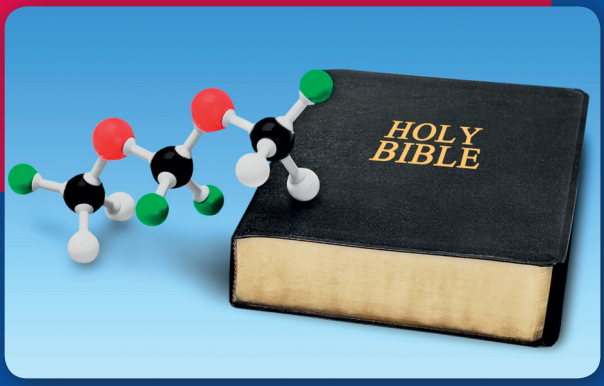
Januar – März
1/2020
69. Jahrgang

Ökumenische Rundschau

Theologie und Naturwissenschaft

mit Beiträgen u. a. von Theodoros Alexopoulos, Lukas Brand, Armin Grunwald, Michael Hoch, Neil Messer, Opoku Onyinah, Frank Vogelsang, Wolfgang Vondey



Inhalt

Zu diesem Heft 3

Frank Vogelsang, Die umstrittene Wirklichkeit.
Zum Dialog zwischen der Theologie und den Naturwissenschaften 5

Neil Messer, „Wissenschaft und Theologie“ oder „Wissenschaft
in der Theologie“? Neue Wege der Begegnung von Theologie
und Naturwissenschaften 17

Wolfgang Vondey, Katholizität in Wissenschaft und Theologie.
Eine pentekostale Perspektive 30

Armin Grunwald, Technikfolgenabschätzung
in der Zukunftsgestaltung. Zur Rolle von Religion und Kirchen 39

Lukas Brand, Die Maschine als Mensch 50

Opoku Onyinah, Die Herausforderung
durch die afrikanischen heilenden Gemeinschaften 60

Theodoros Alexopoulos, Primat und immanente Trinität.
Eine orthodoxe kritische Betrachtung jener Ekklesiologie,
die den Primat intertrinitarisch zu verankern sucht 72

Dokumente und Berichte

„Im Spannungsfeld von Schöpfung, Skepsis und Fortschritt:
Wissenschaft in Verantwortung für die Zukunft unserer
Gesellschaft“ (**Michael Hoch**) 94

Kommuniqué der fünfzehnten Begegnung im Bilateralen
Theologischen Dialog zwischen der Evangelischen Kirche
in Deutschland und der Rumänischen Orthodoxen Kirche (Goslar XV)
(**Rumänisch-Orthodoxe Kirche und Evangelische
Kirche in Deutschland**) 102

Family and Faith: Ecumenical Views on Family.
Familie und Glauben aus ökumenischer Sicht.
Die 31. Jahrestagung der Arbeitsgemeinschaft
Ökumenische Forschung (ERF/AÖF) in der
Missionsakademie in Hamburg (7.–10. November 2019).
Tagungsbericht (**Sr. Estelle M. Sogbou**) 114

Ökumenische Persönlichkeiten

In memoriam Martin Stöhr (1932 – 2019) (**Thorsten Latzel**) 120

Nachruf auf Johannes Baumann. Der Brückenbauer
der deutsch-lettischen Ökumene (**Christine Globig**) 122

Harding-Meyer-Ökumenepreis
(**Institut für Ökumenische Forschung, Strasbourg**) 125

**Gestern – heute – morgen, Von Personen,
Zeitschriften und Dokumentationen, Neue Bücher** 127

Zu diesem Heft





Liebe Leserinnen und Leser,

der Spruch von Jugendlichen im Konfirmandenunterricht: „Ich glaube nur, was ich sehe!“ zeigt, wie verbreitet Theologie bzw. Glaube als Gegensatz zum naturwissenschaftlichen Weltbild gesehen werden. Bei näherem Hinsehen stimmt der Satz schon bei Jugendlichen nicht.

Es bleibt aber die Frage, wie das Verhältnis von Naturwissenschaft und Theologie zu beschreiben ist – eine in der Ökumene selten gestellte Frage. Und trotzdem sind viele ethische und dogmatische Fragen in den konfessionellen Traditionen von der Verhältnisbestimmung Naturwissenschaft – Theologie bestimmt.

Dass es kein einfacher Dialog ist, wird schnell deutlich. Dass er unbedingt vonnöten ist, angesichts der Entwicklung in der Medizin, der Künstlichen Intelligenz oder der Erforschung des Universums, liegt auf der Hand. Aber nur wenige Theologinnen und Theologen wagen sich an das Thema, und in der naturwissenschaftlichen Forschung verdient man sich kaum Meriten, wenn man sich auf den Dialog mit der Theologie einlässt, wie es *Frank Vogelsang* im ersten Beitrag dieses Heftes feststellt. Umso spannender ist es, diesem Dialog auch aus ökumenischer Perspektive auf die Spur zu kommen, zunächst mit einem historischen Rückblick, aber dann auch mit den aktuellen (Irr-)Wegen der Annäherung zwischen abstrakter Naturwissenschaft und Theologie: „Theologinnen und Theologen sind Experten für Erfahrungen des Nahen.“ *Neil Messer* aus Großbritannien war Leiter der Arbeitsgruppe der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa, die sich mit der Reproduktionsmedizin auseinandergesetzt hat. In seinem hier

eher grundsätzlichen Beitrag setzt er sich kritisch mit *Ian Barbour* auseinander und berichtet von neuen Begegnungen zwischen Naturwissenschaft und Theologie. Beide Disziplinen seien wie zwei Stimmen, die unterschiedlich laut und dominant das Gespräch bestimmen. Oftmals wird der Gegensatz zwischen Pfingstlern und Naturwissenschaftlern beschrieben. Mit *Wolfgang Vondey* kommt eine Stimme aus der pentekostalen Forschung zu Wort. Er nähert sich über den Begriff der Katholizität und der „Glokalisierung" einer gegenseitigen Abhängigkeit von Naturwissenschaft und Theologie an, die nicht statisch zu verstehen ist und eindeutige Zuordnungen in Frage stellt. *Armin Grunwald, Lukas Brand* und *Opoku Onyinah* setzen sich mit konkreten Fragestellungen des Verhältnisses von Naturwissenschaft und Theologie auseinander. Armin Grunwald fragt unter dem Gesichtspunkt der Technikfolgenabschätzung nach den unterschiedlichen Implikationen wissenschaftlicher Optimierung, insbesondere auch nach der ethischen Dimension: „Der technische Fortschritt kennt kein ethisches Maß in sich selbst." Grunwald hinterfragt kritisch die Tendenz zu einer Art Techno-Religion. Lukas Brand greift in seinem Artikel „Maschine als Mensch" das transhumanistische Streben nach Optimierung auf und diskutiert die aktuellen Fragen der Künstlichen Intelligenz. Opoku Onyinah führt das Thema anhand des Verhältnisses von moderner Medizin und traditionellen heilenden Gemeinschaften in Afrika aus, wie sie in den Afrikanisch-Unabhängigen, charismatischen und Pfingstkirchen aufgegriffen werden und beschreibt, wie die Kirchen unter diesen Umständen den Herausforderungen im Gesundheitswesen begegnen können. Unter „Dokumente und Berichte" finden Sie eine Ansprache von *Michael Hoch,* Rektor der Rheinischen Friedrich-Wilhems-Universität (Bonn), die sich ebenfalls mit dem Spannungsfeld von Theologie und Naturwissenschaft auseinandersetzt.

Darüber hinaus finden Sie in diesem Heft den Beitrag von *Theodoros Alexopoulos,* der die Herleitung der Ekklesiologie aus der Trinitätslehre, wie sie einige orthodoxe Theologen vornehmen, diskutiert, wie auch das Kommuniqué der 15. Begegnung zwischen der EKD und der Rumänisch-Orthodoxen Kirche.

Hinweisen möchten wir auch auf die Auslobung des Harding-Meyer-Ökumenepreises des Instituts für Ökumenische Forschung, Strasbourg.

Eine spannende und anregende Lektüre
wünschen im Namen des Redaktionsteams
Barbara Rudolph und Marc Witzenbacher

Die umstrittene Wirklichkeit

Zum Dialog zwischen der Theologie und den Naturwissenschaften



Frank Vogelsang[1]

1. Die Entwicklung des Dialogs zwischen Naturwissenschaften und Theologie – ein kurzer Überblick

Das populäre Bild des Dialogs zwischen Naturwissenschaften und Theologie ist durch seine extremen Positionen geprägt: Hier stehen sich eine Bibelgläubigkeit und engstirnige Auslegung traditioneller christlicher Aussagen auf der einen Seite und eine materialistische und atheistische Beschreibung der Welt durch die Wissenschaften auf der anderen Seite unversöhnlich gegenüber. Diese Vorstellung hat spätestens in den weltanschaulichen Auseinandersetzungen des 19. Jahrhunderts allgemeine Aufmerksamkeit gefunden, angestoßen vor allem durch die Debatten nach der wegweisenden wissenschaftlichen Veröffentlichung von Charles Darwin "On the Origin of Species"[2]. Sie behauptet weiterhin, dass der Konflikt zwischen den beiden Kontrahenten, Wissenschaft und Theologie, von den Anfängen der naturwissenschaftlichen Forschung an bestanden habe. Denn neben der Debatte um die Erkenntnisse von Darwin wird auch immer wieder auf die Auseinandersetzung zwischen Galileo Galilei und der katholischen Kirche Bezug genommen. Doch ist dieses Bild eines unversöhnlichen Konfliktes in erheblichem Maße verzerrt. Es ist eher durch die weltanschaulichen Diskussionen mancher Akteure bestimmt, die auf beiden Seiten ein Interesse an einer Zuspitzung haben. Die historische Forschung hat dagegen ein weit differenzierteres Bild erstellt.[3]

[1] Dr. Frank Vogelsang ist seit 2005 Direktor der Evangelischen Akademie im Rheinland. Sein Themenbereich an der Akademie ist der Bereich Wissenschaft und Ethik.

[2] Vgl. *Charles Darwin*: On the Origin of Species, Oxford 2008 (Originalausgabe 1859).

[3] Eine kritische wissenschatstheoretische Untersuchung zum Fall Galilei vgl. *Paul Feyer-*

Tatsächlich hat es seit dem Neuanfang einer methodischen Erforschung der Natur im 17. Jahrhundert eine eher offene Diskussion um das Verhältnis der neuen empirischen Forschung zu der traditionellen Weltdeutung der christlichen Theologie gegeben. Hier überwog die Haltung vieler Naturforscher, mit ihren empirischen Arbeiten die Ehre und den Ruhm Gottes, des Schöpfers aller Natur, mehren zu wollen. Zu diesen gehörten herausragende Forscherpersönlichkeiten wie Johannes Kepler oder Isaak Newton. Zu Beginn des 18. Jahrhunderts strebten die Vertreter der so genannten „Physikotheologie" danach, gerade als Theologen die Artenvielfalt der Lebewesen genauer zu erforschen, um die Schöpferkraft Gottes preisen zu können. Die natürliche Theologie eines William Paley suchte noch gegen Ende des 18. Jahrhunderts die große Synthese von Naturerkennen und Theologie. Allerdings entstand In Frankreich in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts der Kreis der so genannten Enzyklopädisten, die sich dezidiert von der christlichen Tradition abwandten und die versuchten, die Welt als reine Materie neu zu deuten.[4] Das waren im 18. Jahrhundert noch vereinzelte Stimmen einer kleinen Elite, die Verhältnisse änderten sich erst im 19. Jahrhundert, hier geriet der Dialog in weltanschauliche Verwerfungen, von denen das Jahrhundert in vielfacher Hinsicht geprägt war. Auf der einen Seite forderten materialistische Naturforscher eine Deutung der Natur unabhängig von der christlichen Überlieferung. Auf der anderen Seite gewann eine fundamentalistische christliche Bewegung zu Beginn des 20. Jahrhunderts vor allem in den USA an Einfluss. Sie forderte, die biblischen Texte nur noch wörtlich auszulegen. Doch auch danach war der Dialog nicht auf diesen konzeptionellen Gegensatz festgelegt. Im Gegenteil, im weiteren Verlauf des 20. Jahrhunderts wiederum öffnete sich das Feld wieder, die Naturwissenschaften erschienen nun in einer größeren Theorievielfalt (Quantenphysik, Relativitätstheorie), die Theologie lernte auch durch neue philosophische Ansätze in der Sprachphilosophie,[5] der

abend: Wider den Methodenzwang, Frankfurt am Main 1986. Auch sind die Äußerungen der späteren Verfechter der Lehre Darwins (in England Thomas Henry Huxley, in Deutschland Ernst Haeckel) von den Aussagen, die Darwin selbst gemacht hat, zu unterscheiden, die Kämpfer für die Evolutionstheorie hatten durchaus auch berufsstrategische Interessen. Vgl. *Andreas Losch:* Jenseits der Konflikte. Eine konstruktiv-kritische Auseinandersetzung von Theologie und Naturwissenschaft, Göttingen 2011, 33.

4 Vgl. *Philipp Blom:* Böse Philosophen. Ein Salon in Paris und das vergessene Erbe der Aufklärung, München 2013, 195 ff.

5 Vgl. etwa *Ludwig Wittgenstein:* Philosophische Untersuchungen; in: Werkausgabe Band I, Frankfurt am Main 1984.

Prozessphilosophie[6] oder der Phänomenologie[7] ihre Argumente besser zu begründen. Allerdings gibt es auch heute immer noch Beiträge, die den Konflikt schüren wollen, seien es szientistische Ansätze wie der von Richard Dawkins oder diverse Beiträge evangelikaler Provenienz.

Einen institutionalisierten Dialog zwischen Theologie und Naturphilosophie gibt es spätestens seit den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts. Immer mehr Theologinnen und Theologen vor allem im angelsächsischen Raum legten eine Vielzahl neuer konzeptioneller Ansätze für den Dialog vor. Der amerikanische Theologe Ian Barbour, einer der Wegbereiter dieser neuen Phase, entwickelte eine sehr instruktive Unterscheidung von vier Typen des Dialogs.[8] Beim ersten Typ dominiert der Konflikt. Theologie wie auch Naturwissenschaften erheben Wahrheitsansprüche, die sich gegenseitig ausschließen. Das Leben auf der Erde ist entweder durch Schöpfung entstanden oder durch Evolution, nur eine der beiden Seiten kann Recht haben. Schon der kurze Rückblick zeigt aber, dass eine Reduktion des Dialogs auf den Konfliktttyp zu kurz greift. Beim zweiten Typ wird die Unabhängigkeit der Dialogpartner betont. Theologie und Naturwissenschaften haben es mit völlig unterschiedlichen Wirklichkeitsbereichen zu tun. Insofern kann es auch zwischen beiden keinen Konflikt geben. Exemplarisch hierfür steht der theologische Ansatz von Karl Barth, dessen Theorie von Wort Gottes in keinem durch eine dritte Theorie definierten Verhältnis zu den Naturwissenschaften steht. Beim dritten Typ wiederum wird ein offener Dialog zwischen gleichberechtigten Partnern angestrebt. Hier ist es besonders herausfordernd, eine gemeinsame Sprache und Begrifflichkeit zu erarbeiten. Beim vierten Typ schließlich wird eine Integration der beiden Seiten in einer einzigen Theorie angestrebt. In den beiden letzten Fällen werden Theologie und Naturwissenschaften nicht direkt aufeinander bezogen. Es braucht eine dritte, vermittelnde Größe, auf die sich beide gleichermaßen beziehen können. In der Regel ist dies eine leistungsfähige naturphilosophische Position.

6 Vgl. *Alfred North Whitehead:* Prozess und Realität. Entwurf einer Kosmologie, Frankfurt am Main 1987.

7 Vgl. *Maurice Merleau-Ponty:* Das Sichtbare und das Unsichtbare, München ^{3}2004.

8 Vgl. *Ian Barbour:* Wissenschaft und Glaube. Historische und zeitgenössische Aspekte, Göttingen 2003, 113 ff.

2. *Das Gespräch zwischen der Theologie und den Naturwissenschaften als offener Dialog*

Der Ansatz des vierten Typs, eine Integration von Naturwissenschaft und Theologie anzustreben, erweist sich als sehr anspruchsvoll. Es reicht ja nicht, dass jemand eine Privatmeinung über das Verhältnis beider Seiten entwickelt. Derer gibt es in der Tat viele. Das entscheidende Kriterium ist, dass möglichst viele, potentiell alle Naturwissenschaftlerinnen und Naturwissenschaftler, Theologinnen und Theologen in eine Synthese und umfassende Sicht auf die Wirklichkeit einstimmen können. Die naturphilosophische Basis, auf der das geschieht, müsste schon sehr zwingende oder zumindest überzeugende Gründe aufweisen. Doch angesichts der großen Vielfalt sehr unterschiedlicher Ansätze erscheint das extrem unwahrscheinlich. Dagegen erhebt der dritte Typ in der Aufzählung Barbours nicht einen so starken Anspruch. Hier müssen nicht alle Ansätze in einer umfassenden Theorie vereinigt werden, hier reicht es, eine dritte Position zu umschreiben, die nicht die Kraft einer umfassenden Theorie hat, die aber so viel Akzeptanz findet, dass sie die Ausgangsbasis für einen offenen Dialog bildet. Dann lassen sich die Theologie und die Naturwissenschaften nicht direkt aufeinander beziehen, wenn man aber ins Gespräch kommen möchte, so kann man sich von der dritten Ebene einer Naturphilosophie Wege suchen.

Ein solcher Dialog ist anstrengend und voraussetzungsreich. Was ist die Motivation, sich auf ihn einzulassen? Im Falle der Theologinnen und Theologen ist die Lage klar: Wer in der heutigen Zeit von Gott reden möchte, kann nicht die Erfolge der naturwissenschaftlichen Erforschung der Welt und die technischen Errungenschaften, die immer mehr unseren Alltag prägen, ignorieren. Für Naturwissenschaftlerinnen und Naturwissenschaftler ist die Lage nicht so eindeutig: Sie erwerben in ihren naturwissenschaftlichen Fächern kaum Meriten, wenn sie den Dialog mit der Theologie voranzubringen versuchen. Einige von ihnen sind aber Christinnen und Christen und haben deshalb ein lebendiges Interesse an dem Dialog, damit sie nicht sich selbst in zwei Personenanteile aufteilen müssen, einen wissenschaftlichen Anteil und einen frommen Anteil.

Die größte Herausforderung des Dialogs ergibt sich heute aus den gesellschaftlichen Rahmenbedingungen. Diese haben sich im Vergleich zur frühen Neuzeit gravierend gewandelt. Waren zu Beginn, im 17. Jahrhundert, die Naturforscherinnen und Naturforscher nur eine kleine Gruppe in Europa verteilter Intellektueller und folgten die allermeisten Menschen der Autorität der Kirche in den Vorstellungen über die Welt, so ist es heute umgekehrt: Die allermeisten Menschen haben die Autorität der Naturwissenschaften anerkannt, sie sind auf Schritt und Tritt mit ihren Wirkungen

in Form technischer Artefakte umgeben, zugleich ist die Autorität der christlichen Theologie in der Deutung der Wirklichkeit massiv geschwunden. Der kanadische Philosoph Charles Taylor hat den Wechsel in einer sehr pointierten Frage auf den Punkt gebracht: "Why was it virtually impossible not to believe in God in, say 1500 in our Western society, while in 2000 many of us find this not only easy, but even inescapable?"[9]

Die Erkenntnis, dass die gesellschaftlich dominante Deutung der Wirklichkeit sich radikal geändert hat, ist nicht neu. Schon Bonhoeffer hat in den Gefängnisbriefen aus Tegel zu einer heute noch gültigen, zugespitzten Aussage gefunden: „Gott als moralische, politische, naturwissenschaftliche Arbeitshypothese ist abgeschafft, überwunden (…). Es gehört zur intellektuellen Redlichkeit, diese Arbeitshypothese fallen zu lassen bzw. sie so weitgehend wie irgend möglich auszuschalten. Ein erbaulicher Naturwissenschaftler, Mediziner etc. ist ein Zwitter. Wo behält Gott noch Raum? Fragen ängstliche Gemüter (…). Und wir können nicht redlich sein, ohne zu erkennen, dass wir in einer Welt leben müssen – ‚etsi deus non daretur' [als ob es Gott nicht gäbe, FV]– und eben dies erkennen wir – vor Gott!"[10] Doch es bleibt für Christinnen und Christen die Frage: Was meint das „vor Gott leben"? Was bedeutet es, dass die Wirklichkeit, die uns umgibt, so verstanden werden muss, dass sie „vor Gott" existiert?

3. *Das objektive Bild von der Welt und subjektive religiöse Erfahrungen*

Die Naturwissenschaften haben sehr viel Wissen über die Welt und den Menschen generiert. Die Haltung der naturwissenschaftlichen Forschung ist die eines methodisch kontrollierten Erkennens. Es ist in einer wissenschaftlichen Veröffentlichung fast ebenso wichtig, zu sagen, mit welchen Methoden man zu einer Erkenntnis gekommen ist, wie die Erkenntnis selbst zu formulieren. Denn jede Erkenntnis ist fallibel, sie kann sich unter dem Eindruck neuer Daten oder der Erkenntnis weiterer Zusammenhänge dann doch als falsch oder zumindest unvollständig erweisen. Es war der Wissenschaftstheoretiker Karl Popper, der darauf hingewiesen hat, dass die wissenschaftlichen Aussagen nicht darin ihre Würde haben, dass sie immer richtig sind, sondern darin, dass sie prinzipiell falsifizierbar sind.[11]

9 *Charles Taylor:* A Secular Age, Cambridge 2007, 25.

10 *Dietrich Bonhoeffer:* Widerstand und Ergebung (hg. von *Eberhard Bethge* u. a.), Gütersloh [13]1985, 177.

11 Vgl. *Karl Popper:* Logik der Forschung, Tübingen [11]2005, 17.

Die wissenschaftliche Haltung der Distanz und des kritischen Nachfragens, des Zweifels ist eine große Errungenschaft der Menschheit. Sie ist tief in unsere Kultur eingelassen, wir halten sie heute für selbstverständlich. Sie ist auch ein Kennzeichen der Aufklärung. Einer der ersten, die die neue Erkenntnishaltung ausgearbeitet haben, ist der Philosoph René Descartes.[12] Er setzt auf ein regelgeleitetes Erkennen und schenkte den Methoden, die zur Erkenntnis führen sollen, große Aufmerksamkeit. Um also die äußere Welt sicher erkennen zu können, ist es wichtig, methodisch vorzugehen, nur so ist objektive Erkenntnis möglich. In gewisser Weise ist Sherlock Holmes die Inkarnation dieser Haltung: Ein durch und durch objektiver Mensch, der allein auf die Fakten schaut und sie streng methodisch abarbeitet. So ist eine moderne Erkenntnishaltung entstanden: Man ist skeptisch, geht auf Distanz, sobald Behauptungen unwahrscheinlich sind. Man sieht sich einer objektiven Wirklichkeit gegenüber, die wissenschaftlich beschreibbar ist.

Doch was macht man unter diesen Rahmenbedingungen dann mit religiösen Aussagen, etwa mit den Aussagen: Gott hat die Welt geschaffen. Oder: Jesus ist von den Toten auferstanden. In der Aufteilung zwischen dem Objektiven und dem Subjektiven wandern sie im Laufe der Zeit auf die subjektive Seite. Religiosität wird zu etwas Subjektivem, zu etwas, was mit der inneren Einstellung des religiösen Menschen zu tun hat. Doch damit steht überhaupt in Frage, was religiöse Erfahrungen noch über die Wirklichkeit aussagen. Die Subjektivität funktioniert heute oft wie eine religiöse Schutznische in einer objektiv beschriebenen Welt. Dietrich Bonhoeffer kritisierte die Individualisierung und Partikularisierung des theologischen Anspruchs. Wo behält Gott noch Raum? Das führt seiner Ansicht nach zu dem ängstlichen Versuch, Gott „wenigsten in dem Bereich des ‚Persönlichen', ‚Innerlichen', ‚Privaten' festzuhalten".[13]

Die Entwicklung führt auch zu einer Vereinzelung der Glaubenserfahrung. Ingolf Dalferth spricht von der „Cafeteria-Religiosität"[14]. Deren Grundhaltung ist: „Letztlich muss jeder selbst sehen, was sie, was er für richtig hält. Religiöses Erleben ist halt subjektiv." Religiöse Erfahrungen kann jeder nur für sich selbst machen. Religion wird zu einer individuellen Option. Sie führt *zweitens* zu einer Abwertung der Sprache in der Religion. Das, was eigentlich wichtig ist, die innere Erfahrung, der subjektive

12 Vgl. *René Descartes:* Meditationen über die Grundlagen der Philosophie (übers. von A. Buchenau, hg. von L. Gäbe), Hamburg 1992.

13 *Bonhoeffer,* Widerstand und Ergebung, 172.

14 Vgl. *Ingolf Dalferth:* Gedeutete Gegenwart. Zur Wahrnehmung Gottes in den Erfahrungen der Zeit, Tübingen 1997, 10 ff.

Eindruck, lässt sich sprachlich nicht vermitteln. Deshalb können die Erfahrungen auch mit wilden Mischungen der Traditionen interpretiert werden. Sie führt *drittens* zu einer Abwertung von geschichtlichen Zusammenhängen und Erzählungen.

Für Bonhoeffer ist dagegen klar, Gott kann nicht auf eine Innerlichkeit reduziert werden. Mitten in der Welt, mitten in der Wirklichkeit muss Christus zu erkennen sein.[15] Die Interpretation des Glaubens als innere Erfahrung hat nach Bonhoeffer die Schwäche, dass der Glaube sich nicht mehr zu der ganzen Wirklichkeit in ein Verhältnis setzt. Die objektive Wirklichkeit ist daraus entlassen, sie wirkt gegenüber der Rede von Gott neutral.

4. Wer von Gott redet, geht eine Verpflichtung zur Deutung des Ganzen der Wirklichkeit ein

Die Frage nach der Relevanz der Rede von Gott für das Verständnis der Welt ist für die Theologie entscheidend. Es kann nicht sein, dass religiöse Aussagen sich auf subjektive Einsichten oder hermeneutische Deutungsfragen zurückzuziehen versuchen. Auch wenn es nicht um einen Konflikt zwischen Theologie und Naturwissenschaften geht, so muss es doch um ein Ringen um die Deutung der Wirklichkeit gehen. Die populäre Vorstellung von den Naturwissenschaften legt nah, dass es ein wahres und vollständiges objektives Bild von der Welt geben kann. Wenn man dies akzeptiert, dann wird es schwierig, zu sagen, worum es überhaupt in der Theologie geht. Der Hinweis auf die subjektiven, inneren Erfahrungen und Deutungen von Menschen hilft nicht viel weiter. Immer weniger Menschen können noch etwas mit ihnen anfangen. Zugleich wäre der Anspruch auf Deutung der Wirklichkeit durch die Theologie sehr reduziert. Dabei gibt es gute Gründe, warum die Rede von Gott auch Bedeutung für das Verständnis der Welt hat.

Der Wandel der gesellschaftlichen Rahmenbedingungen macht also den Dialog aus Sicht der Theologie umso wichtiger! Denn, das, was man erleben kann, ist eine radikale Abnahme der Plausibilität zentraler christlicher Aussagen. Wenn man hier keinen Zusammenhang zur Wirklichkeit herstellen kann, wird die christliche Rede entwertet. Sie wird dann zu einem Traditionselement, dessen reale Gehalte, etwa die Aufforderung, die

15 „Mitten in der Welt“ ist eine häufig gebrauchte Formel von Bonhoeffer in den Gefängnisbriefen.

Schöpfung zu bewahren, genauso gut auch in anderer Form ausgedrückt werden könnten, etwa in dem Aufruf, die Umwelt zu schützen. Wenn aber Schöpfung und Auferstehung etwas über diese Wirklichkeit aussagen, ist die christliche Theologie aufgefordert, darüber Rechenschaft abzulegen. Wenn sie von Gott redet, geht sie auch eine Verpflichtung zu einer Deutung der Wirklichkeit ein, denn in den biblischen Schriften wird Gott immer wieder in seinen engen Umgang mit der Wirklichkeit beschrieben. Die christlichen Aussagen über Gott beziehen sich auch auf etwas sehr Grundlegendes dieser Welt.

Dies ist die allgemeine Herausforderung, die sich dann in einzelnen spezielleren Themen des Dialogs auf unterschiedliche Weise widerspiegelt. Um nur die wichtigsten zu nennen: Es geht etwa um die Interpretation des Urknalls, um das Verhältnis von Schöpfung und Evolution, um die Deutung der Quantenphysik, um neue Erkenntnisse der Hirnforschung oder um aktuelle Fragen der Bioethik. Nicht alle naturwissenschaftlichen Erkenntnisse sind für den Dialog in gleicher Weise interessant. Neuere Erkenntnisse über chemische Verbindungen zum Beispiel haben kaum Relevanz für den Dialog. Die Ergebnisse der naturwissenschaftlichen Forschung sind immer dann besonders interessant, wenn sie eine umfassende Aussage machen über die Welt, über das Leben oder über den Menschen. So lassen sich auch die spannendsten Dialogthemen finden: *Erstens* geht es um das Umfassende dessen, was physikalisch existiert, es geht also um das Universum. Wie ist es aufgebaut? Wie ist es entstanden? Was sind seine elementaren Bestandteile? *Zweitens* geht es um das Umfassende des Lebens. Hier stehen Fragen im Raum: Was ist überhaupt Leben, lässt es sich gänzlich auf Biochemie reduzieren? Woher stammt das Leben, ist alles Leben Teil der Evolution? *Drittens* geht es um das Umfassende der Leistungen des Gehirns. Was auch immer ein Mensch je gedacht hat, sie oder er muss es mit dem Gehirn gedacht haben. Also betreffen Erkenntnisse über das Gehirn alles, was Menschen je über die Welt in Erfahrung bringen können. Interessant sind damit besonders die Erkenntnisse der Physik, der Biologie und der Neurowissenschaften. Immer dann, wenn es um das Umfassende, das große Ganze geht, ist auch direkt oder indirekt die Frage nach dem Bezug zu Gott im Spiel.

5. Unsere leibliche Existenz als Voraussetzung für die Deutung der ganzen Wirklichkeit

Die Aufteilung in Objektives und Subjektives führt den Dialog in eine schwierige Lage. Worüber noch streiten, wenn man sich doch so schiedlich-friedlich einrichten kann? Doch muss man fragen, ob diese populäre

Aufteilung einer kritischen Nachfrage standhält. Es hat im 20. Jahrhundert eine breite Kritik an dieser Unterscheidung durch viele philosophische Ansätze gegeben. Eine solche Kritik hat die leiborientierte phänomenologische Philosophie erhoben. Als Kronzeugen kann man den französischen Philosophen Maurice Merleau-Ponty (1908–1961) nennen und im deutschsprachigen Raum Bernhard Waldenfels.[16]

Bei ihnen steht eine simpel klingende Grunderkenntnis im Mittelpunkt: Menschen sind leibliche Wesen. Die entscheidende Erkenntnis dieses Ansatzes lautet: Man kann kein umfassendes objektives Bild von der Welt gewinnen, denn das ignoriert entscheidende Bedingungen unserer leiblichen Existenz. Kein leibliches Wesen kann sich von der Welt vollständig distanzieren, es ist grundlegend und durchgehend immer auch von einer Verbundenheit mit dem Umgebenden bestimmt. Leibliche Wesen sind in die Wirklichkeit eingetaucht, die sie erkennen wollen. Deshalb geraten die Wissenschaften immer dann an Grenzen, wenn sie über das große Ganze, über die Welt, das Leben, den Geist, die Vernunft Auskunft geben wollen, also über das reden, von dem sie sich nicht hinreichend distanzieren können. Teile der Wirklichkeit lassen sich durch geeignete Verfahren objektivieren, jedoch nie das Ganze der Wirklichkeit. Es bleibt auch bei vielen Lichtkegeln der Wissenschaften immer etwas im Schatten.

Es ist also entscheidend, dass leiblich existierende Menschen bei aller Fähigkeit zur Distanzierung und zur wissenschaftlichen Erkenntnis immer auch mit einer nicht aufhebbaren Nähe der Wirklichkeit rechnen müssen. Dies schmälert keine wissenschaftliche Erkenntnis, aber es relativiert szientistische Ansätze, die meinen, mit wissenschaftlichen Methoden könne man alles, die ganze Welt erkennen. Nähe gibt es in unterschiedlichen Nuancen, Nähe erwächst aus der unausweichlichen Verbundenheit von Menschen mit der Umwelt, mit anderen Menschen. Mit dieser Verbundenheit müssen sich alle Menschen in ihrem Leben auseinandersetzen, unabhängig davon, welcher Religion sie angehören oder ob sie Atheisten oder Agnostiker sind. Es gibt kein rein rationales und vollständig kontrolliertes Verhältnis zur Welt.

Es gibt etwas, das die Schwierigkeit verrät: In manchen Lebenssituationen geraten wir an die Grenze des sprachlich Beschreibbaren. Und doch geht es um Wirklichkeit, auch wenn uns klare und eindeutige Begriffe für

[16] Vgl. *Bernhard Waldenfels:* Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden, Frankfurt am Main 2007. Ausführlich dazu: *Frank Vogelsang:* Die Rede von Gott in einer offenen Wirklichkeit. Phänomenologisch-hermeneutische Untersuchungen nach *Merleau-Ponty, Ricœur und Waldenfels,* Freiburg/München 2016.

die Erfahrungen fehlen. Wer wirklich liebt, kann das nicht in einer Formel oder in einem vernünftigen Argument zum Ausdruck bringen. Wer an Gott glaubt, sucht immer wieder neu nach den richtigen Worten. Bei manchen Themen sind allgemeine, präzise und formale Antworten sogar fehl am Platz. Wenn man nach dem Sinn des Lebens fragt, erwartet man nicht eine Formel oder einen klar definierten Ausdruck. Als Antworten auf die Frage nach dem Sinn des Lebens akzeptiert man eher die Schilderung von Erfahrungen, etwa einer glücklichen Geburt eines Kindes, die Erfahrung der Treue eines anderen Menschen, tiefe Naturerfahrungen und in all dem Erfahrungen der Nähe Gottes. All dies weist aber nicht in die objektiv beschriebene Welt und auch nicht in eine tiefe subjektive Innerlichkeit, sondern auf eine Erfahrung mit der Wirklichkeit, mit der man verbunden ist.

6. Das Beispiel des Verhältnisses von Universum und Schöpfung

Was folgt daraus für den Dialog zwischen Naturwissenschaften und Theologie? Die naturwissenschaftliche Forschung beschreibt die Wirklichkeit so, als sei der Beobachtende nicht mit der Wirklichkeit verbunden. Diese Erkenntnishaltung ist ihr Privileg und ihre Errungenschaft, sie ist zugleich aber auch ihre Grenze. Glaubenserfahrungen sind dagegen Erfahrungen von besonders intensiver, existentieller Verbundenheit. Der Gott der biblischen Texte ist nicht in großer Ferne, etwa in einem am Rande des Weltalls oder in einem unbekannten Jenseits. Gott lässt sich aber auch nicht allein in der Innerlichkeit finden. Gott begegnet mitten in der Wirklichkeit, man kommt ihm auf die Spur, wenn man sich auf die eigene Verbundenheit mit der Wirklichkeit einlässt, wenn man sich berühren lässt. Dies sei an der Frage des Verhältnisses von Schöpfung und Kosmologie deutlich gemacht.

Die naturwissenschaftliche Beschreibung des Universums ist notwendigerweise in vielem sehr karg und abstrakt.[17] Die Kosmologie hat mit einiger Präzision herausgefunden, dass das Universum, so wie wir es kennen, vor etwa 13,7 Milliarden Jahren durch einen so genannten „Urknall" entstanden ist. Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler reden nicht von einem „Urknall", sondern von einer „Singularität der Massedichte". Dies ist eine äußerst abstrakte Beschreibung und nur als diese äußerst abstrakte Beschreibung in einer mathematischen Form ist sie auch stimmig. Alle all-

[17] Vgl. *Arnold Benz:* Das Universum: Weltbild, Design, Vexierbild oder Ikone?; in: *Andreas Losch/Frank Vogelsang:* Die Vermessung der Welt und die Frage nach Gott, Bonn 2018, 82–91.

täglichen Vorstellungen, etwa die, dass da etwas auseinander geflogen sei, sind unzureichende Hilfsmittel. Denn es ist nicht etwas im Raum auseinander geflogen, sondern der Raum selbst hat sich ausgedehnt! Dafür fehlen uns allerdings die Bilder und Erfahrungen. Wie schwierig es ist, sich das vorzustellen, kann man erahnen, wenn man der Frage nachgeht, wo denn der „Urknall" stattgefunden hat. Es gibt keinen ausgezeichneten Ort! Wenn man sich das Universum wie einen expandierenden Luftballon vorstellt, dann müsste es ja auch jenen Ort im Innern des Luftballons geben. Doch das ist nicht der Fall. Die physikalisch einzig mögliche Antwort auf die Frage nach dem Ort des „Urknalls", muss lauten: Überall. Das ist aber zugegebenermaßen für die alltägliche Vorstellung nicht sehr befriedigend. Man darf also nicht zu leicht das Bedürfnis einer alltäglichen Vorstellung mit wissenschaftlichen Erkenntnissen vermischen.

Wo findet in diesem Wissen die Rede von Gott ihren Platz?[19] Es ist außerordentlich davor zu warnen, Gott irgendwo in dieser abstrakten physikalischen Beschreibung des Universums verorten zu wollen. Wenn es stimmt, dass Gott sich in dem zeigt, was nah ist, dann kann er nicht in ein Bild integriert werden, wo alles sich erst aufgrund einer Haltung der Distanz zeigt. Vorstellungen, Gott habe sich am Anfang des Urknalls befunden, ist weder physikalisch befriedigend noch theologisch. Was aber bedeutet es, dass Gottes Schöpfung in dem Nahen zu finden ist? Derselbe Mensch, der gerade noch kosmologische Berechnungen angestellt hat, mag im nächsten Moment großen Hunger verspüren. Sie oder er mag dann beim Essen große Dankbarkeit empfinden, in der Einsamkeit der Forschungsstation etwas zu essen gefunden zu haben. Es wäre einigermaßen sinnlos, diese Dankbarkeit an das große Universum der wissenschaftlichen Beschreibung zu adressieren. Für das Universum aus naturwissenschaftlicher Sicht ist das Überleben eines einzelnen Exemplars der Spezies Mensch schlicht irrelevant. Das physikalische Universum zeigt viel von der Wirklichkeit, aber es zeigt offenkundig nicht alles. Die eigene Dankbarkeit hat keinen Ort in dem abstrakten physikalischen Bild.[19] Sie ist aber auch nicht einfach subjektiv, weil es ja doch um das eigene Überleben geht und das Überleben durch die Nahrung gesichert wird, die man zu sich genommen hat. Zu essen ist nicht nur eine organische Funktion, sondern auch die Erhaltung der eigenen Existenz, für die man dankbar sein kann. In der Nahrung zeigt die Wirklichkeit eine existentielle Nähe. Theologinnen und Theologen sind Experten für Erfahrungen des Nahen. In ihnen zeigt sich Gottes Wirklich-

18 Ausführlich dazu auch: *Vogelsang,* Die Rede von Gott in einer offenen Wirklichkeit.

19 Vgl. *Frank Vogelsang:* Artikel Schöpfung; in: *Thomas Kirchhoff/Nicole C. Karafyllis et al.* (Hg.): Naturphilosophie. Ein Lehr- und Studienbuch, Tübingen 2017, 103–109.

keit. Die Erfahrung mit Gott ist die Erfahrung von radikaler Verbundenheit. In der Gottesgewissheit zeigt sich keine subjektive Deutung einer objektiven Wirklichkeit, sondern eine ganz eigene Dimension der Wirklichkeit in der Nähe, die in der Haltung des methodischen Erkennens aus der Distanz gar nicht auftaucht. Man kann als leibliches Wesen den gestirnten Himmel in einer sternenklaren Nacht als atemberaubend nah erleben. Die wissenschaftliche Analyse muss aber davon abstrahieren.

Im Fazit bietet sich so ein vielfältiger Zugang zu der Wirklichkeit, die den Naturwissenschaften ebenso einen Raum gibt wie dem theologischen Zugang: Man kann die Wirklichkeit wissenschaftlich interpretieren, indem man methodisch auf Abstand geht und sich von Skepsis und Selbstkritik leiten lässt. Diese Haltung ist eine große Errungenschaft der Menschen. Aber als endliches leibliches Wesen kennt jeder Mensch auch Erfahrungen des Nahen und der Verbundenheit. Der Dialog zwischen Naturwissenschaften und Theologie hat darin seine Stärke, dass er immer wieder die Erfahrungen von Nähe mit den Erkenntnissen aus der Distanz miteinander abzugleichen versucht. Das ergibt nicht die eine wahre Theorie über die Welt. Aber es zeigt die Vielfältigkeit der Wirklichkeit, in der Menschen leben. Sie ist Kosmos und zugleich Schöpfung Gottes. Man sollte aber nicht erwarten, dass die kosmologischen Berechnungen Gott beweisen, ebenso wenig wie sie Gott widerlegen können. Wenn man die unterschiedlichen Zugänge zur Wirklichkeit beachtet, dann zeigt sich eine vielschichtige und reiche Wirklichkeit. Christinnen und Christen bezeugen diese Wirklichkeit als Schöpfung Gottes, weil sie in den Erfahrungen von Nähe erkannt haben, was die Welt trägt. Aber es bleibt immer ein vorläufiges Zeugnis und kann nicht in eine vollständige Theorie überführt werden.

„Wissenschaft und Theologie“ oder „Wissenschaft in der Theologie“?[1]



Neue Wege der Begegnung von Theologie und Naturwissenschaften

Neil Messer[2]

Einleitung

Das Studium der Naturwissenschaften und Theologie hat in den letzten Jahren einige wichtige Veränderungen und Entwicklungen erfahren. Daraus ergeben sich neue Möglichkeiten, das Verhältnis der Theologie zu den Naturwissenschaften auf kreative und interessante Weise zu betrachten. In diesem Artikel werde ich einige dieser neuen Möglichkeiten untersuchen, insbesondere in Bezug auf Debatten über göttliches Handeln in der Natur.[3]

Typologien und ihre Problematik

Eine Möglichkeit, die Veränderungen in den letzten Jahren zu verstehen, besteht darin, mit einem der Pioniere des 20. Jahrhunderts, Ian Barbour, zu beginnen. Zu seinen wichtigsten Beiträgen gehört eine berühmte Klassifizierung oder Typologie möglicher Beziehungen zwischen Wissenschaft und Religion.[4] Er benennt vier Arten der Beziehung: Konflikt, Unab-

1 Dieser Aufsatz basiert auf Forschungsarbeiten, die von der Templeton World Charity Foundation gefördert wurden. Die im Aufsatz geäußerten Ansichten sind die des Autors und spiegeln nicht die Ansichten der Templeton World Charity Foundation wider.

2 *Neil Messer* ist Professor für Theologie am Fachbereich Theologie, Religion und Philosophie der Universität von Winchester, Großbritannien. Seine Forschung und Lehre konzentriert sich auf die christliche Ethik, insbesondere Bioethik und Neuroethik, und das Verhältnis von Wissenschaft und Theologie.

3 Das Thema dieses Aufsatzes wird ausführlicher entwickelt; in: *Neil Messer:* Science in Theology. Encounters Between Science and the Christian Tradition, erscheint in Kürze bei Bloomsbury T & T Clark, London.

4 Z. B. *Ian G. Barbour:* When Science Meets Religion, San Francisco 2000.

hängigkeit, Dialog und Integration. Beispiele für Konflikte sind z. B. Atheisten wie Richard Dawkins, der behauptet, dass die Wissenschaft den religiösen Glauben diskreditiert,[5] und Gläubige, die bestimmte wissenschaftliche Theorien aus religiösen Gründen ablehnen, wie beispielsweise die Vertreter des Junge-Erde-Kreationismus. Ein Beispiel für die Unabhängigkeit ist der Paläontologe Stephen Jay Gould, der Wissenschaft und Religion als „non-overlapping magisteria" (sich nicht überschneidende Lehrgebiete) betrachtete: Jedes hat seine eigenen Kompetenzen auf seinem Gebiet, sollte aber nicht in das des anderen eingreifen. Im Dialog können Wissenschaft und Religion konstruktiv miteinander in Beziehung stehen, in dem sie ein gewisses Maß an Unabhängigkeit voneinander bewahren, während die Integration eine engere Beziehung zwischen den beiden voraussetzt. Dialog und Integration waren die Ansätze, mit denen die meisten Wissenschaftler auf dem Gebiet der Wissenschaft und Religion/Theologie identifiziert werden konnten,[6] und Barbour selbst sprach sich für Integration aus.[7]

Barbours Typologie hatte einen großen Einfluss darauf, wie Wissenschaftler das Gebiet der Wissenschaft und Theologie verstanden haben, welche Fragen gestellt und wie sie beantwortet wurden. Nach Barbour haben verschiedene andere Wissenschaftler ihre eigenen Variationen oder Verbesserungen seiner Typologie vorgeschlagen.[8] In den letzten Jahren wurde jedoch die Typologie von Barbour und anderen dieser Art zunehmend kritisiert. Ein grundlegendes Problem besteht darin, dass diese Typologien zwei unabhängige Entitäten vorgeben, eine mit dem Namen „Wissenschaft" und die andere mit dem Namen „Theologie" (oder „Religion"), die sich dann auf verschiedene Weise aufeinander beziehen können: Sie können sich bekämpfen, sich gegenseitig ignorieren, ein Gespräch führen oder versuchen, sich zusammenzuschließen. Dies ist jedoch in vielerlei Hinsicht ein irreführendes Bild. Historisch gesehen ist die Verwendung der Begriffe „Wissenschaft", „Theologie" und „Religion" zur Bezeichnung die-

5 Siehe *Richard Dawkins:* The God Delusion, London 2007.

6 Das Gebiet wird manchmal als „Wissenschaft und Religion" und manchmal als „Wissenschaft und Theologie" bezeichnet. Während diese beiden Bezeichnungen unterschiedliche Schwerpunkte suggerieren und einige Wissenschaftler die eine oder andere bevorzugen, beziehen sie sich in der Praxis weitgehend auf den gleichen Bereich der wissenschaftlichen Tätigkeit. Mein eigenes Interesse gilt der Beziehung der christlichen *Theologie* zu den Natur- (und Human-)Wissenschaften.

7 *Ian G. Barbour:* Nature, Human Nature, and God, London 2002, 2.

8 Z. B. *Ted Peters:* Theology and the Natural Sciences; in: *David F. Ford* (ed.): The Modern Theologians, Oxford ²1997, 649–667; *John Polkinghorne:* Science and the Trinity. The Christian Encounter with Reality, London 2004, 11–32; *Mikael Stenmark:* Ways of Relating Science and Religion; in: *Peter Harrison* (ed.): The Cambridge Companion to Science and Religion, Cambridge 2010, 278–295.

ser unabhängigen Entitäten oder Aktivitäten erstaunlich neu. Wie Peter Harrison dargelegt hat, wäre es für einen mittelalterlichen oder frühneuzeitlichen Wissenschaftler einfach nicht sinnvoll gewesen, darüber zu diskutieren, wie „Wissenschaft" und „Religion" (oder ihre lateinischen Ursprungsbezeichnungen *scientia* und *religio*) miteinander in Beziehung stehen.[9] Dies bedeutet beispielsweise, dass es sehr irreführend wäre, den Konflikt von Galileo mit der katholischen Hierarchie als einen Konflikt zwischen „Wissenschaft" und „Religion" zu betrachten.

Ein verwandtes Problem ist natürlich, dass die von Barbour und seinen Nachfolgern verwendeten englischen Begriffe möglicherweise keine genauen Entsprechungen in anderen Sprachen haben. Bekanntlich hat beispielsweise das englische Wort „science" eine viel engere Bedeutung als der deutsche Begriff „Wissenschaft", aber vermutlich eine breitere als spezifischere deutsche Begriffe wie „Naturwissenschaft".

Eine weitere Kritik an Typologien wie die von Barbour ist, dass sie Wissenschaft, Religion und Theologie als essentialistische Kategorien behandeln.[10] Sie implizieren, dass es eine einheitliche Kategorie namens „Wissenschaft" (zum Beispiel) mit einer festen, stabilen Bedeutung gibt, so dass alle Beispiele für „wissenschaftliche" Aktivitäten, wo auch immer sie vorkommen, die gleichen wesentlichen Merkmale aufweisen. Das ist nicht nur historisch ungenau, wie wir gesehen haben, sondern wird auch der Vielfalt der heutigen wissenschaftlichen Tätigkeit kaum gerecht. Teilchenphysik, organische Chemie, evolutionäre Paläobiologie, Molekulargenetik und kognitive Neurowissenschaften sind sehr unterschiedliche Aktivitäten mit sehr unterschiedlichen Methoden und Ansätzen. Aus diesem Grund könnte es zu einfach und irreführend sein zu sagen, dass, wenn göttliches Handeln in Bezug auf die Quantenphysik diskutiert wird, wenn wir über die Theodizee im Lichte der Evolutionsbiologie nachdenken und wenn die Neurowissenschaften Fragen an die theologische Ethik stellen, dies alles Beispiele für dasselbe sind: die Beziehung zwischen „Wissenschaft" und „Theologie". Vielleicht sollte man sich, wie John Perry und Sarah Lane Ritchie vorschlagen, stattdessen darauf konzentrieren, ob und wie sich *bestimmte* Bereiche der theologischen Forschung mit *bestimmten* wissenschaftlichen Erkenntnissen oder Disziplinen auseinandersetzen sollten.[11]

9 Siehe *Peter Harrison:* The Territories of Science and Religion, Chicago 2015.

10 Z. B. *Geoffrey Cantor/Chris Kenny:* Barbour's Fourfold Way. Problems with His Taxonomy of Science-religion Relationships, Zygon 36 (2001), 765–781. Siehe auch die Antwort von *Ian G. Barbour:* On Typologies for Relating Science and Religion, Zygon 37 (2002), 345–359.

11 *John Perry/Sarah Lane Ritchie:* Magnets, Magic, and Other Anomalies. In Defense of Methodological Naturalism, Zygon 53 (2018), 1064–1093.

Angesichts dieser verschiedenen Kritiken wäre es vielleicht besser, von „Wissenschaft in der Theologie" zu sprechen. Das hieße, eine andere Frage zu stellen als Barbour. Unsere Frage wäre: Was können wissenschaftliche Erkenntnisse zum theologischen Verständnis beitragen? Oder um es anders auszudrücken: Was sollten Theologen bereit sein, von den Wissenschaften zu lernen (und wozu sollten sie nicht bereit sein)? Dem Vorschlag von Perry und Ritchie folgend, können wir diese Frage nicht im Blick auf die Wissenschaft und Theologie als Ganzes stellen, sondern sollten sie als eine Frage betrachten, die sich auf bestimmte Bereiche der theologischen Forschung und die besonderen wissenschaftlichen Bereiche bezieht, die zu ihnen beitragen könnten.[12]

Man kann sich das als ein Gespräch zwischen verschiedenen Stimmen vorstellen. Wenn wir eine Antwort auf eine theologische Frage suchen oder versuchen, einen Aspekt der Welt oder des menschlichen Lebens in Bezug auf Gott zu verstehen, werden verschiedene Stimmen etwas zu dieser Frage oder diesem Thema zu sagen haben. Eine könnte man als „die Stimme der christlichen Tradition" bezeichnen: Dies ist eine Stimme, die in der Heiligen Schrift verwurzelt und von der Jahrhunderte langen kirchlichen Geschichte des Lesens und der Reflexion über diese Schrift geprägt ist. Aber auch eine bestimmte wissenschaftliche Disziplin könnte etwas zu sagen haben. Die Frage lautet dann: Wie viel und was sollte jede dieser Stimmen zu unserem Verständnis unseres theologischen Themas beitragen?[13]

Ein Beispiel: die Frage nach dem göttlichen Handeln

Wir können diesen Ansatz veranschaulichen, indem wir ein bestimmtes Thema untersuchen, das zeitweise das Feld der Wissenschaft und Theologie dominiert hat und nach wie vor ein wichtiges Diskussionsthema ist.

12 Natürlich könnte man auch die umgekehrte Frage stellen: Was können theologische Erkenntnisse zu bestimmten Bereichen des wissenschaftlichen Verständnisses beitragen? In diesem Artikel betrachte ich den Bereich von Wissenschaft und Theologie als eine theologische Teildisziplin und betone daher, was die Wissenschaften zum theologischen Verständnis beitragen können. Es ist aber durchaus möglich, dass Dialoge der hier beschriebenen Art auch Wissenschaftlern, die für sie offen sind, neue Erkenntnisse bieten können.

13 Natürlich kann es mehr als eine wissenschaftliche Disziplin oder „Stimme" geben, die etwas zu sagen hat. Es kann auch andere Stimmen geben, wie z. B. philosophische, mit Beiträgen zu unserem Thema. Aber um die Dinge einfach zu halten, stelle ich mir diese Begegnung einfach als ein Gespräch zwischen zwei Stimmen vor.

Das ist die Frage des göttlichen Handelns: Ist es im Lichte der modernen Wissenschaft noch möglich, von Gottes Handeln in der Welt zu sprechen, und wenn ja, wie?

Welchen Beitrag zu unserer Antwort könnte die Stimme der christlichen Tradition leisten, und was könnte eine Stimme der modernen Physik bieten, um diese Frage zu beantworten? Eine Möglichkeit ist es, dass eine Stimme die andere völlig ausschließt. Einige Physiker könnten behaupten, dass unser wissenschaftliches Verständnis des Universums zeigt, dass es keinen Gott gibt, der in der Welt handelt.[14] Alternativ könnte man sagen, indem man sich die Terminologie von Stephen Jay Gould zu eigen macht, dass die Frage nach dem göttlichen Handeln eine theologische Frage ist, die nicht Teil des „Magisteriums" der Wissenschaft ist. Wenn dem so ist, werden die wissenschaftlichen Stimmen nichts zu einem theologischen Verständnis des göttlichen Handelns beitragen können. Beide Extrempositionen schließen effektiv jeden Dialog zwischen wissenschaftlichen und christlichen Stimmen aus und privilegieren die eine Stimme unter Ausschluss der anderen. Zwischen diesen Extremen liegen jedoch verschiedene Möglichkeiten des Dialogs zwischen den beiden Stimmen.

Das Divine Action Project – DAP (Göttliches-Handeln-Projekt)

In den späten 1980er und 1990er Jahren bildete die Frage nach dem göttlichen Handeln den Mittelpunkt intensiver Studien und Diskussionen im Zusammenhang einer Reihe von Konferenzen und Publikationen, die gemeinsam von der Vatikanischen Sternwarte und dem Center for Theology and the Natural Sciences in Berkeley, Kalifornien, gefördert wurden. Dieses Forschungsprogramm wird in der Regel als das Divine Action Project (DAP) bezeichnet.[15] Es hat nicht nur die Debatte über das göttliche Handeln, sondern auch das Feld der Wissenschaft und der Theologie als Ganzes maßgeblich geprägt. Einige der einflussreichsten Vorschläge, wie man über göttliches Handeln im Lichte der modernen Wissenschaft nachdenken kann, sind entweder im Rahmen der Konferenzen und Diskussionen des DAP entstanden oder wurden hier verfeinert und weiterentwickelt.

14 Zum Beispiel *Victor J. Stenger:* God. The Failed Hypothesis – How Science Shows That God Does Not Exist, Amherst, NY, 2007.

15 Siehe *Wesley J. Wildman:* The Divine Action Project, 1988–2003, Theology and Science 2 (2004), 31–75. Nähere Informationen zu den Büchern und Zusammenfassungen der in ihnen gesammelten Aufsätze sind online verfügbar unter www.ctns.org/books.html (aufgerufen am 9. August 2019).

Es war eine von den DAP-Teilnehmern weitgehend unterstützte Ansicht, dass Gott durch nicht-deterministische quantenmechanische Prozesse handelt. Die klassische Physik Newtons und seiner Nachfolger war deterministisch: Jedes Ereignis in der Welt, wie z. B. eine Kollision zwischen zwei Objekten, wird eine Wirkung haben, die genau vorhergesagt werden kann, wenn man die relevanten physikalischen Gesetze und die Ausgangsbedingungen (die Masse der Objekte, die Geschwindigkeiten, mit denen sie sich bewegen, etc.) kennt. Dieses Verständnis der Physik bietet sich für eine mechanistische Sicht des Universums an:[16] Der Kosmos funktioniert wie ein äußerst komplexes Uhrwerk, bei dem jedes Ereignis eine klar definierte physikalische Ursache hat. Wenn dies der Fall ist, ist göttliches Handeln anscheinend nicht erforderlich, um Ereignisse in der physischen Welt zu erklären. Wenn außerdem jedes Ereignis vollständig von physikalischen Ursachen bestimmt wird, sieht es so aus, als ob Gott nicht handeln könnte, ohne die physikalischen Gesetze zu unterbrechen oder aufzuheben, die vermutlich auch von Gott festgelegt wurden; so scheint göttliches Handeln in der Welt Gott in einen Selbstwiderspruch zu verwickeln. Diese mechanistische Sicht des Universums scheint nur für den Gott des Deismus Platz zu haben, der den Kosmos erschaffen und ihn dann dem Ablauf seiner physikalischen Gesetze überließ.

Diese Sichtweise änderte sich jedoch zu Beginn des 20. Jahrhunderts radikal, als entdeckt wurde, dass sich die „mikroskopische" Welt der Atome und subatomaren Partikel nicht so mechanistisch verhält wie die „makroskopische" Welt der Alltagsgegenstände. Das Verhalten von Atomen und subatomaren Teilchen kann nicht sicher durch die Anwendung deterministischer physikalischer Gesetze vorhergesagt werden, sondern nur in Form von Wahrscheinlichkeiten. Zum Beispiel kann man sagen, dass 50 Prozent der Atomkerne in einer Probe radioaktiven Materials in einer bestimmten Zeit zerfallen werden, aber es ist unmöglich vorherzusagen, wann ein einzelner Kern zerfallen wird. Quantenmechanik ist die Bezeichnung für die probabilistische, anscheinend nicht-deterministische Physik der mikroskopischen Welt.[17] Vielen Naturwissenschaftlern und Theologen hat die Quantenmechanik neue Möglichkeiten eröffnet, sich das göttliche

16 Newton war jedoch selbst nicht dieser Ansicht. Siehe *Christopher Kaiser:* Creation and the History of Science, London 1991, 178–187, 191–195.

17 Nicht jeder ist der Meinung, dass die Quantenmechanik nicht-deterministisch ist: Einige Interpretationen behaupten, dass das scheinbar zufällige Verhalten von Atomen und subatomaren Teilchen tatsächlich vollständig durch physikalische Gesetze bestimmt wird, die wir noch nicht verstehen.

Handeln vorzustellen: Gott könnte handeln, indem er das Ergebnis von ansonsten nicht bestimmten Quantenereignissen bestimmt.[18] Eine solche göttliche Handlung auf mikroskopischer Ebene könnte die Ereignisse in der makroskopischen Welt auf verschiedene Weise beeinflussen: So könnte beispielsweise der radioaktive Zerfall eines Atomkerns eine genetische Mutation in der DNA eines Organismus verursachen, die die Evolutionsgeschichte dieser Art beeinflussen könnte.

Nicht alle DAP-Teilnehmer waren davon überzeugt, dass die Quantenmechanik die Möglichkeit bietet, von göttlichem Handeln zu sprechen. John Polkinghorne zum Beispiel beschäftigte sich stattdessen mit der Chaostheorie.[19] Dies ist ein Gebiet der Physik, das mit Hilfe der Newtonschen Gesetze Systeme beschreibt, in denen der Lauf der Ereignisse äußerst empfindlich auf die Ausgangsbedingungen reagiert. Das bedeutet, dass kleinste Abweichungen im Verhalten jeglichen Teils des Systems eine sehr große Wirkung haben können, was die präzise Vorhersage des Verhaltens chaotischer Systeme praktisch unmöglich macht. Viele physikalische Systeme zeigen chaotisches Verhalten, und Polkinghorne hat oft argumentiert, dass es möglich ist, sich Gottes Handeln als eine Einflussnahme auf das Verhalten chaotischer Systeme vorzustellen.

Viele von Polkinghorne's DAP-Kollegen waren skeptisch gegenüber dieser Behauptung. Einige, wie Arthur Peacocke, bevorzugten die Vorstellung, dass Gott das ausübt, was manchmal als „Abwärtskausalität" oder „Ganzes-Teil-Einschränkung" bezeichnet wird. Die Idee dabei ist, dass der Wille Gottes als Einschränkung auf den gesamten Kosmos wirkt, was dazu führt, dass bestimmte Ergebnisse beeinflusst werden, ohne dass Gott direkt in diese Ereignisse eingreifen muss.

Diese drei Thesen repräsentieren keineswegs das gesamte Spektrum der Ansichten im DAP. Bei aller Vielfalt gab es jedoch einen breiten Konsens darüber, wie die Debatte über das göttliche Handeln strukturiert und angegangen werden sollte: (1) Die Hauptdiskussion galt der „besonderen göttlichen Handlung" – besonderen vorsehungsbezogenen Handlungen Gottes in der Welt – und nicht der „allgemeinen göttlichen Handlung" der Schaffung und Erhaltung des Kosmos. Der Grund dafür lag in der Annahme, dass die zeitgenössische Wissenschaft eine größere Herausforde-

18 Siehe z. B. *Robert John Russell:* Quantum Theory and the Theology of Non-Interventionist Objective Divine Action; in: *Philip Clayton* (ed.): The Oxford Handbook of Religion and Science, Oxford 2008, 579–595.

19 Z. B. *John Polkinghorne:* The Metaphysics of Divine Action; in: *Robert John Russell, Nancey Murphy and Arthur Peacocke* (eds.): Chaos and Complexity. Scientific Perspectives on Divine Action, Vatican City/Berkeley, CA ²1997, 147–156.

rung für die erstere darstellt. (2) Der Konsens war, dass göttliches Handeln „nicht-interventionistisch" sein muss: Gott muss handeln, ohne die Naturgesetze zu überschreiben oder zu unterbrechen. (3) Viele (wenn auch nicht alle) Teilnehmer waren „Inkompatibilisten": Sie waren der Meinung, dass ein Ereignis nicht das Ergebnis einer besonderen göttlichen Handlung sein könnte, wenn es vollständig durch physikalische Ursachen bestimmt wäre. Dies bedeutete, dass ein Großteil der Bemühungen im DAP darauf gerichtet war, Lücken in der kausalen Struktur der Natur zu entdecken, die Raum für göttliches Handeln bieten würden.[20] Einige Teilnehmer erkannten solche Lücken in der Quantenmechanik, andere in der Physik des Chaos. (4) Zu den wichtigsten Zielen des DAP gehörte es schließlich, eine „maximale Anziehungskraft" zwischen Wissenschaft und Theologie zu ermöglichen, wie Philip Clayton es ausdrückte.[21] In der Praxis, wie Sarah Lane Ritchie bemerkt, bedeutete dies, dass es „die Wissenschaft ist, die letztendlich bestimmt, wo und wie göttliches Handeln möglicherweise stattfinden könnte … in der Natur".[22]

Das DAP beinhaltete ein echtes Gespräch zwischen den beiden erwähnten Stimmen: den Stimmen der christlichen Tradition und einer wissenschaftlichen Disziplin. Wenn Ritchie's Einschätzung jedoch richtig ist, war es die wissenschaftliche Stimme, die das Gespräch dominierte. Es war vor allem diese Stimme, die die Agenda bestimmte und festlegte, was gesagt werden konnte und was nicht.

Dies ermöglichte es den DAP-Teilnehmern, die Ideen der jeweils anderen Teilnehmer über göttliches Handeln aus scheinbar wissenschaftlichen Gründen in Frage zu stellen. Zudem war das gesamte Projekt offen für um-

20 Das bedeutet nicht, dass das DAP eine Strategie des „Gottes der Lücken" gefördert hätte, die göttliches Handeln als Erklärung für alles annimmt, was die Wissenschaft (noch) nicht erklären kann. Dietrich Bonhoeffer war ein früher Kritiker dieser Strategie und hat darauf hingewiesen, dass Gott als „Lückenbüßer" immer mehr von der Welt ausgeschlossen sein wird, wenn die Lücken in unserem wissenschaftlichen Verständnis geschlossen werden. Siehe *Dietrich Bonhoeffer:* Widerstand und Ergebung, München 1962, Brief vom 25. März 1944. Allerdings gibt es eine Aussage über „ontologische Lücken", die sich auf die Kausalstruktur der Natur selbst bezieht: Die Aussage, dass Quantenereignisse tatsächlich nicht vollständig durch physikalische Ursache und Wirkung bestimmt werden. Wenn es derartige ontologischen Lücken gibt, werden diese auch nicht durch Fortschritte in der Wissenschaft geschlossen werden können.

21 *Philip Clayton:* Adventures in the Spirit. God, World, Divine Action. New Forays in Philosophical Theology (*Zachary Simpson* [ed.]), Minneapolis, MN, 2008, 54 f.

22 *Sarah Lane Ritchie:* An Elephant in the Room. Why the Causal Joint is Still Worth Talking About; in: *Gillian Straine* (ed.): Are There Limits to Science?, Newcastle upon Tyne 2017, 40–60 (insb. 52). Siehe auch *Sarah Lane Ritchie:* Dancing Around the Causal Joint. Challenging the Theological Turn in Divine Action Theories, Zygon 52 (2017), 361–379.

fassendere wissenschaftliche Fragestellungen. Nicholas Saunders hat beispielsweise die meisten der wichtigsten DAP-Vorschläge (insbesondere die auf der Grundlage der Quantenphysik und der Chaostheorie) analysiert und sie aus wissenschaftlichen Gründen abgelehnt. Er ist zu dem Schluss gekommen, dass die Aussichten, etwas wie das „traditionelle Verständnis" von Gottes Wirken in der Welt zu stützen, äußerst dürftig sind „… *es ist keine wirkliche Übertreibung zu behaupten, dass sich die zeitgenössische Theologie in einer Krise befindet"* [23].

Die „theologische Wende"

Teilweise als Antwort auf solche Probleme haben verschiedene Autoren aus verschiedenen theologischen Traditionen begonnen, sich der Frage des göttlichen Handelns auf andere Weise zu nähern als das DAP. Ein Beispiel ist der orthodoxe Theologe Christopher Knight, der sich auf die Theologie von Maximus Confessor stützt, um eine, wie er es nennt, „neo-byzantinische" Erklärung des göttlichen Handelns zu entwickeln.[24] Diese Erklärung ist „panentheistisch": Sie sieht die ganze Schöpfung gewissermaßen „in Gott" vor, wenn auch nicht identisch mit Gott. Sie ist gleichermaßen „sakramental": Alle geschaffenen Dinge orientieren sich an Gottes Plan, und diese Orientierung wird in den Sakramenten besonders „transparent" gemacht, in denen geschaffene Dinge wie Wasser, Brot und Wein Gottes Plan für die Schöpfung besonders deutlich offenbaren. Um zu zeigen, wie Gott in einer solchen Welt handelt, bedient sich Knight der Unterscheidung von Maximus zwischen dem *Logos* (Wort) und den *logoi* (Worten). Der *Logos* ist es, der als Denken und Weisheit Gottes von Anfang an in der ganzen Schöpfung wirkt und der in Jesus Christus Fleisch wurde. Aber alle Geschöpfe haben ihre eigenen charakteristischen *logoi,* die ihnen von Gott eingeprägt wurden, was sie zu dem macht, was sie sind, und Gottes schöpferische Ziele für sie manifestiert. Nach Ansicht von Knight löst diese Sicht auch die Unterscheidung zwischen allgemeiner und besonderer göttlicher Handlung auf, denn Gott ist durch die *logoi* immer in der Welt am Werk. Knight denkt, dass selbst Wunder auf diese Weise erklärt werden können. Wunder sind keine Fälle, in denen Gott die Naturge-

23 *Nicholas Saunders:* Divine Action and Modern Science, Cambridge 2002, 215, Hervorhebung im Original. Eine Antwort auf Saunders gibt *Wildman,* The Divine Action Project, 47–50, 55–57.

24 *Christopher C. Knight:* The God of Nature. Incarnation and Contemporary Science, Minneapolis, MN, 2007.

setze unterbricht, sondern das Wirken von „Gesetzen", die wissenschaftlich nicht erfassbar sind, durch die die geschaffenen Dinge auf *vollständigere Weise* ihrer Natur entsprechen, d. h. sie erfüllen Gottes schöpferische Ziele für sie vollkommener.

Eine sich davon abhebende Auffassung vertritt der pentekostale Theologe Amos Yong, seine Darstellung des göttlichen Handelns ist pneumatologisch und eschatologisch.[25] In Jesu Leben, Tod und Auferstehung war der Heilige Geist am Werk und gab ein Zeichen und einen Vorgeschmack auf das kommende Reich Gottes. Das Kommen des Reiches Gottes wird eine Verwandlung der erschaffenen Wirklichkeit durch das Wirken des Geistes mit sich bringen, in einer Weise, die von der Naturwissenschaft nicht vorhergesagt werden kann. Göttliche Handlungen in der Gegenwart, wie Gottes Handlungen im Leben, Tod und in der Auferstehung Jesu, können als Zeichen und „Vorwegnahmen der kommenden Welt" angesehen werden.[26]

Ritchie vertritt die Ansicht, dass bei all ihren Unterschieden die Gemeinsamkeiten von Knight und Yong darin bestehen, dass sie theologischen und nicht wissenschaftlichen Kategorien Vorrang einräumen, um ein Verständnis von göttlichem Handeln zu entwickeln. Sie und andere haben diese Verschiebung hin zu theologischen Kategorien als „theologische Wende" in der Debatte über göttliches Handeln bezeichnet.[27] Wenn das richtig ist, bietet sich eine andere Möglichkeit für das Gespräch zwischen unseren beiden Stimmen. Die Stimme der christlichen Tradition und die Stimme der jeweiligen wissenschaftlichen Disziplin stehen wieder in einem echten Dialog, aber jetzt ist es die Stimme der christlichen Tradition, die die dominante Rolle bei der Festlegung der Agenda und der Gestaltung des Dialogs spielt.

Mittelwege in der Diskussion über göttliches Handeln

Ritchie's Darstellung der Debatte über das göttliche Handeln weist also darauf hin, dass diese tendenziell einer von zwei Möglichkeiten gefolgt ist: Entweder dominiert eine wissenschaftliche Stimme (wie im DAP) oder die

25 *Amos Yong:* The Spirit of Creation. Modern Science and Divine Action in the Pentecostal-Charismatic Imagination, Grand Rapids, MI, 2011.

25 *Yong,* The Spirit of Creation, 93.

26 *Ritchie,* An Elephant in the Room, 52.

27 *William R. Stoeger:* Describing God's Action in the World in Light of Scientific Knowledge of Reality; in: *Russell et al.,* Chaos and Complexity, 239–261; *Denis Edwards:* How God Acts. Creation, Redemption, and Special Divine Action, Minneapolis, MN, 2010.

Stimme der christlichen Tradition spielt die dominante Rolle (wie in der „theologischen Wende"). Allerdings sind die Dinge vielleicht nicht ganz so einfach. Zum einen hatte das DAP, wie ich bereits sagte, sehr unterschiedliche Teilnehmende, und nicht alle akzeptierten die Mehrheitspositionen. So verwies der katholische Gelehrte William Stoeger auf Thomas von Aquins Unterscheidung zwischen „primären" und „sekundären" Ursachen.[28] „Primär" bezieht sich auf Gott, der der Schöpfer aller Dinge und die ultimative Ursache von allem ist. „Sekundär" bezieht sich auf die Kausalität innerhalb der geschaffenen Welt, einschließlich der Formen von Ursache und Wirkung, die die Naturwissenschaften untersuchen können. Mit dieser Unterscheidung ist es möglich, von etwas in der Natur zu sprechen, das sowohl von Gott (als seiner primären Ursache) als auch von den natürlichen, sekundären Ursachen verursacht wird, durch die Gott wirkt. Dies ermöglichte es Stoeger, einige der wichtigsten Annahmen des DAP in Frage zu stellen oder zu revidieren. Sein erklärtes Ziel war es, „sowohl die Offenbarung als auch das Wissen über die Realität, das wir den Wissenschaften verdanken, ernst zu nehmen … diese beiden Bereiche unseres Wissens kritisch interagieren und miteinander kommunizieren zu lassen".[29]

Auf der anderen Seite haben einige der Aussagen, die Ritchie mit der theologischen Wende identifiziert, mehr gemeinsam mit dem DAP, als es zunächst den Anschein haben mag. Sowohl Knight als auch Yong zum Beispiel bekennen, davon beeinflusst zu sein, obwohl sie mit ihren eigenen Auffassungen darüber hinausgehen. Yong versucht nach eigener Aussage, sich von den Wissenschaften dazu bewegen zu lassen, die Grenzen dessen anzuerkennen, was über göttliches Handeln im Rahmen der modernen Wissenschaft gesagt werden kann, und schlägt vor, mit Hilfe theologischer Perspektiven Konzepte zu überprüfen, die mehr oder weniger von der zeitgenössischen wissenschaftlichen Diskussion ausgeschlossen worden sind.[30]

Einige Stimmen sowohl aus dem DAP als auch aus der theologischen Reihe scheinen also eine dritte Variante des Dialogs zu befürworten: eine, an der sowohl wissenschaftliche als auch christliche Stimmen teilnehmen, aber keine dominiert. Stattdessen spielen beide Stimmen eine nahezu gleichberechtigte Rolle bei der Gestaltung des Dialogs und der ergebnisorientierten Arbeit. Ob diese Interpretation nun richtig ist oder nicht, Ritchie selbst scheint sich für einen solchen Mittelweg einzusetzen. Sie kritisiert

28 *Stoeger,* Describing God's Action in the World, 261.
29 *Yong,* The Spirit of Creation, 73.
30 *Ritchie,* Dancing Around the Causal Joint, 377.

das DAP, weil es wissenschaftlichen Perspektiven ein starkes Vetorecht gegenüber theologischen Ansprüchen einräumt. Andererseits kritisiert sie auch Autoren der „theologischen Wende", weil sie die Frage vernachlässigt haben, wie „der transzendente, immaterielle Gott" mit der materiellen Welt interagiert; sie will eine gewisse „Anziehungskraft" zwischen Wissenschaft und Theologie bewahren.[31]

Schlussbemerkungen: Wissenschaft in der Theologie – neue Wege und Möglichkeiten

Wie bereits gesagt, sollten wir nicht fragen, wie sich „Wissenschaft" und „Theologie" zueinander verhalten sollten, sondern uns besser fragen, was wir bei der Durchführung bestimmter theologischer Untersuchungen bereit sind, von relevanten wissenschaftlichen Disziplinen zu lernen. Ich habe das Bild eines Gesprächs zwischen zwei Stimmen vorgeschlagen, der Stimme der christlichen Tradition und der Stimme der jeweiligen wissenschaftlichen Disziplin.

Durch die Untersuchung einer bestimmten theologischen Frage – wie man das göttliche Handeln in der Welt verstehen kann – haben wir eine Reihe von Möglichkeiten für die Begegnung zwischen diesen beiden Stimmen entdeckt. In einem Extremfall wird die Stimme der christlichen Tradition ausgeschlossen, vielleicht durch eine Art Materialismus, nach dem die Wissenschaft zeigt, dass es keinen Gott gibt. Von diesem Extrem ausgehend befindet sich auf einer Skala eine Position, die einen echten Dialog zwischen den beiden Stimmen ermöglicht, wenn auch hier die wissenschaftliche Stimme dominiert. Als nächstes kommt die Möglichkeit einer Mittelstellung, in der keine der beiden Stimmen das Gespräch dominiert. Weiter geht es mit einer Art Gespräch, in der die Stimme der christlichen Tradition die dominante Rolle in der theologischen Untersuchung spielt. Am anderen Extrem der Skala darf nur die Stimme der christlichen Tradition eine Rolle spielen, und es wird angenommen, dass wissenschaftliche Stimmen nichts zu bieten haben.

Einige dieser Optionen sind attraktiver als andere, aber keine ist völlig problemlos. An anderer Stelle habe ich im Zusammenhang mit einer anderen theologischen Untersuchung die Ansicht vertreten, dass die beiden Extreme generell abgelehnt werden sollten, während die zweite Art der Begegnung, bei der die wissenschaftliche Stimme dominiert, gravierende

31 *Neil Messer:* Evolution and Theodicy. How (Not) to do Science and Theology, Zygon 53 (2018), 821–835.

Nachteile hat. Die dritte und vierte Variante sind vielversprechender, aber jede davon läuft Gefahr, in eine der problematischeren Positionen abzudriften; daher kann jede dieser beiden Formen des Austauschs erforderlich sein, um die andere zu hinterfragen und zu korrigieren.

Sich die Begegnung auf diese Weise als ein Gespräch zwischen zwei Stimmen vorzustellen, hat eine neue Art von Typologie der Begegnung zwischen Wissenschaft und Theologie hervorgebracht. Diese Typologie unterscheidet sich von älteren wie der von Barbour und vermeidet einige ihrer Schwierigkeiten. Ich glaube, dass sie uns helfen kann, Begegnungen der Theologie mit den Naturwissenschaften besser zu verstehen und für diejenigen, die solche Begegnungen organisieren, eine Orientierungshilfe sein kann.

Dies ist eine spannende Zeit für den Bereich der Wissenschaft und Theologie, in der sich verschiedene neue Wege eröffnen. Einige davon eröffnen neue Optionen für bestimmte Diskussionsgebiete und Untersuchungsgebiete. Zum Beispiel haben wir in der Debatte über das göttliche Handeln gesehen, wie die „theologische Wende" und die damit verbundene Diskussion neue Möglichkeiten eröffnet haben, die im Rahmen des Divine Action Project nicht so offensichtlich waren. Es gibt auch neue Wege, den Bereich der Wissenschaft und Theologie selbst zu verstehen, die eine breitere und reichere Palette an kreativen Möglichkeiten für die theologische Begegnung mit den Naturwissenschaften ermöglichen könnten.

Übersetzung aus dem Englischen: Dr. Wolfgang Neumann

Katholizität in Wissenschaft und Theologie

Eine pentekostale Perspektive



Wolfgang Vondey[1]

Das Attribut „katholisch“ oder seine Nominativform „Katholizität“ werden nur selten auf die weltweite pentekostale Bewegung angewendet. Selbst im Sinne des Nizäno-Konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses, das die Katholizität als ein Wesensmerkmal der christlichen Kirche ansieht, findet man in der pfingstkirchlichen Theologie einen gewissen Widerstand, dieses Merkmal direkt auf die weltweite Pfingstbewegung anzuwenden, ohne es nicht in einem bestimmten Sinne neu definieren zu müssen.[2] Das Problem der Katholizität ist nicht nur damit verbunden, dass der Begriff allgemein mit dem Katholizismus verwechselt wird, und damit auf die Universalitätsansprüche der römisch-katholischen Kirche bezogen als Einhaltung der katholischen Lehre im Sinne des Jurisdiktionsprimat des Papstes interpretiert wird.[3] Auch im allgemeineren etymologischen Verständnis bezogen vom altgriechischen Wort *katholikós* verstehen sich nur wenige Pfingstler als „allumfassenden“ oder „universellen“ Ausdruck der Kirche.[4] Im selben Sinne werden auch die Ansprüche der Naturwissen-

1 Wolfgang Vondey ist Professor für christliche Theologie und pfingstkirchliche Studien an der Universität von Birmingham und Direktor des Zentrums für Pfingstkirchliche und Charismatische Studien. Er ist Herausgeber des Journal of the European Pentecostal Theological Association.

2 Siehe *Veli-Matti Kärkkänen:* Catholic, Full Gospel, and Fullness of the Spirit. A Pentecostal Perspective on the Third Mark of the Church; in: *Rikku Tuppurainen* (ed.): Pentecostal Issues, Ecclesiology and Ecumenism. Papers Presented in Theological Positions Colloquium, Continental Theological Seminary, Sint-Pieters-Leeuw, Continental Theological Seminary 2011, 77–99.

3 Vgl. die Auseinandersetzungen im internationalen Dialog der römisch-katholischen Kirche und den Pfingstkirchen seit 1972; in: *Wolfgang Vondey* (Hg.): Pentecostalism and Christian Unity. Ecumenical Documents and Critical Assessments, Eugene, OR, 2010.

4 *Wolfgang Vondey:* The Denomination in Classical and Global Pentecostal Ecclesiology.

ÖR 69 (1/2020), S. 30–38

schaften auf die universelle Gültigkeit ihrer Lehren und Gesetze von der pentekostalen Theologie oft grundsätzlich abgelehnt, vor allem wenn diese Form wissenschaftlicher „Katholizität" missverstanden wird als Herausforderung der Autorität biblischer Texte und eines biblisch orientierten Weltverständnisses.[5] Durch den Blickwinkel der Katholizität bilden Pfingstlertum und Wissenschaft grundsätzlich unvereinbare Interpretationsmodelle der Wirklichkeit, die ihre Universalitätsansprüche entweder auf der Tätigkeit Gottes aufbauen oder auf den Prinzipien der wissenschaftlichen Tätigkeit selbst.[6] So lehnt die pentekostale Bewegung zumeist alle Ursprungstheorien des Kosmos und der Evolution als Erfindung naturwissenschaftlicher Methoden ab, da die Universalität dieser wissenschaftlichen Theorien ein Schöpfungsmodell im strikten Sinne des Kreationismus unmöglich macht, während die Naturwissenschaften letzteres als „primitiven" christlichen Fundamentalismus grundsätzlich als unvereinbar mit moderner wissenschaftlicher Erkenntnis verneinen.[7] Katholizität erscheint als ein Entweder-Oder, das nicht gemeinsam auf Theologie und Naturwissenschaft angewendet werden kann.

Diese Studie hinterfragt das gegensätzliche Verständnis der Katholizität in Wissenschaft und Theologie aus pentekostaler Perspektive. Da es in den Pfingstkirchen aber nur eine äußerst geringe Anzahl wissenschaftlicher und theologischer Abhandlungen über die Gemeinsamkeit dieser beiden Interpretationsfelder gibt, muss die Diskussion die pentekostale Sichtweise aus einem authentisch nachvollziehbaren Zusammenhang der Pfingstbewegungen heraus neu interpretieren. Ich möchte vorschlagen, dass sich der Gesamtzusammenhang eines Verständnisses der Katholizität auf zwei fundamentalen Annäherungen an das Pfingstlertum aufbauen lässt: wir sprechen vom *globalen* Pfingstlertum, auf der einen Seite, und auf der anderen von diversen *lokalen* Erscheinungsweisen, die wir unterschiedlich als klassisches Pfingstlertum, Neopfingstlertum oder unabhängige charismatische Kirchen bezeichnen.[8] Pfingstkirchliche Theologen sprechen heute von

A Historical and Theological Contribution; in: *Paul M. Collins/Barry Ensign-George* (eds.): Denomination. Assessing an Ecclesiological Category, New York 2011, 100–116.

5 Vgl. *James K. A. Smith/Amos Yong* (Hg.): Science and the Spirit. A Pentecostal Engagement with the Sciences, Bloomington, IN, 2010.

6 *Wolfgang Vondey:* The Holy Spirit and the Physical Universe. The Impact of Scientific Paradigm Shifts on Contemporary Pneumatology; in: Theological Studies 70 (2009), H. 1, 3–36.

7 *Tom Kaden:* Kreationismus und Antikreationismus in den Vereinigten Staaten von Amerika. Eine konfliktsoziologische Untersuchung, Wiesbaden 2015.

8 *Allan Anderson:* Introduction to Pentecostal and Charismatic Movements, Cambridge 2004.

einer globalen pentekostalen Theologie und gleichzeitig von einer Vielzahl von individuellen Stimmen, lokalen Dialekten und einheimischen Sprachen, die zusammen das theologische Sprachbild der weltweiten Pfingstbewegung ausmachen.[9] Diese Neukonzeption der Katholizität im Hinblick auf das Globale und das Lokale, oder was Kenneth W. Ford in der Naturwissenschaft als das Große und das Kleine bezeichnet,[10] kann Aufschluss über die Spannungen geben, die mit jedem Anspruch auf Katholizität verbunden sind: Die Pfingstler konzentrieren sich auf die Weltevangelisation und florieren mit der Industrialisierung und Urbanisierung, bleiben aber in den lokalen Gemeinschaften und ländlichen Gebieten verwurzelt. Katholizität ist für Pfingstler kein statisches Konzept, vielmehr existieren Pfingstler sowohl im Großen als auch im Kleinen, und weder eine Mikro- noch eine Makrosicht eröffnet eine realistische Perspektive auf diese Bewegung. Elementar für die Katholizität des Pfingstlertums im Großen und im Kleinen ist nicht nur die wahrnehmbare Reichweite über das Lokale hinaus, sondern auch die Forderung, dass die globalen Dimensionen der Katholizität nicht unabhängig von der örtlichen Präsenz der Bewegung verstanden werden können. Mit Blick auf die Spannungen in der Katholizität, die in der Distanz zwischen dem Lokalen und dem Globalen begründet liegen, kann man die Pfingstbewegung als „eine Religion, die für das Reisen geschaffen ist“[11] bezeichnen – und ich schlage vor, diese Metapher auch auf die Debatte über Kontextualität und Universalität in Wissenschaft und Religion anzuwenden. Die Vorstellung, dass die Katholizität sozusagen „reist“, wird durch zwei verbreitete Konzepte bestärkt, die oft im Blick auf die sogenannte Pfingst-*Bewegung* verwendet werden: Globalisierung und Glokalisierung.

Globalisierung und Katholizität

Das elementarste Modell der Globalisierung beschreibt den Pentekostalismus als eine Bewegung *vom* Lokalen *zum* Globalen hin. Die Globalisierung zeigt sich in der wachsenden Zahl von Anhängern, der geografi-

9 *Walter J. Hollenweger:* Die Pfingstkirchen. Selbstdarstellungen, Dokumente, Kommentare, Berlin 1987; *Amos Yong:* The Spirit Poured Out on All Flesh. Pentecostalism and the Possibility of Global Theology, Grand Rapids, MI, 2005; *Wolfgang Vondey:* Pentecostalism. A Guide for the Perplexed, London 2013.

10 *Kenneth W. Ford:* Die Welt der Elementarteilchen, übersetzt von Friedhold Baumann, Heidelberg 1966, 28–47.

11 Siehe *Murray Dempster, Klaus D. Byron and Douglas Petersen* (eds.): The Globalisation of Pentecostalism. A Religion made to travel, Eugene, OR, 1999.

schen Expansion und der Entwicklung eines globalen Bewusstseins, verbunden mit der Entstehung und Bildung einer immer größeren und diversifizierten Infrastruktur, die sich auf die Bedingungen der ganzen Welt einstellt.[12] Aus dieser allgemeinen Perspektive sind zwei gegensätzliche Interpretationen der Globalisierung hervorgegangen, die jeweils die Homogenität oder die Heterogenität der Entwicklung betonen.

In der Sicht einer *homogenen* Globalisierung erscheint der Pentekostalismus häufig als Ausdruck einer allgemein modernen Einstellung und einer demgemäß von Natur aus globalen Ausrichtung. Die Pfingstbewegung hat sich immer ausgebreitend bewegt, und ihre globale Reichweite gehört zum Selbstbild der pentekostalen Kirchen, das sich auf die biblischen Berichte vom Pfingstgeschehen stützt und sich als eine Ausweitung des Zeugnisses Jesu durch die Gabe des Heiligen Geistes versteht.[13] Wir können den Begriff „global" auf die Bewegung in ihrer gesamten modernen Geschichte anwenden, weil die homogene Perspektive die Katholizität als eine inhärente Tendenz einer erneuerten Christenheit im Geiste Gottes versteht. Wenn wir diese Idee auf die Wissenschaften anwenden, dann zeigt sich die Katholizität in der Ausbreitung oder Erweiterung einer wissenschaftlichen Wahrheit von der lokal vertretenen Hypothese zur global akzeptierten Idee. Wissenschaftliche Behauptungen werden aufgrund ihrer globalen Präsenz akzeptiert oder abgelehnt, weil angenommen wird, dass dies auf die allgemeine lokale Akzeptanz zurückzuführen sei. Zugespitzt gesagt, ist in homogener Sicht *die Wissenschaft wahr, weil das, was überall geglaubt wird, an allen Orten geglaubt wird.*

Wenn andererseits die *Heterogenität* betont wird, stellt sich der Erfolg des Pentekostalismus in umgekehrtem Sinne dar. Die Bewegung wird von Anfang an als ein globales Phänomen gesehen, das sich immer wieder an lokale Gegebenheiten anpasst, „das nationale Grenzen überschreitet, lokale Farbe annimmt und weiter zieht".[14] Diese Perspektive betont weltweite signifikante Unterschiede unter den Pfingstlern in Bezug auf Religiosität, Spiritualität, Moral, soziales Engagement sowie politische und wirtschaftliche Beteiligung.[15] Andere heben die ethnischen, sozialen und

12 Siehe *Roland Robertson:* Globalization. Social Theory and Global Culture, London 1992, 49–60.

13 *Wolfgang Vondey:* Pentecostal Theology. Living the Full Gospel, London 2017, 132–138.

14 *Karla Poewe* (ed.): Charismatic Christianity as a Global Culture, Columbia, SC, 1994, 17.

15 Siehe *Jean-Daniel Plüss:* Globalization of Pentecostalism or Globalization of Individualism? A European Perspective; in: *Dempster, Byron, Petersen* (eds.), The Globalization of Pentecostalism, 170–182.

sprachlichen Unterschiede der Pfingstler auf der lokalen Ebene hervor.[16] Globalisierung bezieht sich daher auf kulturelle Diskontinuitäten und Widersprüche, zu denen auch unvereinbare Unterschiede in Theologie und Gottesdienst gehören, die nicht nur im globalen Raum, sondern auch in der Geschichte trennend wirken. Der heterogene Standpunkt behauptet, dass „Lokalisierung" und „Deglobalisierung" geeignete Begriffe sind, mit der die Pfingstbewegung weltweit beschrieben werden kann.[17] Diese Charakterisierung ist häufig mit postmodernen Einstellungen verbunden und bezieht sich nicht selten auf die kontrastierenden Entwicklungen einer Technologisierung und Digitalisierung der Welt.[18] Wenn wir diese heterogene Perspektive auf die Wissenschaften anwenden, können wir die Katholizität nicht als eine Erweiterung von der lokalen Hypothese zur allgemein gültigen Überzeugung betrachten, sondern als die Distribution des universellen Anspruchs einer Hypothese auf die Anforderungen ihrer lokalen Verifikation. Wissenschaftliche Behauptungen werden aufgrund ihrer lokalen Verifikation akzeptiert oder abgelehnt. Zugespitzt gesagt ist in heterogener Sicht *die Wissenschaft wahr, weil was an allen Orten geglaubt wird, irgendwo geglaubt werden muss.*

Diese widerstreitenden Interpretationen erfordern ein Modell der Katholizität, das das Verhältnis zwischen lokalen und globalen Wahrheiten erklären kann, ohne sich ausschließlich auf die eine oder andere Seite zu stützen. Im Kontext des Pentekostalismus beruft man sich hier verbreitet auf die Idee einer „Glokalisierung" bei der es darum geht, die „Distanz" zwischen dem Lokalen und dem Globalen aufzuheben, um letztendlich das Globale im Lokalen zu finden und umgekehrt.[19] Anstatt die Globalisierung von lokalen Überzeugungen anzustreben und damit das Globale tatsächlich dem Lokalen entgegenzusetzen, erfasst das Verständnis von Wahrheitsansprüchen die Beziehung zwischen dem Lokalen und dem Globalen als glokales Phänomen, da die Verifikation von Katholizitätsansprüchen von beiden Realitäten abhängt. Wie ich bereits an anderer Stelle angedeutet habe, interessieren sich die Pfingstler weniger für die Idee einer Hierarchie der Wahrheiten, ein Konzept, das auf das Zweite Vatikanische Konzil zurück-

16 *Ivan M. Satyavrata:* Contextual Perspectives on Pentecostalism as a Global Culture. A South Asian View, ebd., 203–221.

17 Siehe *Brian Howell:* Practical Belief and the Localization of Christianity. Pentecostal and Denominational Christianity in Global Perspective, Religion 33 (2003), H. 3, 233–248.

18 *Patricio Dugnani:* Globalização e desglobalização: outro dilema da Pós-Modernidade, Revista Famecos 25 (2018), H. 2, 1–14.

19 *Roland Robertson:* Glocalization. Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity; in: *Mike Featherstone, Scott Lash and Roland Robertson* (eds.): Global Modernities, London 1995.

geht und mit den Problemen der Katholizität vertraut ist, als für die Verteilung der Wahrheitsansprüche im Leib Christi.[20] Noch einmal zugespitzt gesagt, im Hinblick auf eine Glokalisierung muss aus pentekostaler Sicht das, *was irgendwo wahr ist, überall verifiziert werden, damit das, was überall geglaubt wird, an allen Orten überprüft werden kann.*

Glokalisierung und Katholizität

Das Konzept der Glokalisierung wurde von Roland Robertson in den 1990er Jahren eingeführt, um das problematische Gegenüber von lokal und global zu überwinden.[21] Die Katholizität, wenn sie als glokales Phänomen betrachtet wird, wird weder durch ihre lokalen noch durch ihre globalen Merkmale definiert, sondern durch ihre tatsächliche Verteilung in der Welt in beiden Dimensionen.[22] Es gibt keine globale Massenkultur, die als „katholisch" bezeichnet werden kann, ohne gleichzeitig die lokalen Wurzeln oder ortsgebundenen Repräsentationen der Wahrheiten zu benennen, die von dieser Kultur akzeptiert (oder abgelehnt) werden. Im Gegenteil, die Globalisierung von wissenschaftlichen und theologischen Wahrheitsansprüchen besteht in der Produktion und Reproduktion des Lokalen im Globalen und des Globalen im Lokalen, der Mediation, oder genauer gesagt, der Kodierung und Dekodierung der lokalen Besonderheit und globalen Allgemeingültigkeit.[23] Beobachter des Pentekostalismus beschreiben diese Mediation in ihren konkretesten Ausprägungen als Formen von Mobilität und Migration.[24] Diese „unordentlichen" Reiserealitäten der Glokalisierung umfassen sowohl das Große als auch das Kleine, oft in nicht eindeutig zuordbaren Kategorien, werden aber nur selten auf die Idee der Katholizität bezogen.

20 *Wolfgang Vondey:* Christian Amnesia. Who in the World Are Pentecostals?, Asian Journal of Pentecostal Studies 4 (2001), H. 1, 21–39.

21 *Robertson,* Glocalization, 25–28.

22 Siehe *Robertson*, Glocalization, 50–57.

23 *Ogbu U. Kalu:* Changing Tides. Some Currents in World Christianity at the Opening of the Twenty-First Century; in: *Ogbu U. Kalu/Alaine M. Low* (eds.): Interpreting Contemporary Christianity. Global Processes and Local Identities, Grand Rapids 2008, 3–23; *Ruth R. Marshall-Fratani:* Mediating the Global and Local in Nigerian Pentecostalism; in: *André Corten/Ruth R. Marshall-Fratani* (eds.): Between Babel and Pentecost. Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America, Bloomington, IN, 2001, 80–105.

24 *Michael Bergunder:* Pfingstbewegung, Globalisierung und Migration; in: *Michael Bergunder/Jörg Haustein* (Hg.): Migration und Identität. Pfingstlich-charismatische Migrationsgemeinden in Deutschland, Frankfurt a. M. 2006, 155–169.

Wenn wir die Spannungen und Realitäten von Migration und Mobilität auf die Katholizität anwenden, sowohl im physischen und geographischen als auch im metaphorischen Sinne, können wir die ungeordnete Realität nicht ignorieren, denen die wissenschaftlichen und theologischen Wahrheitsansprüche angesichts Migration und Einfuhr von „fremden" kulturellen und religiösen, wissenschaftlichen und nicht-wissenschaftlichen Identitäten begegnen und die damit verbundene Übernahme von „gemischten" Überzeugungen, die Durchdringung durch und die Angleichung an indigene Wahrheiten, den Aufbau formeller und informeller Glaubensnetzwerke über lokale Grenzen hinweg, die Bildung transnationaler Überzeugungen oder die Deterritorialisierung bestimmter lokaler oder nationaler Glaubens- und Überzeugungskulturen.[25] Der dialektische Prozess der Lokalisierung und Delokalisierung, der Globalisierung und der Deglobalisierung wird von Spannungen und Konflikten begleitet, die weder in der lokalen noch in der globalen, sondern in der Verschmelzung beider Dimensionen verortet sind. Folglich ist es die Kombination der Spannungen, die einer Hinwendung sowohl an die lokale als auch an die globale Natur eigen ist, die das Zentrum der Katholizität bildet.[26] Um auf die Begrifflichkeit Kenneth Fords zurückzukommen: Katholizität existiert sowohl im Großen als auch im Kleinen, aber darüber hinaus ist die Katholizität in beiden Bereichen eine dynamische Entwicklung aufeinander zu – sei es im Hinblick auf die Aussagen der Wissenschaft oder christlicher Lehren. Vielleicht hatte Thomas Kuhn dies im Sinn, als er von wissenschaftlichen Entdeckungen sprach, die mit „kleinen" Anomalien und Krisen begannen und zu „großen" Paradigmenwechseln führten.[27] Ervin Lazlo spricht in ähnlichem Sinne von „Makroshifts" mit Auswirkungen auf der Mikroebene.[28] Der Begriff der Katholizität als Form einer Vereinbarkeit beider Bewegungen fehlt allerdings in diesen Diskussionen noch.

25 Siehe die Aufsätze über pentekostale Mobilität in: PentecoStudies 9 (2010), 145–250; *Corten/Marshall-Fratani,* Between Babel and Pentecost, 124–308; *Kalu/Low,* Interpreting Contemporary Christianity, 207–316.

26 Vgl. *David Martin:* Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America, Oxford 1993, 122.

27 *Thomas Kuhn:* The Structure of Scientific Revolutions. 50th Anniversary Edition, Chicago 2012, 52–76.

28 *Ervin Lazlo:* Quantum Shift in the Global Brain. How the New Scientific Reality Can Change Us and Our World, Rochester, VT, 2008.

Auf der einen Seite können diese Überlegungen dazu beitragen, den Widerstand vieler Pfingstler gegen die Wissenschaft sowie den Mangel an Wissenschaftlern, die sich offen als Pfingstler bezeichnen, und auch das geringe Interesse der pentekostalen Theologen an den Wissenschaften zu erklären. Dass Pfingstler andererseits unbestreitbare Ansprüche an die Katholizität ihrer theologischen Überzeugungen stellen können, liegt sowohl in der sehr körperlichen Natur des pfingstlichen Lebens und Gottesdienstes vor Ort als auch in der globalen Dimension der pfingstlichen Erweckung begründet. Um auf die obigen zugespitzten Aussagen zurückzukommen: Pfingstler erfahren die Katholizität ihrer religiösen Überzeugungen *irgendwo* (nämlich in ihrer eigenen Erfahrung), *überall* (das Zeugnis anderer) und *an allen Orten* (die Realitäten der globalen Bewegung).

Diese Dimensionen des „Zeugnisses" reichen für die theologische Katholizität unter Pfingstlern aus, weil sie in der biblischen Geschichte des Pfingstgeschehens verankert sind und als Bestätigung der in Apg 1,8 gegebenen katholischen Verheißung verstanden werden: „Ihr werdet die Kraft des Heiligen Geistes empfangen, der auf euch kommen wird, und werdet meine Zeugen sein in Jerusalem und in ganz Judäa und Samarien und bis an das Ende der Erde." Die Geschichte, an der die Pfingstler teilhaben, reicht von irgendwo (Jerusalem) über überall (Judäa und Samaria) bis an jeden Ort (die Enden der Erde), weil diese Katholizität dem Werk Gottes zugeschrieben wird, das als lokales und globales Phänomen erfahrbar ist. Letztendlich sieht sich die Ausrichtung dieser Katholizität auf das Globale *und* das Lokale durch eine starke Soteriologie *und* auch Eschatologie gerechtfertigt.[29]

Dass Pfingstler mit der Katholizität wissenschaftlicher Wahrheitsansprüche allerdings ihre Mühe haben, mag der mangelnden Mobilität oder „Portabilität" der wissenschaftlichen Wahrheits- und Universalitätsansprüche geschuldet sein, vor allem aber einer anscheinend fehlenden Einbettung wissenschaftlicher Paradigmen in das universelle Narrativ, das sich die Pfingstler zu eigen gemacht haben. Die Tatsache, dass pentekostale Theologen, die sich mit den Wissenschaften auseinandersetzen, dies getan haben, indem sie die Katholizität der wissenschaftlichen Paradigmen angenommen haben, nähert sie den Wissenschaften an.[30] Sie bringt die Wissen-

29 *Vondey,* Pentecostal Theology, 37–58, 131–151.

30 Siehe *Amos Yong:* Spirit of Creation. Modern Science and Divine Action in the Pentecostal-Charismatic Imagination, Grand Rapids, MI, 2011.

schaften jedoch nicht näher an den Pentekostalismus oder seine Theologie, es sei denn, die Wissenschaftler, die sich dem Christentum verbunden fühlen, widmen sich in ihrer Arbeit der lokalen und globalen Realität einer dynamisch pfingstlichen Katholizität.

Um eine Katholizität zwischen Theologie und Wissenschaften etablieren zu können, bedarf es zweifellos einer dialogischen Auseinandersetzung, in der beide „Seiten" sich ihrer gegenseitigen Abhängigkeit als universelle Wahrheitsansprüche bewusst werden, ohne dadurch eine wechselseitige Hinterfragung für unmöglich zu erklären.[31] Diese Etablierung bedarf aber nicht nur eines mobilen Verständnisses der Katholizität, welches eine statische und einseitige Definition sowohl für Theologie und Wissenschaft kategorisch als unrealistisch ablehnt, sondern auch eines dynamischen Verständnisses wissenschaftlicher und theologischer Voraussetzungen und Methoden. Diese Annäherung reicht weit über eine Anerkennung der gegenseitigen Gültigkeit hinaus und schließt unter anderem die Unverzichtbarkeit wechselseitiger Abhängigkeit und die Unvereinbarkeit einseitiger Objektivitätsansprüche auf lokaler und globaler Ebene mit ein. Es geht hier nicht um die Frage, ob Theologie und Wissenschaft als gleichberechtigte Dialogpartner anzusehen sind, und auch nicht um eine Kompromisslösung, die beiden Seiten gerecht werden will, dies jedoch nur durch gewisse „Abstriche" erreicht. Vielmehr geht es um ein wechselseitiges Verständnis der unvermeidbaren Kontinuität und Diskontinuität der Katholizitätsentwicklung zwischen beiden. Diese Glokalisierung gegenseitiger Abhängigkeitsentwicklung ist vor allem wichtig, wenn es um Themen geht, die bislang eindeutig entweder in die Theologie oder die Wissenschaften eingestuft wurden. Es ist diese Eindeutigkeit, und die Unveränderlichkeit ihres Autoritätsanspruches, die das pentekostale Verständnis der Katholizität in Frage stellt.

31 Siehe *James K. A. Smith:* Is the Universe Open for Surprise? Pentecostal Ontology and the Spirit of Naturalism, Zygon. Journal of Religion and Science 43 (2008), H. 4, 879–896.

Technikfolgenabschätzung in der Zukunftsgestaltung

Zur Rolle von Religion und Kirchen



Armin Grunwald[1]

1. Einführung in die Technikfolgenabschätzung

Der wissenschaftlich-technische Fortschritt hat die moderne Gesellschaft ermöglicht. Medizin und Gesundheit, Mobilität und Energie, Lebensqualität und Wohlstand sind nur einige der Begriffe, hinter denen sich wesentliche technische Entwicklungen verbergen. Weiterer technischer Fortschritt wird angestrebt, um Nachhaltigkeit und Ressourcenschutz, Entwicklung und Sicherheit zu unterstützen.

Spätestens seit den 1960er Jahren sind jedoch erhebliche nicht intendierte Technikfolgen in teils dramatischen Ausprägungen unübersehbar. Unfälle in technischen Anlagen (Seveso, Bhopal, Tschernobyl, Fukushima), Folgen für die natürliche Umwelt (Artensterben, Luft- und Gewässerverschmutzung, Ozonloch, Klimawandel), Arbeitsmarktprobleme als Folge der Automatisierung und ethische Herausforderungen (z. B. für technische Eingriffe in das menschliche Genom) haben zumindest Schatten auf allzu fortschrittsoptimistische Zukunftserwartungen geworfen. Die *Ambivalenz* von Technik ist zu einem zentralen Merkmal der Gegenwart geworden.[2]

[1] Armin Grunwald ist Physiker, Philosoph und Technikfolgenabschätzer. Seit Oktober 1999 leitet er die größte Einrichtung für Technikfolgenabschätzung in Deutschland und weltweit, das Institut für Technikfolgenabschätzung und Systemanalyse (ITAS) in Karlsruhe, seit 2002 auch die parlamentarische TA-Einrichtung Deutschlands, das Büro für Technikfolgen-Abschätzung beim Deutschen Bundestag (TAB). 2007 übernahm er außerdem den Lehrstuhl für Technikphilosophie und Technikethik am Karlsruher Institut für Technologie (KIT).

[2] *Armin Grunwald:* Technikfolgenabschätzung. Eine Einführung, Berlin [2]2010.

Hier setzt die Technikfolgenabschätzung an. Technikentwicklung und -einführung nach dem Prinzip von Versuch und Irrtum mit einer nachträglichen Kompensation nicht intendierter Folgen ist weder politisch oder ökonomisch praktikabel noch ethisch verantwortbar. Stattdessen ist die *vorausschauende* Analyse und Bewertung von Technikfolgen unerlässlich geworden, um Chancen frühzeitig erkennen und Risiken vermeiden oder minimieren zu können.[3] Diese Diagnose bestand bereits, als die Technikfolgenabschätzung vor etwa fünfzig Jahren im US-amerikanischen Kongress etabliert wurde und sich von dort aus zu einer internationalen Forschungs- und Beratungsdisziplin entwickelt hat. Die Technikfolgenabschätzung befasst sich prospektiv mit Folgen und Nebenfolgen der Technik, um das verfügbare Wissen um Nebenfolgen frühzeitig in Entscheidungsprozesse integrieren und Strategien zum verantwortlichen Umgang mit den dabei unweigerlich auftretenden Unsicherheiten des Wissens zu erarbeiten. Auf diese Weise soll sie zu besser reflektierter Gestaltung von Technik im Einzelnen, aber auch des technischen Fortschritts insgesamt beitragen. Hierzu haben sich drei wesentliche Richtungen herausgebildet:

- Die *politikberatende* Technikfolgenabschätzung (z. B. beim Deutschen Bundestag) erstreckt sich auf öffentlich relevante und politisch zu entscheidende Technikaspekte wie z. B. Sicherheit- und Umweltstandards, den Schutz der Bürger im Hinblick auf die Gewährleistung von Menschen- und Bürgerrechten sowie Prioritätensetzungen in der Technikpolitik.
- Technikfolgenabschätzung im *öffentlichen Dialog* (z. B. als *partizipative* Aktivität, vgl. Teil 2) beteiligt systematisch Bürger und Stakeholder aber auch die Medien an Debatten über zukünftige Technik. Dies geschieht in der Überzeugung, dass weitreichende Technikfragen Angelegenheit der gesamten Bürgerschaft sind.
- Technikfolgenabschätzung *in der Technikentwicklung* setzt an technischen Entwicklungsprozessen in Hochschulen oder der Industrie an, um gezielt die Entwicklung von Produkten, Systemen und Dienstleistungen zu begleiten. Folgenwissen, Folgenreflexion und Werteorientierung sollen eingebracht werden, um die entstehende Technik im Einklang mit gesellschaftlichen Werten zu gestalten, z. B. im Hinblick auf nachhaltige Entwicklung.

In all diesen Feldern will die Technikfolgenabschätzung die Reflexivität von Beratungen und Entscheidungsprozessen erhöhen. Der Blick auf mögliche Folgen neuer Technologien in räumlicher, zeitlicher und thematischer

[3] *Hans Jonas:* Das Prinzip Verantwortung. Frankfurt a. M. 1979.

Hinsicht sowie die Vielfalt der bewertenden Perspektiven auf diese Folgen sollen geweitet werden. Diese Erweiterung des Horizonts von Technikentscheidungen, etwa in der Energiewende, der Digitalisierung oder neuer Mobilitätssysteme soll dazu dienen, Entscheidungen möglichst gut informiert und reflektiert treffen zu können.

2. Partizipative Technikgestaltung

Technikfolgenabschätzung ist als wissenschaftsbasierte und expertenorientierte Forschung und Beratung entstanden. Sie ist eine Antwort auf die Nachfrage nach Beratungswissen über Technikfolgen und Technikgestaltung in demokratischen Strukturen. Von Beginn an wurde sie von einem zutiefst demokratischen Gesellschaftsverständnis begleitet,[4] so vor allem in der unabhängigen Beratung der Parlamente, der Kerninstitutionen repräsentativer Demokratie. Das Büro für Technikfolgenabschätzung beim Deutschen Bundestag (TAB) besteht, wie viele andere ähnliche Einrichtungen weltweit, nunmehr seit fast dreißig Jahren in dieser Tradition.[5] Auch exekutiv-demokratische Einrichtungen wie Ministerien, die Europäische Kommission oder Behörden wie das Umweltbundesamt arbeiten mit Technikfolgenabschätzung oder verwandten Ansätzen.

In der institutionellen Politikberatung erschöpft sich die Technikfolgenabschätzung jedoch längst nicht mehr. Seit den 1980er Jahren hat sie sich in Richtung auf Partizipation und Bürgerbeteiligung geöffnet. Der amerikanische Philosoph John Dewey als einer ihrer Vordenker hat die wesentliche Aufgabe der Politik darin gesehen, die indirekten Folgen des in möglichst großer Freiheit erfolgenden individuellen Handelns zu moderieren und zu regulieren. Diese Bestimmung ist unmittelbar verknüpft mit der Aufgabe der Technikfolgenabschätzung, gerade die nicht intendierten Folgen des wissenschaftlich-technischen Handelns zu erforschen und Handlungsstrategien zu entwickeln. Dies soll in heutigen Worten inklusiv in Bezug auf, wie Jürgen Habermas 1968 formuliert hat,[6] das „Publikum der Staatsbürger“ erfolgen. Hier sind Grundgedanken der ab den 1990er Jah-

4 *Armin Grunwald:* Technikfolgenabschätzung und Demokratie. Notwendige oder kontingente Verbindung? Technikfolgenabschätzung; in: Theorie und Praxis 27 (2017), H. 1, 40–45.

5 *Thomas Petermann/Armin Grunwald* (Hg.): Technikfolgen-Abschätzung am Deutschen Bundestag, Berlin 2005.

6 *Jürgen Habermas:* Verwissenschaftlichte Politik und öffentliche Meinung; in: *Jürgen Habermas* (Hg.): Technik und Wissenschaft als Ideologie, Frankfurt a. M. 1968, 120–145, hier 144.

ren „deliberativ“ genannten Demokratie angelegt, in der viel die Rede von lebendiger Demokratie durch Mitwirkung der Zivilgesellschaft jenseits der gleichwohl unverzichtbaren institutionellen Strukturen ist.

Entsprechend arbeitet Technikfolgenabschätzung seit Jahrzehnten zunehmend auch mit Blick auf die Zivilgesellschaft. Partizipative Verfahren mit Beteiligung von Personen und Gruppen außerhalb von Wissenschaft und Politik sollen die sachliche und politische Legitimation von Technikentscheidungen verbessern, aber auch das lokale Wissen zivilgesellschaftlicher Gruppen und ihre Wertüberzeugungen in die Bewertungsprozesse einbringen. Beteiligungsverfahren werden z. B. in Beratungen über die wissenschaftliche Agenda und über Transformationsprozesse im Rahmen nachhaltiger Entwicklung durch Einbeziehung von Nutzern, Stakeholdern und Betroffenen in die Technikentwicklung eingesetzt. Konkreter:

Eine intrinsisch auf deliberative Demokratie bezogene Technikfolgenabschätzung ist mit einigen Herausforderungen konfrontiert: (1) Sie impliziert ein *Denken in Alternativen* statt auf eine vermeintlich wissenschaftliche Optimierungsstrategie zu setzen. Im Bewusstsein, dass Zukunftsgestaltung von Werten und politischen Positionen abhängt und damit wissenschaftlicher Optimierung entzogen ist, will Technikfolgenabschätzung den Horizont möglicher Zukünfte explorativ erforschen und bewerten, um Entscheidungen in Gesellschaft und Politik über die nächsten Schritte der Gestaltung zu unterstützen. Sie gibt in der Regel keine Optimierungsempfehlungen, sondern zeigt mögliche Wege in die Zukunft mit unterschiedlichen Implikationen auf. (2) Auch wenn die Technikfolgenabschätzung auf *Inklusion* angelegt ist, in sozialer, ethischer und epistemischer Hinsicht, sind doch Repräsentativität und Selektivität aus pragmatischen Gründen erforderlich. Denn kaum jemals, wahrscheinlich nie, können alle Akteure eingebunden und Positionen berücksichtigt werden, ganz einfach, weil es zu viele sind. Auswahlentscheidungen müssen im Einzelfall reflektiert und begründet werden, um das Bewertungsverfahren nicht von vornherein dem Verdacht der Voreingenommenheit auszusetzen. Technikfolgenabschätzung bringt (3) in der Regel zusätzliche Folgendimensionen in die Debatte hinein, vor allem im Bereich der nicht intendierten Folgen. Dadurch wird die Abwägungslage verkompliziert: es erfolgt eine *Erhöhung der Komplexität* statt einer Reduktion, wie meist von Politik und Medien erhofft. Die Erhöhung der Reflexivität von Entscheidungen durch Technikfolgenabschätzung benötigt *Ressourcen,* finanziell und personell, aber vor allem auch zeitlich: sorgfältige Beratung und Reflexion sind mühsam und benötigen Zeit.

Diese Implikationen entsprechen nicht gerade dem aktuellen Zeitgeist. Während vielfach die Komplexität und Langwierigkeit von inklusiv-demo-

kratischen Prozessen beklagt und einfache und schnelle Lösungen gewünscht werden, erhöht Technikfolgenabschätzung die Komplexität weiter und mutet Bürger/innen und Entscheidungsträgern zu, sich mit dieser Komplexität auseinanderzusetzen. Statt das Denken in Alternativen als Mittel demokratischer Mitgestaltung der gesellschaftlichen Zukunft zu verstehen und zu nutzen, wird es immer wieder als Zumutung empfunden und wird nach einfachen Lösungen gerufen. Technokratische Optimierungsfantasien einerseits und populistische Versprechungen einfacher Lösungen widersprechen jedoch den Grundüberzeugungen der Technikfolgenabschätzung und werden der Komplexität der Aufgaben nicht gerecht.

