung, dass bestimmte Praktiken, wie das Pilgern, höhere Ausdrucksformen des christlichen Lebens seien. Trotzdem fand das Pilgern als Metapher immer noch eine starke Resonanz bei den Reformatoren und ihren Nachfolgern; sich auf Augustinus stützend, lehrte Calvin, dass Christen „in der Welt als Fremdlinge wandern müssen" in ihrem Streben nach dem himmlischen Erbe (*Unterricht in der christlichen Religion* [Institutio Christianae religionis] 3.7.3; vgl. 3.9.4–5; 3.10.1; vgl. Augus-tinus, *Vom Gottesstaat,* 15.6). Selbst viele von denen, die das Pilgern nicht physisch praktizieren, benutzen den Begriff weiterhin in geistigem Sinne. „Pilgerschaft", „Reise" und „Weg" sind Grundmetaphern der christlichen Erfahrung geblieben. John Bunyans *The Pilgrim's Progress* (Die Pilgerreise) aus dem siebzehnten Jahrhundert und aus dem neunzehnten Jahrhundert das Buch *Aufrichtige Erzählungen eines russischen Pilgers* sind vielleicht die bekanntesten, die Zeit überdauernden Beispiele.

16. Eine stetig zunehmende Pilgerschaft in verschiedenen Formen hat im Verlauf der christlichen Geschichte den spirituellen Segen erkennen lassen, den Pilgern mit sich bringen kann: neben alten Pilgerstätten sind neue entstanden in Verbindung mit dem weltweiten Wachsen des Christentums, wie man zum Beispiel bei den in Afrika entstandenen Kirchen sehen kann.[13] Pilgerfahrten können eine großartige Quelle der Erneuerung sein, durch die „neue Einsichten geschenkt werden. Ein tieferes Verständnis wird gewonnen … Segen wird empfangen und Heiligung geschieht. Das Leben wird mit anderen Augen gesehen. Nichts wird jemals wieder ganz

12 Siehe zum Beispiel *Martin Luther:* An den christlichen Adel deutscher Nation und Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche; *Johannes Calvin:* Abhandlung über die Reliquien und Ordonnances sur la police des eglises de la campagne.

13 Im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert kam es zu einer erneuten Popularität und ebenso einer erneuerten Kritik der Pilgerpraxis aufgrund des Entstehens neuer Pilgerziele, wie etwa Lourdes, und einer verbesserten Erreichbarkeit aufgrund der Massenverkehrsmittel. In den letzten Jahrzehnten hat sich die Zahl der Pilgernden erhöht, da das Pilgern zunehmend von Christinnen und Christen aus zahlreichen Traditionen praktiziert wird.

genau so sein, wie vorher."[14] Christen und Christinnen begeben sich auf den Pilgerweg, um das Gebet und das spirituelle Leben zu intensivieren, als einen Akt der Buße und persönlichen Verantwortlichkeit, um für Gottes Segen zu danken, aus einem starken Verlangen heraus, Gottes Hilfe zu erlangen, und auf der Suche nach Kraft für den Kampf für Gerechtigkeit und die Einheit der Menschheit und der Schöpfung. Das Pilgern kann Christen und Christinnen ermöglichen, Menschen als geschaffene irdische Lebewesen schätzen zu lernen und die heiligen Gaben der physischen Welt zu würdigen: sowohl bestimmte Heiligtümer als auch tatsächlich die Schöpfung als solche.

III. Eine Theologie für den Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens

17. Der Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens führt letztlich nicht zu einem besonderen heiligen Ort, sondern zur Erfüllung des Reiches Gottes. Sein eigentlicher Ursprung ist die *Liebe des dreieinigen Gottes,* der die Welt geschaffen hat und sie stärkt und erneuert durch den Heiligen Geist, und alle Dinge am Ende der Zeiten in Christus vervollkommnet und versöhnt. Jesus Christus kommt in die Welt durch seine Inkarnation. Seine irdische Reise führt ihn durch das Kreuz zu seiner Auferstehung und Erhöhung in Herrlichkeit, wie im *christologischen* Hymnus in Philipper 2,5–11 beschrieben, um so die Schöpfung zu erlösen und zu verwandeln. Er versöhnt alle Dinge in sich (Kol 1,15–20) und übergibt das Reich dem Vater, auf dass Gott sei alles in allem (1Kor 15,24–28). Der Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens hat nicht nur diese christologische Grundlage, sondern auch eine *pneumatologische* Basis. Die Kirchen setzen den Weg gemeinsam fort, mit Kraft erfüllt durch den Heiligen Geist, den Christen und Christinnen im Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel als den bekennen, „der Herr ist und lebendig macht". Der Geist der Wahr-

[14] Bericht über das Treffen des Theologischen Studienprozesses, Jerusalem, 11. Februar 2016, Zitat Macrina Wiederkehr.

heit führt die Kirchen zu einer Vision von Gottes Willen für die menschlichen Beziehungen, er bewegt sie zur Erkenntnis des Willens Gottes in den verschiedenen Umfeldern, in denen sie sich befinden, er gibt ihnen die Kraft, diesem Plan zu dienen durch prophetisches Zeugnis und Handeln in ihren verschiedenen Gesellschaften. Es ist verständlich, dass zu diesem Pilgerweg notwendigerweise eine *theologische Anthropologie* gehört, das heißt eine Lehre, in der die Würde und die Bestimmung der Menschen zum Ausdruck kommen, die im Bilde Gottes geschaffen, erlöst in Christus und geheiligt durch den Geist sind. Sorge für Gerechtigkeit, Frieden und die Schöpfung ergibt sich notwendigerweise aus der Art und Weise, wie der christliche Glaube die Beziehungen der Menschen zu Gott, zueinander und zur Natur versteht. Der Pilgerweg kann seinen Ursprung und seine Begründung in Jesu Einführung des Reiches Gottes finden, wie auch sein *eschatologisches Ziel* in der Hoffnung auf seine volle Verwirklichung. So wie Gott das Volk Israel zur Freiheit durch die Wüste geführt hat in einer Wolke bei Tag und im Feuer bei Nacht, und Jesus seine Jünger führt zu dem neuen gelobten Land mit den Worten „Folgt mir nach", so setzen die Kirchen den Weg gemeinsam fort, bevollmächtigt und geleitet durch den Heiligen Geist, um ihm zu folgen zur Erfüllung des neuen Himmels und der neuen Erde (vgl. Offb 21).

18. Der Pilgerweg hat auch *ekklesiologische* Dimensionen. Er bedeutet in Gemeinschaft zu leben mit denen, die Jesus nachfolgen, genährt durch das Hören des Wortes Gottes, und die Sakramente des Glaubens zu feiern. Christliche Existenz ist ein gemeinsamer Pilgerweg, auf den sich Gottes Volk begibt. Das pilgernde Volk Gottes erfährt einen Vorgeschmack des himmlischen Festmahls jedes Mal, wenn es sich in der Feier der Eucharistie vereint. Das Lukasevangelium hebt in dieser Hinsicht verschiedene andere ekklesiologische Themen hervor. Jesus erzählt, wie ein Mann seinen Knecht aussendet, um Gäste von den Straßen und Gassen – dem Stadtrand – herbeizuholen, damit sie an dem von ihm vorbereiteten Gastmahl teilnehmen (Lukas 14,15–24), während es auf der Reise nach Emmaus geschieht, dass einige Jünger den Herrn erkennen, als der das Brot bricht (Lukas 24,35). Obwohl beim gegenwärtigen Stand ihrer Trennung die Kirchen noch nicht an dem Punkt angelangt sind, wo alle das Abendmahl miteinander feiern können, da die

Versöhnung mit Gott und miteinander das Herz des Abendmahls darstellt, finden viele Christen und Christinnen, dass dies der Augenblick ist, nicht nur dafür zu beten, sondern auch gestärkt und gerüstet zu werden, dem Herrn als Botinnen und Vertreter des Evangeliums von Gerechtigkeit und Frieden zu dienen.

19. Die Theologie des Pilgerweges hat auch gesellschaftliche und ökologische Dimensionen.[15] Von jedem Menschen und tatsächlich von der ganzen Menschheit kann gesagt werden, dass sie sich auf einer Art Pilgerweg befinden von der Schöpfung bis zur endlichen Erfüllung von Gerechtigkeit und Frieden. Pilgern heißt aufmerksam sein und in Solidarität mit den Mitreisenden voranschreiten: insbesondere den Opfern von Krieg und Gewalt, Opfern religiöser Intoleranz, Flüchtlingen, Migranten und Migrantinnen, die gezwungen sind, ihre Heimat zu verlassen, den durch ungerechte wirtschaftliche Praktiken Ausgebeuteten, den aufgrund von Abstammung und Volkszugehörigkeit Unterdrückten, den unter sexueller Gewalt oder Menschenhandel Leidenden, Familien in Not, Kindern und Jugendlichen, die in Verzweiflung leben, und denjenigen, die von der Gesellschaft ausgegrenzt werden. Überall in der Bibel erheben die Armen und Enterbten die Stimmen der Prophetie und der Wahrheit, diejenigen, die leiden und versklavt und gefangen gehalten worden sind. Von diesen Orten, die Gott aufsucht – den Randgebieten der Gesellschaft –, wird eine neue Welt Gestalt gewinnen, und hier muss der Pilgerweg Gestalt annehmen. Dies sind nicht nur die Orte, wo die Menschheit Gott als Befreier begegnet, sondern die Randgebiete sind auch bevorzugte Räume, wo Gott Gottes Selbst offenbart als den gerechten Gott, der die Fülle allen Lebens begehrt. Die Randgebiete sind auch Räume, wo Christen und Christinnen leben und ihren Glauben bezeugen. In und von den Randgebieten ruft Gott Christen und Christinnen auf, die gute Nachricht von Jesus Christus zu verkünden.

[15] Die Zehnte Vollversammlung kündigte den Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens mit Worten aus dem Lobgesang des Zacharias an, den er bei der Geburt seines Sohnes Johannes des Täufers (Lukas 1,78–79) betete, und fügte hinzu: „Wir sind konfrontiert mit wirtschaftlichen, ökologischen, soziopolitischen und spirituellen Herausforderungen. In Dunkelheit und im Schatten des Todes, im Leiden und in der Verfolgung – wie kostbar ist da die Gabe der Hoffnung vom auferstandenen Herrn!“

20. Die Ausbeutung und die Zerstörung der Umwelt ist ein Vergehen gegen Gott und eine Ungerechtigkeit gegenüber den Menschen von heute und den zukünftigen Generationen. Aus diesem Grund hat der Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens eine starke ökologische Dimension, in der Erkenntnis, dass die Menschen eine einzigartige Stellung innehaben im Blick auf die Übernahme von Verantwortung und die Gewährleistung der Unverletztheit des Lebens. Wenn Christen und Christen das Leben und die Vielfalt in der Schöpfung bewundern, zeigt dies ein Gespür für Gottes Größe, und dafür, dass alles, was existiert, einen inneren Wert besitzt. Darum gehört es zum Pilgerweg, die Bewahrung der Schöpfung zu würdigen, auf der Reise zu einem gerechten und nachhaltigen Leben auf der Erde.
21. Die gemeinsame Reise auf dem Pilgerweg schafft Einheit in unseren Unterschieden. Sie lädt Personen ein, sich zu bekehren, Seite an Seite mit ihren Brüdern und Schwestern. Die Erfahrung des Pilgerweges kann die Gemeinschaft in und zwischen unseren Kirchen stärken. Der Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens lädt die Kirchen ein zu einer größeren Gemeinschaft miteinander als Antwort auf den ihnen gemeinsamen Ruf, als Vertreter jener Gerechtigkeit und jenes Friedens zu dienen, die wesentliche Dimensionen der Herrschaft Gottes sind, eröffnet von Jesus und verwirklicht im Heiligen Geist. Da die Erfahrung des Pilgerweges Einheit fördert und stärkt, ist dieser auf wesentliche Weise mit Gerechtigkeit und Frieden verbunden, die beide die Beziehungen zwischen Gott, der Menschheit und der Welt verwirklichen, so wie sie dem göttlichen Plan für die Schöpfung entsprechen.

IV. Gerechtigkeit und die Herausforderungen des Weges zu einer nachhaltigen Welt

22. Überall in der Welt sehen sich Christen und Christinnen Situationen gegenüber, die laut nach Gerechtigkeit und Frieden verlangen. Der Weg zu einer gerechten und nachhaltigen Welt erfordert Reue für ein Verständnis von Schöpfung und Vorsehung, das manchmal durch eine Logik der Herrschaft verfälscht und korrumpiert worden ist. Die Sorge für Gottes Erde und ihre Ressourcen oder ihr Missbrauch ist keine Frage der Gerechtigkeit, die mit anderen Ge-

rechtigkeitsfragen auf einer Ebene liegt. Vielmehr ist die Ehrfurcht vor Gottes Schöpfung von fundamentaler Bedeutung für jegliche Existenz und Identität. Die Suche nach Gerechtigkeit für die leidenden Menschen kann es nicht geben, ohne die Lebensumstände auf eine Weise zu berücksichtigen, die die Umwelt respektiert. Gerechtigkeit ist keine abstrakte Wirklichkeit, die alleine in der menschlichen Gemeinschaft verwirklicht werden könnte, sondern es geht darum, wie wir als Menschen und Christen und Christinnen in einem Netz des Lebens leben, in Wechselbeziehung mit allen Menschen, den anderen Geschöpfen und der übrigen Schöpfung. In Erwartung der Fülle des Reiches Gottes seufzt die ganze Schöpfung unter den Bedrohungen, denen Gerechtigkeit und Wohlbefinden ausgesetzt sind – Bedrohungen, die besonders in marginalisierten Gemeinschaften und gefährdeten Umweltbereichen gegenwärtig sind.

23. Gott schuf die Welt und sah an alles, was Gott gemacht hatte, und siehe, es war sehr gut (Gen 1,31). Gott ist der Schöpfung nicht ferne oder von ihr losgelöst, tatsächlich bedeutet Schöpfung Beziehung: „Alle Lande sind Gottes Ehre voll“ (Jes 6,1–3). Die Bibel bezeugt, dass die Schöpfung Gottes erste Offenbarungstat ist, und dass diese Tat Gott nicht nur als Schöpfer der Erde offenbart, sondern als in der Schöpfung Gegenwärtigen. Gott der Schöpfer ist gegenwärtig und wirkt weiter in und mit Menschen und allen Geschöpfen, dem Land, Flüssen und Meeren, um Leben und Hoffnung zu geben. Gott will, dass die ganze Schöpfung Leben in Fülle habe (Joh 10,10). Gottes providentielle Reise mit der Schöpfung führt zu einer Bundesbeziehung mit allen Geschöpfen (Gen 8,20–22). In Jesus wird die ganze Geschichte der Erlösung, beginnend mit der Schöpfung selbst, offenbart als eine Art Pilgerreise zu dem eschatologischen Reich Gottes, wo „Gerechtigkeit, Friede und Freude im Heiligen Geist“ herrschen (Röm 14,17).
24. Vor der Herausforderung stehend, auf dem Weg zu einer gerechten und nachhaltigen Welt fortzuschreiten, sind die Kirchen aufgerufen, konkrete Vorschläge zu machen und prophetische Handlungsschritte zu unternehmen, um der Ungerechtigkeit und Gewalt etwas entgegenzusetzen und die menschliche Würde und die Bewahrung der Schöpfung zu bekräftigen.[16] Zu den beklagenswerten Auswirkungen von Ungerechtigkeit und Gewalt, die dramatische Folgen vor allem für die in Armut lebenden Menschen haben

und voraussichtlich tragische Konsequenzen für zukünftige Generationen haben werden, gehören Erniedrigung, Versachlichung, Ausbeutung und Kommerzialisierung von Gottes Schöpfung. Die Erde leidet unter der Verschmutzung von Luft und Wasser. Die globale Erwärmung hat verheerende Auswirkungen auf das menschliche Leben, führt zu Migrationen von nie da gewesenem Ausmaß, verursacht vielerorts die Vertreibung indigener Bevölkerungen vom Land ihrer Vorfahren und führt zum Zusammenbruch traditioneller Werte und mit dem Land verbundener Spiritualität. Die Unterdrückung und Marginalisierung von in Armut lebenden Menschen und die Erniedrigung der Schöpfung stehen in enger Wechselbeziehung.

25. Im Kontext des Leidens der Schöpfung und der am Rand der Gesellschaft Lebenden dient die Bewegung für die Einheit der Heilung der ganzen bewohnten Erde. „Denn die Kirche existiert nach dem Willen Gottes nicht für sich selbst, sondern soll dem göttlichen Plan zur Verwandlung der Welt dienen. Daher gehört der Dienst (*Diakonia*) zum eigentlichen Wesen der Kirche.“[17] Die Befreiung von Gottes Schöpfung gehört mit zu den Zielen des Evangeliums. Paulus betont diese ganzheitliche Perspektive, wenn er bekräftigt: „Ist jemand in Christus, so ist er eine neue Kreatur; das Alte ist vergangen, siehe, Neues ist geworden“ (2Kor 5,17). Die Einheit der Kirche entspringt dieser tiefgehenden Verheißung. Wenn die Kirchen gemeinsam den Pilgerweg gehen sollen, kann dies nur im Kontext der Reise zur Einheit der Kirche in der Schöpfung geschehen. Der Einsatz für die Heilung der Schöpfung ist kein Selbstzweck. Christen und Christinnen wissen, dass das Leben dieser Welt, wie sie ist, ein Ende haben wird. Nichtsdestotrotz sind sie, wie *Die Kirche: Auf dem Weg zu einer gemeinsamen Vision*

16 Unsere Kirchen und ihre Leitungsverantwortlichen haben sich mit Nachdruck für eine gerechte und nachhaltige Welt eingesetzt. Siehe zum Beispiel Patriarch Bartholomaios von Konstantinopel, der manchmal wegen seines Engagements für die Umwelt der „grüne Patriarch“ genannt wird (siehe http://spiritualecology.org/contributor/his-all-holiness-ecumenical-patriarch-bartholomew) und Papst Franziskus in seiner Enzyklika Laudato Si (Enzyklika Laudato Si’ von Papst Franziskus über die Sorge für das gemeinsame Haus, 24. Mai 2015, http://w2.vatican.va/content/francesco/de/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html, aufgerufen am 03.10.2016).