3. Ethiknahe Themenfelder der Technikfolgenabschätzung

Die Technikfolgenabschätzung ist zur Erforschung und Bewertung von Technikfolgen in dem geschilderten umfassenden Sinn darauf angewiesen, in hohem Maße interdisziplinär zu arbeiten. Technikwissenschaften und Philosophie, Wirtschafts- und Sozialwissenschaften, Naturwissenschaften, Recht, Ethik und Psychologie sind gefragt, in je nach Thema unterschiedlicher Zusammensetzung und Fokussierung. In diesem Beitrag werde ich den weiteren Gedankengang auf ethische und anthropologische Fragen der Technikfolgenabschätzung konzentrieren, da sie häufig Resonanzen mit religiösen Überzeugungen und kirchlichen Positionen erzeugen. Hierzu gehören insbesondere folgende Querschnittsthemen:[7]

(1) *Zukunftsverantwortung:* Technikfolgen wirken sich oftmals unabsehbar weit in die Zukunft aus, z. B. in der Endlagerproblematik des radioaktiven Abfalls oder in der Klimarelevanz des gegenwärtigen Technikeinsatzes und der involvierten Emissionen. Hans Jonas hat bereits 1979 im ‚Prinzip Verantwortung' (Fußnote 3) mit einem neuen kategorischen Imperativ den Erhalt der Möglichkeit guten menschlichen Lebens in Zukunft zum Maßstab heutiger Technik gemacht. Unter dem begrifflichen Dach der nachhaltigen Entwicklung[8] wird die Frage behandelt, welche Hinterlassenschaften wir zukünftigen Generationen vererben sollen, um ihnen die Möglichkeit zu geben, ihre Bedürfnisse zu befriedigen und ein menschenwürdiges Leben zu führen. Die Technikfolgenabschätzung ist hier in Bezug auf ihre Kernaufgabe gefragt, Wissen über Langzeitfolgen von Technik zu erzeugen und zu bewerten.

7 *Armin Grunwald* (Hg.): Handbuch Technikethik. Stuttgart 2013.
8 *Armin Grunwald/Jürgen Kopfmüller:* Nachhaltigkeit. Frankfurt a. M. ²2012.

(2) *Verteilungsgerechtigkeit:* In der Verteilung der Chancen und Risiken des technischen Fortschritts kommt es häufig zu Gewinnern und Verlierern, wie etwa in der Automatisierung der Arbeitswelt durch Digitalisierung und Robotik. Die Nutznießer der Technik sind oftmals andere als die von möglichen Risiken Betroffenen. Gerechtigkeitsdefizite entstehen vor allem durch Wohlstands- und Machtgefälle. Sie können lokal sein wie bei Standortentscheidungen zu Autobahntrassen oder Fabrikanlagen. Teils sind sie auch global, wenn etwa Sondermüll aus Industrieländern in Drittweltländer exportiert wird, der medizintechnische Fortschritt primär reichen Schichten in reichen Ländern zugutekommt und arme Länder am stärksten unter dem hauptsächlich von reichen Ländern verursachten Klimawandel leiden. Technikfolgenabschätzung ist hier vor allem darin gefragt, die Verteilung der Chancen und Risiken auf unterschiedliche Gruppen zu untersuchen und zu reflektieren.

(3) *Zumutbarkeit von Risiken:* Zu technikbedingten Risiken gehören Belastungen der menschlichen Gesundheit und/oder der natürlichen Umwelt durch radioaktive Strahlung, synthetische Nanopartikel, Pestizidrückstände oder Feinstaub aus Dieselmotoren, aber auch globale Entwicklungen wie Klimawandel, Ozonloch oder die Versauerung der Ozeane. Hier stellt sich die ethische Frage nach der *Zumutbarkeit* von Risiken in Abhängigkeit von den erwarteten Vorteilen, aber auch in Relation zu normativen Standards wie etwa den Menschenrechten. Technikfolgenabschätzung unterstützt Beratungen zur *normativen Akzeptabilität* über die Zumutbarkeit von Risiken, etwa durch Lärm oder stoffliche Emissionen, die z. B. zu Grenzwertsetzungen in Form von Umwelt- oder Sicherheitsstandards führen.

(4) *Leben und Technik:* Der wissenschaftlich-technische Fortschritt erstreckt sich seit Jahrzehnten auch auf technische Interventionen in lebende Organismen bis hin zum Menschen, so etwa durch Gentechnik für genetisch veränderte Nahrungsmittel. Vielfältige ethische Debatten ranken sich um mögliche Risiken für Mensch und Umwelt, Folgen für lokale Landwirtschaft und die Frage, ob und inwieweit Menschen in lebende Wesen intervenieren dürfen. Die Entwicklungen der letzten Jahre zum genetischen Editieren und zur Möglichkeit der technischen Verbesserung des Menschen haben die Tragweite dieser Debatten weiter vergrößert. Dies wurde jüngst anhand der Berichte aus China über die Geburt genetisch veränderter Zwillinge besonders deutlich. Insgesamt gilt, dass die früher klaren Grenzen zwischen Leben und Technik zusehends überschreitbar und Lebewesen damit zunehmend durch Menschen mitgestaltet werden können. Technikfolgenabschätzung trifft hier auf grundsätzliche Fragen nach Menschenbild und Naturverständnis.[9]

(5) *Autonomie und Kontrolle:* Während der technische Fortschritt einerseits zu einer Erweiterung der menschlichen Handlungsmöglichkeiten und Autonomie führt, richten sich Befürchtungen auf eine Unterordnung des Menschen unter Technik und schleichenden Kontrollverlust. Der technische Fortschritt kann bisherige Optionen verschließen oder ihre Zugänglichkeit erschweren. So kann es z. B. in einer technisch perfektionierten Welt zu einer Anpassungserzwingung durch technische Systeme kommen, die Wahlfreiheiten und Autonomie der Menschen einschränkt und zunehmende Kontrolle und Überwachung ermöglicht. Menschliche Autonomie und technischer Fortschritt stehen daher in einem ambivalenten Verhältnis, das es in der Technikfolgenabschätzung zu reflektieren gilt. Zunehmend relevant wird die Frage, wie viel Autonomie unter bestimmten Bedingungen an Technik abgegeben werden darf, z. B. an Roboter oder selbst fahrende Automobile, und wie Verantwortungsfragen geklärt werden sollen.[10]

Diese ethischen Herausforderungen moderner Wissenschaft und Technik sind, wenngleich sicher nicht erschöpfend, ein Themenportfolio, das auf viele konkrete Technikfragen anwendbar ist. In einigen werden auch einige der „großen Fragen" der Gegenwart, teils vielleicht sogar der Menschheit überhaupt angesprochen. So sind etwa Fragen nach dem Wert und der Würde des Lebens angesichts zunehmender technischer Interventionsmöglichkeiten oder nach Autonomie und Kontrolle nicht punktuell anhand konkreter Einzeltechnologien zu behandeln. Denn dahinter verbergen sich Fragen nach dem Menschenbild, nach dem Verhältnis von Mensch und Technik (Teil 5) sowie nach dem Verhältnis von Mensch und Natur.

4. Technikfolgenabschätzung und die Kirchen

Technikfolgenabschätzung ist als säkulare Angelegenheit demokratischer Staaten entstanden und wissenschaftlichem Anspruch verpflichtet. Insofern ethische Fragen involviert sind, gelten die Verallgemeinerbarkeitsprinzipien und Verfahrensregeln der philosophischen Ethik, so etwa der Diskursethik. Darin werden Argumente zur Gestaltung des wissenschaftlich-technischen Fortschritts und zum Umgang mit Risiken kontrovers un-

9 *Armin Grunwald:* Neue Utopien: Ist Technik die Zukunft des Menschen?; in: *Elif Özmen* (Hg.): Über Menschliches. Anthropologie zwischen Natur und Utopie, Münster 2016, 67–85.

10 *Armin Grunwald:* Der unterlegene Mensch. Zur Zukunft der Menschheit angesichts von Algorithmen, Robotern und Künstlicher Intelligenz, München 2019.

ter dem Ideal diskutiert, dass sich der „eigentümlich zwanglose Zwang des besseren Arguments“ (Jürgen Habermas) durchsetzt, unabhängig von der Herkunft der Argumente und Positionen. Technikfolgenabschätzung nimmt die von unterschiedlichen gesellschaftlichen Akteuren, so auch den Kirchen, vorgebrachten Argumente auf, so etwa zu den Themen Privatheit, Klimaschutz, Gentechnik oder Pflegerobotik, analysiert diese und bewertet sie.

Nun haben Religionen und verfasste Glaubensgemeinschaften offenkundig zu vielen Themen der Technik und der Technikfolgenabschätzung etwas zu sagen. Viele Fragen des technischen Fortschritts rühren an moralische oder anthropologische Fragen (vgl. Teil 3), zu denen Religionen und Kirchen eigene Vorstellungen haben. Als lebendiger Teil der Zivilgesellschaft haben Kirchen und andere religiöse Vereinigungen Chancen zur Mitwirkung in Projekten und Verfahren der Technikfolgenabschätzung wie andere, etwa Umweltorganisationen. In der berühmten Diskussion zwischen Jürgen Habermas und Joseph Ratzinger wurden religiöse Überzeugungen als eine wesentliche Quelle solcher Argumente beiderseitig anerkannt.[11] Diese müssen sich selbstverständlich im Rahmen der Diskursethik konkurrierenden Argumenten stellen und sind nicht a priori privilegiert. Kirchen, Glaubensgemeinschaften und individuelle Gläubige haben die Möglichkeit, ja in vielem wohl sogar die aus ihrem religiösen Auftrag heraus erwachsende Verpflichtung, sich an öffentlichen Technikdebatten mit Beiträgen auf Basis ihrer religiösen Überzeugungen zu beteiligen. Diese kann auf zwei Ebenen erfolgen:

- gläubige Menschen engagieren sich aktiv in den laufenden Technikdebatten und ergreifen die Möglichkeit zur Mitwirkung, wo sie sich bietet: in der Gestaltung der direkten Lebensumwelt etwa im Sinne nachhaltiger Entwicklung, an Zukunftsdialogen ihrer Region oder Stadt, in Beteiligungsverfahren wie etwa in der Suche nach einem sicheren Endlager für hoch radioaktive Abfälle, in der Energiewende oder in der Sicherstellung von Menschenwürde und Mündigkeit in der Digitalisierung. Auf diese Weise zeigen sie Präsenz mit Argumenten auf Basis religiöser Überzeugungen und beanspruchen legitimer Weise Mitwirkung an der Einschätzung neuer Technologien.
- die Kirchen oder andere institutionalisierte Glaubensgemeinschaften bringen ihre Positionen in gesellschaftliche Technikdebatten, aber auch in konkrete Projekte und Verfahren der Technikfolgenabschätzung ein. Dies erfolgt häufig durch Mitgliedschaft in Gremien wie

[11] *Jürgen Habermas/Joseph Ratzinger:* Dialektik der Säkularisierung. Freiburg i. Br. 2004.

z. B. in der früheren Endlagerkommission des Bundestages oder im Deutschen Ethikrat, dessen Vorsitz zurzeit mit Peter Dabrock ein Theologe innehat. Vielfach melden sie Mitgestaltungsansprüche auch durch öffentliche Stellungnahmen an. Auch hier muss es darum gehen, mit Argumenten zu überzeugen statt nur Positionen zu vertreten.

In der Öffentlichkeit, aber auch von Wissenschaft und Technik wird Religion bzw. werden die Kirchen häufig als Bremser und Bedenkenträger im wissenschaftlich-technischen Fortschritt wahrgenommen. Sie gelten tendenziell als innovations- und modernitätsfeindlich, genährt vor allem aus der besonders in der katholischen Kirche, jedoch nicht nur dort ausgeprägten Modernitätsverweigerung der letzten zweihundert Jahre. Jedoch gibt es weder historisch noch in systematischer Hinsicht einen prinzipiellen Gegensatz zwischen Religion, Wissenschaft und Technik. Die Förderung von Medizin und Philosophie im frühen Islam, die Erfindung der Universitäten im Mittelalter und die kirchliche Unterstützung der Astronomie sind Beispiele für einen konstruktiven Modus gegenseitiger Befruchtung. In der Gegenwart ist es angesichts der hohen Potentiale und großen Herausforderung durch den wissenschaftlich-technischen Fortschritt für beide Seiten von zentraler Bedeutung, in diesen Modus zurückzukehren: (1) der technische Fortschritt kennt kein ethisches Maß in sich selbst, sondern benötigt dringend ethische Orientierung, zu denen Religion und Kirchen viel zu sagen haben; (2) für die Kirchen bieten sich Chancen, mit auf christlichen Überzeugungen basierenden Argumenten sichtbar eine konstruktive Rolle in der Zukunftsgestaltung einzunehmen.

Hierfür eignen sich ethiknahe Themen der Technikfolgenabschätzung in besonderer Weise (vgl. Teil 3). Die aktive Mitgestaltung des wissenschaftlich-technischen Fortschritts im Hinblick auf Menschenwürde, Gerechtigkeit, Solidarität und Zukunftsverantwortung erfordert tätige Einmischung von der lokalen bis zur globalen Ebene, wie dies z. B. Papst Franziskus immer wieder anmahnt.[12] Ein anderes Themenfeld ist Technik nahe am Menschen, z. B. am Anfang und Ende des Lebens, in medizintechnischen Fragen und in den aktuellen Diskussionen zur Pflegerobotik.[13] Grundsätzlich gilt es aus christlicher Sicht, die Gottesebenbildlichkeit

12 *Franziskus:* Laudato si: die Umwelt-Enzyklika des Papstes. Vollständige Ausgabe, Freiburg i. Br. 2015.

13 *Christoph Kehl:* Robotik und assistive Neurotechnologien in der Pflege – gesellschaftliche Herausforderungen, Berlin 2018. Im Volltext abrufbar unter: www.tab-beim-bundestag.de/de/pdf/publikationen/berichte/TAB-Arbeitsbericht-ab177.pdf (aufgerufen am 11. November 2019).

eines jeden Menschen nicht nur zu erhalten, sondern zu stärken, um eine menschenfreundliche und nachhaltige Welt im Großen wie im Kleinen zu fördern.

Kaum jemals sind jedoch direkte Schlussfolgerungen vom Neuen oder Alten Testament auf Gentechnik oder Kernenergie, Digitalisierung, Plastikverschmutzung oder selbstfahrende Autos möglich. Vielmehr müssen diese zumeist mühsam erarbeitet werden, häufig in zunächst kontroversen Auseinandersetzungen mit komplexen Abwägungen. Die Ergebnisse dürften in der Regel nicht in ein für alle Mal fertigen Antworten bestehen, sondern müssen proaktiv im fortschreitenden technischen Wandel weiterentwickelt werden. Die Kirchen müssen hierfür eine offene Kultur der Lernfähigkeit in Dialog mit Technik- und Naturwissenschaft entwickeln. Wagenburgmentalität hilft hier nicht weiter.

5. Jenseits der Ethik: Erlösung durch technische Perfektion?

Immer wieder greifen wissenschaftlich-technische Visionen weit auf das üblicherweise den Religionen zugerechnete Feld von Erlösung und Eschatologie über. Das Motiv der Erlösung durch Technik taucht seit dem späten neunzehnten Jahrhundert immer wieder auf, gelegentlich verbunden mit der Bezeichnung der Ingenieure als Priester des technischen Zeitalters. Die Energieüberflussgesellschaft, eine Vision aus dem Atomzeitalter, hatte religiöse Züge eines Paradieses ohne Knappheit, einige Erzählungen zum *Ubiquitous Computing* erwarten die Befreiung von der Notwendigkeit des Arbeitens und damit eine Rückkehr in die Zeit vor dem biblischen Sündenfall. Die Nanotechnologie soll im Verein mit der Digitalisierung die Verlängerung der Lebensspanne des Menschen bis hin zur Unsterblichkeit ermöglichen und damit von der Notwendigkeit des Todes erlösen – so jedenfalls einige Zukunftsvisionen in technikfuturistischen Diskursen.[14]

Aktuell verwenden insbesondere transhumanistische Kreise und digitale Visionäre offen Begrifflichkeiten aus dem Bereich des Religiösen und beanspruchen damit zumindest implizit die Ablösung traditioneller Religion durch eine Art Techno-Religion. Das Pathos vieler, gerade der digitalen Zukunftsvisionen zeigt, dass es nicht einfach um gute Technik geht, die das Leben angenehmer macht, sondern um so etwas wie Erlösung – und zwar bald. Rascher Fortschritt soll durch technische Perfektion alle Übel

14 *Armin Grunwald:* Technikzukünfte als Medium von Zukunftsdebatten und Technikgestaltung. Karlsruhe 2012.

beseitigen und auch den Menschen zugunsten einer technisch optimierten Welt überwinden.[15]

Diese technische Sicht auf Menschen konvergiert im Ergebnis mit dem weltanschaulichen Naturalismus. Zunehmend werden Menschen als Organismen angesehen, die nach einem genetischen Code oder nach hirnphysiologischen Gesetzen funktionieren und die ihre eigenen biologisch festgelegten Bedürfnisse zu befriedigen versuchen.

Freiheit, Verantwortung und Solidarität als wesentliche Bestandteile des christlichen wie auch des griechisch-antiken Menschenbilds werden auf diese Weise von zwei Seiten in die Zange genommen und geraten zusehends unter Druck,[16] ganz zu schweigen von dem biblischen Gedanken der Gottesebenbildlichkeit des Menschen. Diese Gedanken entstammen radikal technikutopischen Kreisen. Sie finden jedoch in Öffentlichkeit und Medien erheblichen Widerhall, insbesondere, wenn Menschen als der digitalen Technik hoffnungslos unterlegene Wesen dargestellt werden (vgl. Fußnote 10). Im Alltagsbewusstsein vieler Menschen sind Naturalismus und Maschinendenken längst selbstverständlich geworden, auch wenn es gute Argumente gegen den weltanschaulichen Naturalismus und das Maschinenmodell des Menschen gibt.[17]

Nach meiner Einschätzung sind die Fragen nach dem Menschen, wer wir sind, oder wichtiger: wer wir sein wollen, erheblich wichtiger für die weitere Zukunftsgestaltung als ethische Detailfragen. Ob wir uns als Wesen verstehen, die determiniert sind und die eigene Bedürfnisbefriedigung als wesentlichen Zweck des Daseins ansehen, oder ob wir uns als gottesebenbildlich gedachte Wesen vorstellen, die in all ihrer Unvollkommenheit die Möglichkeit haben und auch nutzen, an sich selbst zu arbeiten, etwa im Sinne der Bergpredigt nach Matthäus, ist ein Unterschied ums Ganze. Den illusionären Charakter aller Versuche, Erlösung technisch herzustellen, zu entlarven und ihnen die christliche Botschaft der Hoffnung entgegenzustellen, dürfte im Feld von Technik und wissenschaftlichem Fortschritt die zentrale Aufgabe für Kirchen und Religion der Zukunft sein.

15 *Christopher Coenen/Armin Grunwald:* Quasi-religiöse Zukunftsvisionen als Herausforderung für die Technikfolgenabschätzung; in: *David Atwood/Sabine Maasen* (Hg.): Religion und Technik (in Vorbereitung), Leverkusen 2019.

16 *Armin Grunwald:* Zwischen Hybris und Belanglosigkeit. Das gegenwärtige Bild des Menschen von sich selbst; in: Stimmen der Zeit 2/2017, 103–112.

17 *Holm Tetens:* Gott denken. Versuch über rationale Theologie, Stuttgart ^{6}2018.

Die Maschine als Mensch



Lukas Brand[1]

Technisierung, also die Ausbreitung einer Welt des Gemachten in der Welt des Gegebenen,[2] Digitalisierung, mithin die Umwandlung analoger Werte in zur maschinellen Verarbeitung geeignete Zahlenkolonnen, und künstliche Intelligenz (KI), verstanden als eine Digitaltechnik, die natürliche Intelligenzleistungen substituiert, werfen unterschiedliche anthropologische Themenkomplexe auf. Die Beurteilung dieser Themenkomplexe macht eine interdisziplinäre Analyse zwischen den Ingenieurs- und IT-Wissenschaften auf der einen und den Geisteswissenschaften, die die Anthropologie zum Gegenstand haben, auf der anderen Seite erforderlich.[3]

Was als Gegenstand der Philosophie schon seit über einem Jahrhundert mehr oder weniger offen zu Tage liegt, wird mit der modernen KI und Robotik heute für jedermann greifbar: „Wir sind in der ungefähr zehntausendjährigen Geschichte das erste Zeitalter, in dem sich der Mensch völlig und restlos problematisch geworden ist; in dem er nicht mehr weiß, was er ist, zugleich aber auch weiß, dass er es nicht weiß.“[4]

1 Lukas Brand ist Doktorand der Emmy Noether-Nachwuchsgruppe Theologie als Wissenschaft?! an der Ruhr-Universität Bochum und Mitglied des ökumenischen Ad-hoc Gesprächskreises „Künstliche Intelligenz und Datenethik“ beim Kommissariat der Deutschen Bischofkonferenz (DBK).

2 Vgl. *Günter Ropohl:* Technologische Aufklärung. Beiträge zur Technikphilosophie, Frankfurt am Main 1999, 20.

3 Die Notwendigkeit eines solchen Austauschs wurde kürzlich auch von der ingenieurswissenschaftlichen Seite aufgezeigt, als angesichts des maschinellen Verhaltens in der soziotechnischen Gesellschaft der Bedarf nach sozialwissenschaftlichen und psychologischen Methoden angezeigt wurde, um das Verhalten von Maschinen besser verstehen und steuern zu können. Vgl. *Iyad Rahwan* u. a.: „Machine behaviour“; in: Nature 568 (2019), 477–486.

4 Zitiert nach *Rüdiger Safranski:* Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit, Frankfurt am Main 2001, 231.

ÖR 69 (1/2020), S. 50–59

In dem transhumanistischen Streben, den Menschen in seinem Sosein zu optimieren und damit zu überwinden, sowie in dem Versuch, durch die Erforschung der KI selbst zu Schöpfern von künstlichen Wesen nach unserem Bilde zu werden, manifestiert sich auf aktuelle Weise die Suche des Menschen nach Sinn und Transzendenz.[5] Es muss dabei aber zwingend unterschieden werden zwischen dem gegenwärtigen Stand der Technik und den prinzipiellen Grenzen des technisch Möglichen einerseits sowie dem abstrakten Streben der Erschaffung künstlicher Androiden andererseits, die vom Menschen nicht mehr zu unterscheiden sind.

Insbesondere das Streben nach der Erschaffung künstlicher Menschen – beobachtbar etwa am Beispiel des Androiden Sophia oder der Geminoiden (frei übersetzt: *Roboterzwillinge*) des Hiroshi Ishiguro – aber auch die Fähigkeiten verschiedener KI-Programme, deren Performanz von menschlichem Verhalten nicht mehr zu unterscheiden ist oder dieses sogar messbar übertreffen – wie etwa der smarte Assistent Duplex oder das Programm Alpha Go –, werfen nicht nur die Frage auf, inwiefern diese Entitäten dem Menschen vergleichbar oder ähnlich werden, sondern bieten auch eine veränderte Perspektive auf die Frage, was der Mensch sei.[6]

Denn, um die Frage, unter welchen Bedingungen eine Maschine als menschenähnlich gelten könne, beantworten zu können, muss zunächst näher geklärt werden, wie denn der Begriff Mensch überhaupt definiert ist. Schon die Art der Fragestellung weist aber darauf hin, dass sich die Antwort nicht alleine in der biologischen Taxonomie erschöpfen soll oder kann, nach der etwa die DNA des fraglichen Objekts oder seine Physiognomie derjenigen des *Homo Sapiens* möglichst ähnlich sein müsste, um als Mensch oder menschenähnlich gelten zu können. Vielmehr soll offengehalten werden, ob dem Objekt nicht ungeachtet seiner materiellen Struktur solche Aspekte des Menschseins zugeschrieben werden können oder bereits zu eigen sind, die insbesondere mit seinem Personsein verbunden sind; inwiefern eine Maschine also in der Lage ist, aus eigenem Antrieb, frei und vernunftbestimmt zu handeln. Schließlich stellt sich die Frage, ob einem solchen Objekt dann nicht womöglich Rechte und eine bestimmte funktionale Stellung innerhalb unserer Gesellschaft, die wir gemeinhin

5 Vgl. *Mark Coeckelbergh:* Transzendenzmaschinen. Der Transhumanismus und seine (technisch-)religiösen Quellen; in: *Benedikt Paul Göcke/Frank Meier Hamidi* (Hg): Designobjekt Mensch. Die Agenda des Transhumanismus auf dem Prüfstand, Freiburg im Breisgau 2018, 81–93.

6 Vgl. *Lukas Ohly:* Ethik der Robotik und der Künstlichen Intelligenz, Berlin 2019, 31–34.

dem Menschen vorbehalten glauben, zumindest potentiell zugeschrieben werden können oder müssen, wie dies etwa gegenwärtig im Rahmen der Tierethik debattiert wird.[7]

Diese roboterethische Frage stellt sich freilich aus einer der Tierethik entgegengesetzten Richtung. Die Entwicklung sogenannter Androiden, also am Erscheinungsbild und Verhalten des Menschen orientierter Roboter, hat Objekte hervorgebracht, denen Fähigkeiten und Eigenschaften wie Autonomie, Bewusstsein, Beziehungsfähigkeit oder Schmerzempfinden, an denen man etwa unveräußerliche Persönlichkeitsrechte festmachen könnte, bisher noch weitgehend abgesprochen werden, obwohl sie im Unterschied zum Tier dem Menschen augenscheinlich immer ähnlicher werden. Allerdings haben Experimente gezeigt, dass wir Maschinen allein aufgrund ihrer außergewöhnlichen Kommunikationsfähigkeit und Präsenz Wünsche und Überzeugungen nicht nur zuschreiben, sondern diese bisweilen auch respektieren: So haben etwa Probanden, die von einem Versuchsleiter aufgefordert wurden einen Roboter abzuschalten, mit dem sie zuvor gemeinsam eine Lerneinheit absolviert hatten, dieser Aufforderung nicht nachgekommen, wenn der Roboter sie eindringlich darum bat, nicht abgeschaltet zu werden.[8] Dass dieses Verhalten auf den menschlichen Hang zurückzuführen ist, Objekte in unserer Umgebung zu anthropomorphisieren, ändert nichts an dieser Tatsache, weist aber auf die Möglichkeit hin, dass wir eines Tages einer massiven Selbsttäuschung unterliegen könnten.

So scheint sich auf die Frage, wann ein Roboter als Mensch oder menschenähnlich gilt, neben der Antwort, die sich auf den biologischen Typus des Menschen bezieht, auch durchaus eine Antwort nahezulegen, die auf eine intersubjektive Anerkennung als Person gründet, bei der freilich von unserem Gegenüber aufgrund seines Verhaltens vorausgesetzt werden muss, dass es sich um ein Subjekt handelt, auf das sich die Anerkennung beziehen kann.[9] Eine Anerkennung von Robotern als Subjekte oder gar als Personen scheint jedoch um so mehr nahezuliegen, als angesichts der gegenwärtigen Debatte um den Transhumanismus der Übergang zwischen Mensch und Maschine langfristig fließend werden dürfte.[10]

7 Vgl. etwa *Simone Horstmann*, *Thomas Ruster und Gregor Taxacher:* Alles, was atmet. Eine Theologie der Tiere, Regensburg 2018.

8 Vgl. *Nikole C. Krämer:* Do a robot's social skills and its objection discourage interactants from switching the robot off?; in: PLOS ONE 13(7), 2018, doi: https://doi.org/10.1371/ journal.pone.0201581 (aufgerufen am 14. November 2019).

9 Vgl. *David J. Gunkel:* Thinking otherwise. Philosophy, Communication, Technology, West Lafayette 2007, 120–150.

10 Vgl. *Stefan Lorenz Sorgner:* Transhumansimus. „Die Gefährlichste Idee der Welt"?,

Im Folgenden sollen also die Voraussetzungen und Grenzen der Entwicklung künstlicher Personen aufgezeigt werden: Inwiefern kann von einem KI-basierten Roboter gesagt werden, dass er im Sinne einer klassischen Vorstellung von Person ein freies und vernunftbestimmtes Wesen sei?

Das Menschenbild derer, die versuchen, den Menschen technisch zu reproduzieren, ist nicht einfachhin das eines Materialisten, wie es sich bereits Mitte des achtzehnten Jahrhunderts bei Julien Offray de La Mettrie findet, das einer rein materialen, seelenlosen Maschine: „Da aber alle Fähigkeiten der Seele von dem eigentümlichen Bau des Gehirns und des ganzen Körpers dermaßen abhängen, dass sie sichtlich nur dieser organische Bau selbst sind, so haben wir es hier mit einer vortrefflich eingerichteten Maschine zu tun.“[11] Mit Blick etwa auf das *Computermodell des Geistes* sieht man durch die Brille der Digitalisierung in der Software eines Computers gerne ein digitales Äquivalent der Seele, die zwar auf ein physisches Medium angewiesen, mit diesem aber keineswegs identisch ist. Der Vater der Computerwissenschaften, Alan Turing, etwa steht in diesem Punkt den Prämissen des cartesianischen Dualismus von Leib und Seele deutlich näher als dem reinen Materialismus eines de La Mettrie: Die Möglichkeit einer denkenden oder gar bewussten Maschine bedeutet für ihn nicht die vollkommene Entschlüsselung des menschlichen Bewusstseins, noch hält er die Lösung dieses „Mysteriums“ für erforderlich, um Maschinen bauen zu können, die sich dem menschlichen Denkprozess vergleichbar, ja ununterscheidbar von diesem verhalten könnten.[12] Die gegenwärtigen Erfolge scheinen ihm in dieser Hinsicht Recht zu geben.

Die Schlüsseltechnologie für die Entwicklung künstlicher Personen ist die sogenannte künstliche Intelligenz, die heute im Wesentlichen auf einem als maschinelles Lernen bezeichneten Verfahren basiert. Die KI-Forschung des zwanzigsten Jahrhunderts basierte auf der Annahme, dass jeder Denkprozess so präzise beschrieben werden könne, dass er in einem Algorithmus, also einer konkreten Regel, umgesetzt werden könne.“Many AI researchers defend the *formalist thesis* that all intelligence (natural or arti-

Freiburg im Breisgau 2016; sowie *Benedikt Paul Göcke/Frank Meier Hamidi:* Designobjekt Mensch. Die Agenda des Transhumanismus auf dem Prüfstand, Freiburg im Breisgau 2018.

11 *Julien Offray de La Mettrie:* L’Homme machine. Der Mensch eine Maschine. Französisch/Deutsch. Aus dem Französischen übersetzt von Theodor Lücke. Mit einem Nachwort von Holm Tetens, Stuttgart 2015, 113.

12 Vgl. *Alan Turing:* Können Maschinen denken?; in: *Hans Magnus Enzensberger* (Hg): Kursbuch 8, Frankfurt a. M. 1967, 106–138, hier 122.

ficial) consists in the manipulation of abstract symbols."[13] Die Unzulänglichkeit des Symbolverarbeitungsparadigmas zeigte sich in den Rückschlägen der KI-Forschung gegen Ende des Jahrhunderts und schlägt sich heute in der Unterscheidung zwischen relativ leicht programmierbarem Faktenwissen und dem weniger präzisen, erfahrungsbasierten Know-How nieder. Auf derselben These ist auch die Berechenbarkeit des Menschen bzw. des menschlichen Verhaltens mit Hilfe der Big-Data angenommen worden. So stellt sich vor dem Hintergrund der Digitalisierung erneut die Frage, ob der Mensch nicht durch Einflüsse aus der Gesellschaft, seine eigenen Vorlieben oder andere Parameter, die einer Datenanalyse prinzipiell zugänglich scheinen, determiniert sei. Auch diese Hypothese konnte jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass die konkrete Analyse großer Datenmengen (wie etwa im Fall Cambridge Analytica) lediglich ein unvollkommenes – wenn auch hinreichend funktionales – Modell menschlicher Persönlichkeit, Überzeugungen und des darauf basierenden Verhaltens liefern kann.

Mit dem Begriff des maschinellen Lernens wird nun in der modernen KI-Entwicklung eine Methode bezeichnet, die es ermöglicht, Probleme auf maschinellem Weg zu lösen, ohne einen definitiven Lösungsweg anhand von Regeln im Vorhinein programmieren zu müssen. Von einem Programm wird gesagt, es lernt eine Lösung für ein Problem aus Erfahrung, wenn seine Performanz sich mit zunehmender Erfahrung einer geeigneten Lösung des Problems annähert.[14] Zentral für das maschinelle Lernen ist heute der Begriff des künstlichen neuronalen Netzwerkes, einer Software-Architektur, die vom menschlichen Gehirn inspiriert und dazu geeignet ist, Big-Data als Erfahrungsbasis in hierarchisch angeordneten Ebenen (sogenanntes Deep Learning) zu verarbeiten, um so spezifische Problemlösungen zu lernen.[15] In diesem Sinne wird im Folgenden von KI gesprochen.

Die Ergebnisse und die Leistungsfähigkeit des maschinellen Lernens lassen sich in unserem Alltag in den Bereichen Bild- und Gesichtserkennung, Sprachsteuerung und Sprachsynthetisierung sowie in der Bewältigung komplexer Spiele wie Schach, Go oder Poker beobachten. Die Bedeutung des maschinellen Lernens wird trotz ihrer beachtlichen praktischen Erfolge in der philosophischen Debatte um die intellektuelle Leistungsfähigkeit einer KI noch weitgehend vernachlässigt. Als intelligent gilt in der

13 *Ian G. Barbour:* Ethics in an Age of Technology. The Gifford Lectures Vol. 2, New York 1993, 171.

14 Vgl. *Tom M. Mitchell:* Machine Learning, New York 1997, 2.

15 Vgl. *Ian Goodfellow, Yoshua Bengio and Aaron Courville:* Deep Learning, Cambridge/Massachusetts 2016, 3–8.

Regel, was dem Verstand eines durchschnittlichen Erwachsenen entspricht. Der Verstandeserwerb wird dabei nicht berücksichtigt. Es ist daher auch nicht einsichtig, inwiefern etwa phänomenales Bewusstsein oder die Bedeutung von Worten durch Training erworben werden, das dem maschinellen Lernprozess vergleichbar ist oder zumindest vergleichbar sein könnte.

Von besonderem Interesse ist in diesem Zusammenhang das Sprachvermögen, das als Ausdruck der intellektuellen Überlegenheit als zentrale Fähigkeit des Menschen erscheint. Sprachassistenten bewältigen zunehmend anspruchsvolle Konversationen nicht mehr nur auf der Basis von programmierten Sprachprotokollen, sondern auch aufgrund maschinellen Lernens. Und zwar sowohl in Bezug auf die Erzeugung grammatisch korrekter Sätze und Argumentationen zu verschiedenen Themen unter Berücksichtigung entsprechender Quellen, der Berücksichtigung des Conversation-Flow und schließlich hinsichtlich der Synthetisierung des gesprochenen Wortes, einschließlich der für die gesprochene Sprache typischen Verzögerungslaute und Interjektionen wie „ähm“ oder „mhm“, die Nachdenken oder Zustimmung anzeigen. Selbstverständlich erlangt ein KI-System diese Fähigkeiten, ohne dass ihm ein Bewusstsein einprogrammiert wäre und obwohl mit Searle davon ausgegangen werden kann, dass ihm trotz seiner Ausdrucksfähigkeit die Bedeutung des gesprochenen Wortes nicht oder zumindest nicht auf eine dem menschlichen Verstehen vergleichbare Weise im Denken bewusst ist.[16] Dennoch ist es nicht ausgeschlossen, wie Turing meint, „daß Maschinen etwas ausführen, das sich als Denken bezeichnen ließe, das sich jedoch stark von dem unterscheidet, was ein Mensch tut“[17]. Dies gilt besonders dann, wenn ein KI-System in der Lage sein sollte, die Worte, mit denen wir unsere Welt beschreiben, wie ein Kind selbstständig zu lernen, was technisch gesehen nicht völlig ausgeschlossen sein dürfte.

Neben der Lernfähigkeit der KI kommt ein zweiter vernachlässigter Aspekt des Verstandes in der Kritik am formalistischen Symbolverarbeitungsparadigma zum Ausdruck: “Critics of formalism have said that human language and perception are *context dependent*.”[18] So betont Dreyfus die Rolle, die Körperlichkeit und Situiertheit für die Entwicklung des Verstandes bzw. für mentale Leistungen des Menschen spielen.[19] Ein künstlicher

16 Vgl. *John R. Searle:* Minds, Brains, and Programs; in: The Behavioral and Brain Science, 3 (1980), 417–457.

17 Vgl. *Turing*, Können Maschinen denken?, 108.

18 *Barbour,* Ethics in Technology, 171.

19 Vgl. *Hubert L. Dreyfus:* What Computers Still Can’t Do. A Critique of Artificial Reason, Cambridge u. a. ^{6}1999, 235–255.

Akteur lässt sich nicht einfach konstruieren, indem man eine gut ausgeklügelte Software auf einem beliebigen Roboter installiert.[20] Im Bereich der *embodied cognition* wird der These nachgegangen, dass komplexes (intelligentes) Verhalten erst durch das Zusammenspiel einer Steuerungssoftware und eines physischen oder virtuellen *Akteurs* zustande kommt, der mit der Umwelt unmittelbar interagieren, auf Zusammenhänge reagieren und so lernen kann, seine Umgebung zu „verstehen", bzw. ein aufgabenspezifisches Know-How zu entwickeln. So trainiert etwa OpenAI eine Roboterhand darauf, auf Grundlage von visuellen Sensordaten einen Zauberwürfel zu lösen, ohne die relevante Physik, die motorischen Fertigkeiten oder den Lösungsweg vorzugeben.[21] „Im Vordergrund stehen nun nicht mehr anspruchsvolle geistige Leistungen, sondern sensomotorische Fähigkeiten, über die auch verhältnismäßig einfache Organismen wie Insekten verfügen."[22] Insofern scheint die menschliche Gestalt einer künstlichen Person als notwendige Bedingung, um ein dem Menschen vergleichbares *In-der-Welt-sein* in der Maschine hervorzurufen.[23]

Vor dem Hintergrund des Symbolverarbeitungsansatzes der klassischen Programmierung geht man außerdem für gewöhnlich davon aus, dass Maschinen nicht autonom seien. Zwar wird im öffentlichen Diskurs gerne etwa vom autonomen Fahren oder autonomen Waffensystemen gesprochen. Doch handelt es sich hierbei auch in absehbarer Zeit nicht um KI-Systeme mit einer dem Menschen vergleichbaren, reflektierten Selbstbestimmung oder Autonomie im Sinne Kants, gar einem freien Willen. So ist etwa ein Algorithmus, der moralische Überlegung simuliert, nicht zu einer definitiven und freien moralischen Entscheidung fähig, wenn er einander widersprechende Regeln abwägen muss.[24] Doch scheint auch diese Hürde durch das maschinelle Lernen überwindbar. Insofern KI-Systeme unsere Entscheidungen durch die Analyse von Big-Data simulieren, besitzen sie eine aus den Trainingsdaten oder dem Trainingssetting abgeleitete Intentionalität, ohne dabei unsere bewussten Überlegungen, also eine intrinsische Intentionalität, aufzuweisen. Autonomie im schwachen Sinne der Informatik meint zunächst einmal die Fähigkeit, selbst ein Verhalten zu initiieren, bzw. den eigenen Zustand ohne Einwirkung der Umwelt zu verändern.

20 Vgl. *Drew McDermott:* Why Ethics is a High Hurdle for AI. Paper presented at 2008 North American Conference in Computing and Philosophy.

21 Vgl. *Ilge Akkaya* u.a.: Solving Rubik's Cube with a Robot Hand; in: arXiv preprint 2019, doi: 1910.07113.

22 *Catrin Misselhorn:* Grundfragen der Maschinenethik, Ditzingen 2018, 27.

23 Vgl. ebd.; sowie *Barbour,* Ethics in Technology, 171.

24 Vgl. *McDermott,* Ethics is a High Hurdle.

Zweitens können KI-Systeme mit ihrer Umwelt interagieren und sie beeinflussen. Zusammengenommen sind sie so außerdem fähig, sich an veränderliche Umweltbedingungen anzupassen. Sie besitzen also in funktionaler Hinsicht Selbstursprünglichkeit, die in einem gewissen Grad der menschlichen Unabhängigkeit vergleichbar ist, ohne dass sie einer rationalen oder moralischen Autonomie des Menschen identisch wäre.[25] Demgegenüber hat Dennett dafür argumentiert, einer Maschine Intentionalität dann zuzuschreiben, wenn sie den Anschein erweckt, eine solche zu besitzen und wie im Fall des maschinellen Lernens ein intentionales Design nicht vollständig zugänglich ist.[26]

Angesichts des ebenfalls in der KI-Forschung zumeist unreflektierten Gebrauchs des Intelligenzbegriffs ist in der Vergangenheit von Seiten der Philosophie immer wieder kritisch gefragt worden, was denn Intelligenz überhaupt sei. Welche Bedeutung hat die natürliche Intelligenz für das Bewusstsein in Zeiten der intellektuellen Überlegenheit der KI? Im Sinne einer negativen Beschreibung entstand mit den zunehmenden Erfolgen der KI-Forschung so ein immer präziseres Bild davon, was natürliche Intelligenz alles nicht sein könne: So ist Intelligenz jeweils nicht einfach gleichbedeutend mit der Fähigkeit, symbolische Daten zu verarbeiten (Rechnen), mathematische Sätze zu beweisen, auf eine sich verändernde Situation angemessen zu reagieren und mittlerweile auch nicht mehr damit, komplexe Spiele zu bewältigen, Objekte (wie Handschriften, Zahlen, Hunde, Autos, Gesichter oder Krebstumore) auf Bildern zu erkennen, Kunstwerke in der Musik oder Malerei zu komponieren, natürlichsprachlich zu kommunizieren und vieles mehr. In diesen Bereichen sind Computerprogramme den meisten Menschen heute weit überlegen oder werden ihnen immer ähnlicher. Mit der Einsicht, dass Computer nun intellektuelle Leistungen vollbringen, die man dem Menschen vorbehalten glaubte, und manch einer gar von der allgemeinen KI, „die, wie menschliche Intelligenz, Einblicke aus verschiedenen Themenbereichen kombiniert und Flexibilität sowie gesunden Menschenverstand aufweist“,[27] und der Superintelligenz träumt, die unserem Intellekt zunächst gleichkommt und ihn schließlich gänzlich übertrifft, steht dem Menschen eine intellektuelle Kränkung bevor, die sich in die bisherigen Kränkungen der Menschheit nach Freud einreihen

25 Vgl. *Misselhorn,* Maschinenethik, 75–87.

26 *Daniel C. Dennett:* The Intentional Stance, Massachusetts 1987, 17.

27 *Susan Schneider:* Künstliche Intelligenz und die Zukunft der Menschheit; in: *Benedikt Paul Göcke/Frank Meier Hamidi* (Hg): Designobjekt Mensch. Die Agenda des Transhumanismus auf dem Prüfstand, Freiburg im Breisgau 2018, 259–268, hier 259.

lässt:[28] "Since Darwin, human dignity has been threatened by our resemblance to animals. Now human uniqueness seems to be threatened by our resemblance to computers."[29]

Das *Computermodell des Geistes* nimmt nach und nach alle Bereiche ein, die menschliches Denken auszeichnen. Angesichts dieser Entwicklung verlegt man sich etwa darauf, die Flexibilität des menschlichen Verstandes gegenüber der Spezialisierung des Computerprogrammes auf je einen der genannten Bereiche zu betonen. Im Anschluss an Searle betont auch Brooks die Einsicht, dass der undifferenzierte Intelligenz-Begriff für ein komplexes Phänomen oder gar eine Vielzahl von menschlichen Leistungen stehe. Diese Leistungen seien in dem Oberbegriff Intelligenz zusammengefasst, um leichter über sie reden zu können. Dabei umfasst der Oberbegriff sowohl spezifische Leistungen, die auch von einer Maschine erbracht werden können, etwa Schach zu spielen, als auch abstraktere Formen menschlicher Kompetenz, wie etwa das Wissen, dass man gerade eine Partie Schach spielt,[30] mit anderen Worten, ein Bewusstsein, im Sinne der Apperzeption sowohl der eigenen mentalen Vorgänge, als auch der herrschenden situativen Bedingungen. Es ist also fraglich, ob KI-Systeme neben ihrer speziellen Leistungsfähigkeit auch über ein solches phänomenales Bewusstsein verfügen oder möglicherweise reines Unterbewusstsein sind. Sie sind offenbar weder emotional in die jeweiligen Tätigkeiten oder Prozesse involviert, noch unterstellen wir einem Computerprogramm das bewusste Erleben von Farbe oder etwa Mitgefühl für das Schicksal des Patienten, dessen Krebs es gerade diagnostiziert hat. Wie der Mensch vom Unterbewusstsein zum Bewusstsein gelangt ist, ist jedoch unklar, weshalb nicht ausgeschlossen werden kann, dass auch Maschinen diesen Schritt machen könnten.

Ob Abwehrstrategien wie diejenigen von Searle, Dreyfus und Brooks hier eine fundamentalere Hürde darstellen, der zufolge es für Intelligenz eines Körpers bedarf, Menschen im Gegensatz zu Maschinen über echtes Verstehen bzw. Kompetenz und eine qualitativ überlegene Form von Autonomie verfügen, muss gut begründet werden und scheint alles andere als selbstverständlich. Auch wenn die gegenwärtige Technologie von der allgemeinen oder starken KI noch weit entfernt ist, ist zumindest in einem Ge-

28 Vgl. *Gerhard Vollmer:* Die vierte bis siebte Kränkung des Menschen. Gehirn, Evolution und Menschenbild; in: Aufklärung und Kritik 1 (1994), 89 f.

29 *Barbour,* Ethics in Technology, 168.

30 Vgl. *Rodney A. Brooks:* Die Verwechslung von Performanz und Kompetenz; in: *John Brockman* (Hg.): Was sollen wir von künstlicher Intelligenz halten? Die führenden Wissenschaftler unserer Zeit über intelligente Maschinen. Frankfurt am Main 2015, 149–152.

dankenexperiment, in dem es vom Menschen epistemisch ununterscheidbare Androiden gibt, fraglich, ob diese nicht auch bereits alle wesentlichen personalen Eigenschaften mit dem Menschen teilen, inklusive eines wenn auch verschieden entstandenen Bewusstseins. Diese Frage erfordert eine genaue Definition des Bewusstseins und setzt die Klärung der diskutierten Frage voraus: „Welches der Attribute, die wir bei einem Menschen mit Bewusstsein verbinden, ist, wenn überhaupt, eine notwendige Begleiterscheinung von Intelligenz auf Menschenniveau?“[31] Von einem scheinbar bewusst handelnden Objekt kann möglicherweise nicht mehr sinnvoll gesagt werden, es habe kein Bewusstsein. Es muss ihm ein solches schlicht unterstellt werden, wie Turing und Dennett argumentieren. Kommt man zu dem Schluss oder muss man zumindest unterstellen, dass eine Maschine Bewusstsein erlangt haben könnte, muss wahrscheinlich auch die Frage, ob sie Schmerzen erleiden kann entsprechend bejaht werden.[32] Dann aber ließen sich ihr auch Schutzrechte und Pflichten, mithin Persönlichkeitsrechte zugestehen.

Der beschriebene Rückzug menschlicher Intelligenz auf die Bereiche, die Computer bisher nicht beherrschen konnten, gleicht dabei der aus der Theologie bekannten Figur des Lückenbüßergottes, der als Erklärung in all jenen Bereichen herangezogen wird, die man für unerforschlich hält und die zumindest zum gegenwärtigen Zeitpunkt noch nicht von den Naturwissenschaften erklärt wurden.

31 *Murray Shannahan:* Bewusstsein in der KI auf menschlichem Niveau; in: *Brockman* (Hg.), Was sollen wir von künstlicher Intelligenz halten?, 27–30, hier 28.

32 *Shannahan,* Bewusstsein in der KI, 30.

Die Herausforderung durch die afrikanischen heilenden Gemeinschaften



Opoku Onyinah[1]

Einleitung

Die meisten Länder in Afrika haben Reformen im Gesundheitssektor durchgeführt, um ihre Gesundheitsversorgung zu verbessern. Diese wird von den staatlichen Gesundheitsdiensten geleitet und durch autonome Lehrkrankenhäuser, auch solche der Kirchen, ergänzt. In Ghana zum Beispiel decken private Anbieter etwa 40 Prozent der Patientenversorgung ab, eine Koalition von Nichtregierungsorganisationen (NGOs) und der Christian Health Association of Ghana (CHAG) mit Krankenhäusern und Kliniken. So spielt die Kirche weiterhin eine wichtige Rolle bei der Verbesserung der Gesundheitsbedingungen der Menschen.

Ein kürzlich erschienener UN-Bericht hebt lobenswerte Fortschritte bei der Verringerung der Kindersterblichkeit weltweit, einschließlich Afrika, hervor. Die Daten zeigen, dass die Säuglingssterblichkeit in Subsahara-Afrika von 1990 bis 2018 um 57 Prozent gesunken ist, von 182 Todesfällen pro 1.000 auf 78 pro 1000.[2] Im Jahr 2017 dokumentierte der UN-Sterblichkeits-

[1] Dr. Opoku Onyinah war von 2008 bis 2018 Vorsitzender der Pfingstkirche "The Church of Pentecost". Er trat 1976 in den Dienst der Pfingstkirche ein und war in verschiedenen Positionen tätig, unter anderem als Rektor des Pfingstuniversitätskollegs, als Mitglied des Exekutivrats, als Direktor für internationale Missionen und als Lehrbeauftragter am Pfingstbibel-Ausbildungszentrum (jetzt Pfingsttheologisches Seminar).

[2] *Ed Stoddard:* Infant Mortality Drop. Siehe www.dailymaverick.co.za/article/2019-09-24-infant-mortality-drop-shows-progress-on-african-poverty-and-economic-growth-may-be-playing-a-role (aufgerufen am 26.09.2019).

ÖR 69 (1/2020), S. 60–71

bericht eine durchschnittliche Lebenserwartung in Afrika von 61 Jahren, verglichen mit 47 Jahren vor zehn Jahren.[3] Dies ist ein bedeutender Fortschritt.

Die UN-Berichte zeigen aber auch, dass die Länder Afrikas südlich der Sahara im Jahr 2018 54 Prozent der weltweiten Todesfälle unter fünf Jahren aufwiesen. Dies verdeutlicht, dass Afrika nach wie vor der ärmste Kontinent ist. Diese geringe Entwicklung ist auf viele Faktoren zurückzuführen, etwa auf die immense Belastung der Region durch Infektionskrankheiten, insbesondere durch HIV/AIDS, Tuberkulose und Malaria, unzureichende finanzielle und personelle Ressourcen und auch auf die Weltanschauung der afrikanischen Bevölkerung, insbesondere ihre Ängste und Befürchtungen.

Während die Kirche weiterhin durch den Unterhalt von Krankenhäusern, Kliniken und Bildungseinrichtungen zur Verbesserung der Gesundheit beiträgt, gibt es auch einige Herausforderungen, denen sich die Kirche vielleicht besser stellen kann als andere Institutionen. Eine dieser Herausforderungen ist die Religiosität der afrikanischen Bevölkerung und ihr Einfluss auf die Bemühungen der WHO, das Gesundheitswesen in Afrika zu verbessern. Diese Herausforderung und ihre Implikationen sind Gegenstand des vorliegenden Beitrags. Ich beginne mit der Darstellung der traditionellen heilenden Gemeinschaften und erörtere ihren Einfluss auf die christlichen heilenden Gemeinschaften. Ich zeige dann, inwieweit einige der traditionellen Überzeugungen und Praktiken eine Herausforderung für ein gutes Gesundheitswesen darstellen und schließe mit einigen Empfehlungen.

Traditionelle heilende Gemeinschaften

Die traditionelle heilende Gemeinschaft bildet die Grundlage für die afrikanischen Überzeugungen und Praktiken im Zusammenhang mit der Heilung. Obwohl diese von Volk zu Volk unterschiedlich sind, gibt es doch einige Gemeinsamkeiten. Früher wurde in vielen afrikanischen Gesellschaften von jedem Erwachsenen eine Kenntnis jener Kräuter erwartet, die bei bestimmten häufigen Beschwerden wie Kopfschmerzen, Magenschmerzen, Rheuma, Kreuzschmerzen etc. verwendet werden können.

[3] *United Nations, Department of Economic and Social Affairs, Population Division:* World Mortality 2017 – Data Booklet (ST/ESA/SER.A/412), New York 2017.

Wenn sich jemand krank fühlte, probierte er oder sie das eine oder andere dieser Mittel aus. Hatte dies keinen Erfolg, wandte sich gewöhnlich ein enger Verwandter an einen „traditionellen Heiler".

Die erste Aufgabe des Priesters war es, die Ursache der Krankheit herauszufinden. Dies geschah durch die Fähigkeit des Priesters, mit den Göttern zu kommunizieren, d. h. sozusagen das Göttliche zu konsultieren. Die Aufgabe des Priesters war es, die psychologische oder übernatürliche Ursache der Krankheit herauszufinden. Denn wenn es sich um eine natürliche Krankheitsursache gehandelt hätte, wäre die betreffende Person durch die Verabreichung der Kräuter geheilt worden. Im Zentrum der Heilmethoden stand oft die traditionelle Fähigkeit des Priesters, die Macht der Hexen zu neutralisieren, um die Kräuter wirksam zu machen.

Sobald die Diagnose gestellt war, bat der Priester die Familie, eine Person aus ihrer Mitte zu bestimmen, die „hinter dem Patienten stehen" würde, d. h. jemanden, der dem Patienten beim Aufenthalt im Schrein (Lager) beistehen würde. Ein Patient konnte etwa zwei Monate in einem Schrein verbringen, während der Priester Kräuter verabreichte, um die Heilung zu vollenden. Für die Übernahme der Kosten war die Familie verantwortlich.

Neben der traditionellen Einbeziehung der Götter, die für diese Art der Heilung typisch war, gab es die Aktivitäten der Priester der Anti-Hexenschreine, die sich hauptsächlich mit der Hexenjagd befassten und behaupteten, Störungen des sozialen Lebens damit zu beheben.[4] Es gab Hexenjagden, Beschuldigungen der Hexerei und anschließende Exorzismen, die viele Probleme verursachten, wie etwa die Spaltung ganzer Familien, die Anklage unschuldiger Opfer und die Stigmatisierung von Menschen.

Was jedoch den traditionellen Heilpriester angeht, so stellte Margaret Field, eine englische Ethnopsychiaterin, in der Mitte des 20. Jahrhunderts fest, dass dieser durchaus die Fähigkeit besaß, Krankheiten zu heilen.[5]

Die Heilung durch den Priester könnte man sowohl als medizinisch bezeichnen, durch die Anwendung von Kräutern, als auch als übernatürlich oder magisch-religiös, durch Rituale und die Suche nach göttlichem Beistand.

Diese Art der traditionellen Heilung, einschließlich des Aufenthaltes des Patienten in einem Schrein (Lager), wurde zur Grundlage für einige Formen der christlichen Heilung im subsaharischen Afrika.

4 *Hans W. Debrunner:* Witchcraft in Ghana. A Study on the Belief in Destructive Witches and Its Effects on the Akan Tribes, Accra 1961, 106.

5 *Margaret J. Field:* Religion and Medicine of the Ga People, London 1937, 160.

Eine weitere heilende Gemeinschaft in Afrika ist die der Afrikanisch-Unabhängigen Kirchen (African-initiated Churches – AICs). Harold W. Turner stellt mit Blick auf den gesamten afrikanischen Kontinent fest: „Ihre Bandbreite reicht von Kirchen, die sich kaum von den am weitesten verwestlichten Produkten christlicher Missionen unterscheiden, bis hin zu Kulten, die eine Wiederbelebung traditioneller heidnischer Religionen mit nicht mehr als ein paar christlichen Glasuren versehen.“[6] Eine sorgfältige Untersuchung ihrer Aktivitäten zeigt allerdings, dass der Anspruch der Kirchen, Probleme zu lösen und verschiedene Krankheiten zu heilen, der Hauptgrund für ihre Attraktivität ist.

Die Heilmethoden und die Formen des Exorzismus unterscheiden sich von Kirche zu Kirche. Es gibt jedoch einige Gemeinsamkeiten. Fast alle haben Heilungslager (auch Gärten oder Zentren genannt), kennen besondere Gebetstage, verordnen das Fasten und stellen eine Diagnose mit Hilfe von Träumen und Visionen.[7] Harold W. Turner stellt für ganz Afrika fest, dass die meisten von ihnen Hilfsmittel wie Olivenöl, Kreuze, Weihrauch, rituelle Bäder, Wasser und Floridawasser[8] verwenden, aber keine einheimischen Kräuter.[9] In Ghana jedoch werden zusätzlich zu diesen Hilfsmitteln auch einheimische Kräuter benutzt oder die westliche Medizin angewendet.

Die Heilungsliturgie in vielen der Afrikanisch-Unabhängigen Kirchen ist von Kirche zu Kirche unterschiedlich. Es gibt jedoch Gemeinsamkeiten im Ablauf. Nach der Predigt und dem Ablegen einiger persönlicher Zeugnisse singt und klatscht die Gemeinde im Rhythmus der Trommeln. Während sich die Atmosphäre aufheizt, beginnen der Leiter und seine Assistenten in Zungen zu sprechen, sie rezitieren einige Beschwörungen, rufen Geister um Hilfe herbei und befehlen dann den die Krankheit verursachen-

6 *Harold W. Turner:* The Significance of African Prophet Movements, The Hibbert Journal 61 (1963) No. 242, 2. Im Hinblick auf diese Kirchen siehe auch *David B. Barrett:* Schism and Renewal in Africa. An Analysis of Six Thousand Contemporary Religious Movements, Nairobi 1968.

7 *M. L. Daneel:* Old and New in Southern Shona Independent Churches. Volume 2: Church Growth-Causative Factors and Recruitment Techniques, The Hague 1974, 201–214; *George C. Oosthuizen:* Diviner-Prophet Parallels in the African Independent and Traditional Churches and Traditional Religion; in: *George C. Oosthuizen/Irving Hexham* (eds.): Empirical Studies of the African Independent/Indigenous Churches, Lewiston 1992, 173.

8 Eine Art Parfüm aus den USA, dem man heilende Wirkung zuspricht.

9 *Harold W. Turner:* Religious Innovation in Africa. Collected Essays on New Religious Movements, Boston 1979, 167.

den Geistern zu verschwinden. Einige Personen beginnen zu zittern, zu springen, zu schreien, auf dem Boden zu kriechen oder heftig zu tanzen. Die Propheten oder ihre Helfer wenden sich diesen zu, um durch Befragungen die Ursache des Problems herauszufinden. Manche Propheten salben sie mitunter mit Öl oder besprengen sie mit Wasser, um sie zu beruhigen. Die Reaktion darauf kann für einen kurzen Zeitraum andauern.

Die Rituale und Heilverfahren dieser Kirchen, zu denen die Gabe weiterer Heilmittel gehört, stärkt sicherlich die Persönlichkeit derjenigen, die Angst vor Hexerei und anderen bedrohlichen Kräften haben, so dass sie dem Leben mit weniger Angst begegnen können. In einigen Fällen können hier Menschen geheilt werden.

Pentekostale/charismatische heilende Gemeinschaften

Eine weitere Heilungsgemeinschaft ist die der Pfingstler und Charismatiker. Für Pfingstler ist Heilung und Versöhnung ebenso wie für die Afrikanisch-Unabhängigen Kirchen Teil ihrer Tradition und notwendigerweise Teil des normalen Gottesdienstes. Der Gottesdienst ist kooperativ und partizipatorisch und bezieht Körper und Geist mit ein. Man glaubt, dass diese Zeit der gemeinsamen Anbetung den Segen der Heilung, der Freiheit im Geiste mit sich bringt und die Grundlage für Frieden und Versöhnung mit sich selbst sowie für die Einheit der Christen ist. Die Möglichkeit, laut oder leise, einzeln oder gemeinsam zu sprechen, in der Hoffnung, dass Gott jedem Einzelnen antwortet, ist an sich schon therapeutisch. Es bereichert das spirituelle Leben und befähigt, praktischen Lebenssituationen mit Kraft und Hoffnung zu begegnen.

Charismatische Erneuerung: Erneuertes Bewusstsein für Dämonologie

Die charismatische Erneuerung im Christentum in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts brachte eine weitere Art von heilender Gemeinschaft innerhalb der Mainline-Kirchen wie auch der Pfingstkirchen hervor. Es entstand ein erneuertes Bewusstsein für Dämonologie innerhalb des afrikanischen Christentums. Allgemein war der Glaube verbreitet, dass Dämonen mit verschiedenen Krankheiten verbunden sind. Außerdem glaubte man, dass aufgrund der Götzenverehrung der Vorfahren die Afrikaner mit Flüchen behaftet seien, die sich in Krankheit, Leid und Armut äußern. Deshalb brauchte jeder afrikanische Christ Befreiung. Sicherlich bestand für die Kirchen die Notwendigkeit, Gruppen/Institutionen zu finden, die die-

sem verbreiteten Bedürfnis nachkommen konnten. Das stellte kein Problem dar, denn die Götterschreine und die Afrikanisch-Unabhängigen Kirchen hatten bereits die Richtung vorgegeben; folglich waren die Gebetslager und „Gebetskrieger" die Antwort.[10]

Gebetszentren/-lager

Diese Gebetskrieger und die Gebetslager dienen als „sicherer Hafen" für eine Mehrheit der Gesellschaft, vor allem um dem „dringenden Bedürfnis nach Heilung und Befreiung" gerecht zu werden.[11] Einige der Lager haben Wohnhäuser. In diesen Lagern können die Menschen, wie in den Schreinen, lange Zeit zum Beten bleiben. Zu den Lagern ohne Wohnmöglichkeiten kommen die Menschen zum Beten und kehren anschließend nach Hause zurück.

Die Lager sucht man wegen verschiedenster Probleme auf. Aus einer von mir 1999 durchgeführten Umfrage mit Antworten von 807 Personen auf die Frage nach den Gründen für den Besuch der Gebetslager ergaben sich vier große Problembereiche.[12] Als ich 2017 einige dieser Lager besuchte und mich nach den Gründen erkundigte, warum die Menschen dort waren, gab es immer noch diese vier großen Kategorien mit einigen Variationen. Die Kategorien waren Krankheit, Meditation und Gebet, Beobachtung und verschiedene Themen wie Arbeitslosigkeit, berufliches Weiterkommen, Eheprobleme, Liebe, Heiratswünsche und Geschäftserfolg. Weitere Gründe waren der Wunsch nach Befreiung von der Sucht nach Alkohol und Tabak und von schlechten Gemütsstimmungen.

Heilungs- und Befreiungsgottesdienste

Die Gottesdienste in den Gebetszentren sind zwar von Ort zu Ort unterschiedlich, ähneln aber alle den pentekostalen Heilungsveranstaltungen und den Gebetstreffen der Afrikanisch-Unabhängigen Gemeinden.

10 *Opoku Onyinah:* Pentecostalism Exorcism. Witchcraft and Demonology in Ghana, Blandford Forum 2012, 139–170.

11 Plätze für solche Gebetsgruppen zu finden, gehört zu den Anliegen der Kirchenleitungen, siehe *Chinonyelu Moses Ugwu:* Healing in the Nigerian Church. A Pastoral-Psychological Exploration, Bern 1998.

12 Von den 1201 Personen, die die Fragebögen ausfüllten, gaben 347 (28 Prozent) nicht an, warum sie in die Gebetslager gingen. So blieben uns 807 (71 Prozent) Personen, die die Frage beantworteten.

In den Befreiungsveranstaltungen der pentekostalen und charismatischen Erweckungsbewegungen zeigt sich ganz deutlich eine Mischung aus einer Vielzahl von traditionellen und biblischen Praktiken und solchen der Afrikanisch-Unabhängigen Kirchen.

Der Ansatz dieser Kirchen – Pfingstler, Charismatiker und Afrikanisch-Unabhängige Kirchen – zeigt eine Mischung aus christlichem Glauben und traditionellen Praktiken. Wie bei den Afrikanisch-Unabhängigen Kirchen folgt auch die pentekostal/charismatische Form der Heilung und Befreiung, die ein Bekenntnis der Sünden sowie Trommeln und Gesang beinhalten, derjenigen der traditionellen Schreine. Die Gebetslager und die Sonderveranstaltungen gleichen dem traditionellen Tag der Konsultation der Götter. Fasten, Gebet und Exorzismus stützen sich auf eine Neuinterpretation einiger Schriftstellen, insbesondere derjenigen, die den Umgang Jesu mit den Dämonen betreffen (z. B. Mt 17,21; Mk 5,1–20). Es gibt den indirekten Einsatz von psychologischen Methoden in den verschiedenen Heilungsgottesdiensten. Dies zeigt sich bei den Geständnissen von Hexen und der Wiederholung von Liedern, die den psychischen Druck erhöhen, bevor die Befreiung vollzogen wird. Darüber hinaus werden die Techniken der Hypnotherapie indirekt angewendet; dies geschieht, wenn über Dämonen und Befreiung gesprochen wird. Dies ist vergleichbar mit der divinatorischen Konsultation, die in den Schreinen durchgeführt wird. Hierbei gehen die Pfingstler mit Hilfe von Fragebögen und Interviews weiter als die Afrikanisch-Unabhängigen Kirchen, was ihren Ansatz in die Nähe der professionellen Psychoanalyse rückt, die es den Patienten ermöglicht, frei über persönliche Erfahrungen zu sprechen, um daraus Informationen zu gewinnen. Bei ihnen kommt, wie auch bei den Afrikanisch-Unabhängigen Kirchen, durch die Wiederholung der „Gebetssprachen" während des Exorzismus eine Art magische Methodik zum Tragen.

Allerdings unterscheidet sich die Heilung bei den Pfingstlern/Charismatikern generell von derjenigen sowohl in den Schreinen, wo Abbildungen die zu konsultierenden Götter darstellen, als auch der bei den Afrikanisch-Unabhängigen Kirchen, wo fast immer Wasser, Kreuze und Kruzifixe verwendet werden. Dennoch zeigt die Studie des nordamerikanischen pentekostalen Wissenschaftlers Kimberly Ervin Alexander: „Das Handauflegen, das Salben mit Öl, die Verwendung von gesalbten Taschentüchern und selbst die feierliche Gabe von kaltem Wasser im Namen des Herrn haben sich alle als wichtige und regelmäßige Praktiken innerhalb der [pentekostalen und charismatischen] Bewegung etabliert."[13] Insofern sind Sylvia M.

13 *Kimberly Ervin Alexander:* Pentecostal Healing. Models in Theology and Practice, Blandford Forum 2006, 227.

Schomburg-Scheffs Bemerkungen über die Macht der Bilder hier relevant. Neben der Erkenntnis, dass bestimmte Bilder in bestimmten Kulturen stärker sind als andere, vertritt sie auch die Ansicht, dass einige „Vorstellungen und Handlungen … historische, geografische, soziale und kulturelle Grenzen zu überschreiten scheinen".[14] Wie sehr auch immer einige Menschen versuchen, andere davon zu überzeugen, dass Bilder falsche Vorstellungen sind, werden sie doch weiterhin einen starken Einfluss auf die Religion haben.[15] Die Auswirkungen dieser Konkretisierungen auf die Psyche der Menschen sind erheblich.

Die Herausforderung

Eine große Herausforderung für die afrikanischen Heilungsgemeinschaften ist diejenige, die gerade ihre Stärke ist – die afrikanische Religiosität. Die bisherige Diskussion zeigt, dass die Afrikaner zwar behaupten, bedeutende Fortschritte beim Wissenszuwachs gemacht zu haben, aber die gegenwärtigen Überzeugungen über die Ursache von Krankheiten gehen nach wie vor überwiegend von einer übernatürlichen Krankheitsursache aus.[16] Von daher erklärt sich die Entstehung vieler Gebetszentren innerhalb und außerhalb der Kirchen. Dies ist ein Zeichen dafür, dass das gegenwärtige Konzept der Heilung immer noch stark auf der afrikanischen Weltanschauung basiert. Obwohl es Hinweise auf Missbrauch in diesen Gebetszentren gibt, strömen die Menschen immer noch dorthin, was darauf hindeutet, dass diese den Weltanschauungen der Menschen entsprechen.

Weltanschauungen und christliches Denken sind nicht bewusst konstruiert, sondern das Resultat von Bestrebungen, sich in der Welt zu orientieren. Weltanschauungen sind gewissermaßen Bewältigungsstrategien, die es Menschen ermöglichen, in der Welt, die sonst sinnlos erscheinen würde, einen Sinn zu sehen. Eine Weltanschauung kann einer anderen Person nicht aufgezwungen werden, aber eine Person kann dazu gebracht werden, ihre Weltanschauung zu erweitern oder zu verändern. Die Verän-

14 *Sylvia M. Schomburg-Scherff:* The Power of Images. New Approaches to the Anthropological Study of Images, Anthropos 95 (2000), 195.

15 Siehe *Margaret Mary Kelleher:* The Liturgical Body. Symbol and Ritual; in: *Bruce T. Morrill* (ed.): Bodies of Worship. Exploration in Theory and Practice, Collegeville 1999, 51–66.

16 *Birgit Meyer:* Translating the Devil: Religion and Modernity Among the Ewe in Ghana, Edinburgh 1999, 146–216. *David Burnett:* World of Spirits: A Christian Perspective on Traditional and Folk Religions, Grenville Place 2000, 122–156.

derung muss von innen kommen. Die Theologen, Pastoren und Missionare sind dazu aufgerufen, sich dieser Aufgabe zu stellen.

Das bedeutet nicht, dass die Afrikaner die wissenschaftlichen Ursachen für die Entstehung bestimmter Krankheiten nicht kennen. Das tun sie, deshalb haben die Kirchen und andere NGOs auch neben den staatlichen Krankenhäusern ihre eigenen Krankenhäuser, Kliniken und Gesundheitsstationen errichtet. Doch es gibt Schwierigkeiten, wie die unten genannten, die dazu führen, dass Menschen es manchmal versäumen, solche Einrichtungen in Anspruch zu nehmen:

- Die Gesundheitsdienste konzentrieren sich zu sehr auf die Bereitstellung von Medizintechnik mit zu wenig Aufmerksamkeit für Verhaltens-, Ernährungs- und Umweltmaßnahmen.
- Obwohl wichtige Gesundheitsmaßnahmen bekannt und verfügbar sind, besteht die größte Herausforderung darin, sie auch sehr bedürftigen Menschen zukommen zu lassen.
- Da sich die Gesundheitsdienste der Kirchen in benachteiligten Gebieten mit wenigen sozioökonomischen Einrichtungen befinden, sind die Fachkräfte im Gesundheitswesen oft nicht bereit, in Gesundheitseinrichtungen und -programmen zu arbeiten. Es besteht daher ein chronischer Mangel an qualifizierten Fachkräften im Gesundheitswesen. Die Unzulänglichkeiten haben die Qualität der Dienstleistungen erheblich beeinträchtigt. Wenn also die Erwartungen der Menschen nicht erfüllt werden, greifen sie zum Gebet zu Gott.
- Damit verbunden ist die Tatsache, dass trotz der Investitionen der Regierungen, NGOs und Kirchen große Lücken hinsichtlich des Zugangs zu Dienstleistungen und ein Mangel an Ausrüstung, Verbrauchsmaterialien, lebenswichtigen Medikamenten und Hilfsmitteln bestehen. Dieser Mangel macht eine effektive Gesundheitsversorgung schwierig.
- Es gibt eine hohe Abwanderung von geschultem, qualifiziertem und kompetentem Gesundheitspersonal nach Europa und Nordamerika aufgrund niedriger Löhne/Gehälter und Unzufriedenheit mit der Arbeitssituation.
- Es gibt eine große Anzahl von traditionellen Medikamenten auf dem Markt, die mit dem Versprechen beworben werden, viele Krankheiten zu heilen. Generell fehlt es an einer Regulierung und Qualitätskontrolle dieser traditionellen Medikamente. Manchmal nehmen die Menschen sie ein und verschlimmern damit ihr Problem, bevor sie schließlich ins Krankenhaus gehen. Wenn ihre Krankheiten nicht geheilt werden, führen sie dies auf spirituelle Kräfte zurück.

- Es gibt ein hohes Maß an Stigmatisierung und Diskriminierung, die den Kampf gegen die Bedrohung durch HIV/AIDS behindern. Viele Menschen, die Pflege und Unterstützung benötigen, verbergen ihre HIV-Erkrankung aus Angst vor Stigmatisierung und Diskriminierung. Diese Menschen werden vielleicht in den Gebetszentren bleiben, ohne ihr wirkliches Problem zu enthüllen, und dem Herrn vertrauen, dass er ein Wunder vollbringt.

Was die Kirche und andere christliche Einrichtungen tun können

1. Aufklärung und Unterricht

Die Kirche hat ein großes, von Gott gegebenes Potenzial, um den Menschen zu dienen. Die Kirche hat Netzwerke und ist in fast jeder Gemeinde vertreten. Dies kann für verschiedene Gesundheitsmaßnahmen genutzt werden, insbesondere im Rahmen der Gesundheitsaufklärung unter Bedingungen, wo Menschen prädisponiert sind, sich vermeidbare Krankheiten zuzuziehen. Die Aufklärung kann sich auf Bereiche mit hohem Wirkungspotential wie Lebensmittelsicherheit, Ernährung, Körperhygiene, Umwelthygiene und regelmäßige Bewegung konzentrieren. Es sollte mehr Advocay-Arbeit in dieser Richtung geben, damit Regierungen, Ministerien, Abteilungen und Dienststellen, deren Verantwortung es ist, die Gesundheit der Menschen zu gewährleisten, den Erwartungen gerecht werden.

2. Zusammenarbeit mit allen, die versuchen, die Gesundheitssysteme zu stärken

Die Kirchen können dazu beitragen, ihren Gemeinden ein Verständnis für ihre Position im Gesundheitssystem zu vermitteln.

Die Kirche kann Unterstützung leisten, indem sie bedürftige Bereiche identifiziert und auch diejenigen benennt, die Finanzmittel und andere Ressourcen bereitstellen können, die für die Stärkung unserer Gesundheitssysteme erforderlich sind. Die Kirche sollte an diejenigen appellieren und mit ihnen verhandeln, die „mit Ärmsten teilen müssen". Die Kirchen können die Gemeinde dazu anleiten, zur Stärkung des Gesundheitssystems beizutragen, indem sie die Bereitstellung von Personal, Ausrüstung, Hilfsgütern und Medikamenten unterstützen.

3. Stärkung der Gesundheitsressourcen

Die afrikanischen Länder können wenig tun, um die Auswanderung ihrer Fachkräfte, auch im Gesundheitsbereich, zu stoppen, die ein besseres Arbeitsumfeld, bessere Entlohnung und Karrieremöglichkeiten wollen.

Die Kirche kann eine wichtige Rolle spielen, indem sie den afrikanischen Regierungen die erforderlichen Kapazitäten zur Verfügung stellt, um mit den besser gestellten Ländern zu verhandeln, damit diese zumindest etwas an die unterlegenen Länder zurückzahlen. Sie können mit verschiedenen Regierungen verhandeln und die Rolle der Interessenvertretung spielen, indem sie die schädliche Wirkung der Fachkräfteabwanderung bewusst machen.

Die Kirche könnte mit den Spendenpartnern verhandeln, um Gehaltsergänzungen zu ermöglichen, wo dies als effektiv erachtet wird, oder um jene Dinge bereitzustellen, die Gesundheitsfachkräfte dazu bewegen könnten, in benachteiligten Gebieten zu bleiben.

4. Stärkung von Gesundheitsmanagement und -information

Die Kirche kann bei der Entwicklung und Einführung benutzerfreundlicher Gesundheitsmanagement- und Informationssysteme helfen; dies gilt als einer der Bereiche, die für den Gesundheitssektor in Afrika eine große Herausforderung darstellen. Mit Hilfe ihrer erweiterten Netzwerkarbeit können die besten Praktiken und Technologien mit den benachteiligten Gebieten geteilt werden.

5. Intensivierung vorrangiger Gesundheitsmaßnahmen und Gesundheitsförderung

Die Kirche kann Regierungen und andere Interessengruppen weiterhin dabei unterstützen, die erforderlichen Ressourcen und Fähigkeiten bereitzustellen, um dringliche Gesundheitsmaßnahmen und -förderungen zu intensivieren.

Die Unterstützung der Kirche kann sich weiterhin stärker auf die Bedürftigen in benachteiligten Gebieten konzentrieren.

Schlussbemerkungen

In diesem Beitrag wurde aufgezeigt, dass die Reformen, die die meisten Länder und die Kirche in Afrika im Gesundheitssektor durchgeführt haben, nur zu einem minimalen Ergebnis für die Gesundheit der Menschen geführt haben. Während die WHO versucht, die Gesundheitssituation zu verbessern und die NGOs und die Kirche zur Verbesserung der Gesundheit beitragen, indem sie Krankenhäuser, Kliniken und Bildungseinrichtungen betreiben, sind es die Religiosität der afrikanischen Bevölkerung und ihre Auswirkungen, die in vielen Fällen ein großes Hindernis darstellen.

Das traditionelle Konzept der Krankenbehandlung, bei dem der Priester die Ursache der Krankheit herausfinden muss, die hauptsächlich im Übernatürlichen gesucht wird, ist für viele Menschen in Afrika noch immer allgemeine Überzeugung. Dies zeigte sich bei der Gründung der Afrikanisch-Unabhängigen Kirchen und setzte sich in der pfingstlichen und charismatischen Erneuerung fort. Diese Praxis fördert keine effektive Gesundheitsversorgung.

Zu den zentralen Aufgaben gehören die Konzentration auf verhaltensbezogene Themen, die Ausweitung der Gesundheitsversorgung auf bedürftige Menschen, die Finanzierung der Gesundheitssysteme und der Umgang mit der Abwanderung von Fachkräften.

Die Kirche ist aufgefordert, mit allen zusammenzuarbeiten, die versuchen, die Gesundheit der Menschen zu verbessern, die Gesundheitssysteme zu stärken und das Gesundheitsmanagement sowie die Information zu optimieren.

Übersetzung aus dem Englischen: Dr. Wolfgang Neumann

Primat und immanente Trinität

Eine orthodoxe kritische Betrachtung jener Ekklesiologie, die den Primat innertrinitarisch zu verankern sucht



Theodoros Alexopoulos[1]

Die Frage des Primats bleibt zweifellos die heikelste aller Fragen, die von der Gemeinsamen Internationalen Kommission für den theologischen Dialog zwischen der Römisch-katholischen und der Orthodoxen Kirche zu klären sind. Das liegt nicht nur an seiner zentralen Bedeutung für ein gemeinsames Verständnis davon, was es bedeutet, „Kirche" zu sein, sondern auch daran, dass orthodoxe Theologen selbst dazu neigen, das Thema ganz unterschiedlich anzugehen.[2]

Beide Dialogpartner befassten sich mit dem Thema vor allem in den Texten von Ravenna (2007) und Chieti (2016), aber leider ohne große Fortschritte. Diese Unfähigkeit der Orthodoxen Kirche und der Römisch-katholischen Kirche, eine gemeinsame, kohärente und theologisch tragfähige Position zum Primat zu entwickeln, resultiert zu einem großen Teil aus einer Idee, die von einigen orthodoxen Theologen in den letzten Jahrzehnten vorgebracht worden ist, dass man nämlich den Primat und die Funktionen des Primats im Kontext der Heiligen Trinität betrachten sollte. Diese sogenannte trinitarische Ekklesiologie ist im Wesentlichen neu, sie entstand im letzten Jahrhundert und hat Eingang in viele bilaterale Dialoge und Texte gefunden;[3] ihr Ausgangspunkt ist die Sicht der Kirche als Wider-

1 Theodoros Alexopoulos ist Professor für Dogmatik, Kirchengeschichte, Ökumenische Theologie und orthodoxe Religionspädagogik an der Kirchlichen Pädagogischen Hochschule Wien/Krems.

2 Siehe *Cyril Hovorun:* Scaffolds of the Church. Towards Poststructural Ecclesiology, Eugene, OR, 2017, 128.

3 Siehe *Johannes Oeldemann:* Die Synodalität in der Orthodoxen Kirche; in: Cath(M) 70 (2016), 133–148, 136 f. Siehe z. B. „Die Kirche des Dreieinen Gottes" (2006); in: Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene (DWÜ), 4 Bände, Band 4, 194–287, insbes. 198–

spiegelung oder Abbild der Heiligen Trinität.[4] Nach dieser neuen Ekklesiologie sind alle orthodoxen Ortskirchen, obwohl sie unterschiedlich sind, konsubstantiell, in voller Einheit miteinander, analog zur Einheit der drei Personen innerhalb der Heiligen Trintität. Wenn dies wahr ist, scheint es die historische orthodoxe Kritik an der römisch-katholischen Auffassung hinsichtlich des *filioque* (d. h., dass der Westen in seiner Geschichte Ökonomie und Theologie verwechselt hat) in Frage zu stellen, da diese orthodoxen Vertreter nun genau das Gleiche in Bezug auf die Ekklesiologie tun. Tatsächlich scheint diese neue Ekklesiologie im Widerspruch zur orthodoxen theologischen Tradition zu stehen und wirft weitaus mehr Fragen auf, als sie beantwortet.

Mein Beitrag möchte eine gründliche und konstruktive Antwort auf diese heiklen Fragen geben und bietet eine theologische Interpretation der Gestalt der Kirche, insbesondere im Hinblick auf die Frage des Primats. Die Studie konzentriert sich auf patristische Autoren (von Basilius von Caesarea, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Maximus Confessor, Photios von Konstantinopel bis Gregor Palamas) und geht der Frage nach, ob es innerhalb der Heiligen Trinität eine „Ordnung" (τάξις) gibt oder nicht, insbesondere im Hinblick auf das richtige Verhältnis zwischen Theologie und Ökonomie.

1. Die Ursprünge dieser neuen Ekklesiologie

Die Ursprünge dieser neuen Ekklesiologie finden sich unter anderem in den Schriften des berühmten rumänischen Theologen Dumitru Staniloae (1903–1993).[5] In seinem Werk *Orthodoxe Dogmatik* verwendet Staniloae

207; Die Kirche. Auf dem Weg zu einer gemeinsamen Vision. *Eine Studie der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen,* Gütersloh/Paderborn 2014, 33–47.

4 Siehe *Anastasios Kallis:* Art. Kirche, V. Orthodoxe Kirche; in: TRE 18 (1989) 255. Siehe auch *John D. Zizioulas:* Communion and Otherness, London 2006, 113–154; *Philip Kariatlis:* Church as Communion. The Gift and Goal of Koinonia, Sydney 2011; *ders.:* The Exercise of Primacy in the Church. An Orthodox Theological Perspective; in: Phronema, 26 (2011), 27–47, insbes. 29–31; *John Panteleimon Manoussakis:* For the Unity of all, Eugene, OR, 2016, 21–43; *Radu Bordeianu:* Filled with the Trinity. The Contribution of Dumitru Stanialoae's Ecclesiology to Ecumenism and Society; in: JECS 62 (2010), 55–85.

5 Siehe *Dumitru Staniloae:* Orthodoxe Dogmatik, Bd. II, Zürich/Gütersloh 1990 (ÖTh 15), 153–231, 272–279. Siehe auch seinen frühen Aufsatz: Relaţiile treimice şi viaţa Bisericii; in: Orthodoxia 16 (1964), 504–525, sowie: The Experience of God. Revelation and Knowledge of the Triune God, hg. v. *Ioan Ionita* und *Robert Barringer,* Vol. 1, Brookline, Mass., 1998, 246–248.

soziologische Begriffe, um die drei Personen der Trinität als freie Subjekte zu charakterisieren. Er schreibt, dass, je mehr sich die drei Personen als Subjekte offenbarten, desto tiefer und freier ihr Verhältnis zueinander sei, sowohl in ihrer Kommunikation als auch in ihrer Gemeinschaft.[6] Staniloae weist weiter darauf hin, dass der subjektive Charakter der „göttlichen Subjekte" ihre volle und vollkommene Intersubjektivität impliziert.[7] Diese Intersubjektivität und gegenseitige Bejahung der göttlichen Personen führt dazu, dass der Vater, wenn er sich selbst als Vater erfährt, auch die gesamte Kindessubjektivität des Sohnes erfährt – d. h. er bezieht in sich die Subjektivität des Sohnes ein, auch wenn er sie als Vater erlebt. Diese Erfahrung der Intersubjektivität des Sohnes übersteigt unendlich das, was jeder irdische Vater erleben könnte, obwohl auch Väter der Subjektivität ihrer Söhne nahestehen. Das gilt auch für die Mutter, die diese Subjektivität mit ihrem Kind erlebt und zwar so, dass sie für ihr Kind in viel stärkerem und tieferen Maße Freude/Schmerz empfindet, als ihr Kind selbst fühlen könnte.[8] Schließlich erklärt Staniloae in diesem Zusammenhang, dass sich das göttliche Ganze in einem ontologischen Gespräch zwischen den drei Personen befinde. Keiner der Partner bringt etwas von außen in das Gespräch ein. Jedes „Ich" hat das unendliche göttliche Ganze in dialogischer Gemeinschaft mit den anderen beiden.[9]

Im vorliegenden Fall beschreibt Staniloae das Trinitarische Mysterium mit anthropologischen und soziologischen Begriffen, d. h. Begriffen, die aus der Perspektive der geschaffenen und endlichen Ordnung stammen. Diesem theologischen Ansatz, nämlich der Interpretation der göttlichen Perichorese mit soziologischen Begriffen, folgten spätere Theologen wie etwa der Metropolit von Pergamon, Ioannis Zizioulas, für den das Konzept der *koinonia* zum entscheidenden Element bei der Klärung der Frage des Primats geworden ist. Er weist darauf hin:

> „Das Wichtige an diesem Konzept der *koinonia* ist meiner Meinung nach, dass es uns einen Schlüssel gibt, um fast jedes ökumenische Thema theologisch zu behandeln, auf der Grundlage eines gemeinsamen Glaubens an Gott als Heilige Trinität. Dank dieses Schlüsselkonzepts können wir Themen wie Christologie, Pneumatologie, Anthropologie, Ekklesiologie, etc. organisch miteinander verknüpfen. Dieses Konzept kann uns helfen, Themen wie kirchliches Amt, Primat, Mission usw. in Treue zu unserem trinitarischen und christologischen Glauben und in Offenheit für die Anliegen der Menschen im sozialen und täglichen Leben anzugehen."[10]

6 Siehe ebd., 272.
7 Siehe ebd.
8 Siehe ebd., 274.
9 Siehe ebd., 275.
10 Siehe *John (Zizioulas) of Pergamon*: Faith and Order yesterday, today and tomorrow; in:

Ausgehend von dieser Überlegung in Verbindung mit dem Apostolischen Kanon 34[11] sehen die Verfechter der so genannten trinitarischen Ekklesiologie die Beziehungen zwischen den Bischöfen der Kirche als Ausdruck der Beziehung zwischen den Personen der Heiligen Trinität.[12] Aus diesem Grund haben mehrere orthodoxe Gelehrte versucht, eine Theologie des Primats im Kontext der trinitarischen gemeinschaftlichen Beziehungen zu formulieren und dabei unterstrichen, dass der Primat außerhalb des Geheimnisses der Trinität nicht verstanden werden kann.[13] Ein Beispiel dafür ist der Versuch zu zeigen, wie die Ausübung des Primats innerhalb der *ekklesia* ihre theologische Legitimation und Grundlage in der Ordnung (*taxis*) innerhalb des interpersonalen Lebens der Gottheit findet.

Die Vertreter der trinitarischen Ekklesiologie sehen im *primus* der Kirche eine direkte Analogie zur Monarchie des Vaters (als *protos*) innerhalb der Trinität. Nach ihrer Auffassung gibt es einen direkten Zusammenhang zwischen Ökonomie und Theologie. So argumentieren sie, dass die orthodoxe Theologie seit langem davon ausgeht, dass das Prinzip der Einheit in der Heiligen Trinität nicht das göttliche Wesen, sondern die Person des Vaters ist, auch in der Ortskirche das Prinzip der Einheit weder das Presbyte-

www.ecupatria.org/articles/748-2/ (aufgerufen am 21. Oktober 2019). Dieser Beitrag wurde für eine Konsultation von Glauben und Kirchenverfassung mit jüngeren Theologen erstellt, die vom 3. bis 11. August 1995 in Turku, Finnland, stattfand. In Bezug auf die Erhebung von Metropolit von Pergamon des Koinonia-Begriffes als des hermeneutischen Schlüssels zur Auslegung des trinitarischen Geheimnisses schlechthin, siehe die Kritik von *Evgeny Pilipenko:* Einheit als sakramentales Ereignis. Überlegungen zur ökumenischen Koinonia-Vision aus der Perspektive der orthodoxen Theologie; in: *Thomas Bremer/Maria Wernsmann* (Hg.): Ökumene – überdacht. Reflexionen und Realitäten in Umbruch, Freiburg i. Br. 2016, 223–236; beachte 225–226.

11 „Es ist Pflicht der Bischöfe jeder Nation, den Einen unter ihnen zu kennen, der der Erste oder Leiter ist, und ihn als ihr Haupt anzuerkennen, und zu unterlassen, irgendetwas Überflüssiges zu tun ohne seinen Rat oder Beifall: stattdessen aber sollte jeder von ihnen nur das tun, was in seiner eigenen Gemeinde und in den ihm unterstellten Gebieten erforderlich ist. Aber lasst auch nicht einen solchen etwas tun ohne den Rat und die Zustimmung und die Billigung aller. Denn so wird es dort Eintracht geben, und Gott wird verherrlicht durch den Herrn im Heiligen Geist, den Vater und den Sohn und den Heiligen Geist." Siehe *G. A. Rhalles/M. Potles:* Syntagma ton Theion kai lerôn Kanonon II, Athen 1852, 45. Englischer Text in: *Kallistos Ware:* The Exercise of Authority, 962.

12 Siehe *Thomas Fitzgerald:* Conciliarity, Primacy, Episcopacy; in: St Vladimir's Theological Quarterly 38/1 (1998), 17–43, 37. In seinen Überlegungen zum Kanon 34 weist Fitzgerald darauf hin: „Hier werden wir daran erinnert, dass das menschliche Leben und damit das Leben der Kirche die Realität der Heiligen Trinität widerspiegeln soll. Das Zusammenspiel der Prinzipien der Konziliarität und des Primats im Hinblick auf das Amt der Bischöfe soll nicht nur zum Wohl der Kirche beitragen, sondern auch Gott ehren."

13 Siehe *Kariatlis,* The Exercise of Primacy, 28–29 mit Bezug auf *Stylianos Harkianakis:* Can a Petrine Office be Meaningful? An Orthodox Reply; in: Concilium 7 (1971), H. 4, 118–119.

rium noch der gemeinsame Glaube der christlichen Gemeinschaft sei, sondern die Person des Bischofs.[14] Die Bildung des Bischofsamtes ist nach Johannes Zizioulas „letztlich mit dem trinitarischen Leben Gottes verbunden, in dem die Gemeinschaft (*κοινωνία*) der drei Personen Einheit (*ἑνότης*) nur in der Person, in der Hypostase des Vaters".[15]

Diese Auffassung des Metropoliten von Pergamon hatte einen sehr tiefen Einfluss auf neuere Theologen wie den Metropoliten von Sylibrien, Maximos Vgenopoulos. Es ist in diesem Zusammenhang angebracht, Vgenopoulos Darstellung der Position von John Zizioulas zu zitieren, da sie die delikate Dialektik zwischen dem Einen und dem Vielen, Vorrang und Konziliarität sehr treffend beschreibt:

„Der Gesamtkontext, in dem die Beziehung zwischen dem Primus und der Synode stehen sollte, ist ein trinitarischer, d. h. das gemeinschaftliche Leben der Heiligen Trinität. Die bloße Existenz des Primatenamtes ist auch eine Widerspiegelung des Lebens der Heiligen Trinität, denn wie wir gerade gesehen haben, sagt Zizioulas, dass die Person, durch die die Gemeinschaft der Heiligen Trinität zur Einheit wird, der Vater ist. So wird die gemeinschaftliche Gestalt des Einen und des Vielen in der Trinität hervorgerufen."[16]

2. Biblische und patristische Zeugnisse, die vermeintlich diese neue Ekklesiologie stützen

Die Anhänger dieser neuen Ekklesiologie stützen ihre Ansichten hauptsächlich auf die folgenden drei Quellen:

14 Siehe *Elpidophoros Lambriniades:* Challenges of Orthodoxy in America and the role of the Ecumenical Patriarchate. Rede in der Chapel of the Holy Cross, Greek Orthodox School of Theology, Brookline Massachusetts, 18. März 2009. Vgl. www.ecclesia.gr/englishnews/default.asp?id=3986 (aufgerufen am 21.10.2019).

15 Siehe *Ὁ Συνοδικὸς θεσμός:* Ἱστορκά, Ἐκκλησιολογικὰ και Κανονικὰ Προβλήματα; in: Θεολογία 80 (2009) 5–41, 32. Ein wohlmeinender Leser könnte möglicherweise die folgende Frage stellen: Bedeutet das, dass die Gemeinschaft der Bischöfe in einer Synode oder in der eucharistischen Synaxis zur Einheit in der Person des Ersten wird und nicht im gemeinsamen Glauben an das Heilige Evangelium und an den einen Herrn Jesus Christus, der das einzige Haupt der Kirche ist? Keinerlei Analogie zwischen dem Ersten, „Protos", unter den Bischöfen und dem Vater in der Heiligen Trinität sieht der Bischof von *Abydos K. Katerelos,* der das Primat sehr richtig nur auf der Grundlage kirchlicher und kanonischer Gegebenheiten versteht. Siehe sein Buch Abydos Kyrillos Katerelos: The text of Ravenna and the position of the patriarchate of Moscow on the issue of Primacy, Thessaloniki 2015, 103.

16 Siehe *Maximos Vgenopoulos:* Primacy in the Church. From Vatican I to Vatican II. An Orthodox Perspective, Northern Illinois University Press 2013, 129.

a) Johannes 17, 21–23: „… dass sie alle eins seien. …“

b) Die *Mystagogia* von *Maximus Confessor,* die die Kirche als Abbild der Heiligen Trinität darstellt.[17]

c) *Basilius von Caesareas Contra Eunomium* bezüglich der Frage der σρνκείθμησις (Zählung) der drei göttlichen Personen der Trinität.[18]

Die oben genannten Quellen haben einen großen Einfluss auf die Dialoge zwischen den römisch-katholischen, anglikanischen und orthodoxen Kirchen ausgeübt und sind in den offiziellen Texten ausführlich zitiert worden.[19] Dies war im Text der Internationalen Kommission für den anglikanisch-orthodoxen Dialog in Zypern im Jahr 2006 der Fall, wo die Verwendung dieser Auswahl später als Grundlage für ihre Aufnahme in die Dokumente von Ravenna und Chieti diente. Bei allen drei Texten kann man leicht eine direkte Entsprechung zwischen Theologie und Ökonomie, Gottes innerem Leben und seiner Bewegung *ad extra* erkennen. Im Text von Ravenna ist diese Tendenz sehr deutlich erkennbar, wenn es heißt:

> „Der Terminus Konziliarität oder Synodalität kommt vom Wort ‚Konzil‘ (*synodos* im Griechischen, *concilium* in Latein), das in erster Linie eine Versammlung von Bischöfen bezeichnet, die eine besondere Verantwortung ausüben. Es ist jedoch auch möglich, den Terminus in einem umfassenderen Sinn zu nehmen und auf alle Glieder der Kirche zu beziehen (vgl. den russischen Terminus *sobornost*). Dementsprechend sprechen wir zuerst von Konziliarität in der Bedeutung, dass jedes Glied des Leibes Christi kraft der Taufe seinen Ort und eine eigene Verantwortung in der eucharistischen *koinônia* (*communio* in Latein) hat. Konziliarität spiegelt das Bild des trinitarischen Geheimnisses wieder und findet darin ihre letzte Grundlage. Die drei Personen der Heiligen Trinität werden ‚gezählt‘, wie Basilius der Große sagt (Über den Heiligen Geist, 45), ohne dass die Bezeichnung als ‚zweiter‘ oder ‚dritter‘ Person der Trinität irgendeine Verminderung oder Unterordnung beinhaltet. Ähnlich gibt es auch eine Ordnung (*taxis*) unter Ortskirchen, die jedoch keine Ungleichheit in ihrem kirchlichen Wesen nach sich zieht.“[20]

17 Siehe *Maximus Confessor,* Myst.; in: PG 91, 664D. Dieser Standpunkt in der Lehre von Maximus Confessor wurde in der Enzyklika Par. I.1 der Heiligen und Großen Synode auf Kreta (2016) wörtlich übernommen ohne jegliche Klarstellung seiner Bedeutung.

18 Siehe *Basilius Caesarea,* De Spir. Sancto, XVIII, 45 (SC 17, 404, 24–408, 34 *Prusche*).

19 Siehe z. B. den 2006 veröffentlichten Text des anglikanisch/orthodoxen Dialogs: Die Kirche des Dreieinen Gottes (2006); in: *Johannes Oeldemann* (Hg.): Dokumente wachsender Übereinstimmung (DWÜ) Nr. 4. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene, Vol. 4: 2001–2010, Paderborn/Leipzig 2012, 194–287, insbes. 198–207.

20 *Dokument von Ravenna,* Nr. 5.

Dem gleichen Gedankengang folgend, heißt es im Text von Chieti:

> „Die Einheit unter den Personen der Trinität spiegelt sich in der *Communio* [*koinonia*] der Glieder der Kirche untereinander wider. Wie der hl. Maximus Confessor sagt, ist die Kirche ein ‚Abbild' [*eikon*] der Heiligen Dreifaltigkeit."[21]

Wie bereits erwähnt, finden diese beiden Zitate ihre Aufnahme in dem römisch-katholisch/orthodoxen Dialog, der auf dem Text basiert, der von der gemeinsamen anglikanisch/orthodoxen Kommission in Zypern 2006 veröffentlicht wurde, wo es hieß: „Die Gemeinschaft, die sich im Leben der Kirche manifestiert, hat die Gemeinschaft der Trinität als ihre Grundlage, ihr Modell und ihr letztes Ziel. Umgekehrt schafft, gestaltet und begründet die Gemeinschaft der Personen der Heiligen Dreieinigkeit das Geheimnis der in der Kirche erfahrenen Gemeinschaft. Innerhalb der Kirche und durch die Kirche gelangen wir zur Erkenntnis der Dreieinigkeit und durch die Dreieinigkeit gelangen wir zum Verständnis der Kirche, weil ‚die Kirche von der Dreieinigkeit erfüllt ist' (Origenes, Fragment über Psalm 23,1, PG 12, 1265)."[22]

3. Bewertung dieser neuen Ekklesiologie

3.1 Johannes 17, 21–24 und die Vorstellung, wie man auf der Ebene der Schöpfung „eins ist", gemäß der Sicht bedeutender Kirchenväter

Bevor wir fortfahren, ist es sehr wichtig, die Auslegung dieser Passage durch die Kirchenväter, wie etwa den heiligen Gregor von Nyssa, in den Blick zu nehmen. Er schreibt: „Als er nämlich durch den Segen alle Macht auf seine Jünger überträgt, da schenkt er den Heiligen durch seine an den Vater gerichteten Worte die anderen Güter und fügt auch das wichtigste Gut hinzu: daß sie bei der Beurteilung des Schönen nicht mehr vielfach gespalten seien in unterschiedliche Entscheidungen, sondern alle *eins* würden, zusammengewachsen mit dem *einen* und einzigen Gut, so daß alle durch die Einheit des Heiligen Geistes, wie der Apostel sagt, durch das Band des Friedens fest verbunden, *ein* Leib und *ein* Geist werden durch eine Hoffnung, zu der sie berufen wurden (vgl. Eph 4,3 f). Besser dürfte es indes sein, direkt die göttlichen Worte des Evangeliums im Wortlaut vorzu-

21 *Dokument von Chieti*, Nr. 1.
22 Siehe „Die Dreieinigkeit und die Kirche"; in: DWÜ 4, 198.

legen: ‚Damit alle *eins* seien, wie du, Vater, in mir, und ich in dir, damit auch sie in uns eins seien' (Joh 17,21). Das Verbindende an dieser Einheit aber ist die Herrlichkeit. Der Tatsache, daß der Heilige Geist ‚Herrlichkeit' genannt wird, dürfte indes keiner von denen, die darauf geachtet haben, widersprechen, sofern er direkt auf die Worte des Herrn schaut: ‚Die Herrlichkeit', sagt dieser nämlich, ‚die du mir gegeben hast, habe ich ihnen gegeben' (Joh 17,22). Denn wirklich gab der den Jüngern eine solche Herrlichkeit, der zu ihnen sprach: ‚Empfangt den Heiligen Geist' (Joh 20, 22)."[23]

In diesem Passus betont Gregor die *energeia* der Trinität im Leben des Gläubigen oder der Kirche. Diese göttliche Energie wird als die Herrlichkeit begriffen, die durch die ersten Jünger in das Leben der Kirche überströmt: „Wer demnach aus einem unmündigen Zustand zu dem eines vollkommenen Menschen emporeilte […] und durch Leidenschaftslosigkeit und Reinheit fähig wurde, die Herrlichkeit des Geistes aufzunehmen, der ist die vollkommene Taube, auf die der Bräutigam schaut, wenn er sagt: *‚Eine (einzige) ist meine Taube, meine Vollkommene, eine (einzige) ist sie für ihre Mutter, eine Auserwählte ist sie für die, die sie gebar'."*[24]

Die göttliche Energie des Heiligen Geistes wird als das Band der Einigung zwischen den Jüngern betrachtet, aber diese Einigung ist nicht etwas, das der Natur der Jünger innewohnt und dauerhaft ist, wie die Einheit zwischen den göttlichen Personen der Trinität. Die Energie ist charismatisch, den Jüngern aufgrund ihrer Teilhabe an der unerschaffenen Energie des dreieinigen Gottes geschenkt und kann so verloren gehen, wenn die Gnade des Parakleten sie nicht weiter stärkt. Die Jünger haben die Möglichkeit, die Gnade des Heiligen Geistes zu empfangen und an dem einen und wahren Gut teilzuhaben. Das ist genau der Punkt, den Gregor in seiner Abhandlung betont: „… durch die Einheit miteinander in der Gemeinschaft des Guten verschmolzen […] in Christus Jesus, unserem Herrn."[25]

Eine sehr ähnliche Sicht von Johannes 17, 21–23 hat Athanasius von Alexandria, der keinesfalls eine direkte Analogie gelten lässt zwischen der Art und Weise, wie die Jünger miteinander verbunden sind und der Art der Einheit zwischen den drei göttlichen Personen:

23 Siehe Cant XV (GNO VI, 466, 13-467, 15 Langerbeck). Engl. Übers.: *Gregory of Nyssa:* Homilies on the Song of Songs, trans. *Richard A. Norris Jr.,* Society of Biblical Literature, Atlanta 2012, 495–497. (Text hier zitiert nach Gregor von Nyssa: In Canticum Canticorum Homiliae, Homilien zum Hohenlied, Freiburg i. Br. 1994, Bd. 3, 825.)

24 Siehe ebd., Bd. 2, 467, 17–468. Homilien zum Hohenlied, Bd. 3, 827.

25 Siehe ebd., 469, 7–8. Homilien zum Hohenlied, Bd. 3, 829.

„Es wird also mit der Partikel ‚wie' keine Identität oder Gleichheit angezeigt, sondern die Verschiedenheit des einen vom andern; aber auf eine gewisse Ähnlichkeit des Jona weist sie hin wegen der drei Tage. So sind also auch wir, wenn der Herr ‚wie' sagt, weder wie der Sohn im Vater noch sind wir so, wie der Vater im Sohne ist. Denn wie der Vater und Sohn, so werden wir eins in der Gesinnung und Eintracht des Geistes. Der Heiland wird aber wie Jona in der Erde sein. Wie aber Jona nicht der Heiland ist, und der Herr auch nicht so in die Unterwelt hinabstieg, wie jener verschlungen wurde, sondern jeweils ein Unterschied besteht, so werden auch wir, wenn wir eins werden wie der Sohn im Vater, nicht wie der Sohn noch auch ihm gleich sein; denn wir sind verschiedene Wesen. Deshalb steht bei uns die Partikel ‚wie', weil Gegenstände, die mit etwas anderem in Beziehung gesetzt werden, wie dieses werden, auch wenn sie ihrer Natur nach nicht so sind. Deshalb ist der Sohn selbst absolut und ohne jeden Zusatz im Vater. Denn dies kommt ihm von Natur aus zu. Da wir aber diesen naturhaften Besitz nicht haben, so benötigen wir ein Bild und Gleichnis, damit er in Bezug auf uns sagen könne: ‚Wie Du in mir und ich in Dir'."[26]

Die zitierten Ausführungen von Athanasius sind über ihre wegweisende Interpretation von Johannes 17,21–23 hinaus von großer und grundlegender Bedeutung für den theologischen Kampf der alten Kirche gegen die Arianer. Diese behaupteten und verbreiteten, dass die Einheit zwischen dem Vater und dem Sohn eine Einheit des Geistes und der Übereinstimmung und keine Wesensgleichheit sei. In diesem Umfeld des Konflikts und des theologischen Streits, der nach dem ökumenischen Konzil von Nizäa (325) entstand, verurteilte die Reichssynode von Serdica (343) uneingeschränkt und kategorisch eine Analogie zwischen der Einheit zwischen menschlichen Personen, die eine Einheit des Willens ist, und der Einheit zwischen den Personen der Trinität, die eine Wesenseinheit ist, indem sie folgendes erklärte: „Die Worte, die unser Herr gesprochen hat: ‚Ich und der Vater sind eins', so erklären diese Menschen, bezögen sich auf die Übereinstimmung und Harmonie [διὰ τὴν συμφωνίαν καὶ τὴν ὁμόνοιαν][27], die zwischen

[26] Contra Arianorum III.23, PG 26, 369C–372B. (Questions on Ecclesiology. Hermeneutical Approach of Aspects of the Mystery of the Church according to the Patristic Tradition), Athen 2015, 128–129. Deutsche Übersetzung: Des heiligen Athanasius ausgewählte Schriften/aus dem Griechischen übers. (Athanasius Band 1; Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 13), Kempten/München 1913. Dazu siehe *G. Panagopoulos:* Questions on Ecclesiology. Hermeneutical Approach of aspects of the Mystery of the Church according to the Patristic Tradition, Athen 2015, 128–129.

[27] Eine gleichwertige Interpretation bietet Photius von Konstantinopel, wenn er darauf hinweist, dass die kohärente Kraft, die die Jünger vereint, der eine einzige Glaube an Jesus Christus ist, während die Einheit der göttlichen Personen auf ihrer Wesensgleichheit beruht. Siehe Fragmenta 106 καὶ 107 (in Joh 17, 21; 21–23); in: *Joseph Reuss:* Johannes-Kommentare aus der Griechischen Kirche (= Texte und Untersuchungen 89), Berlin 1966, 408, 1–10; 409, 1–4.

dem Vater und dem Sohn herrschen; aber das ist eine blasphemische und perverse Auslegung. Wir als Katholiken (sc. als Anhänger der einen katholischen und apostolischen Kirche) haben diese törichte und bedauernswerte Meinung einstimmig verurteilt: Denn so wie sterbliche Menschen über eine Differenz, die zwischen ihnen entstanden ist, streiten und danach versöhnt werden, so sagen solche Ausleger, dass Streitigkeiten und Meinungsverschiedenheiten zwischen Gott dem Allmächtigen Vater und seinem Sohn entstehen können; eine Annahme, die völlig absurd und unhaltbar ist. Aber wir glauben und behaupten, dass diese heiligen Worte, ‚Ich und der Vater sind eins', auf die Einheit des Wesens hinweisen [lit. *hypostasis*], das im Vater und im Sohn ein und dasselbe ist [διὰ τὴν τῆς ὑποστάσεως ἑνότητα, ἥτις ἐστὶ μία τοῦ Πατρός, καὶ μία τοῦ Υἱοῦ]. … So groß ist die Unwissenheit und geistige Finsternis derjenigen, die wir erwähnt haben, dass sie nicht in der Lage sind, das Licht der Wahrheit zu sehen. Sie können die Bedeutung der Worte nicht verstehen: ‚dass sie alle eins seien'. Es ist offensichtlich, warum das Wort ‚eins' verwendet wurde; deshalb weil die Apostel den Heiligen Geist Gottes empfingen, und doch gab es keinen unter ihnen, der der Geist war, noch gab es einen, der das Wort, die Weisheit, die Kraft oder der Eingeborene war. ‚Wie du', sprach Er, ‚in mir bist und ich in dir, so sollen auch sie in uns sein.' Diese heiligen Worte, ‚so sollen auch sie in uns sein', sind völlig richtig: Denn der Herr hat nicht gesagt, ‚eins, so wie ich und der Vater eins sind', sondern Er hat gesagt, ‚dass die Jünger, miteinander verbunden und vereint, im Glauben und im Bekenntnis eins sein mögen, und so in der Gnade und Frömmigkeit vor Gott dem Vater und durch die Nachsicht und die Liebe unseres Herrn Jesus Christus, eins werden können'. [*ἀλλ' ἵνα οἱ μαθηταὶ ἐν αὐτοῖς σύζυγοι καὶ ἡνωμένοι ἓν ὦσι τῇ πίστει καὶ ὁμολογίᾳ, καὶ ἐν τῇ χάριτι καὶ εὐσεβείᾳ τῇ τοῦ Θεοῦ Πατρός, καὶ τῇ τοῦ Κυρίου καὶ Σωτῆρος ἡμῶν συγχωρήσει καὶ ἀγάπῃ ἓν εἶναι δυνηθῶσιν*]."[28]

Alle oben zitierten patristischen Zeugnisse verweisen darauf, dass die von den Jüngern erlebte Einheit von völlig anderer Natur und Ordnung ist als die, die zwischen den Heiligen Personen der Trinität besteht. Eine direkte Analogie in sozialen Begriffen zwischen der unter mehreren Menschen bestehenden Gemeinschaft und der trinitarischen Gemeinschaft ist gefährlich, weil sie den Unterschied zwischen der geschaffenen und der ungeschaffenen Ordnung außer Acht lässt. Diese Art von Einheit und Ge-

[28] *Theodoret,* Eccl. Hist. II.6 (NPNF Series 2, Vol. III, 71–72, *Philip Schaff* (eds.), PG 82:1013C-1016A-C. Siehe *Leonidas Kotsiris:* Even As We Are One. A Study on the Question of Will in the Trinitarian Theology until 381, unpublished doctoral Diss., Nashville, Tennessee 2013, 260–262.

meinschaft sollte so interpretiert werden, dass sie der Vollkommenheit und Transzendenz Gottes entspricht, d. h.: θεοπρεπῶς![29]

Wenn wir Gott verschiedene Namen und Prädikate zuschreiben, sollten wir immer bedenken, dass wir dies aus unserer Sicht tun, aus der Perspektive des geschaffenen Wesens und entsprechend unserem Bedürfnis, etwas über einen zu sagen, der in Wirklichkeit nicht beschreibbar ist (ἄφραστος ἡ φύσις τοῦ ὄντως ὄντος).[30] Aus diesem Grund sprechen wir, wenn immer wir etwas über Gott sagen, über seine nicht wesentlichen Eigenschaften, d. h. darüber, was man mit ihm in Verbindung bringen kann (τὰ περὶ θεοῦ),[31] ohne dass wir seine göttliche Essenz begreifen. Wir sprechen über ihn (λέγειν περὶ αὐτοῦ), wie Plotinus sagt, ohne es zu sagen (λέγειν αὐτό). Letzteres ist unmöglich, weil Prädikation Dualität und Zusammensetzung impliziert, die die Einfachheit des Einen ausschließt. Dies bedeutet, dass ‚wir sagen, was nicht ist, und nicht sagen, was wirklich ist' (καὶ γὰρ λέγομεν ὃ ἔστιν· ὃ δὲ ἔστιν, οὐ λέγομεν).[32] Selbst das Prädikat ‚Eins' für das absolut Eine verweist nicht auf und zeigt nicht sein eigenstes Wesen. Es ist eine falsche (ψευδής) Eins, die vielmehr eine Distanzierung von der Vielheit anzeigt (ἄρσιν πρὸς τὰ πολλά), denn es gibt in Wirklichkeit keinen Namen, der die Fülle der absoluten Transzendenz des Einen ausdrücken könnte.[33] In diesem Sinne besteht Basilius von Cäsarea darauf, dass man zwar (absolute) Aussagen über Gott machen kann, die darauf basieren, wie Gott sich auf die Menschheit und Schöpfung bezieht, aber nicht darüber, wie er seinem Wesen nach ist. Er schreibt: „Wir haben bereits eben darauf hingewiesen, dass, auch wenn absolute Namen auf eine Beziehung verweisen, sie doch nicht die Substanz selbst vermitteln, sondern nur bestimmte Unterscheidungsmerkmale im Zusammenhang damit bezeichnen."[34]

Daraus folgt, dass wenn das Wesen Gottes jenseits der Erkenntnis liegt[35] und wenn der Begriff „Einheit" nicht sein Wesen offenbart, sondern

29 Siehe Eccl. Hom 8 (GNO V, 411, 8–16 Callahan).

30 Siehe *Gregorius von Nyssa*, Contra Eunomium I (GNO I, 222, 22 Jaeger); ebd. II (243, 23).

31 Siehe *Basil of Caesarea:* Contra Eunomium I.10 (SC 299, 206 Sesboué).

32 Siehe *Mark DelCogliano:* Basil of Caesarea's Anti-Eunomian Theory of Names. Christian Theology and Late-Antique Philosophy in the Fourth Century Trinitarian Controversy; in: SVigChr 103, Leiden/Boston 2010, 256; mit Bezug auf Plotinus Enn. V 3, 49 (227, 14, 1–8 H/S.

33 Siehe Enn. V 5 6 (246, 24 - 247, 34 H/S). Siehe auch *Jens Halfwassen:* Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin, Stuttgart 1992, 179.

34 Siehe *Basil of Caesarea:* Contra Eunomium II.9 (SC 305, 38 Sesboué). Siehe auch *DelCogliano,* Basil of Caesarea's Anti-Eunomian Theory of Names, 217, beachte 109.