17 Die Kirche: Auf dem Weg zu einer gemeinsamen Vision, 58.

aufgezeigt hat, aufgerufen, hier und jetzt die Zusammenfassung aller Dinge in der Vollendung des Lebens und der Liebe Gottes (43) zu fördern.

V. Frieden: Das Evangelium des Herrn Jesus Christus leben in einer religiös pluralen Welt

26. Der Frieden, den Christen und Christinnen verkünden, ist der Frieden Christi, „der Friede, der höher ist als alle Vernunft" (Phil 4,7). Das hebräische Wort *Schalom* verweist auf die Ganzheit von Gerechtigkeit und Versöhnung im Gedeihen der Schöpfung. Frieden ist nicht einfach die Abwesenheit von Zerwürfnis. Christen und Christinnen sind aufgerufen, den gerechten und versöhnenden Frieden Christi einer heutigen Welt zu bringen, die durch Gier und Ungleichheit entzweit und von religiösen und säkularen Fundamentalismen zerrissen ist. Auf der Glaubensreise verbindet Christen und Christinnen die gemeinsame Hoffnung auf Versöhnung, die ein komplexer Prozess der „Wahrheit, Erinnerung, Buße, Gerechtigkeit, Vergebung und Liebe"[18] ist. Das bedeutet, dass sie sich nicht einfach zurückziehen von denen, die anders als sie selbst oder gar ihre Feinde sind, sondern dass sie getrieben von der Liebe Christi ihren Weg weitergehen und den anderen mit Christi versöhnender Liebe begegnen. „Die Liebe erfüllt den ganzen Versöhnungsprozess und ist wahres Zeichen seiner Authentizität."[19]
27. Die pilgernde Kirche ist keine auf sich bezogene, geschlossene Gemeinschaft; vielmehr ist sie aufgerufen, die frohe Botschaft des Evangeliums auf eine lebendige und einladende Weise in der heutigen komplexen Wirklichkeit zu vermitteln. Dies ist umso offensichtlicher angesichts der heutigen Gesellschaften, die sich zunehmend durch eine säkulare Geisteshaltung auszeichnen, die den Glauben an Gott an den Rand drängt oder ganz und gar ablehnt. Wir sind aufgerufen, Christus und das Evangelium der Gerechtigkeit auf eine demütige, respektvolle und dialogische Weise zu verkünden, die zugleich selbstbewusst, getreu und relevant ist für die

[18] Mission als Dienst der Versöhnung, 39.
[19] Ebd., 57.

Kulturen der verschiedenen Gesellschaften überall in der heutigen Welt.[20]

28. Die Schrift verkündet, dass Gott die Erlösung aller Menschen will und dass es nur einen Mittler gibt, Jesus Christus, „der sich selbst gegeben hat als Lösegeld für alle“ (1 Tim 2,4–5). Jesus befahl seinen Jüngern die gute Nachricht allen zu verkünden: „Darum gehet hin und lehret alle Völker: Taufet sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes und lehret sie halten alles, was ich euch befohlen habe. Und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende“ (Mt 28,19–20). Jedes der vier Evangelien schließt mit einem solchen Auftrag, und die Kirche hat sich in allen Jahrhunderten dafür eingesetzt, in Worten und Taten die gute Nachricht von der Erlösung in Christus zu verkünden. Es ist aber nötig zu bedenken, wie Christen und Christinnen den Weg weiter gemeinsam fortsetzen und wie Zeugnis wahrhaftig und auf integre Weise in einem pluralistischen Kontext geschehen kann. Das Evangelium sollte weitergegeben werden, ohne es anderen aufzuzwingen, in Erkenntnis der Mitpilgerschaft aller Schöpfung, mit der die Kirche die Welt teilt, indem die Welt eingeladen wird, an der Guten Nachricht teilzuhaben (Röm 8,22–23).
29. Wie *Die Kirche: Auf dem Weg zu einer gemeinsamen Vision* anmerkt: „Heutzutage sind Christen sich stärker der Tatsache bewusst, dass es außer ihrer eigenen noch eine große Bandbreite anderer Religionen gibt, die positive Wahrheiten und Werte enthalten.“[21] Christen anerkennen Religionsfreiheit als eine der grundlegenden Dimensionen der Menschenwürde,[22] das ist eine

20 Siehe das Dokument *Das christliche Zeugnis in einer multireligiösen Welt: Empfehlungen für einen Verhaltenskodex* des Päpstlichen Rates für den Interreligiösen Dialog, des Ökumenischen Rates der Kirchen und der Weltweiten Evangelischen Allianz, verabschiedet am 28. Januar 2011 und abrufbar unter: www.oikoumene.org/de/resources/documents/programmes/interreligious-dialogue-and-cooperation/christian-identity-in-pluralistic-societies/christian-witness-in-a-multi-religious-world?set_language=de (aufgerufen am 28.05.2018).

21 *Die Kirche: Auf dem Weg zu einer gemeinsamen Vision,* 60. Zu Fragen zu diesem Thema siehe „Religiöse Pluralität und christliches Selbstverständnis“ (2006), aufgerufen am 3.Oktober 2016 unter: www.oikoumene.org/de/resources/documents/other-meetings/mission-and-evangelism/preparatory-paper-13-religious-plurality-and-christian-self-understanding?set_language=de.

22 Mit dem Begriff „Religionsfreiheit“ ist auch das fundamentale Menschenrecht gemeint, die eigene Religion in Freiheit nach der Maßgabe des eigenen Gewissens zu praktizieren.

Frage der Gerechtigkeit. Jesu Begegnung mit der syrophönizischen Frau (Mk 7,25–30) und der Frau aus Samarien (Joh 4) verweisen auf die Notwendigkeit, die menschliche Würde zu achten, wenn Christen und Christinnen, religiöse Differenzen überbrückend, mit anderen gemeinsame Wege gehen und Dialoge führen. Sie können die Reichtümer des christlichen Glaubens teilen, ohne Urteile zu fällen. Das bleibt allein Gott vorbehalten. Christliches Zeugnis sollte Andersgläubigen gegenüber immer respektvoll sein, in der Erkenntnis, dass Christen und Christinnen, wenn sie in Demut Dialoge führen und ihren Glauben bekennen, durch einen solchen Austausch und die Erfahrungen anderer mehr über ihren eigenen Glauben lernen könnten. „Die Verbreitung der freudigen Nachricht von der im Neuen Testament offenbarten Wahrheit und die Einladung an Andere zur Fülle des Lebens in Christus ist ein Ausdruck respektvoller Liebe.“[23] Lukas 10,5–6 erinnert uns daran, dass die Verkündigung des Reiches Gottes die Verkündigung des Friedens mit einschließt: In einer Welt der aus religiösen Gründen verursachten Gewalt und des Todes wollen Christen und Christinnen den Frieden des Friedensfürsten bezeugen, der Leben in Fülle bringt.

30. Wir sehen, dass in verschiedenen Teilen der Welt Christen und Christinnen sich in unterschiedlichen Situationen befinden, was ihre gesellschaftliche Macht betrifft. Wenn Christen und Christinnen in einer Gesellschaft leben, in der sie Macht haben, können sie von einer sicheren und selbstbewussten Warte aus Dialoge führen und Zeugnis ablegen. Solch eine Sicherheit haben viele Christen und Christinnen aber nicht. Sie werden als Gruppe kaum geduldet oder sogar verfolgt. Die christliche Tradition hat schon früh einen Zusammenhang zwischen Zeugnis und Verfolgung gesehen, wie das Wort *martyria* bezeugt. In Situationen, in denen Christen und Christinnen bedroht, eingeschüchtert und verfolgt werden, sehen sie sich vereint im treuen Zeugnis der Heiligkeit ihres Lebens in Christus, indem sie ihr Kreuz auf sich nehmen und ihm nachfolgen (Mk 8,34). Alle Christen und Christinnen sind aufgerufen, vor Gott der Märtyrer des Glaubens zu gedenken und für jene zu beten, die Verfolgung erleiden durch die Hand derer, die im Namen

23 *Die Kirche: Auf dem Weg zu einer gemeinsamen Vision,* 60.

von Religion Gewalt ausüben. Zugleich bekennen Christen und Christinnen gemeinsam, dass manche von ihnen Anderen gegenüber ungastlich waren und sie verfolgt haben, als sie die Macht dazu hatten. Es ist uns auch bewusst, dass Mitglieder aus anderen religiösen Traditionen Christen und Christinnen, die in ihre Länder als Fremde kamen, mit Wohlwollen und Gastfreundlichkeit begegnet sind.

VI. Gemeinsam auf dem Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens

31. In dem Bericht über die Berufung der ersten Jünger in Johannes 1,38–39a fragt Jesus die Jünger, was sie suchen. Sie antworten, dass sie wissen wollen, wo er untergebracht ist. Die Einladung, mit der Jesus antwortet, lautet: „Kommt und seht!" Der Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens lädt die Kirchen ein, Jesus nachzufolgen und sich gemeinsam auf die Reise zur sichtbaren Einheit zu begeben, sodass wir kommen und sehen mögen, wo er verweilt. Das Wort „Pilgerweg" deutet auf Bewegung hin, einen Ursprung und ein Ziel, einen Weg, den man sucht und dem man folgt, eine Reise. Durch die Wahl des Themas Pilgerreise der Gerechtigkeit und des Friedens hat der ÖRK nicht nur den Wunsch bekräftigt, den Weg gemeinsam fortzusetzen, sondern auch bekräftigt, dass dieser auf das Reich Gottes gerichtet ist, dass er ein verwandelnder Weg des Glaubens und des Lebens ist, und dass er eine Reise ist, die die Kirchen gemeinsam unternehmen mit anderen Begleitern und im Kontext der ganzen Welt.
32. Dieses Dokument spricht eine theologische Einladung zu einem Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens aus. Eine Theologie des Pilgerweges bietet die Möglichkeit, sich eine dynamische Vision der Kirche und der Ökumene zu eigen zu machen. Die Fragen, die in der Einleitung dieser Erklärung genannt werden (Nr. 2), verlangen nach einer positiven Antwort. Den Weg gemeinsam gehen und gemeinsam handeln für Gerechtigkeit und Frieden kann tiefgreifende Auswirkungen haben, und hat sie auch oft, auf die Bemühungen, mit Gottes Gnade zusammenzuwirken, mit der Gnade, die die Kirchen zur sichtbaren Einheit antreibt. Eine solche gemeinsame Reise in Glauben und Hoffnung vermag Kirchen zu inspirieren, und tut dies auch oft, ihre Differenzen beizulegen und

gegenseitig Glauben und Amt vollständiger anzuerkennen. Den Weg gemeinsam gehen, selbst jetzt, ohne schon völlig vereint zu sein, kann Gemeinschaft unter Christen und Christinnen herstellen und tut dies auch oft. Und was sehr wichtig ist, es kann dazu beitragen, eine Sicht der ökumenischen Bewegung zu überwinden, in der manchmal die Anstrengungen, eine „Einheit" in der Lehre zu erreichen, in Konkurrenz zu den Bestrebungen zur Zusammenarbeit im „Dienst" gesehen wurden. Das gemeinsame Gehen auf dem Pilgerweg beinhaltet, dass der christliche Dienst gerade in unserem gemeinsamen Glauben an Gottes erlösenden und erneuernden Plan für die Welt wurzelt. Mit Kraft erfüllt durch die Gnade und Führung des Heiligen Geistes vermag das Volk Gottes gemeinsam auf Christi Einladung zu antworten: „Kommt und seht!"

33. Das Ausmaß und der Umfang von Gottes erlösendem Plan ließe sich zusammenfassen mit jenen Worten aus dem Brief an die Epheser: „Er hat uns das Geheimnis seines Willens kundgetan, wie er es gnädig im Voraus bestimmt hat in ihm. Er hat beschlossen, die Fülle der Zeiten heraufzuführen, das All in Christus als dem Haupt zusammenzufassen, was im Himmel und auf Erden ist, in ihm" (Eph 1,9–10). Der Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens lädt unsere Kirchen ein, bereits jetzt ihre gemeinsame Bereitschaft anzubieten, sich den neuen Wegen zu öffnen, durch die der Geist auf die Bitten zahlloser Christen und Christinnen in der ganzen Welt antwortet, die jeden Tag beten: „Dein Wille geschehe."

Übersetzung aus dem Englischen: Dr. Wolfgang Neumann

Ökumenische Begegnung

Besuch des Heiligen Vaters beim Weltkirchenrat in Genf zu dessen 70. Gründungstag

Ansprache des Heiligen Vaters

Ökumenisches Zentrum ÖRK (Genf)
Donnerstag, 21. Juni 2018

Liebe Brüder und Schwestern,

es freut mich, euch zu treffen, und ich danke euch für den herzlichen Empfang. Insbesondere bin ich dem Generalsekretär Pastor Dr. Olav Fykse Tveit und der Moderatorin Dr. Agnes Abuom für ihre Worte und für die Einladung anlässlich des 70. Jahrestages der Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen dankbar.

In der Bibel erinnern siebzig Jahre an eine erfüllte Zeit, ein Zeichen des göttlichen Segens. Aber siebzig ist auch eine Zahl, die uns zwei berühmte Stellen aus dem Evangelium in den Sinn kommen lässt. In der ersten hat uns der Herr aufgetragen, einander nicht nur siebenmal, sondern „bis zu siebzigmal siebenmal“ (Mt 18,22) zu vergeben. Die Zahl bezeichnet gewiss nicht eine quantitative Größe, sondern eröffnet einen qualitativen Horizont, der nicht die Gerechtigkeit abmisst, sondern das Maß einer maßlosen Liebe ausbreitet, die fähig ist, grenzenlos zu vergeben. Es ist diese Liebe, die uns nach Jahrhunderten von Konflikten erlaubt, als versöhnte und Gott unserem Vater dankbare Brüder und Schwestern zusammen zu sein.

Wenn wir hier sind, so auch dank derer, die uns auf dem Weg vorausgegangen sind, indem sie den Weg des Verzeihens wählten und sich dafür einsetzten, um dem Willen des Herrn zu entsprechen: „Alle sollen eins sein“ (Joh 17,21). Angetrieben vom sehnlichen Verlangen Jesu haben sie sich nicht von den verwickelten Knoten der Streitigkeiten im Zaum halten lassen, sondern sie hatten die Kühnheit, weiter zu schauen und an die Einheit zu glauben, wobei sie die Zäune des Verdachts und der Angst überwinden wollten. Es ist wahr, was ein altehrwürdiger Vater im Glauben sagte: „Falls die Liebe die Furcht vollständig vertreiben sollte (…) und die Furcht sich verändern und zu Liebe werden sollte, dann wird man entde-

cken, dass das, was rettet, gerade die Einheit ist“ (vgl. Hl. Gregor von Nyssa, Homilie 15 über das Hohelied zu Cant. 6,8–9c). Wir sind die Nutznießer des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung vieler, die mit der unbewaffneten Kraft des Evangeliums den Mut hatten, die Richtung der Geschichte umzukehren, jener Geschichte, die uns dazu geführt hatte, uns gegenseitig zu misstrauen und uns voneinander zu entfremden und so der diabolischen Spirale fortdauernder Zersplitterung nachzugeben. Dank des Heiligen Geistes, der die Ökumene angeregt hat und sie führt, hat sich die Richtung geändert und ein neuer wie alter Weg ist unauslöschlich markiert worden: der Weg der versöhnten Gemeinschaft in Richtung auf das Offenbarwerden jener Brüderlichkeit hin, die die Glaubenden schon vereint.

Die Zahl siebzig bietet im Evangelium eine zweite Anregung. Sie ruft jene Jünger in Erinnerung, die Jesus während seines öffentlichen Wirkens aussandte (vgl. Lk 10,1) und die im christlichen Orient verehrt werden. Die Anzahl dieser Jünger verweist auf die der bekannten Nationen, die am Anfang der Heiligen Schrift aufgelistet werden (vgl. Gen 10). Was legt uns dies nahe? Dass die Mission sich an alle Völker richtet und dass jeder Jünger, um ein solcher zu sein, Apostel, Missionar werden muss. Der Ökumenische Rat der Kirchen ist als Werkzeug jener ökumenischen Bewegung entstanden, die durch einen starken Aufruf zur Mission wachgerufen wurde: Wie können die Christen evangelisieren, wenn sie untereinander getrennt sind? Diese dringende Fragestellung lenkt immer noch unseren Weg und setzt die Bitte des Herrn um, eins zu sein, „damit die Welt glaubt“ (Joh 17,21).

Gestattet mir, liebe Brüder und Schwestern, euch über meinen aufrichtigen Dank für euren Einsatz zugunsten der Einheit hinaus auch eine Sorge zum Ausdruck zu bringen. Diese kommt vom Eindruck, dass die Ökumene und die Mission nicht mehr so eng miteinander verbunden sind wie am Ursprung. Und doch darf der missionarische Auftrag, der mehr ist als die *diakonia* und die Entwicklungshilfe, weder vergessen noch entleert werden. Unsere Identität hängt davon ab. Die Verkündigung des Evangeliums bis zu den äußersten Grenzen gehört zum Wesen unseres Christseins. Gewiss variiert die Art und Weise der Ausübung der Mission je nach Zeitepoche und örtlichen Gegebenheiten; und angesichts der leider oft wiederkehrenden Versuchung, sich entsprechend weltlicher Denkmuster aufzudrängen, ist es notwendig, daran zu erinnern, dass die Kirche Christi durch Anziehung wächst.

Aber worin besteht diese Kraft der Anziehung? Gewiss nicht in unseren Ideen, Strategien oder Projekten: An Jesus Christus glaubt man nicht

mittels einer Sammlung von Ja-Stimmen, und das Volk Gottes ist nicht auf den Rang einer NGO herabzustufen. Nein, die Kraft der Anziehung liegt ganz in jener erhabenen Gabe, die den Apostel Paulus gewann: „Christus will ich erkennen und die Macht seiner Auferstehung und die Gemeinschaft mit seinen Leiden" (Phil 3,10). „Dies ist unser einziger Ruhm: die Erkenntnis des göttlichen Glanzes auf dem Antlitz Christi" (2 Kor 4,6), die uns vom lebensspendenden Geist geschenkt wird. Dies ist der Schatz, den wir als zerbrechliche Gefäße (vgl. V. 7) dieser unserer geliebten und geplagten Welt anbieten müssen. Wir wären der uns anvertrauten Sendung nicht treu, wenn wir diesen Schatz auf den Wert eines rein diesseitigen Humanismus reduzieren würden, der sich den Moden des Augenblicks anpasst. Und wir wären schlechte Hüter, wenn wir ihn nur bewahren und ihn aus Angst vor den Provokationen der Herausforderungen der Welt zurückhalten wollten (vgl. Mt 25,25).

Das, was wir wirklich brauchen, ist ein *neuer Schwung bei der Evangelisierung.* Wir sind gerufen ein Volk zu sein, das die Freude des Evangeliums lebt und teilt, das den Herrn lobt und den Brüdern dient, mit dem brennenden Wunsch in der Seele, die unerhörten Horizonte der Güte und der Schönheit denjenigen zu erschließen, die noch nicht die Gnade erhalten haben, Jesus wirklich zu kennen. Ich bin überzeugt, dass, wenn der missionarische Schub wachsen wird, auch die Einheit unter uns wachsen wird. Wie an den Ursprüngen die Verkündigung den Frühling der Kirche kennzeichnete, so wird die Evangelisierung die Blüte eines neuen ökumenischen Frühlings kennzeichnen. Schmiegen wir uns, wie zu Anfang, gemeinsam an unseren Meister an, nicht ohne eine gewisse Scham aufgrund unseres ständigen Zauderns zu empfinden, und sagen wir ihm mit Petrus: „Herr, zu wem sollen wir gehen? Du hast Worte ewigen Lebens" (Joh 6,68).

Liebe Brüder und Schwestern, ich wollte persönlich an den Feierlichkeiten dieses Jahrestages des Rates teilnehmen, auch um den Einsatz der katholischen Kirche für die ökumenische Sache zu bekräftigen und zur Zusammenarbeit mit den Mitgliedskirchen und den ökumenischen Partnern zu ermutigen. In dieser Hinsicht möchte ich etwas bei dem für diesen Tag gewählten Motto verweilen: *Gemeinsam gehen – beten – arbeiten.*

Gehen: Ja, aber wohin? Auf der Grundlage des Gesagten würde ich eine doppelte Bewegung empfehlen: eine hineingehende und eine herausgehende: *Hineingehend*, um uns beständig auf den Mittelpunkt auszurichten, um uns als Weinreben zu erkennen, die dem einzigen Weinstock, der Jesus ist, eingepfropft sind (vgl. Joh 15,1–8). Wir werden keine Frucht

bringen, wenn wir uns nicht gegenseitig dabei helfen, mit ihm vereint zu bleiben. *Herausgehend* zu den vielfältigen existentiellen Peripherien von heute, um gemeinsam der leidenden Menschheit die heilende Gnade des Evangeliums zu bringen. Wir könnten uns fragen, ob wir wirklich oder nur mit Worten weitergehen, ob wir die Brüder dem Herrn darbringen und sie uns tatsächlich am Herzen liegen, oder ob sie fern von unseren echten Interessen sind. Wir könnten uns auch fragen, ob unser Weg ein Kehrtmachen ist oder ein überzeugtes Gehen zur Welt, um den Herrn dorthin zu bringen.

Beten: Auch im Gebet können wir wie beim Gehen nicht alleine voranschreiten, weil die Gnade Gottes sich eher harmonisch unter den Glaubenden ausbreitet, die sich lieben, als dass sie sich auf Einzelmaß zuschneiden ließe. Wenn wir „Vater unser" sagen, erklingt in uns unsere Kindschaft, aber auch unser Geschwistersein. Das Gebet ist der Sauerstoff der Ökumene. Ohne Gebet wird die Gemeinschaft leblos und sie schreitet nicht voran, weil wir dem Windhauch des Geistes verwehren, sie anzutreiben. Fragen wir uns: Wie viel beten wir füreinander? Der Herr hat gebetet, dass wir eins seien: Ahmen wir ihn darin nach?

Gemeinsam arbeiten: Diesbezüglich möchte ich unterstreichen, dass die katholische Kirche die besondere Wichtigkeit der Arbeit anerkennt, die die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung leistet, und sie möchte weiterhin ihren Beitrag durch die Teilnahme hochqualifizierter Theologen erbringen. Die Suche der Kommission nach einer gemeinsamen Vision von Kirche und ihre Arbeit über die Unterscheidung der moralischen und ethischen Fragen berühren neuralgische Punkte der ökumenischen Aufgabe. Ebenso sind die aktive Anwesenheit in der Kommission für Weltmission und Evangelisation, die Mitarbeit mit dem Büro für den interreligiösen Dialog und in letzter Zeit die Kooperation hinsichtlich des wichtigen Themas der Erziehung zum Frieden sowie die gemeinsame Vorbereitung der Texte für die Gebetswoche für die Einheit der Christen und verschiedene andere Formen des vereinten Wirkens grundlegende Elemente einer soliden und erprobten Zusammenarbeit. Darüber hinaus wertschätze ich die unverzichtbare Rolle des Ökumenischen Instituts in Bossey bei der ökumenischen Ausbildung der jungen Generationen der pastoralen und akademischen Verantwortungsträger vieler christlicher Kirchen und Konfessionen aus der ganzen Welt. Die katholische Kirche wirkt seit vielen Jahren an diesem Ausbildungswerk durch die Anwesenheit eines katholischen Professors an der Fakultät mit; und jedes Jahr habe ich die Freude, die Studentengruppe zu begrüßen, die ihre Studienreise nach Rom unter-

nimmt. Ich möchte auch als gutes Zeichen des „ökumenischen Einvernehmens“ die wachsende Teilnahme am Gebetstag für die Bewahrung der Schöpfung erwähnen.

Überdies hat die typische kirchliche Arbeit ein klar definiertes Synonym: *diakonia.* Sie ist der Weg, auf dem wir dem Meister nachfolgen müssen, „der nicht gekommen ist, um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen“ (Mk 10,45). Der vielfältige und intensive Dienst der Mitgliedskirchen des Rates findet sinnbildlichen Ausdruck im Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens. Die Glaubwürdigkeit des Evangeliums wird durch die Art und Weise auf die Probe gestellt, in der die Christen auf den Ruf derer antworten, die in allen Winkeln der Erde durch Ungerechtigkeit Opfer der tragischen Zunahme eines Ausschlusses sind, der Armut erzeugt und die Konflikte nährt. Die Schwachen werden immer mehr ausgegrenzt, ohne Brot, Arbeit und Zukunft, während die Reichen immer weniger und immer reicher werden. Fühlen wir uns vom Weinen der Leidenden angesprochen und empfinden wir Mitleid, denn das „Programm des Christen ist *ein sehendes Herz*“ (Benedikt XVI., Enzyklika Deus caritas est, 31). Sehen wir das, was konkret machbar ist, anstatt uns durch das entmutigen zu lassen, was nicht getan werden kann. Schauen wir auch auf so viele unserer Brüder und Schwestern, die in verschiedenen Teilen der Welt, vor allem im Nahen Osten, leiden, weil sie Christen sind. Seien wir ihnen nahe. Und erinnern wir uns, dass unserem ökumenischen Weg eine schon verwirklichte Ökumene vorausgeht und ihn begleitet, die Ökumene des Blutes, die uns auffordert, weiterzugehen.

Machen wir uns einander Mut, die Versuchung zu überwinden, bestimmte kulturelle Denkmuster zu verabsolutieren und uns von parteilichen Interessen vereinnahmen zu lassen. Helfen wir den Menschen guten Willens, Situationen und Angelegenheiten, die einen Großteil der Menschheit betreffen, aber einen Platz zu sehr am Rande der vielen Meldungen einnehmen, mehr Raum zu geben. Wir können nicht teilnahmslos sein, und es ist Grund zur Beunruhigung, wenn sich einige Christen gegenüber den Bedürftigen gleichgültig zeigen. Noch trauriger ist die Überzeugung derer, die ihre eigenen Vorteile als reine Zeichen der göttlichen Bevorzugung erachten, anstatt als einen Ruf, der Menschheitsfamilie verantwortungsvoll zu dienen und die Schöpfung zu bewahren. Der Herr wird uns zu unserer Liebe zum Nächsten, jedem Nächsten, fragen, der Gute Samariter der Menschheit (vgl. Lk 10,29–37) wird uns fragen. Fragen wir uns also: Was können wir gemeinsam tun? Wenn ein Dienst möglich ist, warum ihn nicht gemeinsam planen und durchführen, um so allmählich eine intensi-

vere Brüderlichkeit in der Ausübung der konkreten Nächstenliebe zu erfahren?

Liebe Brüder und Schwestern, ich danke euch erneut herzlich. Helfen wir uns, gemeinsam zu gehen, zu beten und zu arbeiten, damit die Einheit mit der Hilfe Gottes voranschreite und die Welt glaube. Danke.

Papst Franziskus

© Copyright – Libreria Editrice Vaticana

Ökumenisches Gebet

Besuch des Heiligen Vaters beim Weltkirchenrat in Genf zu dessen 70. Gründungstag

Ansprache des Heiligen Vaters

Ökumenisches Zentrum ÖRK (Genf)
Donnerstag, 21. Juni 2018

Liebe Brüder und Schwestern,

wir haben die Worte des Apostels Paulus an die Galater gehört, die Belastungen und interne Auseinandersetzungen erlebten. Denn es gab Gruppen, die aneinandergerieten und sich gegenseitig anklagten. In diesem Zusammenhang lädt der Apostel gleich zweimal innerhalb von wenigen Versen dazu ein, im Geist zu wandeln (vgl. Gal 5,16.25).

Wandeln. Der Mensch ist ein Lebewesen auf dem Weg. Das ganze Leben über ist er gerufen, sich auf den Weg zu machen und ständig von dort hinauszugehen, wo er sich befindet: wann er aus dem Mutterleib geboren wird, wann er von einem Lebensalter zu einem anderen übergeht; vom Augenblick, in dem er das Elternhaus verlässt bis hin zum Moment, in dem er aus diesem irdischen Dasein scheidet. Der Weg ist ein Gleichnis, das den Sinn des menschlichen Lebens offenbart, eines Lebens, das nicht sich selbst genügt, sondern immer auf der Suche ist nach etwas, was darüber hinausgeht. Das Herz lädt uns ein, zu einem Ziel zu gehen, es zu erreichen.

Aber Gehen bedeutet Disziplin, Anstrengung, es bedarf der täglichen Geduld und der beständigen Übung. Man muss auf viele Straßen verzichten, um jene zu wählen, die zum Ziel führt. Dazu muss man die Erinnerung wach halten, um das Ziel nicht aus den Augen zu verlieren. Ziel und Erinnerung. Gehen erfordert die Demut kehrtzumachen, wenn es notwendig ist. Gehen schließt die Sorge um die Weggefährten ein, weil man nur gemeinsam gut geht. Gehen verlangt also eine beständige Bekehrung von sich selbst. Deshalb verzichten viele darauf und ziehen die häusliche Ruhe vor, in der sie bequem die eigenen Angelegenheiten pflegen können, ohne sich den Risiken der Reise auszusetzen. Aber so klammert man sich an flüchtige Sicherheiten,

die nicht jenen Frieden und jene Freude geben, nach denen sich das Herz sehnt, und die man nur findet, wenn man aus sich selbst herausgeht.

Gott ruft uns hinauszugehen, von Anfang an. Schon von Abraham wurde verlangt, sein Land zu verlassen, sich auf den Weg zu machen und sich allein mit dem Vertrauen auf Gott auszurüsten (vgl. Gen 12,1). So haben Mose, Petrus und Paulus und alle Freunde des Herrn ein Leben auf dem Weg geführt. Aber vor allem Jesus hat uns dafür ein Beispiel gegeben. Für uns ist er aus seiner göttlichen Gestalt (vgl. Phil 2,6–7) herausgegangen und ist zu uns hinabgestiegen, um sich auf den Weg zu machen, er, der der Weg ist (vgl. Joh 14,6). Er, der Herr und Meister, hat sich zum Pilger und Gast unter uns gemacht. Als er zum Vater zurückgekehrt war, hat er uns seinen eigenen Geist geschenkt, so dass auch wir die Kraft haben, in seine Richtung zu gehen und das zu vollziehen, was Paulus fordert: im Geiste zu wandeln.

Im Geiste. Wenn schon jeder Mensch ein Lebewesen auf dem Weg ist, der seine Berufung verleugnet, wenn er sich in sich selbst verschließt, so gilt dies umso mehr für den Christen. Denn, so unterstreicht Paulus, das christliche Leben stellt uns vor die absolute Alternative: einerseits im Geiste zu wandeln und der von der Taufe vorgezeichneten Spur zu folgen oder andererseits „das Begehren des Fleisches zu erfüllen“ (Gal 5,16). Was sagt diese Formulierung aus? Sie bedeutet, sich selbst verwirklichen zu wollen, indem man dem Weg des Besitzes, der Logik des Egoismus folgt. Gemäß dieser Logik versucht der Mensch, hier und jetzt all das, was ihm gefällt, anzuhäufen. Er geht nicht vertrauensvoll in die Richtung mit, die Gott ihm aufzeigt, sondern er verfolgt seine eigenen Wege. Uns stehen die Konsequenzen dieser tragischen Entwicklung vor Augen: Der Mensch verliert in der Gier nach Dingen die Weggefährten aus dem Blick; so herrscht auf den Straßen der Welt eine große Gleichgültigkeit. Geleitet von seinen Trieben wird der Mensch zum Sklaven eines ungebremsten Konsumismus: So wird die Stimme Gottes zum Schweigen gebracht; so werden die anderen, vor allem wenn sie unfähig sind, mit den eigenen Beinen zu gehen wie die Kleinen und die Alten, zu lästigem Abfall; dann hat die Schöpfung keinen anderen Sinn mehr, als der Produktion in Abhängigkeit von den Bedürfnissen zu genügen.

Liebe Brüder und Schwestern, diese Worte des Apostels Paulus sprechen uns heute mehr denn je an: im Geist zu wandeln, ist *die Weltlichkeit zu verwerfen.* Es bedeutet, die Logik des Dienstes zu wählen und in der Vergebung fortzuschreiten. Es bedeutet, sich in der Gangart Gottes in die Geschichte herabzusenken: nicht mit der dröhnenden Gangart der Machtanmaßung, sondern mit jener, die dem Rhythmus eines einzigen Gebotes folgt:

„Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“ (V. 14). Denn der Weg des Geistes ist von den Meilensteinen gekennzeichnet, die Paulus aufzählt: „Liebe, Freude, Friede, Langmut, Freundlichkeit, Güte, Treue, Sanftmut und Enthaltsamkeit“ (V. 22).

Wir sind gemeinsam gerufen, so zu wandeln: Der Weg führt über eine beständige Bekehrung, über die Erneuerung unserer Denkweise, damit sie sich an jene des Heiligen Geistes anpasse. Im Lauf der Geschichte ist es oft zu Trennungen unter den Christen gekommen, weil sich an der Wurzel, im Leben der Gemeinschaften, eine weltliche Denkweise eingeschlichen hatte: Zuerst versorgte man die Eigeninteressen, dann jene von Jesus Christus. In diesen Situationen hatte der Feind Gottes und des Menschen leichtes Spiel, um uns zu trennen, weil die eingeschlagene Richtung jene des Fleisches war, nicht jene des Geistes. Auch einige Versuche in der Vergangenheit, diesen Trennungen ein Ende zu setzen, sind elend gescheitert, weil sie sich hauptsächlich an einer weltlichen Logik orientierten. Aber die ökumenische Bewegung, zu der der Ökumenische Rat der Kirchen viel beigetragen hat, wurde durch die Gnade des Heiligen Geistes erweckt (vgl. Vaticanum II, *Unitatis redintegratio,* 1). Die Ökumene hat uns dem Willen Jesu entsprechend in Bewegung gesetzt und wird voranschreiten können, wenn sie immer unter der Führung des Heiligen Geistes wandelnd jede Verkrümmung auf sich selbst abweisen wird.

Aber – so könnte man einwenden – auf diese Weise zu wandeln bedeutet, mit Verlust zu arbeiten, weil man nicht zu Genüge die Eigeninteressen der Gemeinschaften schützt, die oftmals eng an ethnische Zugehörigkeiten oder überkommene Vorstellungen gebunden sind, seien sie mehrheitlich „konservativ“ oder „fortschrittlich“. Ja, zuerst zu Jesus zu halten, bevor man zu Apollos oder zu Kephas hält (vgl. 1 Kor 1,12); in Christi zu sein, bevor man „Jude oder Grieche“ (vgl. Gal 3,28) ist; zum Herrn zu gehören, bevor man rechts oder links ist; im Namen des Evangeliums sich für den Bruder anstatt für sich selbst zu entscheiden; das bedeutet oftmals in den Augen der Welt, mit Verlust zu arbeiten. Scheuen wir uns nicht davor, Verluste zu machen! Die Ökumene ist „ein großes Verlustgeschäft“. Aber es handelt sich um einen dem Evangelium gemäßen Verlust entsprechend der von Jesus vorgezeichneten Spur: „Denn wer sein Leben retten will, wird es verlieren; wer aber sein Leben um meinetwillen verliert, der wird es retten“ (Lk 9,24). Das Eigene zu retten bedeutet, im Fleisch zu wandeln; sich in der Nachfolge Jesu zu verlieren bedeutet, im Geist zu wandeln. Nur so bringt man im Weinberg des Herrn Frucht. Wie Jesus selbst lehrt, bringen nicht diejenigen, die anhäufen, im Weinberg des Herrn Frucht, sondern diejenigen, die dienen und

der Logik Gottes folgen, der weiterhin schenkt und sich selbst schenkt (vgl. Mt 21,33–42). Es ist die österliche Logik, die einzige, die Frucht trägt.