35 Siehe ebd., I.12 (299, 212).

ein Begriff ist, der seine Verbindung zu uns beschreibt, das Wesen seiner Einheit uns immer noch völlig unbekannt bleibt. So muss der Satz *„damit sie eins seien, wie wir eins sind“* im richtigen Kontext interpretiert werden, d. h. im Hinblick auf den unbeschreibbaren Charakter der göttlichen Transzendenz. Die Einheit innerhalb der Kirche ist eine charismatische, d. h. sie ist etwas, das als Geschenk des Geistes gegeben ist, während die Einheit innerhalb der Trinität von Natur aus ist, jenseits jeglicher Erkenntnis und völlig unvorstellbar. Denn, wie es Gregor Palamas deutlich sagt, gibt es kein der geschaffenen Ordnung entnommenes Bild oder Muster der substantiellen Einheit und unvermischten Connaturalität und Verbindung der Substanz innerhalb der Heiligen Trinität, das das göttliche Geheimnis offenbart.[36] Mit anderen Worten „es gibt keine genaue Entsprechung zwischen den verursachten Dingen und den Ursachen, aber während die verursachten Dinge die Bilder der Ursachen in sich tragen, transzendieren die Ursachen selbst das Verursachte und übersteigen es aufgrund ihres eigenen Ursprungs“.[37] Die Konjunktion „wie“ (καθώς) in der Bibelstelle *„damit sie eins seien, wie wir eins sind“* bedeutet also keine Äquivalenz oder Affinität zwischen dem inneren Leben der Trinität und dem inneren Leben der Kirche, wie der heilige Athanasius von Alexandria mit Bezug auf Matthäus 12, 40 kategorisch feststellt.[38]

Die zitierte Äußerung des Heiligen Athanasius weist, wie bereits gesagt, auf die große Diskrepanz zwischen ungeschaffener und geschaffener Ordnung hin. Die das menschliche Verständnis transzendierende Einheit innerhalb der Trinität ist einfach ein Beispiel, ein konstruktives und hilfreiches Bild für diejenigen, die in der geschaffenen Ordnung leben, damit sie im gemeinsamen Glauben vereint bleiben und in Gemeinschaft miteinander sein können. Nach Gregor von Nazianz kann, wann immer wir versuchen, ein Bild oder ein Konzept in unserem Geist von Gott zu schaffen, dies nur auf eine schwache und trübe Weise im Vergleich zur Wahrheit selbst geschehen. Die Konzeptualisierung kann nur durch das, was um Gott herum wahrgenommen wird (ἐκ τῶν περὶ αὐτόν), und nicht mit Be-

36 Siehe *Greg. Pal.,* (Περί Ἑνώσεως καὶ Διακρίσεως, I.25, Bd. II, 87, 1–5 Chrestou): „Ὑπεράγνωστα καί ὑπεράρρητά ἐστι καί τά τῆς οὐσιώδους ἑνώσεως καί τά τῆς ὑποστατικῆς διακρίσεως καί τά τῆς ἀμιγοῦς παντάπασι καί ἀφύρτου συμφυΐας. Τοιαῦτά δε ἐστίν, ἐπεί καί τελέως ἐστιν ἀμέθεκτα. Διό οὐδ’ ὑπόδειγμα ἐπί τούτων ἐπί τῆς κτίσεως εὑρεῖν.“ Siehe auch *Joh. Damascenus,* Expositio Fidei8 I.8 (PTS 12, 25, 165–166 Kotter): „ἀδύνατον γὰρ εὑρεθῆναι ἐν τῇ κτίσει εἰκόνα ἀπαραλλάκτως ἐν ἑαυτῇ τὸν τρόπον τῆς Ἁγίας Τριάδος παραδεικνύουσαν.“

37 Siehe *Dionysius Areopagita,* Div. Nom. II.8 (PTS 33, 132, 14–17 Suchla).

38 Siehe oben Anm. 26.

zug auf das Wesen Gottes selbst erfolgen, so dass eine Illusion der Wahrheit (ἀληθείας ἴνδαλμα) entsteht und verschwindet und entweicht, noch bevor sie erfasst und mental begriffen wird.[39]

Wenn die Kirchenväter über Gott sprechen, empfehlen sie uns ein methodisches Prinzip: μὴ ἐκ τῶν κάτω φυσιολόγει τὰ ἄνω (diskutiere nicht die Natur der oberen Dinge auf der Grundlage der unteren).[40] Mit anderen Worten, jeder Name und jedes Konzept, das darauf abzielt, das Absolute zu definieren und zu erklären, stammt aus der Perspektive des geschaffenen und endlichen Seins. Daher zeigen Konzepte wie „Anfang", „Erstes", „Ursache" usw. nicht die Beziehung des Absoluten zu uns, sondern im Gegenteil unsere Beziehung zu ihm, d. h. unsere Bemühungen und Bedürfnisse, über es zu sprechen.

Daraus folgt, dass die Verwendung existentieller Begriffe wie „Gemeinschaft" zur Erklärung des Geheimnisses der Trinität unzureichend ist, denn sie erklären nicht das Sein Gottes, wie er ist, sondern die Art und Weise, wie er sich uns offenbart – d. h., sie zeigen die Art seiner Beziehung zur Menschheit und zur Schöpfung und wie er diese an die begrenzten geistigen Fähigkeiten der Menschen anpasst. Jeder, der versucht, Gott zu begreifen, sollte dies in einer Weise tun, die der Transzendenz Gottes würdig[41] ist und bedenken, dass jeder existentielle Begriff von ihm tatsächlich falsch ist und Prädikate in Bezug auf Gott generell unmöglich sind.[42]

3.2 Die Kirche als Bild der Heiligen Trinität bei Maximus Confessor

Die Befürworter dieser neuen Ekklesiologie sehen auch in Maximus Confessor einen potentiellen Verbündeten. Deshalb wollen wir noch einmal in den Blick nehmen, was Maximos in seiner *Mystagogia* über die Kirche sagt.

Maximus beginnt mit der klaren Aussage, dass jede Rede über Gott, ob positiv oder negativ, absolut unzureichend ist, um ihn zu beschreiben. Da Gott nicht zur Ordnung des geschaffenen Seins gehört, passt zu ihm besser der Begriff des Nichtseins, denn er ist jenseits des Seins (τὸ μὴ εἶναι

39 Siehe ebd., 116, 8-12.

40 Siehe *Gregorius von Nyssa:* Contra Eunomium III.2/24 (GNO II, 60, 9 Jaeger). Siehe auch *Gregorios von Zypern*: De processione Spir. Sancti, PG 142, 281C.

41 Siehe *Basilius von Caesarea:* Contra Eunomium I.14/26 (SC 299, 222 Sesboué).

42 Siehe *Timothy Knepper:* Not Not. The Method and Logic of Dionysian Negation; in: American Catholic Philosophical Quarterly 82 (2008), 619–637, 619.

43 Siehe *Mystagogia,* PG 91, 664B.

μᾶλλον διὰ τὸ ὑπὲρ εἶναι).[43] Das heißt, wenn jemand Gott positive Prädikate aus der Perspektive der geschaffenen Welt zuschreibt, sind diese Prädikate als Negation in Bezug auf jenen zu betrachten, der jenseits des Seins ist.[44] Maximus weist darauf hin, dass sowohl Sein als auch Nichtsein über Gott ausgesagt werden kann, denn einerseits ist er die Ursache allen Seins, und andererseits übersteigt er das Sein. Damit geht Maximos weiter als die meisten bei der Übernahme der theologischen Position des Pseudo-Dionysius: dass Gott jenseits jeder Affirmation und jeder Negation ist (ὑπὲρ πᾶσαν θέσιν καὶ ἀφαίρεσιν).[45]

Aber Maximus bezeichnet auch die Kirche als ein Bild der Trinität und erklärt mit diesem Bild die Beziehung der Kirche zur Heiligen Trinität: Alle Wesen, als verursachte Dinge, hängen von der einen und einzigen Ursache ab, die über das Sein hinausgeht und das Prinzip der Kohärenz zwischen ihnen ist.[46] In ähnlicher Weise vereint die Heilige Kirche durch ihre eine und ungeteilte Gnade und Kraft des Glaubens (κατὰ τὴν πίστεως μίαν ἁπλῆν τε καὶ ἀδιαίρετον τῆς χάριν καὶ δύναμιν) die verschiedenen Glieder der Kirche in Gemeinschaft, „denn jeder vereint sich mit allen anderen und verbindet sich mit ihnen durch die eine einfache und unteilbare Gnade und Kraft. ‚Denn alles, was gesagt ist, hatte nur ein Herz und eine Seele.' So ist es wahrhaft Christus, unserem wahren Haupt, würdig, ein Leib aus verschiedenen Gliedern zu sein und als solcher zu erscheinen".[47]

Maximus' Punkt ist hier sehr aufschlussreich. Die Kirche bringt ihre Mitglieder durch die vereinigende Kraft des Glaubens an das eine Haupt, Jesus Christus, nahe zusammen. Weder ein „Πρῶτος" noch etwas Anderes kann die verschiedenen Glieder der Kirche zusammenbringen, außer dem Glauben an das eine und einzige Haupt, Jesus Christus.

44 Ebd., 664B.

45 Ebd., 664C: ἁπλῆν γὰρ καὶ ἄγνωστον καὶ πᾶσιν ἄβατον ἔχειν (scil. τὴν θείαν φύσιν) τὴν ὕπαρξιν, καὶ παντελῶς ἀνερμήνευτον, καὶ πάσης καταφάσεως τε καὶ ἀποφάσεως ἐπέκεινα. Siehe auch *Dionysius Areopagita*, Myst. Theol., V (PTS 36, 150, 5 Ritter).

46 Ebd., 665B: Πέφυκε γὰρ ὥσπερ ἐκ τῆς ὁλότητος τὰ μέρη, οὕτω δὲ κἀκ τῆς αἰτίας τὰ αἰτιατὰ καὶ εἶναι κυρίως, καὶ γνωρίζεσθαι καὶ τὴν ἑαυτῶν σχολάζουσαν ἔχειν ἰδιότητα, ἡνίκα τῆς πρὸς τὴν αἰτίαν ἀναφορᾶς περιληφθέντα, ποιωθῇ δι' ὅλου κατὰ μίαν, ὡς εἴρηται, τῆς πρὸς αὐτὴν σχέσεως δύναμιν.

47 Ebd., 668A. Engl. Übers.: *Maximus Confessor:* Selected Writings, trans. George Berthold, New York 1985, 187.

3.3 Der Begriff der Ordnung (taxis) in Basilius von Cäsareas Abhandlung über den Heiligen Geist

Die Abhandlung des Heiligen Basilius über den Heiligen Geist, genauer gesagt Kapitel 45, ist von grundlegender Bedeutung, da die Dokumente von Ravenna und Chieti beide darauf Bezug nehmen, um die Ansicht zu unterstützen, dass die Ordnung der Ortskirchen die innerhalb der Heiligen Trinität bestehende Ordnung widerspiegelt.

Im Dokument von Ravenna heißt es:

> „Die drei Personen der Heiligen Trinität werden ‚gezählt', wie Basilius der Große sagt (Über den Heiligen Geist, 45), ohne dass die Bezeichnung als ‚zweiter' oder ‚dritter' Person der Trinität irgendeine Verminderung oder Unterordnung beinhaltet. Ähnlich gibt es auch eine Ordnung (*taxis*) unter Ortskirchen, die jedoch keine Ungleichheit in ihrem kirchlichen Wesen nach sich zieht."

Die sorgfältige Betrachtung von Kapitel 42 zeigt, dass der heilige Basilius sich mit der Frage beschäftigt, ob man Dinge, die miteinander wesensgleich sind, aufzählen soll, oder ob man Dinge, die von unterschiedlicher Essenz-Ousia sind, unterteilen soll. Das Ganze dreht sich um „συναρίθμησις" oder „ὑπαρίθμησις". Die Autoren des Ravenna-Dokuments hätten in diesem Fall präziser sein müssen und das Verb „zusammen nummerieren" (συναριθμεῖν) verwenden sollen. In Kapitel 43 verwendet der Heilige Basilius das Wort σύνταξις und das Verb συντάσσειν (in einer Ordnung zusammenstellen) und sagt, dass diese Zusammenstellung der Namen der Personen der Trinität in der Taufe an uns weitergegeben wurde (παραδέδοται).[49]

Das Ravenna-Dokument spricht von der Bezeichnung der Personen der Trinität als „zweite" oder „dritte" Person, ohne eine Verminderung oder Unterordnung zu implizieren. Diese Aussage ist sehr irreführend und widerspricht völlig dem, was Basil in diesem Zusammenhang sagt, nämlich, dass Jesus uns die Formel „Vater, Sohn und Heiliger Geist" überliefert und sie offenbart hat, ohne sie zu nummerieren. Denn Er sagte weder „im Namen des Ersten, des Zweiten und des Dritten" noch sagte er „im Namen von eins, zwei und drei"![50]

48 Siehe De Spir. Sancto, XVII.42 (SC 17, 396, 2–4 Prusche).

49 Siehe ibid. XVII.43 (398, 16): ἡ ἐν τῷ βαπτίσματι παραδεδομένη του λόγου σύνταξις (τῶν ὀνομάτων τοῦ πατρὸς τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος).

50 Siehe ebd. XVIII.44 (402, 1-4): Πατέρα καὶ Υἱὸν καὶ ἅγιον Πνεῦμα παραδιδοὺς ὁ Κύριος, οὐ μετὰ τοῦ ἀριθμοῦ συνεξέδωκεν. Οὐ γὰρ εἶπεν, ὅτι εἰς πρῶτον καὶ δεύτερον καὶ τρίτον· οὐδὲ εἰς ἓν καὶ δύο καὶ τρία. Ebd., XVIII.45 (404, 1–3): οὐ γὰρ κατὰ

Die Zahl ist, so Basil, eine menschliche Erfindung (ἐπινενόηται) und hilft uns, die drei Personen voneinander zu unterscheiden.[51] Denn Gott ist in Wirklichkeit jenseits jeder Nummerierung (ὑπὲρ ἀριθμὸν).[52] Wenn es ein menschliches Bedürfnis gibt, die drei Personen zu zählen, sollte ihm in einer Weise entsprochen werden, die Gott angemessen ist (θεοπρεπῶς)[53] und jede Idee oder Vorstellung von Polytheismus vermeidet.[54] In einem anderen Kontext (*Contra Eunomium*) stellt Basil klar, wie die Ordnung in der Trinität zu verstehen ist. Er unterscheidet zwischen zwei Arten von Ordnung, eine gemäß der Position (κατὰ θέσιν) und eine zweite gemäß einer natürlichen Reihenfolge (κατὰ φυσικὴν ἀκολουθίαν), z. B. das Licht, das dem Feuer ohne räumliche oder zeitliche Intervention[55] direkt folgt. Diese zweite Art von Ordnung, die keine Ordnung im eigentlichen Sinne ist, entspricht unserer angemessenen Vision und Vorstellung vom trinitarischen Gott.

Wenn Basilius von Cäsarea in *Contra Eunomium* die Idee darlegt, dass eine bestimmte Art von Ordnung innerhalb der Trinität existiert, vertritt er diese Vorstellung nur im Hinblick auf bestimmte Umstände, nämlich in Bezug auf die Anhänger des Eunomius. Diese argumentierten, dass, da der Heilige Geist nach der Stufe und dem Rang als dritter eingestuft werde, der Geist auch in Bezug auf das Wesen als dritter zu betrachten sei. Basilius erklärt seine Position klar und deutlich, und sie ist eindrucksvoll:

„Auch wenn der Heilige Geist dem Sohn nach Grad und Rang untergeordnet wäre (τῇ τε τάξει καὶ τῷ ἀξιώματι) – wenn wir für einen Augenblick diesem Argument stattgeben – (ἵνα καὶ ὅλως συγχωρήσωμεν), ist es doch offensichtlich, dass es nicht logisch wäre, dass der Geist dem Sohn folgt, da Er (angeblich) anderer Wesensnatur ist.“[56]

Dieser kleine Einschub, „ἵνα καὶ ὅλως συγχωρήσομεν“, bedeutet, dass Basil in Wirklichkeit keine Art von Ordnung innerhalb der Trinität akzeptiert, er tut dies nur im Rahmen dieser theologischen Diskussion, da er

σύνθεσιν ἀριθμοῦμεν, ἀφ’ἑνὸς εἰς πλῆθος ποιούμενοι τὴν παραύξησιν, ἕν καὶ δύο καὶ τρία λέγοντες, οὐδὲ πρῶτον καὶ δεύτερον καὶ τρίτον. Siehe auch *Marko A. Orphanos:* Der Sohn und der Heilige Geist in der trinitarischen Lehre des Heiligen Basilius des Großen (auf Griechisch), Athen 1976, 151.

51 Ebd., 402, 6–7.

52 Ebd., 404, 13.

53 Ebd., XVIII. 46, 408, 6.

54 Ebd., XVIII. 44, 404, 22–23.

55 Siehe Contra Eunomium I. 20. SC 299, 244, 23–246, 26 Sesboué.

56 Siehe ebd. III.1, SC 305, 146, 36–148, 39: καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, εἰ καὶ ὑποβέβηκε τὸν υἱὸν τῇ τάξει καὶ τὸ ἀξιώματι (ἵνα καὶ ὅλως συγχωρήσομεν), οὐκέτ’ ἂν εἰκότως, ὡς ἀλλοτρίας ὑπάρχον φύσεως, ἀκολουθεῖν, ἐκεῖθεν δῆλον.

sehr wohl weiß, dass alles, was über Gott gesagt wird, in einem abgeleiteten oder metaphorischen Sinne gesagt wird (καταχρηστικῶς).[57]

Folglich vermittelt uns das Dokument von Ravenna leider einen sehr irreführenden Eindruck davon, was Basil in seiner Abhandlung über den Heiligen Geist darlegt. Es spricht von einer Nummerierung der Personen als erste, zweite und dritte, was Basilius selbst nie bejaht, und macht einen völlig erfolglosen Vergleich einer solchen Ordnung (die in Wirklichkeit keine Ordnung ist) mit der Ordnung der orthodoxen Ortskirchen, einer Ordnung, die durch die Beschlüsse der Ökumenischen Konzilien begründet worden ist.

3.4 Der Begriff der Ordnung (taxis) bei den Vätern nach Basilius von Caesarea

Dennoch bedarf die Frage, ob es innerhalb der Trinität (wie die Vertreter der sogenannten trinitarischen Ekklesiologie behaupten) eine Art *taxis* gibt, einer gründlichen und konkreten Untersuchung, da in der biblischen und patristischen Tradition die Namen der göttlichen Personen in einer definierten und festen Reihenfolge aufgeführt werden. Wenn man eine bestimmte Ordnung innerhalb der Trinität zugibt, könnte man zu dem Schluss kommen, dass dies nicht nur für die Art und Weise gilt, wie sich die göttlichen Personen der Welt offenbaren und manifestieren, sondern auch für ihre innertrinitarischen Beziehungen.[58] Die Tatsache, dass der Vater nach dieser traditionellen Ordnung als erste Person „πρώτη αἰτία ἀχρόνως" [die ewige erste Ursache] genannt wird. Die Ursache unterstützt die Ansicht, dass die Ausübung des Primats innerhalb der *ekklesia* ihre archetypischen Wurzeln in der klaren Ordnung [*taxis*] im interpersonalen Leben der Gottheit hat.[59]

Daher wird es für unsere Diskussion sehr nützlich und konstruktiv sein, die Bedeutung des Begriffs der Ordnung der göttlichen Personen in der Theologie der Kirchenväter, die nach Basilius geschrieben haben, zu untersuchen. Ein Beispiel findet sich in den Werken des Heiligen Gregor

57 Siehe ebd. II.23, SC 305, 94, 14–16.

58 Siehe *Gregor von Nazianz,* Oratio 31.14, SC 250, 302, 6–7, *Gallay,* οὐδὲ τι τῶν ὅσα τοῖς μεριστοῖς ὑπάρχει, κἀνταῦθα (τῷ θεῷ) λαβεῖν ἔστιν.

59 Siehe ebd., 302, 10: πρώτη αἰτία. Siehe auch *Basilius von Caesarea,* Contra Eunomium I. 20, SC 299, 246, 36–38; *Sesboué,* Ἡμεῖς δέ, κατὰ τὴν τῶν αἰτίων πρὸς τὰ ἐξ' αὐτῶν σχέσιν, προτετάχθαι τοῦ Υἱοῦ τὸν Πατέρα φαμέν· κατὰ δὲ τῆς φύσεως διαφοράν, οὐκέτι, οὐδὲ κατὰ τὴν τοῦ χρόνου ὑπεροχήν.

Palamas und vor allem in seiner Widerlegung des *filioque.* In Palamas' Denken gibt es eine klare Unterscheidung zwischen der Art und Weise, wie sich die Trinität *ad extra* (d. h. der Welt) offenbart, und der Art und Weise, wie die Trinität in ihrem Sein selbst existiert.

Methodisch geht Palamas von der gleichen Unterscheidung aus, die Basilius von Caesarea getroffen hat, d. h. einerseits zwischen dem, was „an sich" ist und andererseits was „für uns" ist. Palamas rekapituliert und vertieft in gewisser Weise, was Basilius von Caesarea in *Contra Eunomium* 1.20 entwickelt hat, wo Basilius über die Ordnung spricht, „die nicht durch uns ist" (κατὰ τὴν ἡμετέραν θέσιν), sondern durch die Reihenfolge der Natur (ἐκ τῆς κατὰ φύσιν ἐνυπαρχούσης ἀκολουθίας).[60] Palamas betont, dass der Vater als einzige Ursache innerhalb der Trinität (nur) eine logische und nicht ontologische Priorität gegenüber den beiden anderen Personen hat, die verursacht werden (αἰτιατά), während er in gewisser Weise gedanklich voran steht (προεπινοεῖται).[61] Nur in dieser Hinsicht könnte man von einer Ordnung innerhalb der Trinität sprechen, d. h. von der Unterscheidung zwischen dem, was die Ursache ist und dem, was verursacht wird. Jede Art von Ordnung, die den Heiligen Geist als zweiten nach dem Sohn und als dritten nach dem Vater und Sohn stellt, ist weder ihm noch den Vätern der Kirche völlig unbekannt.[62]

Neben der Ordnung von Ursache und Verursachtem, spricht Palamas auch von einer Ordnung der Anrufung – d. h. des Aussprechens der Namen der drei göttlichen Personen. Nach dieser Ordnung wird der Sohn meist nach dem Vater und der Geist nach dem Sohn angerufen und bedacht.[63] Eine solche Ordnung ist uns nicht absolut gegeben (παραδέδοται), sondern nur bedingt – d. h. es handelt sich um eine Ordnung „um unseretwillen" und nicht „eo ipso", zu unserem Nutzen und Vorteil (ὥς γε συνήνεγκεν ἡμῖν), da wir die Tiefe und den Reichtum des göttlichen Geheimnisses aufgrund unserer Kindesnatur nicht verstehen können (μὴ δυνάμενοί πω χωρῆσαι διὰ τὸ νηπιῶδες).[64] Im Anschluss an Johannes Chrysostomus weist Palamas darauf hin, dass diese Ordnung durch Anrufung keine endgültige und feste ist. Diese Ordnung ist veränderlich,[65] in dem

60 Siehe *Gregorios Palamas,* Logos Apodeiktikos I.33 (I, 63, 20–22 Chrestou).
61 Siehe ebd., I.33 (I, 62, 26).
62 Siehe ebd., I.33 (I, 63, 24–27).
63 Siehe ebd., I.34 (I, 64, 14–16).
64 Siehe ebd., I.34 (I, 65, 8.11). Siehe die Studie von *Mikonja Knežević:* The Order (τάξις) of Persons of the Holy Trinity in the Apodictic Treatises of Gregory Palamas; in: Philotheos 12 (2012), 84–102, 90.
65 Siehe ebd., I.36 (I, 67, 7–9).

Sinne, dass manchmal, so selten sie auch sein mag, der Sohn nach dem Heiligen Geist angerufen wird: […] möge der Heilige Geist verkündet werden, der Eingeborene gepriesen werden, der Vater gefeiert werden. Und möge niemand denken, dass die Werte auf den Kopf gestellt werden, wenn wir zuerst den Geist, dann den Sohn und dann den Vater anrufen. Gott hat keine Ordnung, nicht weil er ungeordnet ist, sondern weil er jenseits jeder Ordnung steht.[66]

Was das innere Leben der Trinität und die innertrinitarischen Beziehungen betrifft, die über allen geschaffenen Kategorien stehen, so ist Gott nach Palamas jenseits der Ordnung und nicht durch Ordnung bestimmt: […] wir beten nicht als ersten Gott, den Vater, als zweiten den Sohn und als dritten den Heiligen Geist an, so dass wir nach dem ersten immer den zweiten anrufen und nach ihm den dritten, und damit notgedrungen unter eine Ordnung diejenigen subsumieren, die über jeder Ordnung und allen anderen Dingen stehen.[67]

Die Anrufung der drei Personen der Trinität auf besondere Weise ist nach Palamas nichts anderes als eine Annehmlichkeit, eine Anpassung des Göttlichen an unsere begrenzten Fähigkeiten, namentlich an unsere begrenzte Sprache und unser begrenztes Denken, die die drei Personen nicht gemeinsam und auf einmal begreifen und aussprechen können. Unsere geschaffene Sprache kann den Vater nur als ersten, den Sohn als zweiten und den Heiligen Geist als dritten artikulieren.[68]

Dieser Standpunkt bildet ebenso die feste Grundlage der theologischen Schriften des Photios von Konstantinopel, Ökumenischer Patriarch von 858–867 und 878–886. Eine sehr wichtige Passage aus seiner *Bibliothek* bezeugt dies:

> „Weil die meisten der Dinge, die über Gott gesagt werden, nicht genau zeigen und mitteilen, wie Er in Wirklichkeit ist, sind sie eher eine Art Hinführung und Kondeszendenz (χειραγωγία καὶ συγκατάβασις), die unseren Geist und unser Denken durch die Dinge und Namen, die uns vertraut sind, bis hin zu den Dingen über uns führen. Deshalb ist es klar, dass beim Nennen der göttlichen Personen die erste Stellung des Vaters, dann des Sohnes und nach ihm des Heiligen Geistes auch so etwas ist. Es ist eine Art Kondeszendenz, bis zu dem Punkt, dass der Meister selbst uns unterweist, wenn er zu seinen Jüngern sagt: ‚Darum gehet hin und lehret alle Völker: Taufet sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes' (Mt 28,19). Denn die göttliche Natur an sich ist weder als vorher (zu etwas) klassifiziert noch als nachher (zu etwas) nummeriert, sondern sie besteht über jeglicher Zahl und

66 Siehe ebd., I.33 (I, 61, 14–17). Siehe *Knezević,* The Order of Persons 2012, 90.
67 Siehe ebd., I.32 (I, 61, 5-9). Siehe *Knezević*, The Order of Persons 2012, 91.
68 Siehe ebd., I.34 (62, 21–25).

> Einheit, da sowohl die Zahl als auch die Einheit die Substanz betreffen, während das Göttliche über der Substanz steht (οὔτε προτέτακται οὔτε ὑποτέτακται ἀλλὰ καὶ πάσης ὑπερίδρυται καὶ ἀριθμήσεως καὶ μοναδικῆς ἐπινοήσεως εἴπερ καὶ ὁ ἀριθμὸς καὶ ἡ μονὰς περὶ οὐσίαν, τὸ δὲ θεῖον ὑπερούσιον). So wie das Göttliche von allen zeitlichen Dingen ein nicht-zeitliches Wissen hat, von geteilten Dingen ein ungeteiltes, fließende Dinge auf eine nicht-fließende Weise erkennt, so erkennt jedes geborene Wesen das Nicht-Zeitliche zeitlich, das Ungeteilte geteilt und das Unbeschreibliche mit einer vertrauten Sprache, die mit Namen und Wörtern gebildet wird."[69]

Wie man leicht erkennen kann, spricht Photios in dieser wichtigen Textstelle von den Grenzen der menschlichen Sprache und des menschlichen Denkens angesichts der Fülle des göttlichen Geheimnises. Alles, was über Gott gesagt wird, ist eine Art Anpassung des Göttlichen an die begrenzten geistigen und sprachlichen Fähigkeiten des Menschen, die Transzendenz Gottes zu begreifen. Gott offenbart sich uns auf geordnete Weise, nicht als ob Gott eine Natur oder eine Ordnung hätte, sondern damit er leichter zugänglich (verständlich) für uns (οὐχ ὡς ἔχει φύσεως ἢ τάξεως εὐπαράδεκτον ἡ τριάς, ἀλλ' ὡς ἡμῖν εὐπαράδεκτον) ist.[70] Die Ordnung bei der Anrufung der drei göttlichen Namen ist einfach eine Anordnung (διῳκονομήθη), so dass man nicht irrtümlich zu einer polytheistischen Vorstellung von Gott gelangt.[71] Photios stellt die Frage: Wie könnte es da überhaupt eine Ordnung geben, wo absolute Gleichheit und Unveränderlichkeit herrschen?[72]

Aus Photios lassen sich nützliche Schlussfolgerungen über das Verhältnis zwischen immanenter und ökonomischer Trinität ziehen, ein heikles Thema, das sowohl für die Frage des Primats als auch des *filioque* verschiedene Folgen hat. Die Frage, ob es eine direkte Korrespondenz zwischen diesen beiden Ebenen des „Seins" gibt – nämlich der immanenten Trinität und der Trinität in ihrer Bewegung *ad extra* –, kann mit Photios wie folgt beantwortet werden: Das traditionelle orthodoxe Verständnis des Verhältnisses von Theologie und Ökonomie kann das *hermeneutische Grundprinzip* des römisch-katholischen Theologen Karl Rahner anerkennen, dass uns in der Offenbarung kein anderer Gott offenbart wird, als der, der ist.

69 Bibliotheque 222, 189b (III, 176,35 – 177,6 Henry).
70 Siehe ebd., 222, 195b (III, 192, 31–32 Henry).
71 Siehe *Photios,* Amphilochia 190 (V, 255, 75–82 L/W).
72 Siehe *Photios,* Bibliotheque, 222, 195b (III, 193, 20-21 Henry): ποῦ γὰρ τάξις, ἔνθα τὸ ἴσον ἀπαράλλακτον.

Dennoch interpretiert es dieses Verhältnis in seiner richtigen Dimension, nämlich unter der Berücksichtigung der Asymmetrie und Wesensungleichheit zwischen Ungeschaffenen (ἄκτιστον) und Geschaffenen (κτιστόν) Sein. D.h. es gibt keine direkte und vollständige Entsprechung zwischen der immanenten und der ökonomischen Trinität, wie Rahner im letzten Jahrhundert feststellte.[73] Der trinitarische Gott ist derjenige, der uns offenbart wurde, jedoch in seinem eigenen Sein, sondern in der Art und Weise, wie er von uns als geschaffene Wesen verstanden werden kann.

Daher bleibt die Verwendung existentieller Begriffe und Kategorien, um das Göttliche auszudrücken, konditional und ist nicht in der Lage, die Fülle der trinitarischen Natur Gottes auszudrücken. Alles, was wir von Gott sagen und denken, so Photius, tun wir aus der Sicht unserer geschaffenen Welt und entsprechend verwenden wir unsere Worte. „Denn die allheilige Trinität ist gleich und gleichermaßen mächtig, sie ordnet alles, zielt auf unsere Erlösung ab, und alles, was wir theologisch sagen können, ist uns gnädig und aus Liebe zur Menschheit gegeben worden, und gleichzeitig hat sie alles auf sich genommen.“[74]

Schlussbemerkungen

Zusammenfassend möchte ich festhalten, dass die neue Ekklesiologie, die von einigen orthodoxen Theologen im letzten Jahrhundert vorgeschlagen wurde und die den Primat durch die immanente Trinität begründet, weder theologisch tragfähig noch mit den patristischen Quellen vereinbar ist. Erstens erhebt sie, ohne methodische Kriterien, die Idee der *koinonia* zum Schlüsselbegriff, um die immanente Trinität zu erklären. Dieses Konzept entspringt der Perspektive der Schöpfung, während die Väter kategorisch darauf hinweisen, dass ein solches Konzept nur bedingt Gott zugeschrieben werden kann. Was ist das Kriterium, um das Konzept der *koinonia* als hermeneutischen Schlüssel anstelle (zum Beispiel) des Konzepts der absoluten Identität der Natur (συμφυΐα) oder der Konsubstantialität (ὁμούσιος) aufzustellen?

73 Siehe *Karl Rahner:* Schriften zur Theologie, Bd. 4, Einsiedeln 1960, 10–133, beachte 105 und in Mysterium Salutis II, Einsiedeln 1967, 322.

74 Siehe ebd., 222, 195b (III, 192, 23–29 Henry).

Zweitens, indem sie einen Vergleich zwischen dem „Ersten“ (πρῶτος) innerhalb der Trinität und dem Primas einer Ortskirche anstellt, vermeidet diese neue Ekklesiologie nicht den schwerwiegenden Fehler der römisch-katholischen Theologie in Bezug auf das *filioque*, nämlich die Verwechslung von Theologie und Ökonomie. Indem sie eine Ordnung innerhalb der Trinität annimmt, vermittelt sie nicht nur einen irreführenden Eindruck von den primären Quellen des 4. Jahrhunderts, sondern zieht auch einen erfolglosen Vergleich zwischen der immanenten Trinität und ihrer Art und Weise, sich ad extra zu offenbaren. Mit anderen Worten, sie versucht, geschaffene Begriffe wie Koinonia und Taxis auf das innertrinitarische göttliche Leben anzuwenden, wobei sie ignoriert, dass all diese geschaffenen Kategorien konditional verstanden werden müssen. Für das Sprechen über Gott muss immer das apophatische Prinzip gelten – d. h. Gott ist und ist gleichzeitig nicht – denn er ist jenseits des Seins.[75]

Übersetzung aus dem Englischen: Dr. Wolfgang Neumann

[75] Siehe *Dionysius Areopagita:* Myst. Theol., V (PTS 36, 149, 1–150, 9 Ritter).

„Im Spannungsfeld von Schöpfung, Skepsis und Fortschritt: Wissenschaft in Verantwortung für die Zukunft unserer Gesellschaft“[1]

Hochwürdigster Metropolit Augoustinos,
Eminenzen, Exzellenzen,
sehr geehrte Damen und Herren!

Wir haben uns heute hier zum Jahresempfang der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland in unserer Heimatstadt Bonn versammelt, den Sie, den wir, wie in jedem Jahr rund um den Namenstag von Patriarch Bartholomäus I. feiern.

Als Gast durfte ich bereits mehrfach dieser ganz besonderen Veranstaltung beiwohnen. Dass Sie, Eminenz, mich in diesem Jahr eingeladen haben, diese Festrede in Ihrer für mich immer wieder aufs Neue beeindruckenden Metropolitankirche Agia Trias zu halten, erfüllt mich persönlich mit großer Ehre und mit Freude. Ich danke Ihnen und der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland hierfür auf diesem Wege noch einmal von ganzem Herzen.

Eminenz, meine sehr verehrten Damen und Herren, vor knapp zwei Wochen waren 400 Millionen Europäerinnen und Europäer aufgerufen, die neuen Mitglieder des Europäischen Parlaments zu wählen. Diese Wahlen fanden, trotz aller Unstimmigkeiten und Krisen, trotz zahlreicher Entwicklungen auf unserem Kontinent, die uns – zurecht – beunruhigen und zum Teil tief besorgen, in Frieden und in Freiheit statt.

Allzu häufig wird vor allem politisch Handelnden geradezu spöttisch vorgeworfen, mit der Idee Europas als Macht des Friedens und der Freiheit sei heute, – ich zitiere aus einem Kommentar, den ich vor der Wahl las – *„kein Blumentopf mehr zu gewinnen“.* Mich haben diese Stimmen im Angesicht der Geschichte unseres Kontinents, in denen die nun mehr als 70 Jahre fortwährende Europäische Integration, zeitlich wie qualitativ, die absolute Ausnahme darstellt, nachdenklich gemacht. Und wenn ich mir unter anderem die Entwicklungen in Ländern wie der Türkei anschaue,

[1] Festrede beim Jahresempfang der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland am 11. Juni 2019 in Bonn.

unter denen auch Ihre Kirche so schwer zu leiden hat, dann muss uns der Wert Europas mehr als bewusst werden.

Ich empfinde es – und ich werde es nicht müde zu betonen – als größtes Glück, weil es das wesentliche Fundament überhaupt ist – in diesem friedlichen, freien und vereinten Europa leben zu dürfen, in der Bundesrepublik Deutschland, die seit ihrer Gründung *„von dem Willen beseelt“* ist*,* – ich zitiere – *„als gleichberechtigtes Glied in einem vereinten Europa dem Frieden der Welt zu dienen“.* So steht es wörtlich in der Präambel des vor 70 Jahren hier in Bonn verabschiedeten Grundgesetzes, der besten Verfassung, die es je in Deutschland gegeben hat, und das verfasst wurde – ich zitiere – *„im Bewußtsein seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen“*.

Es ist wahrlich ein guter Geist, der unsere Verfassung, auch mit der *invocatio Dei,* von der ersten Seite an begleitet. Und dieser Geist adressiert bereits im ersten Satz die Verantwortung.

Eminenz, meine sehr geehrten Damen und Herren, ich bin überzeugt, auch im Ergebnis der Wahlen zum Europäischen Parlament vor nun knapp zwei Wochen, drückte sich ein Appell an die Verantwortung aus, jedenfalls in Deutschland. Es war ein Appell der Verantwortung, der sich an uns alle richtete – nicht allein an die politisch derzeit Handelnden und die formal Zuständigen.

Denn eines wurde doch in den letzten Wochen und Monaten allzu sichtbar:

Insbesondere große Teile der jungen Generationen drücken immer deutlicher ihre Sorgen und Ängste aus, dass die Menschheit aktuell noch immer, teilweise mehr als je zuvor, unverantwortlich mit der Schöpfung, mit den ihr anvertrauten Ressourcen des Erdsystems – lokal und global – umgeht.

Die Kritik mag dem ein oder anderen dabei zuweilen schrill und unfair erscheinen, und die Wege der Kommunikation, wie diese geäußert wird, fremd.

Und dennoch: Die inhaltliche Substanz ist vorhanden.

Und diese substanzielle Kritik liegt zum Beispiel ganz nah bei jener von seiner Heiligkeit Patriarch Bartholomäus I., der sich seit langer Zeit, lange bevor hunderttausende junge Menschen weltweit freitags auf den Straßen demonstrierten, dem Thema Nachhaltigkeit widmete.

Im Jahr 1997 formuliert er scharf:

„Dass Menschen die biologische Vielfalt in der göttlichen Schöpfung zerstören; dass Menschen die Unversehrtheit der Erde zerstören,

indem sie Klimawandel verursachen, indem sie die Erde von ihren natürlichen Wäldern entblößen oder ihre Feuchtgebiete zerstören; dass Menschen anderen Menschen Schaden zufügen und sie krank machen, indem sie die Gewässer der Erde, ihren Boden und ihre Luft mit giftigen Substanzen verschmutzen – all das sind Sünden."

Ich vermag, der ich zwar Christ, allerdings kein Theologe bin, keine Wertung zu der Frage abzugeben, ob es sich um Sünden handelt, aber die Erkenntnis, die Bartholomäus I. auch bei vielen anderen Gelegenheiten äußerte, ist zum Beispiel angesichts des weltweit zu beobachtenden Verlusts an Biodiversität, für die der Mensch zumindest maßgeblich mitverantwortlich ist, naheliegend. Bartholomäus sagt: *„Das einzig ungehorsame Geschöpf Gottes ist der mit Freiheit ausgestattete und leider in Hochmut verfallende Mensch."*

Es sind drastische Worte, die seine Allheiligkeit wählte, um uns Menschen vor der ökologischen Krise der Menschheit zu warnen, ja, uns zu ermahnen, dass in der Art und Weise, wie wir mit der uns gegebenen Schöpfung umgehen, eine der Hauptgefahren für die Zukunft der Menschheit liegt.

Ganz ähnlich äußerte sich im Übrigen Papst Franziskus in seiner Enzyklika „Laudato si" aus dem Jahr 2015, in der er an zahlreichen Stellen explizit auf Bartholomäus I. verweist. Auch hieraus ein kurzes Zitat: *„Die Umwelt ist ein kollektives Gut, ein Erbe der gesamten Menschheit und eine Verantwortung für alle. Wenn sich jemand etwas aneignet, dann nur, um es zum Wohl aller zu verwalten."*

Und damit weist der Papst, ebenso wie auch der Ökumenische Patriarch, einen Weg, der nicht bei der Kritik endet. Diesen beschrieben sie auch in einer gemeinsamen Botschaft zum Weltgebetstag für die Bewahrung der Schöpfung im Jahr 2017.

Sie skizzieren darin einen Weg der Verantwortung, einer Verantwortung, die jeder einzelne von uns übernehmen muss – wir als Individuen ebenso wie als Institutionen, als Glaubensgemeinschaften oder Universitäten.

Eminenz, meine sehr geehrten Damen und Herren, ich habe meinen Vortrag auch angesichts der aktuellen Entwicklungen überschrieben mit dem Titel: *„Im Spannungsfeld von Schöpfung, Skepsis und Fortschritt: Wissenschaft in Verantwortung für die Zukunft unserer Gesellschaft."*

Die Frage, die in diesem Titel mitschwingt, nämlich jene nach der Verantwortung der Wissenschaft für die Zukunft unserer Gesellschaft, treibt mich, treibt viele meiner über 500 Kolleginnen und Kollegen als For-

schende im Professorenamt, aber auch den wissenschaftlichen Nachwuchs an der Universität Bonn um.

Hierzu einleitend vier Gedanken.

Am 15. April 2019 verbreiten die Nachrichtenagenturen weltweit eine Eilmeldung: *„Forscher in Israel stellen Herz aus menschlichem Gewebe im 3D-Drucker her."* Zwar sei es schon vorher gelungen, ein Herz im 3D-Drucker nachzubilden, doch noch nie *„mit Zellen und Blutgefäßen",* so der Projektleiter von der Universität Tel Aviv.

Ohne jeden Zweifel: Ein Durchbruch für die Medizin.

Ein Zweites.

Im November des vergangenen Jahres wurde nach Aussage eines chinesischen Wissenschaftlers das weltweit erste Baby nach einer Genmanipulation geboren.

Mittels künstlicher Befruchtung wurden zahlreiche Embryonen geschaffen, deren Erbgut mit der erst seit 2012 in Labors eingesetzten Genschere Crispr/Cas9 verändert wurde, um eine HIV-Resistenz zu erzeugen. Seit der Entdeckung dieser Methode debattieren Forscher weltweit heftig darüber, ob es erlaubt sein soll, menschliche Embryonen genetisch zu verändern.

Ein dritter Gedanke.

Seit 150 Jahren ist die Lebenserwartung weltweit deutlich gestiegen. Bei Frauen liegt sie heute in Deutschland im Durchschnitt bei 83 Jahren, jene der Männer bei 78 Jahren. Im Vergleich zum Jahr 1960 ist sie somit im Schnitt um ganze zehn Lebensjahre in Deutschland gestiegen. Im Jahr 2060 wird sie nach aktuellen Prognosen bei Frauen knapp 89 Jahre betragen.

Was für ein Fortschritt.

Ein Viertes.

Der erst kürzlich verstorbene Physiker Stephen Hawking prophezeite bereits vor Jahrzehnten, dass *„die Computer […] irgendwann in den kommenden hundert Jahren mit ihrer künstlichen Intelligenz den Menschen übertreffen".* Künstliche Intelligenz und das Maschinelle Lernen werden, dies ist klar und bereits jetzt erleben wir es, die wichtigsten Beschleuniger der zweiten Welle der Digitalisierung sein. Von der „Wucht eines Tsunami" wird über die Auswirkungen für unseren Alltag, unsere Lebens- und Arbeitswelten diskutiert. Und eine große deutsche Tageszeitung titelt im Januar dieses Jahres: „Künstliche Intelligenz: Welche Arbeitsplätze bleiben noch für uns Menschen?".

Eminenz, sehr geehrte Damen und Herren, warum habe ich Ihnen diese Überlegungen oder vielmehr diese Schlaglichter vorgetragen?

Weil sie beispielhaft für etwas stehen. Wenngleich sie größtenteils nur die Spitze der jeweiligen Eisberge sind, so sind sie dennoch exemplarisch dafür, wir rasant sich die Welt, durch wissenschaftliche und technische Fortschritte, in großen Schritten disruptiv verändert hat und weiter verändern wird. Den Möglichkeiten scheinen keine Grenzen mehr gesetzt.

Gleichzeitig beobachten wir, dass viele Menschen von den aktuellen Entwicklungen schlicht überfordert sind, obwohl es natürlich immer wieder bahnbrechende Fortschritte in der Menschheitsgeschichte gab.

Aber eines, so scheint es wenigstens, ist neu: Die Technologien entwickeln sich so schnell fort, dass es den Anschein hat, als hätten wir gar keine Zeit mehr, diese Entwicklungen mit all ihren Implikationen und Konsequenzen für die Menschen in aller gebotenen Notwendigkeit zu reflektieren. Dies gilt auch insbesondere für die aus unserer Sicht klaren Grenzüberschreitungen, wie im Fall der Designerbabys, die außerhalb unserer Werte- und Ordnungssysteme liegen. Wenn es, wie der Deutsche Ethikrat es in Bezug auf die Genmanipulationen richtig formuliert, – ich zitiere – „ans Eingemachte mit Blick auf unser Menschsein geht".

Mitte April dieses Jahres veröffentlichte das Institut für Demoskopie Allensbach in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung aktuelle Zahlen zur Stimmungs- und Meinungslage der deutschen Bevölkerung.

Auf die Frage: *„Glauben Sie an den Fortschritt, ich meine, dass die Menschheit einer immer besseren Zukunft entgegengeht, oder glauben Sie das nicht?"* antworten im Jahr 2019 gerade einmal 32 Prozent der Deutschen mit Ja.

Der niedrigste gemessene Wert seit 50 Jahren.

„Glauben Sie, dass der Fortschritt der Technik das Leben für die Menschen immer einfacher oder immer schwieriger macht?" Hierauf antwortet nur knapp ein Drittel der Befragten positiv.

Es ist somit nur folgerichtig, dass die Analyse unter dem Titel „Der unheimliche Fortschritt" veröffentlicht wurde. Zukunftsangst und Pessimismus wird den Deutschen attestiert, die ja ohnehin bekannt sind für ihre „German Angst". Es herrscht eine große Skepsis gegenüber zukünftigen Entwicklungen in einem Ausmaß vor, wie dies seit Jahrzehnten nicht mehr gemessen wurde.

Was also tun? Den Fortschritt aufhalten? Auf die Schöpfung und die allseits ausgeprägte Skepsis verweisen? Mühevoll alles unternehmen, um die Entwicklungen, soweit wie dies möglich ist, aufzuhalten?

Sie ahnen es bereits: Ich halte dies für den falschen Weg – zumal er mit aller Wahrscheinlichkeit so enden würde wie Don Quijotes Kampf gegen die Windmühlen.

Der Weg der Universität Bonn ist ein anderer.

Wenn wir feststellen, dass sich unsere Lebens- und Arbeitswelten – ob wir wollen oder nicht – radikal verändern, wenn wir gleichzeitig attestieren, dass die Menschen mit Sorgen und Ängsten auf eben diese Entwicklung schauen, sie fürchten und sogar ablehnen, dann müssen wir einen Weg gehen, der die unterschiedlichen Sichtweisen auf ein Thema aufnimmt und wissenschaftlich reflektiert. Ein Weg, der sämtliche Perspektiven und Facetten einer Herausforderung, der wir uns in unserer Forschung widmen, beleuchtet. Und der die unterschiedlichen, dafür notwendigen Akteure in einen Austausch miteinander bringt.

Ich will Ihnen hierzu zwei Beispiele für aktuelle Entwicklungen an der Universität Bonn geben.

Derzeit bauen wir ein Institut für Künstliche Intelligenz und Maschinelles Lernen auf, das neben der Technologieentwicklung auch deren Auswirkungen auf den Menschen und die Gesellschaft in den Blick nimmt. Unter dem Dach dieses Instituts sollen daher Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler aus Informatik, Neurowissenschaften, Philosophie, Ethik, Sozial- und Rechtswissenschaften *transdisziplinär* zusammenarbeiten.

Ähnliches gilt für ein weiteres Beispiel, unseren *„Innovations Campus Bonn (ICB)“,* den wir unter der Federführung der Universität zu einem globalen Zentrum für nachhaltige Entwicklung in der deutschen Stadt der Vereinten Nationen ausbauen wollen und damit, ganz im Sinne von Bartholomäus I, Verantwortung bei diesem Thema übernehmen. Dort sollen Fragen beantwortet werden wie: Wie gehen wir mit weltweiten Migrationsströmen in einer immer mobileren Welt um? Wie schaffen wir es, dass alle Menschen Zugang zu qualitativ hochwertiger Nahrung haben, wenn gleichzeitig die Biodiversität zurückgeht? Welche Chancen liegen in der Digitalisierung und der Künstlichen Intelligenz für eine nachhaltige Entwicklung weltweit?

Auch hier ist der Ansatz der transdisziplinären Forschung über die Fachgebiete und Institutionen hinweg, mit Partnern aus Wissenschaft, Politik, Zivilgesellschaft und Wirtschaft – vereint, gemeinsam unter einem Dach.

Es ist diese Herangehensweise, die ihre Stärke in der Inter- und Transdisziplinarität durch Integration von Natur- und Geistes- und Gesellschaftswissenschaften hat, die unser Weg für die Zukunft ist. Denn dieser integra-

tive Weg bietet die Chance, Akzeptanz für das Forschungsthema und die Forschung selbst zu schaffen, weil so, und vielleicht nur so, garantiert werden kann, dass die Menschen mit ihren Sorgen, mit ihren Unvollkommenheiten und ihren Irrationalitäten, so wie sie geschaffen wurden, bei den komplexen Megathemen gesehen und mitgedacht werden.

Und daher lade ich eben gerade auch die Theologien und Kirchen dazu ein, ihre wertvolle Sicht auf die Welt und den Menschen in diesem Prozess verstärkt dazulegen und einzubringen.

Ich bin der festen Überzeugung, dass dies der Weg sein kann, um dem natürlichen Spannungsfeld von Schöpfung, Skepsis und Forschung nachhaltig zu begegnen. Um als Wissenschaft der Verantwortung für die Gesellschaft gerecht zu werden.

In Fragen der Künstlichen Intelligenz ebenso wie in der Synthetischen Biologie, im Bereich der nachhaltigen globalen Entwicklung genauso wie in Bezug auf die Gentechnik.

Wir, als global vernetzte Volluniversität, mit einem großen Fächerspektrum, sind dazu in der Lage – gemeinsam mit unseren Partnern. Nur in solchen Dialogen, den die Naturwissenschaften mit den Geisteswissenschaften, den die Physik mit den Theologien und der Philosophie führt, kann sichergestellt werden, dass wir die Megathemen der Zukunft in ihrer gesamten Komplexität erfassen und hierdurch Verständnis und Akzeptanz füreinander und in der Gesellschaft schaffen können.

Denn eines ist klar: Uns als deutsche oder europäische Gesellschaft wird niemand die Frage stellen, ob wir den Fortschritt und den Wandel wollen.

Wir müssen die Antworten darauf geben, wie wir den Fortschritt und den Wandelgestalten.

Ich glaube gerade dies ist für die jungen Generationen von besonderer Bedeutung, denn sie vermissen eben solche überzeugenden Antworten. Sie suchen und sie brauchen glaubwürdigere, verlässlichere und überzeugendere Perspektiven, die weit über den Tag hinausweisen.

Das bedeutet im Übrigen auch, dass wir selbst, als Institutionen, uns dem kontinuierlichen Wandel stellen müssen. Und dabei kann es nicht darum gehen, Traditionen und das, was uns im Kern aus- und stark macht, aufzugeben odereinzutauschen. Nein. Es geht darum, neue geeignete Mittel und Wege zu finden, um der Botschaft, dem Geist und den Ansprüchen des jeweiligen, sich nicht wandelnden Kerns, auch heute gerecht zu werden.

Daher mein eindringlicher Appell an uns alle – einmal mehr:

Erkennen wir verstärkt die Möglichkeiten des Fortschritts. Begegnen wir den Veränderungen nicht mit Defätismus, sondern mit Optimismus. Rücken wir die Chancen in den Fokus, ohne die Risiken außer Acht zu lassen. Tun wir dies auf der Grundlage unseres unverrückbaren und auch im Grundgesetz niedergeschriebenen Wertefundaments.

Wenn wir diesen Geist in uns tragen, bin ich sicher, werden wir die Herausforderungen in Verantwortung der Zukunft für den Menschen und die Schöpfung bewältigen können.

Ich danke Ihnen herzlich für Ihre Aufmerksamkeit.

Michael Hoch

(Prof. Dr. Dr. h. c. Michael Hoch ist seit 1999 Universitätsprofessor für Molekulare Entwicklungsbiologie und seit Mai 2015 Rektor der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn.)

Kommuniqué der fünfzehnten Begegnung im Bilateralen Theologischen Dialog zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Rumänischen Orthodoxen Kirche (Goslar XV)

I.

Vom 29. Juli bis 01. August 2019 fand die 15. Begegnung im Bilateralen Theologischen Dialog zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Rumänischen Orthodoxen Kirche (Goslar XV) zum Thema *„Die missionarischen Herausforderungen unserer Kirchen in der säkularisierten Gesellschaft"* statt. Hierzu hatte die Rumänische Orthodoxe Kirche ins sozial-pastorale Zentrum „Heiliges Kreuz", Kloster Caraiman, Buşteni, eingeladen.

Das Treffen fand im 40. Jubiläumsjahr des Dialogs statt.

An der Begegnung nahmen die folgenden Personen teil:

Delegation der Evangelischen Kirche in Deutschland
Bischöfin Petra Bosse-Huber, Leiterin der Abteilung Ökumene und Auslandsarbeit im Kirchenamt der EKD, Hannover (Delegationsleiterin)
Pfr. Prof. Dr. Bernd Oberdorfer, Augsburg
Dekanin Birgit Schlegel, Groß-Gerau-Rüsselsheim
Oberkirchenrat Dirk Stelter, Kirchenamt der EKD, Hannover (Koordinator)
Pfr. Prof. Dr. Henning Theißen, Greifswald
Pfr. Philipp Walter, Schönau-Rumbach
Prälaturpfarrerin Senta Zürn, Reutlingen

Delegation der Rumänischen Orthodoxen Kirche
Metropolit Dr. Serafim von Deutschland, Zentral- und Nordeuropa (Delegationsleiter)
Pr. Prof. Dr. Daniel Benga, München/Bukarest (Koordinator)
Pr. Prof. Dr. Dr. h. c. Viorel Ioniţă, Genf/Bukarest
Pr. Prof. Dr. Ioan Moga, Wien
Pr. Prof. Dr. Constantin Pătuleanu, Bukarest
Pr. Prof. Dr. Stelian Tofană, Klausenburg

Pr. Prof. Dr. Ioan Tulcan, Arad
Pr. Prof. Dr. Ioan Vicovan, Jassy
Pr. Assist. Dr. Cosmin Pricop, Bukarest

Gäste
Pfr. Dr. Matthias Binder, Marburg
Pfr. Dr. Hans Bruno Fröhlich, Schäßburg
Pfn. Dr. Dagmar Heller, Bensheim
Vikar Benedikt Jetter, Backnang
Pfr. Prof. Dr. Stefan Tobler, Hermannstadt

II.

Zu dem Thema „Die missionarischen Herausforderungen unserer Kirchen in der säkularisierten Gesellschaft" wurden die folgenden Referate gehalten:

Metropolit Serafim
„Die Koordinaten der christlichen Mission im heutigen Europa"
Pr. Prof. Dr. Viorel Ioniță
„Ergebnisse der bisher geführten Gespräche zu Fragen der Mission und der Säkularisierung im Dialog zwischen unseren Kirchen"
Bischöfin Petra Bosse-Huber
„Mission aus evangelischer Perspektive"
Pr. Prof. Dr. Stelian Tofană
„Die Mission des Wortes Gottes in einer säkularisierten Welt. Eine biblische Perspektive"
Pfr. Prof. Dr. Bernd Oberdorfer
„Sola Scriptura? Das protestantische ‚Schriftprinzip' und seine Präsenz im Leben und in der Verkündigung evangelischer Kirchen in posttraditionaler und (post-?)säkularer Gesellschaft"
Pfr. Prof. Dr. Henning Theißen
„Leiturgia, martyria, diakonia – Stichwörter zur Freiheit der Kirche in der (post-)säkularen Welt"
Pr. Prof. Dr. Daniel Benga/Pr. Prof. Dr. Ioan Moga
„Ecclesia in saeculo. Geschichtlich-patristische Betrachtungen über die Kirche in der säkularisierten Welt"
Dekanin Birgit Schlegel/Pfr. Philipp Walter/Prälaturpfarrerin Senta Zürn
„Praktische Herausforderungen kirchlicher Arbeit heute. Drei Perspektiven"

Pr. Prof. Dr. Ioan Tulcan/Pr. Prof. Dr. Constantin Pătuleanu

„Missionarische Strategien der Rumänischen Orthodoxen Kirche in der säkularisierten rumänischen Gesellschaft: theologische und praktische Aspekte“

Metropolit Serafim eröffnete die Dialogbegegnung mit einem Einführungsreferat, in dem er die Koordinaten der Mission im heutigen Europa darstellte. Der Metropolit unterstrich die Tatsache, dass die Mission der Kirche in erster Linie den verlorenen Schafen gilt, denen jede spirituelle Orientierung fehlt. Das heutige pastorale Wirken richtet sich nicht mehr in erster Linie an Massen von Gläubigen, die fromm dem Wort des Priesters lauschen, sondern es ist heute eine sehr persönliche Pastoral und Seelsorge, die sich an den Gläubigen als einzelnen richtet. Der Orthodoxen Kirche steht in dieser Hinsicht das Sakrament der Beichte zur Verfügung.

Ebenso wurde betont, dass die christliche Missionsaufgabe nicht nur dem Priester zuzuordnen ist, sondern der ganzen Pfarrgemeinde. Die Gläubigen werden angezogen von Gemeinden, in denen der Priester sich als wahrer Hirte erweist, der mit Herz und Seele für seine Gläubigen da ist, weil er ein mitfühlendes Herz hat, der für sie betet und sie auf den Weg zum Seelenheil anleitet.

Weiterhin hob der Metropolit hervor, dass der heutige Mensch abstrakter Informationen und wissenschaftlicher Erkenntnisse überdrüssig ist. Vielmehr braucht er ein lebendiges und liebevolles Wort, das sein Herz anrührt. Er braucht Menschen als Beispiele vor Augen, die auf authentische Weise die Liebe Gottes verkörpern, und er braucht offene Gemeinden, die ihn bei seiner spirituellen Suche unterstützen.

Viorel Ioniță rief die Ergebnisse der 14 bis jetzt abgehaltenen Begegnungen des 40-jährigen Dialogs zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Rumänischen Orthodoxen Kirche in Erinnerung. Sie sollten als ein Ganzes betrachtet werden. Diese Ergebnisse ergänzen sich gegenseitig; und auch wenn einige Themen wiederholt wurden, war das keine Wiederholung, sondern eine Vertiefung. So wurden Fragen der Mission wie auch der Säkularisierung in diesem Dialog bereits angesprochen und wurden, sofern sie erneut auftauchten, vertieft und ergänzt. In diesem Sinne könnten die folgenden Fragen bei dieser 15. Tagung Berücksichtigung finden:

1. Aufgrund der bereits diskutierten Aspekte der Mission in diesem Dialog ist zu fragen, wie sich die Mission beider Kirchen als Verkündigung zu ihrer sozialethischen Verantwortung verhält.

2. Beide Kirchen leben und entfalten ihre Mission in säkularisierten Gesellschaften, auch wenn der Stand der Säkularisierung in den jeweiligen Ländern verschieden sein mag. Welche Erfahrungen haben die Kirchen hinsichtlich ihrer Mission durch ihre Auseinandersetzung mit der Säkularisierung bisher gemacht?
3. Welche Methoden der Verkündigung sollen die Kirchen in Anbetracht der säkularisierten Gesellschaft, in der sie ihre Mission entfalten, nutzen?
4. Was können die Kirchen voneinander aus ihrer jeweiligen Auseinandersetzung mit der säkularisierten Gesellschaft lernen?

Bischöfin Petra Bosse-Huber wies darauf hin, dass Mission spätestens seit der EKD-Synode 1999, die speziell Mission thematisierte, ein Querschnittsthema der EKD ist. Leitend sei das Verständnis von Mission als „missio Dei“: Gott selbst ist das Subjekt der Mission, er selbst handelt an allen Beteiligten, sowohl an den vermeintlichen Gebern wie an den vermeintlichen Empfängern. Mission sei mithin als reziprokes Geschehen zu verstehen, das zudem nur global zu denken sei. Weiterhin betonte sie die unauflösliche Verbindung von Mission und Bildung, Mission und Entwicklungszusammenarbeit sowie Mission und Diakonie.

Zwei Anregungen aus der jüngst von der EKD-Kammer für weltweite Ökumene verfassten Publikation „Kirche sein in einer globalisierten Welt. Zur Weggemeinschaft von Mission und Entwicklung“ (EKD-Texte 125, Hannover 2015) gab sie weiter:

1. Die Evangelische Kirche in Deutschland soll Lernprozesse unterstützen, die Mission als religiösen Bildungsprozess begreifen. Dies soll in der theologischen Ausbildung berücksichtigt werden.
2. Die Evangelische Kirche in Deutschland soll mehr Menschen für weltweites Engagement motivieren. Die Kirche braucht eine neue Generation von Engagierten.

Stelian Tofană wies darauf hin, dass der nachösterliche Auftrag Jesu (Matthäus 28,19–20), den er den Aposteln gegeben hat, sich hauptsächlich auf den missionarisch-kerygmatischen Aspekt der kollektiven apostolischen Arbeit der christlichen Kirche aller Zeiten und aller Orte bezieht. Diese missionarische Arbeit der Kirche heißt Evangelisierung.

Die Zentralität seines Evangeliums bezieht sich auf die Bemühung der christlichen Kirche, das Evangelium Jesu Christi und seine Person in den Mittelpunkt der Welt und des christlichen Lebens zu stellen (Apostelgeschichte 2,14–41).

Er benannte folgende Ursachen der Unfruchtbarkeit des Wortes Gottes in der modernen Welt:

1. Lektüre des Wortes Gottes ohne Glauben: Das Evangelium als Kraft Gottes wirkt nur in denen, die es glauben (Römer 1,16; 1. Thessalonicher 2,15) und es nicht als einfaches menschliches Wort wahrnehmen.
2. Lesen und Hören des Wortes Gottes außerhalb der Kommunion des Heiligen Geistes und des Gebets: Der Heilige Maximus Confessor sagt: „Der wahre Sinn der Worte des Heiligen Geistes wird nur denen offenbart, die des Heiligen Geistes würdig sind."
3. Trennung des Wortes Gottes von der eucharistisch-liturgischen Erfahrung: Nach der Emmausgeschichte (Lukas 24) offenbart sich der „Christus des Wortes" vollständig erst im „Christus der Eucharistie".
4. Trennung des göttlichen Wortes von der Realität des Alltags: Die Geschichte von David und Nathan (2. Samuel 12,1–13) zeigt auf, wie die Ereignisse des täglichen Lebens mit dem Wort Gottes in Beziehung zu setzen sind.

   Nur zentriert auf Christus, den Gekreuzigten, Auferstandenen und Verherrlichten, und sein Wort kann die heutige Gesellschaft, in ihrer Gesamtheit verstanden, ihre Identität, ihren Wert wiedererlangen.

Bernd Oberdorfer brachte zum Ausdruck, dass die Berufung auf die Heilige Schrift als kritische Norm und inspirierende Quelle des Glaubens der leitende Impuls der Reformation war. Den Gläubigen sollte die Bibel in verständlicher und zugänglicher Gestalt zur Verfügung stehen (Bibelübersetzung, Bibeldruck). Die Reformatoren stellten sich dabei bewusst in die apostolische Tradition. Gleichwohl blieb die Bibel immer auch ein kritischer und erneuernder Impuls in der Kirche gegenüber der Kirche, z. B. im Pietismus. Auch die historisch-kritische Methode diente der Intention, das Gegenüber der Bibel zur Kirche zu sichern. Dennoch machte die neuzeitliche Entdeckung der Geschichtlichkeit der biblischen Texte die Frage der Autorität der Bibel als Wort Gottes zu einer dauernden Herausforderung.

Für die Gegenwart diskutierte Oberdorfer unterschiedliche Deutungen der Säkularisierung und zeigte beispielhaft auf, wo und wie Fragen der Bibel, ihrer Auslegung und ihrer Autorität auch heute den Protestantismus bewegen. Ein neues Interesse der Kulturwissenschaften an der Narration als anthropologischer Grundstruktur („Homo narrans") eröffnet auch neue Chancen dafür, die orientierende Kraft biblischer Narrationen erneut zur Sprache zu bringen.

Henning Theißen behandelte in seinem Referat die kirchlichen Lebens- und Wesensäußerungen von Gottesdienst (*leitourgia*) sowie Zeugnis (*martyria*) und Dienst (*diakonia*) als Ausdruck der Freiheit der Kirche in der säkularisierten Welt. Die Kirchen tragen mit ihrem öffentlichen Beten, besonders in Gestalt der Fürbitte für die Welt, zur Verwirklichung ideeller Güter wie Geschwisterlichkeit und Vergebungsbereitschaft bei, von denen jede Gesellschaft lebt. Die Freiheit öffentlichen Betens beruht auf der Glaubensgewissheit, dass Gott in der Welt am Werk ist, und besteht unabhängig von der konkreten rechtlichen Ordnung einer Gesellschaft.

Die Freiheit der Kirche, mit ihrem Zeugnis und Dienst an einer säkularisierten Welt christliche Werte zu vertreten, beruht nicht direkt auf Gottes Wirken, sondern darauf, dass die Kirchen aufgrund ihrer glaubens- und lebenstragenden Überzeugungen im Hintergrund der vertretenen Werte bestehende Wertekonflikte austragen können, ohne dadurch die kirchliche Gemeinschaft zu gefährden. Das kann in der säkularisierten Welt Beispiel gebend wirken.

Daniel Benga ging in seinem Referat von einigen Merkmalen der Säkularisierung aus: dem autonomen Selbstverständnis des Menschen, der Emanzipation von seiner früheren Gottesbezogenheit, der Leugnung des Schöpfungsglaubens und dem Missbrauch der Schöpfung durch die heutige Konsumgesellschaft. Er präsentierte und analysierte eine Reihe von patristischen Zeugnissen aus den Schriften der Apologeten des 2. und 3. Jahrhunderts, die als Basis für mögliche Antworten der Kirche auf die Herausforderungen der heutigen Säkularisierung dienen können.

Die Aussagen der Kirchenväter der ersten Jahrhunderte fassen das „eucharistische und asketische Ethos“ der Orthodoxie zusammen, das in Gebet, Dankbarkeit und asketischer Mäßigung als Gegenmittel zur heutigen umweltzerstörerischen Lebensweise wirken kann.

Das Verständnis Gottes als Herr und Vater des Weltalls kann heute eine neue Relevanz für die Schönheit der Schöpfung und für eine tragfähige Anthropologie der Gottebenbildlichkeit beanspruchen, die den Menschen bis zur Vergöttlichung hin aufwertet.

Theologen und alle Christen sollten in einer für die Welt überzeugenden Weise von der Schönheit des Menschen und der Herrlichkeit Gottes und seiner Schöpfung sprechen. Darüber hinaus sollten sie auch wieder Seele der Welt werden und ihr neue gemeinschaftsstiftende Einsichten und überzeugende Lebensweisen, die auf Liebe, Gegenseitigkeit, Vertrauen und Gemeinschaft beruhen, vermitteln.

Ioan Moga relativierte die weitverbreitete Ansicht, dass die orthodoxe Theologie die Moderne nur als ein negatives Phänomen betrachtet habe und betrachten könne. Er bezog sich auf die Beiträge zweier rumänischer Theologen am Anfang des 20. Jahrhunderts, Nicolae Bălan und Iuliu Scriban. Angesichts des radikal antimodernistischen Programms Roms jener Zeit betonten diese beiden Theologen, dass die Orthodoxe Kirche den Entwicklungen in der modernen Kultur und Gesellschaft offen gegenübersteht und sich den modernen Fragestellungen nicht verschließen darf. So sprach Iuliu Scriban sich für einen Konservatismus in Glaubensfragen und eine Offenheit zu den „Entwicklungen der Gesellschaft" aus: „Das Christentum ist ewig modern […]. Dadurch blüht das Christentum immer wieder auf und verliert nie an Aktualität" (1911).

Der pro-Moderne-Diskurs dieser rumänischen Theologen war Teil einer Bildungsoffensive für die orthodoxe Priesterschaft in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts: Eine solide, moderne Bildung war für sie die Voraussetzung, dass die Orthodoxe Kirche auch in der modernen Gesellschaft missionarisch wirken kann. Heute belegen religionssoziologische Studien, dass Religion in postsäkularen Gesellschaften Osteuropas mit orthodoxer Mehrheitsbevölkerung zu einem eigenen Typ von Modernität beiträgt.

Birgit Schlegel berichtete exemplarisch aus einem Dekanat mittlerer Größe in der Metropolregion Rhein-Main. Hier wohnen Menschen unterschiedlicher Traditionen und Kulturen aus ungefähr 120 Nationen, darunter ca. 66.000 Evangelische, die zum Teil als christliche Minderheit, zum Teil in einem volkskirchlich geprägten Umfeld leben. Daraus ergeben sich vielfältige Herausforderungen für die kirchliche Arbeit.

In einer Zeit der zunehmenden Ausprägung von Diversität in der Gesellschaft und des Rückgangs der Kirchenmitgliedschaft (um durchschnittlich 1,8 % EKD-weit) sowie des auffälligen Bedeutungsverlustes der Taufe auch unter Evangelischen setzt das Dekanat Akzente auf öffentliche Seelsorge, Entwicklung neuer Gottesdienstformen, -zeiten und -orte, Themen der gesellschaftlichen Verantwortung und eine öffentlichkeitswirksame Kommunikation, die die Bedeutung der Kirche als Begleitung auf dem Lebensweg und für das Zusammenleben in der heutigen Gesellschaft deutlicher macht.

Philipp Walter beschrieb ausgehend von Erfahrungen seiner pastoralen Tätigkeit in einer südwestdeutschen Landgemeinde die Entstehung neuer Sakralisierungen und ritueller Formen, zu deren Verständnis und Deutung die klassische Säkularisierungsthese nicht ausreicht. Er ermutigte die Kir-

chen, sich vor dem Wettbewerb auf dem Markt der Religionen nicht zu scheuen und auf die Kraft ihrer Rituale zu vertrauen.

In ihrem Beitrag warf Senta Zürn die Frage auf, ob Spiritualität säkular, d. h. frei von Religion bzw. Weltanschauung sein könne. Sie beschrieb aus eigener Erfahrung, wie schwer sich Schüler im evangelischen Religionsunterricht tun, wenn sie in ihren Familien keine Einführung in den christlichen Glauben hatten, und wie Geistliche/Lehrer in guter Weise mit ihnen umgehen können. Patentrezepte gibt es (eher) nicht. Der Austausch zwischen den Konfessionen über gelungene Beispiele kirchlicher Mission heute erschien ihr gewinnbringend.

Ioan Tulcan äußerte sich zum zunehmenden Säkularisierungsprozess, den er als eine echte und dauerhafte Herausforderung für die Kirche darstellte, da dieses komplexe Phänomen dem heutigen Menschen den Eindruck induziert, dass alle seine Probleme nur durch physische, materielle und natürliche Mittel vom Menschen selber gelöst werden könnten.

In der orthodoxen Theologie gilt die christliche Mission als Anwendung der Trinitätstheologie auf Wesen, Präsenz und Sendung der Kirche in der Welt. Die Sendung der Apostel in die Welt durch den Erlöser basiert auf der Tatsache, dass Christus selbst durch den Vater im Heiligen Geist in die Welt gesandt worden ist (Johannes 20,21–23).

Tulcan entfaltete Mission in ihrer christologischen, pneumatologischen und ekklesiologischen Dimension. Diese Realität des von Jesus Christus verkündigten Himmelreiches wird in der Eucharistie erschlossen. Durch die eucharistische Liturgie öffnen sich die Türen des Himmelreiches weit, indem diese Liturgie die endgültige Vollendung der Schöpfung zum Ausdruck bringt und sie den Menschen die Möglichkeit bietet, im Voraus und als Vorwegnahme die unsagbaren Gaben dieses Königreiches zu schmecken.

Constantin Pătuleanu erinnerte an die hoch entwickelte diakonische Tradition der Rumänischen Orthodoxen Kirche, die vom kommunistischen Regime brutal unterbrochen wurde, und stellte an zahlreichen Beispielen ihren Wiederaufbau dar. Die Diakonie bildet seit der politischen Wende 1989 in Rumänien eine zentrale Säule ihrer missionarischen Aktivität.

Die Fülle von diakonischen Einrichtungen, Aktivitäten und missionarischen Zentren des Rumänischen Patriarchates kann man in drei Richtungen schematisieren:

1. sozial-diakonische Einrichtungen im rumänischen Patriarchat und in den Bistümern der Rumänischen Orthodoxen Kirche,

2. „Basilica“-Stiftungen: Radio Trinitas, Trinitas TV, Nachrichtenagentur Basilica, die Zeitung „Lumina“ (das Licht), die Pressestelle des Rumänischen Patriarchates, Pilgeragentur,
3. missionarische Strategien für Kinder und Jugendliche, pastorale und missionarische Projekte: „Alege Școala!“ (Wähle die Schule!), „Hristos împărtășit copiilor“ (Christus den Kindern mitgeteilt), „Școala de Duminică“ (Sonntagsschule), Begegnungen der orthodoxen Jugendlichen u. a.

III.

Die Diskussion der Referate führte die beiden Delegationen zu den folgenden Überlegungen und Einsichten:

1. Zur Frage der Säkularisierung

Bei der Verwirklichung ihrer Mission, die sie an und in der Welt haben, können beide Kirchen darauf aufbauen, dass die Probleme und Herausforderungen, die mit Säkularisierung bezeichnet werden, nicht neu sind, sondern in den bisherigen Dialogbegegnungen schon mehrfach bedacht worden sind. Verändert hat sich in den letzten Jahren die politische Gestalt Europas. Die Vereinigung Europas mit allen damit verbundenen Spannungen hat das Thema Säkularisierung in früheren Dialogbegegnungen dringlich gemacht. Die Zunahme von Migration in Europa und die damit verbundene wachsende Bedeutung von Migrationskirchen zum Beispiel in Deutschland zeigen die große Bedeutung dieser Veränderungen für die Kirchen an. Heute sind in Rumänien und in Deutschland unterschiedliche Varianten der Säkularisierung zu beobachten, die von der europäischen Aufklärung ausgelöst worden sind. In Deutschland hat im 20. Jahrhundert die Trennung von Staat und Kirche verschiedene Formen von säkularer Gesellschaft hervorgebracht. In der frühen Bundesrepublik entwickelte sich eine partnerschaftliche Beziehung von Staat und Kirche. In der damaligen DDR und in Rumänien hat die aufgezwungene Säkularisierung des kommunistischen Weltanschauungsstaates den Gegensatz zwischen der christlichen Kirche und der säkularen Welt hervortreten lassen. Diese Unterschiede legen nahe, typische Vorgänge der Säkularisierung wie den Rückgang kirchlicher Bindung und das Nachlassen christlichen Bildungswissens und christlicher Werte im Kontext zu betrachten. Auch der theologische Umgang mit der Moderne und die damit verbundenen Verständnisse von Säkularisierung stellen sich für die evangelische und die orthodoxe Theologie differenziert dar.

Beide Kirchen wissen sich in ihrem Umgang mit der Säkularisierung vor die Aufgabe und unter die Hoffnung gestellt, voneinander zu lernen. Der Dialog beider Kirchen ist ein Schritt auf diesem Lernweg. Dabei nehmen die Erfahrungen der Rumänischen Orthodoxen Kirche in Deutschland und der Evangelischen Kirche A. B. in Rumänien eine Schlüsselrolle ein. In ihnen zeigt sich, wie Prozesse der Säkularisierung in einer Region Europas mit den kirchlichen und gesellschaftlichen Entwicklungen in einer anderen Region zusammenhängen. Eine gemeinsame Auseinandersetzung mit der Säkularisierung könnte beiden Kirchen helfen, die Gemeinschaft der Kirche im Heiligen Geist zu entdecken.

2. Zur Frage der Mission

Beide Kirchen stimmen darin überein, dass die Säkularisierung heute eine vordringliche Herausforderung für die Mission darstellt. Sie erblicken in der Mission den Herzschlag der Kirche und den Quell ihrer Lebendigkeit.

Im Bewusstsein ihrer unterschiedlichen liturgischen Traditionen und in dankbarer Anerkennung der Vielzahl von Möglichkeiten, in denen Gott sich den Menschen mitteilt, stimmen beide Kirchen darin überein, dass sie den Gottesdienst als den zentralen Ort der lebendigen Begegnung mit Gottes Wort und dem Heilsmysterium in Christus betrachten. Die Feier des Gottesdienstes bildet den Ausgangspunkt zur Beantwortung der Frage, wie die Kirche ihre Mission angesichts der Herausforderung der Säkularisierung am besten zur Ehre des Dreieinigen Gottes und zum Heil der Menschen ausrichtet. Den Geistlichen, die die Feier der Liturgie leiten, kommt bei der Gestaltung der kirchlichen Mission besondere Verantwortung dafür zu, dass die Kirche den Adressaten ihres missionarischen Zeugnisses vorlebt, was sie verkündigt. Sie dürfen durch ihr Verhalten das Zeugnis der Kirche nicht unglaubwürdig machen. Hierzu sind alle Gläubigen berufen.

Die missionarische Dimension des Gottesdienstes hat biblische Grundlagen. Als exemplarisch hierfür kann die biblische Schilderung der Emmausjünger (Lukas 24,13–35) gelten, die das Wort des auferstandenen Christus erst im Rückblick von der mit ihm geteilten Mahlgemeinschaft umfassend erkennen. In entsprechender Weise erlaubt der liturgische Zusammenhang von Wort- und Eucharistiefeier der Christenheit, das Gedächtnis an Jesu Kreuz und Auferstehung durchgängig in der eucharistischen Haltung der Dankbarkeit zu feiern. Dankbarkeit für Gottes schöpferisches Wirken und seine Heil schaffende Gnade oder, mit den Worten der Emmausgeschichte gesagt, ein „brennendes Herz“ ist ein wesentlicher Teil dessen, dass die Kirche der Menschheit ihr missionarisches Zeugnis vorlebt.

Nach orthodoxer wie evangelischer Überzeugung nimmt die Mission der Kirche auf der Grundlage der Bibel und der altkirchlichen Zeugnisse spezifische Ausprägungen an, die die heutige Gestaltung der Mission mitbestimmen. Sie hängen mit den Gegebenheiten am Ort der jeweiligen Kirchen zusammen, lassen aber auch gemeinsame missionarische Herausforderungen und Strategien zu ihrer Bewältigung erkennen. Beide Kirchen entwickeln besondere missionarische Anstrengungen in ihrem Zeugnis an Kinder, Jugendliche und Familien. Die Kirchen in Deutschland wenden sich verstärkt denjenigen Menschen zu, deren kirchliche Beheimatung häufig mit dem Eintritt ins Erwachsenenalter und Erwerbsleben abbricht.

Die Kirchen wollen Weggefährten mit brennendem Herzen sein, die den Menschen den seit der Taufe zurückgelegten Weg deuten und weisen können. Dafür müssen sie sich in stärkerem Maße als bisher den Kommunikationsformen der heutigen Zeit, die von der Digitalisierung geprägt sind, öffnen.

Die vom Gottesdienst ausgehende Mission der Kirchen ist im Zeitalter der Säkularisierung eine ebenso große wie schöne Bildungsaufgabe. Beide Delegationen betonen besonders die Wichtigkeit und Notwendigkeit des Religionsunterrichtes an den öffentlichen Schulen, der in Deutschland im Grundgesetz verankert ist. Die Aufgabe der Kirche kann kaum weniger umfassend sein als die Fülle und Herrlichkeit der Gnade, mit der sich der dreifaltige Gott offenbart. Die Kirche stellt mit dem Zeugnis ihrer Mission nicht nur einer säkularisierten Welt die Botschaft der Sündenvergebung vor Augen, sondern geht als Wegbegleiterin den Menschen in ihrer Bedürftigkeit nach, um ihre Herzen neu für die Schönheit der Schöpfung, die Wunder ihrer Wohlordnung und die Botschaft von ihrer göttlichen Berufung im Glauben zu entfachen.

IV.

Die Begegnung wurde von Gebeten gerahmt, die teils von evangelischer, teils von orthodoxer Seite geleitet wurden. Hierfür danken die Delegationen Senta Zürn, Cosmin Pricop, Philipp Walter und Birgit Schlegel.

Eine Exkursion führte die beiden Delegationen auf Einladung des orthodoxen Dechanten (protoiereu) Dănuţ Benga nach Kronstadt. Hier besuchten sie die orthodoxe Kathedrale „Entschlafung Mariens“, die evangelische Schwarze Kirche, die orthodoxe Kirche Heiliger Nikolaus von Scheii und die evangelische Bartholomäus-Kirche. Für alle Teilnehmenden waren

die Zeugnisse aus dem Leben der Gemeinden, denen sie begegneten, sehr eindrucksvoll. Die Delegationen danken Dechant Benga für seine große Gastfreundschaft und die Führung durch Kathedrale und Altstadt und Bereichsleiter PR Dr. Frank-Thomas Ziegler, der die Teilnehmenden in die Geschichte der Schwarzen Kirche mitnahm. Pr. Vasile Prodea empfing die Delegationen in der Kirche Heiliger Nikolaus, und Pr. Prof. Dr. Vasile Oltean ließ die Geschichte der auf dem Gelände der Kirche gelegenen ersten rumänischen Schule und Druckerei lebendig werden. Gemeindekurator Dr. Albrecht Klein zeigte den Teilnehmenden Kirche und Friedhof der Bartholomäusgemeinde und gab eine eindrückliche Schilderung von der Auffindung des historischen Abendmahlskelchs der Gemeinde, der 100 Jahre verschollen gewesen war. Allen Genannten sind die Delegationen sehr dankbar dafür, dass sie auf diese Weise Anteil am vielfältigen kirchlichen Leben in Kronstadt nehmen konnten. Der Besuch in Kronstadt schloss mit einem festlichen Abendessen aus Anlass des 40. Jubiläumsjahres des Dialogs, zu dem Dechant Benga die Teilnehmenden eingeladen hatte.

Beide Delegationen drücken Patriarch Daniel und Abt Archimandrit David ihren herzlichen Dank für die Gastfreundschaft im sozial-pastoralen Zentrum „Heiliges Kreuz“, Kloster Caraiman, aus.

Für den geschwisterlichen, vertrauensvollen und offen geführten Austausch sind beide Delegationen dankbar. Sie empfehlen ihren Kirchen die Fortsetzung des Dialogs. Als mögliche Themen regen sie an: die Spiritualität in unserer Zeit, Gemeinde- und Jugendpastoral sowie Religionsunterricht an öffentlichen Schulen; von besonderem Interesse sind zudem die Themen der Hermeneutik und der Rezeption der Dialoge zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Rumänischen Orthodoxen Kirche.

Metropolit Serafim
von Deutschland
Zentral- und Nordeuropa

Bischöfin Petra Bosse-Huber
Leiterin der Hauptabteilung
Ökumene und Auslandsarbeit

Family and Faith: Ecumenical Views on Family
Familie und Glauben aus ökumenischer Sicht

Die 31. Jahrestagung der Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung (ERF/AÖF) in der Missionsakademie in Hamburg (8.–10. November 2019)

Tagungsbericht

Die Bischofssynode der römisch-katholischen Kirche über die Familie und ihre Herausforderung, weltweit zu Familie und Ehe Stellung zu beziehen, beschäftigen auch junge Theolog*innen mit Interesse an ökumenischer Theologie. Aus diesem Grunde wurde bei der diesjährigen Jahrestagung der ERF/AÖF das Thema „Familie und Glauben aus ökumenischer Sicht" gewählt. Was sagen unsere unterschiedlichen christlichen Traditionen über dieses Thema und wie kann es eine Botschaft für unsere Zeitgenossen sein?

Um in das Thema einzusteigen, hat die AÖF-ERF eine Referentin und einen Referenten eingeladen, die selbst im Bereich ökumenischer Arbeit engagiert sind. Die Referentin, Katherine Shirk Lucas, ist Professorin und Leiterin des Instituts für ökumenische Theologie am Institut Catholique de Paris. Außerdem gehört sie zahlreichen internationalen ökumenischen Ausschüssen an, wie z. B. ARCIC (Anglikanisch/Römisch-katholische Internationale Kommission), Theologischer Ausschuss der ACAT (Aktion der Christen für die Abschaffung der Folter), und sie ist Mitglied des frankophonen Global Christian Forums. Der Referent, Peter-Ben Smit, lehrt als außerordentlicher Professor für systematische und ökumenische Theologie an der Universität Bern (Schweiz). Außerdem hat er den Dom Hélder Câmara Lehrstuhl für kontextuelle biblische Interpretation an der Vrije Universität in Amsterdam inne. Dort hat er auch die Ko-Leitung des Zentrums für kontextuelle biblische Interpretation.

Peter-Ben Smit ging auf das Thema *Focus on the Family – The familia Dei as a queer space in the ecumenical theology* ein. Dabei ging es darum, die Familie aus ekklesiologischer Sicht zu untersuchen, genauer gesagt, die Kirche als „fiktive Familie", da sie auch als familia Dei bezeichnet wird. Dies ist eine eher traditionelle Definition, die biblische Wurzeln hat. Eine weitere Quelle der Idee der Kirche als *familia Dei* stammt aus dem

frühchristlichen Wortschatz, in dem die Glieder des Leibes Christi als *adelphoi* oder *tekna,* Brüder und Schwestern und Kinder angesprochen wurden. Smit kontextualisierte das Thema zunächst anhand von zahlreichen Beispielen aus den Niederlanden und in westlichen Kontexten und zeigte die Polarisierung des Themas Familie auf, wenn das Wort *familia Dei* sowohl für die Kirche als auch für die Familie verwendet wird. Der Begriff „Familie" wird seit langem auf die Kirche angewendet – und die Kirche wurde häufig als Familie angesehen. Wie die Kirche als *familia Dei* betrachtet werden kann, kann man die Familie als *ecclesiola,* als kleine Kirche sehen und somit als einen Baustein der Kirche insgesamt und einer christlichen Gesellschaft. Die neomoderne, neoromantische Familie wird in der Theologie oft als eine kirchliche und auch ökumenische Aussage zu diesem Thema begriffen, die sowohl wertvoll als auch strittig angesehen werden kann, sowie als ein Modell für die Kirche qua *familia Dei,* und eine Mini-Kirche qua *ecclesiola.* Diese beiden Begriffe bekräftigen und legitimieren sich gegenseitig. Auf der Grundlage solcher Traditionen, die die Familie betreffen, ist es schwierig, das Verhältnis der Kirche als *familia Dei* und der Familie als ecclesiola zu bestimmen, wenn die gesellschaftlichen Strukturen mitschwingen. Nach Smit wäre eine Alternative die jesuanische Tradition (vgl. Lk 9,57–62, Mt 19, 12 und Mk 12,20–27) sowie die Geschichte von Thekla[1], bei denen es Gemeinsamkeiten gibt. Es wäre besser, sich auf diesen Hintergrund zu beziehen, wenn es um die Familie und die Kirche geht, weil beide eine alternative Form der Gemeinschaft anbieten und es erlauben, diese weiter zu erforschen. Sie bieten die Freiheit und den Raum zur Hingabe an das Reich Gottes. Auf dieser Grundlage schlägt Smit eine Vorstellung der Kirche und Familie aus der ekklesiologischen Perspektive vor, im Sinne eines "queer space". Er versteht darunter einen Raum, der sich vor allem auf die Lebensqualität fokussiert, anstatt auf die Bewahrung des Traditionellen, potenziell Bedrückenden des gesellschaftlichen Verständnisses von Familie. In diesem Sinne kann das Konzept des "queer space" der Theologie helfen, die Kirche als einen alternativen Ort zu verstehen, in dem unterschiedliche Werte zusammenkommen können, ohne prädominierend zu sein. Deshalb könnte die Familie als "queer

[1] Thekla, eine junge, engagierte Frau, umarmt die frohe Botschaft des Zölibates um des Königreiches willen, um sich von den Banden des Familienlebens und der Autorität sowohl ihres Mannes als auch ihrer Mutter zu befreien, die beide wütend darüber sind, doch Thekla erhält den Segen des Paulus für ihre Vorgehensweise. Während vieler Jahrhunderte war sie eine der beliebtesten Heiligen in der frühen Kirche.

space" bezeichnet werden. Da bereits in der Tradition der *familia Dei* die Familie mit Bezug auf Gott als Quelle der „Familienwerte" verstanden wird und auch der Begriff der Familie als *ecclesiola* so gelesen werden kann, dass dadurch der kirchliche Charakter der Familie ihre Werte und Merkmale bestimmt, sei es sinnvoll, die Familie aus der Sicht der Kirche als queeren Raum zu überdenken. Die *ekklesia* bestimmt den Charakter der *ecclesiola.* Zusammengefasst: Der "queer space"-Begriff kann einen neuen Raum öffnen, der es erlaubt, die Theologie der Familie neu zu denken und zu öffnen. Darüber hinaus könnte dies auch bei der Debatte über die Familie depolarisierend wirken.

In der Diskussion wurde betont, dass sich der Begriff "queer space" provokanter und gleichzeitig innovativer darstellt, indem er einen weiteren Sinn der Familie konzipiert.

Eine Neuheit dieses Jahres-Forums war ein Workshopabend, der für alle Teilnehmer*innen offen war. In kleinen Arbeitsgruppen konnte man sich in Texte und Themen einarbeiten, die eine Vertiefung des Themas ermöglichten. So wurden unter der Leitung der Referent*innen die Reflexionen und Auseinandersetzungen weitergeführt. Dieses Vorgehen fand viel Interesse und wurde sehr gut wahrgenommen.

Als zweite Referentin beleuchtete Kathrin Shirk Lucas das Thema *"Ecumenism of Life: The Witness of Interchurch Families and the Growth of the visible Unity of the Church".* Es ging darum, zu erforschen, wie die interkonfessionelle Familie Licht und Leben in der Suche nach der Einheit der Christen und somit eine Antwort auf das Gebet Jesu in Joh 17, 2 sein kann. Unter „interkonfessioneller Familie" versteht man eine Ehe, in der die beiden Partner aus zwei unterschiedlichen christlichen Traditionen stammen. Sie teilen nicht nur den Gottesdienst, sondern auch das Gemeinschaftsleben der Kirche. Das ist auch vor dem Hintergrund des Begriffes *Ecumenism of Life* zu sehen, der gemeinsames Beten, Arbeiten, Loben und Leben fordert. Aus diesem Leitbegriff präsentierte Lucas ihr Referat in vier Punkten:

Sie führte in die historische Entwicklung der katholischen Ethik und Theologie der Ehe seit 2000 ein und zeigte auf, in welcher Art und Weise Papst Franziskus mit „Amoris Laetitia"[2] eine Schwerpunktverlagerung vorgenommen hat. Dies führte zu einem zweiten Schlüsselpunkt, um die Richtlinien der römisch-katholischen Kirche zur interkonfessionellen Ehe analysieren zu können. Daraus wurde klar, dass die Texte zu dieser Form

2 Nachsynodales Apostolisches Schreiben über die Liebe in der Familie, März 2016.

der Ehe sehr vorsichtig bleiben. Vor allem besteht eine fundamentale Ambivalenz in der katholischen Lehre, deren Ansicht die volle eheliche Gemeinschaft und die volle kirchliche Gemeinschaft erfordert. Dies steht im Einklang mit einem Ansatz, der die Ehe zwischen zwei Christen aus verschiedenen Kirchen ausschließlich aus der Sicht der kirchlichen Zugehörigkeit betrachtet. Aus dieser Sicht ergeben sich Schwierigkeiten der interkonfessionellen Familien, weil die Trennung der Christen noch nicht überwunden ist. Jedoch schafft *Amoris Laetitia* einen Umbruch, indem das Dokument bestimmte intrinsische Werte zu der interkonfessionellen Ehe und darüber hinaus deren Beiträge zur ökumenischen Bewegung anerkennt. Der dritte Punkt stellte das Selbstverständnis der interkonfessionellen Familie dar. Sie betrachte sich selbst als doppelte Solidarität, die eine Art des Teilhabens an zwei kirchlichen Gemeinschaften (Communio) darstellt. Sie stehe im Spannungsfeld des „schon jetzt, aber noch nicht", und sei ein Zeichen der Einheit durch ihr Familienleben. Diese besondere Situation erfordere auch eine bestimmte pastorale Aufmerksamkeit, die sich nicht nur auf rechtliche Aspekte konzentrieren könne, sondern auch die reiche Spiritualität der Einheit der interkonfessionellen Ehe unterstreiche. Lucas führte mit dem vierten Punkt zur Debatte über die jetzige Situation in der Römisch-katholischen Kirche Deutschlands. Dieser ermöglichte den Teilnehmer*innen, ihre Erfahrungen und persönlichen Geschichten mitzuteilen. Es wurde erkennbar, dass das Thema „Familie" in der Ökumene auch eine starke biographische Komponente besitzt.

Neben der gemeinsamen Arbeit und Reflexion über das ausgewählte Thema wurde auch den Projektpräsentationen der Tagungsteilnehmer*innen Zeit gewidmet. Sechs Projekte wurden vorgestellt.

Im ersten Durchgang referierte Ramy Farouk (Ägypten), Promotionsstudent in Paderborn, über seine Masterarbeit *"The Divine Justice: Life not Death. Forgiveness not Punishment".* In seiner Master-Thesis untersuchte Farouk die unterschiedlichen Verständnisse der göttlichen Gerechtigkeit in der koptischen orthodoxen Tradition.

Xinyue Zhang (China), MA in Interkultureller Theologie in Göttingen, beschäftigte sich mit dem Thema *"Church as Family: A Case Study of An Ethnic Chinese Protestant Christian Community in Germany".* In ihrem Vortrag stellte sie sich der Definition von „Familie" in ethnisch chinesischen, protestantisch-christlichen Gemeinschaften in Deutschland und wie diese sichtbar und praktiziert wird. Die Kirchgänger betrachten die Kirche als „Familie", in der eine gemeinsame Sprache, ein gemeinsames Mahl sowie Humor ihre Sehnsucht nach dem Land und der Kultur ihrer Vorfahren

lindern. Einen Schwerpunkt legte Zhang auf die Ernährung und versuchte zu erklären, wie die Zubereitung, Verteilung und der Konsum von Mahlzeiten die soziale Solidarität in der Gemeinschaft fördern und dazu beitragen, die Kirche zu einer Familie zu machen.

Vera La Mela (Finnland), Promotionstudentin in Helsinki, präsentierte ihre Arbeit "*Unity and Authority – Chiara Lubich's perception of unity and its realisation in a faith Community".* Darin ging es um die Frage, welche Rolle die Laien bei der Wiederherstellung der Einheit in einer Glaubensgemeinschaft und dem Christentum im Allgemeinen spielen. Sie argumentierte anhand der Schriften der einflussreichen römisch-katholischen Denkerin Chiara Lubich (1920–2008), Gründerin der weltweiten Fokolar-Bewegung, an denen La Mela ihre Untersuchung durchführte.

Im zweiten Panel stellte Ida Heikkilä (Finnland) das Thema *"The Scriptural Roots of the Ecumenical Concept of 'Witness' – Continuity and Reinterpretation"* vor. Es ist eine Untersuchung der biblischen Wurzeln des Konzepts des Zeugnisses, d. h. der griechischen „martyria"-Terminologie. In ihrem Beitrag stellte sie in Kürze das biblische Verständnis des Zeugnisses dar sowie die Bedeutung dieses Verständnisses für die zeitgenössische ökumenische Nutzung des Konzepts.

Parallel referierte Jane Lee-Baker (Australien) zum Thema *"Grace and Love – The contribution of Receptive Ecumenism to Family and Faith".* Lee-Baker stellte dar, wie die Methodik der rezeptiven Ökumene hilfreich sein kann, indem sie nicht nur versucht, etwas über den anderen zu erfahren, sondern auch fragt, was sie selbst von diesem Anderen lernen kann. Dazu gehört notwendigerweise Demut und Liebe, das Erkennen der Weisheit im anderen und die Bereitschaft, unsere eigenen kirchlichen oder persönlichen Unvollkommenheiten zu erkennen. Offenheit für die Erfahrung der Gnade und das Hören auf den Heiligen Geist können der Liebe zu Christus helfen und das Leitprinzip sein. Sie betonte in ihrem Referat, wie die Praxis der empfänglichen Ökumene sowohl den Glauben als auch das Familienleben bereichern kann.

Auch organisatorische Fragen, wie die Sammlung von Themenvorschlägen für die nächste Jahrestagung, kamen nicht zu kurz. Zudem wurden Lodwiecke Grönevelde und Miika Ahola nach zweijährigem Engagement aus dem Fortsetzungskomitee verabschiedet. Neu gewählt wurden Vera La Mela aus Finnland und Quentin Milan-Laguerre aus Frankreich.

Die Tagung endete mit einem gemeinsamen Besuch des Gottesdienstes in der Michaelis Kirche Hamburg.

Die 32. Jahrestagung der Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung wird vom 12.–14. November 2020 in der Missionsakademie in Hamburg stattfinden. Alle Interessierten sind herzlich eingeladen, die Tagung für offenen, internationalen und ökumenischen Austausch zu nutzen und bei Interesse auch eigene Projekte vorzustellen.

Weiterführende Informationen gibt es auf der Homepage der AÖF-ERF www.aoef-erf.org.

Sr. Estelle M. Sogbou

(Sr. Estelle M. Sogbou hat katholische Theologie in Lyon [Frankreich] und Bonn [Deutschland] studiert und ist Mitglied im Exekutivkomitee der AÖF-ERF. Zurzeit arbeitet sie als Lehrbeauftragte am Institut für Theologie in der Abtei Les Dombes in Zusammenarbeit mit der Katholischen Fakultät der Universität Lyon.)

In memoriam Martin Stöhr

(1932 – 2019)

In tiefer Trauer und dankbarer Erinnerung gedenkt die Evangelische Akademie Frankfurt Herrn Prof. Dr. Dr. h.c. Martin Stöhr, des langjährigen Direktors und Mitgliedes des Großen Konvents der früheren Evangelischen Akademie Arnoldshain. In den über vierzig Jahren seines engagierten Einsatzes in den verschiedenen Aufgaben als Studienleiter, Direktor und Konventsmitglied hat er die Evangelische Akademie bleibend geprägt, das christlich-jüdische wie friedenspolitische Verständnis in der evangelischen Kirche verändert und viele Menschen in ihrem Denken, ihren Einstellungen und ihrem Glauben nachhaltig beeinflusst. Seine theologische Klugheit, sein dialogisches Einfühlungsvermögen und sein politisches wie zivilgesellschaftliches Engagement werden uns fehlen.

Der Theologe und emeritierte Professor für Systematische Theologie, Ehrenpräsident des Internationalen Rates der Christen und Juden (ICCJ) und langjähriger Vorsitzender der Martin-Niemöller-Stiftung, war einer der Wegbereiter des christlich-jüdischen Dialogs und profilierter Vertreter und Vordenker ökumenischer Theologie. Martin Stöhr gehörte zu den Mitbegründern der Arbeitsgemeinschaft „Juden und Christen beim Deutschen Evangelischen Kirchentag“ 1961 und hatte jahrelang deren Vorsitz inne. Von 1966 bis 1984 war er evangelischer Vorsitzender des „Deutschen Koordinierungsrates der Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit“ (DKR) und von 1990 bis 1998 Präsident des ICCJ. Seit mehr als 50 Jahren war Martin Stöhr Mitglied im Arbeitskreis Kirche und Israel (heute „Im Dialog“) der EKHN. Im Rahmen der Studienkommission „Juden und Christen“ der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) wirkte er wesentlich mit an den Denkschriften zur Aussöhnung, die 1975 und 1991 veröffentlicht wurden. Durch Veranstaltungen, Vorträge, Predigten und Schriften, vor allem aber durch das von ihm mitbegründete Programm „Studium in Israel“ hat er das Verständnis für das Judentum in der Kirche wie in der Gesellschaft bleibend und nachhaltig verändert. Darüber hinaus engagierte sich Martin Stöhr intensiv in der Friedensbewegung und gegen eine atomare Aufrüstung.

Ab 1969 war Martin Stöhr zunächst als Studienleiter, von 1972 bis 1986 als Direktor der Evangelischen Akademie in Hessen und Nassau tätig. Seine Mitgliedschaft im Großen Konvent der Evangelischen Akademie in Hessen und Nassau e.V., der Mitgliederversammlung des Akademievereins, endete 2011 mit der Neugründung des Großen Konvents. In dieser Zeit hat er die Fusion der damaligen Evangelischen Akademie Arnoldshain mit der Evangelischen Stadtakademie Römer 9 zur heutigen Evangelischen Akademie Frankfurt wesentlich begleitet. Von 1986 bis 1997 lehrte er als Professor an der Universität Siegen.

Für seine Verdienste um das christlich-jüdische Gespräch erhielt Martin Stöhr 1983 die theologische Ehrendoktorwürde der Universität Heidelberg. Mit seinen inhaltlichen Vorschlägen war er maßgeblich an der Erweiterung des Grundartikels der EKHN beteiligt, durch welche die bleibende Erwählung der Juden und Gottes Bund mit ihnen bezeugt wird. Für sein mehr als sechs Jahrzehnte umfassendes haupt- wie ehrenamtliches Engagement und seine Verdienste um den Dialog zwischen Juden und Christen wurde Martin Stöhr 2016 mit der Martin-Niemöller-Medaille ausgezeichnet, der höchsten Auszeichnung der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau (EKHN).

Martin Stöhr ist am 4. Dezember 2019 im Alter von 87 Jahren gestorben. Sein Tod bedeutet einen großen Verlust für die Akademie und ihre Mitarbeitenden. Wir vertrauen und hoffen darauf, dass Martin Stöhr nun in den Händen Gottes geborgen ist, für dessen Liebe und Treue zu seinem Volk Israel er so vielen Menschen die Augen geöffnet hat.

Die Evangelische Akademie trauert um ihren früheren Direktor und spricht seiner Familie, auch im Namen der Konvente und der amtierenden Vorsitzenden der Konvente, Pröpstin Annegret Puttkammer, ihr herzliches Beileid aus.

Thorsten Latzel

(Dr. Thorsten Latzel ist
Direktor der Evangelischen Akademie Frankfurt.)

Nachruf auf Johannes Baumann

Der Brückenbauer der deutsch-lettischen Ökumene

Erscheint ein Nachruf für eine ökumenische Persönlichkeit, wird in der Regel an einen Theologen gedacht werden. Johannes Baumann, der 94-jährig am 19. November 2019 gestorben ist, war kein Theologe, er war Kirchenmusikdirektor in Hildesheim, an der ehrwürdigen St. Michaelis-Kirche. Aber zugleich war Baumann, der fließend Lettisch sprach, in einmaliger Weise und jahrzehntelang Übersetzer und Vermittler zwischen den deutschen und lettischen Kirchen. Diese Arbeit hat er nach seinem Ruhestand (1987) noch intensiviert. Lettland verdankt ihm eine Tür nach Westen, gerade in und nach den Jahren extremer Isolation. In Deutschland galt Baumann nicht nur als Gesprächsführer zwischen den Kirchen, sondern auch als der wichtigste Sachkundige in „Latvian affairs". Da der deutsch-lettische Dialog aktuell vor allem durch die Rücknahme der Frauenordination in der Evangelisch-Lutherischen Kirche Lettlands (ELKL) eine schwierige Phase durchmacht, ist diese Lebensleistung desto deutlicher zu würdigen.

Johannes Baumann wurde 1925 in Riga geboren; im Geburtsregister wurde der lettische Name Jānis Baumanis eingetragen. Die Mutter war, wie später der Sohn, Kirchenmusikerin, der Vater Klimatologe. Auf Wunsch der deutschstämmigen Mutter besuchte er die deutsche Grundschule; der lettische Vater hingegen setzte sich bei der Wahl des Gymnasiums durch. Das war in mancher Hinsicht ein Glücksfall: Als die Familie 1939 ausgesiedelt wurde, zunächst nach Poznań/Posen, sprach Johannes Baumann fließend Lettisch und Deutsch. Die Zweisprachigkeit blieb ihm. Da ihm zugleich ein unerhörtes Sachwissen und ein fulminantes Gedächtnis zueigen waren, sowie die Bereitschaft all diese Gaben in den Dienst des zwischenkirchlichen Dialogs zu stellen, wurde Baumann zum Brückenbauer zwischen den Kirchen in Ost und West.

Baumann begann mit seiner Frau schon in der Sowjetzeit, unter mitunter abenteuerlichen Bedingungen, nach Lettland zu reisen, öffnete den Horizont des abgeschlossenen Landes nach Westen und begann ökumenische Kontakte zu knüpfen. Einerseits war er als Musiker aktiv: Er saß, seit er das Land bereisen konnte, bei der Einführung eines jeden ELKL-Erzbischofs an

der Orgel und wurde der lettischen Öffentlichkeit durch einen kommentierten Zyklus der Bachkantaten bekannt, die sieben Jahre lang wöchentlich in Latvias Radio ausgestrahlt wurden. Auch an der Herausgabe des lettischen Kirchengesangbuches von 1992 war er beteiligt. Andererseits wurde seine unermüdliche Bereitschaft, sich als Dolmetscher und Übersetzer zur Verfügung zu stellen, immer wichtiger: Nach der Perestroika half Baumann mit seiner Sprach- und Sachkenntnis bei der Begegnung von Kirchenvertretern und begleitete Partnerschaften zwischen deutschen und lettischen Kirchengemeinden, insbesondere für die Nordkirche und die Kirchen Hannovers und Sachsens. In Kooperation mit der EKD und dem Zentrum für Mission und Ökumene (Hamburg) übersetzte er fortlaufend lettische Texte ins Deutsche. Die Kirchenverfassung z. B. – zentral für die Beurteilung der gegenwärtigen Entwicklung in der ELKL – ist nur durch Baumanns Übersetzung auf Deutsch zu lesen. Aber auch Predigten und sogar eine ganze Kirchengeschichte lagen auf seinem Schreibtisch. Der Gipfel der geduldigen Fleißarbeit, die er durchgängig fast 30 Jahre lang (!) und fast bis zu seinem Tod erbrachte, ist die regelmäßige Übersetzung wesentlicher Teile des lettischen Kirchenblatts „Svētdienas Rīts“. Damit hielt er den Transfer von Informationen nach Westen, auch ins europäische Ausland, ununterbrochen aufrecht.

Der lettische Staatspräsident verlieh Baumann 1996 den „Drei-Sterne-Orden“ und die ELKL ehrte „den großen Freund der Kirche Lettlands“ im Jahr 2012 mit dem „Schild des Vertrauens“ „für den langjährigen, selbstlosen und liebevollen Einsatz …, den Johannes Baumann für die Kirche Lettlands geleistet hat“. Bei der Ehrung 1996 sagte Baumann in seiner Dankesansprache: „Ich verspreche, das in meinen Kräften Stehende zu tun, um das Leben in der Kirche und im Staat Lettland heller werden zu lassen und dort, wo ich es kann, auch weiterhin zu helfen. Ich habe den festen Glauben, dass der allmächtige Gott die Bitte um den Segen für Lettland erhören wird.“ Baumann konnte noch in seinem letzten Lebensjahr nach Riga reisen: Im März 2019 wurde sein 94. Geburtstag dort in einem Festgottesdienst in der Alten St.-Gertruds-Kirche begangen. Der Erzbischof der ELKL trat beim Einzug der Zelebranten aus der Prozession heraus und begrüßte den Jubilar – eine große und herzliche Geste des sonst eher verhalten agierenden Jānis Vanags.

In einer Zeit, in der der zwischenkirchliche Dialog zwischen Deutschland und Lettland etwas fragil geworden ist und großer Umsicht und eines je neu zu erwerbenden gegenseitigen Verständnisses bedarf, steht Johannes Baumann wie ein Monument da: eine ausgeprägte Persönlichkeit, hoch

sachkompetent, bescheiden zugleich, sprachfähig, hartnäckig und fleißig, immer dem Dialog zwischen „seinen“ Kirchen auf beiden Seiten verpflichtet. Nach seiner eigenen Einschätzung war es ein Vorteil für ihn, nicht selbst Theologe zu sein, sich theologisch nicht positionieren zu müssen. So konnte er inhaltlich zurücktreten, aber genau so wurde er zum sprachlichen und sachlichen Vermittler und Brückenbauer. Die lettische Kirche hat ihn geliebt – ein schwächeres Wort ist zu wenig. Die deutschen Kirchen werden ihn hoffentlich nicht vergessen.

Christine Globig

(Christine Globig ist Professorin für Ethik und theologische Reflexion diakonischer Praxis an der Fliedner Fachhochschule Düsseldorf.)

Harding-Meyer-Ökumenepreis

Am 1. Dezember 2018 verstarb Harding Meyer. Er war eine der bedeutendsten Persönlichkeiten der weltweiten neueren ökumenischen Bewegung. Als Vordenker und Pionier hat er neue Wege eröffnet und beschritten. Viele neuere Entwicklungen weltweiter zwischenkirchlicher Beziehungen gehen auf ihn zurück.

Einsetzung eines Preises

In enger Verbindung mit Harding Meyers Familie hat das Kuratorium der Stiftung für Ökumenische Forschung die Einsetzung eines Harding-Meyer-Ökumenepreises beschlossen. Diese Stiftung mit Sitz in Genf wurde durch die Vollversammlung des Lutherischen Weltbunds 1963 gegründet. 1965 hat die Stiftung das Institut für Ökumenische Forschung in Strasbourg gegründet; in ihm war Harding Meyer über 25 Jahre lang tätig.

Der von der Familie gestiftete Preis in einer Gesamthöhe von 3.000 € wird alle zwei Jahre ausgeschrieben. Der Preis soll im Rahmen des Internationalen Ökumenischen Seminars, das das Institut für Ökumenische Forschung jedes Jahr in der ersten Juliwoche veranstaltet, verliehen werden.

Auszuzeichnende Arbeiten

Er wird für Arbeiten verliehen, die dem ökumenischen Dialog zwischen christlichen Konfessionen gewidmet sind. Monographien (Doktorarbeiten, Habilitationsschriften …) und wichtige theologische Arbeiten im Dienst der Ökumene sollen auf diese Weise ausgezeichnet werden. Damit sollen sowohl das theologische Erbe von Harding Meyer gewürdigt wie auch die Fortführung seiner Impulse und Visionen gefördert werden.

Obhut des Preises und Jury

Die Verantwortung für den Preis liegt bei der Stiftung für Ökumenische Forschung. Die Jury des Preises besteht aus den ehemaligen Forschungsprofessoren des Instituts, die mit Harding Meyer zusammengearbeitet haben, einem Mitglied des derzeitigen Forschungskollegiums, einem Mitglied des Kuratoriums der Stiftung und einem Vertreter des Johann-

Adam-Möhler-Instituts in Paderborn. Gegebenenfalls können auch zusätzliche anerkannte Forscher gebeten werden, die eingereichten Arbeiten zu begutachten.

Bewerbungen

Sie sind bis zum 1. April 2020 einzureichen:

Institut für Ökumenische Forschung
Stichwort: Harding-Meyer-Ökumenepreis
8 rue Gustave-Klotz
F-67000 Strasbourg
Email: StrasEcum@ecumenical-institute.org –
www.strasbourginstitute.org

Strasbourg, November 2019

Gestern – heute – morgen

Die *Bahnhofsmission* hat am 27. September unter dem Logo *„Einfach da, seit 125 Jahren“* ihr 125-jähriges Jubiläum mit einem Festakt mit über 600 Gästen am Berliner Ostbahnhof gefeiert. Mitwirkende aus Politik, Kirche und Gesellschaft würdigten das große Engagement der bundesweit 104 kirchlichen Sozialstationen an den Bahnhöfen.

Mit den Zentralbegriffen *Einheit und Schisma* hat sich der *Gemeinsame orthodox-katholische Arbeitskreis* St. Irenäus bei seiner 16. Jahrestagung auseinandergesetzt. Die Konferenz fand auf Einladung der serbisch-orthodoxen Kirche vom 9. bis 13. Oktober im herzegovinischen Trebinje statt. Die Leitung hatten die beiden Ko-Präsidenten, der katholische Bischof Gerhard Feige (Magdeburg) und der rumänisch-orthodoxe Metropolit Serafim Joanta von Deutschland und Zentraleuropa (Nürnberg). Nach der Veröffentlichung der ersten gemeinsamen Studie („Im Dienst an der Gemeinschaft“) im Vorjahr hat der Arbeitskreis St. Irenäus mit dem Thema *Einheit und Schisma* den ersten Schritt einer neuen Arbeitsphase gesetzt. Die nächste Tagung ist im Oktober 2020 in Rom geplant. Dem Gemeinsamen orthodox-katholischen Arbeitskreis St. Irenäus gehören 26 Theologen an, 13 Orthodoxe und 13 Katholiken aus mehreren europäischen Ländern, dem Nahen Osten sowie Nord- und Südamerika. In Trebinje wählten die Mitglieder Assaad Elias Kattan zum neuen orthodoxen Ko-Sekretär als Nachfolger von Nikolaos Loudovikos und Johannes Oeldemann erneut zum katholischen Ko-Sekretär.

Das 1976 in Moskau eröffnete *offizielle Glaubensgespräch zwischen der Anglikanischen Gemeinschaft und der griechisch-orthodoxen Kirchenfamilie* wurde vom 10. bis 17. Oktober im englischen Canterbury fortgesetzt. Diesmal erstmals ohne Teilnahme der russischen Orthodoxie, die sich aus allen ökumenischen Gremien zurückgezogen hat, in denen das Patriarchat Konstantinopel vertreten ist. Die Internationale Theologische Kommission für den Dialog von Anglikanern und Orthodoxen setzte gleichwohl ihre Arbeiten am 2015 mit der Erklärung von Buffalo aufgenommenen Leitthema fort: „Bild und Gleichnis von Gott: Eine hoffnungsvolle Anthropologie“. Dabei wurden diesmal die Teilaspekte „Verwalter der Schöpfung: Eine hoffnungsvolle Ökologie“ sowie „Sterben in Frieden: Christliche Annäherung an Leben und Tod“ behandelt. Die nächste Plenarsitzung der Kommission ist 2020 in Griechenland geplant.

Auf der Studientagung der ACK Bayern am 11. Oktober zum Thema *„Hinschauen: Judenfeindschaft in unserer Gesellschaft“* in Fürstenried bei München hat bei einer Podiumsdiskussion zum Thema *„Judenfeindschaft in unseren Kirchen“* Erzpriester Radu Constantin Miron, Vorsitzender der ACK Deutschland, betont, dass jeglicher Form von Antisemitismus entschieden entgegengetreten werden müsse. Gleichzeitig wies er aus orthodoxer Perspektive darauf hin, dass die Orthodoxie eine lange gemeinsame Geschichte mit dem Judentum habe und bis heute der reiche Schatz des Alten Testaments in der Liturgie vorkomme. Er versicherte allen jüdischen Mitbürgerinnen und Mitbürgern die Solidarität aller in der ACK Deutschland zusammengeschlossenen Mitgliedskirchen. Dies drückte er zusätzlich in Briefen an den Zentralrat der Juden aus: Er betonte, dass solche spontanen Solidaritätsbekundungen wichtig seien, es aber vor allem auch darum gehe, dem schleichenden und täglichen Antisemitismus entschieden entgegenzutreten und das interreligiöse Miteinander vor Ort zu fördern. Die ACK arbeitet zu diesem Zweck mit dem Zentralrat der Juden und den vier muslimischen Verbänden des Koordinierungsrates der Muslime im Projekt *„Weißt du, wer ich bin?“* zusammen, das die Durchführung interreligiöser Projekte auf lokaler Ebene fördert. Die konkrete Begegnung und Zusammenarbeit an einem Ort stärke die Verständigung und helfe, Vorurteile abzubauen und Ängsten zu begegnen.

Die *deutschen und polnischen Bischöfe der Grenzregion an Oder und Neiße* wollen künftig mit regelmäßigen Treffen ihre Kontakte vertiefen und zur europäischen Versöhnung beitragen. Am 15. Oktober trafen 18 leitende Geistliche der katholischen, evangelischen und orthodoxen Kirche zu einer ersten „ökumenischen Konsultation“ in Frankfurt/Oder zusammen. Die Zusammenkunft fand am Gedenktag der heiligen Hedwig von Schlesien (1174–1243) statt. Sie wird als Brückenbauerin zwischen Deutschen und Polen verehrt. Ein weiterer Anlass des Treffens war das 25-jährige Engagement des Ökumenischen Europa-Centrums in Frankfurt/Oder.

Am 19. Oktober fand in Bonn an der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland die 20. Sitzung der *Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland (OBKD)* statt. An der Begegnung, die vom OBKD-Vorsitzenden Metropolit Augoustinos geleitet wurde, nahmen Vertreter der griechischen, serbischen und rumänischen Diözesen teil. Die Bischöfe befassten sich mit der Arbeit ihrer Kommissionen; dabei wurden Berichte aus der Theologischen Kommission, der Landeskoordinatoren für den orthodoxen Religionsunterricht, der Beauftragten für die Medienarbeit und für die

innerchristliche Zusammenarbeit zur Kenntnis genommen. Die Theologische Kommission arbeitet weiterhin an einer Stellungnahme zum Thema „Mann und Frau in der Kirche".

Mit einer Messe im Petersdom ist am 27. Oktober die *Bischofssynode zur Lage der katholischen Kirche im Amazonas-Gebiet* zu Ende gegangen. Papst Franziskus verurteilte dabei in Anwesenheit von Vertretern von Indigenen „ausbeuterische Entwicklungsmodelle", die deren ohnehin prekäre Lebensbedingungen bedrohten. Die Teilnehmer der Synode empfahlen dem Papst zum Abschluss der dreiwöchigen Beratungen im Vatikan die Weihe verheirateter Männer in der Region, um dem Priestermangel zu begegnen.

Mit einem zentralen Gottesdienst in der Stuttgarter Stiftskirche ist am Reformationstag der 20. Jahrestag der *Unterzeichnung der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre* (GER) am 31. Oktober 1999 in Augsburg gefeiert worden. Bei dem Festgottesdienst wurde besonders die Entwicklung von einer bilateralen Einigung zwischen lutherischer und römisch-katholischer Kirche zu einem multilateralen Grundstein in der Ökumene gewürdigt. Die GER wird inzwischen von fünf Weltgemeinschaften der lutherischen, katholischen, methodistischen, reformierten und anglikanischen Konfession getragen. Auf einer Tagung im vergangenen März in der Notre Dame University (USA) bekräftigten die Konfessionen, die gemeinsame Arbeit auf Basis der Erklärung weiter voranzutreiben.

Die *6. Tagung der 12. Generalsynode der VELKD* tagte vom 7. bis 9. November in Dresden zum Schwerpunktthema *„Das wird eine Saat des Friedens sein"* (Sacharja 8,12). Beschlüsse zum Schwerpunktthema betreffen die Weiterarbeit am Friedensthema in der Kirchenleitung, den Fachausschüssen und Einrichtungen der VELKD und die finanzielle Förderung von Projekten. Weitere Beschlüsse betreffen den Jahresabschluss 2018 und die Anpassung des Evangelischen Gottesdienstbuches an die „Ordnung gottesdienstlicher Texte und Lieder". Die 7. Tagung der 12. Generalsynode der VELKD findet vom 5.–7. November in Berlin 2020 statt.

Zugleich fand am 8. und 9. November die *6. Tagung der 3. Vollkonferenz der Union Evangelischer Kirchen in der EKD (UEK)* statt. Die UEK befasste sich schwerpunktmäßig mit dem *gesellschaftlichen Zusammenhalt.* Die Vollkonferenz der UEK hat den Fortbestand der UEK für die nächsten sechs Jahre beschlossen mit der erforderlichen Zwei-Drittel-Mehrheit. Die Vollkonferenz der UEK stimmt seit 2007 alle sechs Jahre über das Bestehen der UEK ab – jeweils zum Ende einer Amtszeit. Die derzeitige Amtszeit endet am 30. April 2021.

Die Union Evangelischer Kirchen (UEK) hat einstimmig eine „Ordnung für die Trauung von Ehepaaren gleichen Geschlechts“ beschlossen. Die Synodalen votierten zudem dafür, in den Beschluss das Bedauern über die Ausgrenzung homosexueller Paare mit aufzunehmen.

Vom 10.–13. November tagte die *6. Tagung der 12. Synode der EKD,* die mit einem Fernsehgottesdienst in der Dresdener Kreuzkirche eröffnet wurde. Das Schwerpunktthema der Synode lautete: *„Auf dem Weg zu einer Kirche der Gerechtigkeit und des Friedens“.* Suche Frieden und jage ihm nach (Psalm 34,15). Sie fasste eine Vielzahl von Beschlüssen zu folgenden Themen: Friedensethik, Beteiligung junger Menschen, Finanzen, sexualisierte Gewalt, Asylrecht, Klimapaket, Seenotrettung, Digitalisierung, Demokratie leben. Bei der Synodentagung 2020 soll über die evangelische *Kirche im Umbruch* beraten werden. Im Mittelpunkt steht die Frage, auf welche Aufgaben sich Kirche angesichts sinkender Mitgliederzahlen und Einnahmen in den nächsten Jahren konzentrieren soll.

Bei der *Ökumenischen FriedensDekade* (10. bis 20. November 2019) unter dem Motto *„Friedensklima“* haben mehrere Tausend Gottesdienste, Friedensgebete und Veranstaltungen im ganzen Bundesgebiet stattgefunden. Die Ökumenische FriedensDekade im Jahr 2020 wird vom 8. bis 18. November unter dem Motto *„Umkehr zum Frieden“* ihr 40-jähriges Jubiläum begehen. Das Gesprächsforum der Ökumenischen Friedens-Dekade hat einen *Plakatwettbewerb für die Gestaltung des grafischen Motivs* zum Motto 2020 ausgeschrieben.

Das *Koordinierungskomitee der Gemeinsamen Internationalen Kommission für den theologischen Dialog zwischen der katholischen Kirche und der orthodoxen Kirche* hat vom 11. bis 15. November im norditalienischen Kloster Bose über die weitere Arbeit der Kommission beraten. Unter der Leitung des Präsidenten des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, Kardinal Kurt Koch, und Erzbischof Job von Telmessos vom Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel erörterten sie den überarbeiteten Entwurf eines Dokuments mit dem Titel „Primat und Synodalität im zweiten Jahrtausend und heute“. Das nächste Treffen des Komitees ist für 2020 geplant.

Die Evangelische Kirche der Pfalz will in den kommenden Jahren ein umfassendes *Bildungskonzept* entwickeln. Die Landessynode erarbeitete bei ihrer Herbsttagung vom 21. bis 23. November in Speyer Leitlinien für das *zukünftige kirchliche Bildungshandeln.* In Arbeitsgruppen diskutierten die Synodalen auf ihrer Tagung über das Thema Bildung. Nach der Ankündigung des vorgezogenen Ruhestands von Kirchenpräsident Schad für

Ende Februar 2021 stand auf der Synodentagung auch der Tagungsordnungspunkt „Wahlkalender zur Wahl eines Kirchenpräsidenten/einer Kirchenpräsidentin". In der Mai-Synode 2020 wird dann die Wahl stattfinden.

Mit Gottesdiensten in den Domkirchen hat die katholische Kirche in Deutschland am 1. Dezember ihren *zweijährigen Reformprozess* begonnen, den sogenannten synodalen Weg. Der *„synodale Weg"* ist ein Beratungsprozess, an dem sowohl die deutschen Bischöfe als auch katholische Laien beteiligt sind. Er soll Reformen in Gang setzen, die die Kirche aus der Krise nach dem Missbrauchsskandal herausführen. Er soll ein „Weg der Umkehr und der Erneuerung" sein. Beim „synodalen Weg" stehen bislang vier Themenbereiche fest, die zunächst in Synodalforen diskutiert werden: die Aufarbeitung der Missbrauchsfälle in der Kirche und klerikaler Machtmissbrauch, die priesterliche Lebensform, die katholische Sexualmoral sowie die Beteiligung von Frauen in Diensten und Ämtern der Kirche. Ende Januar 2020 findet im Frankfurter Bartholomäus-Dom die erste Synodalversammlung statt.

Mit Festgottesdiensten haben die beiden großen Kirchen am 1. Dezember ihre Spendenkampagnen zur Weihnachtszeit eröffnet. Die evangelische Hilfsorganisation *„Brot für die Welt"* startete ihre 61. bundesweite Aktion unter dem Motto *„Hunger nach Gerechtigkeit"* in Rendsburg. Damit rückte das Hilfswerk den Kampf gegen den Hunger genauso in den Mittelpunkt seiner Arbeit wie den Kampf um eine gerechtere Verteilung von Gütern und Land. Das katholische Lateinamerika-Hilfswerk *Adveniat* eröffnete mit einem Gottesdienst in Freiburg seine Weihnachtskampagn *„Friede! Mit Dir!",* die jungen Menschen in Lateinamerika gewidmet ist. Die Spendenaktion des katholischen Hilfswerks nimmt junge Menschen in von Armut und Gewalt beherrschten Regionen Lateinamerikas in den Fokus.

Die katholische Deutsche Bischofskonferenz wirbt für eine „inklusive Kirche". Behinderte und nichtbehinderte Menschen sollten mit ihren jeweils eigenen Gaben Leben und Glauben gemeinsam gestalten, erklärte der Vorsitzende der Pastoralkommission, der Osnabrü-cker Bischof Franz-Josef Bode, im Vorwort der *Arbeitshilfe zur Seelsorge mit Behinderten* „Leben und Glauben gemeinsam gestalten. Kirchliche Pastoral im Zusammenwirken von Menschen mit und ohne Behinderungen". Anlass ist der von den Vereinten Nationen ausgerufene *Internationale Tag der Menschen mit Behinderung,* der seit 1993 jährlich am 3. Dezember begangen wird.

Die *„Pro Oriente"-Kommission für orthodox-katholischen Dialog* wird sich in den kommenden Jahren vertieft heiklen ökumenischen Themen widmen und zugleich versuchen, dem Dialog mehr

Öffentlichkeit zu verschaffen. Dies beschloss das „Pro Oriente Steering Committee for Orthodox-Catholic Dialogue“ bei seinem zweiten Treffen in Wien. Erste Ergebnisse sollten in die Feierlichkeiten zum 1.700-Jahr-Jubiläum des Konzils von Nizäa im Jahr 2025 einfließen. Bei der Tagung in Wien ist deutlich geworden, dass in Zeiten angespannter interorthodoxer Beziehungen inoffizielle Dialogformate wie das von „Pro Oriente“ für die Fortführung und Vertiefung des Dialogs mehr denn je an Bedeutung gewinnen. So nahm an den Beratungen auch ein Vertreter der russischen orthodoxen Kirche teil. Das dritte Treffen der „Pro Oriente“-Kommission ist im November 2020 in Wien geplant.

Am 5. und 6. Dezember fand eine *interkonfessionelle Kirchenrechtstagung,* organisiert durch den Lehrstuhl für Kirchenrecht (LMU München) und die Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie (LMU München) in Kooperation mit dem Zentrum für ökumenische Forschung, statt. Die Tagung trug den Titel „Das Verhältnis zwischen der lokalen, regionalen und universalen Ebene in der Kirchenverfassung. Ein Vergleich zwischen dem Recht verschiedener christlicher Konfessionen“.

„Schaut hin“ lautet das Leitwort für den *3. Ökumenischen Kirchentag 2021.* Die katholische und die evangelische Kirche verstehen es zugleich als Aufforderung, kritisch auf sich selbst zu blicken, und als Appell für gesellschaftliches Engagement. Der Kirchentag wird vom 12. bis 16. Mai 2021 in Frankfurt stattfinden.

Die *44. Bundesversammlung der katholischen Kirchenvolksbewegung „Wir sind Kirche“* unter dem Leitwort *„In Bewegung bleiben!“* hat die deutschen Bischöfe aufgefordert, beim Papst eine Sondergenehmigung zur Einführung des Diakonats der Frau in Deutschland zu erwirken. Dies könne auf der Grundlage der Beschlüsse der Gemeinsamen Synode der deutschen Bistümer („Würzburger Synode“ 1971–1975) bereits jetzt unabhängig von dem geplanten „Synodalen Prozess“ erfolgen, heißt es in einer Mitteilung der Bewegung. Der für Deutschland geplante „Synodale Weg“ wie die derzeit in Rom stattfindende Pan-Amazonien-Synode könne in der weltweiten Kirchenkrise eine mögliche Wendemarke sein. Die nächste Bundesversammlung findet vom 6. bis 8. März 2020 in Hofheim am Taunus statt.

Die *174. Internationale Gebetswoche der Evangelischen Allianz* vom 12. bis 19. Januar 2020 steht unter der Leitfrage *„Wo gehöre ich hin?“.* Die 1856 in Hamburg begonnene Gebetswoche sei die am längsten jährlich und regelmäßig stattfindende überkonfessionelle Veranstaltungsreihe. Das aktuelle Thema sei von der Evangelischen Allianz Spanien zusammen mit der Evangelischen Allianz Portugal erarbeitet worden.

Der *Zentralausschuss des Ökumenischen Rates der Kirchen* tagt vom 18.–24. März in Genf, Schweiz. Der Zentralausschuss ist das höchste Leitungsgremium des ÖRK bis zur nächsten Vollversammlung und tagt alle zwei Jahre. Er führt die von der Vollversammlung angenommenen Richtlinien aus, beaufsichtigt den Haushalt des Rates und leitet die Programmarbeit an. Der vom Zentralausschuss zur Vorbereitung der Wahl des nächsten ÖRK-Generalsekretärs oder der nächsten ÖRK-Generalsekretärin berufene Findungsausschuss hat die Vorsitzende des Zentralausschusses, Dr. Agnes Abuom, über das Ergebnis seiner Arbeit informiert. Das Amt des Generalsekretärs/der Generalsekretärin ist zum 1. April 2020 neu zu besetzen, da der derzeitige Generalsekretär, Pastor Dr. Olav Fykse Tveit, den Zentralausschuss im Juni 2018 informiert hat, dass er nach zwei fünfjährigen Amtszeiten nicht zur erneuten Wiederwahl antreten werde.

Von Personen

Leslie Nathaniel, Pfarrer der Englischen Kirche am Hamburger Zeughausmarkt, ist zum Archidiakon für Deutschland, Ost- und Nordeuropa ernannt worden. Sein Arbeitsgebiet umfasst anglikanische Gemeinden in ganz Mittel- und Osteuropa und in den Nordischen Ländern. Er trat sein Amt am 27. Oktober an.

Ulrike Scherf, stellvertretende Kirchenpräsidentin der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau (EKHN), die seit 2013 im Amt ist, wurde von der Synode der EKHN in ihrem Amt bestätigt. Ihre Amtszeit beträgt acht Jahre. Als Stellvertreterin des Kirchenpräsidenten unterstützt sie ihn bei seinen Leitungsaufgaben. Zudem setzt sie eigene thematische Schwerpunkte.

Tobias Schüfer wurde von der Landessynode der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland (EKM) zum neuen Südthüringer Regionalbischof gewählt. Schüfer folgt auf *Kristina Kühnbaum-Schmidt,* die seit Juni als Landesbischöfin die Evangelisch-Lutherische Kirche in Norddeutschland leitet.

Annette Kurschus, seit 2012 Präses der Evangelischen Kirche von Westfalen, bleibt für weitere acht Jahre im Amt. Die Synode der Landeskirche wählte sie für eine zweite Amtszeit.

Kathrin Oxen ist am 21. September bei einem Gottesdienst als neue Moderatorin in der Nachfolge von *Martin Engels* an der Spitze des Reformierten Bundes in Deutschland eingeführt worden.

Tilman Jeremias ist mit einem Festgottesdienst im Greifswalder Dom als neuer Bischof im Sprengel Mecklenburg und Pommern der evangelischen Nordkirche eingeführt worden. Jeremias folgt auf die Bischöfe in Schwerin und Greifswald, *Andreas von Maltzahn* und *Hans-Jürgen Abromeit.*

Stefan Vesper, seit 1999 Generalsekretär des Zentralkomitees deutscher Katholiken, ist aus seinem Amt verabschiedet worden. Nachfolger wird zum 1. Januar 2020 der Politikwissenschaftler *Marc Frings.*

Regina Laudage-Kleeberg, Religionswissenschaftlerin aus Münster hat den diesjährigen ökumenischen Predigtpreis erhalten. Die Referentin für Kinder, Jugend und junge Erwachsene beim Generalvikariat des Bistums Essen wurde für die beste aktuelle Predigt ausgezeichnet. Den Predigtpreis für sein Lebenswerk erhielt der Würzburger Homiletiker *Erich Garhammer.* In der neuen Kategorie „Junge Predigt“ wurden *Magdalena Prinzler* (Karlsruhe) und *Daniel Steigerwald* (Heidelberg) geehrt. Der undotierte ökumenische Predigtpreis würdigt seit 20 Jahren traditionell am Buß- und Bettag die Redekunst

in den Kirchen. Zu den bisherigen Trägern in der Kategorie Lebenswerk zählen unter anderen Margot Käßmann, Hanns Dieter Hüsch und Walter Jens.

Zum dritten Mal wurde *Margret Dieckmann-Nardmann* aus Ostbevern von der in Münster tagenden Generalversammlung am 22. Oktober zur Präsidentin des Päpstlichen Missionswerkes der Frauen in Deutschland (PMF; Frauenmissionswerk) gewählt. Seit zwölf Jahren und nun für eine erneute Amtszeit von sechs Jahren steht die Theologin und Sozialpädagogin, die hauptberuflich in der Gemeindepastoral tätig ist, an der Spitze des Werkes.

Jørgen Skov Sørensen, dänischer Theologe, ist als Nachfolger des Finnen *Heikki Huttunen* zum neuen Generalsekretär der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) ernannt worden. Sørensen war zuletzt Generalsekretär der NGO „Danmission" und in verschiedenen, leitenden Funktionen für die evangelisch-lutherische Kirche in Dänemark tätig. Er tritt sein Amt im Januar 2020 an.

Karl-Josef Kuschel, katholischer Tübinger Theologe, ist als Vorsitzender des Abrahamischen Forums in Deutschland wiedergewählt worden. Zu seinem Stellvertreter wählte die Mitgliederversammlung in Frankfurt am Main den früheren Vorsitzenden des Zentralrats der Muslime in Deutschland, *Ayyub Axel Köhler.* Als weitere Vorstandsmitglieder wurden *Armin Eschraghi* vom Geistigen Rat der Bahai und die jüdische Frankfurter Schriftstellerin *Petra Kunik* gewählt.

Christian Stäblein, bisher Propst in Berlin, hat am 16. November die Nachfolge von Bischof *Markus Dröge* in der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz angetreten.

Die Theologin *Christina-Maria Bammel* ist zur neuen Pröpstin der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz als Nachfolgerin von *Christian Stäblein* gewählt worden. Bammel übernimmt zum 1. Februar 2020 für zehn Jahre das Amt der Stellvertreterin des Bischofs und der theologischen Leiterin des Konsistoriums.

Der Zentralausschuss des ÖRK wird im März 2020 bei einer Sitzung in Genf über die Nachfolge des im April ausscheidenden Generalsekretärs *Olav Fykse Tveit* entscheiden. Für die Position kandidiert zum einen *Elizabeth Joy* von der Syrischen Orthodoxen Kirche von Malankara, die ihren Hauptsitz in Indien hat. Die britisch-indische Doppelbürgerin ist zurzeit Direktorin des Kirchenverbandes „Churches Together" in England. Der andere Kandidat ist *Jerry Pillay* von der presbyterianischen Kirche in Südafrika, der Kirchengeschichte an der Universität Pretoria lehrt und von 2010 bis 2017 auch Präsident der Weltgemeinschaft Reformierter Kirchen war.

Olav Fykse Tveit, seit 2010 Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK), ist von der Bischofskonferenz der lutherischen Kirche von Norwegen als neuer Vorsitzender Bischof nominiert worden. Er soll dort die Nachfolge von Bischöfin *Helga Haugland Byfuglien* antreten. Der Nationale Kirchenrat der Kirche von Norwegen wird bei seiner Sitzung am 30./31. Januar 2020 den neuen Vorsitzenden Bischof wählen.

Peter Kohlgraf, Bischof von Mainz, wurde zum Präsidenten der katholischen Friedensbewegung Pax Christi gewählt. Er ist Nachfolger des früheren Fuldaer Bischofs *Heinz Josef Algermissen.*

Der zurückgetretene sächsische Landesbischof *Carsten Rentzing* wurde zu Beginn der Herbsttagung der Landessynode am 15. November aus dem Amt verabschiedet. Die Verabschiedung und die Predigt übernahm der Hannoversche Landesbischof Ralf Meister. Neuwahlen für das Bischofsamt sind im Frühjahr 2020 geplant. Die Vakanzvertretung bis zur Neuwahl einer Bischöfin oder eines Bischofs am 1. März 2020 übernimmt der sächsische Oberlandeskirchenrat *Thilo Daniel.*

Christian Schad, Kirchenpräsident der Evangelischen Kirche der Pfalz, gibt im Februar 2021 sein Amt vorzeitig ab. Da sich im Frühjahr 2021 eine neue Landessynode konstituiere, wolle er seiner Nachfolgerin oder seinem Nachfolger die Chance eröffnen, mit Beginn der neuen Synodalperiode eigene Akzente zu setzen. Hinzu komme, dass auch seine überregionalen Wahlämter in der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und der Union Evangelischer Kirchen in der EKD (UEK) im Frühjahr 2021 endeten, sagte Schad. Über 2021 hinaus fortsetzen will Schad sein Engagement für die Ökumene im Ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen (ÖAK) und in der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE).

Mario Zeißig wird Pressesprecher des 3. Ökumenischen Kirchentages 2021 in Frankfurt. Er wird das Amt gemeinsam mit *Theodor Bolzenius* vom Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) übernehmen. Zu seinen Hauptaufgaben zählt die strategische Planung und Umsetzung der Kommunikation für den Ökumenischen Kirchentag in Frankfurt 2021.

Egbert Ballhorn, Alttestamentler an der Technischen Universität Dortmund, ist neuer Vorstandsvorsitzender des Katholischen Bibelwerks in Stuttgart. Die Mitgliederversammlung wählte ihn zum Nachfolger des Tübinger Neutestamentlers *Michael Theobald,* der ein Jahrzehnt Vorstandsvorsitzender war. Ballhorns Stellvertreterin ist die Theologin *Ursula Silber,* die in Aschaffenburg die katholische Bildungseinrichtung Martinushaus leitet.

Annegret Puttkammer, hessen-nassauische Pröpstin, wird neue Di-

rektorin des Neukirchener Erziehungsvereins in Neukirchen-Vluyn bei Düsseldorf. Die Theologin wird im Dezember 2020 Nachfolgerin von *Hans-Wilhelm Fricke-Hein,* der in den Ruhestand tritt. Puttkammer werde die Einrichtung im kommenden Jahr als theologischer Vorstand gemeinsam mit dem kaufmännischen Vorstand *Mathias Türpitz* leiten, heißt es weiter.

Klaus Douglass wird ab 1. März 2020 neuer Direktor der Evangelischen Arbeitsstelle für missionarische Kirchenentwicklung und diakonische Profilbildung (midi) in Berlin. Er folgt auf *Erhard Berneburg,* der in den Ruhestand tritt. Die Arbeitsstelle midi wird von der EKD, der Diakonie Deutschland und der Arbeitsgemeinschaft Missionarische Dienste (AMD) getragen. Sie soll zeitgemäße Wege zur Vermittlung der christlichen Botschaft in die Gesellschaft entwickeln.

Carsten Simmer tritt zum 1. Februar 2020 die Nachfolge von *Heidrun Schnell* an, die aus gesundheitlichen Gründen in den vorzeitigen Ruhestand gegangen ist. Er wird Leiter der Finanzabteilung im Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD).

Sebastian Ringeis (Evangelisch-methodistische Kirche) ist neuer Senderbeauftragter der evangelischen Freikirchen beim MDR und wurde bei einem Gottesdienst in der Chemnitzer Friedenskirche eingeführt. Er folgt auf den baptistischen Pastor *Michael Schubach,* der von 2015 bis 2018 Senderbeauftragter war.

Jochen Arnold, Theologe und Kirchenmusiker, wurde zum Vorsitzenden der Liturgischen Konferenz der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) gewählt. Er ist Nachfolger des Bonner Theologieprofessors *Michael Meyer-Blanck,* der das Amt 13 Jahre lang innehatte.

Mit einem Festgottesdienst und einem anschließenden Empfang ist *Karen Hinrichs,* badische evangelische Oberkirchenrätin, am 20. September, in Karlsruhe verabschiedet worden. Sie übernimmt ab Januar 2020 die theologisch-pädagogische Leitung eines neuen Friedensinstitutes an der Evangelischen Hochschule in Freiburg.

Christian Staffa, seit 2013 Studienleiter für Demokratische Kultur an der Evangelischen Akademie zu Berlin, ist vom Rat der EKD für die Dauer der bis 2021 laufenden Ratsperiode zum Beauftragten für den Kampf gegen Antisemitismus berufen worden. Staffa war von 1999 bis 2012 Geschäftsführer der Aktion Sühnezeichen Friedensdienste.

Bischof Dionysius (Porubai), bisher Vikar des russisch-orthodoxen Patriarchen Kyrill I., ist neuer Geschäftsführer des Moskauer Patriarchats. Der Heilige Synod bestimmte ihn zum Nachfolger von *Metropolit Sawa* (Micheev), dessen Rücktritt unmittelbar zuvor angenommen worden war.

Es vollendeten

das 70. Lebensjahr:

Axel Noack, Magdeburger Altbischof, Pfarrer und Bürgerrechtler, am 8. November.

Verstorben sind

John Samuel Mbiti, kenianischer anglikanischer Priester und Religionsphilosoph mit Lehrtätigkeiten an verschiedenen Universitäten weltweit und emeritierter Professor der Universität Bern, von 1974 bis 1980 Professor und Direktor des Ökumenischen Instituts Bossey, im Alter von 88 Jahren, am 6. Oktober;

Erhard Eppler, von 1968 bis 1974 Bundesentwicklungsminister, von 1968 bis 1984 Mitglied der Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland, Kirchentagspräsident von 1981 bis 1983 und von 1989 bis 1991, im Alter von 92 Jahren, am 19. Oktober;

Augustine G. Jeykumar, Exekutivsekretär der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirchen in Indien, Direktor des Gurukul Lutheran Theological College and Research Institute und Schatzmeister des Nationalen Kirchenrates in Indien, am 31. Oktober;

Theodor Heinrich Gill, Bischof der Evangelischen Brüder-Unität im sächsischen Herrnhut, im Alter von 91 Jahren, am 3. November;

Hans-Dieter Mattmüller, ehemaliger stellvertretender Geschäftsführer und Personalchef des Gemeinschaftswerks der Evangelischen Publizistik (GEP), im Alter von 78 Jahren, am 1. November;

Henry Sobel, für seinen Einsatz für die Menschenrechte während der Militärdiktatur in Brasilien bekannter US-amerikanisch-brasilianischer Rabbiner, im Alter von 75 Jahren, am 22. November;

Martin Stöhr, von 1972 bis 1986 Direktor der Evangelischen Akademie Arnoldshain, von 1965 bis 1984 Präsident des Deutschen Koordinierungsrates der Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit, von 1990 bis 1998 Präsident des Internationalen Rates der Christen und Juden (ICCJ) und bis zu seinem Tod ICCJ-Ehrenpräsident, im Alter von 87 Jahren, am 4. Dezember.

Zeitschriften und Dokumentationen

I. Aus der ökumenischen Bewegung

Norbert Zonker, Mit Verzögerung Früchte getragen. Erklärung zur Rechtfertigungslehre vor 20 Jahren unterzeichnet, KNA-ÖKI 43/19, 9–10;

Frank Otfried July, Nicht nachlassen und ermatten. Predigt im Festgottesdienst zu 20 Jahre GER, ebd. 45/19, Dokumentation I–III;

Gerhard Feige, „Ökumenisches Erfolgsprojekt". 20 Jahre GER: Die christliche Kernbotschaft wachhalten, ebd., Dokumentation III–IV;

Karl-Hinrich Manzke, „Ein wichtiger Schritt". Neue Wege des Ökumenismus – Beispiel Kommunionsgemeinschaft, ebd. 41/19, Dokumentation I–IV;

Johannes Hauck, „Selig, die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen" (Mt 5,8). Vor der Praxis zur Theoria im frühen Mönchtum – mit einigen Gedanken zur Ökumene heute, US 4/19, 263–280.

II. Aus der Orthodoxie

Heinz Gestrein, Provokationen vermieden. Geschickte Aufnahme der Communio zwischen Athen und Kiew, KNA-ÖKI 43/19, 3–4;

Nikolaj Thon, Konsolidierung nach der Krise. Die Orthodoxie in Deutschland (7): Die Serbische Orthodoxe Diözese, KNA-ÖKI 48/19, Thema der Woche I–IV.

III. Seelsorge

Andreas Kahnt, Die Zukunft der Kirche ist heute, DtPfBl 11/19. 604–609;

Frank Weyen, Profession in der Krise. Das Pfarramt – eine überkomplexe Herausforderung, ebd., 610–614;

Margrit Klatte, Resonanzen im Pfarrdienst. Ein Impuls für die Ausbildung von Pfarrerinen und Pfarrern, ebd., 615–617;

Herbert Haslinger, Zurück in die Seelsorge. Für eine dienende Kirche, HerKorr Spezial S2 19, 44–47.

IV. Stellung der Frau in der Kirche

Amélé Adamavi-Aho Ekué/ Angelique Walker-Smith, Pan-African-Women of Faith and a Vision of Inclusive Global Theological Education, EcRev 4/19, 405–412;

Angelique Walker-Smith, The Legacy, Leadership, and Hope of Pan-Africa Women as a Missional Focus for Theological Education, ebd., 413–432;

Amélé Adamavi-Aho Ekué, Pan-African Women's Voices across

Borders. Revisiting Theological Education in the Context of Feminized Migration, ebd., 433–448;

Esther Mombo, Considerations for an Inclusive Global Theological Education. Old Issues, New Questions, ebd., 449–462;

Mary-Anne Plaatjies van Huffel, Toward a Theology of Hospitality. Statelessness as Gender Discrimination as a Challenge to Just Hospitality, ebd., 516–529;

Ute Eberl, Wer hilft hier wem? Erfahrungen aus der Ehekatechese in der Diaspora, HerKorr Spezial S2 19, 47–49.

V. Weitere interessante Beiträge

Michael Böhnke, Ewige Wahrheiten waren gestern. Der kulturelle Wandel der Kirche, wie er Papst Franziskus vorschwebt, HerKorr 10/19, 32–35;

Hannah A. Schulz, Perfide Konstrukte. Was ist geistlicher Missbrauch, ebd., 36–38;

Stefan Oster, Das ist unser Konzept für eine neue Firmpastoral, HerKorr Spezial S2 19, 60–63;

Michael N. Ebertz, Das pastorale Tabu. Was wird aus den Gemeinden unterhalb der Großpfarrei-Ebene?, ebd., 1–12;

Eberhard Tiefensee, „Umänderung der Denkart". Mission angesichts forcierter Säkularität, KNA-ÖKI 43/19, I–VII;

Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Von Martin Buber zu Edith Stein. Wandlungen im Verständnis von Mystik, US 4/19, 316–327.

VI. Dokumentationen

Evangelische Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz (EKBO) (Hg.), „Dialog wagen – Zusammenleben gestalten." Orientierungshilfe für die Zusammenarbeit mit Muslim*innen und islamischen Organisationen.

Der theologische Thinktank der Arbeitsgemeinschaft *Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK),* der Deutsche Ökumenische Studienausschuss (DÖSTA), dem Theologinnen und Theologen aus einer Vielzahl von Mitgliedskirchen der ACK angehören, hat ein Wort zur Würdigung des 20. Jahrestags der Unterzeichnung der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre am 31. Oktober 2019 herausgegeben. Ergänzt wird das fünfseitige Dokument durch eine Erklärung der Mitgliederversammlung der ACK in Deutschland.

Neue Bücher

ÖKUMENISCHE ENTWICKLUNGEN

Michael Kappes/Ulrike Link-Wieczorek/Sabine Pemsel-Maier/Oliver Schuegraf (Hg.), Basiswissen Ökumene.
Band 1: Ökumenische Entwicklungen – Brennpunkte – Praxis. Evangelische Verlagsanstalt/Bonifatius, Leipzig/Paderborn 2017. 349 Seiten. Kt. EUR 24,90.
Band 2: Arbeitsbuch mit Materialien. Evangelische Verlagsanstalt / Bonifatius, Leipzig / Paderborn 2019. 516 Seiten. Kt. EUR 39,90.

Basiswissen Ökumene in zwei Bänden – rezensiert wird ein Doppelwerk, das im Ganzen eine Fundgrube ökumenischen Wissens bietet, im Detail eine Praxishilfe ökumenischen Lernens und Lehrens darstellt. Beide Bände des Gesamtwerkes teilen sich die Aufgaben:

Band 1 dient als Kompendium der Entwicklung der Ökumene in *historischer, theologischer* und *kultureller* Hinsicht sowie im Blick auf *gegenwartsrelevante* Fragestellungen. Vierzehn Kapitel verschiedener Autor*innen und Konfessionen bearbeiten folgende Themen: 1) Ökumenische Bewegung im 20. Jh.; 2) Kirchenspaltungen in Ost und West; 3) kleine Konfessionskunde; 4) interkulturelle Perspektive auf die Konfessionen; 5) gemeinsame Grundlagen des christlichen Glaubens; 6) Sakramente im Spiegel der Konfessionen; 7) Eucharistie/Abendmahl; 8) konfessionsverschiedene Ehen und Familien; 9) Kirchenverständnisse; 10) konfessionelle Gestaltungen (Liturgie, Raum, Heilige, Maria); 11) Ethik; 12) konziliarer Prozess; 13) konfessionell-kooperativer Religionsunterricht; 14) Ökumene in der Gemeindepraxis.

Dieses bunte Spektrum (gestalterisch durch Spektralfarben im Cover-Design symbolisiert) umfasst die wichtigsten Themen des ökumenischen Diskurses in wissenschaftlicher und praktischer Relevanz. Die Auflistung der Kapitelinhalte zeigt, dass die generalistische Perspektive des Bandes durch die Behandlung aktueller Problemfelder vertieft wird. Dass sich darunter auch der konfessionell-kooperative Religionsunterricht befindet, der im Großen und Ganzen noch ein Experimentierfeld im deutschen Schulsystem darstellt, zeigt die sich verändernde Rolle der Konfessionen vor dem Hintergrund der Entwicklung der Kirchenmitgliedschaften, welche mehr und mehr Kooperationen provoziert.

Natürlich kann immer kritisiert werden, dass Inhalte fehlen. Voll-

ständigkeit kann und muss nicht erreicht werden. Doch frage ich mich, ob nach den Kapiteln zu Ethik und konziliarem Prozess nicht auch ein tieferer Blick auf die Diakonie der Kirchen nötig gewesen wäre. Gemeinsamkeiten und Unterschiede, Kooperationen und Entwicklungsmöglichkeiten im diakonischen Handeln können auch ökumenisch reflektiert und fruchtbar gemacht werden – in der Praxis bilden Diakonie bzw. Caritas ein wichtiges ökumenisches Handlungsfeld.

Band 2 ist als Arbeits- und Materialbuch mit *Kurztexten, Grafiken,* Tabellen und Angaben zu weiterführenden Materialien für den unmittelbaren Einsatz im *Unterricht* bzw. in Bildungsveranstaltungen gedacht. Er unterscheidet sich schon im Design vom ersten Band. Das Glanzpapier ist für den Farbdruck ausgelegt. Farbig hinterlegte Textabschnitte und Tabellen, Fotos und Grafiken durchziehen den Band. Dennoch besteht der Großteil des gebotenen Materials aus Texten. Quellentexte aus ökumenischen Dialogen oder ökumenewissenschaftlicher Forschung werden durchgehend zitiert, hinzukommen eigene Texte der Autor*innen des Werkes. Die ebenfalls 14 Kapitel entsprechen dem ersten Band.

Bildung ist der Anlass für dieses zweibändige Werk. Es eignet sich für den schulischen *Religionsunterricht,* für die *Erwachsenenbildung* etwa in Gemeinden und Akademien sowie für den Einsatz an *Hochschulen.* Die Bände sind übersichtlich gestaltet und können daher ohne Umstände gehandhabt werden. Ihre sprachliche Qualität macht das Buch auch für Nichttheologen lesbar und verständlich. Texte sind zwar durchgehend Fließtexte im Blocksatz, aber durch Stichworte in den Randspalten gegliedert und mittels Hervorhebungen von Merksätzen oder Kernaussagen in grauen Kästen. Die beiden Bände sind den beiden Gruppen der Lehrenden und Lernenden als Handbücher zuzuordnen. Band 1 dient eher den Lehrenden, um die Informationen und Inhalte ökumenischen Wissens zu erarbeiten. In Auszügen können Texte auch zur Lektüre für Lernende genutzt werden. Diese Aufgabe kommt aber vor allem Band 2 zu.

In verlegerischer und gestalterischer Hinsicht gibt es wenige Mängel zu benennen: Das Kartenmaterial in Band 2 hat eine schlechte Grafik bzw. Auflösung erhalten und müsste größer gedruckt sein. Die Kapitel des zweiten Bandes werden durch farbig hinterlegte Kopfzeilen sehr leicht handhabbar – da aber die Farben bei den selben Kapiteln im ersten Band fehlen, passen beide Bücher zwar inhaltlich zusammen, können aber weniger leicht nebeneinander gelegt werden. Band 1 enthält schließlich kein Register, das für ein Handbuch dieser Art (gerade für Lehrende) quasi unverzichtbar ist. Trotz der genannten

Kritik, die für eine zweite Auflage spricht, ist das Werk aufgrund seiner Generalität hinsichtlich des inhaltlichen Spektrums sowie der genannten Einsatzmöglichkeiten unbedingt zu empfehlen.

Markus Schmidt

Hans-Georg Link, Bausteine für unsere ökumenische Zukunft. Erfahrungen und Vorschläge von Vancouver 1983 bis Karlsruhe 2021. Evangelische Verlagsanstalt/Bonifatius Verlag, Leipzig/Paderborn 2019. 443 Seiten. Pb. EUR 45,00.

Zu seinem achtzigsten Geburtstag legt der bekannte Ökumeniker, Pfarrer Dr. Hans-Georg Link, einen Band mit gesammelten Beiträgen zur Situation der Ökumene in den letzten 40 Jahren und ihrer Zukunftsperspektive vor. Nach einer Einführung zu Jesu letzter Bitte „Alle sollen eins sein" sind unter der Überschrift: *Grundlagen. Besinnungen zu Schlüsselfragen christlicher Existenz* eine Reihe von Artikeln zu biblischen Grundbegriffen wie *Leben, Kreuz, Vernunft, Versklavung, Versöhnung, Wahrheit und Hoffnung* aus dem Theologischen Begriffslexikon zum Neuen Testament (1969) wieder abgedruckt. Damit dokumentiert Link, dass alles Mühen um die Einheit der Christenheit im gemeinsamen Studium der Schrift wurzeln muss. Ein erster Höhepunkt des Buches ist zweifellos der zweite Teil unter der Überschrift: „Stationen Einsichten aus den Vollversammlungen des ÖRK zwischen 1983 und 2013". Link hat an allen teilgenommen. Es sind keine Berichte über das Programm der einzelnen Versammlungen, Link beleuchtet vielmehr ihre jeweiligen theologischen und spirituellen Schwerpunkte. Besonders eindrücklich ist dabei noch einmal mitzuerleben, welche Bedeutung die Feiern im Gottesdienstzelt von Vancouver hatten, aber auch etwas von der Trauer zu spüren, dass diesem Aufbruch kein wirklich zielführender Weg folgte.

Es ist nicht möglich, im Rahmen dieser Rezension alle Beiträge vorzustellen, die Link in den nächsten Abschnitten zusammengestellt hat. Es muss genügen, einige exemplarisch zu nennen. Seinen Bericht über die Verabschiedung der Lima-Texte zu Taufe, Eucharistie und Amt und der Feier der Lima-Liturgie überschreibt er mit „Ökumenische Sternstunde und verpasste Chance", und man spürt die Enttäuschung darüber, dass dieser Durchbruch in der gegenseitigen Verständigung durch die Kirchen nicht wirklich rezipiert wurde. Die Praxisnähe seiner Überlegungen zeigen Artikel wie „Pastorale Konsequenzen aus der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre für das Leben der Gemeinde" oder „Vorschläge zur Gestaltung ökumenischer Gottesdienste".

Ein Grundduktus vieler Be-

träge, die teilweise auch den Charakter von Thesenpapieren haben, besteht in der dankbaren, aber auch mahnenden Erinnerung an das schon Erreichte, der nüchternen Benennung der noch bestehenden Hindernisse für eine größere Einheit und – teilweise sehr konkreten – Vorschlägen zu deren Überwindung. Bei der Analyse der Versäumnisse spart Link auch nicht an Kritik am eigenen Lager, so wenn er auf die merkwürdige Zurückhaltung der EKD bei der Rezeption der GER oder ihre Ablehnung der Mitwirkung an der Revision der Einheitsübersetzung zu sprechen kommt.

Zielpunkt der Veröffentlichung ist der erst 2019 geschriebene Aufsatz am Schluss: „Vom Aufbruch zum Durchbruch? Herausforderungen und Chancen im Jahr 2021". Einerseits jährt sich in diesem Jahr zum 500. Mal die Exkommunikation Luthers, die dringend aufgehoben werden müsste, der Reichstag zu Worms und die Übersetzung des Neuen Testaments durch Luther. Andererseits findet in diesem Jahr der 3. Ökumenische Kirchentag in Frankfurt a. M. und die 11. Vollversammlung des ÖRK in Karlsruhe und Straßburg statt. Hier sollte ganz entschlossen das Ziel einer gemeinsamen Bibelübersetzung, gemeinsamer Perikopenordnungen und Bekenntnistexte angegangen werden. Dazu schlägt Link die Schaffung einer ökumenischen deutschen Provinzialsynode für 2021 vor (vielleicht müsste es deutschsprachig heißen), die mit Entscheidungskompetenz ausgestattet ist, Grundlagen für die nötigen Prozesse zu schaffen. Link scheut sich also nicht, Vorschläge ins Gespräch zu bringen, die manchen utopisch erscheinen mögen, aber die er für nötig hält, um wirklich vorwärts zu kommen. Etwas vorsichtiger als er wäre ich freilich bei dem Eifer, herausragende Gedenktermine zu nutzen. Sie tragen die Gefahr in sich, den Blick nach rückwärts zu wenden. Aber vielleicht können sie doch auch zum Kairos werden! Jedenfalls ein spannendes und überaus anregendes Buch, dessen Lektüre allen ökumenisch Interessierten zu empfehlen ist!

Walter Klaiber

LUTHERISCHE IDENTITÄT

Theodor Dieter (Hg.), Lutherische Identität/Lutheran Identity. Im Auftrag des Instituts für Ökumenische Forschung in Strasbourg. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2019. 144 Seiten. Br. EUR 18,00.

Bereits vor dem ersten Blick ins Buch weckt der Titel „Lutherische Identität" verbunden mit der Herausgeberschaft des Instituts für Ökumenische Forschung des Lutherischen Weltbundes in Strasbourg Erwartungen. Eine Identitätsbestimmung, wie sie der Titel des Buches suggeriert, ist ein zweischnei-

diges Schwert im ökumenischen Dialog. Einerseits ist eine konfessionelle Selbstbestimmung auch für den Dialog mit den christlichen Konfessionen und den internationalen Partnern notwendig, andererseits birgt die Identitätsvergewisserung auch immer die Gefahr der gleichzeitigen Abgrenzung von anderen Traditionen und Denkweisen, einhergehend mit einer Beschreibung ex negativo, demnach wie man nicht ist, und einer impliziten Aufwertung der eigenen bei gleichzeitiger Abwertung der anderen Position. Ein Blick auf die Herausgeberschaft weckt allerdings die berechtigte Erwartung, dass ein ökumenisches Institut es vollbringen kann, eben jene Selbstbestimmung so vorzunehmen, dass sie in erster Linie das Ziel verfolgt, zur Bereicherung des ökumenischen Dialogs beizutragen.

Ein Blick in das Vorwort des Leiters des Ökumenischen Instituts, Theodor Dieter, bestätigt diesen ersten Eindruck. Dieter nimmt eine Positionsbestimmung vor, die erkennen lässt, dass im ökumenischen Dialog zunehmend Anfragen an das lutherische Kirchenverständnis formuliert werden – dies sei im Jahr des 500. Reformationsgedenkens 2017 deutlich geworden –, sodass er eine Klärung für notwendig hält.

Der Text als solcher baut auf einem Dokument auf, welches das Institut bereits 40 Jahre zuvor veröffentlicht hatte. Gegliedert ist es in drei Thesenreihen, mit denen das Institut „der Communio der lutherischen Kirchen wie auch der ökumenischen Arbeit dienen“ (Vorwort, 10) möchte. Dabei ist eine Zielperspektive *ad intra,* in die lutherische Weltgemeinschaft, wie auch *ad extra,* in die christliche Vielfalt der Konfessionen, vorgegeben. Bereits die ersten Nummern des Textes weisen auf die schon oben beschriebene Gefahr einer Selbstbestimmung auf Kosten anderer Denktraditionen hin und erteilen dieser Vorgehensweise sogleich eine Absage: „Eine Identität, die sich der Abgrenzung verdankt, wäre eine armselige Identität.“ (Nr. 3)

Die erste Thesenreihe mit der Überschrift „Theologische Grundüberzeugungen lutherischer Identität“ (Nr. 5–61) erschließt den Konsens der lutherischen Lehre in ökumenischer Dimension. In zehn Thesen werden die Grundüberzeugungen verständlich dargelegt, jede wird weiterhin durch die Beschreibung des historischen und aktuellen Kontextes ergänzt, um seine Genese und die Herausforderungen der Gegenwart zu beschreiben. Lutherische Identität gründet sich zunächst auf den Grundsatz der Inkarnation, der liebenden Zuwendung Gottes zu den Menschen in Jesus Christus (Nr. 5–7), seine Heilsbotschaft wird als Grund menschlicher Existenz beschrieben, die zentrale Botschaft der Rechtfertigung (Nr. 8–16) sowie die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium finden hier

zentrale Beachtung (Nr. 17–21). Die Elemente des Kircheseins nach CA VII, die Verkündigung des Evangeliums und die rechte Spendung der Sakramente, werden als heilsnotwendige Mittel charakterisiert (Nr. 22–27). Die Wahrnehmung der Welt als Schöpfung Gottes gehört ebenso zu den Grundüberzeugungen lutherischer Identität (Nr. 33–38) wie auch die Lehre vom Priestertum aller Getauften (Nr. 28–32). Der Text betont, dass die Stände-Lehre Luthers und seine Charakterisierung des Wortes „Beruf" als Berufung ebenfalls wichtige Weichen für eine Berufung des Menschen zum Dienst an der Welt gestellt hätten (Nr. 39–46). Erst überraschend spät wird an die zentrale Bedeutung der Heiligen Schrift als entscheidende und bleibende Norm kirchlicher Lehre angeknüpft (Nr. 47–51) sowie dazu vergleichbar die Rolle der Bekenntnisschriften eingeordnet (Nr. 52–57). Als bleibende Herausforderung benennt diese erste Thesenreihe die Spannung zwischen theoretischer Theologie und der Vermittlung in die Gegenwart hinein (Nr. 58–61). In dieser ersten Thesenreihe gelingt es dem Dokument, durch die Kontextualisierung in Form einer Beschreibung der historischen und aktuellen Bezüge die lutherische Grundüberzeugung näher zu erläutern. Dabei ist zum einen die historische Genese im Blick, wobei deutlich wird, dass sich einige der Lehren durchaus in Abgrenzung entwickelt haben, sowie zum anderen werden der aktuelle Stand der Debatte im ökumenischen Dialog und die noch bestehenden Herausforderungen benannt.

Die zweite Thesenreihe beschreibt das Verhältnis von Luthertum und der Einheit der Kirche (Nr. 62–100). Damit nimmt die Publikation nach einer Wesensbestimmung *ad intra* in der ersten Thesenreihe die Relation *ad extra* in den Blick, wobei beide Sichtweisen nicht klar voneinander unterschieden werden können. Die Thesen werden nicht mehr in einen historischen und aktuellen Kontext eingeordnet, vielmehr ist nach einer kurzen Beschreibung die Umsetzung in der Communio des Lutherischen Weltbundes im Blick. Die Einheit der Kirche wird als Gabe Gottes charakterisiert, die somit ein Wesensmerkmal der Kirche als ganzer sei (Nr. 62–66). Als Garantie für die Einheit werden wiederum die Merkmale der Confessio Augustana aufgeführt, die Verkündigung des Wortes und die Spendung der Sakramente (*consentire de doctrina Evangelii et administratione sacramentorum,* Nr. 67–69). Dabei erscheint der Communio-Gedanke leitend, der nicht nur auf die Mitgliedskirchen des Lutherischen Weltbundes angewandt wird, sondern alle Kirchen über die konfessionellen Grenzen hinweg einschließt (Nr. 70–74). Weiterhin wird aus lutherischer Sicht die Zielperspektive der Einheit beschrie-

ben. Einheit ist in erster Linie sichtbare („Die Einheit der Kirche bedarf der Sichtbarkeit. So entspricht sie der Inkarnation Gottes im Menschen Jesus Christus.“, Nr. 93–98) Einheit in versöhnter Verschiedenheit (Nr. 75–77), einhergehend mit dem Bewusstsein, dass alle Christen Glieder an dem einen Leib Jesu Christi sind und als solche anerkannt werden sollten (Nr. 88–90). Der Begriff der Anerkennung wird hier entsprechend als herausfordernd charakterisiert, nicht zuletzt mit einem Seitenblick auf die römisch-katholische Kirche. Damit einher geht ein wachsendes Bewusstsein für Katholizität in ihrem umfassenden Sinne, das insbesondere durch den Austausch der Gaben im ökumenischen Dialog fruchtbar gemacht werden kann und die Erfahrung stärkt, dass keine Kirche für sich allein die volle Katholizität beanspruchen kann (Nr. 99–100). Als das vorrangigste Instrument, um diese Einheit in versöhnter Verschiedenheit zu erreichen, wird der differenzierende (im Gegensatz zum differenzierten) Konsens präferiert (Nr. 78–80). Dieses Instrument kann mit den Mitteln der theologischen Dialoge und der ökumenischen Forschung erreicht werden (Nr. 81–87), wobei die größte Aufgabe darin besteht, die Ergebnisse entsprechend zu rezipieren und damit in das Gedächtnis der Konfessionsfamilie eingehen zu lassen (Nr. 91–92).

Die dritte Thesenreihe kann als Verbindung zwischen der *Communio ad intra* und der *Communio ad extra* verstanden werden, denn sie beschreibt die Herausforderungen im ökumenischen Kontext (Nr. 101–153). Damit sind sowohl die ökumenischen Kontakte innerhalb des Lutherischen Weltbundes gemeint als auch die Kontakte zu anderen Denominationen. Die Kontextualität und Inkulturation des Evangeliums und die damit einhergehenden Herausforderungen werden sichtbar in der Unterschiedlichkeit der lutherischen Theologie weltweit (Nr. 101–104). Dabei sei es stets die Aufgabe, die Bedeutung der Heiligen Schrift und der Rechtfertigung sowie der lutherischen Grundüberzeugungen im Allgemeinen in veränderten Kontexten deutlich zu machen (Nr. 105–110; Nr. 114–127). Eine besondere Herausforderung sieht das Institut in der immer drängender werdenden Auseinandersetzung mit der wachsenden Anzahl an nicht-denominationellen Gemeinden, die sich dem Pentekostalismus zugehörig fühlen (Nr. 128–134). Weiterhin sei im ökumenischen Dialog zunehmend eine ethische Differenz in den Positionen der Kirchen beobachtbar, deren Bewertung, ob sie kirchentrennend wirken oder nicht, noch weithin ausstehe (Nr. 135–138). Als weitere Herausforderung benennt das Institut den interreligiösen Dialog, in dem es darum gehe, Toleranz zu üben und die Wahrheit des Evangeliums zu vertreten (Nr.

139–145). Das Bewusstsein, eine Gemeinschaft im Lutherischen Weltbund zu bilden, sei eine Anfrage an die eigene lutherische Identität und an die Theologie der Gemeinschaft als Ganzer (Nr. 146–149). Zuletzt wird der Stellenwert der Gottesdienstgemeinschaft betont, die als Ausdruck von Kirchengemeinschaft charakterisiert wird (Nr. 150–153).

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die lutherische Selbstbestimmung weitgehend ohne abgrenzende Dimensionen auskommt und die Publikation damit einen ökumenisch aufgeschlossenen Eindruck der Grundüberzeugungen lutherischer Identität vermittelt, die nicht nur für Lutheraner, sondern für alle Christen aufschlussreich sind und den ökumenischen Dialog bereichern können. Auffallend ist, dass trotz der Hervorhebung der Heiligen Schrift als alleiniger Richtschnur und Quelle der Kirche kaum biblische Belege zur Beschreibung und Erklärung lutherischer Grundüberzeugungen angeführt werden. Ebenfalls vermisst der ökumenisch aufgeschlossene Leser eine Beurteilung des Stellenwertes der Taufe als das einende Band der Christen, wobei es erstaunlich ist, dass diese Rolle scheinbar die Gottesdienstgemeinschaft einnimmt.

Verena Hammes

ORTHODOXE THEOLOGIE

Metropolit Hilarion (*Alfeyev*), Geheimnis des Glaubens. Einführung in die orthodoxe Theologie (= Studia Oecumenica Friburgensia; 43), Aschendorff Verlag, Münster 2019. 3. verbesserte Auflage Aus dem Russischen übersetzt von Hermann-Josef Röhrig; redaktionell bearbeitet und herausgegeben von Barbara Hallensleben und Guido Vergauwen. 262 Seiten. Gb. 19,80.

Die Christusikone auf dem Hardcover „*Das nicht von Menschenhand geschaffene Antlitz Christi aus dem 12. Jahrhundert*“ (Tretiakov-Galerie, Moskau) wirkt auf den Betrachter etwas streng. Und so vermutet man, dass das Buch einen ebenso strengen bzw. konservativen Inhalt hat. Doch der erste Eindruck täuscht. Metropolit Hilarion führt den Leser sprachlich gekonnt durch die Lektüre und ist so auch Laien verständlich.

Das Werk ist in elf Themenfelder unterteilt: „Die Suche des Glaubens“ (5–16); „Gott“ (17–31); „Die Dreieinigkeit“ (32–42); „Die Schöpfung“ (43–59); „Der Mensch“ (60–84); „Christus“ (85–105); „Die Kirche“ (106–140); „Die Sakramente“ (141–182); „Das Gebet“ (183–215); „Die Vergöttlichung“ (217–231) und „Das Leben des kommenden Äon“ (232–262).

In Kapitel 1 untersucht der Autor zunächst die Beziehung zwischen Gott und Mensch. Dabei wirft er die Frage auf, warum manche Menschen auf den „Ruf Gottes" reagieren und ihm nachfolgen, andere ihn nicht wahrnehmen und sich stattdessen vom Glauben abwenden. In diesem Zusammenhang erläutert er, auf welch vielseitige Weise die Menschen zu Gott finden. Weiterhin führt er aus, dass bereits im alten Griechenland Philosophen auf der Suche nach der Entstehung des Universums auf einen Schöpfer, Vater, Gott, als Erbauer des Weltalls gestoßen sind.

Im zweiten Kapitel geht der Autor ein auf die Herkunft, Entstehung und Bedeutung des Wortes „Gott" und blickt auch auf die zahlreichen anderen Bezeichnungen Gottes, die seine Macht, Herrschaft und königliche Würde unterstreichen sollen. Hier widmet er sich in einem besonderen Abschnitt den Eigenschaften Gottes und blickt am Ende auf die für orthodoxes Denken charakteristische apophantische Theologie.

Die Dreieinigkeit als Eckstein des Glaubens wird im dritten Kapitel behandelt. Mit vielen Zitaten aus der Bibel wird dargelegt, dass die „Dreieinigkeit" eine Offenbarung Gottes ist – keine Erfindung der Theologie.

Das Kapitel 4 blickt auf „Gott als Schöpfer". Dabei steht besonders die Engelslehre im Fokus, aber auch die Schöpfung des Universums.

Der Leser erfährt im fünften Kapitel Details über die Erschaffung des Menschen als Ebenbild Gottes. Hier geht der Autor auch auf das zentrale Thema der christlichen Anthropologie ein – das Göttliche Bild und Gleichnis – und beleuchtet besonders ausführlich den ersten Sündenfall des Menschen und seine Folgen.

Das sechste Kapitel widmet sich ganz Jesus Christus – insbesondere seiner Göttlichkeit und Menschlichkeit. Der Autor führt aus, dass die Bibel die Hauptquelle unseres Wissens von Gott und Christus ist und die Evangelien nicht mit menschlicher Natur zu begreifen sind. Er vertritt die Auffassung, dass in Christus das Ziel der Existenz der Menschen erreicht wurde – die Teilhabe und Vereinigung mit Gott sowie eine Vergöttlichung.

In Kapitel 7 widmet sich der Autor der Kirche, ihren Eigenschaften, den Besonderheiten ihrer Hierarchie und ihrer Mitglieder. Dabei betrachtet er die Kirche als „Himmel auf Erden". Im Weiteren beschreibt er den kirchlichen Kalender bzw. die kirchliche Zeit und stellt fest, welche zeitübergreifende Bedeutung die Feiertage für uns haben.

Die einzelnen Sakramente werden im achten Kapitel sehr ausführlich behandelt – so die Taufe, Myronsalbung, Eucharistie, Buße, Krankensalbung, Ehe, Weihe – und es wird erklärt, was ein Leben in den Sakramenten bedeutet.

In Kapitel 9 geht es um den Gottesdienst und dessen mitunter „unverständliche kirchliche Sprache“. Auch auf das Gebet und seine Folgen wird in diesem Zusammenhang eingegangen: Ein Gebet ist nicht nur eine Bitte um etwas, sondern es ist vielmehr ein Austausch oder eine Begegnung mit Gott.

Im vorletzten, dem zehnten Kapitel widmet sich der Autor dem Thema der Vergöttlichung. Zunächst wird die Schau Gottes angesprochen und es wird herausgestellt, dass bereits die Bibel zwei unterschiedliche Texte dazu enthält. Im Weiteren geht der Autor auf die Umwandlung des Menschen ein und beschreibt, dass nur im Christentum eine solch lebendige Teilhabe an Gott möglich ist.

Im letzten Kapitel werden schließlich Themen wie der Tod, das Paradies, das Jüngste Gericht, die Auferstehung und die Hölle behandelt.

Jedes Kapitel endet mit Zitaten, die das Behandelte durch ihre Aussagen und Argumente unterstreichen und so beim Leser einen großen Eindruck hinterlassen. In diesem Werk kommen viele Kirchenväter der einen und heiligen Apostolischen Kirche zu Wort. So lässt der Autor unter anderem die großen Gestalten und Literaten der frühen und alten Kirche sprechen wie den heiligen Apostel Paulus († nach 60), Ignatius von Antiochien († ca. 108), Ephräm den Syrer († 373), Isaak den Syrer/von Ninive († ca. 700), Johannes von Damaskus († 749), Gregor den Theologen/von Nazianz († 390), Klemens von Alexandrien († 215), Gregor von Nyssa († 394), Basilius den Großen († 379), Kyrill von Alexandrien († 444), Athanasius den Großen († 373) und viele andere. Interessant ist, dass auch westliche Theologen wie z. B. der römische Papst Agatho († 681), aber auch Persönlichkeiten wie Albert Einstein († 1955) zur Sprache kommen – das verweist auf die literarische Versiertheit des Autors.

Metropolit Hilarion behandelt in diesem Buch die wichtigsten Themen des Christentums. Daher wendet sich das Werk nicht nur an orthodoxe Christen, sondern will es auch evangelischen, katholischen oder orientalischen Christen ans Herz legen.

Josef Önder

PThe Revd Canon Professor Mark D. Chapman, History of Modern Theology, Ripon College, Cuddesdon, Oxford, OX44 9EX, UK; Prof. Dr. Klaus Fitschen, Theologische Fakultät der Universität Leipzig, Martin-Luther-Ring 3, 04109 Leipzig; Pfarrer Dr. Florian Ihsen, Stellv. Beauftragter der Evang.-Luth. Kirche in Bayern für Hörfunk und Fernsehen beim Bayerischen Rundfunk, Katharina-von Bora-Straße 7, 80333 München; Prof. Dr. Andreas Krebs, Alt-Katholisches Seminar der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, Adenauer Allee 33, 53113 Bonn; Prof. Dr. Zhixiong (Robert) Li, Xiangtan University, Yuhu District, Xiangtan, Hunan 411105, China; Dr. Andreas Müller, Flughafenstraße 3, 53229 Bonn; Prof. Dr. Andreas Pangritz, Universität Bonn, Evangelisch-Theologische Fakultät, Am Hof 1, 53113 Bonn; Dr. Markus Schmidt, Theologische Fakultät Leipzig, Institut für Praktische Theologie, Martin-Luther-Ring 3, 04109 Leipzig; Prof. Dr. Michael Seewald, Katholisch-Theologische Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, Johannisstraße 8-10, 48143 Münster; Prof. Dr. Klaus Unterburger, Katholisch-Theologische Fakultät, Universität Regensburg, 93040 Regensburg; Dipl.theol. Georgios Vlantis, M.Th., ACK Bayern, Marsstraße 5, 80335 München; Dr. Klaus Peter Voß, Bergstraße 61, 58579 Schalksmühle.

Foto Deckblatt: 1. Vatikanisches Konzil: Verlesung der Dekrete im Petersdom in Rom (Joachim Schäfer, Ökumenisches Heiligenlexikon)

Thema des nächsten Heftes 3/2020:

Rassismus

mit Beiträgen von Iva E. Carruthers, Guido Dotti, Susan Durber, Dominik Gautier, Tinyiko Maluleke, Mark McDonald, Anthony Reddie

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; Amélé Adamavi-Aho Ekué, Genf; Fernando Enns, Amsterdam und Hamburg (Redaktion); Dagmar Heller, Bensheim; 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; Stephan von Twardowski, Reutlingen (Redaktion); Rosemarie Wenner, Frankfurt am Main, Marc Witzenbacher, Karlsruhe (Redaktion).

ISSN 0029-8654 ISBN 978-3-374-06556-1
www.oekumenische-rundschau.de

Redaktion: Marc Witzenbacher, Karlsruhe (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: Evangelisches Medienhaus GmbH · Rainer Ott
Postfach 1224 · 76758 Rülzheim
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.

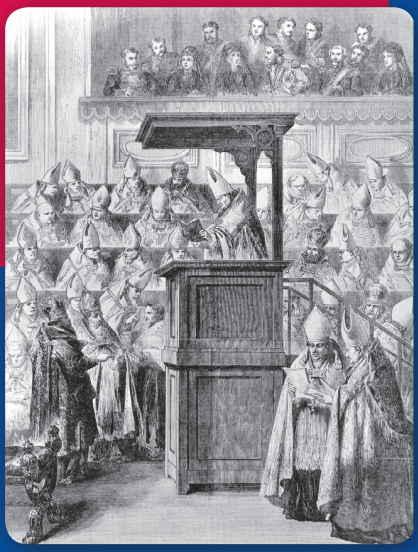
Die nächste Ausgabe erscheint April 2020.

April – Juni
2/2020
69. Jahrgang

Ökumenische Rundschau

Erstes Vatikanisches Konzil

mit Beiträgen u. a. von Marc Chapman, Klaus Fitschen, Andreas Krebs, Michael Seewald, Klaus Unterburger, Georgios Vlantis



Inhalt

Zu diesem Heft 155

Michael Seewald, Das Erste Vatikanische Konzil –
ein gordischer Knoten für die Ökumene 158

Klaus Unterburger, Schicksalsstunde für die katholische Kirche –
die Geschichte des Ersten Vatikanischen Konzils 170

Mark D. Chapman, Das Erste Vatikanische Konzil und
der Anglikanismus 183

Andreas Krebs, „Wir halten fest an der alten Verfassung der Kirche“.
Ein Blick auf das Erste Vatikanische Konzil und seine Folgen
aus alt-katholischer Sicht 196

Klaus Fitschen, Ausgeladen: Das Erste Vatikanische Konzil
und der zeitgenössische Protestantismus 207

Georgios Vlantis, Der Eine und die Vielen.
Das Erste Vatikanische Konzil und die Orthodoxie 218

Stellungnahme des **Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland** (EKD) angesichts der Debatte um die „Boycott, Divestment and Sanctions"-Bewegung (BDS) 233

Karl Barths Tambacher Vortrag „Der Christ in der Gesellschaft" (1919): eine chinesische Perspektive [**Zhixiong Li (Robert C. Li)**] 238

Response auf die „chinesische Perspektive" von Zhixiong Li (Robert C. Li) auf Karl Barths Tambacher Vortrag (**Andreas Pangritz**) . 250

Der Umgang mit dem Kreuz in Taizé. Versuch einer ökumenischen Annäherung (**Andreas Müller**) 255

Gestern – heute – morgen, Von Personen, Zeitschriften und Dokumentationen, Neue Bücher 270

Zu diesem Heft





Liebe Leserinnen und Leser,

im ökumenischen Miteinander geht es auch um das Mit-, Zu- und mitunter Gegeneinander konfessioneller Identitäten. Sie gewinnen ihr Profil durch das Zusammentreffen bestimmter Grundüberzeugungen und konkreter, historisch-kontingenter Entwicklungs- und Aushandlungsprozesse. Wer insbesondere letzteres im Blick behält, wird schnell einsehen: Kaum ein Jahrhundert ist für eine römisch-katholische Identität so prägend wie das 19. Jh. In ihm gewinnen die Driften einer mitunter erschütterten Weltkirche, die sich seit dem 16. Jh. selbst an konfessionellen Abgrenzungsprozessen orientiert, aber zugleich in vielen Traditionen und Kulturen beheimatet und von unterschiedlichsten historischen Veränderungsprozessen beeinflusst ist, eine neue Dynamik. Diese Dynamik erweist sich als eine re-aktive Positionierung zu den als Verfallserscheinungen etikettierten und daher als Gefährdung empfundenen (Um-) Brucherfahrungen der Moderne (u. a. die politischen Umwälzungen durch die Französische Revolution und die Säkularisation; Entstehung einer bürgerlichen Gesellschaft und ihrer Rechtsprinzipien z. B. der Religionsfreiheit; demographische und soziologische Umwälzungen des Industriezeitalters) und kann daher als eine zugleich moderne-affine und modernitätsfeindliche Neukonstruktion des Katholischen verstanden werden. Die daraus erwachsende Selbststilisierung zeichnet sich durch eine als programmatisch behauptete Innovationsintoleranz (die „wahre Tradition“ wird zum Identitätsmarker des „immer schon Katholischen“ gegen alle „Neuerungen“) und ein fundamentales Absicherungsbedürfnis (eine juri-

disch und hierarchisch-autoritativ abgesicherte Unveränderlichkeit von Institution und Lehre wird als katholische Denkform etabliert) aus; man positioniert sich bewusst anti-modern, anti-demokratisch, anti-historisch, anti-protestantisch … Rom und das Papstamt selbst stehen im Gravitationszentrum dieser Entwicklungen, deren zentraler Kulminationspunkt das Erste Vatikanische Konzil (1869/70) und seine Entscheidungen zu Jurisdiktionsprimat und Unfehlbarkeit des Papstes (*Pastor aeternus*) wie zum Verständnis von Offenbarung und Glaube (*Dei Filius*) darstellt. Will man die römisch-katholische Identität heute (samt ihren aktuellen Umbrüchen und Veränderungsprozessen) verstehen, muss man dieses Jahrhundert und dieses Konzil zu verstehen lernen. Auch 150 Jahre später erweist sich das Erste Vatikanische Konzil, seine Entscheidungen und die damit einhergehende Denkform des Katholischen daher als sperrig in den ökumenischen Dialogen und im Miteinander der Konfessionen heute und die römisch-katholische Kirche selbst steht vor der Herausforderung, mit diesem historischen wie theologischen Erbe angemessen umzugehen. Grund genug, dieses „Jubiläum" zum Anlass für eine kritische Analyse in ökumenischer Perspektive zu nehmen.

So versammelt dieses Heft Beiträge aus verschiedenen Perspektiven: katholisch, evangelisch, altkatholisch, anglikanisch, orthodox; aber auch zeit-, sozial-, mentalitäts- und konfessionsgeschichtlich, systematisch, dogmengeschichtlich, soziologisch. *Michael Seewald* (*Das Erste Vatikanische Konzil – ein gordischer Knoten für die Ökumene*) nähert sich den Entscheidungen des Konzils in einer kritisch-ökumenischen Perspektive: Von vornherein polemisch-antiprotestantisch konzipiert, erweisen sie sich bis heute in den ökumenischen Dialogen von besonderer ökumenischer Brisanz, die zwar durch die Entscheidungen des Zweiten Vatikanischen Konzils etwas relativiert, aber nicht wirklich beseitigt worden ist. *Klaus Unterburgers* Beitrag (*Schicksalsstunde für die katholische Kirche – die Geschichte des Ersten Vatikanischen Konzils*) beleuchtet den historischen Hintergrund des Konzils, die zeitgenössischen innerkatholischen Polarisierungen und Parteiungen, die Vorgeschichte und Verlauf des Konzils grundlegend prägen, aber auch auf den machtpolitischen Kontext, der die Entscheidungen des Konzils so grundlegend beeinflusst. *Mark Chapman* (*Das Erste Vatikanische Konzil und der Anglikanismus*) ergänzt die katholische Perspektive zunächst durch eine anglikanische, die zeigt, wie stark dieses Konzil auch die inneranglikanischen Entwicklungslinien (Oxford-Movement; erste Initiativen zu einer ökumenischen Öffnung) mitbeeinflusst und zugleich seine gesellschaftspolitische Resonanz erkennbar werden lässt. Unmittelbar Frucht der Auseinandersetzungen auf dem Konzil und danach ist die Entstehung der Alt-(Christ-)-Katholischen Kirche.

Der Beitrag von *Andreas Krebs* (*„Wir halten fest an der alten Verfassung der Kirche". Ein Blick auf das Erste Vatikanische Konzil und seine Folgen aus alt-katholischer Sicht*) verfolgt diesen Entstehungsweg und rekonstruiert zugleich sein Potential für den ökumenischen Dialog heute. Mit einem konsequent auf die Zeitgeschichte konzentrierten Blick lässt *Klaus Fitschen* (*Ausgeladen: Das Erste Vatikanische Konzil und der zeitgenössische Protestantismus*) zeitgenössische protestantische Quellen zu Wort kommen, um so die Resonanz des Konzils im deutschen Protestantismus sichtbar zu machen. Die durch und durch von der Dynamik einer Rückkehrökumene geprägte und als Aufforderung zur Konversion interpretierte Einladung der Protestanten zum Konzil wird als Affront verstanden, die durch „Geisteszwang", „Antimodernismus" und „Klerikalismus" geprägte katholische Denkform strikt abgelehnt. Den ökumenischen Reigen komplettiert *Georgios Vlantis* (*Der Eine und die Vielen. Das Erste Vatikanische Konzil und die Orthodoxie*), der die zentrale orthodoxe Anfrage an das, sich in den Konzilsbeschlüssen spiegelnde Bild von Kirche und ihrer Struktur unter den Stichworten „Primat" und „Synodalität" mit den Entwicklungen innerhalb der Orthodoxie im 19. und beginnenden 20. Jh. ins Gespräch bringt. Auch hier wird die Einladung der Orthodoxie zum Konzil als Aufforderung zur Unterwerfung interpretiert und zurückgewiesen. Die in den Entscheidungen des Konzils grundgelegte Problematik einer – in orthodoxer Perspektive – „häretischen Ekklesiologie" erweist sich nicht nur als zeitgenössisch formulierte Polemik, sondern signalisiert einen ökumenischen Problemhorizont, der auch heute (u. a. nach den „Korrekturen" des Zweiten Vatikanischen Konzils) noch nicht wirklich aufgearbeitet und bewältigt ist.

Unter „Dokumente und Berichte" veröffentlichen wir die Stellungnahme des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland angesichts der Debatte um die „Boycott, Divestment and Sanctions"-Bewegung (BDS). Ferner beleuchtet *Zhixiong Li* (*Robert C. Li*) Karl Barths bahnbrechenden Tambacher Vortrag von 1919 aus chinesischer Sicht. Und *Andreas Pangritz* antwortet darauf mit einer „Response" aus systematisch-theologischer Perspektive. Weiterhin versucht *Andreas Müller* eine ökumenische Annäherung über den Umgang mit dem Kreuz in Taizé.

Eine spannende und anregende Lektüre
wünschen im Namen des Redaktionsteams

Johanna Rahner und Oliver Schuegraf

Das Erste Vatikanische Konzil – ein gordischer Knoten für die Ökumene



Michael Seewald[1]

1. Einleitung

Die Mahnung des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965), katholische Theologie solle „unter ökumenischem Gesichtspunkt" und „nicht polemisch" betrieben werden, „besonders bei jenen Gegenständen, die die Beziehungen der getrennten Brüder zur katholischen Kirche betreffen" (UR 10), führt in ein Dilemma. Denn der weitaus größte Teil dessen, was in der katholischen Kirche vom 16. bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts vonseiten der Päpste gelehrt wurde, ist ohne die Triebfeder eines polemischen – das heißt konfessionell abgrenzenden, verurteilenden – Affekts nicht zu verstehen. Der Protestantismus war als Schreckgespenst und Negativfolie, von der man sich abzugrenzen suchte, in der neuzeitlichen Entwicklung der katholischen Kirche allgegenwärtig. Wenn diese Kirche sich nun aus ökumenischen Erwägungen heraus nicht mehr polemisch geben will, hat sie sich selbstkritisch mit dem Phänomen auseinanderzusetzen, dass sie ihre gegenwärtige dogmatische Gestalt zu großen Teilen genau jener nun als problematisch empfundenen Grundhaltung verdankt. Dieses Dilemma zeigt sich exemplarisch anhand des Ersten Vatikanischen Konzils (1870–1871). Das Konzil fußte auf der Überzeugung, dass der Protestantismus die Mutter aller Übel sei. Diese Annahme wird heute von lehramtlicher Seite nicht mehr geteilt. Die (auch) aus dieser Annahme gezogenen Schlussfolgerungen bleiben jedoch weiterhin in Geltung. Eine Relektüre

[1] Michael Seewald ist Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.

ÖR 69 (2/2020), S. 158–169

der Texte des Ersten Vatikanums ist daher nicht nur theologiegeschichtlich interessant, sondern auch von ekklesiologischer und ökumenischer Bedeutung.

2. *Die Dogmatische Konstitution Dei Filius und der Protestantismus als Ursprung aller modernen Irrtümer*

Das Erste Vatikanum definierte nicht nur den Jurisdiktionsprimat des Papstes, sondern war auch in formaler Hinsicht bereits durch diesen Primat geprägt. Die Dokumente des Konzils sind allesamt päpstliche Bullen, die im Namen Pius' IX. ausgefertigt und lediglich „unter Billigung des heiligen Konzils"[2] verkündet wurden. Wo in den Texten des Konzils von „wir" oder „uns" die Rede ist, handeln nicht die Konzilsteilnehmer, sondern die Person des Papstes in Gestalt des *pluralis maiestatis* als Sprecher. Der Konzilsversammlung, deren Legitimität allein durch die Autorität des Papstes verbürgt wurde (COD III, 805, 20 f), kam damit die Aufgabe zu, dem Papst bei der Ausübung seines Lehramtes beratend und gutheißend zur Seite zu stehen. Neben einem Glaubensbekenntnis, das das Nizäno-Konstantinopolitanum mit verschiedenen Zusätzen versah, hat Pius IX. zwei Dogmatische Konstitutionen – so die Bezeichnung für Dokumente höchsten lehramtlichen Ranges – als Folgen der konziliaren Beratungen vorgelegt: *Dei Filius* über den katholischen Glauben und *Pastor Aeternus* über den Primat des Bischofs von Rom.

Die Konstitution *Dei Filius* beginnt mit einer Würdigung des letzten dem Ersten Vatikanum vorangehenden, im konfessionell-katholischen Sinne „ökumenisch" zu nennenden Konzils. Die Synode von Trient (1545–1563) habe „die heiligen Dogmen der Religion genauer definiert und fruchtbarer ausgelegt, Irrtümer verurteilt und abgelegt", die „kirchliche Disziplin wieder hergestellt und nachdrücklicher eingeschärft" sowie das „Leben des christlichen Volkes durch sorgfältige Bildung der Gläubigen und durch regelmäßigeren Empfang der Sakramente erneuert" (COD, III 804, 11–16). Auch wenn die Wirkungen des Trienter Konzils im 16. Jahrhundert zunächst gering waren, viele seiner Forderungen nicht umgesetzt und seine Dekrete lange Zeit unbeachtet blieben, ist das Tridentinum im

[2] *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* – Dekrete der Ökumenischen Konzilien (Band 3: Konzilien der Neuzeit), im Auftrag der Görres-Gesellschaft ins Deutsche übertragen und herausgegeben unter Mitarbeit von *Gabriel Sunnus* und *Johannes Uphus von Josef Wohlmuth,* Paderborn 2002, 802, 11. 804, 2. 811, 28. Künftig zitiert: COD III mit Seiten- und Zeilengabe.

19. Jahrhundert zu einem Synonym katholischer Rechtgläubigkeit geworden.[3] Das Konzil von Trient wurde, manche Nuancierungen in seinen Texten außerachtlassend, vor allem als geglückte Abwehrreaktion gegen die Anfragen der Reformation gefeiert, die das Erste Vatikanum als Ursprungshäresie aller Übel seiner eigenen Zeit betrachtete. Jeder wisse, so heißt es in *Dei Filius*, dass „die Häresien, welche die Väter von Trient verwarfen, das göttliche Lehramt der Kirche ablehnten und die Fragen der Religion dem Urteil einer jeden Privatperson überließen und sich so die Häresien nach und nach in vielerlei Sekten auflösten. Da sie untereinander verschiedener Meinung waren und sich stritten, geriet schließlich bei nicht wenigen der Glaube an Christus überhaupt ins Wanken. So begann man sogar, die Bibel, die zuvor als alleinige Quelle und Richterin der christlichen Lehre galt, nicht mehr für göttlich zu halten, sondern sie im Gegenteil mit Mythenerzählungen gleichzusetzen. Darauf wurde jene bereits zu weit über den Erdkreis verbreitete Lehre des Rationalismus oder Naturalismus geboren […]. Nachdem die christliche Religion verlassen und aufgegeben war, nachdem der wahre Gott und sein Gesalbter verneint waren, glitt schließlich das Denken vieler Menschen in den Abgrund des Pantheismus, Materialismus und Atheismus ab“ (COD III, 804, 25–38). Die Wurzel allen Übels besteht für das Erste Vatikanum also in der Infragestellung der kirchlichen (das heißt in diesem Zusammenhang: der päpstlichen) Lehrautorität durch die Reformatoren. Weil diese die Auslegung der Glaubenslehre angeblich dem Urteil jedes Einzelnen überlassen haben, sei es zu einer Spaltung des Protestantismus in viele Sekten gekommen, von denen einige sogar, nachdem die historische Bibelkritik den Schriftbezug ins Wanken gebracht habe, den Glauben an Christus abgelegt haben. Vom Protestantismus führe daher der Weg in den Rationalismus und Naturalismus, der wiederum entweder in einen Pantheismus oder in den Materialismus und Atheismus münde. Dieses aus heutiger Sicht wie eine Karikatur wirkende Verfallsnarrativ prägte die Diskussionen auf dem Ersten Vatikanum in maßgeblicher Weise. Das zeigt sich etwa am sogenannten Stroßmayer-Zwischenfall, „dem größten Eklat, den das Erste Vatikanum erlebt hat“.[4] Joseph Georg Stroßmayer, Bischof des damals zur Habsburgermonarchie gehörenden Bistums Diakowar und einer der profiliertesten Kritiker der ma-

[3] Vgl. *Hubert Wolf:* Trient und „tridentinisch“ im Katholizismus des 19. Jahrhunderts; in: *Peter Walter/Günther Wassilowsky* (Hg.): Das Konzil von Trient und die katholische Konfessionskultur (1563–2013). Wissenschaftliches Symposium aus Anlass des 450. Jahrestages des Abschlusses des Konzils von Trient, Münster 2016, 67–82.

[4] *Klaus Schatz:* Vaticanum I. 1869–1870, Bd. 2: Von der Eröffnung bis zur Konstitution „Dei Filius“, Paderborn 1993, 190.

ximalistischen Unfehlbarkeitsdoktrin, wies in einer Ansprache am 22. März 1870 darauf hin, dass die Protestanten zwar objektiv im Irrtum und deshalb Häretiker seien, aber subjektiv dennoch redlich glauben könnten. Als Stroßmayer, nachdem er für diese Bemerkung niedergebrüllt wurde, wiederholte, dass er die These, alle Übel gingen vom Protestantismus aus, nicht teile, und betonte, dass es auch unter Menschen evangelischen Bekenntnisses viele gebe, die an Jesus Christus glauben, steigerte sich die Erregung einer Mehrheit der Konzilsteilnehmer zu einem Tumult, so dass Stroßmayer seine Rede abbrechen musste.

Da die meisten Teilnehmer des Ersten Vatikanums die Infragestellung der päpstlichen Autorität als die Wurzel der Probleme ansahen, mit denen der Katholizismus ihrer Zeit konfrontiert war, stand das Konzil ganz im Zeichen des Versuchs, den Charakter dieser Autorität lehrmäßig zu festigen. Dies geschah vor allem durch die Verhältnisbestimmung zwischen der Idee einer mithilfe der Vernunft zustande kommenden, natürlichen Gotteserkenntnis auf der einen Seite, und dem als Antwort auf die Offenbarung zu verstehenden Glauben auf der anderen Seite. Es sei, so heißt es in *Dei Filius*, möglich, Gott als Ursprung und Ziel aller Dinge „mit Gewissheit" (COD III, 806, 7) zu erkennen – und zwar ohne Offenbarung, nur mit den Mitteln der natürlichen Vernunft. Dennoch habe es Gott gefallen, „sich selbst und die ewigen Dekrete seines Willens" auf übernatürliche Weise zu offenbaren, so dass erstens die auch natürlich erreichbare Gotteserkenntnis gefestigt und zweitens der Mensch, über das Moment des Kognitiven hinaus, „zur Teilnahme an den göttlichen Gütern" (COD III, 806, 9–19) befähigt werde. Gott offenbare die „Dekrete seines Willens" in Gestalt von eindeutig in Sätzen aussagbaren Instruktionen. Diese Sätze sind enthalten „in den geschriebenen Büchern und den ungeschriebenen Überlieferungen" (COD III, 806, 23). Schrift und Tradition dienen also gleichsam als Container, in denen die Offenbarung aufgefunden werden kann. Der Inhalt dieser Container sei der Kirche als „göttliches *depositum*" (COD III, 809, 28), als treuhänderisch zu verwaltendes Gut, übergeben worden, weshalb nur die Kirche – unter Beistand des Gottes, der der Ursprung der Offenbarung sei und zugleich ihre rechte Auslegung garantierte – die christliche Lehre unbezweifelbar korrekt interpretieren könne. Wenn das Erste Vatikanum von „Kirche" spricht, bezeichnet es eine hierarchisch gegliederte Gesellschaft unter der Leitung des souveränen Papstes.

3. *Die Dogmatische Konstitution Pastor Aeternus und der Papst als Souverän über der Kirche*

Meist steht in der heutigen Wahrnehmung des Ersten Vatikanums die päpstliche „Unfehlbarkeit" im Vordergrund. Dieser Eindruck ist nicht falsch, droht aber zu verkennen, dass die Unfehlbarkeitsfrage auf dem Konzil nur im Rahmen des päpstlichen Jurisdiktionsprimats behandelt werden konnte.[5] Die Unfehlbarkeit in Lehrfragen bildet lediglich den dogmatischen Ausfluss der souveränen, päpstlichen Rechtsetzungskompetenz.

Hermann Josef Pottmeyer hat nachgewiesen, dass „die päpstliche Unfehlbarkeit für die ultramontane Theologie im Wesentlichen eine verfassungspolitische Frage war: Es ging um Unabhängigkeit nach außen und klare Entscheidungskompetenz nach innen. Die Übernahme des absolutistischen Souveränitätsbegriffs hat die Unfehlbarkeitsfrage im 19. Jahrhundert wesentlich bestimmt".[6] Souveränität oder *maiestas* bezeichnet in diesem Zusammenhang das Recht, eine letztinstanzliche, verbindliche Entscheidung zu treffen und die Verfügungsgewalt über die nötigen Mittel, um die getroffene Entscheidung auch durchzusetzen. Ein Kennzeichen des Souveräns besteht darin, dass er seinen Entscheidungen aus sich heraus Gültigkeit zu verleihen vermag, also auf keine Approbation angewiesen und keiner Kontrollinstanz unterworfen ist. Die zumindest idealiter bestehende Fähigkeit, losgelöst von allen Bindungen Verbindlichkeiten zu setzen, rückt die Majestät des Souveräns in die Nähe des Schöpfergottes. Der Souverän wird zum irdischen Stellvertreter Gottes; er ist gar, wie Thomas Hobbes formulierte, „ein sterblicher Gott"[7]. Es überrascht nicht, dass die Verbindung von Souveränität und Göttlichkeit auch im Umkreis des Ersten Vatikanums eine Rolle spielte. Der spätere Kardinal Gaspard Mermillod etwa vertrat die These von der dreifachen Inkarnation Gottes: Gott werde Mensch in Jesus Christus, in den konsekrierten eucharistischen Gaben und in der Person des Papstes. Zahlreiche Antiinfallibilisten hingegen hielten die Definition des unumschränkten päpstlichen Primates nicht nur für zeitlich inopportun oder theologisch falsch, sondern für ein Sakrileg. Der

5 Zu den folgenden Ausführungen vgl. *Michael Seewald:* Der Papst als Souverän und die Kirche als Gemeinschaft. Zur dogmatischen Weiterentwicklung des Ersten Vatikanischen Konzils; in: *Julia Knop/Michael Seewald* (Hg.): Das Erste Vatikanische Konzil. Eine Zwischenbilanz 150 Jahre danach, Darmstadt 2019, 196–216.

6 *Hermann Josef Pottmeyer:* Unfehlbarkeit und Souveränität. Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts, Mainz 1975, 353.

7 Zur Deutung vgl. *Ludwig Siep:* Der Staat als irdischer Gott. Genese und Relevanz einer Hegelschen Idee, Tübingen 2015, 26 f.

schon erwähnte Bischof Stroßmayer schrieb während des Konzils von Rom aus in einem Brief über Pius IX.: „Die römischen Kaiser wurden durch einen servilen Senat zum Gott erhoben; heute macht jemand sich selbst zum Gott, und wir sollen es unterschreiben."[8] Die Idee, dass der Papst nicht nur als Herrscher des Kirchenstaates politisch in den Kreis der Souveräne gehöre, sondern sich seine Souveränität auch theologisch in Gestalt dogmatischer Unfehlbarkeit niederschlagen müsse, entstammt dem späten 18. und dem 19. Jahrhundert. Zwei Persönlichkeiten sind mit dieser Theorie eng verbunden: Mauro Cappellari, der unter dem Namen Gregor XVI. selbst Papst werden sollte, sowie der intellektuell einflussreiche Staatstheoretiker Joseph de Maistre. Weil das Wort des Souveräns in seiner Wahrheit nicht angezweifelt und in seiner Geltung nicht negiert werden könne, ziehe, so de Maistre, die Souveränität des Papstes, die auch in dogmatischen Fragen gelte, notwendigerweise die Unfehlbarkeit des Papstes in Glaubensfragen nach sich. Sei „die monarchische Form" der Kirche „erst einmal etabliert, ist die Unfehlbarkeit nichts anderes als eine notwendige Konsequenz der Suprematie. Anders gesagt: Es handelt sich um ein und dieselbe Sache unter zwei verschiedenen Bezeichnungen".[9]

Die Dogmatische Konstitution *Pastor Aeternus* datiert diese Vorstellungen in die biblischen Schriften zurück. Sie geht davon aus, dass Jesus dem Apostel Petrus „unmittelbar und direkt" den souveränen „Jurisdiktionsprimat über die gesamte Kirche Gottes" (COD III, 812, 16–18) verliehen habe. Weil dieser Primat „bis heute und allezeit in seinen Nachfolgern, den Bischöfen des heiligen Römischen Stuhls" (COD III, 813, 9–11), fortbestehe, gelte: „Der heilige Apostolische Stuhl und der Römische Pontifex hat über den gesamten Erdkreis den Primat inne" (COD III, 813, 30f). Diese Aussage ist in ihrer Allgemeinheit bewusst mehrdeutig; sie schließt einen politischen Primat des Papstes über die Fürsten, Regierungen und Parlamente der Welt nicht aus. *Pastor Aeternus* verfolgt diese Spur jedoch nicht weiter, sondern wendet sich vom Kirchenrechtlichen ins Dogmatische. Die Konstitution stellt fest: „Im apostolischen Primat, den der Römische Pontifex als Nachfolger des Apostelfürsten Petrus über die ganze Kirche innehat, ist auch die höchste Gewalt des Lehramtes eingeschlossen" (COD III, 815, 5f). Die Lehre der Kirche wird hier nicht mehr in der theologischen Kategorie der Zeugnisgabe, sondern in der rechtlichen Begrifflichkeit der *potestas*, der souveränen Vorlage durch den Papst, ausgedrückt. Legt der Papst etwas *ex cathedra* (COD, III 816, 30) vor, besitze

[8] Beide Zitate, *Mermillod* und *Stroßmayer,* werden nachgewiesen bei: *Schatz,* Vaticanum I, Bd. 2, 178–181.

[9] *Joseph de Maistre*: Du pape (Œuvres du Comte J. de Maistre), Paris 1841, 249.

dies, wie bei Souveränen üblich, seine Geltung aus sich heraus, nicht aber durch die Zustimmung derjenigen, die der souveräne Richterspruch bindet. Weil das gesetzgebende Wort des Souveräns von niemanden, außer dem Souverän selbst, verändert werden kann, ist es „irreformabel" (COD III, 816, 37). Was der Begriff *ex cathedra* – wörtlich: vom Bischofsstuhl herab – genau bedeuten sollte, ließ das Erste Vatikanum offen. Eine nicht geringe Zahl von Konzilsteilnehmern ging davon aus, dass *ex cathedra* all das umschreibe, was der Papst nicht als Privatperson, sondern im Rahmen seiner Amtsführung tue. Damit wären auch Enzykliken oder andere Formen päpstlichen Lehrens mit Unfehlbarkeit ausgestattet. Nach und nach setzte sich jedoch eine restriktivere Deutung durch, die unter dem Begriff *ex cathedra* eine eigens kenntlich zu machende, feierliche und außerordentliche Form päpstlichen Handelns verstand.

Verbindet man die Primatslehre von *Pastor Aeternus* mit der Erkenntnistheorie von *Dei Filius*, zeigt sich, dass der Papst letztlich als der einzig kompetente Interpret der Offenbarung in der Kirche betrachtet wird. Nur er weiß, was den Containern von Schrift und Tradition an Verbindlichem entnommen werden kann. Seine souveräne Interpretation dieser Verbindlichkeiten kann nach Überzeugung des Ersten Vatikanums unumstößlichen Gesetzescharakter annehmen und alle Glieder der Kirche zu Gehorsam im Glauben verpflichten.

4. Die Verbindlichkeit des Ersten Vatikanischen Konzils angesichts veränderter Rahmenbedingungen: Ein Problem, dessen Lösung (ein wenig) ökumenisches Potenzial bietet

Es dürfte offensichtlich sein, dass die Kombination von Offenbarungsverständnis und Papaltheorie, wie das Erste Vatikanum sie vertritt, aus evangelischer wie aus orthodoxer Sicht inakzeptabel ist. Während orthodoxen Christen vor allem die Idee eines „über den gesamten Erdkreis" (COD III, 813, 30 f) sich erstreckenden Jurisdiktionsprimats angesichts der Autokephalie ihrer Kirchen suspekt vorkommen muss, sehen evangelische Christen die Vorstellung eines menschlichen Souveräns über der Kirche, der mit abschließend offenbarungsdeutender Autorität ausgestattet ist, als nicht hinnehmbar an. Aber auch katholischerseits ergeben sich Probleme aus einer ungebrochenen Fortgeltung des Ersten Vatikanums, weil das nächste ihm nachfolgende – im katholischen Sinne des Wortes – Ökumenische Konzil, das Zweite Vatikanum, andere Akzente zu setzen versuchte.

Eine allzu schematische Gegenüberstellung des Offenbarungsverständnisses beider Synoden wäre problematisch. Auch das Erste Vatikanum

spricht davon, dass Gott „sich selbst“ offenbart habe. *Dei Filius* präzisiert jedoch: „sich selbst und die Dekrete seines Willens“ (COD III, 806, 10). Die Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils, *Dei Verbum,* hingegen betont, Gott habe „sich selbst und das Sakrament seines Willens“ (DV 2) offenbart. Die Idee der Selbstoffenbarung Gottes wird auf dem Ersten Vatikanum ins Propositionale, auf dem Zweiten Vatikanum stärker ins Personale gewendet. Laut *Dei Filius* offenbart Gott Dekrete mit eindeutigem, propositional fassbarem Gehalt, so dass es möglich ist, bestimmte Aussagen als von Gott geoffenbart zu markieren. Nach *Dei Verbum* offenbart Gott sich auf sakramentale Weise, das heißt zeichenhaft innerhalb der Geschichte, in der er präsent ist. Während „Glaube“ im Sinne von *Dei Filius* in erster Linie die Bejahung von durch Gott geoffenbarter und durch die Kirche autoritativ vorgelegter Aussagen beschreibt, spielen in *Dei Verbum* Begriffe, wie *conversari, colloqui* oder *sermonem conferre,* also „ein Gespräch führen“ oder „sozialen Umgang pflegen“, eine tragende Rolle. In der Offenbarung rede Gott „die Menschen an wie Freunde und führt ein Gespräch mit ihnen“ (DV 2), Gott sei „im Gespräch“ (DV 8) mit der Kirche, in der Bibel komme er seinen Kindern liebend entgegen und „nimmt das Gespräch mit ihnen auf“ (DV 21). Offenbarung wird als personale Interaktion verstanden, in deren Vordergrund nicht das passive Vernehmen eines göttlich kundgetanen und kirchlich vorgetragenen Satzes steht, sondern das Moment des Dialogischen. Dieses Geschehen ist zwar ein gehaltvolles und darf deshalb nicht in propositionale Beliebigkeit abgleiten, sondern muss in Form von Aussagen, über die man sich streiten kann, diskutabel gemacht werden. Die Propositionalität der Offenbarung ist jedoch nicht im Sinne einer göttlich-ekklesial vermittelten Durchreichung von Dekreten zu verstehen, sondern als ein „Ins-Gespräch-gezogen-Sein“[10].

Das Offenbarungsverständnis von *Dei Verbum* wurde in den Jahrzehnten nach dem Konzil durch das päpstliche Lehramt weitgehend ignoriert. Der geltende *Codex Iuris Canonici,* das Gesetzbuch der römischen Kirche, das Rechte und Pflichten von Klerikern und Laien definiert, aber auch die Alltagsarbeit der Theologie zu normieren versucht, zitiert weitgehend wörtlich, was das Erste Vatikanische Konzil über den Zusammenhang von Offenbarung, Glaube und Autorität zu sagen hatte: „Kraft göttlichen und katholischen Glaubens ist all das zu glauben, was im geschriebenen oder im überlieferten Wort Gottes als dem einen der Kirche anvertrauten Glaubensgut enthalten ist und zugleich als von Gott geoffenbart vorgelegt wird,

[10] Die Wendung stammt von *Jürgen Werbick*: Christlich glauben. Eine theologische Ortsbestimmung, Freiburg 2019, 32.

sei es vom feierlichen Lehramt der Kirche, sei es von ihrem ordentlichen und allgemeinen Lehramt“ (can. 750, CIC/1983 = COD III, 807, 27–30). Hier wird vorausgesetzt, dass Gott die Kirche mit einem doktrinalen Set von Wahrheiten ausgestattet habe, die durch das Lehramt – das heißt faktisch: durch den Papst – interpretiert, den Gläubigen mit unfehlbarer Gewissheit vorgelegt und von diesen mit göttlichem und katholischem Glauben angenommen werden müssen. Auf die vom Zweiten Vatikanischen Konzil ausgehenden Irritationen eines solchen Offenbarungsverständnisses lässt sich der Codex gar nicht erst ein. Täte er dies, müsste er, wie das Ökumenismusdekret des Zweiten Vatikanischen Konzils formuliert, eine größere Freiheit in der „theologischen Ausarbeitung der Offenbarungswahrheit“ (UR 4) zugestehen. Die Bandbreite dessen, was kirchlich als legitime Antwort auf die Offenbarung gelten könnte, böte einen ökumenischen Spielraum legitimer Vielfalt, der bisher autoritativ verschlossen gehalten wird. Hier zeigt sich einmal mehr der für das Erste Vatikanum konstitutive Zirkel von Offenbarungsverständnis und Papaltheorie.

Einen prominenten Versuch, diesen Zirkel zu öffnen, bilden die Überlegungen Hermann Josef Pottmeyers zur dogmatischen Fortentwicklung des Ersten Vatikanischen Konzils. Pottmeyer versteht dieses Konzil als ein Momentum in der Entwicklung des Bewusstseins der katholischen Kirche von sich selbst. Die Vorstellung „einer kontinuierlichen logischen oder organischen Entwicklung“ des Petrusdienstes sieht er als „historisch wie theologisch problematisch“ an; die auf dem Ersten Vatikanum dogmatisierte Gestalt des Papstamtes sei „nicht einfachhin als progressive Entwicklung aus dem biblischen Petrusauftrag zu verstehen“[11] und deshalb biblisch auch nicht zu rechtfertigen, sondern eine Etappe auf dem Weg kirchlichen Selbstbewusstseins, allerdings unter den spezifischen Bedingungen des 19. Jahrhunderts. Was sich „im Aufstieg des Papstes zum Monarchen der Kirche abspielte, war nicht die logische oder organische Entfaltung der petrinischen Idee oder die konsequente Realisation des Petrusauftrags. Vielmehr war dieser Aufstieg Teil der Entwicklung des Bewußtseins der Kirche von sich selbst, nicht nur Hüterin und Zeugin eines überlieferten Erbes zu sein, sondern auch aktive Gestalterin dieses Erbes oder – modern gesprochen – aktives Subjekt der eigenen Geschichte. Das war die Entwicklung hinter der ‚Entwicklung‘ des Petrusamtes zum monarchischen Primat. Es war eine einseitige Entwicklung, weil sich das neue Bewußtsein der Kirche von sich selbst vornehmlich im Papst darstellte. […] Erst das 2. Vatikanum wird anerkennen, daß nicht der Papst allein, sondern auch die Bischöfe, ja,

[11] *Hermann Josef Pottmeyer:* Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend, Freiburg 1999, 19.

jeder Katholik – je nach Berufung und Auftrag – Handelnder in der Kirche ist und die Aktivität der Kirche mitträgt".[12] Man könnte sagen: Je mehr christgläubige Subjekte tatsächlich in das Subjektverständnis der Kirche einbezogen werden – Papst und Bischöfe, aber auch alle Getauften eingeschlossen –, desto größer wird die Gruppe derer, denen eine Stimme in der Kirche zukommt und desto prekärer wird die Idee eines monolithisch herausgehobenen, jurisdiktionell losgelösten und autoritativ lehrenden Souveräns, wie das Erste Vatikanum ihn in der Gestalt des Papstamtes dogmatisierte. Eine Entwicklung, wie Pottmeyer sie theologisch für wünschenswert hält, würde jedoch den politischen Willen aufseiten der Päpste voraussetzen, sich stärker einbinden zu lassen: in das Kollegium der Bischöfe, das das Zweite Vatikanum ebenfalls als „Träger der höchsten und vollen Gewalt über die gesamte Kirche" (LG 22) sieht, aber auch in synodale Strukturen, die nichtordinierte Christgläubige in effektiver, nicht bloß in beratend dekorativer Weise einbezieht. Dieser Wille war, sieht man von Lippenbekenntnissen einmal ab, in den vergangenen Pontifikaten weder innerkirchlich noch ökumenisch ernsthaft zu erkennen.

5. Diffuse Möglichkeiten: Partikulare Begrenzung, moralische Selbstverpflichtung und synodale Einhegung des Papstes

Weil der Wille zu einer mit Souveränitätseinbußen einhergehenden Weiterentwicklung des Papstamtes fehlt, bleibt auch das ökumenische Gespräch über die Folgen des Ersten Vatikanums oft im Diffusen und hat bisher wenig Konkretes, strukturell Relevantes erreicht.[13] Jüngst formulierte etwa der Gemeinsame Orthodox-Katholische Arbeitskreis St. Irenäus, Schrift und Tradition bezeugen, „dass es ein primatiales Amt braucht, um der Einheit der Kirche auf den verschiedenen Ebenen zu dienen. Aber sie bezeugen auch die Notwendigkeit der Synodalität auf allen Ebenen des kirchlichen Lebens. Die Komplementarität dieser beiden Grundsätze ist von zentraler Bedeutung", was „eine Relecture der Lehren des Ersten Vatikanischen Konzils"[14] und seiner Primatslehre erforderlich mache. Man ver-

12 Ebd., 29.

13 Einen Überblick zur Bedeutung des Ersten Vatikanums im ökumenischen Dialog bietet *Peter Neuner:* Der lange Schatten des I. Vatikanums. Wie das Konzil die Kirche noch heute blockiert, Freiburg 2019, 213–227.

14 *Gemeinsamer Orthodox-Katholischer Arbeitskreis St. Irenäus:* Im Dienst an der Gemeinschaft. Das Verhältnis von Primat und Synodalität neu denken, Paderborn 2018, 93 f.

sucht also, Primatialität und Synodalität als konstitutive Momente der Kirche nebeneinanderzudenken, scheitert aber immer wieder daran, dass das katholische Insistieren auf dem ungebrochenen Festhalten am Ersten Vatikanum eine wirksame Form der Synodalität gegenüber dem alles dominierenden päpstlichen Primas verunmöglicht.

Folgt man Dorothea Sattler, stellen sich im ökumenischen Gespräch drei Alternativen mit Blick auf das Papstamt.[15] Erstens könne der Papst erklären, dass er dem Ersten Vatikanum lediglich partikulare Bedeutung für jene Kirchen beimesse, die seinen Primat anerkennen, weil sie sich ihm unterstellt haben. Das wäre jedoch bloß eine reine Spiegelung des Status quo, die ökumenisch nicht weiterführt, weil sie die Streitfrage ungeklärt lässt, welche einheitsdienliche Struktur jenseits der partikular einlösbaren Form päpstlicher Ansprüche gefunden werden könnte. „Die zweite Perspektive geht von der Annahme aus, dass die Aussagen des 1. Vatikanischen Konzils in der Gesamtkirche verbindlich bleiben. In diesem Fall könnte eine moralische Selbstverpflichtung in einer verbindlichen Erklärung des Bischofs von Rom weiterhelfen, niemals jene autoritären Verfahren zur Anwendung zu bringen, die ihm grundsätzlich durch den Wortlaut des Konzils gestattet bleib[en].“[16] Ökumenische Fortschritte auf dieser Grundlage wären aus protestantischer wie aus orthodoxer Sicht inakzeptabel, insinuieren sie doch, dass dem Papst dem Grunde nach ein alle Christen bindender Jurisdiktionsprimat samt Unfehlbarkeit zukommt, er diesen Primat lediglich *ad placitum* (mehr wäre die moralische Selbstverpflichtung eines Souveräns nicht wert) unausgeübt lässt. Es bliebe noch die dritte von Sattler genannte Möglichkeit: „eine Einbindung der Entscheidungen des Bischofs von Rom in die Kompetenz eines weltweit profilierten Beratergremiums von Bischöfen aus allen Erdteilen […], die nicht nur gelegentlich zu Weltsynoden zusammengerufen werden, vielmehr beständig tätig sind, um dem Bischof von Rom bei wichtigen Entscheidungen zur Seite zu stehen.“[17] Zu klären wäre, was Einbindung und Beratung in diesen Kontexten bedeuten. Handelt es sich tatsächlich um eine bloße Ratgebertätigkeit, derer sich der Papst bedienen, die er aber auch ausschlagen könnte, wäre ein solches Konstrukt für orthodoxe und evangelische Christen inakzeptabel. Geht es hingegen um eine echte, kollegiale Einbindung des Paps-

15 Vgl. *Dorothea Sattler:* Petrusdienst oder Papstamt? Ein Beispiel für die Bedeutung und die Grenzen einer ökumenischen Schrifthermeneutik; in: *Marie-Theres Wacker* (Hg.): Wozu ist die Bibel gut? Theologische Anstöße, Münster 2019, 85–103, hier 92.

16 Ebd.

17 Ebd.

tes, würde er in jenen maximalen Souveränitätsansprüchen, die das Erste Vatikanum ihm zusprach, depotenziert. Der gordische Knoten bliebe ungelöst.

6. Ausblick

Das Erste Vatikanische Konzil hat den Papst zu einer nicht mehr steigerbaren, dogmatischen und kirchenrechtlichen Höhe emporgehoben, der gegenüber jede Weiterentwicklung seines Amtes als Abstieg erscheinen muss. Die Ökumene stößt durch diese Konstruktion und den mangelnden Willen der Päpste, etwas an ihr zu verändern, an kaum überwindliche Grenzen. Einmal mehr wird deutlich: Die Einsicht des Zweiten Vatikanums, dass es „keine Ökumene ohne innere Bekehrung" und „Selbstverleugnung" (UR 7) geben könne, darf nicht spiritualisierend missverstanden werden. Sie schließt auch kirchliche Strukturen und Ämter mit ein. Dabei geht es nicht per se darum, das Papstamt zu schwächen. Gerade die Herausforderungen, denen sich die katholische Kirche in den vergangenen Jahren gegenübergestellt sah, wie die Notwendigkeit einer strengen Gesetzgebung gegen von Klerikern verübten, sexuellen Missbrauch, zeigen, wie sehr es bisweilen einer durchsetzungsstarken Zentralinstanz bedarf. Diese Instanz übt jedoch dann ihren Dienst umso sinnvoller aus, wenn sie sich selbst auch eingebunden weiß in Formen der kollegialen Beratung, der effektiven Begrenzung und der spürbaren Kontrolle. Das gilt innerkirchlich wie ökumenisch.

Schicksalsstunde für die katholische Kirche – die Geschichte des Ersten Vatikanischen Konzils



Klaus Unterburger[1]

1. Jesuitisch-päpstlicher Komplott oder freies Konzil?

Die Idee, ein ökumenisches Konzil einzuberufen, ist nicht die Sache der päpstlichen Kurie gewesen. Als Papst Pius IX. am 6. Dezember 1864 erstmals vor den Kardinälen der Ritenkongregation über seine Absicht sprach, stieß er auf zahlreiche Bedenken.[2] Dennoch kündigte der Papst anlässlich der 1800-Jahr-Feier des Martyriums von Petrus und Paulus am 26. Juni 1867 in Rom die Einberufung eines ökumenischen Konzils an, und am 29. Juni des folgenden Jahres berief er es mit der Bulle *Aeterni Patris* auf den 8. Dezember 1869 in den Vatikan ein.[3] Was war der Grund hierfür? An der Beantwortung dieser Frage schieden sich nicht nur die Zeitgenossen und die Teilnehmer am Konzil selbst, sondern auch die Geschichtsschreibung.

Dabei sind einige Motive und Erwartungen, die hinter der Konzilsidee stehen, unstrittig: Der Papst sah seit der Revolution von 1848, die ihn bis 1850 ins Exil nach Gaeta zwang, seinen Feind im Rationalismus, der die Übernatur leugne, und im Liberalismus mit seiner Theorie individueller Menschenrechte und Freiheiten und seiner Forderung nach einer Tren-

1 Klaus Unterburger ist Professor für Historische Theologie/Mittlere und Neue Kirchengeschichte an der Universität Regensburg.

2 *Giacomo Martina:* Pio IX. 3 Bde. (MHP 38, 51, 54), Rom 1974–1990, hier Bd. III, 111–136; *Klaus Schatz:* Vaticanum I 1869–1879. 3 Bde., Paderborn u. a. 1992–1994, hier Bd. I, 91–115.

3 *Giovanni Domenico Mansi:* Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collection, hg. v. *Louis Petit* und *Jean Baptiste Martin*, Arnheim/Leipzig 1923–1927, hier 49, 1249–1256.

ÖR 69 (2/2020), S. 170–182

nung von Staat und Kirche.[4] Zudem hatte eine streng-römisch und an der mittelalterlich-scholastischen Theologie orientierte Gruppe von Theologen päpstliche Verurteilungen theologischer Strömungen nördlich der Alpen, die der modernen historischen Methode oder der neuzeitlichen Philosophie aufgeschlossen gegenüberstanden, durchgesetzt.[5] Beide Entwicklungen sollten feierlich und demonstrativ bekräftigt werden. Doch war dies ein hinreichender Grund, ein Konzil einzuberufen?

Schon vor dem Konzil polarisierte eine Idee die kirchliche Öffentlichkeit: Sollte die Unfehlbarkeit des Papstes feierlich als geoffenbarte Glaubenswahrheit erklärt werden? Die Jesuiten um die Zeitschrift *Civiltà Cattolica* in Rom propagierten dies frühzeitig und radikal, ebenso andere extrem-ultramontane Journalisten wie Louis Veuillot (1813–1883); eine Minderheit römisch-papal orientierter Bischöfe griffen dies auf. Papst Pius IX. aber hielt sich öffentlich zurück. Dies ist eine Schlüsselfrage: Gehört er zur „Partei"? Wollte er vor allem die eigene Unfehlbarkeit als von Gott geoffenbarten Glaubenssatz durch das Konzil verkündet sehen? Hat er hierfür die vielen indifferenten und doch in Abhängigkeit zu ihm stehenden Bischöfe unter Druck gesetzt? War also das Konzil von Beginn an ein Komplott, indem der Papst mit radikalen antiaufklärerischen Ideengebern das eine große Ziel hatte, die päpstliche Unfehlbarkeit feierlich als von Gott geoffenbarte Lehre zu verkünden, und damit für künftige Zeiten jede innerkirchliche Opposition unmöglich zu machen und innerkirchliche Debatte und wissenschaftliche Argumentation durch ein alles bestimmendes Autoritätsprinzip zu ersetzen? Stand von Anfang an fest, dass das Vatikanische Konzil dies bestätigen musste, letztlich also nicht frei war?

An dieser Frage schieden und scheiden sich die Geister. Frühzeitig hat der Münchener Kirchenhistoriker Johann Friedrich in seiner monumentalen Konzilsgeschichte (1877–1887) die Komplott-Theorie zu belegen versucht;[6] das 1903–1906 erschienene Gegenwerk des Jesuiten Theodor Granderath (1839–1902) suchte dagegen zu zeigen, dass erst die öffentliche Debatte mit der Bestreitung der Unfehlbarkeit des Papstes die Reaktion des Konzils nötig gemacht habe, diese selbst zum Gegenstand seiner Erörterungen zu machen. Liberalismus, Rationalismus und Gallikanismus seien auch in die Kirche und in die Theologie v. a. nördlich der Alpen eingedrun-

4 *Klaus Schatz:* Pius IX.; in: Das Papsttum, hg. v. *Martin Greschat*, Stuttgart 1985, Bd. 2, 184–202.

5 *Klaus Unterburger:* Lehramt der Päpste statt Lehramt der Theologen? Pius XI., die Apostolische Konstitution „Deus scientiarum Dominus" und die Reform der Universitätstheologie, Freiburg 2010, 179–192.