Wenn wir auf unseren Weg schauen, können wir uns in einigen Situationen der Gemeinden Galatiens von damals widerspiegeln: Wie schwierig ist es, die Feindseligkeiten zu beschwichtigen und die Gemeinschaft zu fördern; wie mühsam ist es, aus Gegensätzen und wechselseitigen Ablehnungen herauszukommen, die über Jahrhunderte genährt wurden! Noch schwieriger ist es, jener heimtückischen Versuchung zu widerstehen: mit den anderen zusammen zu sein, miteinander zu gehen, aber in der Absicht, irgendein Eigeninteresse durchzusetzen. Dies ist nicht die Logik des Apostels, es ist die des Judas, der zusammen mit Jesus wandelte, aber zum eigenen Vorteil. Die Antwort auf unsere wankenden Schritte ist immer die gleiche: im Geist wandeln, indem wir das Herz vom Bösen reinigen, mit heiliger Hartnäckigkeit den Weg des Evangeliums wählen und die Schleichwege der Welt ablehnen.

Nach vielen Jahren ökumenischen Einsatzes bitten wir den Geist an diesem siebzigsten Jahrestag des Rates, unsere Schritte zu stärken. Zu leicht bleiben wir angesichts der bestehenden Unterschiede stehen; zu oft bleiben wir, vom Pessimismus niedergedrückt, im Aufbruch stecken. Wir sollten uns nicht mit den Entfernungen herausreden, es ist jetzt schon möglich, im Geist zu wandeln: beten, evangelisieren, gemeinsam dienen, das ist möglich und Gott wohlgefällig! Gemeinsam gehen, gemeinsam beten, gemeinsam arbeiten: Das ist unser Königsweg heute.

Diese Straße hat ein festes Ziel: die Einheit. Die entgegengesetzte Straße, jene der Spaltung, führt zu Kriegen und Zerstörungen. Es genügt, auf die Geschichte zu schauen. Der Herr bittet uns, beständig den Weg der Gemeinschaft einzuschlagen, der zum Frieden führt. Die „Spaltung widerspricht aber ganz offenbar dem Willen Christi, sie ist ein Ärgernis für die Welt und ein Schaden für die heilige Sache der Verkündigung des Evangeliums vor allen Geschöpfen“ (*Unitatis redintegratio,* 1). Der Herr bittet uns um Einheit; die Welt, zerrissen von zu vielen Spaltungen, die vor allem die Schwächsten treffen, ruft nach Einheit.

Liebe Brüder und Schwestern, es war mein Wunsch, als Pilger auf der Suche nach Einheit und Frieden hierher zu kommen. Ich danke Gott, weil ich hier euch, Brüder und Schwestern, die schon unterwegs sind, angetroffen habe. Gemeinsam gehen ist für uns Christen nicht eine Strategie, um größer herauszukommen, sondern ist ein Akt des Gehorsams gegenüber dem Herrn und der Liebe zur Welt. Gehorsam gegenüber Gott und Liebe zur Welt, die wahre Liebe, die rettet. Bitten wir den Vater, mit mehr Kraft auf

den Wegen des Geistes gemeinsam zu wandeln. Das Kreuz gebe die Richtung des Weges vor, weil dort, in Jesus, die Mauern der Trennung schon niedergerissen sind und jede Feindschaft überwunden ist (vgl. Eph 2,14): Dort verstehen wir, dass uns trotz unserer Schwächen niemals irgendetwas von seiner Liebe scheiden wird (vgl. Röm 8,35–39). Danke.

Papst Franziskus

© Copyright – Libreria Editrice Vaticana

Wir stehen in der Bibel

Bibellesen als Grundform ökumenischer Gemeinschaft[1]

1. Text und Kontext. Oder: Verstehst Du auch, was Du liest?[2]

Wenn es um „Text" im kirchlichen und theologischen Kontext geht, dann haben alle *den* Text im Sinn: die Bibel, das Buch der Bücher, *die* Schrift, *das* Wort.

Im Anfang war das Wort, aber so ganz alleine hat es keine Bedeutung. Das Wort muss sprechen. Aus sich herausgehen. Und selbst das ist nicht genug, wenn da niemand ist, der es hört. Bzw. präziser: versteht; also es empfängt *und damit umgeht.* Das Wort an und für sich ist bedeutungslos. Es ist genau genommen nicht mal mehr Wort, sondern nur Eins.[3] Ein Was. Um Etwas, ein Bestimmtes zu werden, braucht es ein Zweites. Und um Bedeutung zu erlangen, braucht das Ding eine Wahrnehmung. Das *Was* muss gewissermaßen befragt werden und seine Antwort bekommen. Wie die Menschheit die Erde zu ihrer Welt machte, indem sie sie gestaltete, die Animalität benannte und dann als Adam und Eva zur (Selbst-)Erkenntnis fand.

Das Materielle, sei es fassbar oder – wie im Fall des Wortes – nur Laut, wird bedeutend dadurch, dass es wahrgenommen wird als etwas. Und das wiederum nicht nur für sich, sondern in Zusammenhängen, in einem System, einer Sprache. So wird Etwas zum Zeichen, das Anderes vermittelt; Wissen, das nie „objektiv" vorliegt, in reiner Wirklichkeit, sondern in seiner Realisierung als Objekt stets interpretiert wird. Das rein „Objektive" wäre bedeutungslos. Das bedeutende Abbild der Wirklichkeit aber bleibt

1 Überarbeitete und erweiterte Fassung eines Vortrags zur Verabschiedung von Prof. Dr. Sung-Hee Lee-Linke aus dem Dienst der Evangelischen Kirche im Rheinland in den Ruhestand, St. Augustin, 7. Juli 2018.

2 Apg 8, 30.

3 Im Folgenden orientiere ich mich an der Semiotik Charles Sanders Peirces. Vgl. jetzt *Helmut Pape:* Charles Sanders Peirce zur Einführung, Hamburg 2015.

eben ein Bild, das ich als (An-)Zeichen für etwas wahrnehme und das entsprechend wirkt, als Symptom, als Signal oder als Symbol, und ich bin der, der es wirken lässt, indem ich es wahr-nehme.

Dass der Zeichengebrauch intersubjektiv funktioniert, so dass Kommunikation mit anderen möglich wird, setzt ein gemeinsames Zeichensystem oder dessen Bildung voraus. Eine gemeinsame Kultur. Wobei diese Gemeinsamkeiten stets begrenzt sind. Oder positiver formuliert: mehr oder weniger eigentümlich ausgebildet. Daraus folgt, dass im Extremfall schon zwei Menschen ein und dasselbe nicht vollständig gleich verstehen können, eine Differenz im Verstehen unaufhebbar ist und kommunikative Verstehensprozesse also unabschließbar sind.[4] Seit Adam und Eva und dem Schlang.[5] Die prinzipiell unabschließbaren Verständigungsprozesse werden pragmatisch ausgesetzt, wenn intersubjektiv ein ausreichendes Maß an Evidenz erreicht und also konsensual Gemeinschaft hinsichtlich dessen erzielt ist, was die Sprecher und Hörer erreichen wollen: eine Empfindung, eine Einsicht, eine Handlung; den Biss in eine Frucht vom Baum der Erkenntnis.

Weil sich der je eigene Kontext also immer vor den Text schiebt,[6] dient es durchaus dem Verstehen, wenn der Rezipient versucht, den eigenen Kontext hinter sich zu lassen und dem Autor in seiner Zeichenwelt möglichst nahe zu kommen. Manchmal braucht es Hilfe zum Verstehen, wobei diese Leistung eines Dritten auch eine ganz eigene Note eintragen kann; man denke an den Schlang. Wirklich möglich ist das Verlassen des eigenen Kontextes – also des eigenen Standpunktes bzw. der je eigenen Individualität – nicht. Die Einigung auf einen methodisch geleiteten Prozess ist hier aber hilfreich. In der kopräsenten Kommunikation erfolgt dies etwa durch Feedback.[7] Über zeitliche Abstände hinweg hilft zum Verstehen z. B. die

4 Siehe *Jacques Derrida:* Die différance; in: *Peter Engelmann* (Hg.): Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart, Stuttgart 2015, 76–113.

5 *Horst Seebass* verweist in seiner Übersetzung von Gen 3,1 darauf, dass *nahas* ein Masculinum ist. Vgl. Genesis. Band 1: Vätergeschichte I, Neukirchen-Vluyn 1996, 98 f. Schlang als Übersetzung von *nahas* ist hier ein schönes Beispiel für ein eigentümliches Verstehen und Kommunizieren wie für differantes Verstehen.

6 Oder – in der Auffassung Derridas – der Text sich immer nur Stück für Stück in meinen Kontext hineinziehen lässt.

7 Vgl. weiterhin den Klassiker *Friedemann Schulz von Thun:* Miteinander reden, insbesondere die Bände 1 – Störungen und Klärungen. Allgemeine Psychologie der Kommunikation, Reinbek 1981, und 2 – Stile, Werte und Persönlichkeitsentwicklung. Differenzielle Psychologie der Kommunikation, Reinbek 1989; zuletzt *Bernhard Pörksen/Frie-*

historisch-kritische Methodik, also der Weg der Rekonstruktion eines Textes in seinem zeitlichen, sprachlichen und (volks-)kulturellen Horizont. Dass auch dies nicht vollständig möglich ist, versteht sich nach dem Gesagten von selbst. Es gibt *nicht einen* Literalsinn, der „objektiv" greifbar wäre.

Das soll die Bedeutung der historisch-kritischen, diachronen Hermeneutik nicht kleinreden. Es darf damit gerechnet werden, dass Frauen, Männer, Deutsche und Koreaner, indem wir uns historisch-kritisch mit biblischen Texten befassen, besser werden verständigen können, als ohne diesen Versuch eines Rückgriffs „ad fontes". Hier soll einzig darauf aufmerksam gemacht werden, dass es im Textverstehen um nicht mehr als um eine kontextgebundene Annäherung an den Text gehen kann, bzw. – im Fall gelingender Kommunikation – um eine kongeniale Rekonstruktion dessen, was der Autor produzierte. Frei nach Apg 8,30: Du verstehst, was du liest, auch weil du selbst es schreibst.

Kreative Auslegungsformen wie etwa das Bibliodrama[8] oder das gleichnamige von Peter Pitzele entwickelte Konzept, das bei uns unter der Bezeichnung Bibliolog Verbreitung findet,[9] sind darum eben keine uneigentlichen Formen des Bibellesens, sondern vielmehr solche, die ausdrücklich mit dem arbeiten, was im Schatten der Buchstaben zu leicht verborgen ist. Es geht eben mit Karl Barth gesprochen wirklich darum, Theologie mit der Bibel in der einen und mit der Zeitung in der anderen Hand zu treiben; bzw. – an der Stelle des „und" über Barth hinausgehend – mit der Bibel in der einen *wie* mit der Zeitung in der anderen Hand: als Hineinlesen unserer Erfahrungswelt in die Bibel und biblischen Entdeckungen in unserer Gegenwart.

Auch wenn es um einen vorgegebenen Text geht: Ich selbst „schreibe" den Text, den ich lese. Und wenn ich diesen Prozess hier „kongenial" nenne, dann dient dies hier in aller Kürze dazu, den Übergang von der Semiotik zur Pneumatologie zu bewerkstelligen.

Der „Genius" Jesu als dem Christus hat gewirkt. Er hat Menschen begeistert. Davon gibt das Neue Testament Zeugnis. Und in Bezug auf Christus begeistert es weiter. „Unter Aufnahme rezeptionsästhetischer Einsichten läßt sich der Gedanke dahin fortführen, dass nicht nur der Glaube der

demann Schulz von Thun: Kommunikation als Lebenskunst. Philosophie und Praxis des Miteinander-Redens, Heidelberg 2014.

8 *Gerhard Marcel Martin:* Sachbuch Bibliodrama. Praxis und Theorie, Berlin ^{3}2011.

9 *Uta Pohl-Patalong:* Bibliolog. Impulse für Gottesdienst, Gemeinde und Schule. Band 1: Grundformen, Stuttgart ^{2}2010; Band 2: Aufbauformen, Stuttgart 2009.

ersten Jünger, sondern *auch der heutige Leser* ein integrierender Bestandteil des von den neutestamentlichen Schriften bezeugten Ereignisses und somit Bestandteil der Schrift selbst ist."[10] Ich bin also mit Ulrich Körtner der Auffassung, dass eine Bibelleserin oder Bibelleser mit ihrem Glauben selbst „in den biblischen Text gehört";[11] in mit und unter seiner Inspiration, die sich durch Tradierung, Lektüre oder weiter(!)erzählende Verkündigung realisiert.[12] Dieser Bezug wird bei aller oder auch mit aller Unterschiedlichkeit als Zusammengehörigkeit mit anderen erfahren, die sich in ihrem Leben, biblisch und vermittelt traditional, ebenfalls auf Jesus Christus gründen.

2. *Wer ich bin. Oder: Es ist nicht ein leeres Wort an euch, sondern es ist euer Leben …*

Konrad Stock verweist in seiner Theorie der christlichen Erfahrung[13] darauf, dass sich unser Leben in Erinnerung von Erlebtem für mich bildet. Erinnerung ist uns sprachlich erschlossen. Die Sprache repräsentiert die sinnliche Wahrnehmung, sie ruft sie (in ihren Bildern) in Erinnerung und macht sie mir als Erfahrung zugänglich. Sprache macht Erfahrung erst möglich. Und Erwartung, zunächst als ein in der Regel vertrauensvolles, in Krisen und Not aber auch angstvolles Ausgerichtetsein darauf, dass sich neue Erfahrungen einstellen werden; dass oder ob ich also weiterleben kann und werde. Aber auch als Erwartung im Bereich des Ethos, denn in der Sprache, die wesentlich eben auch Ausdruck menschlicher Sozialität ist, kommt es zur Verständigung über das, was ist und sein soll; also erstrebt

10 *Ulrich Körtner:* Der inspirierte Leser. Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik, Göttingen 1994, 110.

11 Ebd., 112.

12 Vgl. dogmengeschichtlich Luthers Lehre vom äußeren und inneren Wort. Vgl. hier theologiegeschichtlich und systematisch *Ulrich Körtner:* Theologie des Wortes Gottes. Positionen – Probleme – Perspektiven, Göttingen 2001, 73–79 und 263 f. Vgl. anders aber auch die bei uns vor allem mit dem Namen Dietrich Ritschls verbundene Story-Konzeption. Dazu siehe *Marco Hofheinz:* „Ach, bild mich ganz nach Dir". Zur bildungstheoretischen und urteilspraktischen Relevanz der Gottebenbildlichkeit Jesu Christi für eine narrative Ethik; in: *Ingrid Schoberth* (Hg.): Urteilen lernen – Grundlegung und Kontexte ethischer Urteilsbildung, Göttingen 2012, 214–230.

13 Vgl. *Konrad Stock:* Systematische Theologie. Teil I: Erfahrung und Offenbarung, Göttingen 2017, 173–237.

wird oder vermieden werden soll. Stock weist damit darauf hin, dass in der Sprache also das praktische Wissen einer Gesellschaft repräsentiert ist: Ideen davon, was gut ist; also Vorstellungen von dem, was dem Sein und Werden des Ich bzw. – in seiner wesentlichen Bezogenheit auch auf andere – dem Menschsein mehr oder weniger förderlich ist oder es auch bedroht und gefährdet. Im Modus des Erinnerns und der Erwartung beziehen wir uns auf die Gegenwart und gestalten diese entsprechend der lebensgeschichtlich, also in der Kommunikation mit anderen gebildeten Vorstellung von dem, was deshalb sein soll, weil es dem ursprünglichen Sein, dem Wesen des Menschen entspricht.[14] Bzw. wir versuchen es. In der Ethik wird hier von den Ambivalenzen zu sprechen sein, die wir an uns selbst erleben, der existentiellen Entfremdung, sowie von Auseinandersetzungen zwischen konkurrierenden Vorstellungen von dem, was gut ist. Es wird auch um den Meinungsstreit innerhalb von Gemeinschaften gehen, zwischen Frauen und Männern etwa und zwischen unterschiedlichen Gesellschaften.[15] Hier wird es darum gehen müssen zu zeigen, wie es zu dieser Erinnerung als einer ethischen Orientierung kommt, im Christentum zumal als einer sprachliche und kulturelle Grenzen übersteigenden, globalen, ökumenischen Gesellschaft.

Die Sprache erschließt Erleben wie auch Erlebtes. Sie stellt Formen zur Verfügung, das Erleben zu verstehen bzw. als Erfahrung von etwas zu begreifen. Sprache ermöglicht Erfahrung von etwas als etwas und ein Verstehen von mir als jemand. Für mich als Christen ist es die biblische Sprache, durch die ich – aus meinem Kontext heraus – in den Text, namentlich den biblischen Text hineinfinde, mich darin wiederfinde; als meine Ge-

14 Die auf Erinnerung konzentrierte Konzeption Stocks mag in der verkürzten Darstellung ein wenig an den Franckeschen Pietismus erinnern, wenn die bewusste und aktive Erinnerung im Bildungsprozess zu sehr betont wird. Die Summe von Erfahrungen, die mein Selbst gebildet hat, ist jedoch nicht vollständig bewusst. Es gibt fraglos auch nicht erinnerte, womöglich auch nicht erinnerbare Erfahrungen, Unbewusstes, das gleichwohl bedeutsam für die charakterliche Bildung ist. Im Blick auf die von Stock mit Recht betonte passionale Konstitution des unmittelbaren Selbstbewusstseins darf die Vorstellung von Bildung nicht auf Selbstbildung verkürzt gedacht werden, sie schließt Prägungen ein. Die Bedeutung der Erinnerung ist damit nicht herabgesetzt, denn es bleibt ja dabei, dass auch das Prägende mir nur durch die Sprache zugänglich werden kann; analytisch gewissermaßen.