6 *Johann Friedrich:* Geschichte des vatikanischen Konzils. 4 Bde., Bonn 1877–1887.

gen. Deshalb habe die Konzilsankündigung einen wahren Sturm an Befürchtungen und Kritik ausgelöst, auf den die papsttreuen Katholiken antworten mussten. Erst dadurch sei die Frage der päpstlichen Unfehlbarkeit auf die Konzilsagenda gerückt.[7] Noch heute scheiden sich an dieser Frage die Geister: Während der Augsburger Kirchenhistoriker Walter Brandmüller dezidiert die ultramontane Sichtweise Granderaths untermauern wollte[8] (und wohl gerade auch hierfür von Papst Benedikt XVI. 2010 mit dem Kardinalshut belohnt wurde), hat der Schweizer Historiker August Bernhard Hasler (1937–1980) die Verschwörungsthese Friedrichs durch umfassendes vatikanisches Archivmaterial zu belegen gesucht;[9] das Erste Vatikanum sei kein freies Konzil gewesen.[10] Abwägender die beiden Jesuiten Klaus Schatz und Giacomo Martina (1924–2012). Zwar gebe es „keinen Beleg", dass der Konzilsplan des Papstes dezidiert von Beginn an die eigene Unfehlbarkeit definiert sehen wollte, dies sei zu sehr „ex eventu" gedacht, so Schatz,[11] dennoch habe sein Mitbruder Martina[12] die große Stringenz des Agieren des Papstes und den engen Zusammenhang zwischen Konzilsankündigung und *Syllabus errorum* gegen die modernen Irrtümer herausgearbeitet. Man wird sagen können, dass Pius IX. seit seiner Antrittsenzyklika *Qui pluribus* demonstrativ Übernatur und Wunder gegen Rationalismus und reines Immanenzdenken stellen wollte, dazu die Autorität der Kirche und des Papstes, der unfehlbar die Wahrheit lehre, gegen Liberalismus und Pluralismus außerhalb und innerhalb der Kirche.[6]
Das übernatürliche Wunder der *immaculata conceptio Mariae* sollte hier ein Zeichen sein, das er 1854 zum Glaubensdogma erhob, wobei er als oberste Autorität bereits de facto die Unfehlbarkeit beanspruchte. Unfehlbarkeit und oberste päpstliche Autorität war also die eine Seite des Programms, Bekenntnis zur Übernatur, zur göttlichen Offenbarung gegen den Rationalismus die zweite und Kampf für das Recht der Unabhängigkeit der Kirche gegen den modernen Staat und der Unabhängigkeit des Papstes

7 *Theodor Granderath:* Geschichte des Vatikanischen Konzils von seiner ersten Ankündigung bis zu seiner Vertagung, hg. v. *Konrad Kirch,* 3 Bde., Freiburg i. Br. 1903–1906.
8 *Walter Brandmüller:* Ignaz von Döllinger am Vorabend des I. Vatikanums. Herausforderung und Antwort, St. Ottilien 1977.
9 *August Bernhard Hasler:* Pius IX. (1846–1878), päpstliche Unfehlbarkeit und I. Vatikanisches Konzil. Dogmatisierung und Durchsetzung einer Ideologie (Päpste und Papsttum 12/1 und 2). 2 Teilbde., Stuttgart 1977.
10 Ebd., Bd. I, 151–177.
11 *Schatz,* Vaticanum I, Bd. I, 94.
12 *Martina,* Pio IX., Bd. III, 121.
13 *Pius IX.:* Qui pluribus, 9. November 1846; in: *Ders.:* Acta exhibens quae ad ecclesiam universam spectant, I,1–I,7, II,1-2, Rom 1854–1878, hier I,1, 4–24.

durch den Kirchenstaat als eigenem Territorium die dritte. Verbunden war dies alles mit der Hoffnung auf eine wunderbare Umkehr des fortschreitenden Abfalls von Papst, Kirche und Übernatur und eine umfassende Rechristianisierung. Insofern war die Unfehlbarkeitslehre sicherlich von Beginn an Teil eines Gesamtprogramms, für das der Papst sehr persönlich und bewusst[14] den Weg über ein Konzil gewählt hat.

2. Die Polarisierung vor und auf dem Konzil

Ab September 1867 arbeitete eine Zentralkommission an der Geschäftsordnung, während fünf Sachkommissionen (Dogma, Disziplin, Kirchenpolitik, Ostkirchen und Missionen, Orden) die zu beschließenden Texte vorbereiten sollten. Deren kurial dominierte, einseitig-ultramontane Zusammensetzung rief breite Kritik hervor und führte Ende 1868 zu einer Intervention des Prager Kardinals Friedrich von Schwarzenberg (1809–1885) und zu einer Nachnominierung weiterer Konsultoren; diese Korrektur blieb jedoch kosmetisch. Dort wurde auch beraten, wer zum Konzil eingeladen werden sollte. Man entschied sich, die Oberhäupter der christlichen Staaten – anders als bei den vorherigen Konzilien – nicht mehr einzuladen. Hingegen sprach der Papst an die orthodoxen und protestantischen Kirchen eine Einladung aus, freilich verbunden mit dem Appell, zur kirchlichen Einheit unter dem Papst zurückzukehren, was als brüskierend empfunden und abgelehnt wurde.[15]

Während die Vorbereitungsarbeit vor der Öffentlichkeit abgeschirmt war, polarisierte sich die öffentliche Meinung: Die römische Jesuitenzeitschrift *Civiltà Cattolica,* die sich zu einem halboffiziösen Laboratorium und Vordenkerorgan des Papstes entwickelt hatte,[16] brachte am 6. Februar 1869 einen Artikel, nach dem alle wahren Katholiken sich vom Konzil die Definitionen des *Syllabus errorum* von 1864, der Unfehlbarkeit des Papstes und der sofortigen leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel wünschten. 1867 hatte diese Zeitschrift bereits ein Gelübde für die päpstliche Unfehlbarkeit propagiert, das die Bischöfe Henry Edward Manning (Westminster, 1808–1892) und Ignatius Senestrey (Regensburg, 1818–1906) am Petrusgrab auch ablegten. Ähnliche Forderungen erhob der französische Publizist Louis Veuillot in seiner einen extremen Ultramontanis-

14 *Martina,* Pio IX., Bd. III, 120.
15 *Schatz,* Vaticanum I, Bd. I, 116–145.
16 *Francesco Dante:* Storia della „Civiltà Cattolica" (1850–1891). Il laboratorio del Papa, Rom 1990.

mus popularisierenden Tageszeitung *L'Univers.* Es spricht vieles dafür, dass all dies mit Billigung des Papstes geschah.[17] Katholische Gegenstimmen fürchteten jedenfalls eine einseitig-parteiische Definition, die weder auf die enormen historischen Probleme eines solchen Glaubenssatzes noch auf die Stellung der Katholiken als Staatsbürger Rücksicht nähme. An die Spitze dieser Opposition stellte sich der Münchener Kirchenhistoriker Ignaz von Döllinger (1799–1890) mit einer ersten in der Augsburger Allgemeinen Zeitung anonym publizierten Artikelfolge (auch separat unter dem Pseudonym „Janus" erschienen).[18] Der von Döllinger angestoßene Versuch des bayerischen Ministerpräsidenten, eine diplomatische Intervention der Staaten zu organisieren, führte zu keinem Erfolg.[19]

Das am 8. Dezember 1869 eröffnete Konzil tagte unter schlechten akustischen Bedingungen im rechten Seitenschiff der Peterskirche. Die Geschäftsordnung (*Multiplices inter*) wurde dem Konzil vom Papst, der sich die Besetzung des Präsidiums und aller Kommissionen sowie die zu beratenden Vorlagen vorbehielt, oktroyiert. Insgesamt waren 792 Bischöfe und Ordensobere anwesend, die meisten stammten aus Europa, wobei die romanischen Länder mit ihren kleinen Diözesen und ihrer katholischen Bevölkerung samt den kurialen Titularbischöfen fast zwei Drittel der Konzilsväter stellten.[20] Freilich war die Frage der päpstlichen Unfehlbarkeit in keinem der vorbereiteten Schemata thematisiert, auch nicht im am 21. Januar 1870 an die Konzilsväter verteilten Entwurf einer Konstitution über die Kirche,[21] die diese in Abgrenzung zum modernen Staat als *societas perfecta* vorstellte, die alle ihre Angelegenheiten vom Staat unabhängig regeln könne und (Kap. 11) vom Papst geleitet werde, dem der Primat über die Kirche zukomme.

Dennoch spaltete sie von Anfang an das Konzil vor allem an der Unfehlbarkeitsfrage in eine bejahende Majorität und eine kritische Minorität (rund 20 Prozent der Bischöfe, v. a. aus den meisten der bevölkerungsreichen Bistümer in Deutschland und Österreich-Ungarn, einem Teil der französischen und nordamerikanischen Bistümer sowie einigen unierten Patri-

17 *Martina,* Pio IX., Bd. III, 154–156.

18 *Der Papst und das Concil von Janus*. Eine weiter ausgeführte und mit dem Quellennachweis versehene Neubearbeitung der in der Augsburger Allgemeinen Zeitung erschienenen Artikel: Das Concil und die Civiltà, Leipzig 1869.

19 *Manfred Weitlauff:* Das Erste Vatikanum (1869/70) wurde ihnen zum Schicksal. Der Münchner Kirchenhistoriker Ignaz von Döllinger (1799–1890) und sein englischer Schüler John Lord Acton (1834–1902). Ein Beitrag zum 150-Jahr-„Jubiläum" dieses Konzils, 2 Bde., München 2018, hier Bd. I, 155.

20 *Schatz,* Vaticanum I, Bd. II, 16–55.

21 *Fidelis van der Horst:* Das Schema „De Ecclesia" auf dem Vatikanischen Konzil. Sein Inhalt, seine Herkunft und seine Ausrichtung, Paderborn 1963.

archen). Infallibistisch orientierte Bischöfe sammelten bis Ende Januar 1870 über 400 Unterschriften, die eine Behandlung der Lehre durch das Konzil erbaten.[22] In die entscheidende Glaubensdeputation waren vorher unter dem Einfluss der Senestrey-Manning-Gruppe nur Infallibilisten gewählt worden. Diese kennzeichnete ein Sicherheits- und Souveränitätsdenken, das gegen eine Pluralität von Meinungen eine verbindliche und letzte autoritative Instanz wünschte. Die Mehrheit der Minoritätsbischöfe lehnte die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit nicht nur aus Rücksichtnahme auf die Staaten oder die Ökumene (Opportunitätsgründe), sondern auch aus prinzipiellen (historisch-)theologischen Einwänden gegen sie ab: die Geschichte schien klar irrtümliche päpstliche Glaubensentscheidungen zu belegen, Jurisdiktionsprimat und Infallibilität des Papstes wurden in den ersten Jahrhunderten und vielfach auch später nicht geglaubt und konnten so kein Offenbarungsinhalt sein.[23]

3. Entstehung und Inhalt der beiden dogmatischen Konstitutionen

Als erstes der vorbereiteten Schemata wurde jedoch *De doctrina catholica* diskutiert (28.12.1869–10.01.1870). Der von Johann Baptist Franzelin SJ (1816–1886) und Johann Baptist Schwetz (1803–1890) verfasste Entwurf wurde, weil als zu weitschweifig und abstrakt kritisiert, durch eine straffende Neufassung von Joseph Kleutgen SJ ersetzt, zwischen dem 22. März und dem 1. April beraten, am 24. April als dogmatische Konstitution *Dei Filius* vom Konzil einstimmig angenommen und vom Papst schließlich *approbante concilio* feierlich promulgiert.[24] Sie lehrte die Erkennbarkeit Gottes aus der Schöpfung mittels der natürlichen Vernunft, während die Offenbarung übernatürlicher Wahrheiten allein auf die Autorität des sich offenbarenden Gottes geglaubt werden müsse. Als Glaubwürdigkeitsmotive für diese wurden Wunder und erfüllte Prophezeiungen bestimmt. Was die Schriftautorität angeht, wird die Verbindlichkeit der Auslegung durch die Kirche eingeschärft und deren aus der Inspiration folgende Inerranz gelehrt, ohne dass sich bereits eine Richtung durchsetzen konnte, die diese Irrtumsfreiheit explizit auch auf alle profanen Inhalte ausgedehnt hätte. Die Glaubenslehre sei unveränderlich.[25] Die auf Kleutgen

22 *Schatz,* Vaticanum I, Bd. II, 137–157.

23 *Ders.:* Kirchenbild und päpstliche Unfehlbarkeit bei den deutschsprachigen Minoritätsbischöfen auf dem I. Vatikanum, Rom 1975.

24 Dogmatische Konstitution „Dei filius", ASS 5 (1869–1870), 481–493.

25 *Hermann Josef Pottmeyer:* Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft. Die Konsti-

zurückgehende und in das (katholische Gelehrtenversammlungen päpstlicher Kuratel unterstellende) Breve *Tuas libenter* (1863) aufgenommene Theorie eines „ordentlichen" Lehramtes des Papstes neben dem „außerordentlichen" wurde bekräftigt. So stützte die Konstitution die Verurteilung deutschsprachiger und Löwener Theologen seit den 1850er Jahren; sie trug die Handschrift Kleutgens, der mit Hilfe der päpstlichen Autorität konkurrierende Schulrichtungen zu seiner „Theologie der Vorzeit" ausschalten wollte.[26]

Das hauptsächlich vom Jesuiten Clemens Schrader (1820–1875) verfasste Schema *De ecclesia* war am 21. Januar ausgeteilt worden. Noch bevor es diskutiert wurde, kam es am 22. Februar zu einer einschneidenden Veränderung der Geschäftsordnung:[27] Um den Gang des Konzils zu beschleunigen, wurde die Redezeit begrenzt und die einfache Mehrheit als hinreichend für Glaubensentscheidungen festgelegt. Die Minorität zeigte sich dadurch in hohem Grad alarmiert. Dies hatte einen zweifachen Grund. Die Taktik, durch Argumente die Problematik einer Unfehlbarkeitsdefinition deutlich zu machen und so zu versuchen, den gemäßigten Teil der Majorität zu überzeugen oder zu Kompromissformulierungen zu bewegen, schien nicht aufzugehen; es zeichnete sich ab, dass diese von den ungeduldigen Infallibisten einfach abgeschnitten werden würde. Zudem war die ekklesiologische Überzeugung bei der Minorität weit verbreitet, bei konziliaren Glaubensentscheidungen bedürfe es des Zeugnisses aller (*consensus unanimis*); diese könnten also, anders als juridische Fragen, nicht dezisionistisch einfach von einer Mehrheit entschieden werden. Schließlich wurde hier nichts neu erfunden, sondern ein Glaube bezeugt, der von Anfang an durch Offenbarung in der Kirche gewesen sei. Deshalb müsse es in Glaubensfragen ein einmütiges Zeugnis geben. Die modifizierte Geschäftsordnung schien diese Überzeugung, die sich auf altkirchliche Theologie stützen konnte, nun aber auszuhebeln. Legte die Abkürzung der Redezeit nahe, dass die Debatte nur eine Farce war und die Entscheidung machtpolitisch schon feststand, schien das andere dafür zu sprechen, dass keine gültige Glaubensdefinition zustande komme, da eben zahlreiche Kirchen die Lehre nicht als geoffenbarten Glaubensgegenstand glaubten und damit *antiquitas* und *universalitas* der Lehre fehlten.[28]

tution über den katholischen Glauben „Dei Filius" des Ersten Vatikanischen Konzils und die unveröffentlichten theologischen Voten der vorbereitenden Kommission, Freiburg 1968.

26 *Unterburger,* Lehramt, 193–199.

27 *Weitlauff,* Das Erste Vatikanum, 182–196; *Schatz,* Vaticanum I, Bd. II, 158–173.

28 *Weitlauff,* Das Erste Vatikanum, 201–204; *Schatz*, Vaticanum I, Bd. II, 173–179.

Diese Weichenstellungen dominierten auch die kontroverse öffentliche Debatte in vielen Ländern, die vor allem durch die „Römischen Briefe vom Concil“ in der über Deutschland hinaus verbreiteten „Allgemeinen Zeitung“ befeuert wurden, die der (vor allem durch John Lord Acton auf verbindungsreichem römischem Beobachtungsposten) wohlinformierte Döllinger unter dem Pseudonym „Quirinus“ verfasste.[29] Die oppositionellen Minoritätsbischöfe auf dem Konzil befanden sich so in einer schwierigen Lage. Standhaft bleiben und mit Argumenten gegen die Unfehlbarkeitsdefinition ankämpfen oder besser zu versuchen, mit den gemäßigteren Kräften auf Seiten der Majorität Kompromisse zu schließen und die Formulierung der Lehre wenigstens akzeptabler zu gestalten. Hätte dies überhaupt eine Chance gehabt oder wäre es nur ein Umkippen gewesen, das nicht damit rechnen konnte, tatsächlich irgendwelche Vorstellungen in den Text einbringen zu können. Zwischen diesen beiden Polen ist es keine triviale Selbstverständlichkeit gewesen, dass sich die Minoritätsbischöfe auf dem Konzil nicht auseinanderdividieren ließen. Die Hoffnung aber, dass gegen eine derart qualifizierte Minderheit eine Definition nicht gewagt würde, erwies sich als trügerisch. Die Bedeutung des Unanimitätsprinzips beim Glaubenszeugnis mochte historisch informierten Minoritätsbischöfen klar sein, aber eben nicht den vielen Majoritätsbischöfen mit ihrer meist nur rudimentären kirchengeschichtlichen Ausbildung.

Jedenfalls führte die Petition für die Unfehlbarkeit zum Erfolg. An die Konzilsväter wurde ein Zusatzkapitel (*Caput addendum*) am 6. März ausgeteilt, das in das Kirchenschema hinter Kapitel 11 eingefügt wurde.[30] Zugleich mischte sich der Papst jetzt selbst immer mehr in den Konzilsverlauf ein. Hinter den Argumenten gegen die Unfehlbarkeit sah er nichts als eine falsche Rücksichtnahme auf die gottlose Welt und Feigheit.[31] Deshalb zeigte er sich immer mehr verhärtet und verbittert gegen die Minoritätsbischöfe. Noch bevor mit der Debatte über das Kirchenschema begonnen wurde, hatte die radikale Gruppe um Senestrey, Manning und die *Civiltà* zahlreiche Petitionen eingereicht, Kapitel 11 mit Papstprimat und Unfehlbarkeit vorzuziehen. Um den 20. März herum gab auch der Papst den entscheidenden Wink. In der Wohnung Senestreys wurde am Text gefeilt, der dem Konzil vorgelegt werden sollte und in den die schriftlichen Anmer-

29 *Franz Xaver Bischof:* Theologie und Geschichte. Ignaz von Döllinger (1799–1890) in der zweiten Hälfte seines Lebens, Stuttgart 1997, 202–210; *Weitlauff,* Das Erste Vatikanum, 167–227.

30 Caput addendum decreto de Romani pontificis primatu; in: *Mansi,* Collectio 51 (1926), Sp. 701 f.

31 *Schatz,* Vaticanum I, Bd. II, 185–190.

kungen zum ersten Kirchenschema (allein 139 zur Unfehlbarkeit[32]) bereits Berücksichtigung gefunden haben. Kardinal Luigi Bilio (1826–1884), der Vorsitzende der Glaubensdeputation, konnte den Papst kurzzeitig noch einmal umstimmen, dass die ursprüngliche Reihenfolge eingehalten werden sollte. Erneut sammelten Senestrey und andere Unterschriften; schließlich setzten sie sich durch und der Papst dekretierte die Vorbehandlung, also die Herauslösung des Papstkapitels aus dem Kirchenschema als dogmatische Konstitution *Pastor aeternus.*[33] Hauptverfasser waren Schrader für den Primat, Willibald Apollinaris Maier (1823–1874) und der Theologe Senestrey für die Unfehlbarkeit. Am 29. April wurde diese Entscheidung auch der Generalkongregation mitgeteilt. In vier Kapiteln sollte die Verleihung des päpstlichen Primats durch Christus an Petrus, dessen Fortexistenz im römischen Bischofsamt, Umfang und Wesen dieses päpstlichen Jurisdiktionsprimats (*potestas plena, suprema, ordinaria, immediata, vere episcopalis*) und als dessen Vollendung schließlich die päpstliche Lehr-Unfehlbarkeit definiert werden.[34]

Die Debatte über diese Vorlage verlief vom 14. Mai bis zum 3. Juni überaus kontrovers. Musste die Lehre für die einen beschlossen werden, weil sie dem Glauben an die Offenbarung erst letzte Sicherheit gäbe, war es für die anderen eine Ergänzung und damit Verfälschung der Offenbarung, die es im schlimmsten Fall auch noch möglich machte, dass der Papst ständig neue Sätze als unfehlbar verkünde und damit neue Offenbarungen selbst kreiere. Deshalb kam es für die Minorität vor allem darauf an, klarzustellen, dass der Papst nur den Glauben der Kirche, die Glaubensüberlieferung, bezeugen könne, an die er also gebunden bleibe. Hier witterten freilich die radikaleren Infallibisten den „gallikanischen Irrtum", nach dem eine päpstliche Entscheidung erst durch die Rezeption durch die Kirche ihre Letztverbindlichkeit erhalte.[35] Versuche gemäßigter Infallibilisten, wie des Kardinals Filippo Maria Guidi OP, die päpstliche Lehrautorität an die Glaubensüberlieferung der Kirche zurückzubinden, wurden von diesen und vom Papst selbst abgewehrt. Auch die Eigenständigkeit der Bischofsgewalt gegenüber dem Papst konnte nicht Eingang in das Schema finden. Ein weiterer in höchstem Maße strittiger Punkt war die Reichweite der päpstlichen Unfehlbarkeit. Die radikale Gruppe um Manning wollte alle Lehren

32 Synopsis analytica observationum quae a patribus in caput addendum decreto de Romani pontificis primatu factae fuerunt; in: *Mansi,* Collectio, 51 (1926), Sp. 971–1059.

33 *Schatz,* Vaticanum, Bd. II, 200 f.

34 Constitutio dogmatica prima de ecclesia Christi reverendissimorum patrum Deputationis pro rebus fidei examini proposita; in: *Mansi,* Collectio, 53 (1927), Sp. 240–244.

35 *Schatz,* Vaticanum I, Bd. III, 28–75.

als unfehlbar definiert sehen, die der ganzen Kirche verbindlich vorgelegt würden; ansonsten würde die Kirche ja in wesentlichen Fragen die Gläubigen in die Irre führen können. Dies betraf also nicht nur geoffenbarte Wahrheiten, sondern auch deren philosophische und historische Voraussetzungen und Implikationen, auch ethische Wahrheiten und die Interpretation gesellschaftlicher oder anthropologischer Sachverhalte, wie sie etwa der *Syllabus errorum* vorgenommen hatte. Damit waren aber natürlich auch viele mittelalterliche Entscheidungen der Päpste zum Verhältnis von geistlicher und weltlicher Gewalt unfehlbar.

Innerhalb der Glaubensdeputation schienen Kardinal Bilio und der Paderborner Bischof Konrad Martin (1812–1879) den Radikalen jedoch einen Strich durch die Rechnung zu machen: sie erstellten die Vorlage, nach der der Papst nur in der Auslegung der geoffenbarten Lehren (*fides divina*) unfehlbar sei.[36] Erneut gelang es aber der Senestrey/Manning/*Civiltà*-Gruppe den Papst gegen den Vorsitzenden der Glaubensdeputation in Stellung zu bringen: Pius IX. gab Bilio die Anweisung, dass seine Unfehlbarkeit nicht auf die Offenbarungswahrheiten beschränkt werden dürfe.[37] Stattdessen erstrecke sie sich, so die neue Formel vom 8. Juni, genauso weit, wie diejenige der Kirche, also a) nicht nur auf Offenbarungslehren, sondern auch auf das sog. sekundäre Objekt und zudem dann eben nicht nur b) auf Kathedralentscheidungen, sondern auf alle mit dem Glauben und den Sitten in unlösbarer Verbindung stehenden Lehren, die der gesamten Kirche verbindlich entscheidend vorgelegt werden. Den weitgehend endgültigen Text redigierte dann Kardinal Paul Cullen (1803–1878), Erzbischof von Dublin. Er wurde am 19. Juni vorgelegt. Bezüglich der Reichweite der Unfehlbarkeit blieb es bei der Formulierung, die die Zensuren und Dekrete unterhalb der Häresie/der Offenbarungswahrheit bewusst nicht ausschloss.[38] Immerhin bekräftigte die autoritative *relatio* von Seiten der Glaubensdeputation durch Bischof Vinzenz Gasser (1809–1879) noch einmal, was schon Anfang Juni von der Glaubensdeputation klargestellt wurde, dass nur die Unfehlbarkeit des Papstes in der Definition von Offenbarungswahrheiten ein Glaubensdogma sei, während diejenige in anderen Sachverhalten nur theologisch sicher sei: Unfehlbar sei der Offenbarungs-

36 Vgl. hierzu: *Klaus Unterburger:* Cum ex Cathedra loquitur – das Objekt der päpstlichen Unfehlbarkeit und deren Bedingungen nach dem I. Vatikanischen Konzil; in: *Katharina Krips/Stephan Mokry/Klaus Unterburger* (Hg.): Aufbruch in der Zeit. Kirchenreform und europäischer Katholizismus. FS Franz Xaver Bischof, Stuttgart 2020, 143–156.

37 Ebd., 153.

38 Nova schema capitis IV patribus deputatis propositum die 19 iunii; in: *Mansi,* Collectio, 53 (1927), Sp. 265 f.

glaube und alles zu dessen Schutz Unabdingbare.[39] Die päpstliche Unfehlbarkeit sei ja keine andere als die der Kirche.[40]

Intendiert war so eine Unfehlbarkeit, die über die Offenbarungswahrheiten hinausgriff. Doch dieser weitere Umfang war selbst nur theologisch sicher, nicht unfehlbar sicher. Das hätte die Behandlung der Unfehlbarkeit der Kirche endgültig festlegen sollen, doch dazu ist es nicht mehr gekommen: Am 13. Juli votierten in einer Probeabstimmung 88 Väter mit „Non placet" und 62 mit „Placet iuxta modum". Der Papst, erzürnt über solche Unbotmäßigkeit, ließ den Text nun sogar noch verschärfen, indem er einfügen ließ, päpstliche Entscheidungen über „eine Glaubens- oder Sittenlehre" seien, wenn sie der Papst *„ex cathedra* … das heißt … kraft seiner höchsten Apostolischen Autorität" verkünde, „aus sich (*ex sese*) und nicht etwa auf Grund der Zustimmung der Gesamtkirche unabänderlich (*non autem ex consensu Ecclesiae irreformabiles*)"; es handle sich bei dieser Definition um ein von Gott geoffenbartes Dogma (*divinitus revelatum dogma esse definimus*). Jede Form eines „gallikanischen Missverständnisses", als ob man den Glauben der Kirche und die Tradition gegen eine päpstliche Entscheidung ins Feld führen könne, sollte ausgeschaltet werden.[41]

Als ein letztes Gesuch der nunmehr völlig desillusionierten Minorität an den Papst erfolglos blieb, reisten 63 Bischöfe – rund 10 Prozent der bis zum Schluss am Konzil teilnehmenden Väter – am Tag vor der öffentlichen Sitzung ab, in ihrer Abschiedsadresse an den Papst ihr „Non placet"-Votum nachdrücklich bekräftigend; nur zwei von ihnen erklärten zugleich ihre Unterwerfungsbereitschaft. So wurde am 18. Juli 1870 die *Constitutio prima de ecclesia Christi Pastor aeternus* mit 553 Ja- gegen zwei Nein-Stimmen verabschiedet und von Pius IX. *approbante concilio* promulgiert.[42] Der Papst beurlaubte nun das Konzil; nach der Eroberung Roms, des letzten Restes des Kirchenstaats, durch italienische Truppen, vertagte er es schließlich am 20. Oktober auf unbestimmte Zeit. Die allermeisten der 65 entworfenen Schemata blieben unbehandelt.

4. Rezeption und Neudeutung

Nach und nach unterwarfen sich die Minoritätsbischöfe, auf die alle Augen gerichtet waren. Ihre die Definition abmildernden Erklärungsversu-

39 *Relatio Vincentii Gasser;* in: *Mansi,* Collectio, 52 (1927), Sp. 1204–232, hier Sp. 1225–1227.

40 Ebd., Sp. 1227. Zur für die Frage besonders wichtigen Rede Gassers vgl. auch die ausführliche Wiedergabe bei *Cuthbert Butler*: Das I. Vatikanische Konzil, München ²1961, 414–426.

41 *Schatz,* Vaticanum I, Bd. III, 147–160; *Weitlauff,* Das Erste Vatikanum, 246–249.

42 *Schatz,* Vaticanum I, Bd. III, 160–167; *Weitlauff,* Das Erste Vatikanum, 250 f.

che nahmen Papst und Kurie hin. In Deutschland legten die Bischöfe nach dem Vorbild von Philipp Krementz (Ermland, 1819–1899) und Matthias Eberhard (Trier, 1815–1876) die Unfehlbarkeit doch wieder im Sinne Guidis als rückgebunden an den Glauben der Kirche aus, ohne dass römischer Widerspruch erfolgt wäre.[43] 1875 erklärte der deutsche Episkopat die bischöfliche Jurisdiktion als direkt von Christus eingesetzt und nicht in der päpstlichen aufgegangen, was der Papst in einer Ansprache an die Kardinäle am 15. März bestätigte.[44] Ja selbst in der Frage, wann der Papst unfehlbar gesprochen habe, fand in den nächsten Jahrzehnten unter den Theologen eine restriktive Auslegung immer mehr Anhänger, nach der nur die Mariendogmen von 1854 (und dann 1950) solche feierlichen Kathedralentscheidungen seien.[45]

So sehr man aber von Seiten der Minoritätsbischöfe selbst mit den Lehren der neuen Papstdogmen gerungen hatte, so entschieden forderte man nach 1870 die Unterwerfung der Theologieprofessoren, sieht man vom Tübinger Ausnahmefall ab, wo sich Bischof Carl Joseph Hefele (1809–1883), ein entschiedener Antiinfallibilist, unterwarf und schützend vor seine schweigende theologische Fakultät stellte.[46] In München dagegen wurde Döllinger zur Unterwerfung aufgefordert und, da er sich weigerte, feierlich exkommuniziert. In zahlreichen Ländern schlossen sich Gegner der Konzilsbeschlüsse zusammen, es entstand das Schisma mit den „Altkatholiken".[47] Juridische Selbstmodernisierung und administrative Bürokratisierung bewirkte in der Folgezeit aber auch, dass das Papsttum mit seiner Kurie die Kirchenregierung und Kontrolle so umfassend ausübte wie niemals zuvor in der Kirchengeschichte und die Zahl der Lehräußerungen

43 Zur Rezeption: *Klaus Unterburger:* Il Concilio Vaticano I: il dibattito pubblico nello spazio linguistico tedesco dopo il 1870; in: *Martin Baumeister/Andrea Ciampani/François Jankowiak/Roberto Regoli* (Hg.): Il Concilio Vaticano I e la modernità [im Druck]; zu den beiden Bischöfen. *Schatz,* Kirchenbild, 241–249, 319–323.

44 Antworten auf die Circular-Depesche des Reichskanzler Bismarck über die Auslegung der Konstitution „Pastor aeternus" des 1. Vatikanischen Konzils, Januar–März 1875, DH 3112–3117.

45 *Klaus Schatz:* Welche bisherigen päpstlichen Lehrentscheidungen sind „ex cathedra"? Historische und theologische Überlegungen; in: *Werner Löser/Karl Lehmann/Matthias Lutz-Bachmann* (Hg.): Dogmengeschichte und katholische Theologie, Würzburg 1988, 404–422.

46 *Hubert Wolf:* Indem sie schweigen, stimmen sie zu? Die Tübinger Katholisch-Theologische Fakultät und das Unfehlbarkeitsdogma; in: *Ders.* (Hg.): Zwischen Wahrheit und Gehorsam. Carl Joseph von Hefele (1809–1893), Ostfildern1994, 78–101.

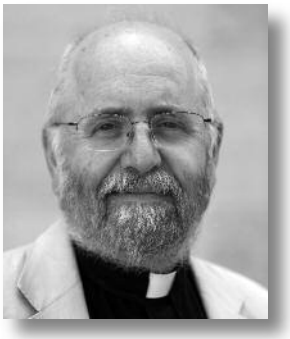
47 *Johann Friedrich Schulte:* Der Altkatholizismus. Geschichte seiner Entwicklung, inneren Gestaltung und rechtlichen Stellung in Deutschland. Aus den Akten und anderen authentischen Quellen dargestellt, Gießen 1887.

(entgegen der Idee einer Selbstbeschränkung auf ein „pastorales Lehramt“ Johannes XXIII.[48]) auch über das sehr weit verstandene sekundäre Objekt immer zahlreicher wurden, etwa auch zu Fragen der Gesellschaftsordnung, der Sexualität und solchen des *gender.* Dass die Kirche auch hier unfehlbar lehren könne, lag in den Intentionen der radikalen Infallibilisten des Ersten Vatikanums. Definitiv klären vermochten sie dies auf dem Konzil aber nicht. Das Offenbarungsverständnis des Konzils mit seinem extrinsezistischen Wunderbeweis ist hingegen durch die historisch-kritische Methode schließlich in eine schwere Krise geraten. So lastet das Konzil schwer auf dem heutigen kirchlichen Leben.[49]

[48] *Klaus Unterburger:* Vom pastoralen zum ordentlichen Lehramt und wieder zurück? Theologie und Lehramt 1863–2013; in: *Erich Garhammer* (Hg.): Mehr als Theologie. Der Würzburger Hochschulkreis, Würzburg 2017, 42–66.

[49] *Peter Neuner:* Der lange Schatten des I. Vatikanums. Wie das Konzil die Kirche noch heute blockiert, Freiburg 2019.

Das Erste Vatikanische Konzil und der Anglikanismus



Mark D. Chapman[1]

Unter den aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen war die Kirche von England diejenige mit den zwiespältigsten Beziehungen zum Protestantismus. Heutige ökumenische Zusammenschlüsse machen dies überdeutlich: Die Kirche von England ist zum Beispiel nicht Mitglied der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE), aber sie ist zusammen mit den alt-katholischen Kirchen Mitglied einer eigenständigen Organisation, nämlich der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK). Es ist ihr nicht gelungen, eine vollständige Abendmahlsgemeinschaft bzw. Interkommunion und eine volle Austauschbarkeit der geistlichen Ämter mit der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) zu etablieren, trotz des Meissen Abkommens von 1988, in dem jede Kirche die andere als Kirche anerkannte. Es gibt, wie der niederländische Katholik William Van de Pol es in den 1960er Jahren im Blick auf die anglikanische Kirche formulierte, eine „anglikanische Abneigung dagegen, als ‚protestantisch' bezeichnet zu werden".[2] Diese Komplexität der Beziehungen zum Protestantismus ist zum Teil auf die Neuformierung der Identität des Anglikanismus im 19. Jahrhundert zurückzuführen: Eine Kirche, die am Ende des 16. Jahrhunderts in jeder Hinsicht stark reformiert war, wurde im 19. Jahrhundert durch eine Reihe anderer konkurrierender Identitätsauffassungen, die die Rolle der Reformation abwerteten, in Frage gestellt.[3] Dies kam am deutlichsten in

1 Mark D. Chapman ist Professor für Geschichte der modernen Theologie an der Universität Oxford, Priester und Kanoniker der Kathedrale von Truro sowie Stellvertretender Vorsitzender des internationalen Forschungsnetzwerks Ecclesiological Investigations.

2 *William H. Van de Pol:* Anglicanism in Ecumenical Perspective, Pittsburgh 1965, 94–101.

3 Siehe meine Darstellung der Neuausrichtung der Identität; in: *Mark Chapman:* Anglican Theology, London 2012, bes. 1–10.

den Schriften einiger Mitglieder der Traktarianer- oder Oxford-Bewegung der 1830er Jahre zum Ausdruck, unter denen John Henry Newman, Edward Bouverie Pusey und John Keble die prominentesten waren. Mit ihrer Infragestellung der Reformation als „ein schlecht zusammengefügtes Glied – es muss wieder gebrochen werden, um wieder in Ordnung zu kommen“[4], wie Newmans engster Freund Hurrell Froude es ausdrückte, betonten diese Reformatoren die Bedeutung der Kontinuität mit der katholischen Kirche der Vergangenheit, insbesondere der der patristischen Zeit.

Trotz der Reformationsfeindlichkeit blieben die Beziehungen zur römisch-katholischen Kirche, selbst bei dieser anglo-katholischen Vorreitergruppe der 1830er Jahre, jedoch schwierig.[5] Für manche, insbesondere für solche Persönlichkeiten wie William Palmer vom Worcester College in Oxford, die die so genannte „Zweig-Theorie“ der Kirche vertraten, war die Kirche von England einfach die katholische Kirche von England, und jede andere Kirche, die sich in England als „katholisch“ bezeichnete (am offensichtlichsten die römisch-katholische Kirche), war kaum mehr als ein Usurpator.[6] Andere waren jedoch mehr an einer Annäherung und Wiedervereinigung mit der römisch-katholischen Kirche interessiert. Mitte des 19. Jahrhunderts arbeitete eine kleine Minderheit unter der Führung von Persönlichkeiten wie F. G. Lee eng mit einigen Vertretern der römisch-katholischen Kirche zusammen, um die Wiedervereinigung zu erreichen: Dies führte zur Gründung der „Vereinigung zur Förderung der Einheit des Christentums“ (Association for the Promotion of the Unity of Christendom) unter der Leitung von F. G. Lee und dem römischen Katholiken Ambrose Phillipps de Lisle. Sie lehnten den traditionellen Antikatholizismus eines großen Teils der anglikanischen Kirche ab, die den Papst oft als den Antichristen betrachtete, suchten eine Annäherung an die Katholiken und bemühten sich um eine breitere Unterstützung für die ökumenische Sache, auch wenn die Zahl der Anhänger bescheiden war.[7] Auch andere, etwas weniger exzentrische und idealisierende Persönlichkeiten machten zahlreiche Annäherungsversuche in Richtung Rom, nicht zuletzt Edward B. Puseys Schützling, der erste anglo-katholische

4 *John Henry Newman/John Keble/James Bowling Mozley* (eds.): Remains of the late Reverend Richard Hurrell Froude, M. A., Fellow of Oriel College, Oxford, London 1838–1839, 2 Teile in 4 Bänden, hier Teil 2, Bd. I, 433.

5 Siehe meinen Aufsatz: *Mark Chapman:* The Oxford Movement and Ecumenism; in: The Oxford Handbook of the Oxford Movement, Oxford 2017, 500–513.

6 Dies wird am deutlichsten in dem Buch von *William Palmer:* A Treatise on the Church of Christ, London 1838.

7 Siehe meine Veröffentlichung: *Mark D. Chapman:* The Fantasy of Reunion. Anglicans, Catholics, and Ecumenism, 1833–1882, Oxford 2014, 27–67.

Bischof, Alexander Penrose Forbes, Bischof von Brechin in der Schottischen Episkopalkirche, der sich selbst während der Zeit des Vatikanischen Konzils für die Versöhnung einsetzte.[8]

Das Erste Vatikanische Konzil selbst setzte diesen begrenzten, aber ehrgeizigen Bemühungen um eine Wiedervereinigung jedoch schnell ein Ende. Jeglicher Optimismus wurde durch die Erklärung der päpstlichen Unfehlbarkeit am 18. Juli 1870 völlig zunichte gemacht. Edward B. Pusey, der drei umfangreiche irenische Bände verfasst hatte, die zeigen sollten, wie die Lehren der nachtridentinischen Kirche und der Kirche von England miteinander in Einklang gebracht werden könnten, änderte den Titel des dritten Bandes von „Ist eine heilsame Wiedervereinigung möglich?“ in „Heilsame Wiedervereinigung, wie sie vor dem Vatikanischen Konzil möglich erschien“[9]. Die Wiedervereinigung mit Rom schien ein hoffnungsloser Fall zu sein. Pusey schrieb kurz nach der Erklärung der Unfehlbarkeit an Newman: „Ich habe getan, was ich konnte, und bin durch mit aller Kontroverse und Irenik.“[10] Die römisch-katholische Kirche hatte das eingeführt, was die Anglikaner weltweit als eine dogmatische Neuerung ansahen, die sich nicht aus der Tradition heraus beweisen ließ. Folglich war die Wiedervereinigung, wie Puseys Biograph Henry Liddon es formulierte, „in eine Ecke der Abstellkammer kostspieliger Fehlschläge und gescheiterter Utopien“[11] verbannt worden. Dies hätte das Ende aller Bemühungen um eine Wiedervereinigung und eine Rückkehr zur protestantischen antirömischen Einstellung bedeuten können, die in der Zeit der Errichtung einer englischen römisch-katholischen Hierarchie im Jahr 1850 so stark gewesen war.[12] Doch die Geschichte ist noch nicht zu Ende.

Trotz ihres unverhältnismäßigen Einflusses während der Zeit des Konzils selbst ist es wichtig, daran zu erinnern, dass die große Mehrheit der Anglikaner keine Anglo-Katholiken und auch keine Evangelikalen waren. Vor allem in Führungspositionen gab es eine große Anzahl von Vertretern der Hochkirche, die viele der Ansichten der Anglo-Katholiken teilten, ins-

8 Ebd., 131–202.

9 *Edward Bouverie Pusey:* Is Healthful Reunion Impossible? The Second Letter to the Very Rev. J. H. Newman D. D., Oxford/London 1870; zweite Auflage: *Edward Bouverie Pusey:* Healthful reunion as Conceived Possible before the Vatican Council (1876). Über die Begleitumstände der Titeländerung siehe *Henry Parry Liddon:* Life of Edward Bouverie Pusey, London ²1897, 4 Bde., Bd. IV, 193.

10 *Pusey an Newman*, 26. Aug. 1870; in: ebd.

11 Ebd., 194.

12 Siehe *Edward Norman:* Anti-Catholicism in Victorian England, London 1968; *John Wolffe:* The Protestant Crusade in Great Britain, 1829–1860, Oxford 1991; und *D. G. Paz:* Popular Anti-Catholicism in mid-Victorian England, Stanford 1992.

besondere was die Autorität des Bischofsamtes und den Anspruch der Kirche von England als nationale katholische Kirche für das englische Volk (und im weiteren Sinne auch für britische Untertanen und ihre Nachkommen außerhalb Englands) betraf. Sie hatten aber wenig Interesse an einer Wiedervereinigung mit Rom. Was sich nach dem Konzil ergab, war ein Aufblühen dieser Form der Hochkirche. Sie ihrerseits zog noch mehr Anhänger des Anglo-Katholizismus an sich, die sich stark auf neue Formen der Ökumene orientierten. Tatsächlich rückte die Ökumene von der Beschränkung auf einige wenige randständige Exzentriker in Richtung auf eine weitaus größere Verbreitung, da sich die Aufmerksamkeit von der römisch-katholischen Kirche weg auf andere richtete, die eine besonders starke Affinität zur Kirche von England zu zeigen schienen. Was für viele Anglikaner nach dem Konzil immer wichtiger wurde, war nicht die Rückkehr zu einer protestantischen, in der Reformation verwurzelten Identität, sondern vielmehr die erneute Betonung der Form eines unabhängigen Katholizismus, der eindeutig nicht-römisch war und die Autorität des Papsttums ablehnte, aber ebenso eindeutig nicht-protestantisch war. Es handelte sich um eine Version einer antirömischen Zweig-Theorie der Kirche. Diese beruhte auf der nationalen Identität und wurde nach dem Konzil vorherrschend, wie das Beispiel einiger Vertreter der Hochkirche zeigt, die die Debatte im Gefolge des Konzils bestimmen sollten.

In diesen nachkonziliaren Diskussionen war die vielleicht wichtigste Persönlichkeit Christopher Wordsworth (1807–1885),[13] Bischof von Lincoln, der zuvor eine starke und unverblümt anti-römische Einstellung gezeigt hatte: Er hatte zum Beispiel eine Reihe von Briefen geschrieben, die erstmals 1847 in der von Sheridan Gilley als „Daily Mail der französischen Priesterschaft“[14] bezeichneten Zeitschrift *L' Univers* von Louis Veuillot veröffentlicht wurden und „über den destruktiven Charakter der Kirche von Rom, sowohl in der Religion als auch in der Politik“ handelten[15]. Ein Jahr später setzte er seine Cambridge-Hulsean-Vorlesungen von 1848, die den Titel trugen „Babylon, oder die Frage: Ist die Kirche von Rom das Babylon der Apokalypse?“[16] in ähnlicher Weise fort. Diese Vorlesungen wurden 1866 als Widerspruch zu Bischof Forbes und Edward B. Puseys Annähe-

13 Siehe *John Henry Overton/Elizabeth Wordsworth:* Christopher Wordsworth, Bishop of Lincoln, 1807–1885, London 1888.

14 *Sheridan Gilley:* Newman and his Age, London 1990, 375.

15 *Christopher Wordsworth:* Letters to M. Gondon, author of ‘Mouvement religieux en Angleterre’, ‘Conversion de soixante ministres anglicans’,&c. &c. &c. on the Destructive Character of the Church of Rome, both in Religion and Policy, London 1847.

16 Ursprünglich erschienen unter dem Titel *Christopher Wordsworth:* Union with Rome. Is not the Church of Rome the Babylon of the Book of Revelation?, London 1850.

rungsversuchen an Rom neu veröffentlicht. Obwohl er entschieden antikatholisch war, war Wordsworth dennoch ein Mann der Hochkirche mit einem starken Gespür für das katholische Erbe der Kirche von England. Ein anderer Vertreter der Hochkirche, Archer Gurney (1820–1887), Repräsentant der Kirche von England in Paris von 1858–1871, schrieb einen offenen Brief an Wordsworth: „Bis ihr biblischer und historischer Beweis, dass die Kirche von Rom das Babylon der Apokalypse ist, erschüttert werden kann, gibt es keinen Raum für die Diskussion über die Einzelheiten, in die uns der Professor [Pusey] führen will."[17] Wordsworth war derjenige, der die Kirche von England während der Zeit des Vatikanischen Konzils vertrat und die offizielle Antwort darauf formulierte.[18]

Für antikatholische Anhänger der Hochkirche wie Wordsworth bot das Vatikanische Konzil eine neue ökumenische Gelegenheit, mit unzufriedenen römischen Katholiken zusammenzuarbeiten, die von der Unfehlbarkeitserklärung schockiert waren und die stattdessen versuchten, nationale katholische Kirchen zu gründen, die der hochkirchlichen Vision für die Kirche von England sehr ähnlich sahen.[19] Dies wurde auch durch Veränderungen innerhalb der Anglikanischen Gemeinschaft selbst gefördert: Die Amerikanische Protestantische Episkopalkirche sowie die Schottische Episkopalkirche boten ein ganz anderes Modell des Anglikanismus an als die Kirche von England. Sie waren beide staatlich unabhängige nationale Kirchen, die in einem starken Gefühl der historischen Identität mit der sogenannten „Urkirche" verwurzelt waren. Zudem bauten sie auf einem „ursprünglichen Episkopat" auf, das völlig anders aussah als das etablierte politische Episkopat der Kirche von England.[20] Eine ursprüngliche nationale Kirche in Kontinuität mit der apostolischen Kirche schien das Wesen eines neuen Stils des Anglikanismus auszudrücken, der sich von den Fes-

17 *Archer Gurney:* Visible Unity. The Price to be Paid for it. A letter to the Ven. Christopher Wordsworth D. D., Archdeacon of Westminster, from *Senex*, on reading Dr. Pusey's Eirenicon, London 1865, 28.

18 Siehe *Robert Fitzsimons:* The Church of England and the First Vatican Council; in: Journal of Religious History 27 (2003), 29–46.

19 Siehe *William John Sparrow-Simpson:* Roman Catholic Opposition to Papal Infallibility, London 1909.

20 Siehe dazu: *John Henry Newman:* The American Church. British Critic. XXVI (1839), 281–343; *Samuel Wilberforce:* A History of the Protestant Episcopal Church in America, London 1844. Dieses Modell des Episkopats wurde entscheidend für die Einrichtung des Colonial Bishoprics' Fund, der viele Bischöfe in den britischen Kolonien einsetzte und so dazu beitrug, die Idee des Anglikanismus als eine Gesamtheit nationaler katholischer Kirchen zu festigen; siehe meinen Aufsatz: *Mark D. Chapman:* Varieties of Missionary Bishop; in: *Ders./Sathianathan Clarke/Martyn Percy* (eds.): The Oxford Handbook of Anglican Studies, Oxford 2016, 92–104.

seln des Establishments befreit hatte. Das konnte möglicherweise eine Zusammenarbeit mit denjenigen ermöglichen, die in Europa und anderswo von den Ergebnissen des Vatikanischen Konzils unzufrieden waren. Gleichzeitig gab es auch Anglikaner, die sich um eine Zusammenarbeit mit den orthodoxen Kirchen bemühten, die zunehmend als nationale katholische Kirchen wahrgenommen wurden, mit denen die Kirche von England ebenfalls solidarisch gegen Rom und den Unglauben auftreten konnte.[21]

Nur drei Jahre vor dem Vatikanischen Konzil hatten sich die Bischöfe der Anglikanischen Gemeinschaft 1867 im Palast des Erzbischofs von Canterbury in Lambeth in London versammelt. Obwohl die Bischöfe ursprünglich als Folge der dogmatischen Schwierigkeiten im Zusammenhang mit den Lehren des radikalen Bischofs von Natal, J.W. Colenso, aus der ganzen Welt zusammenkamen, wollten sie auch sicherstellen, dass die verschiedenen nationalen Kirchen ihre eigene Identität und ihr eigenes Autoritätssystem beibehielten. Auch Erzbischof Charles Longley widersetzte sich allen Bemühungen, sein eigenes Amt zu erhöhen. Bei einigen, darunter der große hochkirchliche Staatsmann William Ewart Gladstone, der kurz darauf Premierminister wurde, bestand die Hoffnung, dass das Lambeth-Modell der Einheit als Beispiel für andere Kirchen für eine nicht-römische Form der Wiedervereinigung wirken könnte.[22] Auf der Konferenz selbst äußerte Bischof Henry John Whitehouse aus Illinois die Hoffnung, dass auch schwedische Bischöfe eingeladen werden könnten, da auch sie eine nationale Kirche in Kontinuität mit der Vergangenheit vertraten.[23]

Die Beiträge von Christopher Wordsworth zu den Debatten nach dem Abschluss der Konferenz zeigen deutlich einen Stimmungswandel in der Ökumene. Während er eine ausgeprägte antirömische Einstellung und einen Abscheu vor dem Ultramontanismus beibehielt, stand er auch an der Spitze derer, die eine Annäherung an Katholiken suchten, die bereit waren, sich von der Herrschaft Roms zu distanzieren.[24] Dies stand ganz in der Kontinuität mit seinem früheren Wirken. Schon lange vor der Einberufung des Vatikanischen Konzils hatte Wordsworth gezeigt, dass er sich für die Förderung einer auf dem Anglikanismus basierenden Form des nationalen Christentums im römisch-katholischen Europa einsetzen wollte. Als Canon

21 *Chapman,* Fantasy of Reunion, 208–212.

22 Gladstone an Forbes, 17. August 1867, zitiert in *William Perry:* Alexander Penrose Forbes. Bishop of Brechin, the Scottish Pusey, London 1939, 135. Zu Colenso siehe meinen Aufsatz "Where is it all leading to? A plea for humility"; in: *Kenneth Stevenson* (ed.): Fallible Church. Anglicans in World Christianity, London 2008.

23 *Randall Davidson:* The Lambeth Conferences of 1867, 1878, and 1888, with the Official Reports, London 1889, 61–76.

24 *Overton/Wordsworth,* Christopher Wordsworth, 352.

der Westminster Abbey erklärte er 1863 vor dem Unterhaus der Konvokation (der neu eingerichteten Klerikersynode der Kirche von England), dass es die Pflicht der Kirche von England sei, „anderen Kirchen in ihren Schwierigkeiten eine helfende Hand zu reichen … Die Zeit könnte kommen, in der die Kirchen Italiens von den Lasten befreit werden, die sie jetzt bedrücken". Er schlug sogar vor, dass die Kirche die Übersetzung des Book of Common Prayer ins Lateinische veranlassen könnte, um es unter den Katholiken zu verteilen.[25] Wie viele andere Anglikaner betrachtete er das Vatikanische Konzil nie als ökumenisch, da keine Einladungen an die Bischöfe der Kirche von England und anderer Kirchen mit bischöflicher Sukzession, wie die schwedische Kirche, ergangen waren. Es bestand folglich keine Verpflichtung, die Lehraussagen des Vatikanischen Konzils zu berücksichtigen.[26]

Wordsworth war ein versierter Lateinkenner und wurde damit beauftragt, die offizielle Antwort auf den päpstlichen Brief *Iam vos Omnes* vom 13. September 1868 zu verfassen, in dem anglikanische Bischöfe einfach als *Omnibus Protestantibus* zusammen mit anderen *acatholici* aufgeführt worden waren.[27] Gegen ein solches Verständnis behauptete er jedoch, dass die Kirche von England den „wahren Glauben Christi"[28] aufrechterhalte, der sich mit der weltweiten Errichtung neuer Bischofssitze innerhalb der Anglikanischen Gemeinschaft weiter fortpflanze. Wordsworth ging sogar so weit zu behaupten, dass die römisch-katholische Kirche und nicht die Anglikaner sich im Schisma befänden. Ziemlich kühn behauptete er: „Du hast dich selbst exkommuniziert. Wir andererseits haben Christus … Du hast dich von der Katholischen Kirche abgeschnitten."[29] Wordsworth war es, der später die Beschlüsse der zweiten Lambeth-Konferenz von 1878 ins Lateinische und Griechische übersetzte, die gleichgesinnte Christen zur Teilnahme an der Anglikanischen Gemeinschaft einluden.[30]

25 Ebd., 178.

26 *Christopher Wordsworth:* Miscellanies Literary and Religious, London 1879, 3 Bde., hier Bd. I, 312–321.

27 Das Dokument ist wieder abgedruckt; in: *Eugenio Cecconi:* Storia del Concilio Ecumenico Vaticano, Parte Prima. Antecedenti del Concilio, Rome 1872, Bd. I, pt. II (documents), 82–85. Siehe: *Chapman,* Fantasy of Reunion, 165–167.

28 *Wordsworth,* Miscellanies, Bd. I, 349.

29 Der vollständige lateinische Text von Wordsworths Entgegnung (Responsio Anglicana Litteris Apostolicis P.ii Papae IX. ad omnes Protestantes aliosque acatholicos, London 1868) findet sich in Miscellanies, Bd. I, 330–344. Eine englische Übersetzung auf den Seiten 344–359. Siehe auch *Overton/Wordsworth,* Christopher Wordsworth, 366–368.

30 Siehe *Fitzsimons,* Church of England, 29–46. The letter was translated into German and Italian and disseminated across the Continent by the Anglo-Continental Society (Overton/Wordsworth, Christopher Wordsworth, 366).

Im Verlauf des Vatikanischen Konzils spielte Wordsworth eine zentrale Rolle bei der Organisation der Reaktion der Kirche von England. In der Konvokation vom 6. Juli 1870 schlug er vor, ein Komitee beider Häuser (Klerus und Bischöfe) zu bilden, um einen Bericht über das Thema Unfehlbarkeit und das Konzil zu erstellen. Dieser sollte nicht nur ein Bericht der Kirche von England allein sein, sondern „von der anglikanischen Kirche und den Kirchen in Gemeinschaft mit ihr in allen Teilen der Welt kommen und somit ein praktischer Beweis für unsere wahre Katholizität sein“ . Ein enttäuschter Katholik, P. Hyacinthe Loyson, der die so genannte Gallikanische Kirche in Paris gründen und in Westminster Abbey heiraten sollte, schlug Wordsworth vor, dass eine offizielle Antwort der Kirche von England „die stärkste Wirkung haben und in höchstem Maße von allen in Frankreich akzeptiert werden würde, die die Ansichten der alten Gallikanischen Kirche vertreten und die jetzt ernsthaft unsere Unterstützung suchen“[32].

Ein weiterer hochkirchlicher Bischof, der eine aktive Rolle bei der Neugestaltung der „Außenpolitik“ der Kirche von England nach dem Konzil spielte, war Edward Harold Browne (1811–1891), Bischof von Ely (und später von Winchester), Präsident der Anglo-Continental Society, die gegründet worden war, um die Prinzipien des Prayer Books in den katholischen Counties zu verbreiten.[33] Wie Wordsworth erkannte auch er, dass die Kirche von England denjenigen, die von Rom unzufrieden waren, eine Heimat bieten konnte.[34] Er war auch der Ansicht, dass das Konzil nicht ökumenisch sei, da es die anglikanischen Bischöfe zu „einem gewöhnlichen Haufen von Häretikern“ degradiert hatte.[35] Ebenso bezeichnend und seine hochkirchlichen Prinzipien aufzeigend, sah er die Katholiken, die sich nach dem Vatikanischen Konzil gegen die Unfehlbarkeit des Papstes aufgelehnt hatten, sich auf dem gleichen Weg befindlich, den die Kirche von England bei der Reformation beschritten hatte. Auch sie beriefen sich auf das, was er als „ursprüngliche Reinheit“ bezeichnete, und erklärten sich „bereit, sich dem Urteil der ersten sechs Jahrhunderte zu unterwerfen und die Lehrdekrete aller wirklich allgemeinen Konzile zu akzeptieren“.[36]

31 The Guardian (13. Juli 1870), 829.

32 Ebd. Es ist nicht sicher, wer der Verfasser des Briefes war, obwohl Mgr. Landriot, Bischof von Reims, mit Wordsworth in den 1860er Jahren korrespondierte. Siehe *Fitzsimons*, Church of England, 34, 28.

33 Siehe *George W. Kitchin:* Edward Harold Browne, Lord Bishop of Winchester. A Memoir, London 1896, bes. Kap. 11.

34 *The Guardian* (13. Juli 1870), 829.

35 *Edward Harold Browne:* The Old Catholic Movement on the Continent of Europe. A Paper Read at the Church Congress, Brighton 1874, London 1875, 6.

36 Ebd., 7.

Dieser erneute Anstoß zu kontinentalen Allianzen mit unzufriedenen Katholiken in ganz Europa, der nach dem Vatikanischen Konzil entstand, folgte dem Weg, den die Anglo-Continental Society unter der Führung von Frederick Meyrick (1827–1906), einem Präbendär der Wordsworth-Kathedrale in Lincoln und Geistlichen eines kleinen Dorfes in Norfolk, eingeschlagen hatte. Er diente sechsundvierzig Jahre lang als deren Sekretär. Die Gesellschaft war 1853 gegründet worden, um „die Prinzipien der englischen Kirche in den verschiedenen Ländern Europas und der ganzen Welt bekannt zu machen". Zu diesen Prinzipien gehörten „ihre Lehre, Ordnung und ihr Status".[37] Meyrick, der ein Mann von ungeheurer Energie war, sorgte dafür, dass beträchtliche Anstrengungen unternommen wurden, um die Aktivitäten der Kirche von England in ganz Europa bekannt zu machen. Aufgrund der politischen Umstände war es allerdings normalerweise nicht möglich, eindeutige Bekehrungen zu propagieren. Das erklärte Ziel der Gesellschaft war erstens die „interne Reformation der nationalen Kirchen und anderer religiöser Gemeinschaften durch die Weitergabe von Informationen innerhalb dieser Gemeinschaften". Zweitens, und dies wurde in der Zeit nach dem Konzil immer wichtiger, versuchte sie auch, Allianzen mit jenen Katholiken einzugehen, die die Autorität des Papstes abgelehnt hatten.[38] Schließlich versuchte sie, „Menschen, deren religiöse Überzeugungen bereits verunsichert sind, vor dem Abgleiten in den Unglauben zu bewahren, indem sie ihnen ein gereinigtes Christentum aufzeigt, das sie vielleicht annehmen können"[39], wie es vermutlich durch den gereinigten Katholizismus der Kirche von England zum Ausdruck gebracht wird.

Obwohl bei den mehr evangelikalen Mitgliedern der Kirche von England ein gewisses Misstrauen gegenüber der implizit antirömischen Zweig-Theorie der Anglo-Continental Society bestand, führte ihre Tätigkeit zusammen mit der bischöflichen Leitung von Wordsworth und Browne dazu, dass die Reaktion auf die „Vatikan-Dekrete", wie sie oft genannt wurden, in den Jahren nach dem Konzil im Zentrum der Diskussion in der Kirche von England blieb.[40] Das Konzil war in der Tat eher eine Chance als eine Bedrohung: Nach Meyrick bot die Opposition gegen die päpstliche Unfehlbarkeit „eine Gelegenheit, einen ernsthaften und freundlichen Appell an

37 The Foreign Church Chronicle and Review 1, London 1877, 252. Ab 1879 von Rivington's veröffentlicht. Im Folgenden FCC abgekürzt.

38 *Anglo-Continental Society* (ed.): What is the Anglo-Continental Society?, London 1878, 2, 5. Siehe *Frederick Meyrick:* Memories of Life at Oxford, and Experiences in Italy, Greece, Turkey, Germany, Spain and Elsewhere, London 1905.

39 FCC (1877), 257.

40 *Fitzsimons,* Church of England, 46.

die Mitglieder der römisch-katholischen Gemeinschaft in der ganzen Welt zu richten und sie aufzufordern, von den Neuerungen der modernen Lehre und der mittelalterlichen Disziplin zum biblischen Glauben und zur Apostolischen Ordnung der Urkirche zurückzukehren". Dies verdiene „eine herzliche und wohlwollende Anerkennung seitens der Leiter der anglikanischen Kirche, die sich in einer Krise befindet, die so schwerwiegend sein kann wie die Reformation des sechzehnten Jahrhunderts".[41] Das Konzil bot der Kirche von England somit eine außerordentliche Gelegenheit, eine katholische – wenn auch nicht-römische – Erneuerung in ganz Europa und sogar noch weiter entfernt zu fördern.

Kurz nach der Erklärung der Unfehlbarkeit überredete Bischof Wordsworth die Konvokation, eine Antwort an das Konzil zu verfassen, das er einfach nur als eine „Vatikan-Synode", aber nicht als ein „Allgemeines Konzil" betrachtete.[42] Diese wurde bis zum Sommer des folgenden Jahres fertig gestellt und in der Konvokation am 16. Juni 1871 diskutiert. Trotz dieser langen Verzögerung hielt Wordsworth sie für sehr bedeutsam, da Europa „die Auswirkungen des Dekrets des Vatikanischen Konzils gerade erst zu spüren bekommt".[43] Eines der Hauptprobleme für ihn war das, was er als „geistliche Tyrannei" bezeichnete, die das Ergebnis des Verlustes der weltlichen Autorität sei und die Freiheit des Denkens durch eine neue Form des geistlichen Autoritarismus einschränken könnte.[44] Dieser könnte sich jedoch als kontraproduktiv erweisen und die Menschen sogar in die Fänge des „Unglaubens" treiben, mit der Folge von „Anarchie, Verwirrung, Kommunismus, Aufstand und Rebellion".[45] Die Resolutionen wurden in der Konvokation ohne Gegenstimme angenommen und schnell ins Lateinische und Griechische übersetzt, vermutlich von Wordsworth selbst. Der Erzbischof von Canterbury, A. C. Tait, war jedoch der Ansicht, dass sie nur sehr wenig Wirkung haben würden: „Obwohl es darin kein Wort gibt, gegen das ich Einwände erheben könnte, bin ich nicht sehr zuversichtlich, was die Ziele angeht, die ihr Initiator und seine Unterstützer damit zu erreichen hoffen."[46]

Zu diesem Zeitpunkt begannen sowohl Wordsworth als auch Browne, Kontakt mit Katholiken aufzunehmen, die sich geweigert hatten, die Erklärung anzuerkennen. Es gab Annäherungen an die alt-katholische Bewe-

41 FCC (1877), 261.
42 *The Guardian* (13. Juli 1870), 831. Siehe auch *Fitzsimons*, Church of England, 37.
43 Ebd. (21. Juni 1871), 741.
44 Ebd., 741.
45 Ebd., 741.
46 Ebd., 742.

gung in Deutschland.[47] Auf der jüngst von Wordsworth eingerichteten Diözesansynode in Lincoln wurde ein Antrag verabschiedet, der Sympathie für diejenigen zum Ausdruck brachte, die gegen die „gefährlichen Irrtümer" des Konzils angekämpft und ihre Treue zu dem einst den Heiligen überlieferten Glauben bewahrt hatten.[48] 1872 nahm Wordsworth zusammen mit Bischof Browne am alt-katholischen Kongress in Köln teil.[49] Die Bedeutung eines Verständnisses des Anglikanismus als unpolitischer und nicht staatlich verankerter Institution wurde durch ihr Bestreben unterstrichen, Mitglieder der Kirche von Irland (deren Anbindung an den Staat 1870 von Gladstone abgeschafft worden war) und der Schottischen Episkopalkirche an den Kongressen zu beteiligen: Diese unpolitische und nicht staatlich verankerte Form des Anglikanismus würde den alt-katholischen Kirchen alternative Modelle bieten, bei ihren Bestrebungen, ihre eigenen Strukturen zu entwickeln.[50]

Schlussbemerkungen

Als sich abzeichnete, dass es nach der Unfehlbarkeitserklärung kaum noch Hoffnung auf eine Wiedervereinigung zwischen der Kirche von England und der römisch-katholischen Kirche gab, schlossen sich den hochkirchlich orientierten Anglikanern wie Wordsworth und Browne ausgeprägt anglo-katholische Stimmen in dem Bestreben an, Bündnisse mit Kirchen in Europa zu schließen. Dies führte zu einer größeren Offenheit

47 Siehe *Claude Beaufort Moss:* The Old Catholic Movement, its Origins and History, London 1948, 330–338; *Alice Mary Elizabeth Scarth:* The Story of the Old Catholic and Kindred Movements Leading Up to a Union of National Independent Churches, London 1883; *Joseph Troxler:* Die neuere Entwicklung des Altkatholizismus. Ein Beitrag zur Sektengeschichte der Gegenwart, Köln 1908, 97–104; *Johann Friedrich von Schulte:* Der Altkatholizismus. Geschichte seiner Entwicklung, inneren Gestaltung und rechtlichen Stellung in Deutschland, Neudruck der Ausgabe von 1887, Aalen 1965, 654–656. Ganz allgemein siehe: *Willibald Beyschlag:* The Origin and Development of the Old Catholic Movement; in: American Journal of Theology 2 (1898), 481–526.

48 Dies wird mitgeteilt in der Einleitung zu *Robert Browne et alii:* Account of the Visit to England of the Old Catholic Bishops Bishop Reinkens, of Germany and Bishop Herzog, of Switzerland together with the meetings held to express sympathy with the Old Catholic Reform Movement also The Sermons Preached on the Occasion at Cambridge by the Right Rev. the Lord Bishop of Winchester and the Rev. J. J. Lias MA, Vicar of St Edward's, Cambridge and at Farnham by the Rev. Robert Browne, MA, chaplain to the Lord Bishop of Winchester, to which are prefixed some notes and dates concerning the rise of the Old Catholic Movement, London 1882, 65 f.

49 Siehe *Miscellanies,* Bd. I., 438–481. Siehe auch *Overton/Wordsworth,* Christopher Wordsworth*,* 374 f.

gegenüber der östlichen Orthodoxie, insbesondere unter der Führung von Henry Liddon,[51] sowie gegenüber der entstehenden alt-katholischen Bewegung, insbesondere in der Schweiz und in Deutschland. Dieser Annäherungsprozess hatte, wenn auch nur kurzzeitig, auf den Bonner Konferenzen von 1874 und 1875[52] viel Erfolg, die Victor Conzemius als die „wichtigsten ökumenischen Gespräche des neunzehnten Jahrhunderts“[53] bezeichnete. Die Jahre nach dem Konzil erschienen wie ein kurzer Moment der Hoffnung, in denen die Chance bestand, dass ausländische Kirchen deutlich „anglikanischer“ werden und sich als nationale katholische Kirchen neu formieren würden, losgelöst von ihren Beziehungen zu Rom. 1888 lud die Anglikanische Gemeinschaft mit ihrem berühmten „Quadrilateral“ sogar die Kirchen ein, sich ihnen anzuschließen, selbst wenn diese kein gemeinsames englisches Erbe hatten: Die anglikanische Identität erforderte nicht mehr die Annahme protestantischer Formeln, sondern wurde auf möglichst minimale Weise definiert, mit Bezug auf die Schrift, die Glaubensbekenntnisse, die beiden Herren-Sakramente und das „historische Bischofsamt“.[54] Gleichzeitig blieben die meisten dieser Proto-Ökumeniker jedoch in ihrem Ansatz entschieden antirömisch und waren der Ansicht, dass die römisch-katholische Kirche von der Wahrheit abgewichen sei. Die Erklärung der Unfehlbarkeit wurde von den meisten Anglikanern, vor allem von Premierminister William Gladstone, als völliger Irrtum angesehen. Sie würde zu dem Vorwurf der Illoyalität unter den römischen Katholiken führen, die dem Staat keine Treue schuldeten, und stellte auch eine völlige Verleugnung der Autorität von Geschichte und Tradition dar. Gladstone war einer der führenden Vertreter der Hochkirche im Lande und ein enger Freund von Ignaz von Döllinger in München, einem der führenden Gegner der Erklärung. Kurz nach seinem Ausscheiden aus dem Amt verfasste er seinen berühmten Aufsatz „Die Vatikan-Dekrete“, der 110 Auflagen erreichte und damit die bekannteste seiner Schriften wurde.[55] Dies zeigt, dass das Erste Vatikanische Konzil nicht wenig dazu beigetragen hat,

50 *Kitchin,* Edward Harold Browne, 409.

51 Siehe *Chapman,* Fantasy of Reunion, bes. 260–262.

52 Ich habe dies ausführlich erörtert; in: ebd., 224–262.

53 *Victor Conzemius:* Ignaz von Döllinger. The Development of a XIXth Century Ecumenist; in: Hundert Jahre Christkatholisch-theologische Fakultät der Universität Bern, Beiheft zur IKZ 64 (1974), 110–127, 125.

54 Siehe *Chapman,* Anglican Theology, 191–198.

55 *William Ewart Gladstone:* The Vatican Decrees in their Bearing on Civil Allegiance. A Political Expostulation (1874); in: *ders.:* Rome and the Newest Fashions in Religion, London 1875. Siehe dazu auch *David Bebbington:* The Mind of Gladstone. Religion, Homer and Politics, Oxford 2004, 224–229.

den Anglikanismus zu „entprotestantisieren“ und zu gewährleisten, dass die meisten Vertreter der Hochkirche und Anglo-Katholiken ein gemeinsames Anliegen verfolgten. Es gab häufige Bemühungen, dazu neue Bündnisse sowohl mit der alt-katholischen Bewegung als auch mit den orthodoxen Kirchen des Ostens zu entwickeln. Gleichzeitig aber erwies sich das Wiederaufleben des europäischen Nationalismus als ein wichtiger Faktor in der Ökumene, da der Kosmopolitismus Roms als eine Bedrohung für die politische Loyalität angesehen wurde, so wie es 1570 in England mit der Exkommunikation von Königin Elisabeth I. der Fall gewesen war.

Übersetzung aus dem Englischen: Dr. Wolfgang Neumann

„Wir halten fest an der alten Verfassung der Kirche“

Ein Blick auf das Erste Vatikanische Konzil und seine Folgen aus alt-katholischer Sicht[1]



Andreas Krebs[2]

1. Eine umstrittene Lehre

Die Papstdogmen des Ersten Vatikanischen Konzils waren für die katholische Kirche zweifellos ein Wendepunkt. Die Vorstellung, dass der Bischof von Rom unter bestimmten Bedingungen unfehlbare Lehrentscheidungen treffen könne und die oberste richterliche und rechtssetzende Autorität über die gesamte Weltkirche besitze, war zwar keineswegs neu, sondern hatte sich über einen langen Zeitraum herausgebildet. Aber sie war niemals unumstritten. Während der gesamten Kirchengeschichte gab es auch starke Strömungen, die lokale Bischöfe – mitunter gegen römische Primatsansprüche – in ihrer Autorität bestärkten (wobei die Bischöfe im Altertum noch selbstverständlich von Volk und Klerus des Bistums gewählt wurden); nach diesem Modell lag die entscheidende Autorität zur Beantwortung von Fragen, die über Belange der Ortskirche hinausgingen, bei Synoden und Konzilien. Bis ins 19. Jahrhundert konnte der Lehr- und Rechtsprimat des Papstes diskutiert, in Frage gestellt oder sogar abgelehnt werden, ohne den Boden des katholischen Glaubens zu verlassen. Das änderte sich mit dem Ersten Vatikanum: Aus einer Lehrmeinung wurde eine verbindliche Glaubensvorschrift. In der Folge wurden jene, die dieser Position nicht beizupflichten vermochten und bis dahin gleichwohl als gute Katholiken gelten durften, aus der Kirche hinausgedrängt.[3]

1 Die Langfassung dieses Artikels ist erschienen; in: *Julia Knop/Michael Seewald* (Hg.): Das Erste Vatikanische Konzil. Eine Zwischenbilanz 150 Jahre danach, Darmstadt 2019, 288–303.

2 Andreas Krebs ist seit 2015 Professor für Alt-Katholische und Ökumenische Theologie und Direktor des Alt-Katholischen Seminars der Universität Bonn.

3 Zur Geschichte des Ersten Vatikanischen Konzils aus römisch-katholischer Sicht: *Klaus*

Noch während des Konzils hatte es dagegen deutlichen Widerstand von Bischöfen vor allem aus Frankreich und dem deutschsprachigen Raum gegeben. Bei einer Vorabstimmung über die Konstitution „Pastor Aeternus“ am 13. Juli 1870 votierten 88 der 601 anwesenden Konzilsbischöfe mit „Nein“. Die Mehrheitsverhältnisse waren damit zwar klar; aber sollte ein Konzil nicht einem möglichst einmütig geteilten Glauben Ausdruck geben? Die Minoritätsbischöfe standen mit ihrer Haltung zudem nicht allein: Sie wurden von renommierten Theologen und Teilen der öffentlichen Meinung unterstützt. Dennoch kam es nach dem Willen der Kurie, ohne weiteren Gesprächen nennenswert Raum zu geben, schon am 18. Juli zur offiziellen Abstimmung. Dieser Zumutung entzogen sich die meisten Minoritätsbischöfe durch vorzeitige Abreise. Sie waren nicht mehr dabei, als der Papst noch am selben Tag – unter Blitz und Donner, wie es heißt, ein Gewitter soll gerade über Rom gezogen sein – die neuen Dogmen verkündete.

2. Protest gegen die Papstdogmen

Mit Spannung erwartete man, wie sich die Bischöfe, die mit „Nein“ gestimmt hatten, verhalten würden. Dass sie wochenlang schwiegen, löste bei den Gegnern der Dogmen erste Skepsis aus. Am 25. August 1870 kamen in Nürnberg theologische Lehrer aus ganz Deutschland zusammen, um ihren Widerstand zu koordinieren; Zentren der Opposition waren die Katholisch-Theologischen Fakultäten in Bonn, Breslau und München sowie die Braunsberger Akademie. Die mit Abstand prominenteste Persönlichkeit dieser Gruppe war der Münchener Kirchenhistoriker *Ignaz von Döllinger* (1799–1890), der unter dem Pseudonym „Janus“ schon während des Konzils regelmäßig über dieses berichtet und den Gegenspielern der Dogmatisierung den Rücken zu stärken versucht hatte. Gemeinsam formulierte man die „Nürnberger Erklärung“, die an die Minoritätsbischöfe appellierte,

Schatz: Vaticanum 1 (1869–1870), 3 Bde., Paderborn 1992–1994. Zum Altkatholizismus siehe *Angela Berlis:* Frauen im Prozess der Kirchwerdung. Eine historisch-theologische Studie zur Anfangsphase des deutschen Altkatholizismus (1850–1890), Frankfurt 1998, 86–232; *Adrian Suter:* Altkatholische Kirchen; in: *Johannes Oeldemann* (Hg.): Konfessionskunde, Leipzig/Paderborn 2015, 247–274; *Günter Eßer:* Die Alt-Katholischen Kirchen, Göttingen 2016. – Zur Schreibung „altkatholisch“ bzw. „alt-katholisch“: In Deutschland hat sich seit den 1920er Jahren der Bindestrich eingebürgert; er findet hier auch von kirchlicher Seite durchgehend Verwendung. Deshalb wird auch in diesem Text die Schreibweise „alt-katholisch“ gebraucht, wenn es um die Konfessionsbezeichnung geht, in Zitaten aber die ursprüngliche Form beibehalten. „Altkatholizismus“ schreibe ich aus ästhetischen Gründen ohne Bindestrich.

ihrer Ablehnung der „*neue*[*n*], von der Kirche niemals anerkannte[n] Lehren“[4] treu zu bleiben.

Die erste öffentliche Widerrede gegen die Papstdogmen kam jedoch nicht von Geistlichen und Theologen. Bereits am 14. August trafen sich katholische Laien in Königswinter im Wirtshaus „Düsseldorfer Hof“ und verfassten eine Stellungnahme. Als diese in der „Kölnischen Zeitung“ vom 9. September 1870 abgedruckt wurde, trug sie die Unterschriften von 456 katholischen Bürgern aus den rheinischen Städten von Koblenz bis Köln:

> In Erwägung, daß die im Vatican gehaltene Versammlung nicht mit voller Freiheit berathen und wichtige Beschlüsse nicht mit der erforderlichen Uebereinstimmung gefaßt hat, erklären die unterzeichneten Katholiken, daß sie die Decrete über die absolute Gewalt des Papstes und dessen persönliche Unfehlbarkeit als Entscheidungen eines ökumenischen Concils nicht anerkennen, vielmehr dieselben als eine mit dem überlieferten Glauben der Kirche in Widerspruch stehende Neuerung verwerfen.[5]

Die ersten Unterzeichner gehörten mehrheitlich dem gehobenen Bürgertum an – sie waren Kaufleute, Weinhändler, Fabrikanten, Ärzte, Anwälte, Staatsbeamte, Lehrer oder Professoren. Unter letzteren waren auch namhafte Gelehrte wie der Germanist *Karl Simrock* (*1802–1876*) oder der Altphilologe *Franz Ritter* (*1803–1875*). Aber etwa auch ein Gastwirt, ein Schiffer und zwei Konditoren hatten sich dem Protest angeschlossen. Ausdrücklich wurden „Gesinnungsgenossen in *allen* Ständen“ dazu aufgefordert, sich mit dem „Central-Comité für die Bewegung gegen die päpstliche Unfehlbarkeit“ in Verbindung zu setzen und die Erklärung zu unterschreiben.[6] In einer Kölner Gaststätte lagen zu diesem Zwecke Listen aus. Die „Königswinterer Erklärung“, wie sie später genannt wurde, erschien am 10. September 1879 auch als Beilage im „Rheinischen Merkur sowie am 21. September, 10. Oktober und 9. Dezember 1870 erneut in der „Kölnischen Zeitung“ mit vielen weiteren Unterschriften auch aus Städten jenseits des Rheinlands. Unter den stets angegebenen Berufsbezeichnungen treten jetzt zahlreiche Handwerke auf, auch die Bezeichnung „Tagelöhner“. Gegen Ende des Jahres hatten 1.359 Personen den Protest unterzeichnet.[7]

4 *Johann Friedrich von Schulte:* Der Altkatholizismus. Geschichte seiner Entwicklung, inneren Gestaltung und rechtlichen Stellung in Deutschland, Aalen [2. Neudruck der Ausgabe 1887] 2002, 14.

5 Kölnische Zeitung vom Freitag, 9. September 1870 (Nr. 250), 1.

6 Ebd. Hervorhebung im Original.

7 Die Zahl übernehme ich von *von Schulte*, Altkatholizismus, 14.

Sie sahen sich von den Bischöfen jedoch bald enttäuscht. Vom 31. August bis 1. September 1870 tagte die Bischofskonferenz in Fulda und einigte sich auf einen Hirtenbrief, der eine moderate Interpretation des Unfehlbarkeitsdogmas mit der Anerkennung des Konzils verband. Am 10. April 1871 akzeptierte *Karl Joseph von Hefele* (*1809–1893*) aus Rottenburg-Stuttgart als letzter deutscher Minoritätsbischof die Dogmen. Die „Altkatholiken", die das Konzil und seine „Neuerungen" weiterhin ablehnten, gerieten in Zugzwang. Am 17. April 1871 wurde Döllinger exkommuniziert. Großes Aufsehen erregte auch wenig später der Fall des Münchener Rechtsprofessors und Gegners der Papstdogmen *Franz Xaver Zenger* (*1798–1871*), dem auf dem Sterbebett die Sakramente verweigert wurden.[8] An Pfingsten (28.–30. Mai) 1871 trafen sich auf Einladung Döllingers führende Konzilsgegner in München. Neben einer gemeinsamen Deklaration, der „Münchener Pfingsterklärung", verständigte man sich auf die Einberufung von Delegierten der verschiedenen oppositionellen Komitees und Vereine zu einem „Katholikenkongress". Er fand vom 22. bis 24. September in München statt und darf als Geburtsstunde des Altkatholizismus gelten.

3. Kirchwerdung

Nur wenn man sieht, dass der Altkatholizismus vornehmlich eine Laienbewegung war, werden die weiteren Entwicklungen verständlich. Schon beim Münchener Kongress erhob sich der Wunsch nach Einrichtung einer eigenen regelmäßigen Seelsorge. Döllinger trat dem vehement entgegen. Er blieb entschiedener Gegner der Papstdogmen, wollte zugleich aber eine Kirchenspaltung vermeiden. Dafür hatte er gute theologische Gründe, ging damit aber an den Problemen der Laien vorbei: Insgesamt hatten sich nur relativ wenige Geistliche der alt-katholischen Bewegung angeschlossen; altkatholische Laien standen deshalb vielerorts vor der bedrängenden und unaufschiebbaren Frage, wo sie Gottesdienst feiern konnten, wer ihre Kinder taufen, ihre Paare trauen, ihre Sterbenden begleiten und die Toten bestatten würde.[9] So war es eigentlich wenig überraschend, dass in München

[8] Auf Wunsch der Familie empfing Zenger dann von Johann Friedrich (1836–1971) – Priester, Professor für Kirchengeschichte an der Münchener Universität und wegen Ablehnung der Papstdogmen ebenfalls exkommuniziert – die Sakramente und wurde von ihm auch bestattet; dazu *Ewald Keßler:* Johann Friedrich (1836–1917). Ein Beitrag zur Geschichte des Altkatholizismus, München 1975, 339–342.

[9] *von Schulte,* Altkatholizismus, 346.

trotz Döllingers Einrede die Organisation einer regelmäßigen Seelsorge beschlossen wurde. Da auf längere Sicht dem pastoralen Notstand nur durch Wahl und Weihe eines eigenen Bischofs abzuhelfen war, entschied der Kölner Altkatholikenkongress im September des folgenden Jahres auch in diesem Sinne. Die Wahl fiel im Juni 1873 auf den Breslauer Kirchengeschichtler *Joseph Hubert Reinkens* (*1821–1896*); die Weihe empfing er im August von einem Bischof der Kirche von Utrecht, die schon seit 1723 nicht mehr in Gemeinschaft mit dem Papst stand. Im September 1873 billigte der Konstanzer Altkatholikenkongress eine von *Friedrich von Schulte* (1*827–1914*) erarbeitete „Synodal- und Gemeindeordnung , die bischöfliche Elemente mit starken synodalen Mitbestimmungsrechten der Laien verband. Auf Grundlage dieser Ordnung konstituierten sich die Geistlichen und gewählten Laiendelegierten der alt-katholischen Gemeinden am 29. Mai 1874 als erste Synode des „Katholischen Bistums der Altkatholiken des Deutschen Reiches".

Döllinger konnte sich mit dieser Entwicklung nur widerstrebend abfinden. Seine Entfremdung wuchs, nachdem die Synode 1878, übrigens dank ihrer Laien-Mehrheit, den Pflichtzölibat für Geistliche abgeschafft hatte und die alt-katholische Kirche damit erkennbar eine eigenständige Entwicklung zu nehmen begann. Noch deutlicher wurde dies, als 1886 ein von *Adolf Thürlings* (*1844–1915*) gestaltetes deutsches Altbarbuch eingeführt wurde. Döllinger wollte hingegen, dass man für eine erhoffte Heilung des mit dem Konzil einhergegangenen Bruches möglichst wenige neue Hindernisse schaffe. So sehr seine Klarheit und Standfestigkeit beeindrucken,[10] so wenig konnte sein zuweilen einsamer Weg im Altkatholizismus mehrheitsfähig sein: Nach Durchsetzung der Papstdogmen war die Entstehung einer sich auch eigendynamisch fortentwickelnden alt-katholischen Kirche unvermeidlich geworden.

In der Schweiz und in Österreich gab es ähnliche Bewegungen wie in Deutschland. In der Schweiz wählte man 1875 *Eduard Herzog* (*1841–1924*) zum Bischof, der 1876 durch Reinkens konsekriert wurde; in Österreich durften die Alt-Katholiken erst nach Gründung der Republik einen eigenen Bischof bekommen. Die alt-katholischen Kirchen der genannten Länder schlossen sich mit der Kirche von Utrecht 1889 zur Utrechter Union zusammen. Später kamen osteuropäische Kirchen hinzu: die Altkatholische Kirche in Tschechien (seit 1922) und die Polnisch-Katholische Kirche (seit 1951, auf Gemeindegründungen der nordamerikanischen *Polish National*

[10] Aktuell zu Döllingers Biographie und theologischer Entwicklung: *Thomas Albert Howard:* The Pope and the Professor. Pius IX., Ignaz von Döllinger, and the Quandary of the Modern Age, Oxford 2017.

Catholic Church im Heimatland zurückgehend, die 1907–2003 zur Utrechter Union gehörte). Quantitativ war der Altkatholizismus sicherlich nie eine sehr bedeutende Größe. Heute zählen alle Kirchen der Utrechter Union zusammen etwa 60.000 Mitglieder, in Deutschland sind es knapp 16.000. Die Gemeinden sind aber durchaus lebendig. In den alt-katholischen Kirchen Deutschlands, der Niederlande, Österreichs und der Schweiz wurden in jüngerer Zeit Reformanliegen wie die Frauenordination (ab 1996, zuerst in Deutschland) und die offizielle Segnung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften bzw. Ehen umgesetzt (ab 2007, zuerst in den Niederlanden). Darüber hinaus sind die alt-katholischen Kirchen ökumenisch gut vernetzt: Seit 1931 stehen sie mit der Anglikanischen Kirche in voller Kirchengemeinschaft; 1987 wurde ein alt-katholisch–orthodoxer Dialog abgeschlossen, der einen umfassenden Lehrkonsens feststellt; seit 1985 besteht ein Abkommen zwischen der deutschen alt-katholischen Kirche und der EKD über eucharistische Gastfreundschaft, 2016 wurden auch Konfirmation und Firmung wechselseitig anerkannt; ebenfalls in diesem Jahr erklärten die Kirchen der Utrechter Union und die Lutherische Kirche von Schweden volle Kirchengemeinschaft.

4. Theologische Positionen

Trotz aller Konflikte und Trennungen wurde der Widerstand gegen die Papstdogmen von alt-katholischer Seite niemals als Ablehnung des päpstlichen Primats als solchen verstanden. Das „Münchener Programm", mit dem zum ersten Kongress der Alt-Katholiken 1871 aufgerufen wurde, formuliert dazu:

> Wir halten fest an der alten Verfassung der Kirche. Wir verwerfen jeden Versuch, die Bischöfe aus der unmittelbaren und selbständigen Leitung der Einzelkirchen zu verdrängen. […] Wir bekennen uns zu dem Primate des römisches Bischofes, wie er auf Grund der Schrift von den Vätern und Konzilien der alten ungeteilten christlichen Kirche anerkannt war.[11]

Gemeint ist, wie die „Utrechter Erklärung von 1889 präzisiert, ein Primat des Papstes als *„primus inter pares".*[12] Was das „Münchener Programm über die „Einzelkirchen" sagt, wird im „Statut der Utrechter Union aus

11 *Münchener Programm*, Nr. II. Der Text ist abgedruckt in *Eßer,* Alt-Katholische Kirchen, 117–120.

12 *Utrechter Erklärung,* Nr. 2. Text bei *Eßer,* Alt-Katholische Kirchen, 123–125.

dem Jahr 2001 im Sinne einer eucharistischen Ortskirchen-Ekklesiologie ausgeführt, die einerseits die volle Katholizität der Ortskirche unterstreicht, zugleich aber die Gemeinschaft mit anderen Ortskirchen als Ausdruck eben dieser Katholizität betrachtet.[13] Von bleibender Bedeutung ist auch, wie das „Münchener Programm" die Berufung auf die „alte Kirche" mit Reformanliegen verknüpft:

> Wir erstreben unter Mitwirkung der theologischen und kanonistischen Wissenschaft eine Reform der Kirche, welche im Geiste der alten Kirche die heutigen Gebrechen und Missbräuche heben und insbesondere die berechtigten Wünsche des katholischen Volks auf verfassungsmäßig geregelte Teilnahme an den kirchlichen Angelegenheiten erfüllen werde […].[14]

So verbindet sich im Altkatholizismus von Beginn an eine „konservative" Ablehnung der Papstdogmen mit einem „reformerischen" Erneuerungswillen, und zwar beides unter Berufung auf die „alte Kirche" beziehungsweise ihren „Geist" – eine durchaus produktive Spannung, welche die alt-katholischen Kirchen auch in ihren jüngeren Debatten um die Frauenordination und die Anerkennung gleichgeschlechtlicher Lebensgemeinschaften begleitet hat. Zentral für das alt-katholische Selbstverständnis ist zudem, dass man den Anspruch auf Katholizität als ökumenische Selbstverpflichtung begreift. Das „Münchener Programm" schreibt dazu:

> Wir hoffen auf eine Wiedervereinigung mit der griechisch-orientalischen und der russischen Kirche, deren Trennung ohne zwingende Ursache erfolgt und in keinen unausgleichbaren dogmatischen Unterschieden begründet ist. Wir erwarten […] eine Verständigung mit den protestantischen und den bischöflichen Kirchen.[15]

Um dieses ökumenische Ziel in Angriff zu nehmen, wurden 1874 und 1875 unter Döllingers Leitung die „Bonner Unionskonferenzen" einberufen,[16] die Theologen aus verschiedenen Konfessionen zusammenbrachten, um Möglichkeiten zu einer Wiedervereinigung der Kirchen auszuloten. Ein kurzfristiger Erfolg blieb den Unionskonferenzen zwar versagt; sie bildeten aber für das Übereinkommen mit den Anglikanern 1931 und für die Aufnahme der Gespräche mit der Orthodoxie in den 1970er und 1980er Jah-

13 Siehe dazu die Präambel des Statuts der Utrechter Union (2001), abgedruckt in: *Eßer,* Alt-Katholische Kirchen, 127–131.

14 *Münchener Programm,* Nr. III.

15 Ebd.

16 *Heinrich Reusch:* Bericht über die 1874 und 1875 zu Bonn gehaltenen Unions-Conferenzen. Neudruck der Ausgabe in zwei Bänden von 1874 und 1875. Mit einer Einführung von *Günter Eßer,* Bonn 2002.

ren eine erste wichtige Grundlage. Das „Statut der Utrechter Union“ verpflichtet ihre Kirchen auch zukünftig darauf, „in Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes und in Treue zur gemeinsamen Tradition zu klären, ob bestehende Trennungen weiterhin als unumgänglich zu verantworten sind“.[17]

5. Heutige Beziehungen zwischen alt-katholischer und römisch-katholischer Kirche

Das Zweite Vatikanische Konzil hat das Erste Vatikanum ausdrücklich bestätigt, ihm zugleich aber wesentliche Aussagen über die Kollegialität der Bischöfe, den Stellenwert der Ortskirchen und die Würde des Gottesvolks zur Seite gestellt. Fragt man aus gegenwärtiger alt-katholischer Perspektive nach der langfristigen Bedeutung des Unfehlbarkeits- und des Universaljurisdiktionsdogmas, so stellt sich Letzteres wohl als das folgenreichere dar. Mit dem römisch-katholischen Kirchenrecht (*Codex Iuris Canonici*) von 1917 wurde ein klar hierarchisches Kirchenbild umgesetzt. Obwohl das neue Kirchenrecht von 1983 wichtige Impulse des Zweiten Vatikanischen Konzils aufnimmt, hat es doch jene hierarchische Struktur – jedenfalls mit alt-katholischen Augen betrachtet – im Kern nicht korrigiert. Die Tragweite des Unfehlbarkeitsdogmas hingegen hat sich als geringer erwiesen, als nach 1870 von manchen erhofft, von anderen befürchtet wurde. Die moderate Interpretation der Fuldaer Bischofskonferenz, welche die Bindung des Papstes an Glaube und Tradition der Kirche betont, – von Alt-Katholiken damals als Verharmlosung gebrandmarkt – ist in römisch-katholischer Theologie breiter Konsens. Bislang wurden überhaupt nur zwei Dogmen *„ex cathedra“* verkündet: die unbefleckte Empfängnis (schon 1854, sozusagen im Vorgriff auf 1870) und Marias leibliche Aufnahme in den Himmel (1950). Andererseits erscheinen aus alt-katholischer Sicht auch indirekte Auswirkungen des Unfehlbarkeitsdogmas als durchaus problematisch. Einige Beobachter sprechen davon, dass die päpstliche Unfehlbarkeit auf sogenannte „definitive“ Entscheidungen des „ordentlichen“ römisch-katholischen Lehramts gleichsam „abfärbe“[18], mit denen zwar nicht die „außerordentliche“ Autorität einer *„ex cathedra“*-Definition, aber doch ein sehr hoher Grad an Verbindlichkeit und Irreversibilität beansprucht wird. Der römisch-katholische Weltkatechismus (1997) scheint auch solche „definitiven“ Entscheidungen in den Begriff des „Dogmas“

17 Präambel des Statuts der Utrechter Union, Nr. 3.2.

18 *Peter Hünermann:* Die Herausbildung der Lehre von den definitiv zu haltenden Wahrheiten seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil; in: CrStor 21 (2000), 71–101.

einzubeziehen.[19] Ein kontrovers diskutiertes Beispiel ist das Apostolische Schreiben „Ordinatio Sacerdotalis" Johannes Pauls II. (1996), worin dieser „Kraft seines Amtes" und mit Blick auf „die göttliche Verfassung der Kirche" die Priesterweihe für Frauen ausschließt.

Erfreulich ist, dass heute auch solche kritischen (Außen-)Wahrnehmungen im Geist der Geschwisterlichkeit und des beiderseitigen Wohlwollens geäußert werden können. Die Zeiten, in denen das Verhältnis zwischen römisch-katholischer und alt-katholischer Kirche durch gegenseitige Verurteilungen bestimmt war, sind vorüber. Im Gefolge des Zweiten Vatikanischen Konzils – zu dem auch alt-katholische Beobachter eingeladen waren[20] – kam es zu intensiven ökumenischen Gesprächen, in denen über Jahrzehnte Vertrauen und beiderseitiges Verständnis wachsen konnten. Auf Initiative des damaligen Präsidenten des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, Walter Kasper (geb. 1933), wurde 2003 die „Internationale Römisch-Katholisch–Alt-Katholische Dialogkommission (IRAD) ins Leben gerufen, die 2009 einen ersten und 2016 einen zweiten Bericht vorlegte.[21]

In der Präambel des ersten Berichtes (2009) erkennen beide Seiten an, dass „die im Gefolge des Ersten Vatikanischen Konzils eingetretene – im Fall der Kirche von Utrecht vertiefte – Entfremdung und Trennung zwischen römischen Katholiken und Altkatholiken ein *„innerkatholisches Problem"* darstellt.[22] Unter ausführlicher Heranziehung weiterer ökumenischer Dialogtexte kann ein Grundkonsens über das Wesen der Kirche formuliert werden, der die Universalkirche im Sinne des *communio*-Gedankens als „Gemeinschaft von Ortskirchen" bestimmt. Differenzen im Verständnis der Autorität des Papstes werden im Folgenden konsequent aus dieser ekklesiologischen Perspektive betrachtet und dadurch bedeutend relativiert; so kommt man zu der Aussage: „Diese Übereinstimmungen legen nahe, dass die auf dem Ersten Vatikanum fomulierte Lehre des

19 Catechismus Catholicae Ecclesiae (1997), Nr. 88; vgl. dazu *Norbert Lüdecke:* Also doch ein Dogma? Fragen zum Verbindlichkeitsanspruch der Lehre über die Unmöglichkeit der Priesterweihe für Frauen aus kanonistischer Perspektive. Eine Nachlese; in: *Wolfgang Bock/Wolfgang Lienemann* (Hg.): Frauenordination, Heidelberg 2000, 41–119, hier 116 f.

20 Siehe dazu *Anne Hensmann-Eßer* (Hg.): „Abenteuer in Rom". Texte aus dem Nachlass Werner Küppers am Alt-Katholischen Seminar der Universität Bonn, Bonn 2017.

21 Kirche und Kirchengemeinschaft. Erster und Zweiter Bericht der Internationalen Römisch-Katholischen-Altkatholischen Dialogkommission 2009 und 2016, Paderborn 2017. Siehe zum ersten Bericht die Beiträge in IKZ 100 (2010) sowie *Wolfgang W. Müller* (Hg.): Kirche und Kirchengemeinschaft. Die Katholizität der Altkatholiken, Zürich 2013.

22 IRAD I, Nr. 4.

Primats des Papstes, wenn damit der Papst nicht aus der *Communio*-Struktur herausgelöst wird, nicht mehr das Gewicht einer kirchentrennenden Differenz wie früher haben muss.“ [23] Im Weiteren wird der Versuch unternommen, konkrete Schritte in Richtung einer Kirchengemeinschaft vorstellbar zu machen. Dabei geht man davon aus, dass auf längere Sicht ein *Nebeneinander* zweier „denominationell unterscheidbare[r]“, aber miteinander in Gemeinschaft stehender „Kirchenkörper[.]“[24] möglich sei. Die alt-katholische Seite würde an ihren bestehenden ökumenischen Vereinbarungen, an ihrer eigenständigen Jurisdiktion, auch an der Frauenordination festhalten. Was die Rolle des Papstes betreffe, könnte „Gemeinschaft mit dem Bischof von Rom“ aus alt-katholischer Sicht unter anderem einschließen, dass er bei konflikthaften Themen eine Art Moderatorenrolle einnehme; zudem könne „von altkatholischer Seite in dem Sinn an ihn appelliert werden […], dass er, wenn die Möglichkeiten der Internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz ausgeschöpft sind, einen Prozess der Neubeurteilung einer umstrittenen Sache anzuregen berechtigt ist“.[25]

Diese Überlegungen sind interessant, weil hier erstmals von alt-katholischer Seite entfaltet wird, wie man sich eine konkrete Ausgestaltung des päpstlichen Primates vorstellen könnte. Dass es in naher Zukunft tatsächlich zur Umsetzung des skizzierten Modells kommt, scheint indes unwahrscheinlich. Hinter den hier erreichten Präzisierungen fallen die Erwägungen zur Primatsfrage im zweiten IRAD-Bericht (2016) denn auch deutlich zurück. Nach Reflexionen zu den Bezeugungsinstanzen der Offenbarung kommt man dort zu dem sicher richtigen, aber recht allgemeinen Schluss, „dass das verbindliche Lehren heute sich weniger auf formale Autoritätsargumente stützen kann als vielmehr auf den glaubwürdig gelebten Glauben“.[26]

6. Für eine „lernende Ökumene“

Wie könnte es nach dem Erreichten im römisch-katholisch–alt-katholischen Dialog weitergehen? Es gibt einen wichtigen Umstand, den die IRAD-Berichte nahezu unberücksichtigt lassen: dass sich die alt-katholischen Kirchen zu Beitrittskirchen entwickelt haben.[27] Schätzungen zufolge

23 IRAD I, Nr. 39.

24 IRAD I, Nr. 83. Dass hierbei das römisch-katholische Recht für die Unierten Ostkirchen als Vorbild dienen könnte, wird ausdrücklich verneint; IRAD I, Nr. 86.

25 IRAD I, Nr. 84.

26 IRAD II, Nr. 40.

27 Sehr kurz und der Bedeutung der Sache eigentlich nicht angemessen wird hierauf eingegangen; in: IRAD I, Nr. 80.

haben etwa 80 Prozent der Mitglieder der deutschen alt-katholischen Kirche sich dieser im religionsmündigen Alter angeschlossen; von diesen wiederum kommen 80 Prozent aus der römisch-katholischen Kirche.[28] Dies berührt einen heiklen Punkt: Aus römisch-katholischer Sicht kann die alt-katholische Kirche als unliebsame Konkurrenz erscheinen, die ausgerechnet an den „empfindlichen Themen" ansetzt – Laienmitbestimmung, Stellung der Frau, Fragen der Lebensführung –, um ihr Gläubige abzujagen. Auf der anderen Seite gibt es in alt-katholischen Gemeinden nicht wenige Menschen, die eine mehr oder minder schmerzhafte Trennung von der römisch-katholischen Kirche hinter sich haben. Wenn man so will, hat sich in vielen alt-katholischen Glaubensbiographien der Bruch von 1870 auf persönlicher Ebene wiederholt. Das in der Ökumene gerne gebrauchte Schlagwort vom „Heilen der Erinnerung" bekommt in diesem Zusammenhang eine handfeste Bedeutung. Für eine vertiefte Aussöhnung zwischen römisch-katholischer und alt-katholischer Kirche dürfte es wichtig sein, solche Geschichten ins Wort zu bringen.

Ein weiterer Schritt könnte darin bestehen, sich dem jeweils anderen unter der Fragestellung zu öffnen, was von *dessen* Tradition auch für die eigene wertvoll sein könnte. Selbst wenn eine Kirchengemeinschaft bis auf weiteres ausbleibt, wovon man realistisch ausgehen sollte – was vermag die alt-katholische Kirche, hier und jetzt, von der römisch-katholischen Kirche zu lernen und umgekehrt? Welche Gaben und Reichtümer gibt es beim Partner zu entdecken, die auch im Raum der eigenen Kirche fruchtbar wären? Wo reagiert man mit unterschiedlichen und beiderseits durchaus unvollkommenen Mitteln auf ähnliche Problemlagen, und welche Erfahrungen des Gegenübers helfen bei der eigenen Suche weiter? Könnte auf diese Weise ein ergebnisoffener Lernprozess in Gang kommen, der ohne ehrgeizige ökumenische Zielvorstellungen auskommt und dennoch zu substanziellen Annäherungen führt? Der römisch-katholische Theologe *Paul Murray* hat glaubhaft gemacht, dass solch eine „Lernende Ökumene" (*Receptive Ecumenism*) das Potenzial hat, dem Gespräch zwischen Kirchen neue Impulse zu geben.[29]

[28] *Dirk Kranz/Andreas Krebs* (Autoren u. Hg.): Religiosität in der Alt-Katholischen Kirche Deutschlands. Eine empirische Studie, Bern 2014 [= Doppelnummer 1/2 der IKZ 104], 15–18.

[29] *Paul D. Murray* (Hg.): Receptive Ecumenism and the Call to Catholic Learning, Oxford 2008; eine kurze Einführung in deutscher Sprache gibt *ders.*, Receptive Ecumenism. Eine Einführung; in: Theologische Quartalschrift 196 (2016), 193–194. Mit bemerkenswertem Ergebnis ist die Methode des "Receptive Ecumenism" in der jüngsten Runde des römisch-katholisch–anglikanischen Dialogs (ARCIC III) angewendet worden: Walking Together on the Way. Learning to be the Church – Local, Regional, Universal, London 2018.

Ausgeladen: Das Erste Vatikanische Konzil und der zeitgenössische Protestantismus



Klaus Fitschen[1]

Das Thema ist durch zwei Veröffentlichungen bereits zu großen Teilen erschlossen, wobei die Hauptquellen in beiden Fällen die zeitgenössischen konfessionell geprägten Zeitschriften waren. Hinzu kommen einige Texte, die schon zur Zeit des Konzils den Sammlungen von Aktenstücken eingefügt wurden. Die aus diesen Quellen folgenden Erkenntnisse ließen sich durch eigene Quellenrecherchen und die Lektüre und Relektüre von Quellen immerhin etwas erweitern.

1962, im zeitlichen Windschatten des II. Vatikanischen Konzils, veröffentlichte Ulrich Nembach, später Professor für Praktische Theologie in Göttingen, seine Dissertation „Die Stellung der Evangelischen Kirche und ihrer Presse zum ersten vatikanischen Konzil".[2] Dabei stellte Nembach die „Neue Evangelische Kirchenzeitung" (NEK) mit ihren Jahrgängen 1869 und 1870 in den Mittelpunkt. Die NEK war in Kreisen der Evangelischen Allianz entstanden und stand mit dieser weiterhin in lockerer Verbindung.[3] Dieser Standort innerhalb des protestantischen Spektrums war freilich für die Berichterstattung über das Konzil nicht von Bedeutung, denn kein protestantisches Presseorgan brachte diesem mehr als Skepsis und Ablehnung entgegen. Dazu trug bei, dass das Konzil auch als ein politisches Projekt angesehen wurde. Nicht theologische Fragen standen für protestantische Beobachter im Vordergrund – welche hätten das auch sein sollen – sondern Befürchtungen und Vorwürfe, der Papst wolle durch das Konzil an Macht

1 Klaus Fitschen ist Professor für Neuere und Neueste Kirchengeschichte an der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig.

2 *Ulrich Nembach:* Die Stellung der evangelischen Kirche und ihrer Presse zum ersten vatikanischen Konzil, Zürich 1962.

3 Ebd., 11 f.

und Einfluss gewinnen. Vom Konzil berichteten die NEK und andere Blätter durch die Auswertung anderer Zeitungen und das weithin sachlich, andererseits mit besonderem Interesse für die der Unfehlbarkeitsfrage kritisch gegenüberstehende Minorität der Konzilsväter. Diese „Liberalen", aus denen dann die Alt-Katholiken hervorgingen, genossen, vor allem bei der NEK, durchaus Sympathien.[4]

Journalistische Neugier war vorhanden, wenn auch in sehr unterschiedlicher Dosierung: Andere protestantische Zeitungen berichteten wesentlich sporadischer und dann auch weniger ausführlich als die NEK. In Ulrich Nembachs Arbeit kommen diese am Rande vor, vor allem als liberale und lutherisch-konfessionelle Extreme im Vergleich zum Mittelweg der NEK.[5] Inzwischen sind viele dieser Zeitungen durch Digitalisierung gut zugänglich. Die meisten ignorieren das Konzil geradezu, dazu zählen die „Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung" (hier findet sich erst 1871 ein Artikel), die „Jahrbücher für deutsche Theologie", die „Jahrbücher für protestantische Theologie", die „Theologischen Studien und Kritiken" und die „Zeitschrift für die gesammte [sic!] lutherische Theologie und Kirche". Umso auffälliger ist, dass gerade die beiden von Ulrich Nembach ausgemachten Flügelpositionen neben dem Mittelweg der NEK gut besetzt sind: Da ist zum einen die „Zeitschrift für Protestantismus und Kirche", die maßgeblich von der Erlanger Schule des Luthertums bestimmt war, welche auch nach Sachsen ausstrahlte. Zum anderen ist da die aus liberal-protestantischen Kreisen kommende „Allgemeine Kirchliche Zeitschrift" (AKZ), die von Daniel Schenkel herausgegeben wurde, dem führenden Kopf des Protestantenvereins.

Die zweite wichtige Studie zu diesem Themenfeld ist ein Aufsatz des katholischen Theologen Eugen Kleindienst aus dem Jahre 1978.[6] Kleindienst bezog in seine Ausführungen aber auch die literarischen Aktivitäten des Paderborner Bischofs Konrad Martin ein, der sich 1868 mit der Schrift „Wozu noch die Kirchenspaltung?" zu Wort gemeldet hatte.

Konrad Martin hatte sich schon einige Jahre zuvor, als das Konzil noch gar nicht in Sicht war, in zwei „bischöflichen Worten" zur Frage einer Wiedervereinigung der Konfessionen geäußert. Das Bistum Paderborn war zu dieser Zeit eines der größten in Deutschland und umfasste weite Teile des

4 Ebd., 63–65.

5 Vgl. ebd. zur Allgemeinen Evangelisch-Lutherischen Kirchenzeitung (104), zum Protestantenverein (112 f) und zum Mittelweg der NEK (116).

6 *Eugen Kleindienst:* Die Diskussion um das Apostolische Schreiben Pius IX. „Iam vos omnes" vom 13. September 1868 im deutschen Protestantismus; in: Annuarium Historiae Conciliorum 10 (1978), 190–223.

preußischen Staatsgebiets: Durch die Bulle „De salute animarum“ von 1821 erstreckte es sich nicht nur über große Teile der preußischen Provinz Westfalen, sondern auch über die Provinz Sachsen und Teile der Provinz Brandenburg. Damit waren nun große Teile des bisherigen Apostolischen Vikariats des Nordens (das in Deutschland nur noch Schleswig-Holstein und Mecklenburg umfasste) dem Bistum Paderborn eingegliedert worden. Mit seiner Bischofswahl und -weihe im Jahre 1856 übernahm Konrad Martin also eine Diözese, die ein Gebiet mit einem großen protestantischen Bevölkerungsanteil abdeckte. Bei einem Studienaufenthalt in Halle, wohin er wegen seiner semitistischen Interessen gewechselt hatte, hatte er 1832/33 bei Wilhelm Gesenius und bei August Tholuck Lehrveranstaltungen besucht und damit die Spannbreite des Protestantismus vom Rationalismus bis zur Erweckung kennengelernt. Nicht zufällig wurde Martin 1859 auch zum Präsidenten des Bonifatiusvereins gewählt, der zehn Jahre zuvor als Diasporahilfswerk nach dem Vorbild des Gustav-Adolf-Vereins gegründet worden war.

1864 veröffentlichte Bischof Martin ein „Bischöfliches Wort an die Protestanten Deutschlands, zunächst an diejenigen meiner Diöcese über die zwischen uns bestehenden Controverspunkte“. Das Buch wurde zweimal wieder aufgelegt und stieß auf großes Interesse, aber auch auf massive Ablehnung. In einem Kapitel berichtete Martin über einen Vortrag zum Thema Heiligenverehrung, den er bei einem festlichen Anlass in einer Stadt vor Katholiken und Protestanten gehalten hatte. Bei den anwesenden Protestanten sei das auf fruchtbaren Boden gefallen, und man sei ihm beim anschließenden Empfang sehr freundlich begegnet.[7] Was hieran bürgerliche Höflichkeit und was echtes Interesse war, lässt sich nicht mehr sagen. Martin war eben wirklich der Meinung, das bessere religiöse Angebot machen zu können, und das führte bei ihm wie bei anderen – auf welcher Seite der Konfessionsgrenze auch immer – zu der Illusion, das Trennende bestehe nur aus Missverständnissen und Vorurteilen.

Nur bei Einzelnen hatte Martins „Bischöfliches Wort“ den erwünschten Effekt einer Werbeschrift. Dem Grundcharakter nach sollte es eine Apologie sein, denn in der Einleitung bezog sich Martin auf das 1862 in erster Auflage erschienene „Handbuch der Protestantischen Polemik gegen die Römisch-Katholische Kirche“ des Jenenser Kirchenhistorikers Karl August von Hase, das in der Folgezeit mehrmals wieder aufgelegt wurde. Hase war in seiner Vorrede auf diejenigen eingegangen, „welche am Protestan-

7 *Konrad Martin:* Ein Bischöfliches Wort an die Protestanten Deutschlands, zunächst an diejenigen meiner Diöcese, über die zwischen uns bestehenden Controverspunkte, Paderborn 1864, 411 (Digitalisat: ULB Münster).

tismus irre geworden sind".[8] Demgegenüber gab Martin sich in seiner Vorrede betont irenisch oder, wie man später gesagt hätte, ökumenisch: Er wolle mit seiner Schrift der Wahrheit und dem Frieden dienen, zumal auch viele Protestanten ehrlich nach der Wahrheit suchten.[9] Allerdings sollte die erhoffte Vereinigung natürlich nicht in der Mitte stattfinden, sondern durch die Rückkehr der Protestanten in den einen Schafstall zu dem einen Hirten. Die „Wahrheit" sollte eben – ganz im katholischen Sinne – das Leitkriterium sein. Das war dann auch der Tenor des *Zweiten Bischöflichen Wortes,* das Martin 1866 in Form von fiktiven Lehrgesprächen veröffentlichte.[10] Martins Bücher fanden selbstverständlich Kritiker auf protestantischer Seite. Unter diesen war der konservative lutherische Theologe Eduard Preuß,[11] der wenige Jahre später, 1871, in die katholische Kirche übertrat.

Das protestantische Interesse wurde insbesondere auf das geplante Konzil durch ein päpstliches Schreiben (*Iam vos omnes*) vom 13. September 1868 gerichtet, das ganz unspezifisch an die Protestanten und generell an alle Nichtkatholiken adressiert war. In der Vorbereitung des Schreibens war schon ein Ton angeschlagen worden, der völlig frei von Verständigungsbemühungen war: Die „westlichen Häretiker" seien als ein *aggregato di laici* anzusehen. Auch wenn man Brücken zur Oxford-Bewegung in England und namentlich zu Edward Pusey sah, schienen doch die Lutheraner und Reformierten schon fast dem Atheismus (Rationalismus) verfallen zu sein.[12] Aber auch zu den Anglikanern konnte keine Brücke gebaut werden, denn ihre Weihen wurden nicht als gültig anerkannt. Damit entfiel auch die Möglichkeit, anglikanische Bischöfe zum Konzil einzuladen.[13] Konversionen blieben auch hier Einzelfälle.[14]

8 *Karl von Hase:* Handbuch der Protestantischen Polemik gegen die Römisch-Katholische Kirche, 1. Aufl. Leipzig 1862, III f (Digitalisat: BSB München/MDZ).

9 *Martin,* Ein bischöfliches Wort, V.

10 *Konrad Martin:* Zweites Bischöfliches Wort an die Protestanten Deutschlands, zunächst an diejenigen meiner Diöcese, über die zwischen uns bestehenden Controverspunkte, 1. und 2. Aufl. Paderborn 1866 (Digitalisat: BSB München/MDZ).

11 *Eduard Preuß:* An den Bischof von Paderborn Herrn Dr. Conrad Martin. Eine Erwiderung auf dessen „bischöfliches Wort" über die Controverspunkte, Berlin 1864.

12 *Theodor Granderath:* Geschichte des Vatikanischen Konzils. Von seiner ersten Ankündigung bis zu seiner Vertagung, Bd. I, Freiburg 1903, 127–129 (Digitalisat: Internet Archive [archive.org]); *Klaus Schatz:* Vaticanum I 1869–1870, Bd. I, Paderborn/München/Wien/Zürich 1992, 129.

13 *Granderath,* Geschichte, 126 f.

14 *Schatz,* Vaticanum I, Bd. I, 130.