15 Wie das aussehen kann, hat *Sung-Hee Lee-Linke* verschiedentlich gezeigt. Vgl. exemplarisch *dies.* (Hg.): Ein Hauch der Kraft Gottes. Weibliche Weisheit in den Weltreligionen, Frankfurt a.M. 1999 und *dies:* Frauen gegen Konfuzius. Perspektiven einer asiatisch-feministischen Theologie, Gütersloh 1995.

schichte. Bzw. die biblische Geschichte in mein Erleben hineinlese und mit der biblischen Sprache zu erfassen lerne, was sich mir im Erleben darbietet. Weil die biblischen Texte Sprachbilder bieten, in denen ich mein Erleben darstellen kann.[16]

In dem Sinne ist die Bibel das Buch der Bücher, dass sie als das Buch des Lebens lehrt, das Buch der Natur und der Geschichte zu lesen und mich zu verstehen.[17] Ich gehöre in den biblischen Text, weil er Ausdruck meiner Lebenserfahrung ist. Im Glauben gehöre ich zu den Kindern Gottes, von denen die Bibel handelt. Es ist unbeschadet meiner muttersprachlichen Herkunft und (volks-)kulturellen Zugehörigkeit meine Geschichte. Sie bestimmt meine Gegenwart und lässt mich auf die Zukunft vertrauen, weil mir auf meine Frage, was das alles bedeutet, geantwortet wurde: „*Wir* waren Knechte des Pharao in Ägypten, und der HERR führte uns aus Ägypten mit mächtiger Hand" (Dtn 6,21) und *wir* sollen uns an das Wort Gottes halten, denn es ist unser Leben und birgt die Verheißung, das wir durch dieses Wort lange leben in dem Lande (Dtn 32.47). Wir stehen in der Bibel, unserer Geschichte, die ich mit meiner Biographie fortsetzen will nach der Weisung Gottes.

Bleibt die Frage, was das für Gebote sind, die Gott uns geboten hat (5 Mose 6,20).

3. *Bedeutungsfülle. Oder: Lasst das Wort Christi reichlich unter euch wohnen. Lehrt und ermahnt einander in aller Weisheit*[18]

Wenn es um die christliche Einheit geht, wird in der Regel Joh 17,21 zitiert, Jesu Bitte für die, denen er Gottes Wort gegeben hat und die es Glauben wirkend weitergeben. Diese sollen eins sein, wie der Vater mit dem Sohn in seiner Sendung. Man mag Gott hier trinitarisch als die (Welt-) umfassende Bedeutungsfülle verstehen,[19] den Glauben als kreatürliches Selbstverständnis aus kreativer (Geist-)Erfahrung von Bedeutendem, nämlich der heilsamen Gottesnähe. Die unhintergehbare, kontextuelle Eigentümlichkeit des Verstehens des Bedeutenden, des Zeugnisses von der Liebe

16 Vgl. *Stock,* Systematische Theologie, 446.
17 Vgl. ebd., 499 f.
18 Kol 3,1.
19 Vgl. *Hermann Deuser:* Kleine Einführung in die Systematische Theologie, Stuttgart 1999, §§ 3 und 4.

Gottes, und also die individuelle Begrenztheit des Glaubens schließt im wesentlichen Bezug auf Gott die Kommunikation mit anderen notwendig ein. Der Glaube eines Einzelnen, einer Gemeinde und einer Kirche allein ist niemals hinreichend. Der Glaube ist als ein Verstehen immer kontextuell begrenzt und prozessual unabschließbar. Wo also ein Gläubiger, eine Gemeinde oder eine Kirche sich selbst genug ist und sich von der Glaubenskommunikation mit anderen abschließt, begibt sie sich nicht nur der Möglichkeit besseren Selbst- und Gottesverständnisses. Sie verfehlt damit ihr wesentliches Sein.[20]

Die Frage nach dem Warum bzw. Wozu konfessioneller sowie interkultureller und internationaler Ökumene ist damit fundamental beantwortet. Es geht in unserer sozialen Wirklichkeit in Deutschland darum nicht nur um eine pragmatisch wünschenswerte Kooperation der Kirchen, die nicht zuletzt von außen veranlasst ist, weil die konfessionelle Zergliederung des Christentums in Deutschland von einer zunehmenden Zahl von Menschen nicht mehr verstanden wird. Es geht auch nicht darum, sich Gemeinden anderer Sprache und Herkunft zuzuwenden, weil sie unsere Nächsten wären, die Unterstützung brauchen, oder – andersherum – Kontakt zu deutschen Gemeinden aufzunehmen, um in deren Kirchräumen eigene Gottesdienste feiern zu können.[21] Es geht um den eigenen Glauben, dessen Bedeutung und Wegweisung in seiner stets eigentümlich Begrenztheit nie vollständig, sondern wesentlich auf Kommunikation aus ist; ökumenisch und in wohlverstandenem Sinne missionarisch. Im frommen „Bibelteilen“[22] kann man diese Erfahrung sehr leicht machen, dass wir die Bedeutung des Wortes Gottes miteinander in weit mehr Bedeutungsfacetten erfassen, als wir es alleine könnten. Der damit verbundene gemeindebildnerische Anspruch geht aber weiter: Er zielt darauf, mit der biblischen

20 Die Implikation dieses Gedankens für den interreligiösen Dialog als religiöse Pflicht kann hier nicht weiter verfolgt werden. Nur so viel: Der Missionstheologe Walter Freytag hat die Auffassung vertreten, dass eine andere Religion nur dann angemessen verstanden worden sei, wenn man den Impuls verspüre, zu konvertieren. Ließe sich entsprechend formulieren, dass man seinen Glauben dann umso angemessener verstanden hat, wenn man im Gespräch mit anderen Religion der Schönheit des eigenen Glaubens gewahr wird?

21 Ein Interesse, das dann bei zunehmender Etabliert- und Arriviertheit der Gemeinden sichtlich erlahmt.

22 Vgl. *Oswald Hirmer/Georg Steins:* Gemeinschaft im Wort. Werkbuch zum Bibel-Teilen, München 1999.

Sprache das eigene Erleben glaubend begreifen zu lernen. Das Erlebte zur Erfahrung im Glauben machen zu können, mich selbst als Glaubenden, als Christen zu verstehen und die Geschichte eben weiterzuschreiben.

In diesem Zusammenhang verdienen insbesondere die vielen lokalen ökumenischen Bibelkreise eine besondere Wertschätzung. Wünschenswert wäre, wenn diese in unserer zunehmend globalisierten Gesellschaft über die römisch-katholisch–evangelischen Nachbarschaften hinaus auf Gemeinden anderer Sprache und Herkunft ausgeweitet würden. Und das nicht trotz, sondern mit den damit verbundenen Sprachschwierigkeiten, die eben auch ein durchaus kreatives, erweitertes Verstehen des Textes verheißen, auf die sich die Gruppen und Einzelnen gemeinsam beziehen. Die Bibel ist der Grund und der Brennpunkt der vielen Verständnismöglichkeiten und darum Trägerin der Einheit in biblischer und also auch reicher kirchlicher Vielfalt von der frühen Kirche her.[23]

Zwar geht die auf Ernst Käsemann zurückgehende These zu weit, wenn sie den biblischen Kanon in seiner an Widersprüchlichkeiten grenzenden Vielfalt als Grund der konfessionellen Vielzahl bezeichnet. Mit Küng präzisiert Böttigheimer die Formulierung Käsemanns dahingehend, dass die Vielfalt des Kanons nicht Grund, sondern nur Anlass der *hairesis* sei, die die Einheit der Kirche auflöse.[24] Die kanonische Vielfalt „legitimiert nicht die Kirchenspaltungen, vielmehr realisiert sich die Kirche als Gemeinschaft verschiedener Gemeinschaft“ eben aufgrund (d. i. auf dem Grund) des biblischen Kanons. „Darum kann auch die Einheit der Kirche keine von oben her verordnete Uniformität bedeuten, sondern muss aus dem Reichtum der Kirchen erwachsen. Von ihnen ist so wenig an konsequenter Einheitlichkeit zu fordern, wie sich der Kanon durch eine Vielfalt theologischer Positionen und Konzeptionen auszeichnet.“[25]

Die Bibel als das ursprüngliche, das fundamentale Zeugnis des apostolischen Glaubens[26] steht im Mittelpunkt der Ökumene. Das Christentum ist in diesem besonderen Sinne Schriftreligion. Die Überlieferung des Wortes Gottes, facettenreich in seinen Übersetzungen in die Sprachen der Welt

23 Vgl. *Christoph Böttigheimer:* Die eine Bibel und die vielen Kirchen. Die Heilige Schrift im ökumenischen Verständnis, Freiburg/Basel/Wien 2016, 184.

24 Vgl. ebd., 186 f.

25 Ebd., 189.

26 Ebd., 265: „Die Autorität des Wortes Gottes und der Schrift wird die der Apostel zugeordnet und untergeordnet, sind doch die Apostel als authentische Interpreten der ersten Stunde (Apg 2,42; 16,4; 2 Petr 3,15 f) selbst quasi ein idealer Kanon des Glaubens“.

und der Fülle der kulturellen Ausdrucksformen der Frömmigkeit, ist stets auf das ursprüngliche Zeugnis des apostolischen Glaubens bezogen, das aber selbst pluriform ist.

Das Christentum ist darum von Anbeginn an Traditions- und Interpretationsgemeinschaft der Präsentationsformen des Wortes Gottes.[27] Zum einen bedeutet das, der konfessionellen Traditionsbildung Legitimität zuzusprechen. Zum anderen aber auch, in der Ausrichtung auf die Grundlage des Glaubens, eine Selbstrelativierung der Konfessionen anzuerkennen.

Mit Konrad Stock kann Glaubenseinheit als Ausdruck der „ursprünglichen Lebensform der Christusgemeinschaft" aufgefasst werden.[28] Angesichts der von Anfang an bestehenden und aus systematischen Gründen unvermeidlichen Vielgestaltigkeit des apostolischen Zeugnisses ist die Annahme einer solchen ursprünglichen und normativen Form historisch nicht greifbar und ist in einem idealtypischen Sinne zu begreifen. Die Ausrichtung auf den Idealtypus wirkt als regulative Idee ökumenischer Verständigung. Sofern diese das Urzeugnis des Glaubens je hier und heute einzuholen und darzustellen versucht, wie sich Christen in ihrem Leben durch Gottes Geist verstehen und die Wirklichkeit der Welt nach dem Regiment Gottes zu gestalten trachten, bleiben die Kommunikationspartner offen für Kritik ihres Glaubens und ihrer Praxis, ihres Christ- und Kircheseins in seiner Fehlbarkeit.[29] Maßstab dieser Kritik ist die geistvolle Erfahrung, die durch die Bibel ermöglicht wird.[30]

Von daher wird die Reserviertheit Konrad Stocks der hier vertretenen Vorordnung des Kontextes dem Text gegenüber verständlich.[31] Die „äußere Klarheit" der Schrift als ursprünglichem Zeugnis des Glaubens, ihr „Eigensinn", sei als Bedingung des geistgewirkten Verstehens ernst zu neh-

27 Vgl. dazu *Stock,* Systematische Theologie. 610. Mit diesem Verständnis ist sowohl eine Normierung des Wortes Gottes in Form von Tradition und Lehramt als auch durch einen „Bibelglauben" abgewiesen. Vgl. ebd., 581.

28 Vgl. ebd., 594.

29 Vgl. ebd., 594.

30 Vgl. zur Heiligen Schrift als kritischem Prinzip *Stock,* Systematische Theologie, 583 ff, insbesondere zu den im II. Vatikanum erfolgten Ansätzen einer Öffnung für das Schriftprinzip, ebd., 589 ff. Dazu vgl. aus der römisch-katholischen Theologie *Böttigheimer,* Die eine Bibel und die vielen Kirchen, 240 ff und – mit kritischen Anmerkungen an das protestantische Schriftprinzip – 273 ff, die im Kern auf den hier vertretenen rezeptionsästhetischen Ansatz zurückgreifen (vgl. 276 f). Die als virulent diskutierte Infragestellung objektiv-literaler Bedeutung kann im Folgenden nur in Grundzügen diskutiert werden.

31 Vgl. *Stock,* Systematische Theologie, 616 f.

men.[32] Es ist darum wichtig festzuhalten, dass der rezeptionsästhetische Ansatz den Text nicht beliebig werden lässt. Es ist sein Kontext, historisch ebenso wie in seiner zentralen Stellung für die Interpretationsgemeinschaft, der Deutungen sachlicher Kritik zugänglich macht. Helmut Utzschneider macht deutlich, wie dem Verständnis des Textes durchaus Grenzen gesetzt sind.[33] Die *intentio operis* wird durch einen rezeptionsästhetischen Zugang nicht aufgehoben. Sie kann historisch in der Einordnung in den geschichtlich-kulturellen Kontext des Textes und in der Kongruenz der Deutung zum Text mit anderen Deutungen desselben Textes gefunden werden.[34] Der poetische und insofern auf besondere Weise produktionsästhetisch ebenso präzise wie rezeptionsästhetisch offene Charakter religiöser Sprache aber widerspricht weitgehend Versuchen der Festlegung *eines* Literalsinns, der eine äußere Form ist, der sich Gott in seiner Offenbarung eben je und je frei bedient.

Auch Böttigheimer treibt das Problem authentischer Schriftauslegung als einem Bleiben in der Wahrheit um. Er hebt deshalb mit Ulrich Luz die Bedeutung einer autoritativen Schriftauslegung hervor.[35] Demgegenüber scheint mir der Problematik mit der Verortung der Verstehensbemühung in der ökumenischen Gemeinschaft ausreichend entsprochen zu sein.[36] Authentisches, Glauben suchendes und darstellendes Bibellesen und -verstehen fragt ebenso sehr von der Kirche her nach dem rechten Schriftver-

32 Vgl. ebd., 653.

33 *Helmut Utzschneider:* Gottes Vorstellung. Untersuchungen zur literarischen Ästhetik und ästhetischen Theologie des Alten Testaments, Stuttgart 2007 (BWANT; 175), 78 ff.

34 Die Frage nach dem „Verhältnis des K(anons) zu anderen (Heils-)Medien", die insbesondere Klaas Huizing verfolgt, stellt sich nicht unmittelbar. Vgl. *Klaas Huizing:* Art. Kanon III. Fundamentaltheologisch, RGG^4, 770 f.

35 *Böttigheimer,* Die eine Bibel und die vielen Kirchen, 289 und 282.

36 Es sprengt den Rahmen dieser Überlegungen, ausführlich auf die anschließende Frage nach der normativen Bedeutung von Bekenntnissen einzugehen. Stock spricht von Lehrbekenntnissen und betont in Übereinstimmung mit dem römisch-katholischen Bibelwissenschaftler *Rudolf Pesch* die Notwendigkeit der Lehre. Pesch schreibt: „Bedingung des Verstehens der Bibel ist nicht schon das Lesenkönnen; private Schriftlektüre ist noch keine hinreichende Bedingung dafür, daß dem Leser auch der Sinn der Schrift aufgeht. Die Schrift ist das Zeugnis eines ‚Weges', der Geschichte Gottes mit seinem Volk; und es bedarf zu ihrem Verständnis eines des Weges Kundigen, der ihren Sinn aufschließt" (Zitat bei *Böttigheimer,* Die eine Bibel und die vielen Kirchen, 261). Aber man denke an den Schlang … Im Horizont des hier verfolgten Ansatzes liegt es, anstelle des belehrenden stärker den reflexiv-unterrichtlichen Charakter von Bekenntnissen und der Systematischen Theologie insgesamt zu betonen.

ständnis, wie es die Frage nach der Kirche durch den biblischen Text aufwerfen lässt.[37] In dieser Balance zwischen biblischer Selbstvergewisserung und biblischer Selbstkritik erfährt das individuelle Verstehen der religiösen Sprache und ihr poetischer Ausdruck kommunikative Anerkennung oder wird von der ökumenischen Interpretationsgemeinschaft als unbiblisch abgewiesen.[38]

Was von der Bildung des biblischen Kanons als Urtext des Glaubens zu sagen ist, gilt auch für die Akzeptanz einer (anderen) Schriftauslegung als authentischem Ausdruck biblischen Glaubens. „Die Kanonisierung apostolischer Schriften beruhte … auf der in den Anerkennungs- und Rezeptionsprozessen gemachten Erfahrung, dass *diese* Texte eine besondere Affinität zu dem haben, was in ihnen als Wort Gottes in Erscheinung tritt.“[39] Das wirkt ihre geistliche Autorität, die die Kirche gründet (*creatura verbi*), die diese aber nicht festzulegen vermag. Entsprechend war die Kanonbildung ein dynamischer und ist grundsätzlich weiterhin ein offener Prozess. „Im Grunde“, bzw. präziser formuliert *faktisch* „hat jede christliche Kirche ihre Heilige Schrift“, was für sich genommen aber nicht kirchentrennend ist.[40] Denn wie schon die Pluriformität biblischer Schriften „auf der Kanonebene als verfestigter Dialog verstanden werden“ kann, können die ökumenischen Dialoge als biblische Verstehensbemühungen gestaltet werden, deren Unabschließbarkeit „in der Uneinholbarkeit des Inhalts angemessen erscheint“.[41]

Wir verstehen die biblischen Texte immer nur annäherungsweise und verstehen sie in ihrer Bedeutung und Wegweisung umso besser, je mehr wir miteinander lesen, Unverständnis sowie andere Lesarten teilen und darüber zu einem besseren, umfänglicheren Verständnis des Wortes Gottes kommen. Das Bemühen um das rechte Verständnis des biblischen Textes, der Leben verheißenden Gebote bedarf der Kommunikation synchroner Lektüren mehr als die historisch-kritische Exegese. Denn diese trägt allein reichlich wenig dazu bei, zu erkennen, was Gottes Wort uns *heute* sagt. Der Streit um das Verständnis des biblischen Textes, die rechte Artikula-

37 Vgl. mit Bezug auf Michael Weinrich bei *Böttigheimer,* Die eine Bibel und die vielen Kirchen, 301 f.

38 Vgl. 1. Kor 14,12-19.

39 *Böttigheimer,* Die eine Bibel und die vielen Kirchen, 111 (Hervorhebung K. H.).