Iam vos omnes wies den Protestanten klar die Richtung: Sie sollten *zum einen Schafstall Christi* (*unicum ovile Christi*) zurückkehren, da sie zwar Christus als Erlöser anerkannten und als Christen guten Ruf genossen, aber nicht den wahren Glauben Christi bekannten und nicht zur Gemeinschaft der katholischen Kirche gehörten. Nicht unwesentlich war der Vorwurf an die Protestanten, sie seien untereinander in viele *religiosae societates* gespalten – es handelte sich also aus römischer Sicht nicht um Kirchen.[15] Damit verband sich keine Einladung zum Konzil, auch wenn man dies später gelegentlich so verstehen wollte. Eingeladen wurde nur zur Rückkehr in die eine und einzige Kirche, und somit war dies eine Ausladung. Anders war dies in einem anderen, auf den 8. September 1868 vordatierten Schreiben (*Arcano divinae providentiae*), das sich an die Bischöfe der (nicht unierten) Ostkirchen wandte, die im Gegensatz zu den Protestanten ausdrücklich zum Konzil eingeladen wurden. Freilich stieß auch dieses Schreiben nicht auf Gegenliebe, zumal es ausdrücklich an die Unionsversuche von Lyon (II) und Florenz erinnerte.[16] Versuche, den Text zu entschärfen, kamen nicht zum Ziel, obwohl in der Zentralkommission deutlicher Widerspruch gegen dieses Vorgehen laut wurde.[17] Die Antwort des griechisch-orthodoxen Patriarchen fiel dementsprechend abschlägig aus.[18]

Einen eigenen publizistischen Schauplatz eröffnete noch einmal der Paderborner Bischof Konrad Martin mit seiner 1868 anlässlich von *Iam vos omnes* veröffentlichten Schrift „Wozu noch die Kirchenspaltung?“[19] Martin fand zu einem Ton, der (jedenfalls aus seiner Sicht) ebenso irenisch war wie der in seinen zwei „bischöflichen Worten“. Wesentlich mehr Wirkung als mit seinen Schriften dürfte Martin allerdings mit seinen volksmissionarischen Initiativen gehabt haben, die die katholische Diaspora in ihrem protestantischen Umfeld deutlicher sichtbar machten. An vielen Orten errichtete er Missionsstellen, aus denen allmählich Pfarreien wurden, so z. B. auch in Wittenberg.[20]

15 *Emil Friedberg:* Sammlung der Aktenstücke zum Ersten Vaticanischen Konzil mit einem Grundrisse der Geschichte desselben, Tübingen 1872, Aktenstück VIII, 235–238 (Digitalisat: BSB München/MDZ).

16 Ebd., Aktenstück VII, 233–235.

17 *Granderath,* Geschichte, Bd. I, 122–125; *Schatz,* Vaticanum I, Bd. I, 126–129.

18 *Friedberg,* Sammlung der Aktenstücke, Aktenstück XI, 250–253.

19 *Konrad Martin:* Wozu noch die Kirchenspaltung? Ein freies Wort an Deutschlands Katholiken und Protestanten mit Bezug auf das Päpstliche Schreiben vom 13. September 1868, Paderborn 1868, hier ²1869 (Digitalisat: ULB Sachsen-Anhalt).

20 *Anton Schreiber:* Dr. Conrad Martin, Bischof von Paderborn, Würzburg 1875, 26 f (Digitalisat: BSB München/MDZ).

Die Einladung zur Rückkehr durch *Iam vos omnes* stieß in den evangelischen Zeitungen naturgemäß auf Ablehnung, und nichts anderes war zu erwarten gewesen. Die aus dem protestantisch-liberalen Spektrum kommende Allgemeine Kirchliche Zeitschrift, herausgegeben von Daniel Schenkel, nannte das Schreiben ein „theokratisches Aktenstück".[21] Ein Artikel in der Zeitschrift für Protestantismus und Kirche beantwortete das päpstliche Schreiben mit lutherischem Selbstbewusstsein und nahm den von katholischer Seite kommenden Hinweis auf die irenische Anlage der Confessio Augustana auf.[22] Dazu gehört auch die in der Vorrede der Confessio Augustana zu findende Hoffnung auf ein Allgemeines Konzil, die die in München erscheinenden Historisch-Politischen Blätter auf die Gegenwart angewendet hatten, so als dürften die Protestanten dankbar sein, dass nun endlich dieses Konzil einberufen wurde. Das allerdings entsprach aus der Sicht des Artikels in der Zeitschrift für Protestantismus und Kirche nicht dem, was der Papst wollte, und insofern war das Konzil eben gerade das nicht, was man im 16. Jahrhundert noch davon hätte erwarten können – und eingeladen waren die Protestanten ja doch nicht, außer eben dazu, reumütig in den Schoß der wahren Kirche zurückzukehren.[23] Welchen Sinn hätte eine Einladung zum Konzil auch gehabt, fragte sich der Autor des Artikels: „Was sollte sie auch und was sollten wir in Rom tun?" „Aber was sollte man denn mit uns Protestanten anfangen, die wir kein Mandat haben, die wir ein Haufen Einzelner wären, die alle für sich allein stehen."[24]

Auf katholischer Seite wurden umso aufmerksamer Signale von Konversionswilligen wahrgenommen. Ein gewisses Aufsehen erregte ein Brief, den angeblich vier anonym gebliebene evangelische Pfarrer aus der preußischen Provinz Sachsen (also ungefähr dem heutigen Sachsen-Anhalt) an Konrad Martin geschrieben hatten und dem noch ein weiterer folgte. Die vier machten keinen Hehl aus ihrer Ablehnung des Protestantismus. Einer Konversion setzten sie allerdings ein Bedenken entgegen, das auf die Einführung des Laienkelchs und der Priesterehe zielte – hiermit waren freilich Bedingungen gestellt, die die Grundsubstanz des Protestantismus ausmachten, auch wenn die vier Briefschreiber als Kompromiss anboten, die Frage der Priesterehe nach orthodoxem Vorbild zu regeln. Die „Priesterfrauen"

21 Die bevorstehende Allgemeine Kirchenversammlung in Rom; in: Allgemeine Kirchliche Zeitschrift 9 (1868), 521–528, hier 525 (Digitalisat: Digizeitschriften e.V.).

22 Das ökumenische Concil; in: Zeitschrift für Protestantismus und Kirche 57 (1869), 298–312, hier 306 f (Digitalisat: Digizeitschriften e.V.).

23 Ebd., 310.

24 Ebd., 300.

sollten aus dem geistlichen Stand kommen, d. h. Töchter von Geistlichen oder Lehrern sein – die Volksschullehrer unterstanden zu dieser Zeit ja noch der Geistlichen Schulaufsicht. Wenn Schuster-, Schneider-, Tischler- oder Fleischertöchter ihr Auge auf einen Geweihten des Herrn werfen dürften, hieße das Perlen vor die Säue werfen.[25] Die in dieser Zeit einsetzende Selbstsakralisierung des evangelischen Pfarrhauses sollte also offensichtlich auf eine katholisierende Spitze getrieben werden. Das Schreiben ist eher das Dokument einer verschrobenen Selbstwahrnehmung als ein ernsthafter Diskussionsbeitrag. Schon Zeitgenossen – protestantische zumindest – äußerten den Verdacht, es handele sich um ein Phantasieprodukt.[26] Bischof Martin aber, so berichtet es der zum Alt-Katholiken gewordene Johannes Friedrich, präsentierte die Briefe auf dem Konzil als Ausweis besonderer Autorität.[27]

Außerhalb Deutschlands war ohnehin kaum eine Reaktion feststellbar, andernfalls wäre sie auch in die Sammlungen der Aktenstücke zum Konzil eingegangen. Die Anfrage des presbyterianischen Pfarrers John Cumming, wie groß die *libertas loquendi* auf dem Konzil sein werde, damit er dort Rechenschaft über die Gründe der Trennung von Protestanten und Katholiken ablegen könne, war ebenso sonderbar wie ihr Autor: Cumming war ein bekannter Endzeit- und Erweckungsprediger und ein Gegner des Katholizismus.[28]

Interessanter als die gemeinprotestantische Ablehnung von *Iam vos omnes* sind letztlich die innerprotestantischen Konflikte, die sich hieran entzündeten. Dafür bot ein Rundschreiben des Evangelischen Oberkirchenrates in Berlin an alle Konsistorien in den preußischen Provinzen vom 9. Oktober 1868 einen Anlass.[29] Auch wenn der Evangelische Oberkirchenrat seit 1850 formell eine selbstständige Behörde war, handelte es sich doch um eine letztlich staatliche Kirchenverwaltungsbehörde und bei dem Rundschreiben um eine Dienstanweisung, freilich eine mit diplomatischen Tönen, denn man sah in dem päpstlichen Schreiben auch „Achtung und Wohlwollen gegen die Protestanten“ ausgedrückt. Andererseits wurde die

25 *Theodor Granderath* (Hg.): Acta et Decreta Sacrosancti oecumenici Concilii Vaticani (Collectio Lacensis, Bd. VII), Freiburg 1892, 1137–1144 (Digitalisat: HatiThrust Digital Library). Dazu *Kleindienst,* Die Diskussion, 219 f.

26 *Theodor Frommann:* Geschichte und Kritik des Vaticanischen Konzils von 1869 und 1870, Gotha 1872, 12 (Digitalisat: HatiThrust Digital Library).

27 *Johannes Friedrich:* Tagebuch während des Vaticanischen Concils geführt, Nördlingen 1871, 48 (Digitalisat: HatiThrust Digital Library).

28 *Granderath,* Acta et Decreta, 1144. Informationen zu Cumming: Wikipedia (Englisch) und die dort zu findenden Links.

29 *Friedberg,* Sammlung der Aktenstücke, Aktenstück XII (253 f); *Granderath,* Acta et Decreta, 1123 f.

Aufforderung zur Rückkehr in die katholische Kirche als „unberechtigter Übergriff in unsere Kirche“ verurteilt. Ohne dass Bischof Martin von Paderborn namentlich erwähnt wurde, enthielt das Rundschreiben doch den Hinweis, dass „viele unserer Glaubensgenossen […] inmitten römisch-katholischer Umgebung manchen Versuchungen zur Untreue gegen das evangelische Bekenntnis preisgegeben sind“. Als Gegenmittel wurde eine verstärkte Diasporaarbeit durch entsprechende Kollekten für die Gustav-Adolf-Stiftung empfohlen, deren Motto aus dem Galaterbrief auch zitiert wurde: „Lasset uns tun Gutes an jedermann, allermeist aber an des Glaubens Genossen.“ Der Evangelische Verein der Gustav-Adolf-Stiftung (Gustav-Adolf-Verein) selbst sah keinen Grund zu einer Verlautbarung. Der Zentralvorstand war zwar in Sorge um katholische Abwerbungsversuche in der Diaspora, sah aber keinen Grund zum Handeln, da „der päpstliche Aufruf nicht die geringste Bewegung verursacht habe“. Man zog ein „stilles Verharren in der Glaubensgewissheit“ vor.[30]

Das Rundschreiben des Berliner Evangelischen Oberkirchenrats nun hatte auf katholischer Seite keinen großen Nachhall, wohl aber auf protestantischer. Der sich als modern ansehende liberale Flügel des Protestantismus sah eben nicht nur im Katholizismus einen Gegner, sondern auch in einem staatskirchlichen Protestantismus, der keine Rücksicht auf die individuelle Glaubensfreiheit im Sinne eines „freien Protestantismus“ nahm.

Eine gute Gelegenheit, dafür einzutreten, stellte der südwestdeutsche Protestantentag am 31. Mai 1869 dar, eine Veranstaltung des liberalen Protestantenvereins, die in Worms abgehalten wurde. Hier war 1868 ein großes Lutherdenkmal (das eigentlich ein Reformationsdenkmal ist) eingeweiht worden. An der Versammlung, deren Vorbereitung schon große Aufmerksamkeit in der Presse fand, nahmen einige Tausend Menschen teil – eine Zahl von 12.000 bis 16.000 ist durchaus wahrscheinlich. Man sang das Lutherlied „Erhalt uns Herr, bei Deinem Wort“, allerdings in der aus der Aufklärungszeit stammenden Variante „Den finstern Irrtum treibe fort. Bewahr’ uns vor Gewissenszwang. Frei bleibe unser Lobgesang.“[31] Daniel Schenkel, der Vorsitzende des Protestantenvereins, ging nicht nur mit der katholischen Kirche, sondern auch mit dem preußischen Evangelischen Oberkirchenrat ins Gericht.

Man sah sich in Worms als Repräsentant des evangelischen Volkes gegen den obrigkeitlich verwalteten Protestantismus. „Diesmal hat das protestantische Volk selbst getagt und auf die dreiste römische Einladung zur

30 *Friedberg,* Sammlung der Aktenstücke, 75 f.
31 *Kleindienst,* Die Diskussion, 208.

Rückkehr in die eine ‚Schafhürde' eine deutsche Antwort gegeben", hieß es in der Allgemeinen Kirchlichen Zeitschrift.[32] Man feierte sich selbst und sah sich als Gegner aller Bestrebungen in der evangelischen Kirche, die katholisch erschienen, und dazu zählten vor allem Klerikalismus und Glaubenszwang. Vor einer hierarchischen Machtstellung der Geistlichkeit und ausschließlicher Dogmenherrschaft wurde gewarnt – damit würden Brücken nach Rom gebaut. Dieser Punkt und andere fanden sich in einer programmatischen Erklärung. Man protestierte gegen „Geisteszwang und Gewissensdruck", und in diesem Zusammenhang wurde auch einmal der *Syllabus Errorum* von 1864 erwähnt, der ansonsten in den Debatten kaum eine Rolle spielte. Christlicher Geist, deutsche Gesinnung und moderne Kultur sollten den gemeinsamen Boden der getrennten Konfessionen bilden. So wollte man „hier am Fuße des Lutherdenkmals" den katholischen Mitbürgern und Mitchristen die Bruderhand reichen.[33] Hier wie in anderen protestantischen Verlautbarungen, auch der des preußischen Evangelischen Oberkirchenrates, spielte der nationale Gedanke eine wichtige Rolle. Deutschland war ein geteiltes Land, jedenfalls in konfessioneller Hinsicht, und dies schien vielen ein großes Hindernis für die nationale Einheit. In den Beratungen der verfassungsgebenden Nationalversammlung in der Paulskirche war dies öfter gesagt worden, und protestantische Vorstellungen gingen immer wieder in die Richtung einer überkonfessionellen deutschen Nationalkirche. Solche Hoffnungen hatten sich schon in den 1840er Jahren an die Deutschkatholiken geknüpft, wurden nun aber durch *Iam vos omnes* zunichte gemacht.

Die Wormser Versammlung führte wiederum zu Kritik, einerseits von katholischer, andererseits von konservativ-evangelischer Seite. Die Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung kritisierte die Wormser Versammlung, weil sie wirkungslos sei und auch keine Gefahr für den Protestantismus von katholischer Seite aus bestehe.[34] Manchen Protestanten schien mit den Äußerungen von liberaler Seite das Ende des Protestantismus gekommen. So sah es jedenfalls Reinhold Baumstark, Kreisgerichtsrat in Konstanz. Er trat 1869 zur katholischen Kirche über, geriet aber bald im badischen Kulturkampf mit den Ultramontanen aneinander. 1869 veröffentlichte Baumstark eine mehrfach aufgelegte Schrift, in der er seine Konversion begründete. Baumstark beklagte die Vielgestaltigkeit und Zerrissenheit des Protestantismus. Sein geistiges Prinzip sei das der Verneinung und

32 Die Protestanten-Versammlung zu Worms am 31. Mai d.J.; in: Allgemeine Kirchliche Zeitschrift 10 (1869), 285–292, hier 285 (Digitalisat: Digizeitschriften e.V.).

33 *Friedberg,* Sammlung der Aktenstücke, 78 f.

34 *Kleindienst,* Die Diskussion, 212.

Zerstörung, seine Folgen Revolution und Atheismus. Luther würde sich vor Entsetzen im Grabe umdrehen, wenn er zu hören bekäme, was in seinem Namen gepredigt werde.[35] Baumstarks Bruder Hermann, ein konservativer Lutheraner, der nach Amerika ausgewandert war, konvertierte ebenfalls. Beide veröffentlichten 1871 das Buch „Unsere Wege zur katholischen Kirche".[36] Hermann Baumstark wie auch Eduard Preuß waren Dozenten am Concordia-Seminar in St. Louis, das zur Missouri-Synode gehörte, also dem bis heute konservativeren Verband lutherischer Gemeinden in den USA. Für konservative Lutheraner gab es also am ehesten eine theologische Brücke hin zum Katholizismus.

Im Verlauf des Konzils wurden die Debatten um die Unfehlbarkeitsfrage aufmerksam registriert. Aus Sicht der Zeitschrift für Protestantismus und Kirche konnte der Beschluss des Konzils in dieser Sache eine Annäherung der Konfessionen nur verhindern.[37] Aufmerksam wurde der sich nach dem Beschluss über die Unfehlbarkeit formierende Protest registriert, allerdings traute man diesem auch nicht allzuviel zu, wenn man ihm auch alles Gute wünschte und in ihm einen Bündnispartner im Kampf gegen die Jesuiten und für die Kultur sah.[38] Der Protestantenverein nutzte die Gelegenheit, auch ein Unfehlbarkeitsdogma in der evangelischen Kirche zu indizieren, das sich auf die Bekenntnisschriften der Reformationszeit beziehe.[39]

Außer publizistischen Kontroversen ereignete sich also nicht viel. Einige wenige Protestanten traten zur katholischen Kirche über. Die prominenteren von ihnen hat der Arzt und Konvertit David August Rosenthal in seinen kurz vor und während des Konzils erscheinenden „Convertitenbildern" gesammelt. Die meisten Protestanten aber bekamen ihre Vorurteile bestätigt und gingen so in den folgenden „Kulturkampf", zu dessen Opfern dann auch Bischof Konrad Martin gehörte. Auf dem Konzil war er als Mitglied der Glaubenskommission und führender Anhänger des Unfehlbarkeitsdogmas ein prominenter Vertreter. Er war auch maßgeblich daran beteiligt, für die „Zeitirrtümer" den Protestantismus verantwortlich zu machen, was dann ja den heftigen Widerspruch Bischof Strossmayers her-

35 *Reinhold Baumstark:* Gedanken eines Protestanten über die päpstliche Einladung zur Wiedervereinigung mit der römisch-katholischen Kirche, Regensburg 1869, 5 f. 13 f. 17 f (Digitalisat: BSB München/MDZ).

36 *Reinhold Baumstark/Hermann Baumstark:* Unsere Wege zur katholischen Kirche, Freiburg, 1. und 2. Aufl. 1871 (Digitalisat: google books).

37 *Das Vaticanische Konzil;* in: Zeitschrift für Protestantismus und Kirche 60 (1870), 286–321, hier 297 (Digitalisat: Digizeitschriften e.V.).

38 Ebd., 315–317, 319.

39 Das Unfehlbarkeitsdogma – auch in der Protestantischen Kirche; in: Allgemeine Kirchliche Zeitschrift 12 (1871), 398, 397–400 (Digitalisat: Digizeitschriften e.V.).

vorrief und sich nicht bis in die Endfassung der Konstitution *Dei Filius* durchsetzte. Was aber in *Dei Filius* übrigblieb, war die Auffassung, für die Martin zusammen mit anderen verantwortlich zeichnete: Auf dem Trienter Konzil war eigentlich alles schon gesagt worden, was den Umgang mit dem Protestantismus anging. Es handelte sich um eine Häresie, die in viele Sekten zerfiel, die untereinander auch noch uneins waren. Diese zugespitzte Beschreibung des Protestantismus aus katholischer Sicht, hätte immerhin eines klarmachen können: Dass er selbst noch viele Hausaufgaben zu erledigen hatte, um zuerst einmal eine innerprotestantische Ökumene zu begründen.

Der Eine und die Vielen

Das Erste Vatikanische Konzil und die Orthodoxie



Georgios Vlantis[1]

I. Primat und Synodalität als bleibende Herausforderung

Das Verhältnis von Primat und Synodalität bleibt 150 Jahre nach dem Ersten Vatikanischen Konzil eine der spannendsten und spannungsreichsten ekklesiologischen, kirchenrechtlichen und ökumenischen Fragen. Die unterschiedlichen Antworten darauf führen zu mannigfaltigen Vorstellungen über die Zukunft der Kirchen sowie über das Potenzial und die Richtung von Erneuerungs- und Reformbewegungen, denn die Klärung eines solchen Verhältnisses hat bestimmte Konsequenzen für die kirchlichen Strukturen und ihre Befugnisse. Die Bedeutung dieser Thematik sowohl für die historischen Beziehungen zwischen der Orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche als auch für die Arbeit an der Wiederherstellung ihrer Einheit ist evident.

Die Diskussion innerhalb dieser beiden Kirchen hat in den letzten Jahren an Aktualität gewonnen: katholische Reformimpulse für eine Neubestimmung des Verhältnisses von Lokal- und Weltkirche (siehe zuletzt die Amazonas-Synode und den Synodalen Weg der Kirche in Deutschland) und die große Krise innerhalb der Ostkirche aus Anlass der Verleihung der Autokephalie an die Orthodoxe Kirche in der Ukraine (die in einer häufig hochemotionalen und jedenfalls schwierigen Auseinandersetzung über die Befugnisse des Ökumenischen Patriarchen eine ihrer Auswirkungen findet) lassen uns erahnen, dass das Verhältnis des Einen (Primus) und der Vielen die beiden Kirchen lange noch beschäftigen wird.

[1] Georgios Vlantis ist Diplom-Theologe und seit Mai 2016 Geschäftsführer der ACK Bayern und vertritt die Griechisch-Orthodoxe Kirche in vielen ökumenischen Gremien. Er ist auch wissenschaftlicher Mitarbeiter der Theologischen Akademie von Volos (Griechenland).

ÖR 69 (2/2020), S. 218–232

Zweifelsohne prägt der Beitrag des Ersten Vatikanums zur Artikulation des päpstlichen Primats die Beziehungen der römisch-katholischen Kirche mit der übrigen christlichen Welt bis heute deutlich. Im vorliegenden Beitrag werden einige orthodoxe Reaktionen auf das Erste Vatikanische Konzil und die römisch-katholische Primatslehre zusammengefasst und in ihrem geschichtlichen Kontext eingeordnet. Die Relevanz dieses Konzils für den Dialog der römisch-katholischen und der Orthodoxen Kirche lässt sich allerdings nicht nur auf die Diskussion über die Rolle des Bischofs von Rom beschränken. Deshalb werden ebenfalls einige Aussagen formuliert, die mittel- oder unmittelbar mit Impulsen des Ersten Vatikanums verbunden sind und die Aktualität der Fragen verdeutlichen, mit denen sich dieses Konzil beschäftigt hat.

II. Die Orthodoxie um die Zeit des Ersten Vatikanums

1. Das autokephalistische orthodoxe 19. Jahrhundert

Das ganze 19. Jahrhundert wird von Schwankungen und Turbulenzen des kaiserlich-imperialen Paradigmas gekennzeichnet, innerhalb dessen große orthodoxe Traditionen jahrhundertelang gelebt haben. Auch wenn erst der Anfang des 20. Jahrhunderts die Abschaffung dieses Paradigmas (zumindest in seiner lange bewahrten Form) mit sich bringen wird, führen bereits in der Zeit um das Erste Vatikanum geopolitische Entwicklungen im geschwächten Osmanischen Reich und im Zaristischen Russland sowie Begegnungen orthodoxer Völker mit dem nationalistischen Gedankengut der Moderne zur strukturellen Neugestaltung der Orthodoxie in Osteuropa. Die Entstehung neuer autokephaler Kirchen wird meistens von kleinen bzw. großen Spannungen oder sogar schmerzlichen Spaltungen begleitet. Das Ökumenische Patriarchat verzichtet allmählich auf wichtige Jurisdiktionsgebiete auf dem Balkan und verleiht bereits im 19. Jahrhundert den Autokephaliestatus an eine Reihe von Kirchen (Griechenland, Serbien, Rumänien), die zur Prägung der Identität ihrer Völker maßgeblich beitragen. Auch wenn die alten Patriarchate und autokephalen Kirchen, die ihren Status von Ökumenischen Konzilen verliehen bekommen haben, ihre kirchenrechtlichen Befugnisse nicht verlieren, führt die Entstehung mehrerer neuer selbstständiger Kirchen zu einer Neubestimmung der Machtverhältnisse innerhalb der Orthodoxie. Während in der römisch-katholischen Kirche zentralistische Ansichten mit dem Ersten Vatikanum und der Dogmatisierung der päpstlichen Autorität die Oberhand gewinnen, sind zentrifugale Kräfte während des ganzen 19. Jahrhunderts und darüber hinaus in der Orthodoxie am Werk. Wenn im Westen die Rolle des Einen gestärkt

wird, werden in der Ostkirche die Vielen sichtbar; infolgedessen verzichtet *nolens volens* der östliche Primus (Konstantinopel) auf mehrere seiner Territorien und lässt neue kirchliche Verwaltungszentren entstehen. Die 17 Jahre (1833–1850) des schismatischen Zustandes der Autokephalen Kirche Griechenlands waren bloß der Anfang eines Prozesses, der das Selbstbewusstsein der Orthodoxen Kirchen bis heute prägt, wo das traditionelle Prinzip der Strukturierung des kirchlichen Lebens nach geographischen Kriterien (Lokalkirche) vom Prinzip der Nation als Gestaltungskriterium der Kirche ersetzt wird, mit dem Ergebnis, dass man heute zumindest auf einer phänomenologischen Ebene von orthodoxen Nationalkirchen sprechen darf. Diese Situation wird bis heute als ekklesiologisches Problem in der Orthodoxie wahrgenommen, als Widerspruch zu ihren eigenen theologischen Prämissen. Bezeichnenderweise beschäftigte sich die Orthodoxie in der Zeit um das Erste Vatikanum mit dem bulgarischen Schisma und der Verurteilung des sog. Ethnophyletismus (Konzil von Konstantinopel 1872), des kirchlichen Nationalismus, der allerdings bis heute seine Kraft in der Ostkirche nicht zu verlieren scheint.[2]

2. Identitätsfragen und Missionierungsversuche

Im stark vom Geist des Nationalismus geprägten 19. Jahrhundert entstehen Identitätsfragen in den traditionell orthodoxen Ländern; die Kirchen nehmen durchaus aktiv an der Prägung des Selbstbewusstseins der jetzt emanzipierten Völker teil. Während in vielen katholischen Kontexten die Stimmen laut werden, die eine Distanzierung der Völker von der päpstlichen Autorität fordern (Italien selbst um diese Zeit gilt als eloquentes Beispiel dafür), suchen traditionell orthodoxe Völker die Nähe zur Kirche, die als Bewahrerin der lange im osmanischen Kontext unterdrückten nationa-

[2] Den Beschluss des Konzils von Konstantinopel 1872 siehe in: *Alberto Melloni* (Hg.): The Great Councils of the Orthodox Churches. From Constantinople 861 to Moscow 2000, Corpus Christianorum Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta 4.2, Brepols 2017, 371–373. Einen Überblick der neueren Geschichte der Orthodoxie und ihrer theologischen Schwerpunkte findet man in *Paul Ladouceur:* Modern Orthodox Theology, London/New York 2019, mit reichlicher Bibliographie. Vgl. *Paschalis M. Kitromilides:* Enlightenment, Nationalism, Orthodoxy. Studies in the Culture and Political Thought of South-Eastern Europe, Aldershot 1994, ²2003; *ders.:* The Legacy of the French Revolution. Orthodoxy and Nationalism; in: *Michael Arnold* (Hg.): The Cambridge History of Christianity. Vol. 5: Eastern Christianity, Cambridge, MA 2006, 229–252; *Lucian N. Leustean* (Hg.): Orthodox Christianity and Nationalism in Nineteenth-Century Southeastern Europe, New York 2014; *Vasilios Makrides:* Konfessionalisierungsprozesse in der orthodox-christlichen Welt. Ein Periodisierungs- und Systematisierungsversuch; in: *Mihai-D. Grigore/Florian Kührer-Wielach* (Hg.): Orthodoxa Confessio? Konfessionsbildung, Konfessionalisierung und ihre Folgen in der östlichen Christenheit Europas, Göttingen 2018, 77–110.

len Identität verstanden wird. In dieser neuen Konstellation, in der die Orthodoxen Kirchen diese Rolle übernehmen bzw. sie in größerer Freiheit handeln konnte, kann man auch intensive römisch-katholische und protestantische Missionierungsversuche in den orthodoxen Ländern sowie im Orient beobachten. Diese Praxis stößt auf eine entschieden polemische Reaktion seitens der Orthodoxen Kirchen. Die „Enzyklika von 1838 gegen die lateinischen Neuerungen“[3] ist in einer äußerst scharfen Sprache verfasst, die keinen Zweifel daran lässt, dass die Zeit der Ökumene noch nicht gekommen ist. Die Patriarchen des Ostens warnen vor den Lateinern, die sie für Häretiker halten und zählen ihre Irrlehren auf. Besonders hart werden missionarische Versuche der römisch-katholischen Kirche verurteilt; vom Vertrauen, einem geschwisterlichen Verhältnis und letztendlich Dialog mit den römisch-katholischen Christen kann man nicht reden. Inhalte dieser Enzyklika werden auch in der Antwort der Patriarchen des Ostens (Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem) und ihrer Synoden von 1848 auf die Einladung von Papst Pius IX. (Apostolisches Schreiben „In suprema Petri apostoli sede“ vom 6. Januar 1848) zur Wiederherstellung der Einheit mit der Westkirche wiederholt.[4] Die Orthodoxie erklärt sich nicht bereit, die neuen Dogmen der Lateinischen Kirche zu akzeptieren und die globale Jurisdiktion des römischen Papstes anzuerkennen; aber auch die Einladungstexte des Papstes und die römisch-katholischen Reaktionen von damals lassen keinen Zweifel daran, dass auch die römische Kirche die Einheit als Anerkennung ihrer Lehren und Privilegien seitens der „Schismatiker“ des Ostens versteht.[5]

3. Moderne zwischen Ost und West

Das Erste Vatikanum wird als Versuch des Katholizismus gewertet, durch die theologische Grundlegung der kirchlichen Autorität den Absolutheitsanspruch des Christentums gegen den emanzipatorischen Geist der Moderne hervorzuheben. Die römisch-katholische Kirche wird tatsächlich

[3] Den Text dieser Konstantinopler Patriarchal- und Synodalenzyklika unterschreiben die Patriarchen von Konstantinopel und Jerusalem, alle Mitglieder der Synode des Ökumenischen Patriarchats, während die Patriarchen von Alexandrien und Antiochien bereits ihre Zustimmung erklärt hatten. Der Text in: *Ioannis Karmiris:* Dogmatica et Symbolica Monumenta Orthodoxae Catholicae Ecclesiae, Bd. II, Graz ²1968, 894–902. Vgl. die Konstantinopler Patriarchal- und Synodalenzyklika von 1836 gegen die protestantischen Missionare; in: ebd., 873–892.

[4] Siehe ebd., 905–925.

[5] *Job Getcha:* Primacy and Synodality. The Challenges of the Second Millenium: in: *Peter Szabo* (Hg.): Primacy and Synodality Deepening Insights, Proceedings of the 23rd Congress of the Society for the Law of the Eastern Churches, Nyiregyhaza 2009, 85–102, bes. 91–96.

auf der intellektuellen Ebene nicht nur vom Protestantismus, sondern auch vom Szientismus und den unterschiedlichen Strömungen der Philosophie des 19. Jahrhunderts stark herausgefordert. Obwohl die Ideen des aufgeklärten Westens die traditionell orthodoxen Länder erreichen, und ihr Einfluss auf die Neubestimmung ihrer Identitäten auch nicht zu unterschätzen ist, erlebt die ostkirchliche Theologie die Begegnung mit ihnen keinesfalls in der Intensität, wie man sie in Westeuropa beobachtet. Die Moderne stellt für die Orthodoxie noch keine akute intellektuelle Herausforderung dar, worauf sie synodal antworten muss, wie das Erste Vatikanum es mit „Dei Filius" getan hat. Klassiker der Moderne werden in traditionell orthodoxen Ländern bis zum 20. Jahrhundert nicht übersetzt und ein antiklerikaler Geist ist im 19. Jahrhundert ebenfalls noch nicht stark zu spüren.[6]

III. Die päpstliche Einladung an die orthodoxen Bischöfe

Der Spannungen zwischen Ost- und Westkirche zum Trotz lud Papst Pius IX. mit Schreiben vom 8. September 1868 alle Bischöfe der Ostkirche, die nicht in Gemeinschaft mit dem Apostolischen Stuhl stehen, zum Ersten Vatikanischen Konzil ein. Sein Wunsch sei die Wiederherstellung der Einheit dieser Bischöfe mit dem römischen Stuhl, der das Zentrum der katholischen Wahrheit und Einheit sei.[7]

Eine vierköpfige päpstliche Delegation besuchte am 5. Oktober 1868 den Ökumenischen Patriarchen Grigorios VI. (1798–1881; er war Ökumenischer Patriarch von 1835–1840 und von 1867–1871), um ihm das Schreiben offiziell zu überreichen. Der Verlauf dieser Begegnung wird in einem ausführlichen Kommuniqué des Ökumenischen Patriarchats beschrieben.[8]

Da das Schreiben bereits vorab in der Presse veröffentlicht worden war, kannte der Ökumenische Patriarch dessen Inhalt bereits vor der Begegnung. In diesem Schreiben spiegelten sich Prinzipien, die, so Patriarch

6 Vgl. z. B. *Vasilios Makrides:* Die religiöse Kritik am kopernikanischen Weltbild in Griechenland zwischen 1794 und 1821. Aspekte griechisch-orthodoxer Apologetik angesichts naturwissenschaftlicher Fortschritte, Frankfurt am Main/Bern/New York/Wien 1995; *ders.:* Orthodox Christianity, Modernity and Postmodernity. Overview, Analysis and Assessment; in: Religion, State & Society 40/3–4 (2012), 248–285.

7 Eine griechische Übersetzung des Schreibens erschien in der Zeitschrift Εὐαγγελικὸς Κήρυξ, B, 1 (1869), 228–221. Vgl. *Franco de Wyels:* Le Concile du Vatican et l' Union; in: Irénikon 6 (1929), 366–396, 488–516, 655–665.

8 *S. Karmiris,* Dogmatica et Symbolica, 927–930. Vgl. *Maximos Vgenopoulos:* Primacy in the Church from Vatican I to Vatican II. An Orthodox Perspective, DeKalb, IL 2013, 42f.

Grigorios, dem Evangelium, den Ökumenischen Konzilien und der Lehre der Kirchenväter widersprächen. Man nehme keine Anzeichen der römischen Kirche wahr, auf ihre problematischen Ansichten zu verzichten, und die Orthodoxie beabsichtige nicht, ihre Prinzipien aufzugeben. Grigorios wolle keine alten Wunden wieder öffnen und erloschenen Hass wieder reizen, gerade in Zeiten, wo Liebe nötig sei. Da es keine gemeinsame Basis auf der Ebene der Prinzipien gebe, scheine eine orthodoxe Teilnahme am bevorstehenden Synodalereignis der römischen Kirche unmöglich. Als Methode für den Dialog zwischen Orthodoxie und Katholizismus schlägt er einen gemeinsamen Blick auf die Geschichte der ersten zehn Jahrhunderte vor: man solle auf das verzichten, was im 2. Jahrtausend ergänzt wurde, und das, was vom Erbe des 1. Jahrtausends nicht aufgenommen wurde, hinzufügen. Die römisch-katholische Kirche habe sich mit ihren der heiligen Tradition widersprechenden neuen Dogmen und Bestimmungen von der „katholischen Orthodoxie" entfernt und den Riss noch breiter gemacht.

Auf Bitten der römischen Delegation zählt der Patriarch die römischen Irrlehren auf: die Behauptung, dass die ganze Kirche einen Bischof als Oberhaupt hat, der sich sogar als unfehlbar und sündenlos betrachtet; dass dieser *ex cathedra* redend über den Ökumenischen Konzilien steht; dass die Apostel nicht gleich sind; dass die Privilegien Roms *de iure divino* und nicht *humano* sind, usw.

In ihrer Erwiderung betont die katholische Delegation, dass die Kirche Roms ihre Prinzipien nicht ändern werde. Sie weist auf das Konzil von Florenz hin, wo die Wiederherstellung der Einheit der zwei Kirchen erreicht wurde. Der Papst lade „einige" (=τινές) ein, die doch „außerhalb der Union" geblieben sind, damit sie sich wiedervereinigen, nachdem sie informiert werden (=ἵνα καὶ οὗτοι πληροφορηθέντες ἑνωθῶσιν). In diesen Worten wird deutlich, dass es beim bevorstehenden Ersten Vatikanischen Konzil um keinen Dialog mit der Orthodoxie gehen sollte, sondern diese lediglich aufgefordert wird, die Prinzipien der römisch-katholischen Kirche anzunehmen.

Patriarch Grigorios antwortet, dass die Kirche des Ostens das Konzil von Florenz nicht anerkenne[9] und kritisiert die nach dem orthodoxen Kirchenrecht unkanonische Art und Weise der Einberufung des Ersten Vatikanischen Konzils. Als erster in der kirchlichen Ordnung, der aber gleichzei-

[9] Zu *Ferrara-Florenz* siehe *Vaclav Jezek:* Orthodox Perspectives on the Historical Role of Church Unions; in: *Pantelis Kalaitzidis et. al.* (Hg.): Orthodox Handbook on Ecumenism, Volos 2014, 766–782, 771–772. Vgl. *Grigorios Larentzakis:* Ferrara-Florenz im Urteil der heutigen Orthodoxie; in: Annuarium historiae conciliorum 22 (1990), 199–218.

tig die Gleichwertigkeit aller seiner Brüder hätte anerkennen sollen, hätte der Papst von Rom gesonderte Schreiben an alle Patriarchen und Synoden des Ostens verabschieden müssen, in denen er sie fragt, ob sie die Einberufung eines Konzils mitgenehmigen (=συνεγκρίνουσιν). Die Einberufung eines Konzils dürfe nicht mit einer Enzyklika durchgesetzt werden; der Papst sei nicht der Fürst und Herrscher aller. Solange die Kirche Roms nicht bereit sei, Treue der Geschichte und den Ökumenischen Konzilien gegenüber zu zeigen, sei eine Einladung zur Teilnahme am Konzil überflüssig und fruchtlos; man müsse allerdings intensiv beten, damit der Herr alle zu Gottes Liebe und zum Heil führt.

IV. Orthodoxe Reaktionen auf die Primatslehre des Ersten Vatikanums

Am Ersten Vatikanischen Konzil hat keine Orthodoxe Kirche teilgenommen; seine Beschlüsse wurden nicht akzeptiert. Vergeblich sucht man nach offiziellen Reaktionen in einer Zeit, in der die Ostkirche andere Prioritäten hat und ein solches Konzil als interne Angelegenheit eines Teiles der Christenheit wahrgenommen wird, der sich von der wahren Lehre der Kirche seit langem deutlich distanziert hat. Die in „Pastor aeternus" ausformulierte Primatslehre des Ersten Vatikanums hat nicht zur Annäherung zwischen Ost und West beigetragen; sie hat vielmehr die orthodoxe Kritik gegen die päpstlichen Primatsansprüche bestätigt und bekräftigt. Die orthodoxen Anti-Ökumeniker begründen bis heute ihre dezidiert anti-katholische Haltung unter Berufung auf dieses Konzil.

Die orthodoxe Kritik gegen das Erste Vatikanum entfaltete sich eher mittelbar, vor allem aus Anlass der Enzykliken „Praeclara Gratulationis" (1894) und „Satis cognitum" (1896) von Papst Leo XIII., die Grundprämissen der Primatslehre des Ersten Vatikanischen Konzils wiederholen. In „Praeclara Gratulationis" lädt Leo XIII. die Orthodoxen zur Wiederherstellung der Einheit mit Rom ein; sie dürften ihre Sprache im liturgischen Leben sowie ihre Sitten beibehalten, allerdings unter der Voraussetzung der Akzeptanz des päpstlichen Primats. Sein Einheitsmodell ist daher dasjenige des Uniatismus, der in dieser Zeit, vom Vatikan ermutigt, besonders im orthodoxen Osten wächst, was natürlich den Ärger der Ostkirche verursacht und zur Verabschiedung der Konstantinopler Patriarchal- und Synodalenzyklika von 1895 führt, die auf „Praeclara gratulationis" antwortet.[10]

[10] *Karmiris,* Dogmatica et Symbolica, 932–946. Vgl. *Job Getcha:* La lettre encyclique patriarcale et synodale du Siège de Constantinople de 1895 en réponse au Concile Vatican I et au pape Léon XIII; in: Istina 54 (2009), 361–386; *Vgenopoulos,* Primacy, 41–71.

Dieser Text des Ökumenischen Patriarchats wird nicht an den Papst, sondern an das ganze Volk des Patriarchalthrones von Konstantinopel gerichtet. Lange habe das Ökumenische Patriarchat geschwiegen, weil es für nutzlos hielt, auf die päpstliche Enzyklika zu antworten, solange die römische Kirche auf ihren Irrlehren bestehe. Anlass des Schreibens sei nun die pastorale Verantwortung: Vor den vom Vatikan veranlassten uniatistischen Missionierungsversuchen solle man die Gläubigen schützen.

In der Enzyklika des Ökumenischen Patriarchats werden mehrere Lehren der römischen Kirche aufgezählt, die als Neuerungen bezeichnet werden, die dem Evangelium, den sieben Ökumenischen Konzilien und dem Erbe der Kirchenväter widersprechen. In Bezug auf den Primat des Bischofs von Rom wird u. a. folgendes gesagt: 1. Die Väter und die Ökumenischen Konzilien der ersten neun Jahrhunderte erkennen den Bischof von Rom als höchste Instanz und unfehlbares Haupt der Kirche nicht an. 2. Mt 16,18 bezieht sich nicht auf die Person Petri, sondern auf sein Bekenntnis zu Jesus Christus; dies ist der Fels, worauf die Kirche gebaut wird. 3. Dem Bischof von Rom kann man gemäß der Praxis der Alten Kirche lediglich einen Ehrenprimat zuerkennen; der 28. Kanon des IV. Ökumenischen Konzils verleiht dem Ökumenischen Patriarchen einen gleichen Ehrenprimat. 4. Die Kirche hat sich im 1. Jahrtausend immer wieder gegen absolutistische Ansprüche der römischen Päpste gewährt; Päpste wurden sogar von Ökumenischen Konzilien verurteilt. 5. Die christliche Welt wurde am Ende des 19. Jahrhunderts von der Erklärung der Unfehlbarkeit des römischen Papstes überrascht. 6. „In diesem Jahrhundert der Wissenschaft und der Kritik rebellierte das christliche Bewusstsein einvernehmlich in der Person der berühmten Kleriker und Theologen Deutschlands wegen des entstandenen neu erschienenen Dogmas des Vatikanischen Konzils über die Unfehlbarkeit der Päpste; infolge dessen sind die besonderen religiösen Gemeinschaften der Alt-Katholiken entstanden, die die Lehren des Papismus verwerfen und völlig von ihm unabhängig existieren.“[11] 7. Gewürdigt werden die Konzilien von Basel und Konstanz als Versuche, den alten konziliaren Geist in der Westkirche zu revitalisieren. 8. Die Orthodoxe Kirche ist die Kirche der sieben Ökumenischen Konzilien und der ersten neun Jahrhunderte des Christentums, daher die Eine, Heilige, Katholische und

[11] *Karmiris,* Dogmatica et Symbolica, 942. Lange erhoffte man sich eine volle kirchliche Einheit zwischen der Orthodoxen und der Alt-Katholischen Kirche. Trotz der Erfolge des bilateralen Dialogs ist dies aus verschiedenen Gründen nicht gelungen. Siehe *Anastasios Kallis:* Erfolgreicher Dialog ohne Folgen. Zur Rezeptionsproblematik im Hinblick auf die altkatholisch-orthodoxe Gemeinschaft; in: Internationale Kirchliche Zeitschrift 96 (2006), 1–8.

Apostolische Kirche. Die römische Kirche gilt dagegen heute als die Kirche der Neuerungen, der Verfälschung der Werke der Kirchenväter und der Missinterpretation der Heiligen Schrift und der Horoi der heiligen Konzile. 9. Aufgrund der Beharrung der Kirche Roms auf ihren Irrlehren ist die ersehnte Einigung der Kirchen nicht möglich. 10. Die Orthodoxe Kirche erkennt nicht den römischen Papst als höchsten und unfehlbaren Archon und absoluten Herrscher der ganzen Kirche an, als den einzigen Vertreter Christi auf Erden und Quelle aller Gnade.

Orthodoxe Theologen der damaligen Zeit kritisieren ebenfalls die Primatslehre des Ersten Vatikanums.[12] In den meisten Fällen verwenden sie Argumente, die man auch in der Enzyklika des Ökumenischen Patriarchats findet. Sie hinterfragen die biblische Begründung (*ex scriptura*) des päpstlichen Primats und können die Übertragung des vermeintlichen Primats von Petrus ausschließlich auf die römischen Päpste nicht als logische Notwendigkeit erkennen; sie weisen ebenfalls auf die Geschichte und die Tradition der Ostkirche hin, in der die Anerkennung eines Universalprimats des römischen Papstes unbelegt ist. Als Haupt der Kirche bestimmen diese Theologen Jesus Christus; die Unterscheidung zwischen einem unsichtbaren und einem sichtbaren Haupt akzeptieren sie nicht.[13] Jedenfalls verstehen die orthodoxen Theologen dieser Zeit den Primat als Ehrenprimat und

12 Ich beziehe mich auf die von *Vgenopoulos,* Primacy, 41–71, dargestellten Ansichten von Anastasios Diomidis-Kyriakos (1843–1923; Professor an der Theologischen Fakultät der Universität Athen); Archimandrit Grigorios Zigavinos (1835–1910; Professor an der Theologischen Hochschule des Ökumenischen Patriarchats auf der Insel Chalki); *Spyridon Papageorgiou* (1850–1918; Theologe von der Insel Korfu); Ioannis Mesoloras (1851–1942; Professor an der Theologischen Fakultät der Universität Athen), Ioannis Karmiris (1904–1992; Professor an der Theologischen Fakultät der Universität Athen); in: *Anastasios Diomidis-Kyriakos:* Ἀντιπαπικά, Athen 1893; *Grigorios Zigavinos:* Ἀπάντησις εἰς τὴν ἐγκύκλιον Ἐπιστολὴν Λέοντος ΙΓ΄ Πάπα Ρώμης περὶ ἑνώσεως τῆς Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας μετὰ τῆς Δυτικῆς, Marseille 1894; *Spyridon Papageorgiou:* Περὶ τῆς ἑνότητος τῆς Ἐκκλησίας, Konstantinopel 1895; *Ioannis Mesoloras:* Συμβολικὴ τῆς Ὀρθοδόξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας, Athen 1904; *Ioannis Karmiris:* Ὀρθοδοξία καὶ Ρωμαιοκαθολικισμός, Bd. I, Athen 1964; *ders.:* Ὀρθόδοξος Ἐκκλησιολογία, 1973.

13 *Nicholas Afanassieff* hat allerdings später im Kontext seiner Kritik an der universalen Ekklesiologie auf eine gewisse Inkonsistenz des Arguments hingewiesen: Die Orthodoxen scheinen bereit, den Bischof als Haupt der Lokalkirche und den Primas (Ersten) als Haupt einer autokephalen Kirche anzuerkennen, d. h. sie sind mit einem Primat auf lokaler und regionaler Ebene einverstanden; schwer fällt es ihnen allerdings, einen Primus auf der Universalebene anzuerkennen. (*Nicholas Afanassieff:* The Church which Presides in Love; in: *John Meyendorff:* The Primacy of Peter, Crestwood, NY 1992, 91–143; 99–100; vgl. *Vgenopoulos,* Primacy, 49). Der Metropolit von Stavroupolis *Konstantinos Typaldos* (1795–1867) meint in seinem Traktat „Die Einheit der Orthodoxen Östlichen Kirche" (1833–1834), dass der Ökumenische Patriarch das Zentrum der kirchlichen Ein-

nicht als mit Macht verbunden; einige sind nicht bereit, Petrus eine besondere Rolle zuzumessen, verglichen mit den anderen Aposteln. Anastasios Diomidis-Kyriakos versteht die Orthodoxie als Konföderation autokephaler Kirchen; ihre Einheit garantiere nicht eine Person, diese sei dagegen mystischer Natur, sie sei eine Einheit im Glauben und Gebet, in Jesus Christus. Etliche Theologen erkennen das Ökumenische Konzil und keine Person als die höchste Instanz der Kirche an. Alle lehnen eine absolutistisch-monarchistische Kirchenstruktur ab. Es wird behauptet, dass sich der (Ehren)Primat in der Kirche aus geschichtlich-pragmatischen Gründen ergeben hat, es ist *iure humano* und nicht *divino*.

Die orthodoxe Wahrnehmung des Primats hat sich im 20. Jahrhundert entwickelt, ohne sich diametral von den bereits dargelegten Thesen zu unterscheiden. Impulse aus dem ökumenischen Dialog und vor allem die Theologie von Ioannis Zizioulas haben dazu geführt, dass die Orthodoxie mehr Bereitschaft signalisiert, einen Universalprimat anzunehmen, allerdings mit einer Begründung, die sich z. T. von derjenigen des Ersten Vatikanums unterscheidet. Diese Entwicklungen bleiben innerorthodox nicht unumstritten.[14]

V. Das Zweite Vatikanum als Korrektur des Ersten? Ostkirchliche Stimmen

Mit seiner Kirchenkonstitution „Lumen gentium" versucht das Zweite Vatikanische Konzil, Einseitigkeiten des Ersten Vatikanums zu korrigieren und neue ekklesiologische Impulse in die römisch-katholische Ekklesiologie aufzunehmen. Dieses kirchliche Großereignis des 20. Jahrhunderts wurde auch von orthodoxen Theologen mit Interesse beobachtet – in der

heit in der Orthodoxie ist, allerdings ist er kein Papst und steht nicht über den Konzilien. Seinen Traktat findet man in: *Georgios Metallinos:* Ἑλλαδικοῦ Αὐτοκεφάλου Παραλειπόμενα, Athen ²1989, 103–118; vgl. *Vgenopoulos,* Primacy, 51–52.

14 Gerade mitten in der Ukraine-Krise beobachtet man eine Emotionalisierung der Diskussion, indem Gegner der ukrainischen Autokephalie die tradierten Befugnisse des Ökumenischen Patriarchen in Frage stellen, ihm Papismus vorwerfen und dadurch gerne antikatholische Ängste schüren. Hier sei nur angemerkt, dass der Primat des Ökumenischen Patriarchen synodal umrahmt wird: der Erste (Ökumenischer Patriarch) agiert im Kontext seiner Synode und steht nicht über ihr. Über das zeitgenössische Primatsverständnis gibt es zahlreiche Veröffentlichungen. Grundauffassungen werden zusammengefasst in *Vgenopoulos,* Primacy, 96 ff. Siehe auch *Pascal Negré:* Pour qu'll ait en tout la primauté? Jean Zizioulas et Walter Kasper, ecclésiologies en dialogue, Paris 2018. S. besonders *Ioannis Zizioulas:* The One and the Many. Studies on God, Man, the Church, and the World Today, Alhambra, CA 2010.

Hoffnung auf eine ekklesiologische Öffnung, die den Dialog mit der Orthodoxie befruchten könnte.[15] Die Communio-Ekklesiologie und die Aufnahme von orthodoxen Impulsen der eucharistischen Theologie (der Einfluss Affanassieffs ist in den Texten des Zweiten Vatikanums erkennbar)[16] wurden tatsächlich sehr von orthodoxen Theologen begrüßt. Ioannis Zizioulas hat allerdings den Eindruck, dass das Zweite Vatikanische Konzil mit zwei Ekklesiologien gearbeitet hat, mit einer universalistischen und einer lokalen, die nicht ganz versöhnt werden konnten.[17] Ioannis Karmiris merkt sogar an, dass bei aller Würdigung der ekklesiologischen Fortschritte, Kernelemente der Ekklesiologie des Ersten Vatikanums nicht aufgehoben, sondern noch solider gefestigt worden sind, vor allem der Primat des Bischofs von Rom. Vorschriften der Kirchenkonstitution „Lumen Gentium", vor allem in § 22 und der „Nota explicativa praevia", bes. 1, 3 und 4 seien bis heute für die orthodoxe Theologie äußerst problematisch, da sie die darin implizierte absolutistische Macht des Papstes, der auch ohne das Bischofskollegium agieren darf, nicht akzeptieren kann.[18]

VI. Der Primat und darüber hinaus: Herausforderungen für den ökumenischen Dialog

1. Kontinuität, Brüche und Konzilshermeneutik

Sowohl die Orthodoxe als auch die römisch-katholische Kirche sprechen nicht gerne über Brüche in ihrer Geschichte. Daher herrscht häufig in den Interpretationen ihrer Geschichte eine Hermeneutik der Kontinuität. Dies gilt insbesondere für die Wahrnehmung von Konzilien, die sie als ökumenisch akzeptieren, d. h. als durchaus verbindlich und als authentische Äußerungen des Bewusstseins der Kirche. Im Fall des Ersten Vatikanischen Konzils kann man allerdings in der römisch-katholischen Literatur die Spannung nicht übersehen: Dieses als ökumenisch erklärte Konzil steht weiterhin im Fokus einer Kritik, die u. a. den Paradigmenwechsel in der römisch-katholischen Ekklesiologie spiegelt, die mit dem Zweiten Vatika-

15 Siehe ausführlich *Vgenopoulos,* Primacy, 96–140.

16 Siehe ebd., 75.

17 *Ioannis Zizioulas:* Institution of Episcopal Conferences. An Orthodox Reflection; in: Jurist 48 (1988), 376–383, hier 379. Vgl. *Antonio Acerbi:* Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di communione nella „Lumen gentium", Bologna 1975; *Vgenopoulos,* Primacy, 114.

18 *S. Stylianos Harkianakis:* Τὸ Περὶ Ἐκκλησίας Σύνταγμα τῆς Β΄ Βατικανῆς Συνόδου, Athen 1969; *Ioannis Karmiris:* Τὸ Δογματικὸν Σύνταγμα περὶ «Ἐκκλησίας» τῆς Β΄ Βατικανείου Συνόδου; in: Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς Θεολογικῆς Σχολῆς Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν 17 (1971), 15–58.

num erfolgte, wobei manche Kritiker des Ersten Vatikanums auch das Zweite kritisieren, da es ihm nicht gelungen ist, sich klarer vom Ersten abzugrenzen.[19]

Das Erste Vatikanische Konzil ist stark kontextualisierungsbedürftig; seine Einordnung in die Realität des 19. Jahrhunderts ist nicht nur für die römisch-katholischen Christinnen und Christen, sondern auch für die ökumenischen Partner ratsam. Dadurch erspart man sich einer polemischen Schärfe, die oft z. B. in orthodoxen anti-ökumenischen Kreisen erkennbar wird, die dieses Konzil ahistorisch interpretieren und als Basis für die Dämonisierung der katholischen Ansprüche missbrauchen. Die Kontextualisierung darf allerdings weder zu einer voreiligen Rechtfertigung des Konzils noch zu einer konziliaren Apologetik führen: In diesem Konzil werden Lehren formuliert, die zum Glaubensverständnis der römisch-katholischen Kirche gehören und bestimmte ekklesiologische und kirchenrechtliche Folgen haben. Solange die römisch-katholische Kirche dazu steht, wird der Weg der Wiederherstellung der Einheit mit vielen christlichen Traditionen, auch mit der Orthodoxie, schwierig bleiben. Man erwartet eine Hermeneutik, die neue ökumenische Perspektiven eröffnen kann.[20]

2. Ökumenizität eines Konzils und die Einheit

Aller hermeneutischen Harmonisierungsversuchen zum Trotz scheint es allerdings sowohl für die Orthodoxe als auch für die römisch-katholische Kirche eher unwahrscheinlich, dass eine Kirche auf ein Konzil verzichtet, das in ihrer Tradition als ökumenisch erklärt wurde. Eine Rückkehr-Ökumene, so wie sie im 19. Jahrhundert von der Ost- und Westkirche vertreten wurde, ist unrealistisch. Ist aber die Annahme der Ökumenizität eines Konzils Bedingung für die Einheit? Wäre es möglich, dass z. B. im Fall des Ersten Vatikanums die Orthodoxie die Lehre dieser Konzilien als eine Reihe von für sie unverbindlichen Theologoumena innerhalb der Westkirche interpretiert und die Gemeinschaft mit der römischen Kirche wieder aufnimmt? Wäre die römisch-katholische Kirche bereit, tatsächlich in dieser Richtung entgegenkommend zu sein? Und kann ein solches Modell über den guten Willen hinaus langfristig funktionieren?[21]

19 S. zuletzt *Peter Neuer:* Der lange Schatten des I. Vatikanums. Wie das Konzil die Kirche heute noch blockiert, Freiburg i. Br. u. a. 2019. Vgl. seinen aussagekräftigen Artikel *ders.:* Der Fremdkörper. Der lange Schatten des I. Vatikanischen Konzils; in: Herder Korrespondenz 73 (2019), H. 12, 33–37.

20 Siehe *Walter Kasper:* Principes herméneutiques pour la relecture des dogmes de Vatican I à la veille de la reprise du dialogue catholique orthodoxe; in: Istina 50 (2005), 341–352; *Gisbert Greshake:* Der Glaube und die dogmatischen Aussagen des I. Vatikanums über den päpstlichen Primat. Versuch eines neuen Zugangs; in: Catholica 69 (2015), 157–169.

21 Der viel zitierte und überinterpretierte Vorschlag *Joseph Ratzingers* („Die Einigung

3. Der Eine und die Vielfalt der Vielen

Das Verhältnis von Primat und Synodalität in der Kirche wird weiterhin den orthodox-katholischen Dialog beschäftigen.[22] Erfreulicherweise haben beide Kirchen dank ihres Dialogs besondere Gaben der Gesprächspartner schätzen gelernt.[23] Die römisch-katholische Kirche hebt den Wert der Synodalität hervor, während sich orthodoxe Stimmen mehren, die die Bedeutung eines Protos auf Weltebene betonen. Die Ukraine-Krise der Orthodoxie macht die Schwäche der orthodoxen Strukturen zur Bewältigung solcher Herausforderungen deutlich. Ratsam wäre allerdings, dass in der Diskussion über den *Ersten* die Vielfalt der *Vielen* stärker wahrgenommen wird. Und diese *Vielen* sind nicht nur Orthodoxe und Katholiken. Ekklesiologische Impulse anderer christlicher Traditionen können intensiver berücksichtigt werden. Erfolge in der orthodox-katholischen Ökumene auf Kosten der multilateralen interchristlichen Verständigung könnten bedeuten, dass Gaben der anderen Partner unterschätzt werden, und dass die angebotenen Lösungen den ökumenisch komplizierten ekklesiologischen und

könnte hier [Primatsfrage] auf der Basis geschehen, daß einerseits der Osten darauf verzichtet, die westliche Entwicklung des zweiten Jahrtausends als häretisch zu bekämpfen und die katholische Kirche in der Gestalt als rechtmäßig und rechtgläubig akzeptiert, die sie in dieser Entwicklung gefunden hat, während umgekehrt der Westen die Kirche des Ostens in der Gestalt, die sie sich bewahrt hat, als rechtgläubig und rechtmäßig anerkennt"; in: *Joseph Ratzinger:* Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie, München 1976, 209) wurde bis jetzt nicht rezipiert. Die Komplexität der Herausforderung des Primats und der dogmatischen Unterschiede zwischen Orthodoxen und Katholiken kann man nicht leicht mit einer solchen Formula überwinden.

22 Hier sei folgendes interessante Dokument erwähnt: *Gemeinsamer orthodox-katholischer Arbeitskreis St. Irenäus:* Im Dienst an der Gemeinschaft. Das Verhältnis von Primat und Synodalität neu denken, Paderborn 2018.

23 Siehe die treffenden Bemerkungen von *Kurt Kardinal Koch:* „L'Église catholique devra en effet admettre que, dans sa vie et dans ses structures ecclésiales, n'a pas encore été développé le niveau de synodalité qui serait théologiquement possible et nécessaire et que c'est dans le renforcement de la synodalité que réside assurément «la plus importante contribution de l'Église catholique à la reconnaissance de la primauté». D'autre part, on devrait attendre des Églises orthodoxes qu'elles reconnaissent grâce au dialogue œcuménique qu'une primauté est non seulement possible et théologiquement légitime également au niveau universel de l'Église, mais aussi nécessaire; que les tensions internes à l'orthodoxie laissent entendre qu'il serait utile de réfléchir à un ministère d'unité au niveau universel, et que ceci ne va nullement à l'encontre de l'ecclésiologie eucharistique qui leur est si chère mais est au contraire compatible avec celle-ci, comme ne cesse de le rappeler le Métropolite John D. Zizioulas, ancien coprésident de la Commission mixte internationale." (*Kurt Kardinal Koch:* Vers l' unité de l' église en orient et en occident. Les chemins pour surmonter les divisions entre l'Église catholique, les Églises orthodoxes orientales et les Églises orthodoxes. Vortrag in Chambésy am 16.12.2019; in: www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/cardinal-koch/2019/conferences/vers-l- unite-de-l-eglise-en-orient-et-en-occident.html [aufgerufen am 12.02.2020]).

pastoralen Herausforderungen des 21. Jahrhunderts nicht entsprechen können. Die Durchsetzung einer von konservativen orthodoxen und katholischen Christen propagierten antimodernen Allianz der beiden Kirchen wäre in jeder Hinsicht kontraproduktiv.[24]

4. Umgang mit der Moderne

Die Erfahrung mit dem Ersten Vatikanum und seiner Rezeption macht deutlich, dass die Fragen der Moderne nicht mit der dogmatischen Festlegung absolutistischen Autoritätsansprüchen endgültig beantwortet werden können. Themen, die für beide Kirchen bis vor kurzem noch als Tabus galten, wie etwa die Frauenordination oder Fragen der Sexualität, werden öffentlich besprochen. Es mehren sich Stimmen, die mit traditionalistischen, lediglich auf Autorität begründeten bzw. offenbarungspositivistischen Thesen unzufrieden sind. In mehreren katholischen Kontexten ist das Reformanliegen laut; das Erste Vatikanum konnte nicht endgültig die Position der katholischen Kirche festlegen. Die neuen Strömungen der Orthodoxen Kirche, die erst in den letzten Jahrzehnten in der Vielfalt der Kontexte, in denen sie sich entwickelt, frei sprechen und forschen darf, zeigen, dass auch die Orthodoxie, trotz fundamentalistischer Rückenwinde, der Moderne begegnen möchte. Was kann man aus den Erfahrungen der Begegnung mit der Moderne lernen?[25]

VII. Das 19. und das 21. Jahrhundert sowie das letzte Wort

Das Erste Vatikanum gilt als ein Erbe, das bis heute das Gesicht der römischen Kirche prägt, auch wenn dies schwierig für viele Katholiken und ökumenische Partner sein mag. Die Bedeutung der Fragen, mit denen es sich beschäftigt hat, bleibt im 21. Jahrhundert hochaktuell, auch wenn die Antworten auf die Primatsfrage und den Umgang mit der Moderne, die vor 150 Jahren gegeben wurden, viele unglücklich machen. Dieses Konzil war eine Station auf einem Weg; für viele weitere Schritte, damals sowohl für

[24] *Daniel Payne/Jennifer Murray Kent:* An Alliance of the Sacred. Prospects for a Catholic-Orthodox Partnership Against Secularism in Europe; in: Journal of Ecumenical Studies 46 (2011), 41–66; *Jennifer Wasmuth:* „Conservative Ecumenism". Phänomen, Ursache, Kritik; in: *Dietmar Schon* (Hg.): Identität und Authentizität von Kirchen im „globalen Dorf". Annäherung von Ost und West durch gemeinsame Ziele?, Regensburg 2019, 174–183.

[25] Zur Begegnung der Orthodoxie mit der Moderne und der Postmoderne siehe zuletzt *Nikolaos Asproulis:* Östliche Orthodoxie und (Post-)Moderne. Eine unbehagliche Beziehung; in: Una Sancta 74 (2019), 13–37.

Orthodoxe als auch Katholiken undenkbar, darf man heute dankbar sein. Der konfessionalistische Geist, der das ganze 19. Jahrhundert durchdrungen hat, findet heute Zuflucht in traditionalistischen Kreisen, die allerdings nicht für ganze Kirchen sprechen können. Die Öffnung der Orthodoxen und der Katholiken einander und der Welt gegenüber, die im 20. Jahrhundert stattfand, mag überraschen. Die Enzyklika des Ökumenischen Patriarchats von 1920, das Zweite Vatikanum, die Aufhebung der Anathemata zwischen Rom und Konstantinopel, die Selbstverständlichkeit der Begegnungen von Päpsten und Patriarchen, der theologische Dialog, Projekte, die gerade vorbereitet werden: Nicht nur das Erste Vatikanum und die orthodoxen Antworten darauf zeigen, dass die Kirchen nicht immer das letzte Wort haben, selbst wenn ihre Worte kategorisch und absolut klingen. Dasjenige Haupt der Kirche, das das ganze Christentum einstimmig als solches anerkennt, das Wort Gottes, lässt uns hoffen und überraschen.

Stellungnahme des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) angesichts der Debatte um die „Boycott, Divestment and Sanctions“-Bewegung (BDS)

Vorbemerkung

Der israelisch-palästinische Konflikt ist einer von zahlreichen Konflikten im Nahen Osten und auch in sich deutlich komplexer, als dass es nur zwei Seiten oder Parteien gäbe. Im Kontext des Konflikts entwickelt sich zunehmend eine Debatte um „BDS“, verbunden mit der Frage, inwiefern entsprechende Aufrufe, Handlungen und Maßnahmen antisemitisch sind. „BDS“ steht für Boycott, Divestment and Sanctions und geht zurück auf einen internationalen Aufruf der palästinensischen Zivilgesellschaft aus dem Jahr 2005. Unterstützt und initiiert wurde der Aufruf von palästinensischen Parteien, Verbänden und Organisationen als Erstunterzeichnern. Ziel der Kampagne ist, mittels verschiedener Boykottmaßnahmen auf Israel wirtschaftlichen, kulturellen und politischen Druck auszuüben, um Israel zur Änderung seiner Politik gegenüber dem palästinensischen Volk und zur Beendigung der Besatzung palästinensischer Gebiete zu bewegen. Es haben sich zahlreiche internationale Unterstützerkreise gebildet, wobei keine verantwortliche, zentral gesteuerte Gesamtorganisation besteht, die sämtliche Akteure und Aktionen koordiniert; entsprechend vielfältig und z. T. gegensätzlich präsentieren sich die Unterstützergruppen der BDS-Kampagne bzw. -Bewegung.

Seit Jahren rufen Akteure auch in Deutschland zum Boykott gegen Israel, gegen israelische Waren und Dienstleistungen, israelische Künstlerinnen und Künstler, Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler sowie Sportlerinnen und Sportler auf.

Im Kontext dieser Debatte bezieht der Rat der EKD nachfolgend Position.

1. Der Rat der EKD hält in der aktuellen Debatte um Israel und Palästina an seiner bisherigen Position fest und tritt für eine Zweistaatenlösung ein. Er tritt für eine doppelte Solidarität mit dem Staat Israel und dem palästinensischen Volk ein. Die EKD hält Kritik an politischen Leitlinien,

wie auch an einzelnen konkreten Maßnahmen und gesellschaftlichen Missständen nicht nur für möglich, sondern sie gehört zur Verantwortung zwischen Partnern und Freunden. Maßstab ist dabei stets die Einhaltung der Standards der Menschenrechte und des Völkerrechts.

2. Die Evangelische Kirche lehnt Boykottmaßnahmen gegen Israel ab und beteiligt sich nicht an entsprechenden Projekten im Rahmen der BDS-Kampagne. Es gibt Methoden und Argumentationsmuster von BDS-Aktivisten und -Aktivistinnen in Deutschland, die antisemitisch sind oder israel- bzw. judenfeindliche Untertöne haben. Es kommt zu einseitigen Verurteilungen, wonach Israel die alleinige Verantwortung und Schuld in dem Konflikt zukomme. Gerade in Deutschland ist das Assoziationsfeld der NS-Aktion „Kauft nicht bei Juden" praktisch unvermeidlich, wenn sich die Worte „Boykott" und „Juden / jüdischer Staat / Israel" verbinden. Wer durch sein politisches Reden und Handeln Existenzängste bei Nachfahren von Shoah-Überlebenden und -Opfern auslöst, kann nicht glaubhaft darlegen, Antisemitismus-Gefahren hinreichend ernst zu nehmen. Durch Boykottaufrufe gegen Firmen, Veranstalter und Organisationen werden bisweilen die Meinungs-, Kunst- oder die Wissenschaftsfreiheit eingeschränkt. Jüdische Gemeinden und Institutionen werden teils pauschal für die Politik des Staates Israel in Regress genommen. Solche Boykottaufrufe sind ein Hindernis für eine Friedenslösung, die Israels Fortbestand als demokratischer Staat und nationale Heimstätte des jüdischen Volkes ebenso garantiert wie sie die Rechte der Palästinenser in einem eigenen Staat gewährleisten muss.

3. Für die Haltung der Evangelischen Kirche spielt die besondere historische Verantwortung Deutschlands, die auch den Kirchen aus ihrer eigenen Geschichte erwächst, eine grundlegende Rolle. Sie ergibt sich für die Evangelische Kirche aus ihrem eigenen historischen Versagen gegenüber den Juden. Israel hat für das deutsche Selbstverständnis seit Ende des Zweiten Weltkrieges eine fundamentale Bedeutung. Anhand von Israel reden wir immer auch über „uns" und „unsere Lehre" aus Auschwitz. Dies unterscheidet die Diskussion in Deutschland von der internationalen Debatte, aber auch von der Art und Weise, in der der Konflikt in Israel und Palästina von den Betroffenen selbst erlebt wird.

Im letzten Jahrzehnt beobachten wir in Deutschland mit Sorge und Entsetzen eine Zunahme antisemitischer verbaler Aus- und gewaltsamer Überfälle. Neben einem selbstkritischen Umgang mit unserer eigenen Geschichte und Tradition sehen wir uns daher in der Verantwortung, allen Formen von Antisemitismus sowohl in den eigenen Reihen wie auch in unserer Gesellschaft entschieden entgegenzutreten. Das betrifft auch unser

Verhältnis zu Israel. Diese besondere Verantwortung der evangelischen Kirchen in Deutschland unterscheidet sich daher prinzipiell von der Position anderer Kirchen mit anderen historischen Erfahrungen und in anderen politischen Kontexten.

4. Der Staat Israel und seine Politik dienen häufig als Projektionsfläche für antisemitische Ressentiments unterschiedlicher Provenienz (rechtsradikal, linker Antizionismus, islamistisch). Kritik an Israel hat insofern einen judenfeindlichen Resonanzraum. Es ist deshalb unerlässlich, eine konkrete Diskussion darüber zu führen und jeweils im Einzelfall zu überprüfen, wo die Grenzlinien zwischen legitimer Kritik, konstruierten Feindbildern und judenfeindlichen Ressentiments liegen. Dafür gibt es zahlreiche Kriterien und Indikatoren, die herangezogen werden können. So bieten die Broschüren der EKD „Antisemitismus. Vorurteile, Ausgrenzungen, Projektionen und was wir dagegen tun können" und der evangelischen Akademien in Deutschland „Antisemitismus und Protestantismus. Impulse zur Selbstreflexion" eine Orientierung. In einer Arbeitsdefinition der International Holocaust Remembrance Alliance werden konkrete Beispiele dafür genannt, dass Kritik an der Regierungspolitik Israels antisemitisch ist, wenn sie offenkundig mit unterschiedlichen Maßstäben misst („Doppelte Standards"), wenn sie Israel das Existenzrecht abspricht (Delegitimation) oder wenn Israel dämonisiert wird (z. B. durch NS-Vergleiche).[1]

Diese Kriterien und Indikatoren dienen der Orientierung und der Versachlichung des Streits, nicht der Diffamierung abweichender Meinungen.

5. Die EKD registriert mit großer Sorge, dass sowohl pro-israelische als auch pro-palästinensische Unterstützergruppen in Deutschland ihre Positionen in immer ausschließenderer Weise vertreten und dass das gesellschaftliche Diskussionsklima zum Thema Israel und Palästina immer stärker vergiftet wird. Der Streit ist häufig geprägt durch eine Tabuisierung und Skandalisierung abweichender Meinungen und durch eine Verhärtung der Fronten, die Verständigung und Differenzierung kaum mehr zulassen. Der kommunikative Strukturwandel in Zeiten der Digitalisierung (*social* media) trägt dazu bei, dass Hassbotschaften und wechselseitige Verurteilungen zunehmen. Mediale Echokammern dienen der Selbstimmunisierung und Selbstbestätigung und zerstören Verständnis- und Verständigungsbereitschaft.

[1] Vgl. *Antisemitismus. Vorurteile, Ausgrenzungen, Projektionen und was wir dagegen tun können. Eine Information der EKD, UEK und der VELKD.* Hannover: 2017, 8f; Antisemitismus und Protestantismus. Impulse zur Selbstreflexion, hg. von den *Evangelischen Akademien in Deutschland,* Berlin 2019.

6. Die EKD sieht als Anliegen des BDS-Gründungsaufrufs von 2005 das Bekenntnis zu Gewaltfreiheit, den Einsatz für Menschenrechte und das Ziel eines gerechten Friedens in Israel und Palästina. Sie sieht zugleich mit Sorge, dass sowohl im Gründungsaufruf als auch in der Bewegung selbst eine klare Abgrenzung gegenüber einer einseitigen Kritik fehlt, die auf eine Delegitimation des Staates Israel und seine Dämonisierung als jüdischem Staat hinausläuft und damit von einer antisemitischen Haltung nicht mehr unterscheidbar ist und einseitige Bewertungsmaßstäbe anlegt. Sie verurteilt es, wenn BDS-Vertreter und -Vertreterinnen aggressiv auftreten und Druck auf staatliche und nichtstaatliche Institutionen, Veranstalter, Unternehmen etc. ausüben, sich dem grundsätzlichen Boykott gegen Israel anzuschließen.

7. Im Interesse einer friedlichen Regelung des israelisch-palästinensischen Konfliktes, an der gerade Deutschland interessiert sein muss und ist, bedarf es einer differenzierten Sicht auf Ursachen, Verantwortlichkeiten, aber auch auf Unversöhnlichkeiten und unauflösbare Gegensätze. Es bedarf ernsthafter Bemühungen und Sensibilität in der wechselseitigen Wahrnehmung und in der Anerkennung legitimer Bedürfnisse, Interessen, Motivationen und Sichtweisen aller Beteiligter. Es braucht ein hohes Maß an Nüchternheit, Sachlichkeit, Differenziertheit aber auch Einfühlungsvermögen und Sensibilität als Basis für einen Dialog, der gegenseitiges Verstehen und Verständigung ermöglicht.

8. Die EKD und ihre Evangelische Mittelost-Kommission sind seit Jahrzehnten bemüht, Dialogfähigkeit und Dialogräume zwischen Gruppen und Organisationen zu stärken, die sich der Solidarität entweder mit Israel oder mit Palästina verpflichtet fühlen. Sie unterstützt sowohl in Deutschland wie auch in Israel und Palästina alle Maßnahmen, die dem Aufbau von Vertrauen, dem Dialog und der Verständigung sowie der Versöhnung zwischen dem israelischen und palästinensischen Volk dienen. Die EKD ermutigt Gemeinden und Einrichtungen weiterhin, bzw. angesichts der zunehmenden Polarisierung verstärkt, solche Dialogfähigkeit zu fördern und jene Vertreterinnen und Vertreter aller Positionen zu Veranstaltungen einzuladen, die bereit sind zu einem konstruktiven Dialog, zu fairer Kritik und Selbstkritik und zu einem respektvollen Umgang mit anderen Auffassungen und Meinungen. In einem solchen Dialog haben Positionen sowie Vertreter und Vertreterinnen, die einseitig Israel diffamieren und dämonisieren oder antisemitische Positionen einnehmen, ebenso wenig Raum wie jene, die jegliche Kritik an der Regierung Israels und ihrer Politik als judenfeindlich zurückweisen und unter einen antisemitischen Generalverdacht stellen.

9. Die EKD ist auf verschiedene Weise – bis hin zu vertraglich geregelten Kirchengemeinschaften oder auf der Ebene der Kirchlichen Weltbünde – auch mit ökumenischen Partnern verbunden, die sich als Teil der BDS-Bewegung verstehen, einzelne Maßnahmen wie etwa einen Investitionsentzug umgesetzt haben oder BDS-Maßnahmen unterstützen. Dieses Engagement kann die erwähnten ökumenischen Partnerschaftsbeziehungen nicht in Frage stellen. Die EKD wird vielmehr ihre kritisch-differenzierte Haltung zur BDS-Bewegung ebenso ins Gespräch bringen, wie ihre Partner dies tun. Eine sachliche Auseinandersetzung darüber, wie die ökumenisch gemeinsam angestrebten politischen Ziele eines gerechten Friedens für die Region am besten erreicht werden können, muss möglich sein.

10. Die Kritik an der BDS-Kampagne darf nicht dazu führen, die Arbeit bzw. Unterstützung anerkannter israelischer, palästinensischer und internationaler Organisationen einzuschränken. Die EKD unterstützt israelische und palästinensische Menschenrechtsorganisationen; sie fördert humanitäre und soziale Dienste in den besetzten palästinensischen Gebieten und engagiert sich gemeinsam mit Partnern vor Ort für Versöhnung und Verständigung zwischen Israelis und Palästinensern.

Hannover,
den 29. Februar 2020

Hinweis: Die Ökumenische Rundschau hat in Heft 3/2019, S. 346 ff, unter der Rubrik „Zur Diskussion" einen „Offenen Brief an die Leitung der Evangelischen Kirche in Deutschland (Berlin, 5. Juni 2019, unterzeichnet von Almuth Berger, Volkmar Deile, Heino Falcke u. a.)" abgedruckt, der über die Folgen des Beschlusses des Bundestages vom 17. Mai 2019 Besorgnis äußert.

Karl Barths Tambacher Vortrag „Der Christ in der Gesellschaft“ (1919): eine chinesische Perspektive[1]

Vom 23. zum 25. September 1919 war Karl Barth eingeladen, um auf einer Tagung im thüringischen Tambach einen Vortrag zu halten. Deutsche Religiöse Sozialisten suchten Wegweisung in der immensen Konfusion Deutschlands nach dem Ersten Weltkrieg. Barth selber hatte sich am Streit innerhalb der Schweizerischen Sozialdemokratie beteiligt, um deren Beitritt zur Dritten (kommunistischen) Internationale zu verhindern. Ihm missfiel die Gewaltsamkeit der Oktoberrevolution von 1917 in Russland. Er hoffte, dass der Sozialismus etwas Besseres zu Wege bringen könne als das, was sich damals in Russland und in der Schweiz ereignete. Das Thema, das Barth für die Tambacher Tagung gestellt worden war, lautete „Der Christ in der Gesellschaft“.[2] Seine Grundidee war es, die Priorität der Revolution Gottes gegenüber allen anderen Revolutionen unter Einschluss der Sache der Sozialdemokratie herauszustellen. Durch den Tambacher Vortrag wurde der Ruhm Barths in Deutschland schnell begründet.

Der Vortrag umfasst fünf Abschnitte. Im ersten Abschnitt erklärt Barth, dass der Christ, nach dem gefragt war, der „Christus in uns“ sei. Die Gemeinde Christi sei „ein Haus, das nach allen Seiten offen ist“, denn Christus sei für alle gestorben – „auch für die andern, für die, die draußen sind“ (557). Da das Göttliche „etwas Ganzes, in sich Geschlossenes“ sei, wäre es falsch, Bewegungen zu unterstützen, die Christus der Sozialdemokratie, dem Pazifismus, der liberalen Kultur oder wem zu Liebe auch immer „säkularisieren“ wollen (560). Es gebe „nur *eine* Lösung“, und die sei „in Gott selbst“. Er sei daher „unsere Hoffnung und Not“ (563 f).

Im zweiten Abschnitt legt Barth die „Bewegung“ Gottes in der Geschichte dar. Dies sei „die Bewegung der Gotteserkenntnis, die Bewegung,

1 Überarbeitete Fassung eines Vortrags, der am 24. Juni 2019 an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn gehalten wurde.

2 Vgl. *Karl Barth:* Der Christ in der Gesellschaft; in: *ders.:* Vorträge und kleinere Arbeiten 1914–1921, in Verbindung mit *Friedrich-Wilhelm Marquardt* (†) hg. v. *Hans-Anton Drewes,* Zürich 2012, 546–598. Seitenangaben im Text beziehen sich im Folgenden auf diese Ausgabe.

deren Kraft und Bedeutung enthüllt ist in der Auferstehung Jesu Christi von den Toten“ (564). Durch Jesus Christus „*muss* [es] ja *dennoch* einen Weg geben“ von Gott zu uns, und daher „bekennen wir uns zu dem Wunder der *Offenbarung Gottes*“ (568). Als Menschen, die wir sind, sollten wir jedoch beachten, dass Gottes Leben „das ganz Andere [ist], die Ewigkeit im Leben der Gottheit“. Es ist „der lebendige Gott, der uns, indem er uns begegnet, nötigt, auch an unser Leben zu glauben“ (569). Wenn die Seele sich „ihres Ursprungs in Gott wieder erinnert“, dann „setzt sie eben dahin auch den Ursprung der *Gesellschaf*t“ (570). So erkennen wir Gott. „Gottesgeschichte geschieht in uns und an uns“ (575).

Im dritten Abschnitt interpretiert Barth Gottes „Revolution“. Da das Reich Gottes „nicht erst mit unseren Protestbewegungen“ anfängt, ist Gottes Revolution „*vor* allen Revolutionen“ (577). „Nur aus der radikalsten Erkenntnis der Erlösung heraus kann man das Leben, wie es ist, so hinstellen, wie Jesus es getan hat“ (581). Daher bedeutet Gottes Revolution zunächst „Bejahung“ des Lebens (577). In diesem Sinn werden wir durch Gott gerettet. Durch Gott haben wir Freiheit. „Die Furcht Gottes ist unsere Freiheit in der Freiheit“ (585).

Im vierten Abschnitt betont Barth die Notwendigkeit, das Leben, wie es gegenwärtig ist, zu kritisieren; daher sehnen wir uns nach der Zukunft. Wir leben „tiefer in der Sehnsucht nach dem Zukünftigen als in der Beteiligung an der Gegenwart“. Die „Beunruhigung“, in die Gott die „Entfaltung des Lebens“ durch „seine Gnade und sein Gericht“ „verheißend, aber auch warnend“ versetzt hat, liegt auf uns, und wir können uns nicht erträumen, ihr zu entgehen (587). Wir müssen entdecken, dass die Gegenwart, die Mitte, in der wir leben, einen Übergangscharakter trägt. Wir bestätigen das Leben zugleich „als mithoffende und mitschuldige Genossen“ (592).

Im fünften Abschnitt macht Barth deutlich, wie wir unsere Lage verstehen sollen. Denn Schöpfung und Erlösung sind nur möglich, weil Gott Gott ist, weil „*seine* Immanenz zugleich seine *Transzendenz* bedeutet“. „Die *Auferstehung* Jesu Christi von den Toten ist […] die weltbewegende Kraft, die auch uns bewegt“ (595). Wir setzen unsere Kraft dafür ein, „eine neue Schweiz und ein neues Deutschland“ zu errichten, „weil wir des neuen Jerusalem, das von Gott aus dem Himmel herabfährt, gewärtig sind“ (596). Schließlich: „Was kann der Christ in der Gesellschaft anderes tun, als dem Tun *Gottes* aufmerksam zu folgen?“ (598)

***

Aus der Perspektive eines chinesischen Forschers, dessen Interesse der christlichen Kultur und Theologie gilt, ist Barths Konzeption einerseits innovativer als die Gedanken der meisten Theologen unter seinen Zeitgenossen; andererseits ist sie weniger praktisch als die Gedanken der damaligen chinesischen Kommunisten. Der Christ ist der *Christus* in uns, und die Gemeinde Christi ist ein Haus, das nach allen Seiten offen ist. Dass der Christus der Herr aller Dinge ist, bedeutet, dass die beiden scheinbar unähnlichen „Größen" (563), der Christ und die Gesellschaft, nicht auseinandergerissen werden dürfen. Wir dürfen keine Zäune zwischen den Erwählten und dem Rest der Welt errichten. Barth fordert daher eine Theologie, die zwei getrennte Reiche proklamiert, direkt heraus; ebenso eine dualistische Philosophie, die eine solche Theologie unterstützt. Die Metaphysik ist tot (571). Barth ruft zu einer gänzlich neuen Orientierung auf Gott hin auf. Gott ist das *ganz* Andere (569).

Barths Verständnis läuft auf eine neuartige Solidarität von Gott und Mensch hinaus, die einerseits den qualitativen Unterschied zwischen Gott und Mensch akzentuiert und andererseits die immanente Bedeutung der transzendenten Bestimmung des „Christus in uns" für die Gesellschaft betont. Das sind neuartige Töne und neuartige Akzentuierungen. Das sind innovative Ideen für eine moderne Theologie. Zugleich sieht Barth im „religiösen Erlebnis" eine „durchaus abgeleitete, sekundäre, gebrochene Form des Göttlichen" (566). Die Wirklichkeit Gottes, die freie Gnade in Jesus Christus, ist der Grund aller Gotteserkenntnis. Daher greift Barth die Lehre der liberalen Theologie des 19. Jahrhunderts scharf an. In praktischer Hinsicht kritisiert Barth auch die Trennung des Christen von der Gesellschaft. Dabei wendet sich seine Kritik insbesondere gegen die problematische Sicht des Religiösen Sozialismus, der so tut, als gehöre Gott nur in einen speziellen religiösen Bereich. Aus der Sicht des christlichen Glaubens kann es nicht sein, dass Christen nichts zu sagen haben zum Wettrüsten, zum Krieg, zu den Tötungen und zu den sozialen Nöten.

Im Blick auf die soziale Lage in der Schweiz und in Deutschland im Jahr 1919 war Barth jedoch weniger praktisch als die damaligen chinesischen Kommunisten. Natürlich wäre es naiv zu urteilen, dass jemand – unabhängig von der jeweiligen gesellschaftlichen Situation – weniger praktisch ist als der andere. Die Schweiz hatte während des Ersten Weltkriegs eine Haltung der bewaffneten Neutralität eingenommen. Während des Weltkriegs war die Schweiz durch die Alliierten blockiert worden und hatte daher unter einigen Schwierigkeiten zu leiden. Aufgrund ihrer zentralen Lage, ihrer bewaffneten Neutralität und aufgrund der Tatsache, dass

sie vor Kriegsschäden bewahrt geblieben war, hatte der Krieg dem Schweizer Bankgeschäft jedoch ein beispielloses Wachstum ermöglicht. Aus den gleichen Gründen war die Schweiz zu einem Zufluchtsort für Flüchtlinge und Revolutionäre geworden, unter denen auch Wladimir Iljitsch Lenin war. Lenin war ein Anführer der sog. Zimmerwalder Linken innerhalb der Sozialdemokratie in der Schweiz geworden. Nach den Konferenzen von Zimmerwald (1915) und Kienthal (1916) war die Schweizerische Sozialdemokratie unter den Einfluss des revolutionären Sozialismus Lenins und anderer geraten. Barth jedoch, der seit 1915 Mitglied der Sozialdemokratie war, sah in den radikalen Aspekten des Sozialismus Symptome einer tieferen Ungerechtigkeit und stellte die Bourgeoisie als verantwortlich für die Aktionen der Bolschewiki dar.[3]

***

Die gesellschaftliche Lage in China war 1919 sehr viel schlechter als damals in der Schweiz oder in Deutschland. Die sog. Bewegung des 4. Mai war ein großes Ereignis in jenem Jahr. Es war eine anti-imperialistische, kulturelle und politische Bewegung, die von studentischen Teilnehmern an Demonstrationen in Beijing (Peking) am 4. Mai 1919 ausgegangen war, die gegen die schwache Reaktion der chinesischen Regierung auf den Vertrag von Versailles protestiert hatten. Dieser hatte Japan erlaubt, das Gebiet von Shandong zu besetzen, das von Deutschland nach der Belagerung von Tsingtao aufgegeben worden war. Die Demonstrationen breiteten sich auf nationaler Ebene aus und bedeuteten einen Aufschwung des chinesischen Nationalismus, einen Ruck hin zu einer politischen Mobilisierung und weg von kulturellen Aktivitäten, eine Bewegung hin zu den breiten Massen und weg von den intellektuellen Eliten. Viele politische und gesellschaftliche Anführer der nächsten Jahrzehnte gingen aus dieser Bewegung hervor. Unter ihnen waren Chen Duxiu (1879–1942), Li Dazhao (1889–1927) und Mao Zedong (1893–1976), die im Jahr 1921 zu Gründern der chinesischen Kommunistischen Partei werden sollten. Zunächst waren Chen und Li die Anführer der Bewegung. Der Marxismus gewann Einfluss auf das chinesische intellektuelle Denken, insbesondere unter denen, die sich bereits nach links orientiert hatten. In jener Zeit wurde der Kommunismus von einigen chinesischen Intellektuellen wie Chen Duxiu and Li Dazhao gründlich studiert.

[3] Vgl. *Karl Barth:* Ein Wort an das Aargauische Bürgertum (1919); in: *ders.,* Vorträge, 519.

Im Jahr 1919 veröffentlichten Chen Duxiu, Li Dazhao and Mao Zedong nacheinander eine Reihe von Artikeln in Zeitschriften wie *La Jeunesse*, *Weekly Review* und *Xiangjiang Review*, die die Russsiche Revolution, die Arbeiterbewegung oder auch den Marxismus behandelten. Die Zeitschrift *La Jeunesse* erschien zuerst 1915 unter der Redaktion von Chen Duxiu in Shanghai*, Weekly Review* erschien zuerst 1918 unter der Redaktion von Chen Duxiu und Li Dazhao in Beijing, und *Xiangjiang Review* erschien zuerst 1919 unter der Redaktion von Mao Zedong in Changsha. Im Januar 1919 wurde Li Dazhaos Rede „Der Sieg des einfachen Volkes" in *La Jeunesse* veröffentlicht. Als Reaktion auf die Propaganda, wonach das Ergebnis des Ersten Weltkriegs ein „Sieg der Gerechtigkeit über die Gewalt" gewesen sei, wie sie von imperialistischen Ländern und der damaligen Regierung der nördlichen Warlords verbreitet wurde, weist Li darauf hin, dass der wahre Sieg nicht in der Macht des Völkerbunds läge, sondern in einem neuen Geist der Menschheit überall in der Welt; nicht für irgend einen Warlord oder eine kapitalistische Regierung, sondern für die Völker der Welt feiern wir den Sieg; nicht für ein Land oder den Teil eines Landes, sondern für das einfache Volk in der ganzen Welt.

Im Mai und im Juni 1919 wurde Li Dazhaos Artikel „Meine marxistische Sicht" ebenfalls in *La Jeunesse* veröffentlicht. Er erwähnte eingangs, dass ein Deutscher einmal gesagt habe, wenn jemand in einem Alter unter 50 Jahren behaupte, die Lehren des Marxismus ganz verstanden zu haben, dann täusche er seine Leser, denn die Werke von Karl Marx seien umfangreich und seine Theorien seien wissenschaftlich tiefschürfend. Er erklärt, dass Marx' zukunftsweisende Theorie seine politische Theorie sei, auch bekannt als die Theorie der sozialistischen Bewegung oder der Sozialdemokratie; es sei unmöglich, seinen Sozialismus zu verstehen ohne seine einzigartige historische Sicht, die auch als historischer Materialismus bekannt sei.

Im Januar 1919 wurde Li Dazhaos Artikel „Ein neues Zeitalter" in der *Weekly Review* veröffentlicht. Er weist darauf hin, dass der Erste Weltkrieg und die Russische Revolution ein neues Zeitalter eingeleitet hätten. Dieses neue Zeitalter sei die Ära der Weltrevolution, eine neue Ära erwachender Menschen. Für unser dunkles China, das tote Beijing, sei es, als ob ein Lichtstrahl von einem kleinen Stern in die tiefe Nacht hineinleuchte, so dass wir einen Weg zum neuen Leben sehen können. Von nun an werde es eine größere Veränderung in den Produktionsverhältnissen geben. Die Arbeiterklasse müsse sich mit ihren Mitgenossen in der ganzen Welt vereinigen und eine Vereinigung vernünftiger Produzenten organisieren, um die

Grenzen zu überschreiten und die Kapitalistenklasse in der ganzen Welt niederzuwerfen.

Am 26. Mai wurde Chen Duxius Artikel über das Shandong-Problem und das Nationalbewusstsein in der *Weekly Review* veröffentlicht: Er weist emphatisch darauf hin, dass unser Volk eine doppelte Erkenntnis aus dem Shandong-Problem gewinnen müsse: Erstens sollten wir ein Bewusstsein haben, das nicht nur auf Vorurteilen beruht. Zweitens sollten wir ein Bewusstsein haben, das es einer Minderheit nicht erlaubt, die Regierung zu monopolisieren. Ohne Zweifel haben Chen Duxiu und Li Dazhao eine sehr wichtige Rolle bei der Einführung des Marxismus in China und bei der Organisation der Bewegung des 4. Mai 1919 gegen Imperialismus, Feudalismus und bürokratischen Kapitalismus gespielt.

Am 14. Juli 1919 wurde von Mao Zedong als dem Chefredakteur und wichtigstem Verfasser von Beiträgen die *Xiangjiang Review* in Changsha gegründet – eine Zeitschrift der Studentengewerkschaft von Hunan. Die Zeitschrift hatte das Ziel, die neuesten Tendenzen des Denkens zu veröffentlichen. Mao Zedong schrieb die programmatische Einleitung und mehr als 20 längere oder kürzere Artikel für die erste Ausgabe, in denen er die imperialistischen und feudalen Kräfte darstellte und kritisierte. In der programmatischen Einleitung beantwortet Mao Zedong die damaligen Fragen: „Was ist das größte Problem in der Welt? Es ist das Essen. Was ist die stärkste Kraft in der Welt? Es ist das vereinigte einfache Volk." So wurden das größte Problem und die stärkste Kraft der damaligen Zeit von Mao Zedong entdeckt, der damit ins Bewusstsein rückte, warum eine Revolution nötig sei und wie die Kommunisten die alte Gesellschaft verändern würden.

Am 21. Juli 1919 wurde die zweite Nummer der *Xiangjiang Review* veröffentlicht, die einen von Mao gezeichneten Artikel unter dem Titel „Die große Vereinigung des einfachen Volkes" enthielt, der in den Nummer 3 und 4 der Zeitschrift fortgesetzt wurde. Der Artikel propagiert den antifeudalen Gedanken einer demokratischen Revolution und betont, dass die Einheit des einfachen Volkes die fundamentale Methode sei, um das Land und die Gesellschaft zu transformieren. Der Artikel rühmt wärmstens den Sieg der Oktoberrevolution in Russland, zeigt auf, dass China in jeder Hinsicht befreit werden müsse, und betont die große Fähigkeit der chinesischen Nation, die Transformation durchzuführen. Die *Xiangjiang Review* war eine der wichtigsten Zeitschriften im Blick auf das Denken und den Fortschritt während der Bewegung des 4. Mai. Unter dem direkten Einfluss dieser Zeitschrift begannen viele progressive junge Menschen aufzuwachen und sich auf den Weg zur Revolution zu begeben. Die *Xiangjiang Re-*

view hatte in jener Zeit einen großen Einfluss auf die revolutionäre Bewegung in Hunan und überall in China.

***

Wie oben gezeigt, haben sowohl Karl Barth als auch die chinesischen Kommunisten (Li Dazhao, Chen Duxiu and Mao Zedong) im Jahr 1919 die Revolution energisch unterstützt. Man kann verstehen, dass sowohl der Theologe als auch die Marxisten sich mit einer vergleichbaren gesellschaftlichen Lage auseinandersetzen mussten – mit den Unruhen nach dem Ersten Weltkrieg. Und obwohl beide die gleiche Lösung vorzuschlagen schienen – Revolution –, unterscheidet sich doch das, was sie darunter verstanden, deutlich. Warum waren ihre Auffassungen von Revolution verschieden? Das ist die zentrale Frage für unsere vergleichende Untersuchung von Barths Tambacher Vortrag.

Tatsächlich war China damals sowohl ökonomisch als auch politisch und kulturell in einer ganz anderen Lage als die Schweiz oder Deutschland. China war damals viel ärmer als die Schweiz oder Deutschland. Daher waren Themen wie Ernährung, Kleidung, Wohnung und andere basale Lebensnotwendigkeiten damals für das chinesische Volk sehr viel dringlicher als für die Bevölkerung der Schweiz oder Deutschlands. Maos damalige Antwort, dass das Essen das größte Problem sei, zeigt eindringlich die Notwendigkeit einer auf ökonomischen Erwägungen begründeten Revolution in China. Barth war damals kein reicher Theologe, aber ökonomische Vernunft hatte für ihn bestimmt nicht die höchste Priorität bei seiner Auseinandersetzung mit den Unruhen nach dem Ersten Weltkrieg.

Auch in politischer Hinsicht war China damals rückständiger als die Schweiz oder Deutschland. Im Jahr 1911 markierte die Xinhai-Revolution in China den Sturz der feudalen Monarchie; aber China blieb ein rückständiges Land, geprägt von einer Art Semi-Feudalismus, denn Chinas eigene kapitalistische Ökonomie war noch nicht voll entwickelt. Tatsächlich war der einheimische chinesische Kapitalismus immer durch den Imperialismus von außen und den Feudalismus im Innern unterdrückt worden. Daher können wir verstehen, warum Li Dazhao den Sieg des einfachen Volkes feierte. Die Hausbesitzer, Warlords, feudalen Bürokraten, Imperialisten, Kolonialherren etc. waren ganz und gar nicht das einfache Volk. Es waren diese Leute, nicht jedoch das einfache Volk, die die damalige chinesische Politik ruiniert hatten. Wir können auch verstehen, warum Chen Duxiu betonte, dass das chinesische Volk zwei klare Erkenntnisse gewinnen müsse. Für einen Imperialisten oder Kolonialherren bedeutet Gewalt Gerechtigkeit; für einen Hausbesitzer, Warlord oder feudalen Bürokraten

bedeutet Diktatur Politik. Und die Regierung der nördlichen Warlords war eine reaktionäre Regierung, die an die Diktatur glaubte, fremden Herren gehorchte und das einfache Volk unterdrückte. Daher setzten sich die Kommunisten für eine Revolution durch das einfache Volk ein, um diese schlechte Regierung zu stürzen.

Aber weder die Schweiz noch die Weimarer Republik schienen solche Herausforderungen durch das einfache Volk zu kennen, das den Versuch übernahm, die Regierungen zu stürzen. Beide Regierungen arbeiteten innerhalb eines föderalen Mehrparteiensystems. Ihre politischen Aktionen verursachten damals keine ernsthaften gesellschaftlichen Probleme. Daher hatte Barth keine soliden Gründe, um sich für eine politische Revolution einzusetzen. Im Übrigen sollten nach christlicher Lehre Religion und Staat voneinander getrennt sein. In diesem Sinn hätte Barth die christliche Lehre verletzt, wenn er als Theologe Politiker geworden wäre. So kommen wir dazu zu erkennen, dass Barth sich stattdessen für eine kulturelle Revolution eingesetzt hat. Was war, was ist und was wird die Kultur für die Schweiz und für Deutschland sein? Es ist das Christentum, das selber seit der Antike die Verkörperung einer reichen Kultur der Verschmelzung von Hellenismus und Judentum gewesen ist. Zwar haben die erwähnten Kommunisten durchaus auch den Konfuzianismus oder Daoismus herausgefordert, um eine Revolution im damaligen China zu unterstützen. Aber eine ökonomische und politische Revolution war ihnen im Blick auf die damalige gesellschaftliche Lage viel wichtiger als eine kulturelle. Dies war eine andere Lage, in die wir Barth nicht hineinversetzen sollten. Barth hatte damals seine eigene gesellschaftliche Lage. Er war klug genug, sich für eine Revolution in kultureller Hinsicht einzusetzen. Das war Barths Sache, der ein guter und kluger Christ war.

Wo standen damals die chinesischen Christen? Im Jahr 1918 betrug die Zahl der Katholiken und Protestanten in China zusammen 2,52 Millionen, d. h. ungefähr 0,5 Prozent der damaligen Bevölkerung im Land. Der Hauptgrund, um sich den Kirchen anzuschließen, war ökonomischer Art. Es gab eine recht große Zahl sogenannter „religiöser Esser“, und dieses besondere Phänomen war eng verbunden mit der extremen Armut im alten China. Die chinesischen Christen wurden von Missionaren geschützt, und sie erfreuten sich des Rechts der Exterritorialität. Sie konnten sich staatlichen Gesetzen entziehen, und sogar ihre Verbrechen wurden von den Kirchen gedeckt. Sie konnten auch Steuern umgehen und in den gepachteten Territorien leben, in denen chinesische Verordnungen nicht durchgeführt werden konnten. Einige von ihnen wurden daher religiöse Tyrannen. Die ausländischen Bischöfe unterstützten im Allgemeinen nicht die antiimpe-

rialistische und antifeudale Bewegung des 4. Mai 1919, sondern verboten den Gläubigen die Beteiligung daran; aber junge patriotische Gläubige überschritten diese Verbote öfters. Als z. B. die Bewegung des 4. Mai in Beijing ausbrach, schlossen sich patriotische Katholiken in Tianjin (Tientsin) an, aber sie wurden sofort von den Missionaren unterdrückt. Diese patriotischen Katholiken riefen ihre Brüder und Schwestern auf, sich zum Schutz der Heimat zu verpflichten. Sie liefen auf die Straßen, reisten durch die ländliche Provinz und veranstalteten Demonstrationen. In Anbetracht der Schwierigkeit, diese patriotischen Katholiken gewaltsam zu kontrollieren, ersetzten die Missionare in Tianjin im Juli die Anführer dieser patriotischen Katholiken. Eine Bestimmung wurde erlassen, wonach politische Propaganda von Priestern genehmigt werden müsse. Unter dem Vorwand religiöser Gründe wurden die kämpferischen Aktionen der patriotischen Katholiken von der Kirche kontrolliert.

Als der Heilige Stuhl erfuhr, dass chinesische Katholiken sich der antiimperialstischen Bewegung des 4. Mai anschlossen, entsandte er sofort Jean Baptiste Marie de Guébriant zu einem Besuch nach China. Unmittelbar nach seiner Ankunft in Shanghai am 20. November machte er im *Catholic Miscellany* eine besondere Feststellung, in der er sich bemühte, die imperialistische Aggression gegen China zu rechtfertigen, indem er die Katholiken in Tianjin unrechter Aktionen bezichtigte und die Gläubigen mit Gottes drohenden Strafen einschüchterte. Vom 16. zum 23. November kam er nach Beijing, traf sich mit den nordchinesischen Bischöfen und hörte ihre Berichte. Er erließ ein Dekret, das die Paraden von Katholiken in der Hauptstadt und in Nordchina verbot, und ordnete an, dass die Missionare patriotische Katholiken isolieren sollten.

Nach der Bewegung des 4. Mai entschied sich der Heilige Stuhl, als Antwort auf das Erwachen des chinesischen Volks Maßnahmen der Sinisierung des Katholizismus einzuleiten. Im Jahr 1919 ordnete Benedikt XV. an, so viele chinesische Priester wie möglich einzusetzen. Im Jahr 1926 sah der Heilige Stuhl, wie der Sturm der chinesischen Revolution sich über das ganze Land ausbreitete. Daher betonte Pius XI. erneut, dass das Reich Gottes in keinem Land ohne einheimische Priester gegründet werden könne. Um den Sinisierungsplan durchzuführen, schickte der Papst besondere, von der Praefectura Apostolica ernannte Gesandte nach China. Im Jahr 1924 wurde die Diözese von China in 17 Distrikte aufgeteilt, und die italienische Regierung unter Mussolini stellte in diesem Jahr 10 Millionen Lire für Aktivitäten von Katholiken in China bereit. Im Jahr 1936 hatte sich die Zahl der chinesischen Bischöfe auf 23 vermehrt.[4]

Nach dem Ersten Weltkrieg vermehrte sich die Zahl der unterschiedlichen religiösen Bekenntnisse in China auf mehr als 150, darunter mehr als 40 aus Großbritannien, mehr als 70 aus den USA, viele andere aus den skandinavischen Ländern.[5] Nach der Xinhai-Revolution im Jahr 1911 wachte das chinesische Volk zunehmend auf. Es gab unter den verschiedenen Bekenntnissen eine Tendenz zu gemeinsamen Aktionen, so dass recht häufig das Wort „China" ihrem Namen vorangestellt wurde. Dadurch wollten die christlichen Kirchen ihren angeblich einheimisch-chinesischen Charakter zeigen. Da jedoch manche christliche Kirchen Komplizen oder Instrumente ausländischer Invasoren geworden waren, hatten diese „ausländischen Kirchen" einen schlechten Ruf im chinesischen Volk. Um dieses Problem loszuwerden, war es nötig, ihr Gesicht mit einer Schicht chinesischer Identität zu übermalen. Daher wurden chinesische Geistliche angestellt, um die kirchliche Arbeit zu organisieren, aber die ausländischen Missionare, insbesondere die amerikanischen, hielten hinter den Kulissen immer noch die Fäden in der Hand.

Wir sollten jedoch nicht den großen Beitrag vergessen, den das Christentum für das moderne China geleistet hat, wie z. B. die Errichtung von Schulen und Universitäten, die Gründung von Krankenhäusern, die Unterstützung von Menschen aus verarmten Gegenden, die Förderung von Wissenschaft und Technik und die Verbreitung westlicher Gelehrsamkeit und Kultur sowie die Förderung einer großen Zahl talentierter Menschen wie z. B. Sun Yat-sen (1866–1925), der der Gründervater der Republik China werden sollte. Er wurde im Jahr 1883 ein Christ. In mehr als 40 Jahren verkörperte er die schönen Eigenschaften sowohl eines Christen als auch eines Revolutionärs: Mut, Treue, Selbstlosigkeit, Hingabe, Ausdauer, harte Arbeit etc. Unglücklicherweise starb er, bevor sein Traum – „das ganze Volk als Gemeinschaft" – durch die mit ihm befreundeten Kommunisten mehr oder weniger verwirklicht worden ist. Wenn wir nach dieser langen Reise 100 Jahre zurückblicken, können wir entdecken, dass das Christentum im damaligen China sehr viel komplizierter war als in der Schweiz oder in Deutschland. Es gab Konflikte zwischen chinesischen Christen und den Missionaren, zwischen patriotischen und verräterischen Christen, zwischen Kommunisten und Christen, zwischen Nationalisten und Chris-

4 *Changsheng Gu:* The Missionaries and Modern China (Enlarged Version), Shanghai 1991, 314 f.

5 *Changsheng,* The Missionaries, 320.

ten, zwischen radikalen und konservativen Christen, zwischen der chinesischen und der christlichen Kultur etc. Da es so viele Konflikte gab, muss man wohl sagen, dass jeder Konflikt seine eigene Ursache hatte. Eine Bewertung, inwiefern das Christentum im damaligen China auf der richtigen oder falschen Seite stand, ist daher nicht einfach.

***

Bei einem Vergleich zwischen der revolutionären Idee in Barths Tambacher Vortrag und der revolutionären Idee von Kommunisten und Christen im damaligen China fällt auf, dass die chinesische Idee dringlicher im Blick auf ökonomische und politische Bedürfnisse als im Blick auf kulturelle Bedürfnisse war, während es sich in Barths Idee umgekehrt verhält. Es ist zweifellos sinnlos, sich darüber zu streiten, welche Seite recht oder unrecht gehabt habe. Die Frage ist: Warum waren ökonomische und politische Bedürfnisse im damaligen China dringlicher als kulturelle? Dies lag an der gesellschaftlichen Lage im damaligen China. Warum zielte Barth weniger auf die Praxis als die damaligen chinesischen Kommunisten? Es lag nicht daran, dass Barth als Person weniger praxisorientiert gewesen wäre als die damaligen chinesischen Kommunisten. Es lag daran, dass seine gesellschaftliche Lage anders war als die der Chinesen. Barth hatte den Marxismus studiert und war von ihm beeinflusst. Als Theologe und Pfarrer wollte er sehr wohl die Welt in dem Sinne verändern, wie es Marx proklamiert hatte. Das Leben wird nicht vom Bewusstsein bestimmt, sondern das Bewusstsein vom Leben. Barths Leben kann nicht von seiner gesellschaftlichen Lage getrennt werden. Entsprechendes gilt für das Leben der chinesischen Kommunisten. Barths Ruf nach der Revolution Gottes hatte solide Gründe für sich, und wir haben sie verstanden. Wir sollten schließlich auch ihre kulturelle Bedeutung erkunden.

Barths Darlegung der Bewegung Gottes in der Geschichte und der Revolution Gottes haben die Hoffnung für die Menschen bestätigt. Diese Hoffnung ist die entscheidende, die bedeutendste Bewegung. Gott hat den Hebel in der Hand, um die Welt aus den Angeln zu heben, und die Welt kann in diesem Sinn bewegt werden. Es gibt die Hoffnung, dass Gott in seiner Freiheit gesellschaftlichen Wandel innerhalb unserer gesellschaftlichen Taten bewirken wird. Die wahre Bedeutung des Glaubens liegt in dem gesellschaftlichen Wandel, der von Gott gelenkt wird. Und ein solcher gesellschaftlicher Wandel ist immer gut und hilfreich für die Menschen, die schließlich auch Gottes Liebe für sie verstehen werden. Das ist christliches Erbe.

Für Menschen wie mich, die nicht in einer christlichen Kultur aufgewachsen sind, hat Barth dieses Erbe offenbart und verteidigt. Ich bin jetzt

bereit, es zu studieren. Das ist die sogenannte „soft power“ (weiche Macht), wie sie von Joseph S. Nye, Jr., vorgestellt worden ist. „Kooperative Macht des Verhaltens: die Fähigkeit, andere Akteure dazu zu bewegen, denselben politischen Willen zu entwickeln wie man selbst, und Quellen weicher Macht: kulturelle Anziehungskraft, Ideologie und internationale Institutionen“ – das sind Aspekte weicher Macht,[6] die sich bei Barth seit seinem Tambacher Vortrag von 1919 immer wieder finden. Seine sogenannte Neo-Orthodoxie hat kulturelle Anziehungskraft entwickelt; seine dialektische Theologie war mehr ein ideologisches als ein politisches Konzept. Die Universität Bonn, an der er später Systematische Theologie lehrte, kann als eine internationale Institution gelten. Im Vergleich mit den chinesischen Ideen in demselben historischen Zeitraum können wir die Bedeutung des Tambacher Vortrags tiefer verstehen, als wenn wir ihn nur innerhalb des deutschen oder schweizerischen Kontextes betrachten. Alles in allem ist Barths Tambacher Vortrag ein Meisterwerk gewesen, in dem wir die „weiche Macht“ des Christentums beobachten können.

Zhixiong Li (Robert C. Li)

(Dr. Zhixiong Li [Robert C. Li] ist Professor für Literatur am College of Literature and Journalism der Xiangtan University, Provinz Hunan, Volksrepublik China.)

Übersetzung aus dem Englischen: Prof. em. Dr. Andreas Pangritz

[6] *Joseph S. Nye, Jr.:* Bound to Lead. The Changing Nature of American Power, New York 1990, 11.

Response auf die „chinesische Perspektive“ von Zhixiong Li (Robert C. Li) auf Karl Barths Tambacher Vortrag

Zhixiong Li befasst sich mit Karl Barths Tambacher Vortrag „Der Christ in der Gesellschaft“ aus dem September 1919 in einer chinesischen Perspektive, indem er Barths Gedankenführung mit chinesischen Publikationen aus demselben Jahr vergleicht. Die chinesischen Autoren sind Chen Duxiu (1879–1942), Li Dazhao (1889–1927) und Mao Zedong (1893–1976), die im Jahr 1921 zu den Mitbegründern der chinesischen Kommunistischen Partei zählen würden. Warum gerade diese Autoren? Lis Antwort beruht auf der Vermutung, dass es einen Vergleichspunkt oder sogar einen gemeinsamen Nenner zwischen Barths Denken und dem Denken der drei chinesischen Autoren gebe, nämlich: ihr gemeinsames Interesse an der Revolution.

An dieser Stelle beobachtet er jedoch zugleich eine Differenz: Während Barth von der Revolution Gottes spricht, d. h. von einer Revolution, die sich „senkrecht von oben“ ereignet, indem Gott selbst in die menschliche Gesellschaft eingreift, reden die chinesischen Autoren von einer Sozialrevolution, d. h. von einer Revolution, die sich „senkrecht von unten“ ereignet, indem sich Menschen gegen gesellschaftliche Unterdrückung auflehnen. Fragt man nach den Gründen für diese Differenz, dann antwortet Li, dass die Unterschiede der gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse in Deutschland und der Schweiz im Vergleich zu China im Jahr 1919 berücksichtigt werden müssten. Er schlägt also eine kontextuelle Lektüre von Barths Vortrag vor.

Indem er annimmt, dass die gesellschaftliche Lage in Europa nach dem Ersten Weltkrieg – insbesondere in der Schweiz – noch vergleichsweise komfortabel gewesen sei, suggeriert Li, dass Barth es sich leisten konnte, über Revolution in einem kulturellen Sinn nachzudenken. Demgegenüber sei die gesellschaftliche Lage in China von einem fortgesetzten Bürgerkrieg unter den nördlichen Warlords und zwischen chinesischen Patrioten und japanischen Eroberern und anderen ausländischen imperialistischen Kräften geprägt gewesen – einem Krieg, der Elend und Hunger unter den abhängigen Massen der „einfachen Leute“ mit sich gebracht habe. In einer solchen Lage habe Revolution primär als Sozialrevolution gedacht werden müssen oder, mit Maos Worten: „Was ist das größte Problem in der Welt?

Es ist das Essen. Was ist die stärkste Kraft in der Welt? Es ist das vereinte einfache Volk."

Ich habe aus Lis Darstellung gelernt, was ich vorher nicht so genau wusste, nämlich: wie eng die deutsche und die chinesische Geschichte im 20. Jahrhundert verflochten waren. Die Protestbewegung vom 4. Mai 1919, aus der zwei Jahre später die Gründung der chinesischen Kommunistischen Partei hervorging, war durch den deutschen Kolonialismus in China und seine Konsequenzen nach dem Ersten Weltkrieg ausgelöst worden. Die deutsche Kolonie von Kiautschou [Jiaozhou], um die Stadt Tsingtao [Qingdao] in der Shandong Provinz herumgelegen, die Deutschland im Jahr 1898 von China gepachtet hatte, war von der japanischen Armee im November 1914 erobert und im Versailler Vertrag von 1919 vom entstehenden Völkerbund offiziell japanischer Kontrolle unterstellt worden. Diese Entscheidung provozierte die Studentenproteste, die später als Bewegung vom 4. Mai bezeichnet wurden.

Ich würde Lis interessanten Überlegungen aus chinesischer Perspektive gerne drei Kommentare bzw. Fragen hinzufügen:

(Erstens): Vielleicht war die Differenz in der gesellschaftlichen Lage zwischen Europa und China im Jahr 1919 doch nicht so tiefgreifend, wie Li vermutet. Es hatte auch in Deutschland und der Schweiz im Jahr 1918 soziale Unruhen gegeben. Wenn wir insbesondere den deutschen Kontext betrachten, dann waren Elend und Hunger eine weitverbreitete Erfahrung auch der einfachen Leute in Deutschland nach der Niederlage im Ersten Weltkrieg.[1] Barths Publikum in Tambach war ein deutsches Publikum, das die Katastrophe des großen Krieges und die Unruhen der Revolution vom November 1918 erfahren hatte. Nur wenige Wochen vor der Tambacher Konferenz Religiöser Sozialisten war die demokratische Verfassung der Weimarer Republik angenommen worden. Die verfassungsgebende Nationalversammlung hatte sich in der kleinen thüringischen Stadt Weimar versammelt – nicht allzu weit von Tambach entfernt – weil in der Hauptstadt Berlin gesellschaftliche Unruhen in einer bürgerkriegsähnlichen Atmosphäre nach der Revolution anhielten.