40 Ebd., 355. Vgl. dazu auch die spitze Kritik am Kanon der Lutherübersetzung, die *Böttigheimer* in Analogie zur Vulgata setzt, 139.

41 *Christoph Domen* und *Georg Steins* im Zitat bei *Böttigheimer,* Die eine Bibel und die vielen Kirchen,174.

tion des christlichen Glaubens und die handlungsleitende Orientierung ist Bestandteil der Interpretationspraxis. Sie zielt auf Konsense hinsichtlich des Christusglaubens.[42] Diese mögen ihrerseits Ausdruck in ökumenischen Erklärungen und auch neuen Bekenntnissen finden. Verheißungsvoller als die Diskussion von Lehraussagen im Rückgriff auf die Bibel erscheint aktuell allerdings das Bibellesen selbst, das ernst damit macht, dass es das ursprüngliche Offenbarungszeugnis ist, das letztendlich Konsense als Zeugnisse einer zu Grunde liegenden gemeinsamen Wahrheit stiftet.[43]

Wie die Tiefenbohrungen in divergente Lehrentscheidungen der Vergangenheit, belassen auch gewissermaßen oberflächliche Besuche in fremdsprachlichen oder konfessionskulturell fremden Gottesdiensten einander weitgehend in der Andersartigkeit. Der Rekurs auf den allen Unterschieden zugrunde liegenden gemeinsamen biblischen Text birgt demgegenüber die direktere Verheißung einer geistgewirkten Verständigung, als das Gespräch über die Theologie des Amts und kirchlicher Gemeinschaft. Eine erneute Schrifthinwendung alleine reicht gewiss nicht aus, Konfessionsgrenzen aufzuheben; „als zu dominant erweist sich das Überlieferungsproblem wie etwa die Primatsfrage zeigt. Dennoch aber darf es hoffnungsfroh stimmen, dass alle christlichen Kirchen von der Offenbarung Gottes ausgehen und sich von ihr her verstehen, so wie sie in den biblischen Büchern bezeugt wird. Gottes Wort ist das Fundament und die Quelle, aus der sich alle Konfessionskirchen speisen. Dieses gemeinsame Band bildet eine ökumenische Basis, die nicht überschätzt werden kann.“[44]

42 Siehe *Stock,* Systematische Theologie, 603.

43 Vgl. ebd., 597, im Rekurs auf Schwöbel. Vgl. aus der Praxis ökumenischer Verständigung aber auch das Vorwort der Charta Oecumenica, auf die Böttigheimer mit Recht verweist; vgl. 42.
Die hier eingenommene kritische Perspektive auf Lehrgespräche ist mit dem Verweis auf die Charta Oecumenica nicht als deren Ablehnung zu verstehen. Im Unterschied zu ökumenischer Bibelarbeit werden die entsprechenden Diskussionen an der gemeindlichen Basis aber jedenfalls in Deutschland nicht mehr nachvollzogen, sie sind nicht mehr nachvollziehbar. Ihnen bleibt von daher durchaus auch die Beachtung verwehrt, die die entsprechenden aktuellen kirchenoffiziellen Dokumente (vgl. aktuell insbesondere Die Kirche. Auf dem Weg zu einer gemeinsamen Vision. Eine Studie der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Gütersloh 2014) und engagierte Anstöße (vgl. z. B. *Hans-Georg Link:* Die un-vollendete Reformation: Zur konziliaren Gemeinschaft von Kirchen und Gemeinde, Leipzig und Paderborn 2016) verdient hätten.

44 *Böttigheimer,* Die eine Bibel und die vielen Kirchen, 354.

Das ökumenische Bibellesen weist indirekt einen Weg, Lehrdifferenzen als Unterschiede im Verstehen des Wortes Gottes zunächst besser zu verstehen und den kirchentrennenden Charakter von Lehrdifferenzen zu überwinden bzw. auf der Ebene eines biblischen Grundkonsenses zu unterlaufen.[45] Ob die Kommunikation mit anderen überhaupt möglich ist, ob der individuelle und kulturspezifisch geprägte Gebrauch der selben Textzeichen intersubjektiv, interkulturell und in vielsprachigen Übersetzungen funktioniert, hängt – wie gesagt – von einem gemeinsamen Zeichensystem ab; letztlich von einer globalen Kultur und sei es die des Kapitalismus. Religionen im Allgemeinen, das Christentum im Besonderen können als eine solche, aber wesentlich humane globale Kultur verstanden werden, die Einzelne im selben Geist verbindet und einander als Nächste bzw. mehr noch als Geschwister erkennen lässt.[46] In globalisierten Gesellschaften wie der unseren ist der mit dem Schlagwort Interkulturelle Öffnung verbundene Prozess darum ein Gebot der Stunde.[47] Damit ist muttersprachlichen Gottesdiensten und auch kulturell eigenständigen Gemeinden nicht die Berechtigung abgesprochen. Ganz im Gegenteil. Aber die Forderung der Überwindung der Fixierung auf den eigenen Text greift eben auch hier. Es geht um eine bewusste Kontextualisierung. Es geht darum, die (volks-)kulturelle Prägung zu übersteigen in den globalen Kontext hinein. Es geht um die Herausforderung, mit anderen Christinnen und Christen, Kirchen anderer Konfession und Gemeinden verschiedener Sprachen und Herkunft vor Ort, Kontakt aufzunehmen und miteinander danach zu fragen, was das für Gebote sind, die Gott uns, die wir Knechte des Pharaos in Ägypten waren, bis der HERR führte uns aus Ägypten mit mächtiger Hand, geboten hat. Solches ist notwendig, wenn wir – wir alle – sein wollen, was wir dem biblischen Text nach sind, nämlich im Zusammenhang. Wir bleiben was wir in unseren Kontexten sind, aber sind, was wir als Christen sind, doch deshalb, weil wir eine gemeinsame biblische Geschichte haben und zu

45 Vgl. ebd., 185.

46 Zum noch wenig reflektierten Phänomen der Globalisierung von Religion vgl. praktisch-theologisch bzw. religionspädagogisch wegweisend *Henrik Simojoki:* Globalisierte Religion. Ausgangspunkte, Maßstäbe und Perspektiven religiöser Bildung in der Weltgesellschaft, Tübingen 2012, 12.

47 Vgl. aus der praktisch-theologischen Forschung *Stefan Heinemann:* Interkulturalität. Eine aktuelle Herausforderung für Kirche und Diakonie, Göttingen 2012. Siehe exemplarisch aus der kirchlichen Praxis auch *Evangelische Kirche im Rheinland* (Hg.): In Vielfalt leben. Werkbuch für Interkulturelle Öffnung in der Evangelischen Kirche im Rheinland, Düsseldorf 2015.

einer globalen, ökumenischen Gesellschaft gehören, die unsere sprachliche und kulturelle Verortung transzendiert.[48]

Ulrich Körtner schreibt: „Das Wort ‚Christus'verstehen heißt dem Richtungspfeil seines Sinnes zu folgen. Dieser Pfeil schießt über den Wortlaut jedes biblischen Textes hinaus. ‚Hermeneutik' – so Odo Marquard – ‚ist die Kunst, aus einem Text herauszukriegen, was nicht drinsteht'. … Das gilt auch für die biblischen Schriften … . Was in den Texten geschrieben steht, ist das Wort ‚Christus' in unterschiedlichen sprachlichen Verbindungen. Die mit ihm benannte Wirklichkeit aber, das *Vonwoher* (und ich ergänze: das Voraufhin; K. H.) gläubiger Existenz in der Gemeinschaft der Glaubenden, steht nicht in den Texten selbst, sondern ist zwischen den Zeilen je und je neu im Ereignis des Lesens und Verstehens zu entdecken."[49] Von Fr. Roger heißt es: „Wir sind alle unterwegs zur Kirche Christi und seiner Botschaft!". Im hier entfalteten Verständnis also dem Richtungspfeil seines Sinnes folgend, offen für gegenwärtiges Verstehen des Wortes Christus als verheißungsvoller, weil bedeutungsoffener Perspektive der Ökumene.

Kai Horstmann

(Dr. Kai Horstmann ist Privatdozent für Praktische Theologie an der Universität des Saarlandes und Pfarrer im Gemeindedienst für Mission und Ökumene der Region Köln – Bonn.)

48 „Gewiss, wer da behauptet, eine globale Identität sei … zu abstrakt, ist offenbar noch nie einem Menschen von römisch-katholischem Glauben begegnet. Und wenn heute der Unternehmensmanager der neue Weltbürger ist, dann ist es auch der Umweltschützer. … Viele Menschen haben im Namen der internationalen Solidarität gekämpft und manchmal auch ihr Leben lassen. Gemeinschaften sind nicht einfach Lokalangelegenheiten." *Terry Eagleton:* Was ist Kultur, München ²2001, 87.

49 *Körtner,* Der inspirierte Leser, 106.

Gestern – heute – morgen

Auf sein 20-jähriges Bestehen konnte der *Internationale Anglikanisch/Altkatholische Koordinierungsrat (AOCICC)* bei seiner diesjährigen Tagung in Winchester (England) vom 22. bis 26. Mai zurückblicken. Der Rat war bei seiner sechsten Sitzung im laufenden Mandat (2013–2019) zu Gast bei der Anglikanischen Kirchengemeinschaft. Das Gremium fühlte sich nach eigenem Bekunden „angespornt durch den substanziellen Erfolg einer Umfrage über die anglikanischen und altkatholischen Gemeinden auf dem europäischen Kontinent, die ein hohes Maß an Zusammenarbeit und Initiativen auf Ortsebene aufzeigt". Positiv verbuchte es auch die weite Verbreitung der Broschüre *"Anglicans and Old Catholics together in Europe".* Der Rat wurde in der Folge der Lambeth Konferenz von 1998 durch den Anglikanischen Konsultativrat ACC und die Internationale Bischofskonferenz der Utrechter Union eingerichtet. Die nächste Ratssitzung wird vom 16. bis 19. Januar 2019 in Prag von den Altkatholischen Kirchen der Utrechter Union ausgerichtet.

Das *10. Theologische Gespräch zwischen Vertretern der Deutschen Bischofkonferenz und der Russischen Orthodoxen Kirche* fand vom 19. bis 22. Juni in Hildesheim statt. Es war dem Thema *„Mission und Evangelisierung in der heutigen Gesellschaft"* gewidmet. Die nächste Gesprächsrunde soll im Juni 2020 in Russland stattfinden.

Während ihrer Tagung vom 25.–27. Juni in Buenos Aires hat sich die *ÖRK-Arbeitsgruppe zum Klimawandel* mit dem Konzept des *„gerechten Strukturwandels"* befasst und ihre Beteiligung an der 24. Sitzung der Konferenz der Parteien des Rahmenübereinkommens der Vereinten Nationen über Klimaänderungen (COP 24) geplant. Diese COP findet bezeichnenderweise in der vom Kohlebergbau geprägten Stadt Katowice in Polen statt. Viele Familien in Katowice sind von der Kohleindustrie abhängig.

Der *Rat des Lutherischen Weltbundes* tagte vom 28. Juni bis 2. Juli unter dem Motto *„Umsonst habt ihr's empfangen, umsonst gebt es auch".* Präsident Panti Filibus Musa blickte dabei in seiner Rede auf die zurückliegende zwölfte Vollversammlung und das Reformationsgedenken zurück. Für die Zukunft betonte er die zentrale Bedeutung starker ökumenischer Beziehungen.

Der Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK), Olav Fykse Tveit, sprach auf der *11. Vollversammlung der Gesamtafrikanischen Kirchenkonferenz (AACC),* die vom 1. bis 7. Juli in Kigali (Ruanda) stattfand, über „Die Einheit der ökumenischen Bewegung". Das

Thema der AACC-Vollversammlung war *„Die Würde und Gottes Ebenbild in jedem Menschen respektieren“.*

Die Ausstellung *“12 Faces of Hope”* (12 Gesichter der Hoffnung) wurde am 6. Juli in Nottingham im Vereinigten Königreich eröffnet und begleitete die *Generalversammlung der United Reformed Church (URC)*. Sie ist Teil der Kampagne *“Seek#JusticeAndPeace in the Holy Land”* des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK), die im vergangenen Jahr gestartet wurde und an 50 Jahre Besetzung Palästinas durch Israel erinnern soll.

Die *Lutherisch/Römisch-Katholische Kommission für die Einheit* hat die Arbeit an einem neuen Studiendokument unter dem Titel *„Taufe und Wachstum in der Gemeinschaft“* abgeschlossen. Der Text soll Anfang 2019 veröffentlicht werden. Bei der jüngsten Tagung vom 18. bis 24. Juli in Klingenthal (Elsass) endete damit die fünfte Phase der Kommission, die 2009 begann. Das neue Dokument der Kommission baut auf den früheren Dialogen zu Taufe, Rechtfertigung, Eucharistie und Amt auf.

Vom 21. bis 27. Juli hielt die *United Church of Canada* ihre 43. Generalversammlung (GC 43) unter dem Thema *Glaube riskieren, Hoffnung wagen* (Risking Faith, Daring Hope) in Oshawa, Ontario, ab.

Vom 23. Juli bis 10. August fand im *Ökumenischen Institut Bossey* ein Sommerkurs statt, in dem ein reger Gedankenaustausch über die Schrift, gemeinsame Forschungsprojekte und ein lebendiger Dialog geführt wurde, der unterschiedliche Perspektiven und Ansätze aus Christentum, Judentum und Islam zusammenbrachte und als dessen Abschluss die Studierenden ein Certificate of Advanced Studies (CAS) im Fach interreligiöse Studien erwarben. Der diesjährige Kurs wurde vom ÖRK in Zusammenarbeit mit der Fondation de l’Entre-connaissance in Genf und der Fondation Racines et Sources in Genf veranstaltet. Die Studierenden kamen aus Afrika, Asien, Europa, der Karibik, dem Nahen Osten und Nordamerika. Zuvor nahmen die Studierenden an einem Fernlehrgangsprogramm vom 2. bis 22. Juli teil.

Die *Internationale Jüdisch-Christliche Bibelwoche* feierte am 2. August mit einem Festakt ihr 50-jähriges Jubiläum in Georgsmarienhütte bei Osnabrück. Bei der Bibelwoche treffen sich jährlich rund 130 Juden und Christen aus Deutschland, Großbritannien, den Niederlanden, den USA, Israel und weiteren Ländern. Sie wurde zum ersten Mal 1969 im Hedwig-Dransfeld-Haus im rheinischen Bendorf und von dessen damaliger Leiterin Anneliese Debray und dem jüdischen Theologen und späteren Direktor des Leo Baeck College in London, Rabbiner Jonathan Magonet, veranstaltet.

Unter dem Motto *“On the Move”* – in Bewegung – kamen

zwölf niederländische und zwölf internationale junge Erwachsene vom 21. bis 23. August für einen *Pilgerweg für junge Erwachsene* in den Niederlanden zusammen. Durch das Thema *On the Move* und die drei Unterthemen *moving away* (sich fortbewegen), *dreaming* (träumen) und *moving on* (weitermachen, weiterziehen) wurden die unterschiedlichen Perspektiven und Sichtweisen der Beteiligten aus ihren verschiedenen Kontexten sichtbar. Der Pilgerweg war Teil der Feierlichkeiten des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) anlässlich seines 70-jährigen Bestehens. Die jungen Erwachsenen verbrachten drei Tage zusammen und erkundeten, was es bedeutet, in der ökumenischen Bewegung von heute junge Pilgerinnen und Pilger zu sein.

Mit einem Gottesdienst an seinem offiziellen Gründungsort, der Nieuwe Kerk in Amsterdam, feierte der *Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK)* am 23. August sein *70-jähriges Bestehen*. Vor dem Gottesdienst fand an der Vrije-Universität Amsterdam ein Jubiläums-Symposion unter dem Titel *„Gastfreundschaft auf dem Pilgerweg zu Friede und Gerechtigkeit“* statt. Zudem gab es einen *“Walk of Peace”* durch die Innenstadt Amsterdams, der an mehreren historischen Denkmälern Halt machte, die einen Bezug zu einem der Leitworte des Weltkirchenrats *„Gemeinsam auf einem Weg, im Dienste von Gerechtigkeit und Frieden“* haben.

Unter dem Thema *„Nationen und Kirchen: Ökumenische Antworten auf Nationalismus und Migration“* tagte vom 23.8.–25.8.2018 in Ludwigshafen die *Societas Oecumenica* mit rund 80 Teilnehmer*innen aus etwa 20 Ländern. In mehreren Vorträgen ging es um das Verhältnis von Staat und Nation sowie die ökumenische Problematik von *Migration* und *Nationalismus.* Den Hauptvortrag hielt der katholische, in Vietnam geborene und in den USA lehrende Theologe Peter C. Phan zu *“Migration, Nationalism and Ecumenical Unity: Challenges and Opportunities for the Churches”.* In der zeitlichen Struktur nahmen diesmal etwa 30 Kurzvorträge, die parallel stattfanden, einen großen Teil ein. Insgesamt kam es zu einem lebendigen Austausch, der viele Teilnehmer – wie sich in der Abschlussdiskussion zeigte – dazu anregte, sich in Zukunft stärker mit Fragen nach Migration, Nationalismus, Populismus, Patriotismus und deren theologischen Bewertung zu beschäftigen. Die Societas Oecumenica ist die Europäische Gesellschaft für Ökumenische Forschung und vereinigt verschiedene ökumenische Institute und Fakultäten oder sonstige kirchliche und wissenschaftliche Einrichtungen sowie zahlreiche meist wissenschaftlich tätige Ökumeniker* innen.