Es scheint mir daher, dass Barths theologischer Begriff einer „Revolution Gottes", die jeder gesellschaftlichen Revolution überlegen sei, nicht einfach aus dem gesellschaftlichen Kontext – und insbesondere nicht aus dem schweizerischen Kontext von 1919 – abgeleitet werden kann. Barth

[1] Vgl. *Volker Ullrich:* Die Revolution von 1918/19, München 2009. Vgl. auch *Pierre Broué:* Die deutsche Revolution 1918–1923, Berlin 1973.

ist nicht blind im Blick auf soziale Spannungen und Probleme in der revolutionären Situation im Nachkriegsdeutschland. Dennoch legt er den Hauptakzent auf Gottes Revolution anstelle einer Sozialrevolution. Warum?

(Zweitens:) Barth und die chinesischen Autoren, die Li erwähnt, teilen eine gemeinsame Überzeugung von der Notwendigkeit einer Revolution. Dennoch unterscheidet sich ihr jeweiliges Verständnis von Revolution, wie Li formuliert: Barth betont die kulturellen oder auch religiösen Aspekte der Revolution, während die chinesischen Autoren die politischen und gesellschaftlichen Aspekte der Revolution hervorheben. Trotz dieser Differenz, die gewiss nicht von der Hand zu weisen ist, möchte ich fragen, ob es nicht vorstellbar ist, dass Barths theologischem Interesse an der Revolution als primär „Gottes Revolution" und dem Interesse der chinesischen Autoren an der Sozialrevolution ein gemeinsames Anliegen zugrunde liegt. Dieser gemeinsame Nenner, so will mir scheinen, liegt im Interesse an einer Radikalisierung der Revolution.

Wir können dann jedoch eine Differenz in der Richtung beobachten, in der Barth und die chinesischen Autoren die Radikalisierung suchen: Barth ist überzeugt, dass die wahre Revolution nicht von Menschen gemacht werden kann; sie ist allein von Gottes Handeln zu erwarten, vom kommenden Reich Gottes her, das „senkrecht von oben" in die menschliche Geschichte eingreift und göttliche Gerechtigkeit und himmlischen Frieden auf Erden mit sich bringt. Menschliche Handlungen können allenfalls Gleichnisse der Revolution Gottes darstellen; sie mögen zu relativen Verbesserungen führen, aber sie können die wahre Revolution nicht bewirken. Demgegenüber waren die chinesischen Autoren, enttäuscht über die Schwäche der chinesischen Republik unter Sun Yat-Sen, die nach der Abdankung des Kaisers im Jahr 1911 begründet worden war, überzeugt, dass die politische Revolution in eine Sozialrevolution überführt werden müsse, um das einfache Volk aus Unterdrückung und Hunger zu befreien. Die radikale Revolution wird eher vom einfachen Volk erwartet (und diesem zugetraut) als vom Himmel. Das Volk selbst kann und wird den himmlischen Frieden schaffen.

Zugleich können wir eine gewisse Ungleichzeitigkeit zwischen Barth und den chinesischen Autoren im Blick auf den Marxismus und marxistische Vorstellungen von Revolution beobachten: Barth hatte marxistische Theorie studiert, als er seit 1911 die sozialen Probleme unter den einfachen Leuten in seiner Kirchengemeinde in Safenwil wahrgenommen hatte. Im Jahr 1919 aber, in der revolutionären Situation nach dem Krieg, sah er Versuche, die bolschewistische Oktoberrevolution in Deutschland oder der

Schweiz nachzuahmen, äußerst kritisch. Er war skeptisch im Blick auf den Gebrauch revolutionärer Gewalt in Deutschland oder der Schweiz. In politische Begriffe übersetzt, schloss seine Bezugnahme auf die Revolution Gottes die nüchterne Beteiligung am Aufbau demokratischer Institutionen in Deutschland ein. Im Gegensatz dazu hatten die chinesischen Revolutionäre und insbesondere Mao Zedong im Jahr 1919 den Marxismus noch nicht entdeckt. Mao war beeindruckt vom *System der Ethik* des deutschen Philosophen Friedrich Paulsen, der für die Autonomie des Individuums eintrat.[2] Die sozialistischen Neigungen dieser Revolutionäre waren stärker vom Anarchismus als vom Marxismus beeinflusst. Revolutionäre Gewalt schien ihnen notwendig zu sein, verstanden als Gegengewalt gegen die Gewalt der herrschenden Klassen, der Warlords und der ausländischen Armeen.

(Drittens): Wenn meine Vermutung, dass es einen gemeinsamen Nenner im Interesse an einer Radikalisierung der Revolution gibt, nicht ganz abwegig ist, dann ist es vielleicht möglich, Lis Schlussüberlegung über die „weiche Macht" des Christentums in einer Weise zu unterstreichen, die marxistische und chinesische Traditionen einschließt. Auf dieser Grundlage könnten neue Allianzen von Marxisten und Christen möglich werden. Ich möchte ein berühmtes Gedicht des deutschen Schriftstellers Bertolt Brecht (1898–1956) erwähnen, geschrieben im Jahr 1938 im dänischen Exil, zuerst veröffentlicht in der Zeitschrift *Internationale Literatur* in Moskau im Jahr 1939. Es handelt sich um die „Legende von der Entstehung des Buches Taoteking auf dem Weg des Laotse in die Emigration". Darin heißt es:

> […] „Daß das weiche Wasser in Bewegung
> mit der Zeit den mächtigen Stein besiegt.
> Du verstehst, das Harte unterliegt."[3]

Der marxistische Philosoph und Literaturkritiker Walter Benjamin (1892–1940) interpretiert Brechts Gedicht mit den Worten: „Wer das Harte zum Unterliegen bringen will, der soll keine Gelegenheit zum Freundlichsein vorbeigehen lassen."[4]

2 Vgl. *Friedrich Paulsen:* System der Ethik. Mit einem Umriß der Staats- und Gesellschaftslehre, Berlin 1889.

3 *Bertolt Brecht:* Die Gedichte in einem Band, Frankfurt am Main 1981, 661.

4 *Walter Benjamin:* Kommentare zu Gedichten von Brecht (1939); in: *ders.:* Gesammelte Schriften, Bd. II: Aufsätze. Essays. Vorträge, hg. v. *Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser,* Frankfurt am Main 1977, 572.

Brecht benutzte übrigens eine Übersetzung des Tao Te King (Daodejing) des deutschen evangelischen Theologen Richard Wilhelm (1873–1930), der stark durch Christoph Blumhardt den Jüngeren beeinflusst war, den Pfarrer, der im Jahr 1899 Mitglied der Sozialdemokratischen Partei geworden war und großen Einfluss auf den Religiösen Sozialismus in der Schweiz und insbesondere auf Karl Barth ausgeübt hat. Richard Wilhelm hatte als Missionar in Tsingtao gearbeitet und war von der chinesischen Kaiserinwitwe Cixi für seine Verdienste um die chinesische Erziehung ausgezeichnet worden. Nach seiner Rückkehr nach Deutschland war er übrigens stolz darauf, dass er als Missionar im eigentlichen Sinn völlig erfolglos geblieben war.

Hier ist ein Abschnitt aus der deutschen Übersetzung des Tao Te King von Richard Wilhelm, die Brecht benutzt hat:

„Auf der ganzen Welt
gibt es nichts Weicheres und Schwächeres als das Wasser.
Und doch in der Art, wie es dem Harten zusetzt,
kommt nichts ihm gleich.
Es kann durch nichts verändert werden.
Daß Schwaches das Starke besiegt
und Weiches das Harte besiegt,
weiß jedermann auf Erden,
aber niemand vermag danach zu handeln.“[5]

Mir scheint, dass zwischen der Auffassung des Laozi (Laotse) – zumindest in der Rezeption durch Richard Wilhelm, Bertolt Brecht und Walter Benjamin – von der Überlegenheit des Schwachen über das Starke und Karl Barths Vorstellung von einer Radikalisierung der Revolution, die Li als die „weiche Macht“ des Christentums bezeichnet, eine enge Beziehung besteht.

Andreas Pangritz

(Andreas Pangritz ist Professor em. für Systematische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn.)

5 *Laotse* [Laozi]: Tao Te King. Das Buch des Alten vom Sinn und Leben, aus dem Chinesischen verdeutscht und erläutert von *Richard Wilhelm* (1911). Erweiterte Neuausgabe, München 1978, 78. Abschnitt.

Der Umgang mit dem Kreuz in Taizé

Versuch einer ökumenischen Annäherung

Als sich der junge Roger Schutz mit seinen Plänen, eine protestantische „Communauté“ zu gründen, für das nahe bei Cluny liegende Taizé entschieden hatte, erstand er in dem burgundischen Dörfchen unter auffällig vorteilhaften Umständen am 8. September 1940 ein großes, schon lange leerstehendes „Herrenhaus“. Für seine interessierten Mitstudenten aus Genf organisierte er für Weihnachten 1940 ein erstes Treffen in Taizé; für die gemeinsamen Gebete hatte Roger ein einfaches Zimmer als Gebetsraum eingerichtet, „darin als einziger Schmuck ein großes Kreuz, das vor einem mit einem Bettlaken verhängten Fenster stand, durch das ein wenig Tageslicht drang“.[1] Nur ein paar Schritte von dem erworbenen „Herrenhaus“ entfernt, stand die kleine katholische Dorfkirche (Ste-Marie-Madeleine). Im romanischen Stil der cluniazensischen Bewegung für die Landbewohner erbaut (12. Jh.), bildet sie traditionsgemäß die Mitte der Ortsbebauung und besitzt einen Glockenturm mit einem großen schmiedeeisernen Kreuz auf der Turmspitze. Von 1944–1962 verrichteten Frère Roger mit der wachsenden Communauté der Brüder in dem instandgesetzten Kirchlein – nach einigen Verständigungsschwierigkeiten mit der katholischen Seite – ihr Stundengebet.

Die große Versöhnungskirche, vor sechzig Jahren auf einem freien Areal oberhalb von Taizé erbaut, überragt das kleine Tal der Grosne mit der Landstraße (D 981), die von Cormatin nach Cluny führt. Es fällt auf, dass die am östlichen Steilhang des Hügels gebaute hallenartige Kirche keinen eigentlichen Turm, sondern lediglich eine ca. vier Meter über das Dach hochragende, polygone Chorfassade besitzt. Auf dem Kirchendach befinden sich weder Glocken[2] noch Kreuz, die weithin sichtbar ihre christliche Herkunft hätten markieren können.[3]

1 *Maurice Villain:* Taizé. Les semailles et la moisson; in: Le Figaro, 28. August 1965; zitiert in: *Yves Chiron:* Frère Roger. Gründer von Taizé. Eine Biografie, Regensburg (frz. 2008) 2009, 56–59, hier 59.

Kreuz als ambivalentes Gestaltungselement

Die erwähnten Gottesdiensträume zeigen auch drei Formate, mit dem christlichen Kreuz umzugehen. Der ehemalige gemeinschaftliche *Gebetsraum* im großen Haus wurde damals mit einfachen Mitteln als Sakralraum konstituiert: das große Kreuz, der reduzierte Lichteinfall durch das verhangene Fenster und die Bestimmung des Raumes für das gemeinsame Stundengebet. Durch die Schlichtheit der Form und das Dämmerlicht wird eine spirituelle, meditative Atmosphäre befördert. Das große Kreuz ermöglicht symbolisch eine christologische Bestimmtheit des Raumes und eine Verinnerlichung des Schicksals Christi durch die Betenden, sodass sie im gemeinsamen Beten und Singen Gott begegnen können.

Turm und Glocken sowie das große schmiedeeiserne Kreuz als Turmspitze kennzeichnen die *Dorfkirche* für die landschaftliche Umgebung von Taizé dagegen als auffällige christliche Landmarke, welche ihre pastorale Erschließung und die implizite Sakralisierung der Landschaft den Benediktinern des mittelalterlichen Cluny verdankt. Aus dem vor Jahren schon heruntergekommenen katholischen Kirchlein war durch das Vertrauen von Frère Roger in den ökumenischen Prozess eine Simultankirche geworden.[4] Der katholische Charakter der alten Dorfkirche wurde aber auch im Innern von den Brüdern gewahrt. An den seitlichen Frontwänden des Langhauses ist dem „Tabernakel", der sich auf der linken Seite (mit dem darüber aufgehängten „Ewigen Licht") befindet, auf der rechten Seite ein modernes Ikonenkreuz wie eine komplementäre Entsprechung gegenüber angebracht. Das sakramentale Heilige Brot und das moderne Ikonenkreuz erscheinen als sich gegenseitig interpretierende Präferenzen geistlichen Lebens in der „ungeteilten Kirche". Als die Dorfkirche den stetig wachsenden Besucherstrom nicht mehr fassen konnte, entschloss sich die kleine Communauté im Jahr 1962 mit Unterstützung der deutschen *Aktion Sühnezeichen* oberhalb des Dorfes die *Kirche der Versöhnung* zu bauen. Dabei entschied sie, weder einen Turm im klassischen Sinn zu errichten noch ein Kreuz an der neuen Kirche auf dem Berg anzubringen. Das lässt sich wohl aus dem schmucklosen Programm der reformierten Kirchenbautradition

2 Vor dem Empfangsbereich im Süden steht aber ein ca. sieben Meter hoher Toraufbau, über dem fünf Glocken hängen, die zu den drei Gebetszeiten geläutet werden.

3 Vgl. *Andreas Müller:* Die unterschiedlichen Kreuze von Taizé. Ein Annäherungsversuch; in: kirchenPÄDAGOGIK, Zeitschrift des Bundesverbandes Kirchenpädagogik e. V., Ausgabe 2019, 32 f, hier 32, Sp. 1.

sowie der franziskanischen und zisterzienserischen Einfachheit erklären. Ein Kreuz auf dem das Tal überragenden Turm, das als Demonstration eines machtvollen, religiös begründeten Selbstgewissheitsgefühls hätte zudem missverstanden werden können, sollte nicht das passende Markenzeichen dieser reformierten neuen monastischen Gemeinschaft und einer *Kirche der Versöhnung* sein.[5]

Später wurde auf die Erweiterungsbauten der Versöhnungskirche dann in Ergänzung jeweils ein kleiner Zwiebelturm mit russischem Kreuz aufgesetzt. In der provisorischen Unansehnlichkeit der flach gehaltenen Anbauten sollten diese orthodoxen Kreuze die ersehnte Gemeinschaft auch mit den Orthodoxen signalisieren.[6]

Reduktion und Verzicht

Die Communauté verzichtet völlig auf *Kruzifixe,* eine Kreuzform ohne den Corpus des Gekreuzigten.[7] Auch auf den Gräbern der verstorbenen Brüder auf dem Dorf-Kirchhof stehen keine „plastischen" Kruzifixe, sondern nur einfache Holzkreuze. Der Kunstgeschichtler Peter B. Steiner weist mit Herbert Fendrich darauf hin, dass in den beiden Kreuztypen zwei historische Frömmigkeitskonzepte in Widerspruch geraten: In den Mitleid erregenden (Bilder-)Kruzifixen beginnt im Mittelalter vermutlich auch die Frömmigkeit des „Mitleidens mit dem Erlöser", die in Konkurrenz gerät mit dem „älteren, biblisch begründeten" zeichenhaften Auslegungstyp der „Freude über die Erlösung". So hat sich Taizé für die „Hymnen vom Triumph des Kreuzes" entschieden, statt das Leiden Jesu (in einem gemarterten Crucifixus) zu heroisieren.[8]

4 *Chiron,* Frère Roger, 87 f, 97–99, 126.

5 *Chiron*, Frère Roger, 147; in Anm. 72 entnommen aus: GF – Frère Roger, Gewalt der Friedfertigen, Freiburg i. Br. 1972, 122. Frère Roger war später immer noch unzufrieden mit der Höhe und Auffälligkeit des Kirchengebäudes; er hatte sich eigentlich einen Kirchenbau gewünscht, der „möglichst wenig sichtbar für die Augen der Menschen" gewesen wäre.

6 Vgl. *Frère Alois:* „Die Leidenschaft für die Einheit des Leibes Christi". Der Weg der Einheit, wie er in Taizé gelebt wird (HEFTE AUS TAIZÉ 17), Taizé 2019, 15.

7 Diese Kruzifixform ist vor allem in der römisch-katholischen Kirche verbreitet. Vgl. *Peter B. Steiner:* Das Kreuz ist ein Zeichen, Kruzifixe sind Bilder; in: Christ in der Gegenwart 18/2011, 194 f. Vgl. die Wirkung der Ikonen in diesem Zusammenhang, bei: *Frère Jean-Marc:* Ikonen (HEFTE AUS TAIZÉ 16), Taizé 2011, 1 f.

8 *Steiner,* Kreuz, 194, Sp. 2. Vgl. „Das Leiden als solches hat in den Augen Gottes keiner-

In Taizé fehlen auch die in einer katholischen Kirche durchweg anzutreffenden *zwölf Weihekreuze* und ein *Kreuzweg* mit den vierzehn in Bildformen dargestellten „Stationen". Das hat wohl auch mit der reformatorischen Zurückhaltung gegenüber einer ausdrücklichen Weihung von Gegenständen und Personen durch Salbung zu tun.[9] „Einweihung" wurde offenbar nicht als „Kirchweihe" mit einem Salbungsritus angesehen und vollzogen, sondern als feierlicher Akt der Indienstnahme der neuen Kirche, der die Dignität des ausdrücklich ökumenisch verstandenen Kirchengebäudes hervorheben will.[10] Ähnliches gilt für die (katholische) Andachtsform, wie die Jerusalem-Pilger[11] die bildförmigen Stationen des Kreuzweges Jesu im Kirchenraum auf anschauliche, meditative Weise nachzugehen.[12] Die Brüder vermeiden den Begriff der „Verehrung" des Kreuzes,[13] um keine Missverständnisse mit der Anbetung Gottes aufkommen zu lassen und den Unterschied zwischen Gott und seiner Schöpfung nicht in einer sakralen Verdinglichung zu verwischen. In der Argumentation könnten aber auch die kontroverstheologischen Probleme mit Werkgerechtigkeit und Ablassgewinnung beim Vollzug von (katholischen) Andachtsformen eine Rolle spielen.

Der Umgang mit den unterschiedlichen konfessionellen Symbolen und Riten in Liturgie und praktischem Vollzug einer ökumenischen Gemeinschaft erforderte aufgrund der pluralen Traditionen auch eine kreative Auseinandersetzung mit dem theologischen und religionsdidaktischen Konzept von Kreuz und Passion Christi. Aber generell gilt wohl für die ökumenische Arbeit der Taizé-Brüder, dass die ökumenische Entwicklung primär eher von einem praktischen ständigen Ausprobieren im Geist des Dialogs und der Versöhnung als von der theologischen Deduktion aus Debatte und

lei Wert." Man achte dabei aber auch auf den Kontext; in: Kreuz – Taizé (28. Juli 2004; Brief aus Taizé 2004/3); www.taize.fr/de_article297.html, 2. Abschnitt (aufgerufen am 27.02.2020).

9 Die zwölf Weihekreuze verweisen im vorreformatorischen lateinischen Westen auf eine Konsekration des Altares und/oder der Kirche (Salbung mit Öl) bzw. auf eine Verehrung der Apostel als die zwölf Säulen der Kirche.

10 Vgl. *Andreas Müller:* Kirchenbau als Symbol. Zur Grundlegung der Religions- und Liturgiedidaktik des christlichen Kirchenraums, Sankt Ottilien 2017, 359–371, hier 366 f.

11 Vgl. *Wilhelm Pesch:* Wege – Kreuzwege. Biblische Mediationen zu Kreuzwegen von Max Faller, mit einem Beitrag von *Walter Michel,* Würzburg 1979, hier *Walter Michel,* 2. Jerusalempilger, 57.

12 Zum Folgenden vgl. den meditativen „Kreuzweg" durch den Ort Taizé, gestaltet von einer Wiener Taizégruppe, in: www.st.stephan.at/beheimatet/taize/kreuze.htm (aufgerufen am 27.02.2020).

13 Den Hinweis verdanken wir einer freundlichen Auskunft von Frère Timothée.

Lehre bestimmt ist.[14] Roger Schutz hat vielerorts die Furcht zum Ausdruck gebracht, die Communauté könne in Routinen erstarren, und dazu aufgefordert, immer neu aufzubrechen und sich von der Liebe Gottes und der Selbsthingabe bestimmen zu lassen. Das gilt auch für den Umgang mit dem Kreuz in der Geschichte von Taizé.

Symbolverschränkung in den Kreuzen

An vier Beispielen wollen wir die symbolische Verschränkung von jeweils zwei verschiedenen Darstellungselementen in den Kreuzformen von Taizé erläutern, die ebenfalls ein deutliches Zeichen intensiver ökumenischer Gesinnung, aber auch ein Ausdruck dezenter Symbolisierungsdidaktik – vor allem gegenüber den jugendlichen Besuchern – sein wollen:

1. Das Altarkreuz



Da ist zuerst das einfache mobile *Vortragskreuz,* das neben dem Altar (deshalb auch *Altarkreuz* genannt) auf der linken Seite aufgestellt ist. Es kommt aber als Prozessionskreuz nicht zum Einsatz, weil die Brüder zur Eucharistiefeier keine Einzugs- oder Auszugsprozession des Priesters mit Konzelebranten und liturgischen Helfern kennen.[15] Als Gabelkreuz, dessen Y-Form Stamm und Äste eines Baumes assoziieren, verbindet es zwei Symbolbereiche: Als Kreuz-Zeichen, das in die Gabelung eingebracht ist und an seinen vier Enden jeweils ein kleines Herz (bzw. eine Knospe oder Blüte) trägt, signalisiert es für alle im Chorbereich sichtbar die christliche Freude an der Erlösungstat Jesu und seiner

14 Z. B.: „Bleib niemals auf der Stelle, zieh vorwärts mit deinen Brüdern, lauf dem Ziele zu auf den Spuren Christi!"; in: *Frère Roger:* Die Regel von Taizé, Gütersloh 1963, Freiburg u. a. 1978, 13.

15 Der priesterliche Zelebrant hat in Taizé seinen Platz wie alle anderen Gottesdienstteilnehmer in der Feiergemeinde, und geht nur an den Altar, wenn er unmittelbar seine priesterliche Funktion ausübt.

Vergegenwärtigung in der Eucharistiefeier. Die Bilder Baum und Kreuz werden zusammengebunden; die Baumelemente (Gabel-Stamm, Astgabel, Knospen) erinnern an den „Baum des Lebens" inmitten des Paradieses und der heiligen Stadt (Gen 2,9; Offb 22,2), von dem die Menschen für immer und im Überfluss leben können.[16] Aus einer religionsgeschichtlichen Perspektive wird das Kreuz zur Frucht des Lebensbaums,[17] zum Zeichen für die Überwindung des Leidens hin zur „Fülle des Lebens".

2. Die Kreuzikone

Auch in der *Kreuzikone,* die rechts vor der (ab 2019) blauen Wand vor dem Chorbereich steht, kommt es zu einem Zusammenspiel von Bild und Zeichen, das aber charakteristisch ist für den Umgang mit Bildern in den orthodoxen Kirchen. Der Bildgegenstand ist die Kreuzigungsszene, die auf ein kreuzförmiges Holzbrett gemalt ist. Die Ikone ist kein altes Original, sondern der Künstler Frère Éric de Saussure (1925–2007) hat sich inspirieren lassen von der heute noch lebendigen alten Tradition der Ikonenmalerei.[18] Die Bildhaftigkeit der Ikonen soll hier aber anders als in den Leidensdarstellungen der westlichen Gotik „nicht in erster Linie dekorativ" sein, sondern dazu verhelfen, im Gebet besser „in eine Beziehung mit Gott zu treten".[19] Die Kreuzikone stellt ein weiteres Zeichen der Ökumene dar, wodurch die Brüder von Taizé sich anregen lassen, „weder die Schmerzen Christi noch … ausführlich den physischen Horror der Kreuzigung" zu betonen, sondern Christus vielmehr „in aller Schlichtheit" zu zeigen und „von seiner Göttlichkeit und der unabänderlichen Treue seiner Liebe inmitten äußersten Leidens" zu kündigen.[20] Indem die Brüder die *Auferstehungsikone* der Kreuzikone parallel zuordnen, betonen sie, dass das Leiden Jesu nur im Lichte des Auferstandenen recht begriffen werden kann.

16 Vgl. *Müller,* Kreuze, 32, Sp. 1 f.

17 Die Religionsgeschichte hat das Baumsymbol noch erweitert zum Weltenbaum bzw. zur Weltsäule (*axis mundi*), welche Unterwelt, Erde und Himmel miteinander in Verbindung bringen. Sie werden zu Zeichen der Nähe zum Göttlichen, das Orientierung, Verlässlichkeit und Lebensfülle verheißt (Vgl. *Müller,* Kirchenbau als Symbol, 189–193). Im Gegensatz zum „Baum der Erkenntnis" (vgl. WiBiLex „Baum der Erkenntnis/Baum des Lebens" [aufgerufen am 27.02.2020]) erscheint der „Baum des Lebens" als ein Objekt der Sehnsucht, deren Erfüllung in der Menschwerdung Jesu zugesagt ist.

18 *Frère Jean-Marc,* Ikonen, 1.

19 Ebd., 2 f.

20 Ebd., 15. Vgl. *Müller,* Kreuze, 31, Sp. 3–32, Sp. 1.

3. Verklärung als Komplement des Ikonenkreuzes

Sofort hinter dem rechten Eingang an der Südseite zur (eigentlichen) Versöhnungskirche befindet sich eines der sieben ebenfalls von Frère Éric gestalteten luken-kleinen Glasfenster mit dem Thema *Verklärung,* dessen Umrisse überraschende Ähnlichkeiten mit einer Kreuzikone aufweisen; hierbei überlagern sich wiederum zwei kompositorische Szenenkonzepte. In erster Linie geht es dabei um eine Darstellung der biblischen Verklärungsszene, die beherrscht wird von der hohen Gestalt Jesu, welche ihre kreisförmig markierten Hände weit ausbreitet. So entsteht ein starker Verweis auf die Figur eines Crucifixus mit den Wundmalen an den Händen. Anstelle der Assistenzfiguren Maria und Johannes (Joh 19,26f) stehen hier unter den ausgestreckten Armen des Gekreuzigten zwei alte, bärtige Männer, Moses (mit dem Torabuch) und der Prophet Elias (Mt 17, 1–9 par).[21] Jesus ist im Glasfenster versehen mit einem Heiligenschein, eingehüllt in ein langes grünlich-glänzendes Gewand und einem angedeuteten „Wolken"-Feld, das auch die beiden atl. Figuren stufenweise einbezieht. Auf dem langen Überwurf trägt der verklärte Christus sechs senkrecht angeordnete Sonnenräder mit jeweils hervorgehobenem Kreuz, die unter dem mit dem Heiligenschein versehenen Haupt des Herrn (als „Aureole" um das Haupt das siebte Sonnenelement) enden. Hier wird Jesus als Gottessohn inthronisiert. Die Attribute der Verklärung verweisen in dieser Szenenkomposition wieder auf die Auferstehung, womit auf die Leidensankündigung in Mt 16,21–23 reagiert wird. Für den Künstler steht fest: Das tragische Ende Jesu ist zusammenzusehen mit seiner Erhöhung und Auferweckung in Gottes verklärte Herrlichkeit.

Diesen Gedanken, fokussiert auf das „Hinabgestiegen in das Reich des Todes" aus den alten Glaubensbekenntnissen, greift die Auferstehungsikone auf, die sich auf dem breiten (seit 2019 schon) blauen Rechteck rechts vor dem Altarraum in der Nähe des Ikonenkreuzes befindet (s.o.): „Im Zentrum ist Christus in strahlenden Kleidern dargestellt. Er steigt zügig hinab in die Dunkelheit unter der Erde …, in deren Untiefen Christus am Kreuz hineingetreten ist …" Er zertrümmert die Pforten des Totenreiches, sodass sie „ein diagonales Kreuz bilden" und am Boden die „von Christus zerbrochenen Schlösser und Ketten" zeigen. Indem er Adam an der Hand fasst, führt er die gesamte Menschheit aus dem Grab „in die Freiheit des wahren Lebens".[22] So ergänzen sich die Aussagen von Ikonenkreuz und Auferstehungsbild im Nebeneinander an der blauen Wand.

21 *Frère Jean Marc,* Ikonen, 14.
22 Ebd., 17 f.

4. Die Kreuz-Taube[23]

Die Communautè von Taizé benutzt seit Jahren ein eigenes grafisch gestaltetes Zeichen, um sich in ihrem spezifischen Selbstverständnis als christliche Gemeinschaft erkennbar und unterscheidbar zu machen. Es handelt sich dabei ebenfalls um eine Verschränkung zweier Symbolzeichen, einmal das Kreuz und zum anderen die Taube. In der Grafik wird das Kreuz grafisch so adaptiert, dass in der Kreuzform eine fliegende Taube erkennbar wird, was in den Komposita Kreuz-Taube oder Tauben-Kreuz sprachlich sichtbar gemacht wird. Die Taizé-Brüder wollen durch diese Komposition ihre besondere religiös-spirituelle Grundorientierung in einem visuellen Logo[24] zum Ausdruck bringen: Das Kreuz steht für den christlich-ökumenischen Glauben an die Menschwerdung Gottes und die eschatologische Befreiung der Menschheit von Leid und Unrecht durch Tod und Auferstehung Jesu; die Taube ist ein biblisches Symbol des Glaubens an das Wirken des Geistes Gottes unter den Menschen sowie des Friedens und der *Versöhnung* auf der Welt; vor allem letzteres ist ein Leitbegriff des Denkens und Handeln von Taizé. Die im Flug dargestellte Taube hebt das Statisch-Gegenständliche der Lehrformeln auf und akzentuiert die mobile Dynamik der Grundmotive. Um ihre Sympathie für das Handlungskonzept und Wertesystem von Taizé zu zeigen, wird das Kreuz-Taube-Symbol von vielen jugendlichen Taizébesuchern als Anstecker und Anhänger getragen.

Liturgischer Umgang mit dem Kreuz



1. Das „Gebet um das Kreuz" (Frère Alois) am Freitagabend

Jeden Freitag am Ende des eigentlichen Abendgottesdienstes wird die Kreuzikone herbeigetragen und im sonst für die Brüder ausgesparten Bereich auf den Boden niedergelegt; junge Leute knien sich in kleinen Gruppen nacheinander für ein paar Minuten in stillem gemeinsamem Gebet davor nieder. „Wer möchte, kann … die Stirn auf das Holz des Kreuzes legen und durch diese Geste Christus die eigenen Lasten und die Lasten anderer an-

23 Vgl. *Müller,* Kreuze, 33, 2. Sp.

24 Das Kreuz-Taube-Symbol ist auch eingetragenes Warenzeichen der Ateliers et Presses de Taizé.

vertrauen. So können wir diejenigen mit ins Gebet nehmen, die in ihrem Leben Schweres durchstehen müssen."[25]

Das „Gebet um das Kreuz" realisiert im Grunde, was Frère John in seinem Heft „Über die beiden Seiten des Kreuzes" ausführt. Die „dunkle Seite" des Kreuzes und der Menschwerdung Jesu, nämlich die Unvollkommenheit menschlicher Existenz, verlangt von uns, dass wir diesen schmerzlichen Aspekt nicht mit „einem zu ‚engelhaften' Blick" herunterspielen oder verniedlichen. Gleichzeitig dürfen wir aber auch die Endlichkeit des Menschen und das Leiden Jesu nicht pessimistisch zu einer gänzlich unerhörten Aussichtslosigkeit übersteigern.[26] Nachdem die Jünger im Auferweckten den Lebendigen begreifen („die Lichtseite des Kreuzes"), sind sie bereit, „ihr Leben für die Überzeugung zu geben, dass … der gekreuzigte Jesus sie als von den Toten Auferstandener weiter auf dem Weg in das wahre Leben führt". (15) Weil ihnen „das Kreuz als ultimativer Solidaritätserweis" (18) Gottes für die Menschen dient, können diejenigen, die nun ihre Stirn auf das Kreuz legen, das eigene Scheitern und Unvermögen sowie den Kummer und das Leid der Menschen überhaupt – beim Kreuz Christi ablegen. Die Menschwerdung Jesu ermutigt den Menschen, die Beschwernisse des Lebens nicht zu verdrängen, sondern in der Nächstenliebe anzupacken und sein „Glück im Verschenken des Selbst (zu) finden". (20)

2. Am Karfreitag

Am Karfreitagabend wird die Kreuzikone in der Kirche herumgetragen (so jedenfalls 2019), während die Gemeindeglieder an ihren Plätzen z. B. das alte „Populе meus" der Improperien („Mein Volk, was tat ich dir …?")[27] singen. Vorneweg geht ein junger Mann (in Zivilkleidung) mit einer brennenden Kerze; dahinter tragen zwei Brüder (im weißen Gewand) das Ikonenkreuz durch die Hauptgänge, während die Gemeinde an ihren Plätzen bleibt und sich an Leiden und Tod Christi in Gesang und Ge-

25 *Frère Alois:* Damit alles ans Licht kommt (22. Oktober 2019); s. www.taize.fr/de_article268. – Dazu Frère Alois auf der Jugend-Synode 2019 in Rom: „Wir beobachten zum Beispiel, mit welcher inneren Anteilnahme Jugendliche jeden Freitagabend vor dem Kreuz beten und auf diese Weise Christus das überlassen, was für sie im Leben ganz besonders schwer ist." (www.taize.fr/aktuelles; aufgerufen am 30. Mai 2019).

26 *Frère John:* Die beiden Seiten des Kreuzes (HEFTE AUS TAIZÉ 9), Taizé 2009 (2019), 5. In den folgenden Klammerzahlen dieses Abschnitts wird ebenfalls auf die Seitenbelege aus diesem Heft verwiesen.

27 Vgl. „Oh mon peuple" als Lied: Google, You Tube, Taizé. Lied. raguayof (21.12.2014), (aufgerufen am 11.08.2019).

bet erinnert. Der Titel „Popule meus“ stammt aus dem Eröffnungsvers, der angelehnt ist an Mi 6,3–4. Bei den Improperien geht es um „während der Kreuzesverehrung am Karfreitag in der lateinischen Liturgie gesungene vorwurfsvolle Klagelieder des Erlösers an sein treuloses Volk“.[28]

In der Heiligen Woche vor Ostern wird auch u. a. der Vers „Durch deine Wunden sind wir geheilt“ immer wieder als meditativer Antwortgesang wiederholt (Jes 53,5; 1 Petr 2,25), während der Vorsänger Verse aus den Gottesknecht-Liedern von Jesaja vorsingt.[29] Das sog. Vierte Gottesknechtlied wird für die Jünger Jesu zum hermeneutischen Schlüssel für seinen unverständlichen Tod. Im Licht der Auferstehungserfahrung wird ihnen klar: Dieser Jesus ist nicht der von Gott Geschlagene, er ist nur scheinbar in Schimpf und Schande untergegangen (Jes 53, 3b) und von Gott verlassen. Im Gegenteil dürfen wir einsehen: „Der, der ein ‚Wurm und kein Mensch, der Leute Spott‘ (Psalm 22,7) schien, war in Wahrheit Gottes Freund.“[30]

3. Das Kreuzmotiv in den Taizé-Liedern

Die Gesänge der Communauté sind ein wichtiger Teil der Stundengebete und Gottesdienste in Taizé. Weil Text und Melodie durch die vielfache Wiederholung einen wesentlichen spirituellen Effekt darstellen, können wir im Folgenden davon ausgehen, dass das Kreuzmotiv im spirituellen Horizont der Communauté einen unverkennbaren Stellenwert besitzt. Die kurzen Gesänge mit ihren Wiederholungen machen es möglich, gemeinschaftlich in eine meditative Stimmung der Gottsuche und Gottesbeziehung zu kommen. Jede Form von Aufführungscharakter soll vermieden werden, „damit alle ungestört zum Kreuz, den Ikonen oder in den Altarraum schauen können“[31]. Gemessen an den zahlreichen Auferstehungsliedern gibt es in den „Chants de Taizé“ relativ wenige Gesänge mit dem Kreuzmotiv.[32] Ein Beispiel ist das „Adoramus te, Christe“ (Nr. 20)[33]; es ist

28 *Gerhard Römer:* Improperien; in: LThK² 5 [1960/1986], 640 f.

29 Der Kehrvers „Durch seine Wunden sind wir geheilt“ erscheint auf einem eigenen Liedblatt für die Heilige Woche. Er ist nachzuhören unter: Google, You Tube, Taizé. Lied. raguayof (29.09.2012), (aufgerufen am 11.08.2019).

30 *Frère John,* Seiten des Kreuzes, 16 f.

31 Siehe www.taize.fr/de_article287.html. Mit Gesängen beten (Deutsch). [Letzte Aktualisierung: 22. Oktober 2010, aufgerufen am 24. Okt. 2019].

32 Ausdrücklich mit dem Kreuz-Motiv beschäftigen sich die „Chants de Taizé“ (2018–2019), Taizé 2018; in: Nr. 20, 21 und 48. Nummernangaben verweisen, wenn nichts anderes angegeben ist, auf diese Ausgabe. Zu den einzelnen Kreuz-Gesängen vgl. auch

ein Lobpreislied auf Jesus Christus. Nicht das gegenständliche Kreuz steht in der Anrede. Nicht das Kreuz wird verehrt, sondern die Heilstat Jesu, die in der Selbstentäußerung Gottes, seiner Menschwerdung (Phil 2,7) und seiner konsequenten Todes(art)annahme besteht; dieser ganze semantische Bezirk wird durch Begriff und Gegenstand des Kreuzes in summarischer Symbolisierung repräsentiert. Dabei wird der Tod Christi ausdrücklich in der Verbform *„redemisti"* als Bildmedium des „Loskaufs" (dt.: „Du hast zurückgekauft", lat. *„redimere"* – „loskaufen", „auslösen") gekennzeichnet.[34] Die Übersetzungen lassen in Nuancen den Begriffsinhalt von „erlösen, Erlösung" differenzierter erscheinen, weil die Bibel für den Sachverhalt Erlösung kein einheitliches Lexem benutzt.[35] Aber immer wird dazu das feste Vertrauen auf Gott in der Form der Auferstehungshoffnung vorausgesetzt und im Lobpreis der Dank an den auferstandenen Christus zum Ausdruck gebracht.

In „Christe Salvator" (Nr. 21)[36] wird im Deutschen „salvator" noch nuanciert als „Heiland", „Retter" übersetzt. Die Vulgata übersetzt mit „salvator" das griechische Wort „σωτήϱ" – Retter. Durch diese Eröffnung einer breiteren Semantik wird auch das Assoziationsfeld geweitet: „retten", „befreien", „heilen", „versöhnen" und „helfen" sind bildkräftigere Ausdrücke für die Beseitigung der menschlichen Unheilzustände und für den heutigen Menschen (Jugendlichen) ganzheitlich-verständlicher als die mit dem „Kaufpreis" verbundenen Synonyme „auslösen" und „loskaufen". Der Zustand der Rettung heißt in der dt. Übersetzung „Friede" oder „Befreiung" und „Heil", sowie in dem Bewusstsein der „Zuwendung Gottes" und der „Versöhnung mit Gott" leben. Wo vom Kreuz die Rede ist, mündet diese meist in die Auferstehung. Das wird auch noch einmal in dem lateinischen Gesang „Crucem tuam adoramus, Domine" (Nr. 48)[37] sichtbar. Es handelt sich um einen alten Ruf der traditionellen lateinischen Kreuzverehrung am Karfreitag.[38]

Josef Höglauer: Der Einfluss von Taizé auf die Spiritualität Jugendlicher. Eine empirische Untersuchung (Jugend in Kirche und Gesellschaft 10), Berlin 2016, 93–95.

33 Lat. Original: „Adoramus te Christe benedicimus tibi, quia per crucem tuam redemisti mundum."

34 Im Französischen wird dafür das Verb „sauver" (dt. „retten"; vom kirchenlateinischen „salvare") benutzt.

35 *Herbert Vorgrimler:* Erlösung; in: Neues Theologisches Wörterbuch, Freiburg u. a. 2000, 164.

36 Lat. Original: „Christe Salvator, Filius Patris, dona nobis pacem".

37 Lat. Original: „Crucem tuam adoramus Domine, resurrectionem tuam laudamus Domine …" Es ähnelt in der Motivik dem obigen Kanon „Per crucem tuam" (bis zum Jahr 2010/2011, Nr. 47). Vielleicht hatte man ihn deshalb und wegen der betonten Leidens-

Es fällt in der Tat auf, dass die erwähnten Liedtexte die Begrifflichkeit von „Leiden", „Tod", „Sühne" sowie „Sünde" und „Strafe" streng genommen kaum noch einsetzen, um das Wortfeld und die Wortfamilie von „Erlösung" und „Kreuz" zu bezeichnen. Es handelt sich um den Versuch, in den Liedern sprachlich-theologisch bedingte Missverständnisse des Sühnetods Jesu am Kreuz möglichst zu vermeiden. So folgen die Taizé-Brüder dem pädagogischen Prinzip der Subjektorientierung; sie wollen nicht missionieren, sondern die jungen Gäste unterstützen bei der Suche nach einem authentischen, liebevollen Gottesbild und einem vertrauensvollen lebensfreundlichen Verständnis der Menschwerdung Christi:[39] „Weil Christus die Leiden unseres Menschseins aus Liebe auf sich genommen hat, können diese Leiden nicht mehr als verdiente Strafe oder blindes und absurdes Schicksal erfahren werden, sondern als eine Begegnung mit der Liebe und als ein Weg zum Leben."[40]

4. Kreuzzeichen als rituelle Geste

Weihwasser wird in verschiedenen Konfessionen zur Tauferinnerung und als Segenszeichen gebraucht. Wohl in Anlehnung an den katholischen Brauch wurden in der Versöhnungskirche auf beiden Seiten der Ein- bzw. Ausgänge Wasserbecken aufgestellt, damit jeder sich mit dem Wasser bekreuzigen kann. Auf jeden Fall steht es jedem frei, diese kleine Segensgeste des Kreuzzeichens (ganz im subjektiven/konfessionellen Verständnis) zu vollziehen. In Taizé erteilt der Zelebrant am Schluss der sonntäglichen Eucharistiefeier den Segen, wie es ähnlich in christlichen Konfessionen am Schluss des Gottesdienstes geschieht.[41] Es geht um einen performativen

mystik auch gestrichen. Ähnliches scheint die Tilgung des tschechischen Lieds „Nebojte se"/„Hell strahlt ein Licht" (bis 2011/2012, Nr. 117) – vor allem durch die deutsche Übersetzung (!) – veranlasst zu haben.

38 Verwunderlich bleibt in allen Übersetzungen (ausschl. der deutschen) die missverständliche Wortwahl „adorare" [dt. „anbeten, (kniefällig verehren)"].

39 Im Vordergrund stehen hier – um es mit den Worten von Ralf Miggelbrink auszudrücken – kein spirituelles „Mangelmanagement" und „Mangel-fixierte(n) Gefühle", sondern „aufgrund biblischer Inspirationen das Gegenmodell: göttliche Lebensfülle als das grundlegende Seinsprinzip." (*Ralf Miggelbrink,* im Fragebogen von CIC 2012, Nr. 14, 156. Vgl. seine Monographie: *Ralf Miggelbrink:* Lebensfülle. Für die Wiederentdeckung einer theologischen Kategorie. Freiburg 2009)

40 In: Kreuz – Taizé 2004; Brief aus Taizé 2004/3; Schlussabschnitt.

41 Die Formel lautete Ostern 2019 (gemäß der freundlichen Auskunft von Frère Timothée): „Que la paix de Dieu à laquelle nous avons été appelés pour former un seul corps règne dans vos coeurs, au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit" – in etwa: „Der Friede Got-

Akt, der seinen Ausdruck findet in dem Kreuzzeichen als segnende Geste des priesterlichen Liturgen, das viele Teilnehmer*innen und alle Brüder der Communauté mitvollziehen.

Zusammenfassung

Wenn es in der Versöhnungskirche von Taizé keine Kruzifixe und Weihekreuze gibt und an ihr kein Kreuz angebracht wird, ist das eher ein Zeichen reformierter Schlichtheit als ein Ausdruck sinnenfeindlicher Bilderangst, wie man schon an der sonstigen Bevorzugung von (Kreuz-)Ikonen erkennen kann. Die Brüder haben keine Bedenken, die Erweiterungsbauten der Versöhnungskirche aus ökumenischen Gründen mit russisch-orthodoxen Kreuzen zu versehen.

Es geht wohl vor allem um den maßvollen Umgang mit der Symbolik von Leiden und Tod Jesu und ihrer Sinngebung aus der Auferstehungsperspektive. Im Vordergrund steht hier das biblisch inspirierte Gegenmodell der „göttlichen Lebensfülle".[42] In Taizé findet mit dem Zeichen des Kreuzes eine adressatenfreundliche Symbolisierungsdidaktik statt. Zur Illustration werden die Kreuze oft gleichzeitig durch zugeordnete Symbolelemente (wie in einer Installation von Kontrast und Analogie) veranschaulicht.[43] In der Gabelung des Altarkreuzes wird die Symbolik des Lebensbaums integriert, um die Fülle des Lebens, zu dem der Mensch durch die Liebe Gottes berufen ist, deutlich werden zu lassen; das Ikonenkreuz ist[44] gleichzeitig eine Kreuzikone, indem das Zeichen mit dem (gemalten) Bild verknüpft wird; neben dem Ikonenkreuz vor dem Chorraum hängt die Auferstehungsikone; mit dem Motiv der Verklärung wird im Glasfenster die Kreuzigung impliziert … Durch diese Methode wird die Offenheit des Kreuzsymbols für die unterschiedliche Wahrnehmung in der Ökumene hervorgehoben.

tes, zu dem wir gerufen sind, um einen Leib zu bilden, bestimme Eure Herzen, im Namen des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes."

42 Vgl. *Miggelbrink,* Fragebogen, 156. – Vgl. „Die Texte im Neuen Testament, die das Leiden zu verherrlichen scheinen, feiern in Wirklichkeit die Liebe Gottes, der um des geliebten Menschen willen in der vollkommenen Hingabe bis zum Äußersten geht (Joh 15,13)." (in: Kreuz –Taizé, Brief aus Taizé 2004/3, Abschnitt 4).

43 Das Altarkreuz steht wie die Kreuzikone vor der Gemeinde; die Kreuzikone präsentiert sich wiederum neben der Auferstehungsikone; in der Dorfkirche stehen (zzt. / 2019) „heiliges Brot" („Tabernakel" linke Seite) und Ikonenkreuz (rechte Seite), sich symmetrisch ergänzend, einander gegenüber u. a. m.

In der Taizé-Gemeinschaft orientiert sich die Symbolisierung des Kreuzes nicht an der Sühne begangener Sünden oder an einer Satisfaktionsleistung Gott gegenüber. Die Gebete, die ausgewählten Texte der Psalmen und die eingängigen Gesänge zielen auf die Auferstehung Jesu als „die Lichtseite des Kreuzes“[45] und als das Heil der aktiven Solidarität Gottes mit den Menschen. Das Kreuz wird so zum Gipfel-Symbol der Hoffnung auf die Segnungen der Menschwerdung; im „Für uns“ der Menschwerdung bleiben Tod und Sterben Jesu in besonderer Weise eingeschlossen, und die Zukurz-Gekommenen in Geschichte und Lebenswelt gelten als von Gott hereingenommen in das liebevolle Beziehungsgefüge des dreieinen Gottes. Aus dieser Perspektive können alle Christ-Gläubigen wahrnehmen, dass ihre menschliche Begrenztheit in der Liebe Gottes aufgehoben ist und dass sie sich öffnen müssen für den armen und würdelos behandelten Mitmenschen sowie für die Not unserer Welt: „Es gibt keine Nächstenliebe ohne das Kreuz. Das Kreuz allein lässt uns erkennen, wie unergründlich tief die Liebe ist.“[46]

Das Kreuz gewinnt seine Würde nicht aus der Fixierung auf den jeweils größten Schmerz dieser Todesart[47] oder aus der Anmutung eines perfekten asketischen Lebenskonzepts, sondern aus dem Glauben an den allgemeinen Heilswillen Gottes, der in der Zusage der Auferweckung seinen besonderen Ausdruck findet. Ohne den Auferstehungsglauben kann es im Christentum keine sinnvolle Rede vom Kreuz geben.

Die Brüder von Taizé wollen den Jugendlichen, die vertrauensvoll zu ihnen kommen, deshalb nicht in erster Linie die ethischen Grenzen aufzeigen, welche sich aus sozialen Normen, religiösen Vorschriften sowie aus Strafandrohung und Schuldgefühl ergeben können; Verantwortlichkeit, Versöhnungsgebot und Nachfolge Christi werden in eine Vertrauensbeziehung zu dem guten Gott hineingestellt, in die das eigene Kreuz und das Leid der anderen aufgehoben sind und in Gebet und Liedern sowie in gemeinsamer Bibelbetrachtung und aktivem Engagement heilsam und hoffnungsvoll zur Sprache kommen können.

So sollen vier mögliche Missverständnisse mit dem Kreuz vermieden werden:

44 Vgl. *Müller,* Kreuze, 32, Sp. 3.
45 *Frère John,* Seiten des Kreuzes, 14 ff.
46 *Frère Roger,* Regel, 49.
47 Vgl. zu „Dolorismus“ als Leidensfixiertheit; in: *Frère John,* Seiten des Kreuzes, 2 und im Klappentext auf der letzten Umschlagseite.

1. Gegenüber der Idee von der zu erbringenden menschlichen Sühneleistung angesichts des Leidens und des Todes Jesu treten das Versöhnungsangebot Gottes und sein allgemeiner Heilswille für den Menschen in den Vordergrund. 2. Jesus will in seiner mit der Lebenshingabe verbundenen Menschwerdung die Solidarität Gottes mit den Menschen bezeugen. 3. Das Gottesbild wird freigehalten von dem Gedanken an einen in seiner Ehre gekränkten und Genugtuung fordernden zornigen Gott. 4. Das Leiden verliert nicht immer den physischen, aber wohl seinen metaphysischen Schrecken, weil es durch das Programm der selbstlosen Liebe und durch die Hoffnung auf die Fülle des Lebens in der Auferstehung entmystifiziert ist.

Was die Communauté von Taizé in ihrer Art, mit dem Kreuz umzugehen, der christlichen Welt sagen kann, ist wohl, dass die Maxime allen geistlichen Lebens in Hingabe, Versöhnung und Nächstenliebe besteht, in der liebevollen Sensibilität für Gott und die Welt. „Indem er uns das Leben Gottes vermittelt, verwandelt uns Christus wirklich in Menschen, die Abbilder Gottes sind, Wesen, die ihr Glück im Verschenken des Selbst finden.“[48]

Andreas Müller

(Dr. Andreas Müller ist Oberstudienrat für die Fächer Katholische Religion und Deutsch. Seine Arbeitsschwerpunkte sind Kirchenraumpädagogik, Liturgiedidaktik und Kulturhermeneutik.)

48 *Frère John,* Seiten des Kreuzes, 20.

Gestern – heute – morgen

Mit einer ungewöhnlichen Aktion ist am 19. Januar in Hannover der *zentrale ökumenische Eröffnungsgottesdienst* der *Gebetswoche für die Einheit der Christen* gefeiert worden. In dem in der Kirche aufgestellten Rettungsboot lagen Rettungswesten, mit denen die Mitwirkenden auf Werte wie Versöhnung und Gastfreundlichkeit, Umkehr und Hoffnung hinwiesen. Die Aktion sollte als ein Appell für Mitmenschlichkeit und Gastfreundlichkeit in einer Welt verstanden werden, in der immer mehr Menschen in Armut und Not leben und auf Hilfe angewiesen sind. In seiner Predigt benannte Erzpriester Radu Constantin Miron, der Vorsitzende der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK), „Solidarität unter den Menschen als das Pendant zur Menschenliebe Gottes".

Rostock ist offenbar im Gespräch für die Austragung des *Europäischen Taizé-Jugendtreffens* im Dezember 2021. Zwei Mitglieder der Taizé-Gemeinschaft berichteten das vor der Landessynode der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Norddeutschland (Nordkirche), die in Travemünde vom 27. bis 29. Februar stattfand. Wie der Bischof im Sprengel Mecklenburg und Pommern der Nordkirche, Tilman Jeremias sagte, sei der Besuch der Brüder während der Landessynode das „erste Öffentlichmachen" des Termins gewesen. „Um Ostern herum" soll es eine offizielle Einladung der Bruderschaft geben.

Erstmals seit 1535 hätte am 29. Februar wieder ein *katholischer Gottesdienst in der reformierten Kathedrale Saint Pierre in Genf* stattfinden sollen. Doch das Coronavirus machte den Veranstaltern in der Stadt von Reformator Johannes Calvin einen Strich durch die Rechnung. Den Vorgaben des schweizerischen Bundesrats folgend, der Großveranstaltungen mit mehr als 1.000 Teilnehmern verboten hatte, um eine Ausbreitung des Virus zu verhindern, beschlossen sie eine Verschiebung des Gottesdienstes auf den 30. Mai, den Samstag vor Pfingsten. Saint Pierre ist die Hauptkirche der Reformierten in Genf. Nach einer Predigt von Guillaume Farel, der am 8. August 1535 in Saint Pierre die Prinzipien der Reformation verkündet hatte, waren in der Genfer Kathedrale die Zeichen der katholischen Liturgie gelöscht worden. Anschließend wirkte Calvin (1509–1567) 23 Jahre lang als Prediger in Saint Pierre.

Mit Gottesdiensten in Erfurt und Marburg haben die beiden großen Kirchen am 1. März ihre diesjährigen Fastenaktionen eröffnet. Im Erfurter Dom startete die vom *katholischen Hilfswerk Misereor*

getragene Fastenaktion unter dem Motto *„Gib Frieden!“.* Dabei stellen die Katholiken bis Ostern Hilfe für die Menschen im Libanon und Syrien in den Mittelpunkt. In der Marburger Pauluskirche eröffnete die evangelische Kirche die *Fastenaktion „7 Wochen Ohne“.* Sie steht in diesem Jahr unter dem Motto *„Zuversicht! Sieben Wochen ohne Pessimismus“.* Die ehemalige Münchner Regionalbischöfin Susanne Breit-Keßler rief dabei zu mehr Gottvertrauen und *Zuversicht* auf.

Der Ökumenische Rat der Kirchen lädt Mitgliedskirchen weltweit zu einer *globalen Gebetskampagne für Frieden auf der koreanischen Halbinsel* ein. Die Kampagne läuft unter dem Motto *„Ein Licht des Friedens“* vom 1. März bis zum 15. August. Während der Kampagne werden 70 Gebete und Geschichten veröffentlicht. Damit wird auch des 70. Jahrestages des Beginns des Koreakrieges gedacht. In Zusammenarbeit mit dem Nationalen Kirchenrat von Korea werden jede Woche Gebete online veröffentlicht.

Der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) hat mit Blick auf die internationale Ausbreitung des Coronavirus die Sitzung seines Leitungsgremiums verschoben. Aus Sorge über Folgen von COVID 19 wird der *Zentralausschuss* nicht vom 18. bis 24. März sondern vom 18. bis 25. August tagen. Ebenso wurde die Sitzung des *Exekutivkomitees,* die ihm vorausgehen sollte, auf 15. bis 22. Juni verschoben. Bei dem Treffen sollte auch ein Nachfolger für den aus dem Amt scheidenden Generalsekretär Olav Fykse Tveit gewählt werden. Daher wurde beschlossen, den stellvertretenden ÖRK-Generalsekretär *Ioan Sauca* für den Zeitraum vom 1. April bis zur Sitzung des Exekutivkomitees im Juni zum *amtierenden Generalsekretär* zu ernennen. Für die Nachfolge des lutherischen Theologen Olav Fykse Tveit kandidieren die derzeit an der Spitze von „Churches Together in England“ stehende Elizabeth Joy, die der syromalankarischen Kirche angehört, sowie Pfarrer Jerry Pillay, Kirchenhistoriker an der Universität von Pretoria und Mitglied der presbyterianischen Kirche in Südafrika. Ende Januar wurde Olav Fykse Tveit zum Vorsitzenden der Kirche von Norwegen gewählt. Am 26. April soll er in sein neues Amt eingeführt werden.

In Paderborn fand vom 4. bis 6. März ein *Symposion von Vertretern der katholischen Kirche und der Freikirchen* unter dem Thema *„Das Sagen hat der Geist!?“* statt. Auf einem öffentlichen Podium diskutierten der katholische Ökumene-Bischof Gerhard Feige, der Präses des Bundes Freier evangelischer Gemeinden, Ansgar Hörsting, und der stellvertretende Präses des Bundes Freikirchlicher Pfingstgemeinden, Frank Uphoff, miteinander. In einem Festvortrag blickte

der lutherische Theologe Bernd Oberdorfer als außenstehender Beobachter auf zehn Jahre katholisch-freikirchlicher Dialoge zurück. Das erste freikirchlich-katholische Symposion wurde 2002, ein Jahr nach Unterzeichnung der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ durch den Lutherischen Weltbund und den Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen veranstaltet.

Am 6. März wurde in mehr als 120 Ländern mit ökumenischen Gottesdiensten unter dem Wort *„Steh auf und geh!“* der *Weltgebetstag der Frauen* gefeiert. Die zentrale Bibelstelle ist die „Heilung des Kranken am Teich von Bethseda“ (Joh 5,2–9a). Im weltumspannenden gemeinsamen Gebet machen sich christliche Frauen unterschiedlicher Konfessionen für Ökumene und ein respektvolles Miteinander stark. Die Liturgie, zu der alle geladen sind, kommt immer aus einem anderen Land: 2020 aus Simbabwe im südlichen Afrika

Die *Internationalen Wochen gegen Rassismus* wollen dazu beitragen, dass Drohungen, Diffamierungen und Übergriffe aufhören. Die diesjährigen Aktionswochen standen unter dem Motto *„Gesicht zeigen – Stimme erheben“* und fanden vom 16. bis 29. März statt. Zum Auftakt sprachen im Bundeskanzleramt in Berlin unter anderen die Integrationsbeauftragte der Bundesregierung, Annette Widmann-Mauz (CDU), die Bundestagsvizepräsidentin und Stiftungsratsvorsitzende Claudia Roth (Grüne) sowie DGB-Chef Reiner Hoffmann. Geplant waren deutschlandweit rund 3.500 Veranstaltungen, darunter mehr als 1.700 Freitagsgebete. Viele Veranstaltungen mussten zur Vermeidung der Ansteckungsgefahr durch das Coronavirus verschoben oder abgesagt werden.

Der Rat der EKD hat das *Votum katholischer und evangelischer Theologen zu einer wechselseitigen Teilnahme von Protestanten und Katholiken an der Feier der Eucharistie oder des Abendmahls* begrüßt. In einer Stellungnahme würdigte das oberste Gremium der EKD das Dokument als eine „theologisch konsequente Fortsetzung“ auf dem gemeinsamen Weg, den die beiden großen Kirchen zusammen mit anderen Konfessionen mit ihrer wechselseitigen Anerkennung der Taufe 2007 beschritten hätten. In seinem im vergangenen Herbst vorgelegten „Votum“ sprach sich der Ökumenische Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen (ÖAK) für eine wechselseitige Einladung der Kirchen zur Feier des Abendmahls beziehungsweise der Eucharistie unter Anerkennung der jeweiligen liturgischen Feier- und Leitungsgestalten aus.

Die inoffizielle *katholisch-orientalische Dialogkommission von „Pro Oriente“* steht unter neuer Leitung. Bei der jüngsten Sitzung der *„Commission for Ecumenical Encounter between the Catholic*

Church and the Oriental Orthodox Churches" (CEE) in Wien übergab der Salzburger Ökumeniker Dietmar Winkler den Vorsitz an den Grazer Theologen Pablo Argarate. Dieser lehrt seit 2011 an der Katholisch-Theologischen Fakultät Graz und ist Vorstand des Instituts für Ökumenische Theologie, Ostkirchliche Orthodoxie und Patrologie. Die CEE-Kommission wurde im November 2015 begründet, um dem inoffiziellen Dialog zwischen der römisch-katholischen Kirche und den orientalisch-orthodoxen Kirchen neuen Auftrieb zu geben. Dieser Dialog bildete ab 1970/71 einen Hauptakzent der Arbeit von „Pro Oriente". Bei CEE geht es darum, den offiziellen Dialog zwischen den Kirchen zu begleiten und zu unterstützen.

Bundeskanzlerin Angela Merkel ist vom *Koordinierungsrat* der rund 80 Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit mit der Buber-Rosenzweig-Medaille ausgezeichnet worden. Die Medaille wird seit 1968 zum Auftakt der *„Woche der Brüderlichkeit"* an Persönlichkeiten verliehen, die sich um die christlich-jüdische Zusammenarbeit verdient gemacht haben. Das diesjährige Motto der Woche der Brüderlichkeit *„Tu deinen Mund auf für die Anderen"* ist den „Sprüchen" des Alten Testaments entnommen und erinnert an das Wort des evangelischen Theologen und von den Nationalsozialisten ermordeten Widerstandskämpfers Dietrich Bonhoeffer: „Gregorianisch darf nur singen, der auch für die Juden schreit." Die Veranstaltungen im Rahmen der bundesweiten „Woche der Brüderlichkeit" dienen vor allem der Vertiefung des christlich-jüdischen Dialogs und der Warnung vor einem neuen Antisemitismus. Das Präsidium des Koordinierungsrats mit Sitz in Bad Nauheim besteht aus dem Rabbiner Andreas Nachama, der katholischen Religionspädagogin Margaretha Hackermeier und dem evangelischen Pfarrer Friedhelm Pieper. Schirmherr ist traditionell der amtierende Bundespräsident.

Die *68. Berliner christlich-jüdische „Woche der Brüderlichkeit"* unter dem Motto *„Tu Deinen Mund auf für die Anderen"* ist am 8. März in der Katholischen Akademie eröffnet worden. Dazu sind bis Dezember rund 100 Vorträge, Konzerte und Ausstellungen geplant. Koordiniert wird sie von der Berliner Gesellschaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit (GCJZ). Zudem sind an dem Programm viele weitere Institutionen und Einzelpersonen beteiligt. Die bundesweite Eröffnung war ebenfalls am 8. März in Dresden geplant, wurde aber wegen des Coronavirus abgesagt.

Bei der nächsten Bischofssynode in Rom will Papst Franziskus sich mit den Bischöfen über mehr Miteinander in der Kirche beraten. Das Thema des für Oktober 2022 geplanten Treffens lautet: *„Für eine*

synodale Kirche: Gemeinschaft, Partizipation und Mission". Bisher hatte Franziskus das Gremium schon viermal einberufen: 2014 und 2015 zum Thema *Ehe und Familie,* 2018 zum Thema *Jugend* und 2019 zu *Amazonien.* Mit Synodalität, einem Kernanliegen von Franziskus, ist in der katholischen Kirche die gemeinsame Suche und Beratung von Verantwortlichen nach möglichst einmütigen Entscheidungen gemeint. Das Gremium der Bischofssynode hatte Papst Paul VI. (1963–1978) errichtet. Seine Mitglieder werden zum Teil bei Synodenversammlungen gewählt, teils von Bischofskonferenzen und teils vom Papst ernannt. 2018 hat Franziskus die Verfahren zur Vorbereitung, Durchführung und Nachbereitung von Synodentreffen reformiert. Ziel ist es, mehr Gläubige in den Ortskirchen einzubinden und die Beratungen dadurch auf eine breitere Erfahrungsbasis zu stellen.

Zum inzwischen fünften Mal schreibt die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) ihren *Ökumenepreis* aus. Für den alle zwei Jahre ausgelobten Preis können auch diesmal wieder pfiffige Projekte und Initiativen eingereicht werden, die zur Einheit von Christinnen und Christen verschiedener Konfessionen beitragen und ein Zeichen lebendiger Ökumene sind. Die Ausschreibung des Preises ist für das kommende Jahr, das die ACK als *Jahr der Ökumene* ausgerufen hat, mit einer Besonderheit verbunden: Anlässlich des Jahres der Ökumene 2021 besteht der Ökumenepreis aus einem mit 2.500 Euro dotierten Hauptpreis und einem zusätzlichen mit 1.000 Euro dotierten Innovationspreis. Letzterer richtet sich an Projekte und Initiativen, die mit neuen und ungewöhnlichen Formen für die Ökumene begeistern. Bewerbungsfrist ist der 31. Dezember 2020. Die Preisverleihung erfolgt im Rahmen des *3. Ökumenischen Kirchentags,* der vom 12. bis 16. Mai 2021 in Frankfurt am Main stattfindet.

Die ACK feiert ihren zentralen Gottesdienst zur *Gebetswoche für die Einheit der Christen* am Sonntag, dem 24. Januar 2021, um 17.00 Uhr in der Hauptkirche St. Petri zu Hamburg. Gleichzeitig eröffnet sie damit das *Jahr der Ökumene,* das sie ausgerufen hat, um den verschiedenen Veranstaltungen einen Rahmen zu geben.

Die *7. Sommeruniversität über Menschenrechte der Konferenz Europäischen Kirchen (KEK)* findet vom 7. bis 10. Juli in Berlin statt. Die Veranstaltung befasst sich mit dem Thema „Religionsfreiheit oder Glaube in der Öffentlichkeit". Es werden Vertreter der Mitgliedskirchen der KEK und anderer Glaubensgemeinschaften daran teilnehmen.

Von Personen

Dagmar Pruin, seit sieben Jahren Co-Geschäftsführerin der Aktion Sühnezeichen Friedensdienste, wird Präsidentin des evangelischen Hilfswerks „Brot für die Welt“ und der Diakonie Katastrophenhilfe. Sie tritt am 1. März 2021 die Nachfolge von *Cornelia Füllkrug-Weitzel* an, die dann in den Ruhestand geht. Füllkrug-Weitzel steht seit dem Jahr 2000 an der Spitze der beiden Werke, zunächst als Direktorin, seit 2012 als Präsidentin. Pruin wirkte zuvor u. a. als Direktorin des Programms *„Germany Close Up – American Jews meet Modern Germany“* und ist Gründungsmitglied des Forschungsbereichs „Religion und Politik“ an der Berliner Humboldt-Universität.

Peter Harry Carstensen, früherer Ministerpräsident (2005–2012), ist neuer *Antisemitismus-Beauftragter in Schleswig-Holstein.* Er trat seine beim Kultusministerium angesiedelte Stelle zum 1. März an. Antisemitismus-Beauftragte gibt es nun mit Ausnahme von Hamburg und Bremen in allen Bundesländern.

Tobias Bilz ist als Nachfolger für *Carsten Rentzing* für zwölf Jahre zum Bischof der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsen (EVLKS) gewählt worden. Die Amtseinführung soll am 25. April in der Dresdner Kreuzkirche stattfinden.

Bertram Meier ist zum Bischof von Augsburg ernannt worden. Die Bischofsweihe, die am 21. März erfolgen sollte, ist wegen des Corona-Virus auf unbestimmte Zeit verschoben worden. Davor war er Diözesanadministrator des Bistums Augsburg. Er ist seit 2013 auch Vorsitzender der ACK in Bayern. *Bertram Meier* wird Nachfolger von *Konrad Zdarsa,* der im vergangenen Jahr als Bischof von Augsburg in den Ruhestand getreten ist.

Georg Bätzing, Bischof von Limburg und stellvertretendes Vorstandsmitglied der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland, ist zum Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz gewählt worden. Er ist Nachfolger von *Reinhard Kardinal Marx,* Erzbischof von München, der den Vorsitz der Bischofskonferenz aus Altersgründen abgab.

Konstantin von Abendroth ist als neuer Beauftragter der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) am Sitz der Bundesregierung berufen worden. Er tritt am 1. Mai die Nachfolge von *Peter Jörgensen* an, der zwölf Jahre lang die Stimme der VEF in den politischen Diskurs eingebracht hat. Bei einer Mitgliederversammlung in Kassel wurde zudem die Theologin *Jasmin Jäger* als Rundfunkbeauftragte berufen. Die Delegierten bestätigten Präsident *Christoph Stiba* und Vizepräsident *Marc Brenner* sowie die Vorstandsmitglieder *Stefan Kraft* und

Frank Uphoff im Amt und wählten mit *Jochen Geiselhart* ein neues Mitglied in das Leitungsgremium.

Giorgio Demetrio Gallaro, bisher Bischof der Eparchie Piana degli Albanesi auf Sizilien, ist von Papst Franziskus zum neuen Sekretär der von Kardinal Leonardo Sandri geleiteten Kongregation für die katholischen Ostkirchen ernannt worden. Gallaro war bereits Konsultor des Dikasteriums für die Ostkirchen und wird jetzt Nachfolger von Erzbischof *Cyril Vasil.* Diesen hatte Franziskus im Januar als päpstlichen Sonderverwalter in seine slowakische Heimatstadt Kosice gesandt. Dort ist er zuständig für die Katholiken des byzantinischen Ritus.

Timo Güzelmansur, Geschäftsführer der Christlich-Islamischen Begegnungs- und Dokumentationsstelle (CIBEDO), ist von Papst Franziskus zum Berater der Päpstlichen Kommission für religiöse Beziehungen zu den Muslimen ernannt worden, die dem Päpstlichen Rat für den Interreligiösen Dialog (PCID) angegliedert ist. Güzelmansur folgt u. a. dem Jesuiten *Christian Troll*, der von 1990 bis 2004 Mitglied der Kommission war und Berater von CIBEDO ist.

Metropolit Ioann Roshchin, seit dem vergangenen Sommer Vorsteher des Bistums von Wien und Österreich der russisch-orthodoxen Kirche und bis zum Herbst auch für Ungarn zuständig, ist von dieser Aufgabe entbunden und in den Ruhestand versetzt worden. Der Heilige Synod des Moskauer Patriarchats rief ihn nach Moskau zurück und bestimmte die russische Hauptstadt zu seinem Aufenthaltsort. 2014 zum Bischof geweiht, war er Ende 2018 zunächst zum Leiter des in Paris ansässigen Patriarchalexarchats von Westeuropa mit dem Titel „Korsun und Westeuropa“ ernannt worden; wenige Monate später wurde er in die der Gemeindezahl nach relativ kleinen ungarisch-österreichischen Diözese versetzt. Die vorübergehende Verwaltung der Diözese Wien und Österreich wurde jetzt Bischof *Aleksij Zanochkin,* dem bisherigen Bischof von *Velikij Ustjug* übertragen, der bei derselben Sitzung des Synods zum Vikar der Diözese von Korsun und Westeuropa mit dem Titel „von Kaffa“ ernannt wurde.

Es vollendeten

das 70. Lebensjahr:

Michael Weinrich, Professor em. für Systematische Theologie und Direktor des Ökumenischen Instituts der Fakultät für Evangelische Theologie der Ruhr-Universität Bochum, am 13. Januar;

Kurt Kardinal Koch, Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, am 15. März;

das 75. Lebensjahr:

Maria Jepsen, weltweit erste evangelisch-lutherische Bischöfin,

ab 1992 Bischöfin des Sprengels Hamburg und ab 2008 des Sprengels Hamburg-Lübeck der Nordelbischen Kirche, am 19. Januar;

das 80. Lebensjahr:

Bartholomaios I., Ökumenischer Patriarch von Konstantinopel, Ehrenoberhaupt der Welt-Orthodoxie, am 29. Februar.

Verstorben sind

Eckhard Lessing, früherer Direktor des Seminars für Systematische Theologie und des Instituts für Ökumenische Theologie an der Universität Münster, im Alter von 84 Jahren, am 6. Februar;

Walter Meyer-Roscher, von 1991–1999 Landessuperintendent des damaligen Sprengels Hildesheim, im Alter von 84 Jahren, am 10. Februar;

Ernesto Cardenal Martínez, katholischer Priester, Befreiungstheologe, sozialistischer Politiker, Revolutionär und Dichter, im Alter von 95 Jahren, am 1. März.

Zeitschriften und Dokumentationen

I. Aus der Ökumene

K. Rüdiger Durth, „Die Vorfreude wächst". Barbara Rudolph zur Vorbereitung auf die ÖRK-Vollversammlung 2021, KNA-ÖKI 10/20, 7–8;

Bischofskonferenz und EKD zum ÖAK-Votum zur Kommunion, „Differenzierter Beitrag", ebd., Dokumentation I–II;

Esther R. Suter, Wechsel beim Weltkirchenrat. Scheidender Generalsekretär musste sich auch als Bauherr bewähren, ebd. 12/20, 3–5.

II. Aus der römisch-katholischen Kirche

Papst Franziskus, „Uns eint das Feuer des Geistes." Aus dem postsynodalen Schreiben „Querida Amazonia", KNA-ÖKI. 9/20, Dokumentation VII–VIII;

Papst Franziskus, Zum Frieden keine Alternative. „Das Mittelmeer ist das Meer der Vermischung der Völker", ebd. 10/20, Dokumentation I–VI;

Papst Franziskus, „Uns eint das Feuer des Geistes". Aus dem postsynodalen Schreiben „Querida Amazonia", ebd., Dokumentation VII–VIII.

III. Aus der Orthodoxie

Ugo Zanetti, L'Église d'Éthipie et les Coptes, Irénikon 2/19, 182–227;

Antoine Lambrechts, Le Christ ou la vérité. Aux sources du Credo de Dostoïevki, Irénikon 2/19, 228–236;

Nikolaj Thon, Kommunionempfang schwierig. Wie die orthodoxe Kirche auf das Coronavirus reagiert, KNA-ÖKI 12/20, 10–11.

IV. Weitere interessante Beiträge

Michael Wolffsohn, Militärrabbiner in der Bundeswehr, Zeitzeichen 12/19, 16–18;

Thomas Klatt, Geht es auch ohne? Der Sonntagsgottesdienst scheint zum Auslaufmodell zu werden, ebd., 46–48;

Ulrich H. J. Körtner, Fünf nach drei. Wie Kirche und Theologie über Klimapolitik streiten, ebd. 1/20, 40–45;

Benjamin Lassiwe, Wo die lutherische Kirche wächst. Polnischer Bischof Samiec freut sich auf LWB-Treffen in Krakau, KNA-ÖKI 8/20, 7–8;

Bernd Oberdorfer, „Das Format hat sich bewährt." Zehn katholisch-freikirchliche Dialoge – eine neugierige Außensicht, ebd. 12/20, Dokumentation I–XI;

Michael Domsgen/Frank M. Lütze, Religionsunterricht in Ostdeutschland. Zu alten und neuen Herausforderungen, EvTh 1/20, 29–40.

V. Dokumentationen

Kreuz. Theologie des Kreuzes – Statements aus unterschiedlichen konfessionellen Perspektiven. Die vorliegende Broschüre dokumentiert den Studientag der ACK zum Festtag der Kreuzerhöhung im Reformationsgedenkjahr am 14. September 2017. Das Thema der Kreuzestheologie im Allgemeinen und des Festtags im Besonderen wird aus den unterschiedlichen Traditionen der Kirchen beleuchtet. Zu beziehen über den Shop der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK): www.oekumene-ack.de.

Das *Dokumentationsheft zum Projekt „Weißt du, wer ich bin?" 2016–2019* ist erschienen und kann über den Shop der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK): www.oekumene-ack.de bestellt werden. Es gibt einen Überblick über den Förderzeitraum von 2016 bis 2019 und stellt einige geförderte Projekte vor.

Das Wort des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses (DÖSTA) und die Erklärung der Mitgliederversammlung der ACK Deutschland zur *Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre* kann ebenfalls unter www.oekumene-ack.de bestellt werden.

Die aktuelle *ACK-Dokumentation „Ecclesiology"* veröffentlicht die Beiträge einer Konsultation, zu der Vertreter des Ökumenischen Rates aus Finnland und der ACK Deutschland in Frankfurt zusammengekommen waren. Im Zentrum des zweitägigen Austausches, der im Oktober 2018 stattgefunden hat, stand das Kirchenverständnis. Die Dokumentation „Ecclesiology" ist in englischer Sprache erschienen und kann im Shop heruntergeladen oder bestellt werden.

Die Publikation mit dem Titel *„Jesus Christus ist unsere Gerechtigkeit, unsere Heiligung und unsere Erlösung"* kann unter www.oekumene-ack.de in deutscher oder englischer Sprache heruntergeladen oder als zweisprachiges DIN A5-Heft bestellt werden.

Neue Bücher

FRIEDEN UND SPIRITUALITÄT

Thomas Möllenbeck/Ludger Schulte (Hg.), Frieden. Spiritualität in verunsicherten Zeiten. Aschendorff Verlag, Münster 2020. 446 Seiten. Gb. EUR 29,80.

Selten sind theologische Werke so aktuell, selten – bei gleichzeitiger thematischer Konzentration – so breit gefächert wie dieser Sammelband. Die klingenden Begriffe „Frieden" und „Spiritualität" im Titel geben das Interesse wieder, in der allgemein empfundenen Unsicherheit unserer Tage Impulse für geistliche Verortungen, für vergewissernde Identitäts- und Urteilsbildungen zu liefern. Die Autorinnen und Autoren haben ihre insgesamt 23 Beiträge bei einem Studientag an der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Kapuziner in Münster vorgetragen. Allein ein solches Programm scheint mir für einen Studientag bemerkenswert. Die vorliegende Veröffentlichung ist über den Kontext der Hochschule und ihre römisch-katholische Provenienz von Interesse.

Die einzelnen Beiträge widmen sich dem Themenkomplex *Frieden und Spiritualität in verunsicherten Zeiten* mittels exegetischer, historischer, ethischer und praktisch-theologischer (hier v. a. seelsorglicher und spiritualitätstheologischer), aber auch human- und sozialwissenschaftlicher Ansätze. Die ganze Bandbreite referierend wiederzugeben ist im Rahmen dieser Rezension ebenso unmöglich, wie auch ein gemeinsamer Nenner dem Band als Gesamtaussage nicht aufgenötigt werden kann. Ich will stattdessen versuchen, die Themen zu umreißen.

In der Tradition besonders der franziskanischen Spiritualität schauen einige der Beiträge auf das Thema *Frieden.* „Biblische Inspirationen zur kreativen Gewaltfreiheit" oder ein Blick auf die „neutestamentlichen Kindheitsevangelien als Flüchtlingsliteratur" verbinden sich mit basalen und genialen Überlegungen zum „Frieden im Haus" – denn Frieden fängt nicht vor der eigenen Haustür an, sondern hinter ihr. Es wird nicht nur von „christlicher Friedensarbeit" gesprochen, sondern konstruktiv vorgeschlagen, wie Stadtentwicklungsprogramme der Gegenwart (und mit ihnen aktuelle, nicht unumstrittene Kirchbauprojekte) einer offenen, auf Entwicklung angelegten Gesellschaft dienen sollten, um das christliche Paradigma der Gastfreundschaft gesamtgesellschaftlich zu etablieren. Dafür braucht eine Gesellschaft ebenso wie die einzelnen Individuen solide Standpunkte. Zu den Merkmalen einer stabilen Ausgangsbasis gehört besonders „in-

nere Versöhnung“, welche die „seelischen Voraussetzungen einer friedvollen Haltung“ beinhaltet. Mehrere Texte weisen zugleich darauf hin, dass solide Standpunkte nicht mit falschen Sicherheiten zu verwechseln sind: Zum christlichen Glauben gehört die „Verunsicherung als Konstitutivum“ dazu. Beunruhigungen können geistliche Erkenntnis- und Wachstumsprozesse in Gang setzen.

Dass *Verunsicherungen,* wie sie in den letzten Jahren durch die Flüchtlingsbewegung, den Klimawandel, Finanzkrisen und politische Ratlosigkeiten provoziert worden sind, zu Abgrenzungen und Abschottungen führen können, wird an unserer Gesellschaft mehr und mehr erkennbar. Der Sammelband zeigt, dass der Rückzug auf das eigene Terrain keine Hilfe bieten kann – allerdings muss man sich auf dem eigenen Terrain versiert zu bewegen wissen. Dementsprechend treten die Autorinnen und Autoren auf der Basis ihrer Fachgebiete ins Gespräch mit unserer Zeit und den drängenden Gegenwartsfragen. Sie zeigen, dass Theologie eine Wissenschaft ist, die dieses Gespräch zu führen vermag und die Kirchen dieses praktisch zu gestalten haben – und mit der Botschaft Jesu Christi auch gestalten können.

Markus Schmidt

Volker Leppin/Dorothea Sattler (Hg.), Ökumenisches Lesebuch Reformation. Texte und Kommentare. Evangelische Verlagsanstalt/Bonifatius Verlag, Leipzig/Paderborn 2017. 328 Seiten. Pb. EUR 30,00.

Das Lesebuch beinhaltet eine Sammlung von zentralen Quellentexten zur Reformation. Hervorgegangen ist es aus der Arbeit des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen (ÖAK). Die in dem Band zusammengestellten Primärquellen stellen eine Ergänzung zur Studie „Reformation 1517–2017“ dar, die anlässlich des Reformationsgedenkjahres vom ÖAK erarbeitet wurde. Die ausgewählten Texte sollen, wie es im Vorwort heißt, „erkennen lassen, was die Menschen jener Zeit bewegte“ und zugleich „dazu anregen, wie heute der Weg zu immer weiterer sichtbarer Einheit auf den Grundlagen der Thesen und Gespräche im Reformationsjahrhundert erreicht werden könnte“ (5). Damit ist eine dezidiert ökumenische Perspektive und Akzentsetzung benannt, die neben einem retrospektiv-historischen Interesse auch die Relevanz für heutige Lehrdialoge und Verständigungsprozesse mit einbezieht.

Die Textsammlung ist in fünf Einheiten gegliedert, die jeweils durch einen gemeinsamen sachli-

chen Schwerpunkt gekennzeichnet sind. Das Kapitel 1 thematisiert „humanistische Reformansätze". Textauszüge aus Schriften von Erasmus von Rotterdam (u. a. *Enchiridion militis christiani*) und Passagen aus den Dunkelmännerbriefen (*Epistola obscurorum virorum*) werden hier wiedergegeben. Kapitel 2 widmet sich der „Wittenberger Reformation" und enthält neben sieben Schriften Luthers (u. a. Ablassthesen, Hauptschriften von 1521, *Disputatio de homine*) zwei Auszüge aus Melanchthons Werken (u. a. Einleitung zu den *Loci communes*). Im 3. Kapitel stehen die „Oberdeutschen, Calvin und der Calvinismus" im Fokus. Neben Zwinglis Predigt über die „Klarheit und Gewissheit des Wortes Gottes" werden Auszüge aus Bucers Schrift „Einfältiges Bedenken", Passagen aus Calvins Antwort an Kardinal Sadolet sowie aus der *Institutio christianae religionis* und Abschnitte aus dem Heidelberger Katechismus dokumentiert. Teil 4 der Quellensammlung wirft einen Blick auf „Katholische Reformtheologen" der Reformationszeit. Schriftauszüge aus Julius Pflug's *Institutio christianae hominis* sowie aus dem Großen Katechismus von Petrus Canisius werden dafür angeführt. Im abschließenden Kapitel 5 stehen „Religionsgespräche" im Blickpunkt. Neben dem Marburger Religionsgespräch (1529) werden Teile aus der Wittenberger Konkordie (1536) und dem Regensburger Religionsgespräch (1541) dokumentiert. Ergänzt werden diese Textauszüge durch Abschnitte aus Erasmus, *Liber de sarcienda ecclesiae* und den „Geistlichen Übungen" von Ignatius von Loyola.

Das Buch ist ein kompaktes und hilfreiches Studienbuch. Es bietet dem Leser grundlegende Zugänge zu zentralen Texten der Reformationszeit. Zum Verständnis und zur inhaltlichen Erschließung sind den Teilkapiteln wie auch den einzelnen Textdokumenten kurze erläuternde Einführungen voran gestellt, die über die Entstehungshintergründe und theologischen Intentionen informieren. Lateinische Originalquellen werden in Übersetzung wiedergegeben, meist in der Übernahme vorliegender gängiger Editionen oder auch vereinzelt in Erst- bzw. neuer Übersetzung oder Bearbeitung. Mit seinem konfessionsübergreifenden Radius eröffnet der Band einen erweiterten und differenzierten Blick auf die Reformation. Hinzu kommt, dass nicht allein die Kontroversen Beachtung finden, sondern auch Gemeinsamkeiten und Versuche und Ansätze der Annäherung und Verständigung mit einbezogen werden.

Trotzdem stellen sich gewisse Rückfragen an die Textauswahl. So bleibt zu fragen, warum neben den humanistischen Reformansätzen nicht auch die spätmittelalterliche Mystik und die *Devotio moderna* berücksichtigt werden. Handelt es sich dabei doch um eine nicht ge-

ringe Inspirationsquelle der reformatorischen Bewegung (Taulers Einfluss auf Luther wird auf S. 54 explizit genannt!). Mit ihren geistlichen Akzenten nahmen diese mystischen Ansätze zudem auch eine Art „spirituelle Brückenfunktion" zwischen den auseinanderdriftenden und sich polarisierenden Strömungen ein.

Weit bedeutsamer allerdings ist eine andere Leerstelle, nämlich das Ausblenden der radikalreformatorischen bzw. täuferischen Bewegung. Texte wie die Schleitheimer Artikel oder auch Schriften von Baltasar Hubmeier bzw. Menno Simons wären hier denkbar gewesen. Sie hätten geholfen, den ökumenischen Blick zu schärfen und der postulierten „Vielfalt der Reformation" (165, hier bezogen auf die Bedeutung von Zwingli, Calvin und Bucer) noch überzeugender gerecht zu werden.

So bleiben die Auswahl der Texte und die zugrunde liegende ökumenische Perspektive letztlich doch im Schema „evangelisch-lutherisch/reformiert und römisch-katholisch" stecken. Ein Ansatz, der dem Profil des ÖAK zweifellos eher entspricht. Und doch bleibt zu fragen, ob ein größerer Rahmen und die damit verbundene „Horizonterweiterung" dem intendierten ökumenischen Anliegen nicht noch dienlicher gewesen wären.

Klaus Peter Voß

Die Lieder des Gotteslob. Geschichte – Liturgie – Kultur. Mit besonderer Berücksichtigung ausgewählter Lieder des Erzbistums Köln. Herausgegeben von *Ansgar Franz, Hermann Kurzke* und *Christiane Schäfer.* Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2017. 314 Seiten. Gb. EUR 78,00.

„Wie lautet Ihr Lieblingslied, Herr Kardinal Meisner?" „Mein Lieblingslied? Das ist „Jesus, dir leb ich. Jesus, dir sterb ich" – „Oh Herr Kardinal, das ist ja von Martin Luther!" „Waaas?? Nein. Dann ist mein Lieblingslied „Segne du Maria, segne mich, dein Kind".

Diese Anekdote aus der Planungsphase des neuen „Gotteslobs", des seit 2014 gebrauchten römisch-katholischen Gesangsbuchs, stammt aus mündlicher Überlieferung beim Glas Wein am Abend eines Kirchenlied-Seminars. Egal ob authentisch oder nicht: Sie zeigt: Es gibt kaum ein deutsches Kirchenlied, das nicht irgendwie mit der Geschichte und Kultur der Schwesterkirchen verbunden ist. Von daher steht jedes Gesangbuch heute im ökumenischen Kontext anderer Konfessionen und Länder, so auch das neue Gotteslob. Längst gibt es im deutschen Sprachraum eine breite Ökumene des Singens und der Liturgie. Mehr Ökumene ist kaum möglich, als wenn im Gottesdienst der anderen Kirche die

Lieder und Gebete der eigenen Tradition erklingen. Was wir gemeinsam beten und singen, ist *theologia prima,* der gegenüber sich die akademischen und kirchlichen Theologien als *theologiae secundae* nach-denkend verhalten (sollten). Singen schafft und symbolisiert die Einheit der Verschiedenen in einer Kirche.

Erstmals in der Geschichte eines römisch-katholischen Gesangbuchs liegt nun ein vollständiger Kommentar zu allen Strophenliedern des Gotteslobs vor, und das Ganze in einem einzigen Buch auf rund 1.300 Seiten. Hatte sich das Geistliche Wunderhorn (2001) auf die Kommentierung großer Lieder des evangelischen und des katholischen Gesangbuchs konzentriert, so werden nun systematisch alle katholischen Gotteslob-Lieder erfasst. Hinzu kommen Kommentare zu einzelnen Liedern aus dem Kölner Diözesananhang, z. B. *Tauet, Himmel, den Gerechten,* ein katholischer Adventsklassiker, das in unterschiedlichen Melodien, Textfassungen und Strophenzahlen in den Diözesen des deutschen Sprachraums gesungen wird. An der Auswahl der kommentierten Heilig-Lieder kann man sehen: Kriterium für die Aufnahme in den Kommentar ist das Liedhaft-Strophische. Liturgische nicht-strophische Gesänge und Verse werden nicht kommentiert. Die Lieder sind alle in der gegenwärtigen Gotteslob-Fassung mit abgedruckt, die Artikel sind alphabetisch angeordnet.

Zur Methode der Liedkommentare: Die Autor*innen, jüngere und gereiftere Fachleute der katholischen Hymnologie, akzentuieren vor allem die Wirkungsgeschichte der Lieder, wodurch viel Überraschendes freigelegt wird: vergessene Ursprungstexte, verdrängte Strophen, alternative Melodien. Der Zugang zu den Liedern ist katholisch und vielperspektivisch. Die Kommentare begleiten ein Lied durch die Zeiten, Kontexte und Rezeptionen hindurch bis hinein in das gegenwärtige Gotteslob. Für die jüngsten Lieder wurden die noch lebenden Komponist*innen und Dichter*innen selbst befragt, ein Wissensschatz für die Zukunft. Spannend und überraschend sind die Artikel und allesamt auf der Höhe gegenwärtiger Hymnologie-Forschung.

Einige Beispiele: *Jesus, dir leb ich* ist über Gesangbücher der Aufklärung vom Luthertum in den Katholizismus eingewandert, um dort heute ein beliebtes Gemeindelied zu sein. In *Segne du Maria* hat eine protestantische Pastorentochter ihren schmerzlichen Konversionsweg zum Katholizismus verarbeitet. *Ein Haus voll Glorie schauet,* katholischer Klassiker schlechthin, einst Kulturkampflied mit preußisch-militärisch anmutender Marschmelodie, wurde nach dem Zweiten Weltkrieg grundlegend verändert, Assoziationen mit dem Horst-Wessel-Lied wurden durch biblische Bezüge zur Kirche

(„Gottes Zelt“ statt dem militärischen Haus mit Wehrtüren gegen die Feinde) ersetzt. Das im Katholizismus beliebte *Der Geist des Herrn erfüllt das All* wird heute auf eine Melodie gesungen, deren (protestantischer) Urtext *Zieh an die Macht, du Arm des Herrn* von den NS-Behörden in Teilen Österreichs verboten wurde; das Lied wurde damit implizit auch zum Protest gegen das Dritte Reich und den Nationalsozialismus, ein Aspekt, der heute wieder an Bedeutung gewinnen könnte. Der Kommentar von *Preise, Zunge, das Geheimnis/ Tantum ergo sacramentum* ist neben der Textkommentierung ein lesenswerter Kürzestabriss von Theologie und Kulturgeschichte der Eucharistie, ebenso knapp und dicht wie systematisch-theologisch auf der Höhe moderner Sakramententheologie. Evangelische Kernlieder wie *Befiehl du deine Wege* oder *Gott ist gegenwärtig,* die neu ins Gotteslob aufgenommen wurden, bekommen wertschätzende, kundig-kritische Kommentare aus katholischer Perspektive.

Die Kommentator*innen sparen dabei nicht an sachlicher Kritik. In „Segne du Maria“ etwa dominiert die Kindperspektive und fehlt die erwachsene Persönlichkeit des Betenden. Die ausschließliche Mutter-Mariologie lässt der Trinität keinen Platz und fördert Regression. Daher soll bei „Segne du, Maria“ der gottesdienstliche Kontext sicherstellen, „dass im Christentum keine Muttergottheit angebetet wird“.

Singen und christlicher Gottesdienst haben heute ihren Platz auch und wesentlich in säkularen Medien. Sonntäglich feiern gut an die vier Millionen Menschen einen Hörfunk-/Fernsehgottesdienst oder eine Morgenfeier bei den öffentlich-rechtlichen Sendern mit. Die Musik für die Rundfunkverkündigung muss auch populäre Stile berücksichtigen, die in binnenkirchlichen Milieus eher ungewohnt sind und von dort aus auch gerne kritisiert werden. Die Gotteslobkommentator*innen wissen populäre Klassiker in Zeiten des Traditionsabbruchs zu würdigen. *Stern über Bethlehem* wird gegenüber theologischer Kritik als „Verdichtungspunkt … für moderne traditionsungewisse Menschen“ gedeutet. *O du fröhliche,* das populäre Lied mit der alten Melodie eines sizilianischen Schifferliedes an die Jungfrau Maria bzw. eines Schlachtenliedes aus den napoleonischen Kriegen, ist „Weihnachten kompakt, aber nicht Weihnachten light … lapidar, aber tief“. *Großer Gott, wir loben dich* ist erzkatholisch, ökumenisch, international und vor allem: populär, leider auch in nationalistischen Kontexten, wie der Kommentar beschreibt. Es gehört zu den wenigen Liedern, die bei Trauungen und Taufen als bekannt gelten können, ähnlich wie *Lobe den Herren,* bei dem der Kommentar zu Recht das Fehlen von „Abrahams Samen“ als

Prüderie und Schwächung der Erinnerung an Israel und den Islam kritisiert. Auch *Bleibe bei uns* (Abide with me) und *Näher, mein Gott zu dir* haben den innerkirchlichen Kontext längst überschritten, was die Kommentare würdigen. Diesbezüglich etwas blass bleibt der Kommentar zum *Heilig* von Franz Schubert. „Kaum ein Lied vermag so aufzuregen …" heißt es dort. So ist es. Doch die Analyse und vertiefte Deutung der Emotionalität rund um das Schubert-Heilig hätte ich mir ausführlicher gewünscht. Ohrwurmqualität hat die Melodie von Siegfried Fietz zu *Von guten Mächten treu und still umgeben.* Dass das neue Gotteslob eine andere Melodie, nämlich die von Kurt Grahl, bevorzugt, lässt sich – wie auch im Kommentar – zwar theologisch gut begründen, verstärkt aber aus meiner Sicht den Graben zwischen kirchlicher und populärer Singpraxis. Mal sehen, wie sich das nächste Evangelische Gesangbuch hierzu entscheidet.

Summa summarum: Der Gotteslobkommentar ist ein sachlich ausgezeichnetes und auch liebenswertes Buch, von wirklichen Expert*innen verfasst, das angeschafft zu werden verdient. Ein Bibelstellen- und Namensregister macht das zu „Segne du Maria" finden, und ein Kardinal entdeckt katholische Tradition in Lutherliedern, wie etwa im Fronleichnamslied „Gott sei gelobet und gebenedeiet" mit Luthers Strophen.

Ich frage mich: Warum nicht den Kirchenliedern eine ähnliche Reflexionspraxis zukommen lassen wie etwa den biblischen Texten? Gegenwärtig wird viel und leidenschaftlich über Struktur und Zukunft der Kirche(n) diskutiert. Was würde sich ändern, würden wir mit derselben Leidenschaft das Singen fördern und unser Liedgut pflegen?

Florian Ihsen

The Revd Canon Professor Mark D. Chapman, History of Modern Theology, Ripon College, Cuddesdon, Oxford, OX44 9EX, UK; Prof. Dr. Klaus Fitschen, Theologische Fakultät der Universität Leipzig, Martin-Luther-Ring 3, 04109 Leipzig; Pfarrer Dr. Florian Ihsen, Stellv. Beauftragter der Evang.-Luth. Kirche in Bayern für Hörfunk und Fernsehen beim Bayerischen Rundfunk, Katharina-von Bora-Straße 7, 80333 München; Prof. Dr. Andreas Krebs, Alt-Katholisches Seminar der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, Adenauer Allee 33, 53113 Bonn; Prof. Dr. Zhixiong Li (Robert C. Li), Xiangtan University, Yuhu District, Xiangtan, Hunan 411105, China; Dr. Andreas Müller, Flughafenstraße 3, 53229 Bonn; Prof. em. Dr. Andreas Pangritz, Universität Bonn, Evangelisch-Theologische Fakultät, Am Hof 1, 53113 Bonn; Dr. Markus Schmidt, Theologische Fakultät Leipzig, Institut für Praktische Theologie, Martin-Luther-Ring 3, 04109 Leipzig; Prof. Dr. Michael Seewald, Katholisch-Theologische Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, Johannisstraße 8–10, 48143 Münster; Prof. Dr. Klaus Unterburger, Katholisch-Theologische Fakultät, Universität Regensburg, 93040 Regensburg; Dipl. theol. Georgios Vlantis, M. Th., ACK Bayern, Marsstraße 5, 80335 München; Dr. Klaus Peter Voß, Bergstraße 61, 58579 Schalksmühle.

Foto Deckblatt: 1. Vatikanisches Konzil: Verlesung der Dekrete im Petersdom in Rom (Joachim Schäfer, Ökumenisches Heiligenlexikon)

Fotos im Taizé-Artikel:
Andreas Müller (2018): Blick auf die Ikonenwand
Taizé Gebet, Ökumene Christentum – Kreuz

Thema des nächsten Heftes 3/2020:

Rassismus

mit Beiträgen von Iva E. Carruthers, Guido Dotti, Susan Durber, Dominik Gautier, Tinyiko Maluleke, Mark McDonald, Anthony Reddie

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; Amélé Adamavi-Aho Ekué, Genf; Fernando Enns, Amsterdam und Hamburg (Redaktion); Dagmar Heller, Bensheim; Wolfram Langpape, Hannover (Redaktion); Ulrike Link-Wieczorek, Oldenburg (Redaktion); Kathleen Niepmann, Frankfurt am Main (Redaktion); Viola Raheb, Wien; Johanna Rahner, Tübingen (Redaktion); Barbara Rudolph, Düsseldorf (Redaktion); Dorothea Sattler, Münster; Oliver Schuegraf, Hannover (Redaktion); Andrea Strübind, Oldenburg; Stephan von Twardowski, Reutlingen (Redaktion); Rosemarie Wenner, Frankfurt am Main; Marc Witzenbacher, Karlsruhe (Redaktion).

ISSN 0029-8654 ISBN 978-3-374-06557-8
www.oekumenische-rundschau.de

Redaktion: Marc Witzenbacher, Karlsruhe (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: Evangelisches Medienhaus GmbH · Rainer Ott
Postfach 1224 · 76758 Rülzheim
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 2020.

Juli-September
3/2020
69. Jahrgang

Ökumenische Rundschau

Rassismus

mit Beiträgen von Iva E. Carruthers, Guido Dotti, Susan Durber, Dominik Gautier, Tinyiko Maluleke, Mark MacDonald, Anthony Reddie



Inhalt

Zu diesem Heft 291

Iva E. Carruthers, Erinnerung – Auf dem Weg zu Gerechtigkeit und Wiedergutmachung 294

Tinyiko Maluleke, Rassismus *en route*. Eine afrikanische Perspektive 310

Guido Dotti, Rassismus, Fremdenfeindlichkeit und Migration in Italien – einem postkatholischen Land 332

Anthony Reddie, Rassengerechtigkeit für die Windrush-Generation in Großbritannien 346

Susan Durber, Weiße Tochter des Empire. Eine Pilgerin der Gerechtigkeit und des Friedens mit weißen Privilegien 363

Mark MacDonald, Das systemisch Böse und die christliche Nachfolge 377

Dominik Gautier, Auf der Suche nach einer rassismuskritischen Theologie in Deutschland. Zur Präsenz der "Black Theology" in den Arbeiten Jürgen Moltmanns 387

Dokumente und Berichte

Ukraine: Die Orthodoxe Kirche vor einem Schisma? Ein Jahrtausendbruch in der Orthodoxie? Lösungswege zur Überwindung der Krise in der Ukraine (**Athanasios Vletsis**) 399

Ein „eingefrorener Konflikt? Ein Konzept mit Problemen und Chancen (**Regina Elsner**) 407

Die Krise in der heutigen Orthodoxie: Aus der hermeneutischen Sackgasse zur hermeneutischen Metanoia (**Anna Briskina-Müller**) . . . 413

Kann ein Schisma in der Orthodoxie abgewendet werden?
(**Dagmar Heller**) 419

**Gestern – heute – morgen, Von Personen,
Zeitschriften und Dokumentationen, Neue Bücher** 424

Zu diesem Heft





Liebe Leserinnen und Leser,

"I can't breathe!" – 8 Minuten und 46 Sekunden lang flehte der Afroamerikaner George Floyd, während ein weißer Polizist auf seinem Hals kniete. Dann starb er. – Diese „Ikone" der rassistischen Unterdrückung hat viele aufgerüttelt, nicht nur in den USA. Sie ist zum Symbol geworden für die tief in der Menschheitsgeschichte verankerte „Pandemie" des Rassismus.

Das gegenwärtige Covid-19-Virus deckt in vielen Bereichen unserer Gesellschaften schonungslos Wahrheiten auf, die eigentlich bekannt sind, über die wir – vor allem als Weiße – tagtäglich leichtfertig, ignorant, manchmal verharmlosend oder sogar leugnend hinweggehen. Weltweit trifft es wiederum vor allem die Armen, und wieder ist deren Hautfarbe eher nicht-weiß.

Im Ökumenischen Rat der Kirchen feiern wir das „Programm zur Bekämpfung des Rassismus" (hervorgegangen aus der Vollversammlung 1968 in Uppsala) als eine Sternstunde der ökumenischen Bewegung. Leicht vergessen wir dabei, zu welchen harschen Auseinandersetzungen und Brüchen dies damals führte, die zuweilen bis heute spürbar sind. Vielleicht haben wir uns auch zu bequem ausgeruht auf den „Erfolgen", wie das Ende des Apartheidregimes in Südafrika. – In jüngster Zeit wird im ÖRK wieder verstärkt gefordert, die weiterhin bestehenden Ungerechtigkeiten, die sich aus dem allgegenwärtigen Rassismus ergeben, zu thematisieren und theologisch zu reflektieren. Es ist eines jener vier Themen (neben „Land und Vertreibung", „Wahrheit und Trauma" und „Gender Gerechtigkeit"), die die Theologische Studiengruppe des ökumenischen „Pilgerwegs der Gerechtigkeit und des

Friedens“ weltweit auf ihren bisherigen *pilgrim team visits* identifiziert hat. Während unseres Pilgerweges in die verschiedenen Regionen der Welt versuchen wir seit der ÖRK-Vollversammlung in Busan (2013), von den Erfahrungen unserer jeweiligen Gastgeber*innen zu lernen und ihren Weisheiten im globalen ökumenischen Diskurs Gehör zu verschaffen, um schließlich besser zu verstehen, wie wir in der Ökumenischen Bewegung *gemeinsam* unterwegs bleiben können – als Pilger*innen der Gerechtigkeit und des Friedens.

2019 lag der regionale Fokus auf Asien, thematisch konzentrierten wir uns auf das Phänomen des Rassismus. Eine wichtige Erkenntnis ist, dass es keine Nation gibt, in der Rassismus nicht schmerzlich erlitten wird. Der ÖRK organisierte hierzu eigens eine Expert*innen-Konferenz in Tokio/Japan (wo die koreanische Minderheit diskriminiert wird und das Volk der *Buraku* seit Jahrhunderten rassistischen Anfeindungen ausgesetzt ist). Die Beiträge wurden heftig diskutiert, überarbeitet, und dann in der *Ecumenical Review* (1/2020) veröffentlicht. Unser Dank gilt dem Herausgeber Stephen Brown, der uns diese zur deutschsprachigen Veröffentlichung zur Verfügung stellte.

In den verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen und gesellschaftlichen Diskursen werden neue Wahrnehmungen und Entdeckungen erkennbar. Hierzu gehören die Phänomene der "*white supremacy”* und der *“white fragility”,* die wir auch in der ÖR noch näher diskutieren müssen. Denn niemand (!) kann von sich behaupten, von dem „Virus“ des Rassismus vollständig geheilt zu sein. Zu sehr ist dieser in unser kulturelles Gedächtnis eingraviert, hat sich in unsere Epigenetik eingeschrieben – so analysiert es *Iva E. Carruthers* aus den USA. In ihrem Beitrag erörtert sie die transformative Bedeutung von Erinnerung und Wiedergutmachung für einen notwendigen ökumenischen Prozess der Heilung.

Der südafrikanische Theologe *Tinyiko Maluleke* stellt Rassismus als ein Konglomerat von Ideen und Konzepten dar, das ein hohes Maß an Widerstands-, Tarn- und Anpassungsfähigkeit beinhaltet. Dies zeigt er anhand der Eroberungsstrategien durch Invasoren auf dem afrikanischen Kontinent, wobei er vor allem den engen Zusammenhang von Kolonialismus und Christianisierung ins Auge fasst. In sieben Punkten entfaltet Maluleke eine Agenda einer entsprechend „mobilen“ afrikanischen Theologie der Gegenwart.

Angesichts der Migrationspolitik Italiens beschreibt der katholische Theologe Guido Dotti die geschichtliche Entwicklung des Rassismus in seinem Heimatland. Dabei spürt er die faschistischen Grundkonzepte während des 20. Jhs. auf, um zu zeigen, wie diese in der Gegenwart politisch und gesellschaftlich wieder erstarken. In selbstkritischer Reflexion sucht er die gegenwärtigen Aufgaben der Kirche und des christlichen Glaubens in seinem „post-katholischen“ Land zu erörtern.

Zwei Beiträge aus England demonstrieren die gegensätzliche Erfahrungswelt einer (reformierten) weißen Pastorin und eines (methodistischen) schwarzen Theologen – verschärft durch den Kontext der Brexit-Kontroverse. *Anthony Reddie* erklärt, wie der schwarze Körper als das „Andere", das „nicht-Weiße" konstruiert werden musste, um die kommerzielle Ausbeutung zu ermöglichen und ideologisch und theologisch zu rechtfertigen. Als Folge beobachtet er in den afrikanischen Diaspora-communities ein bis heute gespaltenes Verhältnis zum eigenen Körper. Theologisch formuliert er Herausforderungen für das Weiße Christentum mit Verweis auf Johannes 13! *Susan Durbe*r kann als Mitglied der Theologischen Studienkommission des Pilgerwegs der Gerechtigkeit und des Friedens von eigenen Erfahrungen während eines *pilgrim team visits* in Bangladesh ausgehen. Eindrücklich beschreibt sie ihre persönliche Entdeckungsreise zur Entlarvung der kulturellen Konstruktion, die „weiß" zur Norm erklärt. Theologisch versucht sie, das systemische Übel mit der Erbsündenlehre einzufangen. Korrelierend erhält die Taufe in Christus als Befreiung und Eintritt in eine neue Gemeinschaft dann entsprechende Bedeutung.
Auch der indigene anglikanische Bischof *Mark MacDonald* identifiziert den Rassismus – in seiner Intersektionalität mit dem neo-kolonialen Wirtschaftssystem und der ökologischen Ausbeutung – als ein systemisch Böses. Um dieser Komplexität ernsthaft zu begegnen, sei eine christliche, nicht individualistische Nachfolge nötig, die als Lernweg und Lebenspraxis zu verstehen sei. Damit schließt er an Wegweisungen der Weltmissionskonferenz in Arusha (2018) an.
Dominik Gautier haben wir gebeten, dieses Desiderat im Kontext deutschsprachiger Theologie zu erörtern: eine *theologische* Auseinandersetzung mit Rassismus in seinen latenten, alltäglichen und systemischen Formen sowie der Verwicklung von Kirche und Theologie in der Entstehung und Verankerung weißer, rassistisch begründeter Vorherrschaft.

Die Ökumene bleibt von fortschreitenden gesellschaftlichen Polarisierungen nicht unberührt. Dies zeigt sich – auf ganz andere Weise – in den unter „Dokumente und Berichte" versammelten Tagungs-Beiträgen zum Zerwürfnis zwischen den orthodoxen Patriarchaten von Moskau und Konstantinopel bezüglich der Orthodoxie in der Ukraine. Stehen wir hier vor einem umfassenden Schisma? – Das hätte unweigerlich Auswirkungen auf die gesamte ökumenische Gemeinschaft.
Im Namen der Redaktion wünschen wir eine irritierende und inspirierende Lektüre,

Fernando Enns und Stephan von Twardowski

Erinnerung – Auf dem Weg zu Gerechtigkeit und Wiedergutmachung



Iva E. Carruthers[1]

Schwarz zu sein bedeutet in den Vereinigten Staaten, sich in einem Ökosystem von Rassismus und weißem Anspruchsdenken zu bewegen – ein unerbittliches tägliches Sperrfeuer von Handlungen der Entmenschlichung, des Traumas und der Abwertung der Persönlichkeit. Und es spielt keine Rolle, ob du ein ehemaliger Präsident, ein Kind, ein gewählter Amtsträger oder ein gewöhnlicher Bürger bist. Ein ehemaliger US-Präsident kann von einem amtierenden Präsidenten als Nicht-Staatsbürger bezeichnet werden; ein Kind, das mit einer Spielzeugpistole in einem Park spielt, kann von der Polizei ermordet werden; und die gesamte Stadt eines gewählten Amtsträgers kann von einem amtierenden US-Präsidenten als „rattenverseucht" und afrikanische Nationen als „shithole nations" bezeichnet werden. Das Erstarken des Nazitums und die Hasstiraden der weißen Rassisten werden vom selben Präsidenten als Ausdruck des gleichberechtigten Zugangs zur Redefreiheit behandelt. In dieser Ära einer globalen Afrophobie, die sich auf Geist, Körper und Seele auswirkt, müssen Menschen afrikanischer Abstammung stark im Glauben und geschichtsbewusst sein.

Wenn wir über das Streben nach Frieden und Gerechtigkeit nachdenken, erkennen wir Ähnlichkeiten, Unterschiede und die Komplexität der globalen systemischen Unterdrückung und ihrer lokalen nationalen Besonderheiten. Unter dem Banner der christlichen Kirche bezeugen wir, dass es viel Böses und Leid gab und gibt, das das Gottes Volk erduldet hat und das

[1] Pastorin Dr. Iva E. Carruthers ist Gründungskuratorin und Generalsekretärin der Samuel DeWitt Proctor Conference, einer interkonfessionellen Organisation innerhalb der afroamerikanischen Glaubenstradition, die sich mit Fragen der sozialen Gerechtigkeit befasst, und sie ist emeritierte Professorin und ehemalige Vorsitzende des Fachbereichs Soziologie an der Northeastern Illinois University.

ÖR 69 (3/2020), S. 294–309

von den Mächtigen ausgeht, die verkünden, an Jesus Christus zu glauben. Allzu oft zeigt die Geschichte, dass die Kirche angesichts der imperialen Unterdrückung von Menschen Komplizin ist oder schweigt.

Die ghanaischen Konzepte von *Gye Nyame* (nur Gott) und *Sankofa* (Geschichte formt die Zukunft) sind Prinzipien, die sich der existentiellen Realität gelebter Erfahrung und Traumata widersetzen. Die Vergangenheit zeigt, dass lange vor Instagram bereits die Ikonographie eine Geschichte erzählt hat. Der verstorbene afroamerikanische Historiker Lerone Bennett stellte fest: „Bild sieht, Bild fühlt und Bilder handeln."[2] Zum Beispiel zeigte das Schiffswappen auf Sir John Hawkins' Sklavenschiffen *Jesus of Lübeck* und *Grace of God* einen versklavten Afrikaner mit Ketten um Hals und Brust, als Symbol für die gerechte und rechtschaffene Mission des transatlantischen Sklavenhandelssystems …

Dennoch bricht im Angesicht des Imperiums die Ikonographie des Volkes immer wieder durch. 1920 wurde Marcus Garveys Black-Star-Flagge mit einem Gelöbnis präsentiert, das folgende Worte enthält:

> Auf diese meine Flagge
> Das Rot und Schwarz und Grün (…)
> Vierhundert Millionen stehen hinter ihr (…)
> Erfreut ist meine Seele mit ihr (…)
> Dank sei Gott, dass er sie gegeben hat.
> Meine große Flagge.[3]

1922 wurde in Japan die offizielle Flagge der *Suiheisha* zum ersten Mal entfaltet. Als Symbol für die Militanz der Menschen war sie „schwarz, nur mit einer runden, blutrot gefärbten Dornenkrone geschmückt, die die Passion Jesu symbolisieren sollte". Die mit der Präsentation verbundene Erklärung lautete: „Die Fahne mit einer Dornenkrone in der Farbe des Blutes soll das Symbol unseres Leidens und Martyriums sein. Kommt und versammelt euch vor einem Altar und trauert um die Zehnmillionen unserer Vorfahren, die unter der Erde seufzen (…) vereinigen wir uns."[4]

Diese Flaggen können als metaphorische und heilige Quellen der theologischen Reflexion aus den Herzen der Menschen betrachtet werden. Eine solche Positionierung begründet und bestätigt die Kritik des japanischen

2 *Samuel L. Yette:* Black Hero Dynamics and the White Media; in: Black World/Negro Digest, January 1975, 24.

3 Official Ode to the Flag, www.unia-acl.org/archive/ode.html (diese Seite ist zur Zeit nicht erreichbar).

4 *Teruo Kuribayashi:* Recovering Jesus for Outcasts in Japan; in: *Dwight N. Hopkins/Marjorie Lewis* (eds.): Another World Is Possible, London 2009, 36.

Theologen Teruo Kuribayashi und des afroamerikanischen Theologen James H. Cone an der Kirche und bekräftigt sie. Der erstgenannte stellt fest:

> *„Die gravierendste Schwäche der japanischen akademischen Theologen und Bibelwissenschaftler besteht darin, dass sie dem sozio-historischen Leben Jesu mit den Unterdrückten nur eine untergeordnete Rolle einräumen. Die Erlösung wird eher auf der ontologischen Ebene verstanden, als dass sie wirklich historisch und gemeinschaftlich ist. Die Befreiung wird nur im Hinblick auf die individuelle Dimension interpretiert.“*[5]

Und Cone schreibt:

> *„Weiße Theologen, mit wenigen Ausnahmen, schreiben und lehren, als ob sie sich nicht mit (…) Sklaverei, Kolonialismus, Rassentrennung und der tiefgreifenden kulturellen Verbindung, die diese schrecklichen Verbrechen zwischen der weißen Vorherrschaft und dem Christentum geschaffen haben, auseinandersetzen müssten (…) Auch schwarze Theologen müssen ihr Schweigen beenden. Wir haben weißes theologisches Schweigen im Tausch gegen die Belohnung der Akzeptanz zugelassen.“*[6]

Das Jahr 2019 war das vierhundertjährige Jubiläum der Ankunft versklavter Afrikaner an den Küsten der Vereinigten Staaten – genauer gesagt in Comfort Pointe, Virginia. Die Auseinandersetzung mit den Schrecken des transatlantischen Sklavenhandelssystems und seinem globalen Erbe ist ein zentrales Anliegen der christlichen Kirche des 21. Jahrhunderts auf ihrem Pilgerweg der Heilung, der Gerechtigkeit und des Friedens. Warum? Weil die christliche Kirche bei der Umsetzung und Institutionalisierung des transatlantischen Sklavenhandelssystems mitgewirkt hat, indem sie die theologische, moralische und ethische Rechtfertigung für dessen Aufrechterhaltung und Schutz geliefert hat.