Mit einem ökumenischen Gottesdienst unter freiem Himmel und einem Festakt beging die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in

Deutschland (ACK) den diesjährigen *Tag der Schöpfung* am 7. September in Starkow in Nordvorpommern. Er stand unter dem Motto *„Von meinen Früchten könnt ihr leben“.* Mitwirkende waren u. a. der Vorsitzende der ACK in Deutschland, Bischof Karl-Heinz Wiesemann (Speyer) und die orthodoxe Theologin Rossitza Dikova-Osthus, die die Predigt hielt. Professor Michael Succow, Biologe und Träger des alternativen Nobelpreises, forderte bei dem anschließenden Festakt in seinem Vortrag, die nachhaltige Landwirtschaft besser zu fördern. Seit dem Jahr 2010 feiert die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) in Deutschland jährlich einen ökumenischen Tag der Schöpfung. Dieser Tag wird bundesweit begangen und regt dazu an, das Lob des Schöpfers ökumenisch anzustimmen und gleichzeitig die eigenen Aufgaben für die Bewahrung der Schöpfung in den Blick zu nehmen.

Vom 16. bis 23. September fand die *Weltwoche für Frieden in Palästina und Israel* statt. Der Ökumenische Rat der Kirchen lud Mitgliedskirchen, religiöse Gemeinschaften und zivilgesellschaftliche Organisationen aus der ganzen Welt ein, sich gemeinsam an einer Gebetswoche für einen gerechten Frieden für alle Menschen in Palästina und Israel zu beteiligen. Weltweit sollen Gemeinden und Einzelpersonen ein gemeinsames internationales Zeugnis geben, das auch den *Internationalen Gebetstag für den Frieden* am 21. September mit einschließt. Das Schwerpunktthema war in diesem Jahr: *Kinder und Jugendliche in Palästina und Israel.*

Auf einer internationalen Konsultation vom 1. bis 6. Oktober in Kingston, Jamaika, wird die *Dekade der Kirchen in Solidarität mit den Frauen* (1988–1998) des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) vor 20 Jahren in Erinnerung gerufen werden. Die Konsultation wird sich mit den Errungenschaften und Herausforderungen beim Aufbau einer gerechten Gemeinschaft für Frauen und Männer befassen, gegenwärtige Entwicklungen beurteilen und die zukünftige Zusammenarbeit stärken. Die Konsultation findet vor dem Hintergrund des 70-jährigen Bestehens des ÖRK und im Rahmen des Pilgerwegs der Gerechtigkeit und des Friedens und der 2030-Agenda für eine nachhaltige Entwicklung statt.

Die deutsche Fassung des Gottesdienstes für die *Gebetswoche für die Einheit der Christen 2019* stehen auf der Website der ACK (www.oekumene-ack.de) zum Download bereit. Eine ökumenische Arbeitsgruppe aus Indonesien hat die Texte für die Gebetswoche 2019 vorbereitet. Sie steht unter dem Leitwort *„Gerechtigkeit, Gerechtigkeit – ihr sollst du nachjagen“* (Dtn 16,20a). Die Gebetswoche für die Einheit der Christen wird jedes Jahr entweder vom 18. bis 25. Januar oder in der Zeit von Christi Himmelfahrt bis Pfingsten gefeiert.

Von Personen

Der neue orthodoxe Metropolit für die Schweiz und Liechtenstein und Exarch für Europa, *Maximos* (Pothos), ist am 18. August in der Kirche St. Paul im Orthodoxen Zentrum des Ökumenischen Patriarchats in Chambésy bei Genf inthronisiert worden. Drei Aufgabenbereiche sind ihm anvertraut: die Metropolitandiözese mit ihren pastoralen Aufgaben, das Orthodoxe Zentrum in Chambésy als Ort der Begegnung sowie das dem Zentrum angegliederte Institut für höhere Studien in orthodoxer Theologie.

Margot Käßmann, ehemalige hannoversche Landesbischöfin und Ratsvorsitzende der EKD, wurde mit einem Festgottesdienst Ende Juni in den Ruhestand verabschiedet.

Wolfgang Hüllstrung, bisher im Landeskirchenamt der Evangelischen Kirche im Rheinland zuständig für den Arbeitsbereich Gemeinden anderer Sprache und Herkunft/ Interkulturelle Öffnung, übernimmt ab 1. September den Arbeitsbereich christlich-jüdischer Dialog. Er ist seit vielen Jahren Mitglied und seit 2014 auch Vorsitzender der Christlich-Jüdischen Gesellschaft für Brüderlichkeit in Koblenz.

Heiner Wilmer wurde am 1. September zum 71. Bischof von Hildesheim als Nachfolger von *Norbert Trelle* geweiht.

Hans W. Kasch ist als Direktor des Zentrums des Lutherischen Weltbunds (LWB) in Wittenberg verabschiedet worden. Kasch wurde 2009 der erste Direktor der neugegründeten Einrichtung. Seine Nachfolgerin wird zum 1. Oktober *Inken Wöhlbrand.*

John Anthony Berry, Dozent für Fundamentaltheologie an der Universität Malta, ist neuer Präsident der Societas Oecumenica, er folgt auf *Ulrike Link-Wieczorek* (Universität Oldenburg).

Paisios Larentzakis, seit 2016 Generalvikar der griechisch-orthodoxen Metropolis von Austria, ist vom Ökumenischen Patriarchat zum Weibischof der Metropolis mit Sitz in Budapest ernannt worden.

Es vollendeten

das 70. Lebensjahr:

Louis Raphael I. Sako, Patriarch von Babylon mit Sitz in Bagdad, Oberhaupt der chaldäisch-katholischen Kirche, am 28. Juni von Papst Franziskus zum Kardinal ernannt, am 4. Juli;

das 90. Lebensjahr:

Paul-Werner Scheele, deutscher Theologe und Hochschullehrer, von 1975 bis 1979 Weihbischof in Paderborn, von 1979 bis 2003 Bischof von Würzburg, bis zu seinem Ruhestand Vorsitzender der Ökumenekommission der Deutschen Bi-

schofskonferenz und Mitglied der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen, am 6. April;

Johann Baptist Metz, emeritierter Professor für Fundamentaltheologie und Begründer der „Neuen Politischen Theologie", gilt als einer der bedeutendsten deutschsprachigen Vordenker in der Zeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, am 5. August;

Ulrich Wilckens, evangelischer Neutestamentler und von 1981 bis 1991 Bischof des Sprengels Holstein-Lübeck in der damaligen Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche, am 5. August.

Verstorben sind:

Jean-Louis Tauran, Kurienkardinal und Leiter des Päpstlichen Rates für den Interreligiösen Dialog, im Alter von 75 Jahren, am 5. Juli;

Andreas Schindler, seit 2012 Präses der Landessynode der Evangelischen Landeskirche Anhalts und Direktor der Kanzler von Pfau'schen Stiftung Bernburg, im Alter von 64 Jahren, am 12. Juli;

Katie Geneva Cannon, Professorin für christliche Sozialethik am Union Presbyterian Seminary in Richmond, war die erste afroamerikanische Frau, die in der United Presbyterian Church (USA) ordiniert wurde, im Alter von 68 Jahren, am 8. August;

Germanos Atanasyadis, Metropolit von Theodorupolis (Safranbolu) in der türkischen Schwarzmeerregion, im Alter von 87 Jahren, am 10. August;

Marie Bassili Assaad, von 1980 bis 1986 Stellvertretende ÖRK-Generalsekretärin, im Alter von 96 Jahren, am 30. August;

Toshihiro Takami, ordinierter Pfarrer der Vereinigten Kirche Christi in Japan, von 1962 bis zur Gründung des Asian Rural Institute (ARI) 1973 Leiter des Südostasiatischen Seminars für ländliche Evangelisation, im Alter von 91 Jahren, am 6. September.

Zeitschriften und Dokumentationen

I. Ökumenische Bewegung

Monica Schreiber, Die Rolle der Kirchen in europäischen Verständigungsprozessen angesichts aktueller Herausforderungen, M K Of Inst 3/18, 47–51;

Elisabeth Dieckmann, „Wir verpflichten uns …". Selbstverpflichtungen und ihre Bedeutung für die Ökumene, US 3/18, 178–190;

Bernd Jochen Hilberath, Wie lange noch, Herr? (Ps 13,2a). Wie lange noch, ihr Herren?, ebd., 205–215;

Oliver Schuegraf, „Was Sie getan haben, haben Sie für uns alle getan". Zur jüngsten Erfolgsgeschichte der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre, ebd., 191–204;

Jochen Wagner, Zwischen Begeisterung und Ernüchterung. Anmerkungen zur aktuellen Situation der Ökumene aus freikirchlicher Sicht, ebd., 216–226;

Bernd Oberdorfer, Der Weg ist (nicht?) das Ziel. Was folgt auf die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre"?, ebd., 227–243;

Wolfgang Beinert, „Humanae vitae" – eine Enzyklika unter ökumenischer Perspektive, Catholica 1/2/18, 72–90;

Stefan Kopp, Liturgie und Ökumene aus katholischer Perspektive, ebd., 120–133;

Heinrich Bedford-Strohm, „Zeugnis der Einheit". Rede zur Jubiläumsfeier des ÖRK am 23. August in Amsterdam, KNA-ÖKI 35/18, Dokumentation XI–XII;

Olav Fykse Tveit, „Die Liebe Christi drängt uns." Predigt in Amsterdam zum 70-jährigen Bestehen des Weltkirchenrats, ebd. 36/18, Dokumentation I–III.

II. Aus der Altkatholischen Kirche

Angela Berlis, Die Herausforderung durch die Anderen. Bericht über die 45. Internationale Altkatholische Theologenkonferenz, IKZ 2/18, 73–84;

Charlotte Methuen, A view from without: Reflections on the Old Catholic Church from an Anglican Perspective, ebd., 136–159;

Justina C. Metzdorf, „Was ist das?" Das biblische Manna in der geistlichen Exegese der Kirchenväter, IKaZ 4/18, 333–342.

III. Pfingstbewegung

Werner Kahl, Geisterfahrung als Empowerment. Transformationsprozesse innerhalb der weltweiten Pfingstbewegung mit einem Fokus auf Westafrika, ThGespr 3/18, 111–128;

Peter Zimmerling, Pfingstlich-charismatische Theologie im Spiegel neuerer Veröffentlichungen. Eine Bereicherung aktueller theologischer Diskurse, ebd., 129–140;

Bernhard Olpen, Pfingstkirchliche Frömmigkeit und ihre Praxis im Wandel, ebd., 141–151.

IV. Weitere interessante Beiträge

Thomas-Andreas Pöder, Die Bedeutung Europas für osteuropäische Minderheitskirchen am Beispiel der evangelisch-lutherischen Kirche Estlands, MDKonfInst 3/18, 51–55;

Athina Lexutt, „Damit allein tröste ich mich, darauf baue ich, da steht meine Hoffnung, da will ich mich lassen finden". Martin Luther und die Hoffnung, EvTh 4/18, 246–263;

Gerard den Hertog, An den Frieden glauben!? Die Entstehung von Iwands Friedenstheologie aus seiner Seelsorge in der Not und der Anfechtung der ersten Nachkriegsjahre, ebd., 280–297;

Christian Link, Der Streit um das Menschenbild. Der Konflikt zwischen Wissenschaft und Lebenswelt in biblischer Perspektive, ebd., 298–311;

Kirche und Kirchengemeinschaft. Gemeinsamer Bericht von GEKE und Päpstlichem Einheitsrat (Teil 1), ebd. 37/18, Dokumentation I–XVI.

V. Dokumentationen

Eine aktualisierte *Neuauflage der Christlichen Patientenvorsorge* ist gemeinsam von der Deutschen Bischofskonferenz, der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) veröffentlicht worden. Diese berücksichtigt die jüngsten gesetzlichen Veränderungen ebenso wie Fragen aus der Anwendungspraxis. Seit 1999 geben die Kirchen gemeinsam die Christliche Patientenvorsorge heraus. Bisher sind 4,65 Millionen Exemplare gedruckt worden. Die aktualisierte Neuauflage der Christlichen Patientenvorsorge umfasst vier Bereiche für eine selbstbestimmte Vorsorge: die Vorsorgevollmachten, die Betreuungsverfügung, die Patientenverfügung, die Äußerung von Behandlungswünschen. Neu ist gegenüber den vorhergehenden Auflagen, dass die Möglichkeiten der Vorsorgevollmacht erweitert wurden. Deshalb sind jetzt drei verschiedene mögliche Vorsorgevollmachten enthalten: die Vorsorgevollmacht in Gesundheits- und Aufenthaltsangelegenheiten, die Vorsorgevollmacht zu Totensorge, Organspende und Bestattung, die Generalvollmacht in den übrigen Angelegenheiten, die insbesondere eine vermögensrechtliche Bevollmächtigung ermöglicht und auch über den Tod hinaus gilt. Zu bestellen unter versand@ekd.de und www.dbk.de.

Neue Bücher

AUF DEM WEG ZUR EINHEIT?

Johannes Oeldemann, Ökumene nach 2017… auf dem Weg zur Einheit? Evangelische Verlagsanstalt/Bonifatius Verlag, Leipzig/Paderborn 2018. 128 Seiten. Pb. 14,90 EUR.

Fluteten zum Reformationsjahr 2017 unzählige Titel zur Ökumene den Büchermarkt, sieht die bisherige Ausbeute nach 2017 eher mager aus. Dabei sollte es eigentlich nach dem zu Recht ökumenisch begangenen Reformationsgedenken und den zahlreichen gegenseitigen Verpflichtungen nun auch zu weiteren Klärungen und konkreten Schritten kommen. Johannes Oeldemann, Direktor am Johann Adam Möhler-Institut für Ökumenik in Paderborn, hat mit dem schmalen Bändchen „Ökumene nach 2017" einen gewichtigen Aufschlag gemacht. Oeldemann ist es gelungen, eine Art ökumenisches Kompendium für die Weiterarbeit vorzulegen. Dabei verfällt er nicht der Versuchung, im larmoyanten Ton die verpassten Chancen zu referieren. Die Stärke seines Resümees liegt in den konkreten Vorschlägen, die er geordnet nach verschiedenen Perspektiven anhand der Ergebnisse des Reformationsjahres macht. Es sind insgesamt sieben Bereiche, in denen Oeldemann den bisherigen Stand zusammenfasst, die wichtigsten Texte des Jahres 2017 zitiert und konkrete Punkte zur Weiterarbeit vorschlägt. Dabei hat Oeldemann sowohl Gemeinden und Bistümer als auch die Kirchen insgesamt im Blick. Die Vorschläge sind an vielen Stellen nicht neu – beispielsweise die Ergebnisse ökumenischer Dialoge durch „Gemeinsame Erklärungen" zu sichern (60) oder ökumenische Partnerschaftsvereinbarungen abzuschließen (44), aber sie erhalten durch die aufgezeigten Perspektiven in den Kapiteln eine neue Brisanz. Gleichwohl überrascht Oeldemann auch mit weiteren Ideen: z. B. die Erarbeitung einer „Gemeinsamen Feier zur Taufe" (45), die Zusammenlegung der bislang noch getrennten Gebetstage für verfolgte Christen (69), das Angebot von ökumenischen Glaubensgesprächen für Suchende (82) oder die Einladung von ökumenischen Beobachtern und vieles andere mehr.

Vieles mag den ökumenisch Gesinnten einleuchten, in der Praxis liegt das meiste jedoch noch in weiter Ferne. Würde das beherzigt, was Oeldemann in dem lesenswerten Band zusammengefasst hat, würde es auch tatsächlich weitergehen mit der Ökumene nach 2017.

Marc Witzenbacher

Regine Kellermann, Interkulturelle Kommunikation und die Einheit der Kirche. Untersucht am Beispiel der Vielfalt im Lutherischen Weltbund. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2018. 456 Seiten. Kt. EUR 48,00.

„Einheit kann es nur geben, wo Christen Unterschiede anerkennen können, wo [die einen] die anderen trotz des Leidens aneinander als christliche Geschwister betrachten können oder wo sie – idealerweise – sogar entdecken können, dass die Wahrheit des anderen ebenso berechtigt sein kann wie die eigene Wahrheit" (5). Bereits im Vorwort wird der Leitgedanke dieser an der Universität Augsburg eingereichten Promotionsschrift deutlich. Mit der Verhältnisbestimmung von Einheit und Vielfalt stellt sich die Vf. einer zentralen Herausforderung der Ökumene, egal ob es um die Beziehung zwischen oder innerhalb der Konfessionsfamilien geht. Ihr Lösungsansatz zur Bearbeitung dieser ökumenischen Aufgabe lautet: Interkulturelle Kommunikation auf Augenhöhe. Durchgespielt wird ihre These am Beispiel des Lutherischen Weltbundes (LWB), genauer hin am innerlutherischen Diskussionsprozess über „Familie, Ehe und menschliche Sexualität". Doch die aufgeworfenen Fragen haben weit darüber hinaus Relevanz, da die Einheit anderer Kirchen (z. B. der Anglikanischen Gemeinschaft oder der weltumspannenden United Methodist Church) durch ähnliche Probleme bedroht ist.

Angesichts dieser Ausgangslage ist es ein ökumenisches Verdienst, dass sich die Vf. dieser schwierigen und vielschichtigen Thematik angenommen und sie mit großer interdisziplinärer Weite bearbeitet hat: Die Studie untersucht zunächst, welche Schwierigkeiten einer Verständigung zwischen Kirchen aus verschiedenen Kulturen im Weg stehen können. Hier werden Begriffe wie Mission, Orientalismus und Rassismus vorgestellt und diskutiert. Anregungen aus dem Postkolonialismus, den Cultural Studies und dem Konstruktivismus aufnehmend sucht die Vf. dann nach Möglichkeiten, „auf Augenhöhe zu gelangen", um Privilegien des „Westens" und ungerechte Machtstrukturen zu überwinden. Die nächsten beiden Kapitel gehen der Frage nach, welche Impulse aus dem interreligiösen Dialog und der Ökumene sich auch als hilfreiches und weiterführendes Handwerkszeug für die innerkonfessionelle Verständigung erweisen können. Es folgen Überlegungen zu den Phänomenen Kultur und Religion und ihrem Verhältnis zueinander. Ein ekklesiologisches Kapitel beleuchtet die Frage von Einheit und Vielfalt innerhalb der Kirche. Unter der Überschrift „Interkulturelle Verständigung" werden anschließend unterschiedliche Konzepte der Kommunikation und der Bearbeitung von Kommunikationsstörun-

gen vorgestellt und auf ihre Relevanz für innerkirchliche Diskurse beleuchtet. Nachdem kurz Geschichte und Strukturen des LWB vorgestellt wurden, zeichnet die Vf. die kontroversen LWB-Diskussionen zum Umgang mit Homosexualität nach. Ihre leitende Frage ist dabei, auf welche Art und Weise in diesem Prozess miteinander kommuniziert wurde und ob dabei gelingendes Zuhören und Miteinandersprechen möglich waren. Das letzte Kapitel schließlich überträgt die konzeptionellen, theologischen, methodischen und pädagogischen Überlegungen der ersten acht Kapitel auf den Verlauf dieses LWB-Prozesses und entwickelt Vorschläge, wie die interkulturelle Kommunikation im LWB verbessert werden könnte.

Veranschaulicht werden die Überlegungen immer wieder durch Praxisbeispiele aus der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, der Heimatkirche der Vf., sowie der Evangelischen Jugend München, für die sie von 2007 bis 2016 als Referentin für Internationale Jugendbegegnung und Interkulturelle Bildung tätig war.

Besonders zu würdigen ist an dieser Studie der weite Blick über den kirchlichen Tellerrand hinaus. Der Fokus wird nicht vorschnell auf innerkirchliche Diskussionen verkürzt. Vielmehr sichtet die Vf. auch eine Fülle an Konzepten, Phänomenen und Forschungsdebatten jenseits des theologischen Diskurses. Positiv zu erwähnen ist, dass dabei meist auch Stimmen des Globalen Südens zu Wort kommen. Wohltuend ist zudem, dass die Vf. Kirchen des „Nordens“ und des „Südens“, „Konservative“ und „Liberale“ gleichermaßen in die Pflicht nimmt, einseitige Schuldzuweisungen vermeidet und für mehr Verständnis auf beiden Seiten wirbt. Immer wieder geht es ihr um die Stärkung von interkultureller Kompetenz, die sie als ein Subsystem der allgemeinen Kommunikationskompetenz versteht: „Interkulturelle Verständigung ist ein Prozess, der zwischen Verstehen und Anerkennung der bleibenden Fremdheit bzw. der Unmöglichkeit von Verstehen changiert. Ziel ist einerseits, so weit möglich, ein besseres gegenseitiges Verstehen zu bewirken, andererseits ein Einverständnis darüber, dass und an welchen Punkten man sich fremd bleiben wird. Die Anerkennung des Fremdbleibens kann neue Fragen an das Gegenüber aufwerfen, die weitere Gespräche ermöglichen und dann doch zu mehr Verstehen führen“ (292) – so die Vf.

Die abschließende Anwendung des Erarbeiteten auf den LWB-Diskussionsprozess zur Homosexualität ist m. W. die bislang ausführlichste Auswertung der zugänglichen Quellen und Darstellung dieser Debatte. Ein Augenmerk liegt dabei auch auf den „Themen, die sich unter dem Diskussionsprozess verbargen“ (364), wie z. B. Schrifthermeneutik oder Autonomie versus Gemein-

schaft. Dies hilft zu erklären, warum sich gerade am Thema Homosexualität so heftige Kontroversen entzünden. Getragen sind diese Ausführungen von der Hoffnung der Vf., dass der LWB für seine einzelnen Mitgliedskirchen ein Modell dafür wird, dass „versöhnte Verschiedenheit tatsächlich möglich ist“ (382).

Einige Rückfragen an die Methodik und Durchführung der Studie seien allerdings erlaubt:

Es besteht ein Ungleichgewicht zwischen zusammenfassender Darstellung und eigener Analyse. Im Vergleich zu dem sehr langen Anlaufweg, in dem Forschungsstand unterschiedlicher Themenfelder und methodisches Handwerkszeug vorgestellt werden, fällt die den wissenschaftlichen Diskurs voranbringende Weiterbearbeitung des Forschungsgegenstandes deutlich kürzer aus. So begrüßenswert der breite Werkzeugkasten der ersten acht Kapitel ist, gerät bei manchen Stichworten die Darstellung des derzeitigen Diskussionsstandes etwas zu vorhersehbar und langatmig, wenn sich die Arbeit an ein informiertes Fachpublikum wenden will. Allerdings: Angesichts der Behandlung sehr unterschiedlicher Diskurse auch jenseits der Theologie wird kein Leser/keine Leserin in allen Debatten gleichermaßen firm und daher dankbar für manche ausführlichere Darstellung sein. Insgesamt wird daher wohl keine Einigkeit zu erzielen sein, wo auf den ersten 300 Seiten gestrafft hätte werden können.

Bedauerlich ist des Weiteren, dass ausgerechnet im theologisch-ekklesiologischen Kapitel weitgehend darauf verzichtet wird, ein größeres Spektrum an Positionen vorzustellen, obwohl Pluralismus als ein Kennzeichen des Protestantismus beschrieben wird. Vielmehr wird jeweils nur ein Ansatz als lutherische Position (z. B. bei den Stichworten Schriftverständnis oder Lehrautorität) vorgestellt. So kommt hier letztlich nur deutsche Theologie zu Wort.

Es fällt zudem auf, dass gelegentlich die verwendete Literatur nicht dem aktuellen Standard oder Kenntnisstand entspricht. Hier ist z. B. Verwendung des Kompendiums der Kirchengeschichte von Heussi oder der alten Edition der lutherischen Bekenntnisschriften (BSLK von 1930/1982[9] statt BSELK von 2014) zu nennen.

Schließlich eine letzte methodische Rückfrage: Da sich die Vf. erst ab Kapitel 9 dem LWB direkt zuwendet und erst hier die im LWB entstandenen Studien und sonstige Veröffentlichungen heranzieht, kann der Eindruck entstehen, als hätte sich der LWB bislang nicht an den in Kapiteln 2–8 beschriebenen Diskussionen beteiligt und diese müssten erst neu an ihn herangetragen werden. Dabei werden im LWB natürlich seit Jahren Themen wie Bibelhermeneutik, Öffentliche Theologie, die Intensivierung der

Communio, polyzentrische Machtverteilung oder Möglichkeiten gelingender Kommunikation intensiv diskutiert.

Zusammenfassend ist jedoch festzuhalten, dass die Vf. mit ihrer Arbeit einen lesenswerten und gut lesbaren Beitrag leistet, die Wahrnehmung für eine zentrale ökumenische Herausforderung zu schärfen und Wege aufzuzeigen, wie interkulturelle Kommunikation im Dienste der Einheit der Kirche besser gelingen kann. Es lohnt sich für alle, die an der Fortentwicklung und Intensivierung der lutherischen Gemeinschaft (oder jeder anderen Konfessionsfamilie) interessiert sind, sich mit den Anregungen dieses Buches auseinanderzusetzen.

Oliver Schuegraf

ÖKUMENISCHER PILGERWEG FÜR GERECHTIGKEIT UND FRIEDEN

Susan Durber und *Fernando Enns,* Walking Together. Theological Reflections on the Ecumenical Pilgrimage of Justice and Peace. WCC, Genf 2018. 176 Seiten. Br. EUR 17,00.

Als die Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen bei ihrer Vollversammlung in Busan 2013 beschloss, den Mitgliedskirchen den „Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens“ ans Herz zu legen, haben einige Beobachter die Befürchtung geäußert, es handele sich dabei lediglich um eine neue Variante der sattsam bekannten Tendenz der „Genfer Ökumene“, immer wieder neue Programme in die Welt zu setzen und alte beiseite zu schieben. Nun haben Susan Durber – die reformierte Pfarrerin aus England ist Moderatorin der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung – und Fernando Enns „theologische Überlegungen“ vorgelegt, die das programmatische Gewicht und die langfristige Bedeutung einer „Pilgrimage of Justice and Peace“ beleuchten.

Es empfiehlt sich, das Buch sozusagen von hinten zu studieren, denn die drei Anhänge (ab 141), also die Erklärungen von Busan sowie eine ausführliche Erarbeitung der Kommission von Glauben und Kirchenverfassung vom Juni 2017 markieren den Ausgangspunkt. Auf diesem Hintergrund zeigen die dreizehn Beiträge dieses Bandes nicht nur eine große regionale und konfessionelle Vielfalt, sondern sie lassen auch konzeptionelle und praktische Vorzüge erkennen, die sich mit „Pilgrimage“ eröffnen. (Das deutsche Wort „Pilgerweg“ müsste m.E. um den Ausdruck „Pilgerschaft“ ergänzt werden, um die Bandbreite des englischen Begriffes zu erfassen.)

So unterstreicht zum Beispiel Susan Durber (55 ff), dass „Pilgrimage“ die tiefe Leiblichkeit des christlichen Glaubens erkennen lässt und damit die in westlichen

Kirchen vorherrschende „Innerlichkeit“ des christlichen Glaubens überwindet. Der Anglikanische Bischof Mark McDonald aus Kanada verweist auf die Tradition des „Heiligen Weges“, der bei indigenen Völkern Nordamerikas gebräuchlich ist, und folgert daraus, dass alle Kirchen sich intensiver auf ihr Unterwegs-Sein besinnen sollten (3 ff). Dieser prozessuale Aspekt wird von der brasilianischen Kommunikationsforscherin Magali do Nascimento Cunha betont, die angesichts der immer bedrückender werdenden „Kultur der Konvergenz“ auf die Bedeutung und das Recht der Verschiedenheit im menschlichen Miteinander verweist (91 ff). Diese Unterschiedlichkeit mit der Leitidee der Harmonie zu verknüpfen, unterstreicht Feleterika Nokise und verweist damit auf ein Grundkonzept der Völker im Pazifischen Raum (67 ff). Aufschlussreich und wegweisend ist auch der Hinweis des katholischen Theologen William Henn auf Papst Franziskus, der das gemeinsame Unterwegs-Sein der Christen als eine Einübung in gemeinsames Vertrauen und greifbare Annäherung betrachtet (28 ff).

Es ist nicht möglich, alle Beiträge zu würdigen. Bei einigen Texten fällt die Tendenz ins Auge, den Gedanken der Pilgerschaft theologisch so stark zu verallgemeinern, dass damit das Unterwegs-Sein im Glauben überhaupt bezeichnet wird. So nähern sich zum Beispiel die Beiträge der orthodoxen Autoren Tamara Grdzelidze (111 ff) und Marian Gheorghe Simion (78 ff) dem Konzept der „Seelenreise“ zur himmlischen Vollendung, die an Bunyans „Pilgrim’s Progress“ denken lässt, einer Vorstellung, die von westlichen Autoren wie Durber nun gerade infrage gestellt wird.

Im Grunde geht es bei der Diskussion um „Pilgerschaft“ um die Frage, wie Jüngerschaft und Nachfolge Christi heute aussehen. Fernando Enns erinnert an die Ermordung des mennonitischen Friedensaktivisten Michael Sharp im Kongo (März 2017), um darauf aufmerksam zu machen, mit welcher Radikalität nicht nur das persönliche Glaubenszeugnis gefordert ist, sondern dass auch die Bereitschaft der Kirchen zu einer „geistlichen Transformation“ angesichts der gegenwärtigen Massivität von Gewalt und Unfrieden gefragt ist (43 ff).

Es ist also auf sehr vielfältige und nicht selten widersprüchliche Weise von dem Wesen der Pilgerschaft die Rede. Trotzdem wird deutlich, dass diese Leitidee eine bedeutsame kritische und verändernde Kraft besitzt. Umso merkwürdiger mutet es an, dass die beiden Stichworte „Gerechtigkeit“ und „Frieden“, welche diese Leitidee inhaltlich prägen sollen, relativ unbestimmt bleiben. Zwar fehlt es nicht an Hinweisen auf die zentrale Bedeutung dieser beiden Begriffe in der Bibel und der christlichen Tradition. Aber welche konkreten Aufgaben ergeben sich aus ihnen für

Weg und Praxis der Ökumenischen Bewegung im 21. Jahrhundert? Um nur wenige Fragen zu nennen: Welche Arbeit am Recht ergibt sich für uns aus dem Leitbegriff der Gerechtigkeit, insbesondere im Blick auf die Verzerrungen und Ungerechtigkeiten der globalen (Finanz)Märkte oder die wachsende militärische Aufrüstung weltweit? Und wie soll der Friede mit der Natur aussehen, wo die Menschheit sich doch de facto in einem Abnutzungskrieg mit ihr befindet? „Transformation" ist ein großes Wort. Und in der Tat hängt das Wohl der kommenden Generationen davon ab, ob es gelingt, die Umformung und Umgestaltung der ungerechten, gewaltförmigen und kriegerischen Verhältnisse zwischen uns Menschen und mit der Natur vorzunehmen, und dies möglichst rasch. Die Kirchen der Welt können dazu beitragen, gerade weil sie ökumenisch vernetzt sind und insofern über die gewohnten Grenzen und Vorbehalte hinaus wirksam werden können. Insofern ist der Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens das Gebot der Stunde. Dafür sind die von Durber und Enns herausgegebenen „theologischen Überlegungen" ein erster Schritt, dem weitere Klärungen und dann eben auch praktische Absprachen folgen müssen.

Geiko Müller-Fahrenholz

Prof. Dr. Alexander Deeg, Universität Leipzig, Lehrstuhl für Praktische Theologie, Martin-Luther-Ring 3, 04109 Leipzig; Pfarrer Tobias Fritsche, Evangelisch-Lutherische Kirchengemeinde St. Lorenz, Innenstadtpfarramt, Burgstraße 1–3, 90403 Nürnberg; Prof. em. Dr. Albert Gerhards, Seminar für Liturgiewissenschaft, Kath.-Theol. Fakultät der Universität Bonn, 53012 Bonn; PD Dr. Kai Horstmann, Ittenbacher Str. 52, 53639 Königswinter; Bischof em. D. Dr. Christoph Klein, Consistoriul Superior al Bisericii Evangh. C. A, Str. Gen. Magheru 4, RO-550185 Sibiu; Pfarrerin Dr. des. Elisabeth Krause-Vilmar, Evangelisches Pfarramt Gronau, Kirchstraße 1, 61118 Bad Vilbel-Gronau; Erzpriester Radu Constantin Miron, Römerstraße 440 C, 50321 Brühl; Dr. Geiko Müller-Fahrenholz, Oberblockland 6, 28357 Bremen; Dr. Stefan Orth, Redaktion Herder Korrespondenz, Hermann-Herder-Straße 4, 79104 Freiburg; Henrike Rabe, Hellkamp 1, 20255 Hamburg; OKR Dr. Oliver Schuegraf, DNK/LWB, Podbielskistraße 164, 30177 Hannover; Burkard Severin, Eisbacher Straße 44, 53639 Königswinter; Pfarrer Dr. Marc Witzenbacher, Ökumenische Centrale, Ludolfusstraße 2–4, 60487 Frankfurt.

Foto Deckblatt: In Berlin-Kreuzberg wurde die katholische Kirche St. Agnes 2004 an eine evangelische Freikirche vermietet, 2011 an eine Verwertungsgesellschaft verkauft und 2012 beräumt (Bild: Pfarrei St. Bonifatius Berlin).

Thema des nächsten Heftes 1/2019:

Kirche und Geld

mit Beiträgen u. a. von Sabine Demel, Gerhard Hartmann,
Thomas Kreuzer, Thomas Söding, Christoph Stiba,
Chris Doude van Troostwijk

ÖKUMENISCHE RUNDSCHAU – Eine Vierteljahreszeitschrift

In Verbindung mit dem Deutschen Ökumenischen Studienausschuss (vertreten durch Thomas Söding, Bochum) herausgegeben von Elzbieta Adamiak, Landau; Angela Berlis, Bern; Petra Bosse-Huber, Hannover; Daniel Buda, Genf/Sibiu; Amelé Ekué, Genf/Bossey; Fernando Enns, Amsterdam und Hamburg (Redaktion); Dagmar Heller, Bensheim; Martin Illert, Hannover (Redaktion); Ulrike Link-Wieczorek, Oldenburg/Mannheim (Redaktion); Viola Raheb, Wien; Johanna Rahner, Tübingen (Redaktion); Barbara Rudolph, Düsseldorf (Redaktion); Dorothea Sattler, Münster; Oliver Schuegraf, Hannover (Redaktion); Andrea Strübind, Oldenburg; Rosemarie Wenner, Frankfurt am Main, Marc Witzenbacher, Frankfurt am Main (Redaktion).

ISSN 0029-8654 ISBN 978-3-374-05723–8
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: 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 2019, Preisänderungen vorbehalten):
Jahresabonnement (inkl. Versandkosten): Inland: € 42,00 (inkl. MWSt.), Ausland: € 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 2019.