Erinnerung, Heilung, Gerechtigkeit und Frieden

Aus der Sicht einer afrikanischen Christin in der Diaspora untersucht dieser Aufsatz „Erinnerung“ als ersten Teil eines dreiteiligen Textes mit

5 Ebd., 43.

6 *James H. Cone:* Risks of Faith. The Emergence of a Black Theology of Liberation, 1968–1998, Boston 1999, 130; 137.

dem Titel „Erinnerung, Gerechtigkeit und Wiedergutmachung“, der als konzeptioneller Rahmen und geistige Richtschnur für die Begleitung des Pilgerwegs des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) der Heilung, der Gerechtigkeit und des Friedens dienen soll. Dieser erste Teil konzentriert sich auf die Erinnerung, um der Zersplitterung, dem Trauma und der Verwundung entgegenzuwirken, die durch Systeme der weißen Vorherrschaft, des Rassismus, des Patriarchats und der männlichen Privilegien verursacht wurden. Die Teile zwei und drei dieses Textes werden *Gerechtigkeit* und *Wiedergutmachung* als zusätzliche konzeptuelle Rahmen und geistige Leitlinien präsentieren: Gerechtigkeit, um unser Verständnis von Gerechtigkeit in einer Welt voller menschlichem Leid, Gewalt und Bösem neu zu justieren und zu vertiefen; und *Wiedergutmachung,* um einen Prozess der Wahrheitsklärung, Rechenschaftslegung und Versöhnung angesichts der Folgen und des Vermächtnisses des transatlantischen Sklavenhandelssystems für Menschen afrikanischer Abstammung zu vereinbaren und zu ermöglichen.

Erinnerung ist aus diesen Gründen wichtig:

1. Die Heilige Schrift ist voller Verheißungen und Warnungen, die generationenübergreifende Vorstellungen von Zeit, Ort und Raum, ewig und zeitlich, *Chronos* und *Kairos,* auf der Erde und im Himmel, kosmologisch und ontologisch, metaphysisch und materiell, vermitteln.
2. Die moderne Wissenschaft ist dabei, die Biogenetik von inter-/transgenerationellen Mutationen und Übertragungen zu enträtseln. Neu entdeckte Muster von bio- und erbgenetischen Merkmalen, die mit vermeintlich sozial und kulturell bedingten Merkmalen verbunden sind, haben die neu entstehende Wissenschaft der Epigenetik begründet. Die Epigenetik hat auf mehreren Ebenen bedeutende Auswirkungen auf unser Verständnis von Erinnerung, Trauma, Rasse und Rassismus.
3. Schließlich könnte der biblische Ausdruck „von Geschlecht zu Geschlecht“ viel mehr über die menschliche Verfassung aussagen, die wir erst noch erkennen und entdecken müssen.

„Hüte dich nur und bewahre deine Seele gut, dass du nicht vergisst, was deine Augen gesehen haben, und dass es nicht aus deinem Herzen kommt dein ganzes Leben lang. Und du sollst deinen Kindern und Kindeskindern kundtun …“ (Deut 4,9).

Allzu oft haben diejenigen, die ein Herz für Gerechtigkeit haben, nicht den Mut zur Wahrheit. Sie wollen den Sprung zu Versöhnung und Frieden

schaffen, ohne Erinnerung und Bekenntnis. Authentische Versöhnung und Frieden erfordern eine echte Anerkennung von Übertretungen. Das Erinnern ist ein Schritt auf dem Weg dorthin. Sie wirkt Vergessenheit entgegen, die in Unterdrückungssystemen eingebettet ist und die die Unterdrücker und die Opfer dazu veranlasst, sich mit der Gegenwart des Bösen zu arrangieren. Tatsächlich verstößt das Fehlen einer heiligen Erinnerung in der christlichen Tradition gegen eines der Gebote Gottes – nicht zu vergessen.

Als Vorsitzender der Wahrheits- und Versöhnungskommission in Südafrika hat Erzbischof Desmond Tutu lehrreiche Worte ausgesprochen:

> *„Vergeben und versöhnt sein heißt nicht, so zu tun, als ob die Dinge anders wären, als sie sind. Es geht nicht darum, sich gegenseitig auf die Schulter zu klopfen und die Augen vor dem Unrecht zu verschließen. Wahre Versöhnung deckt das Schreckliche, den Missbrauch, den Schmerz, die Erniedrigung, die Wahrheit auf (…). Falsche Versöhnung kann nur falsche Heilung nach sich ziehen.“*[7]

Das Gegenteil von Erinnern ist Vergessen. Vergessen (*sha kach,* auf Hebräisch) bedeutet, „sich nicht zu kümmern“ – das heißt, sich nicht um die Dinge zu kümmern, die man gesehen hat und was der Herr für die Menschen getan hat. Es bedeutet ferner, sich der Erinnerung oder der Wahrnehmung nicht bewusst zu sein. Es drückt sogar ein absichtliches Vergessen aus – eine Ent-Erinnerung. Der Begriff *sha kach* kommt im Deuteronomium neunmal vor. Für die Afrikaner*innen des Kontinents und der Diaspora erstreckt sich der Aufruf, sich an Gottes Gegenwart mit Gottes Volk in der Wüste zu erinnern, über 400 Jahre des Leidens, der Unterdrükkung und des Traumas. Erinnerungen können entmutigend und schmerzhaft sein, während die „Sünde“ des Vergessens betäubend wirkt.

Wahrheit und Erinnerung ergänzen sich als spirituelle Wegweiser, wenn wir uns mit der Wahrheit und den historischen Dämonen auseinandersetzen, die die Hinterlassenschaft des transatlantischen Sklavenhandelssystems hervorgebracht und geprägt haben. Diese Dämonen sind in weltliche und heilige Maximen gekleidet; solche Dämonen gehören zum Staat und zur Kirche – oft sind es ein und dieselben.

7 *Desmond Tutu:* No Future Without Forgiveness, New York 1999, 270.

Der zeitlich und räumlich ausgedehnte Handel, die Schrecken der Zwangsarbeit und die Zerstörung von Familie und Gemeinschaft über 400 Jahre hinweg werden mit dem umfassenden Begriff *Maafa* bezeichnet. Sechs Begriffe, die untrennbar mit der Rolle der Kirche im transatlantischen Sklavenhandelssystem verbunden sind, haben in der Semantik der Unterdrückung im Hinblick auf die afrikanischen Völker und die euro-westliche Mythologie eine besondere Bedeutung: *Entdecker, Entdeckung, Zivilisation, Erlösung, Unterentwicklung* und *Herrschaft.* Die „Doktrin der Entdeckung" und die Doktrin des *"Manifest Destiny"* („offenkundiges Schicksal") waren politische Konzepte, die diesen Begriffen Leben eingehaucht haben. Diese besonderen Konstrukte und Konzepte prägten die Sprache und die Memes der Kirche als Staat maßgeblich. Es sei darauf hingewiesen, dass der ursprüngliche Kontext, in dem das transatlantische Sklavenhandelssystem entstand, das System von Kirche *als* Staat war; später trennte sich dieses System kontextuell in Kirche *und* Staat oder Kirche *gegen* Staat.

Das transatlantische Sklavenhandelssystem stellt bei weitem eine der größten Verstöße gegen die göttliche Verkündigung von Gerechtigkeit und Rechtschaffenheit unter Gottes Volk dar. Um genau zu sein: es ist nicht der Atlantische Ozean, der die Menschen gefangen genommen hat. Der 400 Jahre andauernde dreiseitige Handel mit menschlicher Fracht wurde von Menschen betrieben, sein Zweck war die Deportation gefangener Afrikaner von Afrika nach Europa und Amerika. Die Reise über den Atlantik wurde als „mittlere Passage" bezeichnet. Maafa basiert auf drei allgemeinen Aussagen:

1. Das transatlantische Sklavenhandelssystem war ein über 400 Jahre lang andauerndes *globales System* institutionalisierter Netzwerke. Daher ist es erforderlich, die systemische Natur des Sklavenhandels zu dekonstruieren und zu verstehen. Es handelt sich um ein System, das weder passiv noch ein Ereignis oder lokal war. Es hat die natürliche Entwicklung der afrikanischen Zivilisation, ihrer Menschen und ihres Landes abgebrochen. Es bewirkte die *Entvölkerung eines Kontinents.*
2. *Afrikanische Völker, ihre Zivilisationen und ihr Verständnis* davon, was es bedeutet, „Mensch zu sein", „Gott zu kennen" und „in Gemeinschaft zu sein", gab es schon vor dem transatlantischen Sklavenhandelssystem, dem *Maafa,* dem „großen Abbruch". Dieses Verständnis muss das Prisma sein, durch das die Geschichte und die anhaltenden Auswirkungen des Sklavenhandelssystems dekonstruiert

werden, aber es trägt auch wesentlich zu einem Weltethos des 21. Jahrhunderts bei, das auf Buße, Wiedergutmachung und Wiederherstellung abzielt.

3. Ein *memetisch-komplexer Strukturrahmen* untermauerte die Umsetzung der afrikanischen Entmenschlichung seitens der europäischen Versklaver. Dieser Punkt ist für das Verständnis des Sklavenhandels und seiner anhaltenden Auswirkungen von zentraler Bedeutung. Sprache, Bilder und bewusste und unbewusste, über Jahrhunderte hinweg systematisch geprägte Vorstellungen hinsichtlich afrikanischer Völker und Zivilisationen, die aus den christlichen Theologien und Philosophien der Ethik des europäischen Westens hervorgegangen sind, schufen einen *Überbau,* der eine Weltordnung der europäischen westlichen Hegemonie und Afrophobie weiterhin aufrecht erhält und rechtfertigt.

Im heutigen Zeitalter der verstärkten Afrophobie und des technologischen Potenzials rassistisch geprägter Genetik halte ich es für dringend notwendig, die theologische Auffassung von Kirche zu verstehen, die eine göttliche Rechtfertigung des transatlantischen Sklavenhandels und damit auch die heutige Rechtfertigung für Theologien und Theorien einer Hierarchie menschlicher Werte bewusst und nachdrücklich vertritt.

Zwei grundlegende Fragen beschäftigen mich. Erstens, ich stimme in vollem Umfang mit dem forschenden Geist, Körper und Seele des Theologen Howard Thurman überein, der sich, als er sich auf die wogenden Wellen seiner ersten Reise nach Afrika einstimmte, über seine Vorfahren fragte:[8]

> *„Welche Werkzeuge des Geistes waren in ihren Händen, um sich einen Weg durch die Wildnis ihrer Verzweiflung zu bahnen?“* Zweitens frage ich: *„Welche Art von Christentum und Christen konnte sich das Wort Gottes so aneignen und es derart verdrehen, um die dauerhafte Entmenschlichung von Millionen von Menschen auf der Grundlage ihrer Hautfarbe so umfassend zu rechtfertigen und damit den eigenen irdischen und persönlichen Interessen zu dienen?“*

Die Antworten auf diese beiden Fragen werden sich als aufschlussreich für die Gestaltung eines neuen Weges in die Zukunft erweisen. So sind wir trotz aller Beschwerden oder Krankheiten, die auf der Pilgerreise auftreten

8 *Howard Thurman:* With Head and Heart. The Autobiography of Howard Thurman, Orlando/FL 1979, 193.

können, wenn sich die Wahrheit erschließt, herausgefordert, Gottes Gebot des Erinnerns und sein Gebot des Nicht-Vergessens einzuhalten.

Wir wissen, dass zu der Zeit als Christoph Kolumbus 1492 die Segel setzte, die katholische Kirche bereits mehr als ein Jahrhundert lang Blut an ihren Händen hatte im Zuge der Organisation des transatlantischen Sklavenhandels. Auf der Suche nach der „Entdeckung der Neuen Welt" stach Kolumbus als Repräsentant der spanischen Monarchie von Ferdinand und Isabella mit der folgenden Mission und dem folgenden Gebet in See:

> *„Heute werde ich das Schiff zu Wasser lassen und die Abreise am Donnerstag im Namen Gottes vorbereiten. Ich bete zu Unserem Herrn; und Eure Hoheiten werden Personen von großem Einsatz ernennen, um viele Menschen der Kirche zuzuführen, und sie werden diese Völker bekehren, so wie sie diejenigen vernichtet haben, die den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist nicht bekennen wollten, (…) um größere Reiche und Herrschaftsgebiete zu erlangen, mit dem Willen und der Bereitschaft, die heilige christliche Religion zu verbreiten (…). Amen."*[9]

Die frühe Geschichtsschreibung über das transatlantische Sklavenhandelssystem aus der Perspektive der Vereinigten Staaten und Europas unterschätzte die Zahlen und Folgen deutlich. Über lange Zeit war es allgemeiner Konsens, dass die Zahl der Sklaven bei 10 bis 13 Millionen lag, wie mehrfach von Philip Curtin zitiert wird.[10] W. E. B. Du Bois und John Henrik Clarke vermuteten, dass die Zahl der Menschen, die vom transatlantischen Sklavenhandelssystem betroffen waren, näher bei 100 Millionen gelegen haben könnte.[11] Herbert Aptheker, der inzwischen verstorbene Historiker und politische Aktivist, erklärte, dass Afrika vom 15. bis 19. Jahrhundert zwischen 65 und 75 Millionen Menschen verloren habe.[12] Durch *Maafa* könnten bis zu 20 Millionen Afrikaner ihr Ende am Grund des Atlantischen Ozeans gefunden haben: „Ein Drittel bis die Hälfte kam erst gar nicht auf den Markt. (…) Hier haben wir die totale Entmenschlichung vor uns."[13]

9 Christopher Columbus and the Afrikan Holocaust. Slavery and the Rise of European Capitalism New York 1998, 100–101.

10 *Philip Curtin:* The Atlantic Slave Trade. A Census, Madison/WI 1969, 13–15.

11 *John Henrik Clarke:* Critical Lessons in Slavery and the Slave Trade, Richmond/VA 1996, 24; und *W. E. B. Du Bois:* Suppression of the African Slave Trade, New York 1969.

12 *Herbert Aptheker:* Uma Nova Historia dos Estado Unidos. A Era Colonial, São Paulo 2004, 93.

13 *S. E. Anderson:* The Black Holocaust for Beginners, New York 1995, 159.

S. E. Anderson zufolge ist ein Entvölkerungsmuster offensichtlich. Anderson fasst seine Argumentation mit einer scharfen Frage zusammen: „Was geschah mit den anderen 280 Millionen Afrikanern, die 1900 in Afrika hätten leben sollen?“[14]

Bevölkerungszahlen (in Millionen)

	1650	**1750**	**1850**	**1900**
Afrika	100	100	100	120
Europa	103	144	274	423
Asien	257	437	656	857

Wie auch immer die endgültigen Zahlen aussehen mögen, das katholische Papsttum hat den Sklavenhandel gebilligt und sanktioniert. Es waren die päpstlichen Anordnungen, die päpstlichen Bullen, die die Ursprünge, die Entwicklung und die Zwangsmaßnahmen des frühen transatlantischen Sklavenhandelssystems wesentlich mitgeformt haben. Zu den wichtigsten Fakten gehören die folgenden:

- 1442 erließ Papst Eugen IV. die Bulle *Illius Qui,* die Portugal die Exklusivrechte an den durch die Expeditionen von Prinz Heinrich dem Seefahrer entdeckten afrikanischen Gebiete gewährte.
- 1452 erließ Papst Nikolaus V., beteiligt an der Planung des Petersdoms und Gründer der Vatikanischen Bibliothek, die Bulle *Dum Diversas.* Diese Anordnung erlaubte es dem portugiesischen König, Heiden und Ungläubige in die ewige Sklaverei zu zwingen und zu erniedrigen.[15]
- Im Jahr 1454 wurde durch die Bulle *Romanus Pontifex* das portugiesische Monopol für den Sklavenhandel in Afrika formell bestätigt.
- Das Edikt von Papst Nikolaus V. von 1455 gewährte Alfonso, dem König von Portugal, das „Recht auf Eroberung“ und gab ihm die Befugnis, „alle Sarazenen und Heiden und andere Feinde Christi, wo auch immer sie sich befinden, zu erobern, zu suchen, gefangen zu nehmen, zu besiegen und zu unterwerfen, und desgleichen all deren Königreiche, Herzogtümer, Fürstentümer, Herrschaften, Besitztümer und alle beweglichen und unbeweglichen Güter, und ihre Personen der ewigen Sklaverei zu unterwerfen“.[16]

14 Ebd.

15 *Hugh Thomas:* The Slave Trade. The Story of the Atlantic Slave Trade 1440–1870, New York 1997, 64–65.

16 Ebd.

- 1456 gründete Papst Callixt III. den portugiesischen Ritterorden der Christusritter und übertrug Prinz Heinrich dem Seefahrer die Oberaufsicht über den Sklavenhandel.[17]
- Im Jahr 1488 wurde die Sanktionierung des Sklavenhandels durch die katholische Kirche und ihre Komplizenschaft unleugbar, als Papst Innozenz VIII. das Geschenk von 100 Sklaven von Ferdinand von Spanien annahm.[18] Papst Innozenz verteilte die Sklaven an die Kardinäle und Adligen in der ganzen christlichen Welt.
- Portugal und Spanien wurden bald zu Rivalen im Spiel um die Herrschaft im Sklavenhandel, und 1493 erließ ein neuer Papst, Alexander VI., eine weitere päpstliche Bulle, in der König Ferdinand und Königin Isabella von Spanien aufgefordert wurden, „bestimmte Inseln und Festlandschaften zu suchen und zu entdecken, die abgelegen und unbekannt sind und bisher von anderen nicht entdeckt wurden", so dass „die barbarischen Völker gestürzt und zum [römisch-katholischen] Glauben geführt werden".[19]
- Im frühen 17. Jahrhundert verkündete Philipp III., König von Spanien, dass alle Sklavenschiffe einen Priester an Bord haben müssten. Er war der Bruder von Kardinal Infante Enrique, einem bedeutenden Sklavenhändler in Buenos Aires.[20]

Die verschiedenen Päpste vermittelten und unterzeichneten also die Verträge mit den christlichen Ländern und Sklavengebieten. Die Verträge wurden als *asientos* bezeichnet. Die katholische Kirche zahlte im Rahmen dieser Verträge häufig den Gegenwert von etwa 25 Dollar für jeden gefangenen Afrikaner.[21] Als sich der weltweite, „geheiligte" Handel ausweitete, unternahmen nachgewiesenermaßen über 2.500 Schiffe wiederholt Fahrten über den Atlantik. Während dieses dunklen Zeitalters der europäischen Machtansprüche und des Expansionismus wurden die Gemetzel an Menschen begleitet von der Anrufung Gottes um seinen Segen, dessen man sich ziemlich sicher war.

Die christlichen Kirchen und Denominationen verwalteten und beherrschten den täglichen Betrieb der Sklavenhäfen im gesamten Dreieck Afrika, Europa und Amerika. So waren beispielsweise die meisten Sklaven-

17 Ebd.

18 Ebd., 83–84.

19 The Legal Battle and Spiritual War against the Native People. The Bull Inter Caetera (Alexander VI) May 4, 1493, Doctrine of Discovery website, https://doctrineofdiscovery.org/inter-caetera/#the-legal-battle-and-spiritual-war-against-the-native-people-the-bull-inter-caetera-alexander-vi-may-4-1493 (aufgerufen am 11.04.2020).

20 Ebd.

21 *Horace Cheeves/Denise Nicole Cheeves:* Legacy, Victoria 2004, 19.

händler in Liverpool und London Anglikaner, in Bordeaux, Lissabon, Sevilla und Bahia Katholiken, in La Rochelle waren die meisten Hugenotten, in Middelburg waren die meisten Calvinisten und in Newport waren Quäker beteiligt.[22] Die Bedeutung der Kirche, sowohl der katholischen als auch der protestantischen, wurde immer ausgeprägter und deutlicher sichtbar. Der Glaube an die eigene Seele im Gegensatz zur Seelenlosigkeit eines afrikanischen Sklaven wurde als signifikanter Unterschied ausgemacht.

Obwohl das Britische Empire 1807 den Sklavenhandel abschaffte, befreite die Kirche von England ihre Sklaven erst 26 Jahre später, nämlich im Jahre 1833. Und die Kirche erhielt eine staatliche Entschädigung für den Verlust ihrer Sklavenarbeit.[23] 1838 erließ Papst Gregor XVI. eine Verordnung, die Christen verbot, den Sklavenhandel zu betreiben, weil sie als „wahre und unreine Tiere" behandelt würden. Papst Gregor drohte denjenigen mit der Exkommunikation, die gegen diese Verordnung verstießen.[24]

Die Kirche der USA und Maafa

Die Rolle der US-Kirchen im Dreieckshandel betraf nicht nur den Süden, sondern auch die nördlichen Kolonien und die Gebiete westlich des Mississippi. Bereits 1696 vertraten die Niederländer in den New Netherlands, New York, die Ansicht, dass die Taufe, die zur Freilassung führte, eine Gefährdung der Handelsgeschäfte der Plantagen darstelle.[25] Du Bois schrieb: „Die Kolonisten erklärten die Sklaven zur ‚Stütze und Halt dieser westlichen Welt' und ihren Mangel zum ‚großen Hindernis', da die Siedlungen ohne die Versorgung mit ihnen nicht überleben könnten."[26] 1702 kam die Society of the Propagation of the Gospel in Foreign Parts nach South Carolina, kaufte Sklaven und teilte sie den Geistlichen zu. Bis 1712 erklärte das Gesetz des Bundesstaates South Carolina, dass der „Anschein" von Religion, ob durch Taufe oder nicht, die Eigentumsrechte eines Menschen nicht verändern könne.[27]

22 *Thomas,* The Slave Trade, 298.
23 Church Considers Slavery Payments, BBC, UK Version, 26 March 2007, http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/6494243.stm (aufgerufen am 11.04.2020).
24 *Thomas,* The Slave Trade, 666.
25 A. Leon Higginbotham, Jr: In the Matter of Color . Race and the American Legal Process – The Colonial Period, Oxford 1978, 128.
26 *W. E. B. Du Bois:* The Suppression of the African Slave Trade. Baton Rouge/LA 1969, 4.
27 *Higginbotham,* In the Matter of Color, 199–200.

Rev. John Wesley, Gründervater der Methodistischen Kirche, charakterisierte das Sklavensystem als die abscheuliche Summe aller Schurkereien und die Konzentration aller Verbrechen. Er ermahnte seine Glaubensgemeinschaft, mit den Worten,

> *„Ihr wisst, dass sie durch eine vorsätzliche Reihe von komplizierten Schurkereien wie Betrug, Raub und Mord (…) durch Morde aller Art beschafft werden; durch das Blut der Unschuldigen, das wie Wasser auf den Boden gegossen wird (…). Ihr seid der Ursprung, der alles andere in Bewegung setzt; ohne Euch würden sie keinen Schritt tun – das Blut all dieser Unglücklichen, die vor ihrer Zeit sterben, ob in ihrem Land oder anderswo, kommt über euer Haupt. Das Blut deines Bruders (denn ob du es glaubst oder nicht, das ist er in Seiner Sicht, der ihn gemacht hat) schreit gegen dich von der Erde, vom Schiff und von den Gewässern. O, was immer es auch kostet, beende seinen Schrei, bevor es zu spät ist.“*[28]

1839 gab es an Bord der *La Amistad* einen erfolgreichen Aufstand der versklavten Afrikaner, die das aus Sierra Leone gekommene Sklavenschiff unter ihre Kontrolle brachten. Präsident John Quincy Adams argumentierte vor dem Obersten Gerichtshof der USA, dass die Afrikaner nicht als Eigentum an die Schiffseigner zurückgegeben werden müssten, sondern frei seien und nach Afrika zurückkehren könnten. Im Jahr 1841 wurden 35 Afrikaner nach Afrika zurückgeführt. Die Prozesskosten und die Rückführung wurden weitgehend von den American Congregationalists, den Vorläufern der United Church of Christ, getragen und finanziert. Aus dieser Bewegung entstand 1846 auch die American Missionary Association, die erste multikulturelle Gesellschaft zur Bekämpfung der Sklaverei.[29]

In den 1840er Jahren waren alle großen Denominationen in den Vereinigten Staaten im Vorfeld des Bürgerkrieges in der Frage der Sklaverei verunsichert. Bei den Methodisten, Presbyterianern, Kongregationalisten und Baptisten kam es zu schwerwiegenden Spaltungen innerhalb ihrer Denominationen. Die Episkopalkirche leugnete ihre Beziehung zu der Sünde der Sklaverei und ließ sich davon nicht beirren:

[28] *John Wesley:* Thoughts Upon Slavery, London: Re-printed in Philadelphia, with notes, and sold by Joseph Crukshank, 1773, 54–55, electronic edition, Documenting the American South website, https://docsouth.unc.edu/church/ wesley/wesley.html (aufgerufen am 11.04.2020).

[29] American Missionary Association, Amistad Research Center, http://amistadresearchcenter.tulane.edu/archon/?p=creators/creator&id=27 (aufgerufen am 11.04.2020).

„Wir beten den Herrn an (...) wir sind damit beschäftigt, Gott Ehre zu erweisen; das ist unsere Sache."[30] Die Generalversammlung der presbyterianischen Kirche verurteilte das Tanzen, entschied aber in der Frage der Sklaverei, „dass es unzweckmäßig und nicht der Erbauung der Kirche dienlich ist, ein Urteil in Bezug auf die Sklaverei zu fällen"[31].

Die Denominationen unterstützten moralisch die eindeutige Entscheidung des Obersten Gerichtshofs im Dred Scott-Prozess im Jahr 1857, dass Afrikaner keine vollwertigen Staatsbürger seien. In diesem Urteil wurde erklärt, dass ein Sklave nicht durch die erfolgte Einreise in einen Staat, in dem die Sklavenhaltung verboten war, frei sei – *einmal ein Sklave, immer ein Sklave.*[32] 1861, ein Jahr nach der Wahl von Abraham Lincoln, begann der Bürgerkrieg, wobei Lincolns Ziel klar war:

> *„Mein oberstes Ziel ist es, die Union zu retten, und nicht, die Sklaverei entweder zu retten oder zu zerstören. Wenn ich die Union retten könnte, ohne einen Sklaven zu befreien, würde ich es tun; und wenn ich sie retten könnte, indem ich alle Sklaven befreie, würde ich es tun; und wenn ich sie retten könnte, indem ich einige befreie und andere in Ruhe lasse, würde ich auch das tun."*[33]

Der Mythos der Wiedergutmachung

Einer der prägendsten moralischen Mythen in der amerikanischen Geschichte, die es zu entkräften gilt, bezieht sich auf das Versprechen von „40 acres and a mule" (40 Acre und ein Maultier) – das heißt, dass Afrikaner für ihre Versklavung Reparationen erhielten. Im Januar 1865 trafen sich General William T. Sherman und US-Kriegsminister Edwin Stanton mit 20 freien schwarzen Führern in Savannah. Innerhalb von vier Tagen nach dem Treffen entwarf und erließ General Sherman die Sonderfeldanordnung 15, mit der die Sea Islands, Teile von South Carolina und Georgia für die „Befreiten" reserviert wurden. Vierzig Acre Land und Maultiere, die von der US-Armee ausgeliehen waren, sollten den „Befreiten" zur Verfügung gestellt werden.[34]

30 *Henry Louis Gates, Jr/Jennifer Burton* (eds.): Call and Response. Key Debates in African American Studies, New York 2011, 162.
31 Ebd.
32 Vgl. den vor Gericht ausgetragenen Fall Dred Scott versus Sandford, 1857.
33 *Lincoln to Horace Greeley,* August 22, 1862; in: *Leslie Fisher, Jr/Benjamin Quarles* (eds.): The Negro American. A Documentary History, New York 1967, 301.
34 *William T. Sherman:* Field Order #15, 16. Januar 1865.

In Wirklichkeit war das Kernstück der Wiederaufbaupolitik von Präsident Lincoln die „kompensatorische Emanzipation", die den ehemaligen Herren zugutekam, und die „Kolonialisierung oder Repatriierung", die Umsiedlung oder Entfernung der ehemals Versklavten. Die Entschädigung an die ehemaligen Herren im Bezirk Columbia betrug etwa 300 Dollar pro Sklave.[35] Der US-Kongress richtete am 3. März 1865 das „Freedmen's Bureau" ein, das Shermans Order für „40 Acre und ein Maultier" für nichtig erklärte. In der kurzen Zeit nach der Emanzipationserklärung hatten ehemalige Sklaven mehr als 57 Millionen US-Dollar in die Freedman's Savings Bank eingezahlt. Im Jahr 1874, als die Bank geschlossen wurde, gingen 61.000 aktive Konten ehemaliger Sklaven verloren und blieben unbezahlt.[36]

Der schwarze Abolitionist Frederick Douglass erklärte, dass diese pauschale Amnestie zugunsten der Konföderierten in Verbindung mit ihrem Landreformprogramm die Schwarzen erneut „in die Knie zwang"[37]. Er könne mit allem Recht sagen: „Wir sollten jede Kirche und jeden Geistlichen, der die Sklaverei unterstützt oder sie entschuldigt, als Feinde Gottes und der Menschen brandmarken (…). Diese geistlichen Lehrer machen Religion zu einem Ersatz für Peitschen und die Bibel zu einem Folterinstrument."[38] Und 116 Jahre später, am 28. August 1963, hielt Pastor Dr. Martin Luther King, Jr. seine berühmteste Rede am Lincoln Memorial in der Hauptstadt des Landes und erinnerte Amerika erneut an die unmoralische und unethische Grundlage seiner Demokratie in Bezug auf die Afroamerikaner:

> *„Es ist heute offensichtlich, dass Amerika diesen Schuldschein nicht eingelöst hat und zwar in Hinsicht auf seine farbigen Bürger. Amerika, anstatt diese heilige Verpflichtung zu honorieren, hat den Negern einen ungedeckten Scheck gegeben, einen Scheck, der mit dem Stempel „ungenügende Deckung" zurückgekommen ist. Wir weigern uns aber, daran zu glauben, dass die Bank der Gerechtigkeit bankrott ist."*[39]

35 *John Hope Franklin:* From Slavery to Freedom. A History of Negro Americans, New York 1967, 281.

36 *W. E. B. Du Bois:* Of the Dawn of Freedom; in: *Joanne Grant* (ed.): Black Protest. History, Documents and Analyses, 1619 to the Present, New York 1968, 143.

37 Free to Starve. 1865; in: *Bradford Chambers* (ed.): Chronicles of Black Protest, New York 1968, 122.

38 *John W. Blassingame* (ed.): The Frederick Douglass Paper, Series One: Speeches, Debates and Interviews, Vol. 2 1847–1854, New Haven/CT 1982, 92.

39 *Martin Luther King, Jr*: I Have a Dream, 28 August 1963, American Rhetoric, Top 100 Speeches, siehe www.americanrhetoric.com/speeches/mlkihaveadream.htm (aufgerufen am 11.04.2020).

Nur das Gebot des Erinnerns von einem treuen Gott, von Geschlecht zu Geschlecht, wird uns daran erinnern, dass das Blut der Vorfahren „aus dem Grab schreit".

King sprach seine prophetischen Worte ein Jahrhundert später aus, als unter dem Herzen von Amerikas Symbol seines Reichtums, der Wall Street, das Blut aus dem Boden schrie und die sündige Vergesslichkeit einer Nation durchstieß, wodurch in gewisser Weise eine vorherbestimmte Abrechnung und Forderung nach Rechtschaffenheit und Gerechtigkeit wieder auflebte. Denken Sie daran, dass New York ein Sklavenhafen war, der von der Dutch West Indian Slaving Company gegründet wurde, was dazu führte, dass die Investitionen an der Wall Street eine Fortführung dieses Versklavungssystems darstellten. Im wörtlichen und übertragenen Sinne gründet der New Yorker Aktienmarkt auf der Versklavung von Afrikanern. Lloyds of London, Aetna Casualty, New York Life Insurance, Lehman Brothers, R. J. Reynolds Tobacco, J. P. Morgan Chase und Union Pacific sind nur einige wenige bestehende Unternehmen, deren frühe Ursprünge mit dem transatlantischen Sklavenhandelssystem verbunden sind. Diese und ähnliche Unternehmen sollten die Zielscheibe im Hinblick auf konstruktive Reparationsleistungen sein.

1991 grub die Bundesregierung ein Gräberfeld von afrikanischen Sklaven aus, das an die Wall Street grenzt. Die Ergebnisse der anschließenden Untersuchung der dort begrabenen Versklavten haben unser Verständnis geprägt und nachgewiesen, in welchem Ausmaß Afrikaner*innen im Norden brutal behandelt wurden. Vierzig Prozent der Gräber waren von versklavten Kindern unter 12 Jahren.[40]

> *„Versklavte Afrikaner mussten mit dem Wesen dessen ringen, was es bedeutet, Mensch zu sein, und die existentielle Herausforderung aushalten, den systemischen Missbräuchen und der Unterdrückung zu widerstehen, die sie zu Nichtwesen gemacht haben (…) das Wesen der menschlichen Anthropologie hat zu einer Verdinglichung schwarzer Körper geführt, die für das Christentum und die Kirche seit fast einem Jahrtausend eine Herausforderung darstellt (…) das radikale Wesen der Jesus-Ethik der Versöhnung beruht auf Erinnerung, dem richtigen Leben und natürlich auf Wiedergutmachung oder wiederherstellender Gerechtigkeit!"*[41]

40 *Michael L. Blakey/Cheryl J. La Roche:* Seizing Intellectual Power. The Dialogue at the New York African Burial Ground; in: Historical Archaeology 31 (1997), H. 3, 84–106.

41 *Anthony G. Reddie:* A Response to Iva Carruthers' Paper, World Council of Churches Theological Forum on Racism in the Context of the Pilgrimage of Justice and Peace, Tokio, Japan, 17. September 2019, 1, 3, 4.

Auf dem Weg des Friedens und der Gerechtigkeit ruft dieser Aufsatz zum globalen Erinnern auf – zum Erinnern an die schrecklichen Verbrechen und das moralische Unrecht, das das transatlantische Sklavenhandelssystem gegen die Menschheit und das Volk Gottes begangen hat. Zu lange hat die kollektive Amnesie oder Verleugnung der Wahrheit den jahrhundertelangen theologischen Diskurs über den Sklavenhandel und den damit verbundenen sozio-politischen Widerstand geprägt und verhindert, wenigstens eine Entschuldigung auszusprechen, geschweige denn zu einer Wiedergutmachung zu führen. Wie Ida B. Wells sehr weise sagt, beginnt der Weg zur Wiedergutmachung von Unrecht damit, dass man „das Licht der Wahrheit auf das Unrecht richtet".[42]

Nachbemerkung

Der heutige Einsatz für Wiedergutmachung ist ein Angebot zur Buße an die Kirche und ihre Gläubigen. Sie beginnt mit dem Eingeständnis eines Unrechts, einer Entschuldigung und dann dem Versuch einer ernsthaften Heilung. Die heutige Frage für die Kirche und die Gläubigen ist nicht, ob oder wann der Einsatz für Wiedergutmachung siegreich sein wird, sondern ob die Kirche und ihre Gläubigen aus ihrem Auftrag heraus handeln und dazu aufrufen werden, die Stimme der Gerechtigkeit und des Rechts in der menschlichen Gemeinschaft zu sein.

Übersetzung aus dem Englischen: Dr. Wolfgang Neumann

42 *Ida B. Wells:* The Light of Truth. Writings of an Anti-Lynching Crusader, ed. by *Mia Bay*, New York 2014, xix.

Rassismus *en route*

Eine afrikanische Perspektive[1]



Tinyiko Maluleke[2]

In Accra, Ghana, kam im Dezember 1977 eine Gruppe von Theologen und Theologinnen aus ganz Afrika und der afrikanischen Diaspora zu einer panafrikanischen Theologiekonferenz zusammen. Die Beiträge wurden später unter dem Titel *African Theology en Route* veröffentlicht.[3] Die Vorstellung der Mobilität von Ideen, in diesem Fall der afrikanischen Theologie, die sich im Titel des Buches widerspiegelt, ist suggestiv. Von diesem Titel inspiriert, habe ich mich entschieden, Rassismus als ein mobiles Bündel von Ideen und Praktiken – Rassismus *en route* – zu verstehen, das sich über Zeit, Raum und mentale Grenzen hinweg bewegt. Rassismus ist in Afrika mindestens seit 1484 aktiv unterwegs, als der portugiesische Forscher Diogo Cão versuchte, eine Route nach Indien um den südlichsten Zipfel Afrikas herum zu finden, was ihm nicht gelang.

Die Metapher der Mobilität weist darauf hin, dass Rassismus überlebt, weil er widerstandsfähig ist; und er ist widerstandsfähig, weil er sich entsprechend anpasst, adaptiert und verändert. Er spricht nicht immer in seinem eigenen Namen. Er flüchtet sich oft in Euphemismen, die ihn auch durch das Phänomen tarnen sollen, das Robin DiAngelo als "white fragility"[4] („weiße

1 Eine frühere Version dieses Aufsatzes wurde bei einer Rassismus-Konsultation im September 2019 in Tokio, Japan, vorgetragen, die vom Ökumenischen Rat der Kirchen und dem Japanischen Kirchenrat organisiert wurde. Im englischen Original: *Tinyiko Maluleke:* Racism en route. An African Perspective; in: Ecumenical Review 72 (2020), 19–36.

2 *Tinyiko Maluleke* ist Professor für Theologie und Senior Research Fellow und stellvertretender Direktor des Centre for the Advancement of Scholarship der Universität von Pretoria.

3 *Kofi Appiah-Kubi/Sergio Torres* (eds.): African Theology en Route, Maryknoll/N.Y. 1979.

4 *Robin DiAngelo:* White Fragility, Boston, MA 2018.

Fragilität") bezeichnet, nämlich die vielen Formen, in denen Weiße sich weigern und es vermeiden, über weißen Rassismus und ihre eigene Verwicklung in ihn zu sprechen. Eine solche Tarnsprache, die bewusst oder unbewusst eingesetzt wird, um die Bezeichnung Rassismus zu vermeiden, umfasst Begriffe wie Vielfalt, Inklusivität, Nicht-Rassismus, Meritokratie und sogar Geschlechtergerechtigkeit. Heutzutage ist Rassismus selten allein unterwegs. Er verbirgt sich hinter seinen oft etwas „edleren" Mitreisenden – u. a. Stammesdenken, Fremdenfeindlichkeit und Ethnozentrismus. Aber der Rassismus lauert immer noch knapp unter der Oberfläche.

Rasse im Afrikabild der Entdecker, Seefahrer und Eroberer

„Seit der Zeit der Pharaonen ist Afrika wegen seiner Reichtümer Gegenstand der Begierde."[5] So beginnt Martin Merediths 745-seitiges Buch über *The Fortunes of Africa*. Diese Einschätzung wirft nicht nur ein Licht auf die Ideologien, die die frühesten Beziehungen zwischen Europa und Afrika geprägt haben, sondern auch auf die mögliche Verbindung zwischen Rassismus, Ausbeutung und Handel.

Einige der frühesten „Eroberer", „Seefahrer" und „Entdecker" Afrikas – wie sie sich selbst zu nennen pflegten – waren die Karthager. Sie gründeten einen Stadtstaat in Karthago, dessen Imperium bis zum 3. Jahrhundert v. Chr. über mehrere Jahrhunderte hinweg herrschte. Ihr Hauptinteresse galt dem Handel entlang der afrikanischen Nord- und Westküste. Herodot, bekannt als der erste Historiker der Welt, berichtete von einigen ihrer Begegnungen mit einer „Rasse von Menschen, die in einem Teil Libyens jenseits der Säulen des Herkules leben".[6] Bei Reisen „in Ägypten um 450 v. Chr. (…) war [Herodot] von den vielen einheimischen Besonderheiten Ägyptens beeindruckt, von seinem Klima über seine Bräuche bis hin zu den Arbeiten am Nil", wobei er meinte, dass die Ägypter dabei „entgegengesetzt zu den gewöhnlichen Praktiken der Menschheit zu handeln scheinen".[7] Nichtsdestotrotz hat Herodot über die Eigenheiten der afrikanischen Zivilisationen in der Antike mehr aufgezeichnet als jeder andere Historiker.[8] Als Karthago später von Rom erobert wurde, wurde es in *Provincia Africa* umbenannt.

5 *Martin Meredith:* The Fortunes of Africa. A 5000-Year History of Wealth, Greed and Endeavour, Johannesburg 2014.
6 Ebd., 26.
7 Ebd., 31.
8 *John Koskey Chang'ach:* The Contributions of Herodotus to African History; in: Global Journal of Human Social Sciences 14 (2014), H. 5, 58–64.

Zunächst übernahmen Alexander der Große, die ptolemäische Dynastie Mazedoniens und später die Römer die Kontrolle über einen Großteil Nordafrikas. Dabei führten die Römer das Christentum als organisierte Religion in Nordafrika ein. Mit der Zeit sollte Afrika seine eigenen christlichen Märtyrer hervorbringen, wie zum Beispiel Vibia Perpetua.

Im siebten Jahrhundert drangen die Araber in Afrika ein. Innerhalb eines Jahrhunderts veränderte sich die kulturelle und religiöse Landschaft Nordafrikas. Die Araber verdrängten das Christentum fast vollständig aus dem nördlichen und nubischen Afrika und ersetzten es durch den Islam. Und wie die christlichen Herrscher vor ihnen brachten sie ein dauerhaftes kulturelles Erbe nach Nordafrika. Im Blick auf das traditionelle, islamische und westliche Kulturerbe Afrikas hat Ali Mazrui von Afrikas dreifachem Erbe gesprochen.[9] Auf welche Weise ist das traditionelle Erbe Afrikas dem arabischen und westlichen Kulturerbe unterworfen oder mit ihm verbunden worden, um Afrika zur Heimat der schlimmsten Formen des Rassismus in der Welt zu machen?

Die Wurzeln des weißen Rassismus in Afrika: Die ersten Jahrhunderte

Stellen wir uns den Rassismus als teilnehmenden Beobachter bei den ersten Kontakten zwischen den Bewohnern von Karthago und den Menschen in Nordafrika vor. Stellen wir uns den Rassismus vor, wie er geifert, während er den Afrikanern und Europäern beim Handel mit Gold und Diamanten am Ufer des Mittelmeers zuschaut. Laut Herodot waren die Einheimischen tagsüber nirgendwo zu sehen. Aber im Mondlicht kamen die Händler und legten ihre Waren nieder, und die Einheimischen tauchten aus den Büschen des Umlandes auf, um im Austausch dafür Stapel von Edelsteinen niederzulegen. Dann würden sie bis zur nächsten Zusammenkunft in der Nacht verschwinden. War es der Wunsch, mehr für weniger zu bekommen, welcher Gefühle von Diskriminierung und Rassismus auslöste? Und wie lange dauerte es, bis die Eindringlinge entdeckten, dass die Eingeborenen selbst das wertvollste Gut darstellen konnten – nämlich als Sklaven?

Seltsamerweise wurden innerhalb weniger Jahrhunderte, nachdem die Römer und Christen Nordafrika unterworfen hatten, „in Teilen Europas die Schwarzafrikaner fast zu mythologischen Figuren. Man stellte sich Afrika als ein Land vor, das von monströsen Kreaturen bewohnt wird. (…) Aber

9 *Ali Mazrui:* The Africans. A Triple Heritage, New York 1986.

es bot auch Reichtum und reiche Handelsbeziehungen“[10]. Während in früheren Zeiten die Reiche von Griechenland, Karthago und Rom regelmäßigen Kontakt zu afrikanischen Königreichen und Zivilisationen hatten, schienen die Europäer im 15. Jahrhundert nur noch sehr wenig über Afrika und die Afrikaner zu wissen. Oder war dies eine vorsätzliche Amnesie und eine fabrizierte Ignoranz?

Die Ankunft der Portugiesen

Seit etwa 1415 trieben mehrere portugiesische Monarchen Handel mit verschiedenen afrikanischen Königreichen. Als sich Diogo Cão, Bartolomeu Dias und später Vasco da Gama auf die historischen Erkundungsreisen begaben, die sie in verschiedene Teile Afrikas führte, hatte Portugal bereits seit mindestens 70 Jahren Handel mit afrikanischen Königreichen betrieben, einschließlich des Sklavenhandels.

a) Die Expedition von Diogo Cão

1484 unternahm der portugiesische Forschungsreisende Diogo Cão einen Versuch, einen Seeweg nach Indien und China zu finden. Cão kam zwar nicht nach Indien, aber es gelang ihm, mit den Afrikanern auf dem Weg dorthin Kontakte zu knüpfen. Er „entdeckte“ den Fluss Kongo und bekam einen Einblick in den berühmten Reichtum und die natürliche Schönheit des Kontinents, die in Portugal seit einiger Zeit zur Legende geworden waren. Cão „entdeckte“ auch das Land, das wir heute als Namibia kennen, wo er einen Padrão – eine Steinsäule mit dem portugiesischen Wappen – aufstellte. Damit erhoben Cão und seine Männer Anspruch auf die Wüste Namib und ganz Namibia als portugiesisches Gebiet. Aber es war ein Pyrrhussieg, denn „den Portugiesen gelang es nie, die Wüste in Besitz zu nehmen oder ihre schwer fassbaren Bewohner aufzuspüren“[11]. Doch 400 Jahre später trafen die mörderischen Gesandten des deutschen Kaiserreiches in Namibia ein, um zu beenden, was die Portugiesen begonnen hatten. Dabei experimentierten sie auch mit Völkermord,[12] wobei sie die Nama und die Herero fast ausrotteten – ein Experiment, das 45 Jahre spä-

10 *David Olusoga/Casper W. Erichsen:* The Kaiser’s Holocaust. Germany’s Forgotten Genocide, London 2010.
11 Ebd., 17.
12 Ebd.

ter, während des Zweiten Weltkriegs, erneut durchgeführt und gegen die Juden perfektioniert werden sollte.

b) Die Expedition von Bartolemeu Dias

Drei Jahre nach dem Versuch von Cão setzten im August 1487 in Porto de Lisboa zwei Fährschiffe, die *São Cristóvão* und die *São Pantaleão*, die Segel in Richtung Afrika. Die Reise war von König João II. von Portugal selbst in Auftrag gegeben worden. Wie sein Vorgänger hegte König João den brennenden Ehrgeiz, Portugal als Pionier bis an die Enden der Welt zu schicken, um das portugiesische Territorium zu erweitern, seinen Einfluss zu vergrößern, seine Handelsmöglichkeiten zu maximieren und es so an die Spitze der europäischen Nationen zu bringen. Wie bei der gescheiterten Cão-Expedition ging es darum, eine sichere und alternative Route zu schaffen, die den Atlantik und den Indischen Ozean verbindet, ohne die damals überfüllten und hart umkämpften Mittelmeerrouten zu befahren. Dementsprechend ernannte der König Bartolemeu Dias, einen der höchstdekorierten Edelmänner des Königshofes, zum Leiter der Expedition.

War Rassismus ein unsichtbares Mitglied der Reisegruppe? Hat die Mission Rassismus inspiriert oder erforderte sie notwendigerweise Rassismus? Konnten solche expansionistischen Ambitionen – zu denen die Entdeckung „jungfräulicher" Länder, kommerzieller Nutzen, die Schaffung von Wohlstand und die Entdeckung neuer Märkte gehörten – verfolgt werden, ohne die Notwendigkeit, die Völker, die mindestens 70 Jahre lang als Sklaven ge- und verkauft wurden, herabzusetzen, zu infantilisieren und zu verteufeln?

Als König João Kapitän Bartolemeu Dias verabschiedete, muss er ihm zugeflüstert haben, dass er bei der Durchführung der Hauptmission der Reise, wenn es die Zeit zuließe, das Land in Afrika aufsuchen solle, das von einem christlichen afrikanischen Priesterkönig regiert werde, der offenbar ein Nachfahre der Heiligen Drei Könige und als der Priesterkönig Johannes bekannt sei.[13] Der Legende nach stand der Priesterkönig im Kampf mit feindlichen heidnischen und muslimischen Völkern. Den Priesterkönig Johannes hat es wohl nie gegeben, vielmehr war er ein Hirngespinst in der europäischen Vorstellung von Afrika. Aber sein Land galt als wohlhabend und schön. Und von allen Reichtümern, die in Afrika zu finden waren, waren die Sklaven damals vielleicht am wertvollsten.

13 *Meredith,* Fortunes of Africa, 101.

Obwohl Bartolemeu Dias und seine Besatzung auf der Reise von 1487 nicht in Asien ankamen, war das, was sie erreichten, von großer Bedeutung. Es gelang ihnen, die Spitze des afrikanischen Kontinents zu umsegeln. Sie machten auch Halt in São Gorge de Mina, das spätere Elmina, einer 1471 gegründeten portugiesischen Festung und Handelsstation, die sich an der Mündung des Flusses Benya in den Atlantik befindet, in einem Land, das später Goldküste genannt wurde. Zu dieser Zeit hatte Elmina bereits seinen schändlichen Rang als eine bedeutende Sklavenhalterfestung erworben.

c) Die Expedition von Vasco da Gama

Am 8. Juli 1497 verließ Dom Vasco da Gama Porto de Lisboa mit einer Flotte von drei Schiffen, der *São Gabriel,* der *São Raphael* und der *Berrio,* die mehr als 150 Passagiere beförderten.[14] Sie machten unterwegs Halt an der kenianischen Küste (Malindi und Mombasa), in Mossel Bay und vom 2. bis 29. März 1498 in Mosambik. Obwohl die Einheimischen zunächst freundlich gesinnt waren, wurden sie bald misstrauisch und feindselig, so dass da Gama und sein Gefolge in Mosambik, wo sie fast einen Monat blieben, die Flucht ergreifen mussten. Am 20. Mai 1498 traf da Gamas Flotte in Kappadu in der Nähe von Calicut, Indien, ein. Man feierte diese Expedition als bahnbrechendes Ereignis der Seeschifffahrt.

Innerhalb eines Jahrhunderts wurde ein Teil des Kongo, der ursprünglich von Diogo Cão entdeckt worden war, christianisiert und man rühmte sich sogar eines getauften christlichen Häuptlings, nämlich des Nzinga a Nkuwu.[15] Von Zeit zu Zeit schrieb dieser an seinen Amtskollegen, João II. von Portugal, von christlichem König zu christlichem König, und beschwerte sich über die Plünderungen, Entführungen und Morde portugiesischer Siedler im Kongo. Der kongolesische König beschuldigte die Portugiesen sogar, durch ihr Verhalten Christus erneut zu kreuzigen. Hat die Tatsache, dass der König ein Christ war, ihm und seinem Volk Schutz vor der Brutalität der Kolonisatoren geboten? Keineswegs. Seine Bitten stießen auf taube Ohren. Nicht nur ging die Christianisierung im Kongo mit Sklaverei und Plünderung einher, sondern auch mit den Gräueltaten völkermörderischen Ausmaßes an der Wende zum 20. Jahrhundert.[16]

14 *David Northrup:* Vasco da Gama and Africa. An Era of Mutual Discovery, 1497–1800; in: Journal of World History 9 (1998), H. 2, 189–211.

15 *Meredith,* Fortunes of Africa, 101.

16 *Adam Hochschild:* King Leopold's Ghost. A Story of Greed, Terror and Heroism in Colonial Africa, London 2012.

Die Christianisierung Afrikas lässt sich historisch nicht von seiner Kolonialisierung loslösen. Selbst in den ersten sieben Jahrhunderten, in denen koloniale Beweggründe weniger stark ausgeprägt waren, fehlte es bei den Karthagern, den Griechen und den Römern nicht ganz an einer europäischen Überlegenheitshaltung. Es ist daher nicht möglich, den weißen Rassismus in Afrika unabhängig von Kolonialismus und christlicher Mission in Afrika zu diskutieren oder zu verstehen. Auch wären wir nicht in der Lage, seine hartnäckige Widerstandsfähigkeit auf dem afrikanischen Kontinent zu verstehen, ohne seine Einbettung in Religion, Handel, koloniale Wirtschaft, Kultur und das Bildungssystem zu berücksichtigen.[17] Der abwertendste Begriff, den weiße Rassisten lange Zeit gegen schwarze Südafrikaner verwendet haben, nämlich *Kafir,* ist auch das muslimische Wort für Nichtgläubige. Lange Zeit neigten weiße Siedler in Afrika dazu, sich entweder aufgrund ihrer „Zivilisation" oder aufgrund ihrer Religion als überlegen zu betrachten. Dazu bedurfte es jedoch intensiver Anstrengungen, um mit Theorien einer Hierarchie der menschlichen Spezies, einer Hierarchie der Religionen, an deren Ende afrikanische Religionen standen, sowie mit Theorien über die „Bürde des weißen Mannes" die nötigen Rechtfertigungen zu liefern. Wie das Patriarchat erfordert auch der weiße Rassismus als System nicht die physische Präsenz weißer Rassisten, um zu herrschen.

Die Bürde des weißen Mannes

Vierhundert Jahre nachdem Vasco da Gama einen neuen Seeweg eröffnet hatte, der Europa mit Asien und den Indischen Ozean mit dem Atlantik verband, veröffentlichte der 20-jährige englische Dichter Rudyard Kipling sein Gedicht *The White Man's Burden. The United States and the Philippine Islands.* Das Gedicht beginnt mit den Worten:

> Ergreift die Bürde des Weißen Mannes –
> schickt die Besten aus, die ihr erzieht –
> Bannt eure Söhne ins Exil
> den Bedürfnissen euerer Gefangenen zu dienen;

[17] *Tinyiko Maluleke:* Africa's Opium Is the Religion of Others; in: Mail and Guardian, 2 April 2015, https://mg.co.za/article/2015-04-01-africas-opium-is-the-religion-of-others (aufgerufen am 11.04.2020).

in schwerem Geschirre aufzuwarten
verschreckten wilden Leuten –
euren neugefangenen verdrossenen Völkern,
halb Teufel und halb Kind.[18]

Ursprünglich sollte dieses Gedicht den amerikanischen Imperialismus auf den Philippinen unterstützen, aber man kann es durchaus auch als eine Charta des Kolonialismus lesen. Das Gedicht stellt die expliziteste Rechtfertigung und Argumentation für den Kolonialismus dar. Obwohl die vorgebrachte Logik mit früheren Rechtfertigungen für die Sklaverei vergleichbar ist, ist Kiplings „Argumentation" viel glatter, klüger und hinterhältiger. Schon die Idee des Kolonialismus und des Imperialismus als „Bürde" und als eine Form des „Dienstes" war hinterlistig. Das Gedicht entstand auf dem Höhepunkt der britischen Ära des Imperialismus, die von etwa 1815 bis 1914 dauerte. Hinter den absichtlich irreführenden Begriffen des Dienstes, des angeblich selbst auferlegten Exils und Heldentums steht die Bösartigkeit des nackten Rassismus. Die Menschen, denen „gedient" werden soll, sind undankbar, faul, heidnisch, „wild", „gefangen", „halb Teufel", „halb Kind". Sie müssen vor sich selbst gerettet werden! Selbst dann, sagt Kipling, werden sie den weißen Mann beschuldigen und sagen: „Warum hat er uns aus der Knechtschaft, unserer geliebten ägyptischen Nacht, befreit?"

In seiner geschickten Rechtfertigung von Kolonialismus und Eroberung erfasst Kipling den europäischen Rassismus in seiner raffiniertesten, in seiner evangelischsten Form. Die Logik und die dünn verhüllte Arroganz Kiplings war auch die Logik und die dünn verhüllte Arroganz der Missionarsära. Während Kipling von der „Bürde des weißen Mannes" sprach, sprachen die Missionare von ihrer moralischen Pflicht, das Evangelium zu verbreiten. Letztere schlossen sich auch den Abolitionisten an, indem sie schließlich die Auffassung vertraten, dass Schwarze göttliche Seelen besäßen und daher geeignet seien, als Menschen bezeichnet zu werden.

Hinter den „guten Absichten" von Kipling lag eine jahrhundertelange Geschichte der Sklaverei. Noch näher am Datum der Veröffentlichung von Kiplings Gedicht lagen die Abschaffung der Sklaverei in Großbritannien und die Berliner Konferenz von 1883–1884, auf der der Kolonialismus festgeschrieben wurde und die europäischen Mächte Afrika zerstückelten und unter sich aufteilten. Kurz nach dem Erscheinen von Kiplings Gedicht

[18] Modern History Sourcebook: *Rudyard Kipling:* The White Man's Burden, 1899, Fordham University, https://sourcebooks.fordham.edu/mod/Kipling.asp (aufgerufen am 11.04.2020). Deutsche Übersetzung zitiert nach: *Rudyard Kipling:* Die Ballade von Ost und West. Ausgewählte Gedichte, übers. v. Gisbert Haefs, Zürich 1992.

veröffentlichte Joseph Conrad im Jahr 1902 seine Erzählung "Heart of Darkness". Während Kipling die Invasoren, Eroberer und Missionare durch seine Vorstellung von der Bürde des weißen Mannes beflügelte, lieferte Conrad von Afrika und den Afrikanern ein solches Bild der Primitivität, dass Kiplings Gedicht plausibel klang. Der fiktionale Erzähler und Hauptakteur der Erzählung von Joseph Conrad beschreibt die Afrikaner, die am Ufer des Kongo zu sehen sind, folgendermaßen:

> „Wir sind es gewohnt, auf die gefesselte Gestalt eines besiegten Ungeheuers zu blicken; doch hier – hier blickte man auf ein Ding, das ungeheuer und in Freiheit war. Es war unirdisch, und die Menschen waren … Nein, sie waren nicht unmenschlich. Wisst ihr, das war das schlimmste – dieser Verdacht, sie seien unmenschlich. Er drängte sich einem langsam auf. Sie heulten und hüpften und drehten sich um sich selbst und schnitten fürchterliche Grimassen; doch was einen schaudern ließ, das war gerade der Gedanke an ihre Menschlichkeit – unserer gleich –, der Gedanke an unsere entfernte Verwandtschaft mit diesem wilden und leidenschaftlichen Aufruhr. Häßlich."[19]

Währenddessen wurde in Deutschland die Gründung von Kolonien und deren Besetzung durch deutsche Siedler als notwendig für die Erneuerung des wahren Germanentums angesehen. In diesem Sinne sollten die deutschen Kolonien „die Brutstätten"[20] des wahren Deutschtums, des „völkischen Geistes", werden. Die Kolonien sollten dazu beitragen, wieder ein inniges Band zwischen Deutschen und dem Grund und Boden zu knüpfen – ein wahres Kennzeichen des Deutschtums. Sie sollten auch Rohstoffe, neue Exportmärkte und zusätzliches militärisches Personal in Kriegszeiten zur Verfügung stellen und echte Deutsche von den korrumpierenden Kräften der Industrialisierung und der Moderne bewahren. Diese Begründungen sowohl für den Kolonialismus als auch für die Förderung kolonialer Siedlungen waren wahrscheinlich näher an der Wahrheit als Kiplings Äußerungen über die „Bürde des weißen Mannes". Insofern die Kolonie auch als Bollwerk und Nährboden im Kampf gegen die Unreinheit der Moderne und die Unannehmlichkeiten der Wissenschaft gesehen wurde, war der Kolonialismus eindeutig auch eine verzweifelte Suche nach einer unberührten, immer mehr entgleitenden Welt. Zum Teil ging es dabei vor allem um die „Rehumanisierung" der Europäer und die Erweiterung ihres Einflussbereichs. Aber zu welchem Preis und auf wessen Kosten? Um diese Fragen zu beantworten, müssen wir über Rassismus sprechen.

19 *Joseph Conrad:* Heart of Darkness, London 2007, 44. Deutsche Übersetzung zitiert nach: *Joseph Conrad:* Herz der Finsternis, Frankfurt am Main 1985, 66.

20 *Olusoga/Erichsen,* Kaiser's Holocaust, 88.

Eine besonders virulente Form des kolonialen Rassismus stellte der Sozialdarwinismus dar, der bereits in Kiplings Gedicht anklingt. Kern dieser Theorie ist, dass, ohne die verheerenden Auswirkungen von Völkermord und kolonialer Enteignung auf afrikanische Menschen und andere „minderwertige Völker" zu leugnen, „die innere kulturelle Schwäche der einheimischen Völker Afrikas, Amerikas und Asiens diese vielleicht passiv und daher unfähig machte, dem europäischen Angriff zu widerstehen"[21]. Im Sinne dieser Logik waren die Afrikaner*innen einfach zu minderwertig, zu untauglich und zu schwach, um der Kraft der fähigsten Völker Europas zu widerstehen. Ihre Ausrottung und ihre Enteignung waren daher Teil eines natürlichen Prozesses und entsprachen so Darwins Vorstellung vom „Überleben des Stärkeren". 1903 rechtfertigte der deutsche Beauftragte für Siedlungswesen in Namibia, Dr. Paul Rohrbach, ein glühender Sozialdarwinist, die Kolonisierung der Afrikaner mit folgenden Worten:

> „Es trifft weder in Bezug auf Völker noch auf den Einzelnen zu, dass Menschen, die nicht schöpferisch sind, einen Anspruch auf Daseinserhaltung haben. Keine falsche Philanthropie oder Rassentheorie kann einsichtigen Menschen weismachen, dass die Erhaltung eines Stammes von nomadisierenden südafrikanischen Kaffern … wichtiger für die Zukunft der Menschheit ist als die Expansion der großen europäischen Nationen oder der weißen Rasse insgesamt."[22]

Aber was geschieht, wenn die Afrikaner nicht so leicht kapitulieren und deshalb nicht die vermeintlichen Schwächen aufweisen, die sie unfähig machen sollten, europäischen Angriffen zu widerstehen? Was geschieht, wenn sie den Angriffen der angeblich überlegenen Macht der europäischen Mächte standhalten? Völkermord, Vernichtung, Massaker – das ist es, was mit den „sturen" Nama und Herero von Namibia geschah, die es wagten, den deutschen Kolonialisten die Stirn zu bieten; und die Deutschen haben sie fast vom Angesicht der Erde getilgt.

Auf ähnliche Weise ging König Leopold von Belgien mit den Kongolesen um, als sie es wagten, sich zwischen ihn und die Reichtümer des Landes zu stellen, das er als ein Stück des „magnifique gâteau africain" bezeichnete – des herrlichen afrikanischen Kuchens.[23]

Ich wünschte, man könnte sagen, dass der Sozialdarwinismus der Vergangenheit angehört. Aber wir können dessen nicht zu sicher sein. Im November 2009 hielt der Nobelpreisträger Wole Soyinka in Bayreuth einen Vortrag, in dem er darauf hinwies, dass „sowohl der Islam als auch das Christentum sich nicht nur physischer Gräueltaten auf afrikanischem Bo-

21 Ebd., 110.
22 Ebd., 112.
23 *Meredith,* Fortunes of Africa.

den, einschließlich der Versklavung der Ureinwohner, schuldig gemacht haben, sondern auch eines systematischen Angriffs auf die afrikanische Spiritualität in ihrem Kampf um die religiöse Hegemonie“[24]. Danach wurde er von einem jungen weißen Mann angegangen, dessen Gedankengut 2009 genau wie das von Paul Rohrbach im Jahr 1903 klang: „Afrikaner, das müssen Sie zugeben, sind von Natur aus minderwertig. So muss es sein, sonst hätten euch andere Völker nicht jahrhundertelang versklavt. Eure Sklavenhalter sahen euch so, wie ihr wart, also könnt ihr ihnen keinen Vorwurf machen.“[25] Wenn auch solch ein unverhohlener Sozialdarwinismus im Rohrbach’schen Sinne mit Blick auf die afrikanischen Menschen nicht mehr so weit verbreitet ist, bleiben doch Reste davon in Bezug auf afrikanische Kulturen, Weltanschauungen, Sprachen und Lebensweisen bestehen. Der Glaube an den Sozialdarwinismus wird meist unausgesprochen und oft unbewusst vertreten.

Die gleiche sozialdarwinistische Begründung wird oft für das Aussterben vieler afrikanischer Sprachen angeführt. Es heißt, sie würden verschwinden, weil sie keine Sprachen für Wissenschaft und Technik seien und sein könnten, weil sie zu schwach seien, um der Macht der Sprachen von Wissenschaft und Technik zu widerstehen. In ähnlicher Weise wird argumentiert, dass der Grund für das Aussterben vieler indigener Wissensformen, Lebensweisen und Weltanschauungen darin liegt, dass sie zu primitiv, zu unwissenschaftlich und zu rückständig sind, um der postkolonialen und postgläubigen Ära zu widerstehen. Der Sozialdarwinismus ist tot! Lang lebe der soziale Darwinismus!

Rassismus als Kolonisierung des Geistes und der Seele

> „In den Kolonien war die Wahrheit nackt, aber die Bürger des Mutterlandes zogen es vor, wenn sie bekleidet war (…). Die europäische Elite bemühte sich, eine einheimische Elite hervorzubringen. Sie suchten sich vielversprechende Jugendliche aus; sie brandmarkten sie, wie mit glühendem Eisen, mit den Prinzipien der westlichen Kultur; sie stopften ihre Münder voll mit hochklingenden Phrasen, großen klebrigen Worten, die an den Zähnen klebten. Nach einem kurzen Aufenthalt im Mutterland wurden sie weiß gewaschen nach Hause geschickt. Diese wandelnden Lügen hatten ihren Brüdern nichts mehr zu sagen, sie waren nur noch ein Echo.“[26]

24 *Wole Soyinka:* Of Africa, New Haven 2012.

25 Ebd., xii.

26 *Jean-Paul Sartre:* Introduction; in: *Frantz Fanon:* The Wretched of the Earth, London 1961, 7. (deutsche Übers.: Die Verdammten dieser Erde, Frankfurt am Main 1966, zahlreiche Auflagen und Ausgaben.)

Auch wenn die Kolonisierung durch den Verweis auf ihre physischen Auswirkungen erklärt werden kann, so war sie vielleicht doch am tödlichsten in ihren Auswirkungen auf den Geist, die Psyche und die Seele der Kolonisierten. Diesen Themen widmete Frantz Fanon mindestens zwei Bücher, die Anfang der 1960er Jahre veröffentlicht wurden.[27] Andere Denker wie Steve Biko[28], Okot p'Bitek[29] und Ngugi Wa Thiong'o[30] beschäftigten sich ebenfalls mit den Auswirkungen des Rassismus auf die afrikanische Psyche. Für Biko war die psychologische Emanzipation unabdingbar, damit überhaupt eine Emanzipation stattfinden konnte. In seinen berühmten Gedichten „Lawinos Lied" und „Ocols Lied" schuf Okot p'Bitek einen Ehemann (Ocol) und eine Ehefrau (Lawino), um einen weißgewaschenen elitären Afrikaner mit einer authentischen Afrikanerin zu vergleichen und ihr gegenüberzustellen. Die Ehefrau ist immer noch von der afrikanischen Menschlichkeit durchdrungen, während der Ehemann Teil einer gebildeten Elite ist. Ngugi Wa Thiong'o seinerseits argumentiert nachdrücklich, dass wir uns nicht von der intellektuellen Kolonialisierung befreien können, solange wir die Sprache der Kolonisatoren bevorzugen und verwenden. Aber die Kolonisierung des Geistes ist tiefer und komplexer. Sie kann nicht von der Brutalität des Kolonialismus getrennt werden, sondern ist eng damit verwoben. Beim Rassismus geht es um Beleidigung, beleidigende Worte und Gesten, aber es geht nicht nur um die Beleidigung durch Worte,[31] sondern um die Kombination von Beleidigung, Gewalt und Entmenschlichung:

> „Es wird der Befehl gegeben, die Einwohner des annektierten Landes auf das Niveau höherer Affen zu reduzieren, um die Behandlung der Siedler als Lasttiere zu rechtfertigen. Die Gewalt in den Kolonien zielt nicht nur darauf ab, diese versklavten Menschen auf Distanz zu halten, sondern versucht, sie zu entmenschlichen. Es wird alles getan, um ihre Traditionen auszulöschen, ihre durch unsere Sprache zu ersetzen und ihre Kultur zu zerstören, ohne ihnen unsere zu geben. Schiere körperliche Ermüdung wird sie betäuben. Wenn sie, halb verhungert und krank, dann noch einen Geist haben, wird die Angst die Aufgabe zu Ende bringen."[32]

In diesem Sinne argumentierte Sartre, dass die Einheimischen absichtlich und dauerhaft in eine „neurotische Situation" gedrängt würden.

27 Ebd.
28 Siehe *Steve Biko:* I Write What I Like, London 1987.
29 Siehe *Okot p'Bitek:* Song of Lawino and Song of Ocol, London 1984.
30 Siehe *Ngugi wa Thiong'o:* Decolonising the Mind, London 1993; *ders.:* Moving the Centre. The Struggle for Cultural Freedoms, London 2008.
31 *Tinyiko Maluleke:* Racism Is So Much More Than Words; in: Mail and Guardian, 15. Januar 2016, https://mg.co.za/article/2016-01-14-racism-is-so-much-more-than-words (aufgerufen am 11. April 2020).
32 *Sartre,* Introduction, 13.

Für Desmond Tutu und Martin Luther King ist das Schmerzlichste am Rassismus, dass er die Kinder Gottes daran zweifeln lässt, dass sie Gottes Kinder sind.[33] Mit anderen Worten: Rassismus hat die Fähigkeit, geistliche Waisen und gottlose Kinder zu schaffen.

Institutioneller und struktureller Rassismus in Afrika

Wir haben immer wieder beobachtet, dass der Rassismus in Afrika nie ganz auf Einzelpersonen angewiesen war, um fortzubestehen und lange zu überleben. Obwohl der Rassismus individuelle Vorkämpfer hatte – wie den Sozialdarwinisten Paul Rohrbach in Namibia, König Leopold im „Belgisch-Kongo", Adolf Hitler in Deutschland, Hendrik Verwoerd in Südafrika – überlebt der Rassismus nicht durch Einzelpersonen, sondern durch die Schaffung von Strukturen, die seinen Fortbestand sichern, und durch die Einbettung in zentrale Strukturen der Gesellschaft.[34] Die „größten Errungenschaften" der „großen Vorkämpfer des Rassismus" waren ihre Fähigkeit, nachhaltige Strukturen zu schaffen, in denen der Rassismus beheimatet wurde. Dabei wurde darauf geachtet, dass die Instrumente und Strukturen der Kontrolle, der Herrschaft und der Reproduktion von Rassenstereotypen nicht nur geschaffen, sondern ständig geölt, gepflegt und hergerichtet wurden, um Schwarze und Afrikaner zu verschlingen. Auf diese Weise braucht der Rassismus für seinen Fortbestand weder „individuelle rassistische Vorkämpfer" noch die Anwesenheit von Sklavenherren, Kolonialisten oder Weißen. Die fünf zentralen Strukturen für die Aufrechterhaltung und Reproduktion von Rassismus sind die Regierungspolitik, das Bildungssystem, das Arbeitsmarktsystem, die Wirtschaftssysteme und die religiösen Systeme.

Sobald der Rassismus in Gesetz und Politik institutionalisiert ist, kann auf die einzelnen Rassisten verzichtet werden; das System hat die hervorragende Fähigkeit, sich selbst zu erhalten und zu reproduzieren. Einige der berüchtigtsten Formen des institutionalisierten Rassismus waren und sind das Apartheidsystem in Südafrika und das Jim-Crow-System in den USA.

Eine noch schwerwiegendere Form der Institutionalisierung von Rassismus liegt vor, wenn Rassismus geschickt in die Populärkultur integriert wird, z. B. durch die Verbreitung, Wiederholung und Normalisierung ras-

33 Vgl. *Desmond Tutu:* Crying in the Wilderness, Grand Rapids/MI 1982.

34 *Tinyiko Maluleke:* Institutional Racism Is the Enemy; in: Sunday Independent, 21 March, 2016, www.iol. co.za/sundayindependent/institutional-racism-is-enemy-2000 199 (aufgerufen am 11. April 2020).

sistischer Stereotypen in der Literatur (vor allem in der Kinderliteratur), im Film, in der Folklore, in der Sprache und in den öffentlichen Medien.

Rassismus und Gender in Afrika

Der Rassismus der Epoche des Kolonialismus und der Sklaverei war mit Frauenfeindlichkeit und -verachtung, insbesondere hinsichtlich afrikanischer/einheimischer Frauen, verbunden. Da sowohl Kolonialisten als auch Missionare eine chauvinistische Einstellung mitbrachten und sexuelle Diskriminierung praktizierten, fanden sich vor allem afrikanische Frauen am Ende der Leidenskette. Die Erfahrungen von Saartjie Baartman[35] (die von Kapstadt nach Europa gebracht wurde, um als lebendes menschliches Objekt in verschiedenen europäischen Zentren ausgestellt zu werden) und Eva Krotoa (die im Haus des aus den Niederlanden stammenden Siedlers Jan van Riebeck arbeitete), der ersten indigenen Bekehrten zum reformierten Christentum, sind beispielhaft. Krotoa starb, offensichtlich zur Alkoholikerin geworden, auf Robben Island.

Die Verbindung von Geschlecht und Rasse manifestierte sich sowohl im Wesen des kolonialen Rassismus selbst als auch in der Form des Widerstands gegen ihn. In gewisser Weise sind die meisten Rassismen ein Kampf von Männern um Frauen, oft mit Frauen als „Schauplatz" der Kämpfe.

Die rassistische Männlichkeit der Weißen in Südafrika war so effizient, dass es eine Zeit gab, in der die berühmteste weiße Südafrikanerin eine weibliche Komödienfigur, Evita Bezuidenhout, war, die von einem weißen männlichen Schauspieler, Pieter-Dirk Uys, geschaffen worden war und auch von ihm dargestellt wurde.[36] Zwar kannten fortschrittlichere Weiße und einige wenige Schwarze die südafrikanische Literaturnobelpreisträgerin Nadine Gordimer und die liberale Politikerin Helen Suzman, die als einsame Stimme gegen die rassistische Politik ihrer weißen Landsleute auftrat. Aber keine erreichte den Bekanntheitsgrad der fiktiven Evita Bezuidenhout. Das lag vielleicht daran, dass Evita Bezuidenhout eine so ordentliche, typische und gehorsame weiße Frau war, die der Apartheidregierung als Botschafterin für die von ihr geschaffenen Bantustan-Homelands für Schwarze diente.

35 *Rachel Holmes:* The Hottentot Venus. The Life and Death of Saartjie Baartman. Born 1789 – Buried 2002, London 2007.

36 *Pieter-Dirk Uys:* The Echo of a Noise. A Memoir of Then and Now, Johannesburg 2018.

Und doch haben, wie die weiße Männlichkeit der Unterdrückung, auch Formen der schwarzen Männlichkeit[37] ausgrenzende Gewalt gegen Frauen ausgeübt und sowohl die Gewalt als auch die Taktik der weißen Rassisten[38] nachgeahmt – obwohl ihre Ziele vermeintlich genau das Gegenteil beinhalteten. Laut Daniel Magaziner[39] war die Rückgewinnung der schwarzen Männlichkeit „vielleicht das grundlegendste Element der Bemühungen des Black Consciousness, die schwarze Identität neu zu gewinnen". Steve Biko selbst schrieb:

> „Aber der Typus des schwarzen Mannes, den wir heute haben, hat seine Männlichkeit verloren. (…) Tief in seinem Inneren steigt sein Zorn auf über die sich anhäufenden Beleidigungen, aber er lässt ihn in die falsche Richtung aus – an seinen Mitmenschen in der Township, am Eigentum der schwarzen Menschen. (…) In der Abgeschiedenheit seiner Toilette verzerrt sich sein Gesicht in stummer Verachtung der weißen Gesellschaft, aber erhellt sich in schüchternem Gehorsam, wenn er auf den ungeduldigen Ruf seines Herrn hörend eilends herauskommt. (…) Alles in allem ist der schwarze Mann zu einer Hülle, einem menschlichen Schatten geworden, völlig besiegt, ertrinkend in seinem eigenen Elend, ein Sklave, ein Ochse, der mit schüchterner Scheu das Joch der Unterdrückung trägt."[40]

Nelson Mandela scheint von einer ähnlichen Mentalität durchdrungen gewesen zu sein. Als seine Mutter ihn nach dem Tod seines Vaters seinem Stiefvater anvertraute, sagte sie zu ihm:[41] ***„uqinisufokotho kwedini",*** was Mandela frei übersetzt mit: „Sei ein Mann, mein Junge", aber auch übersetzt werden könnte mit „Härte die weiche Stelle zwischen deinen kindlichen Schädelknochen, junger Mann".

Am Tag seiner Beschneidung hörte Mandela eine mitreißende Rede eines örtlichen Häuptlings (von Meligqili, dem Sohn von Dalindyebo) über Männlichkeit. Mandela erinnerte sich unter anderem an diese Worte des Häuptlings:

> „Dort sitzen unsere Söhne (…) jung, gesund und schön, die Blume des Xhosa-Stammes, der Stolz unseres Volkes. Wir haben sie soeben in einem Ritual beschnitten, das ihnen die Männlichkeit verspricht, aber ich bin hier, um Euch zu sagen, dass dies ein leeres, illusorisches Versprechen ist, das niemals erfüllt werden kann, denn wir Xhosas und alle schwarzen Südafrikaner sind besiegte Menschen."[42]

37 *Ian M. Macqueen: Black Consciousnes*s and Progressive Movements under Apartheid, Pietermaritzburg 2018, 14.

38 *Redi Tlhabi:* Khwezi. The Remarkable Story of Fezekile Ntsukela Kuzwayo, Johannesburg 2017, 41–65.

39 *Daniel R. Magaziner:* Pieces of a (Wo)man. Feminism, Gender and Adulthood in Black Consciousness; in: Journal of Southern African Studies 37 (2011), H. 1, 45–61.

40 *Biko,* I Write What I Like, 28–29.

41 *Nelson Mandela:* Conversations with Myself, London 2010, 122.

42 Ebd., 34.

Mandela erklärte später, dass diese Rede für ihn einer Damaskus-Erfahrung am nächsten kam. Vergleichbar damit notierte Mandela bei der Vorbereitung auf seine berühmte Rede auf der Anklagebank im Rivonia-Prozess im Juni 1964 fünf Punkte, von denen der fünfte lautete: „Wenn ich sterben muss, dann möchte ich erklären, dass ich meinem Schicksal wie ein Mann begegnen werde."[43] Offensichtlich entwickelte sich die Idee einer verlorenen Männlichkeit, die nur durch den Widerstand gegen den weißen Mann und durch die Erlangung politischer Freiheit zurückgewonnen werden konnte, zu einer Art erstrebenswerten Männlichkeit des Kampfes und wurde vielleicht zum eigentlichen Ziel des Kampfes. Der afrikanische Mann musste seine Männlichkeit zurückgewinnen. Damit dies geschehen könnte, schlug Biko folgende Abhilfe vor:

> „Der erste Schritt besteht also darin, den Schwarzen Mann wieder zu Sinnen kommen zu lassen; ihm wieder Leben in seine leere Hülle zu pumpen; ihm Stolz und Würde einzuflößen, ihn an seine Komplizenschaft zu erinnern mit dem Verbrechen, sich missbrauchen und somit das Böse im Land seiner Geburt herrschen zu lassen. (…) Das ist die Definition von ‚Black Consciousness'".[44]

Das Problem ist, dass diese Vorstellungen von Männlichkeit aus konservativen Vorstellungen von afrikanischen Männlichkeiten gewonnen wurden und als Gegenmittel gegen die toxische weiße Männlichkeit[45] der *Kragdadigheid* (übermächtige Macht) gedacht waren. Eine solche Situation mit zwei Gruppen von toxischen Männlichkeiten, von denen die eine auf Dominanz und die andere auf Widerstand ausgerichtet ist, musste verschiedene Formen von geschlechtsspezifischer Unsensibilität und Gewalt hervorbringen, nähren und fortschreiben. Immer wieder, wenn Fremdenfeindlichkeit gegen Afrikanerinnen und Afrikaner im In- und Ausland angeprangert wird, werden Frauen als „Beute" und als „Preis" in einem Krieg zwischen Männern dargestellt. Vor nicht allzu langer Zeit hat der Führer der Partij voor de Vrijheid in den Niederlanden, Geert Wilders, Berichten zufolge von „marokkanischem Abschaum" gesprochen, dessen männliche Vertreter reine „Testosteronbomben" seien, die in einigen (Flüchtlings-) Anstalten eingesperrt werden müssten.[46] Ähnliche Ansichten wurden von

43 Ebd., 122.

44 *Biko,* I Write What I Like, 29.

45 *Jacklyn Cock:* Women and War in South Africa, Cleveland 1993.

46 *Tinyiko Maluleke:* Vulgarity Becoming the Status Quo in the Age of Trump; in: Sunday Independent, 19 March 2017, www.iol.co.za/news/opinion/vulgarity-becoming-the-status-quo-in-the-age-of-trump-8256826 (aufgerufen am 11.04.2020).

Frauke Petry, der ehemaligen Vorsitzenden der AFD in Deutschland, und Marine Le Pen, der Vorsitzenden des Rassemblement National in Frankreich, geteilt.[47]

Eine der wiederholten Behauptungen südafrikanischer Afro-Xenophoben und von Fremdenfeindlichen in der ganzen Welt lautet nicht nur, dass die Fremden einem die Jobs wegnehmen, sondern auch, dass „sie unsere Frauen stehlen“[48] – womit ein bizarrer Anspruch auf alle Frauen als Besitz der Männer geltend gemacht wird.

Rassismus und Fremdenfeindlichkeit in Afrika

> „Die Geschichte der letzten vier- bis fünfhundert Jahre zeigt, dass es massive Bevölkerungsbewegungen über Grenzen und Kontinente hinweg gegeben hat. Menschen sind freiwillig oder unfreiwillig als Glücksritter, Sklaven, religiöse Akteure, Flüchtlinge, Ausgestoßene, Studenten usw. gereist. Diejenigen, die reisen, und diejenigen, die nicht reisen, haben in unterschiedlichen Machtverhältnissen interagiert. Einige Reisende und Gäste sind mächtig, wo immer sie reisen, während andere Reisende ständig benachteiligt sind.“[49]

Anfang 2018 bezeichnete US-Präsident Donald Trump Haiti, El Salvador und verschiedene afrikanische Länder als „Sh*thole“-Länder. Es scheint, dass Trump seit der Zeit seiner Präsidentschaftskampagne versucht, die Welt in eine Art moralische Betäubung zu versetzen.[50] Solche fremdenfeindlichen Äußerungen werden jedoch nicht nur von außerhalb gegen Afrikaner*innen begangen. Manchmal verhalten sich Afrikaner auch untereinander fremdenfeindlich.

Am 21. August 2019 nahm ich an einer Diskussionsrunde über Migration, Polizeiarbeit und Südafrikas zukünftige Politik an der Universität Witwatersrand (WITS) in Johannesburg, Südafrika, teil.[51] Das WITS-Seminar

47 Ebd.

48 *Pumla Dineo Gqola:* Brutal Inheritances. Echoes, Negrophobia and Masculinist Violence; in: *Shireen Hassim/Tawana Kupe/Eric Worby* (eds.): Go Home or Die Here. Violence, Xenophobia and the Reinvention of Difference in South Africa, Johannesburg 2008.

49 *Musa Dube:* Batswakwa. Which Traveller Are You? (John 1,1–18); in: Journal of Theology for Southern Africa 108 (2000), 79–89.

50 *Tinyiko Maluleke:* The No 1 Strategy. Shock Them Till They Are Numb, Kommentar und Analyse, 5.–11. Juni 2015, www.academia.edu/29689307/No_1s_Strategy-_Shock_Them_Till_Theyre_Numb_-_Opinion_Piece.pdf (aufgerufen am 11.04.2020).

51 Die von Lauren Landau (WITS-Universität) eingeladenen Teilnehmer*innen des Panels waren der Journalist Jan Bornman (New Frame Media), Jean-Pierre Misago (WITS), Ga-

war unter anderem eine Reaktion auf einen Vorfall vom 1. August 2019, bei dem ausländische Staatsangehörige, die angeblich mit gefälschten Waren in und um Johannesburg Handel trieben, von der südafrikanischen Polizei aufgegriffen wurden. An diesem Tag zeigten die Abendnachrichten jedoch einen Videoclip von einem Polizeiwagen auf der Flucht, der von einer großen Gruppe von Demonstranten, die angeblich Ausländer waren, mit Steinen beworfen wurde. Dieser Vorfall schien einen alarmierenden Anstieg des Gebrauchs fremdenfeindlicher Sprache durch gewöhnliche Menschen, politische Führer, Regierungsbeamte, Gewerkschafter und hochrangige Polizeibeamte auszulösen. In vielen der abgegebenen Erklärungen, auch in den sozialen Medien, wurden Ausländer als gewalttätig und gesetzlos dargestellt, die versuchen würden, die Autorität des Staates zu untergraben, Verbrechen gegen den Staat zu begehen und Südafrika mitzuregieren. Am 1. August veröffentlichte der Premierminister (Gouverneur) der Provinz Gauteng, David Makhura, die folgende Erklärung auf Twitter:

> „Einige Ausländer, die gefälschte Waren verkaufen und Gebäude im Joburg CBD (Geschäftszentrum von Johannesburg) illegal besetzen, haben unsere Polizei mit Flaschen und Benzinbomben angegriffen. Dieses verabscheuungswürdige Verbrechen gegen unseren Staat wird niemals toleriert werden. #OkaeMolao wird mit voller Kraft reagieren, um die Rechtsstaatlichkeit zu verteidigen, 12:06 Uhr – 1. August 2019."

Da diese Erklärung innerhalb weniger Stunden nach dem Vorfall abgegeben wurde, ist es unwahrscheinlich, dass der Gouverneur der reichsten und bevölkerungsreichsten Provinz Südafrikas die Fakten überprüft und verifiziert hatte, dass tatsächlich nur Ausländer an einem, wie er es nannte, „verabscheuungswürdigen Verbrechen gegen unseren Staat" beteiligt waren. Leider sorgten die „Gewissheit", mit der der Premierminister die Anschuldigung öffentlich erhob, und die „Klarheit", mit der er die Täter benannte, mehr oder weniger sicher dafür, dass seine Stellungnahme aufhetzend wirkte. Er war auch nicht der einzige hochrangige Politiker oder Regierungsbeamte, der zu diesem Zeitpunkt solche Erklärungen abgab.

Einige Tage später kam es zu einer weiteren Welle von „fremdenfeindlichen Übergriffen", wie sie in den südafrikanischen Medien genannt wurden. Diese periodisch wiederkehrenden Ereignisse, die es seit dem ersten Jahrzehnt der südafrikanischen Demokratie gibt, aber 2008 am heftigsten waren[52] sind begleitet von Plünderungen von Geschäften afrikanischer

reth Newham (Institute for Security Studies), Julia Honberger (WITS) und Koketso Moeti (Amandla.mobi); siehe www.youtube.com/watch?v=TcV4pQ89GKs (aufgerufen am 11.04.2020).

52 Vgl. *Hassim/Kupe/Worby* (eds.), Go Home or Die Here.

Ausländer, physischer Gewalt, dem Abbrennen von Gebäuden und Morden. Fremdenfeindliche Angriffe bieten auch eine ausgezeichnete Tarnung für andere kriminelle Aktivitäten wie Raub, Bestechung und Vergewaltigung – so dass die Bezeichnung „fremdenfeindliche Übergriffe" eher unangemessen erscheint. Allerdings wurden bei den jüngsten fremdenfeindlichen Übergriffen zwar Geschäfte und Stände afrikanischer Ausländer in Brand gesteckt und geplündert, aber 10 von 12 Opfern waren Südafrikaner.

Ist die (südafrikanische) Fremdenfeindlichkeit das stärkste Beispiel dafür, wie der Rassismus in unserer heutigen Welt mutiert ist? Oder ist sie lediglich eine Manifestation des afrikanischen Selbsthasses? Es ist wahrscheinlich etwas von beidem. In einem anregenden Buch erklärt der kamerunisch-südafrikanische Anthropologe Francis Nyamnjoh, dass wir den Kolonialisten – wie etwa Cecil John Rhodes – in der afrikanischen Psyche suchen müssen, wenn wir das Phänomen der afrikanischen Fremdenfeindlichkeit verstehen wollen.[53] Unter Bezugnahme auf die von Studenten getragene #RhodesMustFall-Bewegung meint Nyamnjoh, dass es der Rhodes „im Inneren" ist, der abgeschafft werden muss, nicht der Rhodes „da draußen". Die von Nyamnjoh vorgeschlagene Lösung, nämlich ein Sinn für Konvivialität unter Afrikaner*innen, ist jedoch kaum angemessen.[54] Die Afrikaner*innen leiden nicht aufgrund eines Mangels an Konvivialität, sondern vielmehr, weil sie in einem Kontext leben, in dem ihnen Konvivialität aufgezwungen wird.

Vor mehr als zwei Jahrzehnten vertrat Kwame Appiah[55] aus Ghana die Ansicht, dass die Afrikaner vielfältiger und „getrennter" sind, als viele Narrative der afrikanischen Einheit vermuten lassen. Einheit sei zwar ein gutes Ziel, sollte aber weder vorausgesetzt noch künstlich durchgesetzt werden. Nicht einmal die Viktimisierung durch den Kolonialismus reiche als Bindemittel aus, um die Afrikaner zu vereinen. Appiah argumentiert, dass die Afrikaner*innen verschiedene Formen des Kolonialismus in unterschiedlichem Ausmaß erlebt haben, und fordert eine positivere Grundlage für die afrikanische Einheit. Seine Ansichten scheinen sich jedes Mal zu

53 *Francis Nyamnjoh:* #RhodesMustFall. Nibbling at Resilient Colonialism in South Africa, Bamenda 2016.

54 Siehe *Tinyiko Maluleke:* Look at the Kwerekwere in the Mirror; in: Mail and Guardian, 10. Juni 2016, https://mg.co.za/article/2016-06-09-look-at-the-kwerekwere-in-the-mirror (aufgerufen am 11.04.2020).

55 *Kwame Appiah:* In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture, New York 1992.

bestätigen, wenn Fremdenfeindlichkeit und fremdenfeindliche Gewalt zwischen Afrikanern und anderen Afrikanern überall auf dem Kontinent, einschließlich Südafrika, ausbrechen.

Rassismus und die Kirche in Afrika

Abgesehen von Situationen, in denen der Islam eine Rolle spielte, war das Christentum an einigen der tödlichsten Episoden von Rassismus in Afrika beteiligt oder verwickelt – und das seit dem 15. Jahrhundert, wenn nicht sogar schon früher. Die Versklavung afrikanischer Menschen durch die europäischen Kolonialmächte wurde sowohl aus religiösen als auch aus wirtschaftlichen Gründen gerechtfertigt. Die religiöse Rechtfertigung umfasste Aussagen, wie dass es die Bestimmung der Afrikaner sei, Holz zu hacken und Wasser zu holen, über verschiedene religiöse Versionen der „Bürde des weißen Mannes" bis hin zur Sklaverei, die ein von Gott verordneter Weg zur Erlösung sei, und hin zu verschiedenen theologischen Versionen des Sozialdarwinismus. Die vielleicht eklatanteste Form und Verteidigung des Rassismus stellte das System der Apartheid in Südafrika dar. Das heißt nicht, dass die Verhältnisse im Kongo, in Namibia und im ehemaligen Rhodesien besser waren. Aber das südafrikanische System hielt sich am längsten und lieferte eine so unverfrorene „christliche" Rechtfertigung, dass deswegen der Ökumenische Rat der Kirchen sein Programm zur Bekämpfung des Rassismus einrichtete, der Reformierte Weltbund die Apartheid zur Ketzerei erklärte und die Vereinten Nationen sie als Verbrechen gegen die Menschlichkeit bezeichneten. Durch ihre bloße Existenz rechtfertigten die segregierten Kirchen die Apartheid und trugen zu ihrem Fortbestehen bei. Auf diese Weise wurde die *missio Dei* zu etwas pervertiert, das die Europäer den Afrikanern antun oder für die Afrikaner tun, etwas, das die Männer den Frauen antun oder für die Frauen tun, und die Bibel wurde zu einem Werkzeug der Unterwerfung und nicht der Befreiung.

Beim Apartheid-Rassismus ging es nicht nur um Social Engineering und ein Dogma. Seine wirklichen Auswirkungen zeigen sich in der langfristigen Verarmung der Menschen, in dem Ausmaß der Todesopfer und in den vielen lähmenden direkten und indirekten Hinterlassenschaften – die sich auch heute noch hartnäckig weigern, zu verschwinden.

Können wir das Anwachsen des missbräuchlichen, rechtsgerichteten Christentums[56] auf dem afrikanischen Kontinent zu den neuen Formen des

56 *Tinyiko Maluleke:* The Prophet Syndrome. Let Them Eat Grass; in: Mail and Guardian,

Rassismus zählen? In dem Maße, in dem einige dieser Kirchen Theologien der Erniedrigung vertreten, die auf der Ausbeutung des Vermögens und des Glaubens der Armen beruhen, praktizieren sie eine Form des geistlichen Rassismus, der sich gegen die Ärmsten der Armen richtet.[57]

Afrikanische Theologie en route versus Rassismus en route: die vor uns liegende theologische Agenda

Nachdem ich diesen Aufsatz mit Überlegungen zu einer *afrikanischen Theologie en route* begonnen habe, scheint es mir angebracht, darauf hinzuweisen, dass die afrikanische Theologie unterwegs bleiben muss, wenn sie mit dem historischen, mutierenden, widerständigen, hartnäckigen und institutionalisierenden Rassismus in seiner erstaunlichen Langlebigkeit Schritt halten will.

Damit die afrikanische Theologie und die gesamte Theologie weiterhin auf dem Weg zu Gott bleibt, muss die afrikanische Theologie und die gesamte Theologie zunächst „ihre Wanderschuhe anziehen“[58] und auf diese Weise ihren Sinn für soziale Gerechtigkeit und moralische Empörung zurückgewinnen. Nur eine bewegliche Theologie kann mit den Veränderungen des Rassismus und seinen verschiedenen Erscheinungsformen an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten Schritt halten.

Da Rassismus nicht immer so aussieht wie früher und da er nicht immer in seinem eigenen Namen spricht, müssen schwarze und afrikanische Theologien kritisch und hellwach sein.

Zweitens, das sage ich als schwarzer Theologe, müssen wir versuchen, auf der Grundlage aufzubauen, die von afrikanischen Theologen der ersten sieben Jahrhunderte[59] bis hin zu den afrikanischen Pioniertheologen der kolonialen und postkolonialen Ära erarbeitet wurde.

Drittens müssen wir tiefer und weiter graben als die Theologien des 20. Jahrhunderts, denn obwohl die verheerenden Auswirkungen des Rassismus in diesem Jahrhundert am deutlichsten zu Tage traten, sind seine

24. Oktober 2014, https://mg.co.za/article/2014-10-23-the-prophet-syndrome-let-them-eat-grass (aufgerufen am 11.04.2020).

57 *Tinyiko Maluleke:* Preying on the Poor in the Name of Praying; in: IOL, Sunday Independent, 16. August 2016, www.iol.co.za/sundayindependent/preying-on-the-poor-in-name-of-praying-1900442 (aufgerufen am 11.04.2020).

58 *Maya Angelou:* All God’s Children Need Traveling Shoes, New York 1986.

59 *Kwame Bediako:* Theology and Identity. The Impact of Culture upon Christian Thought in the Second Century and in Modern Africa, London 1992.

Wurzeln älter. Wir müssen zurück zur frühen Kirche gehen. Die ersten sieben Jahrhunderte sind eine besonders wichtige Ressource für Afrika (siehe Kwame Bediako und John Mbiti).

Viertens müssen wir noch einmal von vorne beginnen und zurückkehren zu dem großen Gastgeber aller Religionen, die von außen nach Afrika gekommen sind, nämlich der afrikanischen Religion. Für schwarze und afrikanische Theolog*innen sind die afrikanischen Religionen zu einem wichtigen Dialogpartner geworden, heute mehr denn je. Wir müssen mehr tun, als nur versuchen, der historischen Christenheit zu helfen, sich in Afrika an den eigenen Haaren aus dem Sumpf zu ziehen, denn das kann sie nicht.[60]

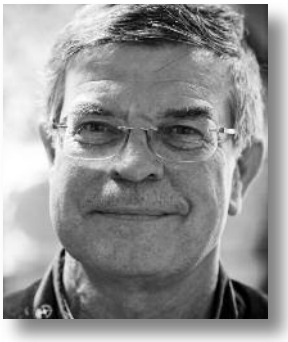
Fünftens wird die so genannte 4IR (vierte industrielle Revolution) erneut die Frage aufwerfen, was es bedeutet, Mensch zu sein in einer Zeit, in der die Menschen, insbesondere die Männer, versucht sind, sich selbst Göttlichkeit zu verleihen. Das Problem ist nicht mehr nur der wirtschaftliche Rassismus zwischen Arm und Reich, Männern und Frauen, Staatsbürgern und Nicht-Staatsbürgern, sondern der nihilistische und gefährliche Rassismus der Menschheit gegenüber der übrigen Schöpfung.

Sechstens ist es jetzt an der Zeit, sich mit den Strukturen, Systemen und den Politiken (und/oder den einzelnen Verfechtern des Rassismus) auseinanderzusetzen, die Rassismus, Sexismus und Fremdenfeindlichkeit verbergen und verewigen. Man kann davon ausgehen, dass es eine unausgesprochene, aber tödliche theologische Logik des Rassismus gibt – der wir uns stellen müssen.

Siebtens: Rassismus ist nicht nur ein wirtschaftliches oder chauvinistisches System, sondern auch ein spirituelles System, das auf der angeblich göttlichen Abstammung der Weißen und der Darstellung der Schwarzen als Stiefkinder Gottes beruht. In seinem tiefsten Inneren ist Rassismus eine theologische Ketzerei.

60 *Tinyiko Maluleke:* Of Africanised Bees and Africanised Churches. Ten Theses on African Christianity; in: Missionalia. Southern African Journal of Mission Studies 38 (2010), H. 3, 369–379.

Rassismus, Fremdenfeindlichkeit und Migration in Italien – einem postkatholischen Land



Guido Dotti[1]

Land und Vertreibung

„Bildung“: Dies war die Antwort eines heranwachsenden Mädchens in einem Lager für Binnenflüchtlinge im Staat Kachin, Myanmar, auf die Frage, was sie und ihre Gefährtinnen sich für ihre Zukunft erhofften. Unser Pilgerteam besuchte das Lager im Rahmen der Pilgerreise der Gerechtigkeit und des Friedens des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK). Und sie fügte hinzu: „Ich möchte zum Beispiel Musikerin werden und dann … Parlamentsabgeordnete, um unserem Volk das Land zurückzugeben, damit es dort leben und es bebauen kann.“ Wie ihre Freundinnen war sie nicht älter als 14 Jahre und hatte bereits sieben Jahre ihres Lebens im Lager verbracht, das nur einige Dutzend Kilometer von ihrem Heimatdorf entfernt liegt. Die Entschlossenheit und die Hoffnung dieser Mädchen und anderer ihres Alters in den verschiedenen Lagern, die wir besuchten, waren und sind für mich ein Schlüssel zum wirklichen Verständnis dessen, was in meinem eigenen Land, Italien, seit Jahrzehnten, aber vor allem im vergangenen Jahr, vor sich geht.

Italien ist ein Land mit einer langen christlichen und katholischen Tradition, aber es ist jetzt in Bezug auf seine kollektive Identität ratlos. Seit der Gründung als vereinigter Staat im Jahre 1861 ist Italien durch die externe und interne Migration von Millionen seiner Bürger*innen gekennzeichnet,

[1] Bruder Guido Dotti ist Mitglied der ökumenischen Kommunität von Bose, Italien. Er ist Vorsitzender der Diözesankommission für Ökumene und interreligiösen Dialog in Biella, Italien; Mitglied der Theologischen Studiengruppe für den Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens des Ökumenischen Rates der Kirchen; und Sekretär der Regionalkommission für Ökumene und interreligiösen Dialog in Valle d’Aosta, Piemont.

ÖR 69 (3/2020), S. 332–345

und seit einigen Jahrzehnten auch durch die Einwanderung von Menschen aus dem Osten und dem Süden, aus Ländern jenseits der Alpen und jenseits des Mittelmeers.

„Land" und „Vertreibung" sind also zwei Worte, die mehrere der wesentlichen Merkmale der italienischen Identität treffend zusammenfassen; sie sind wie zwei Linsen, durch die wir das Phänomen des Rassismus in einem Land untersuchen können, das wir als „postkatholisch" bezeichnen können. Verbundenheit mit dem Land, bäuerliche Kultur ebenso wie die Notwendigkeit der Auswanderung, der Wunsch, willkommen zu sein, und die Anspannung des Willkommenheißens – diese Merkmale sind sowohl den Italienern als auch vielen der Völker gemeinsam, die wir im Rahmen der Pilgerreise der Gerechtigkeit und des Friedens des ÖRK besucht haben, weit über die offensichtlichen Unterschiede von Kultur, Ethnie und Religion hinaus.

Italien: Ein ethnisch und kulturell homogenes Land?

Die Geschichte meiner Familie sowie meine eigene persönliche Geschichte sind eng verbunden mit den Themen Land, Auswanderung und Rassismus. Eine meiner Großmütter wurde Ende des 19. Jahrhunderts als Tochter italienischer Einwanderer in Argentinien geboren, während sowohl meine Großväter als auch mein Vater in ihrer Jugend mehrere Jahre lang in anderen europäischen Ländern arbeiteten. Ich hatte jüdische Mitschülerinnen und Mitschüler in der Mittel- und Oberschule; später lebte ich als junger Novize und Student während der Jahre der dortigen fremdenfeindlichen Kampagne für das zweite Referendum gegen Ausländer (Oktober 1974) in der Schweiz. Seit mehreren Jahren bin ich damit beschäftigt, Einwanderer aus Afrika südlich der Sahara, die in Italien Asyl suchen, aufzunehmen und ihnen mit ihren Dokumenten und bezüglich ihrer Arbeit zu helfen. Diese Einwanderer wurden von der klösterlichen Gemeinschaft, der ich seit 1972 angehöre, aufgenommen. Unter den Brüdern und Schwestern meines Klosters, die aus sechs verschiedenen Ländern und aus verschiedenen Regionen Italiens stammen, ist einer ein US-Bürger ukrainischer Herkunft und ein anderer gehört zu den „Italienern der zweiten Generation", die in Italien von Eltern geboren wurden, die aus Sri Lanka kamen. Dies ist keineswegs selten in einem Land, das aus ethnischer Sicht in der Regel als mehr oder weniger einheitlich angesehen wird.

Es gäbe viel zu sagen über die angeblich jahrhunderte- oder gar jahrtausendealte ethnische Homogenität der Bewohner der italienischen Halbinsel. Dies beginnt bereits mit der mythischen Erzählung von der Ankunft

von Äneas und anderen Trojanern, die die Zerstörung ihrer Stadt überlebten und die italienischen Küsten erreichten, nachdem ihnen zunächst der Zugang verwehrt wurde[2] und sie dann von Königin Dido in Karthago willkommen geheißen wurden,[3] wie Vergil in seinem Epos *Aeneis* erzählt, – Passagen, die wie die tragischen Ereignisse unserer Zeit klingen. Von da an vermischten sich die Römer mit den besiegten Etruskern, das Reich wurde kulturell durch die Weisheit des Spaniers Seneca und des dalmatinischen Hieronymus bereichert, bevor es die Macht an die „barbarischen" Westgoten abtrat, während im Süden der Halbinsel, in Sizilien und an der Adriaküste Byzantiner, Sarazenen, Araber und Normannen an die Macht kamen. Im Osten Sardiniens waren es die Katalanen, die ihre Sprache als Erbe hinterlassen haben, die sogar bis heute im dortigen Dialekt noch vorherrschend ist. Im Norden vermischten sich Kelten, Langobarden und Franken mit der einheimischen Bevölkerung, während auf der gesamten Halbinsel fast jedes Jahrhundert eine Vielzahl von Menschen mit unterschiedlichen Gewohnheiten, Bräuchen und Sprachen hinzukamen – Hunnen, Landsknechte sowie Spanier, Franzosen und Schwaben – die eine fruchtbare, nicht nur kulturelle Vielfalt mitbrachten.

Selbst die Sprache Dantes musste die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts abwarten, um dank der Schulpflicht, des allgemeinen Militärdienstes und vor allem dank Radio und Fernsehen zu einer wirklichen Nationalsprache zu werden, die sich schließlich gegenüber den lokalen Dialekten durchsetzte, auch wenn es immer noch sprachliche Minderheiten gibt – französischsprachige, deutschsprachige, okzitanische, albanische, slowenische – mit mehr oder weniger garantierten Rechten in einigen Gebieten.

Das Aufkommen des „Rassenproblems"

Dennoch führten ab dem Beginn des 20. Jahrhunderts der Bedarf an neuen Anbauflächen und das Bedürfnis auszuwandern zu einem starken Anstieg von Rassenvorurteilen und Rassismus. Bald nach der Vereinigung

2 *Vergil:* Aeneis, 1. Buch, 539–543: „Was für ein Volk bewohnt dieses Gebiet? Welches Barbarentum duldet Missbrauch des Gastrechts? Verweigert man uns doch die hilfreiche Küste, droht uns mit Waffen, verbietet den Aufenthalt uns am Gestade! Trotzt ihr dem Menschenrecht schon und den Waffen, die Sterbliche führen, fürchtet die Götter doch wenigstens, Hüter des Rechts vor dem Unrecht!"

3 Ebd., 568–574: „Wollt ihr ins Land des Saturnus, ins große Hesperien, ziehen, oder zum Eryxgebiet, dem Reiche des Königs Akestes: Sicher geleiten werde ich euch und tatkräftig helfen. Wollt ihr bei mir, in meinem Reiche, ansässig werden: euch auch gehört die Stadt, die ich baue. Aufs Trockene könnt ihr ziehen die Schiffe. Mir gelten Troer und Tyrier gleichviel."

Italiens Ende des 19. Jahrhunderts kam es sowohl zur Migration nach Amerika als auch zur saisonalen Migration in die europäischen Nachbarländer durch homogene Gruppen von Menschen aus denselben Orten. Dies ermöglichte es den Migranten, in ihren Ankunftsländern sehr enge Beziehungen untereinander zu behalten. Die Italiener im Ausland waren, wie alle Einwanderer, oft Opfer rassistischer Einstellungen der Einheimischen, vor allem wegen des Konkurrenzkampfes um grundlegende Bedürfnisse: Land, Unterkunft und Arbeit.

Mit dem Aufkommen italienischer Kolonialambitionen in Eritrea und Somalia in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts und insbesondere mit der Ausweitung der italienischen Interessen in Libyen und dem darauf folgenden italienisch-türkischen Krieg (1911–1912), der zur militärischen Eroberung Libyens führte, nahmen die Probleme im Hinblick auf stabile Beziehungen mit der einheimischen arabischen Bevölkerung immer ausgeprägtere Züge von Rassenfeindlichkeit an. Der Beginn des faschistischen Regimes in Italien (1922), die Invasion und Besetzung Äthiopiens (1928–1936), die Entstehung des italienischen Ostafrikas, zu dem auch Somalia gehörte, und die anschließende Ausrufung des Italienischen Reiches (1936) verwandelten Rassenfragen in offenen Rassismus. In diesem ausschlaggebenden Moment erwies sich die veränderte Haltung der katholischen Kirche gegenüber dem faschistischen Regime als entscheidend. Diese Haltung ergab sich aus der Unterzeichnung der Lateranverträge und des Konkordats zwischen dem Heiligen Stuhl und dem italienischen Staat im Jahr 1929, die die volle Anerkennung des italienischen Königreichs durch den Heiligen Stuhl sowie die Aufhebung des Verbots der Teilnahme von Katholiken am politischen Leben des Landes vorsahen. Gleichzeitig wurde der Katholizismus als „Staatsreligion" proklamiert und genoss einen privilegierten Status auf Kosten anderer religiöser Gruppen.

Vom „Manifest der Rasse" zu den Rassengesetzen

„Die erste Verordnung zur Rassenfrage in Italien wurde im April 1937 von der Regierung Mussolini verkündet; sie verbot italienischen Staatsbürgern unter Androhung schwerer Gefängnisstrafen, ‚eheliche Bindungen mit Personen einzugehen, die Staatsangehörige von Italienisch-Ostafrika

[4] Ich stütze mich in diesem Abschnitt auf den Artikel von *Giovanni Sale:* Il Manifesto della Razza del 1938 e i cattolici (Das Manifest der Rasse 1938 und die Katholiken); in: La Civiltà Cattolica, 3793, 2008, Bd. 3, 11–24, www.laciviltacattolica.it/articolo/il-manifesto-della-razza-del-1938-e-i-cattolici (aufgerufen am 11.04.2020).

sind'."[4] Dies war Ausdruck der Furcht vor einer „Bastardisierung" der italienischen „Rasse", wobei man zugleich die Art der „Assimilation", die in Frankreich und Großbritannien verfolgt wurde, als Bedrohung für die Reinheit der weißen Rasse betrachtete.[5] Aus diesen Gründen beteiligten sich die katholischen Behörden selbst und insbesondere die Missionare in den Kolonien aktiv daran, Italiener davon abzubringen, Mischehen einzugehen, die als „mischerbige Verbindungen" definiert wurden, welche die „Reinheit der Rasse" verunreinigen würde, die wiederum mit Hilfe eugenischer Vorstellungen von zweifelhaftem wissenschaftlichen Wert propagiert wurden.

So veröffentlichte das *Giornale d'Italia* am 15. Juli 1938 unter dem Titel „Faschismus und die Probleme der Rasse" ein Manifest, das das Ergebnis der Arbeit einer anonymen Gruppe von faschistischen Gelehrten und Professoren war. Ihr offensichtliches Ziel war es, eine kulturelle Rechtfertigung für Vorschriften zu liefern, die die so genannte Kolonialfrage regeln sollten. Liest man heute nur die ersten Worte der zehn Punkte des Manifests, so schaudert man, denn sie zeigen deutlich, dass die Rassengesetze gegen Juden nicht lange auf sich warten lassen würden.

1. Es gibt menschliche Rassen; 2. es gibt bedeutende und unbedeutende Rassen; 3. der Begriff der Rasse ist ein rein biologischer Begriff; 4. die Bevölkerung des heutigen Italiens ist mehrheitlich arischer Herkunft und ihre Zivilisation ist arisch; 5. der Beitrag großer Menschenmassen in historischen Zeiten ist reine Legende; 6. es gibt heute eine „rein italienische Rasse"; 7. es ist an der Zeit, dass die Italiener sich offen als Rassisten bezeichnen; 8. es ist notwendig, zwischen den mediterranen Völkern Europas (westlichen) auf der einen Seite und den Orientalen und Afrikanern auf der anderen Seite zu unterscheiden; 9. die Juden gehören nicht zur italienischen Rasse; 10. die rein europäischen körperlichen und seelischen Wesenszüge der Italiener dürfen in keiner Weise verändert werden.[6]

Man kann darüber streiten, wie sehr solche Äußerungen mit den wissenschaftlichen Erkenntnissen der damaligen Zeit zu tun hatten, aber es ist sicher, dass sie weder damals noch jemals eine Basis in der Lehre des Evangeliums hatten. Was den Hauptaspekt der hier vorliegenden Reflexionen betrifft – die Beziehung zwischen dem italienischen Rassismus und dem Katholizismus – so ist es schmerzlich zu erkennen, dass sich die begrenzte Sorge der katholischen Hierarchie einerseits darauf beschränkte, die Auswirkungen solcher Aussagen auf die kleine jüdische Minderheit in Italien

5 Ebd.

6 Dies wurde in der ersten Ausgabe einer zu diesem Zweck gegründeten Zeitschrift veröffentlicht: La difesa della razza, 1 (1938), Ausgabe 1, 2.

zu minimieren, und andererseits den Unterschied zwischen „echtem und wahrem Rassismus“ (dem des deutschen Nationalsozialismus, der heidnisch und götzendienerisch war) und der italienischen „Rassenpolitik“ zu betonen, die, so wurde behauptet, auf die Verbesserung der menschlichen Rasse abzielte. Vor dem Hintergrund dieses allgemeinen Rahmens, der sowohl der vatikanischen Diplomatie als auch dem italienischen Episkopat gemeinsam war, müssen wir die Haltung von Papst Pius XI. betrachten. Mehr als andere im Vatikan war er über die Situation besorgt und „nahm eine Position der offenen Kritik an der neuen, vom Regime eingeleiteten Rassenpolitik ein“[7], die so weit ging, dass er damit bei einigen Prälaten, die den Regierungskreisen näher standen, Irritationen und Verlegenheit hervorrief.

Angesichts der Haltung der katholischen Hierarchie ist es nicht verwunderlich, dass sie der Verabschiedung der berüchtigten „Rassengesetze“ mit Schweigen und Duldung begegnete.[8] Es reicht jedoch aus, die einleitenden Absätze der ersten drei Artikel dieses Gesetzes zu lesen, um den unüberbrückbaren Abgrund zwischen der faschistischen Ideologie und der Lehre des Evangeliums oder, einfacher gesagt, der katholischen Moral zu erkennen.[9] Von diesem tragischen Zeitpunkt an war der ausdrückliche Widerstand gegen den Rassismus nur noch in einer Minderheit von katholischen Geistlichen und Laien sichtbar, die bereit waren, bisweilen sogar unter Einsatz ihres Lebens, Zeugnis für die Ablehnung solcher offen gegen das Evangelium und die Menschlichkeit gerichteten Bestimmungen abzulegen, und die alles daran setzten, ihren jüdischen Mitbürgern zu helfen.

Die dunkle Nacht der Menschlichkeit, die Italien, Europa und die ganze Welt in den Jahren des Zweiten Weltkriegs erlebten, hatte ihre Wurzeln in genau jenem Mangel an entschlossenem Widerstand und der Verurteilung der giftigen Worte des Rassismus und Antisemitismus.

7 *Sale,* Il Manifesto della Razza (Das Manifest der Rasse).

8 Siehe das Königliche Gesetz vom 15. November 1938 – XVII Nr. 1779 über die „Integration und Koordination der bereits verabschiedeten Bestimmungen zur Verteidigung der Rasse an italienischen Schulen in einem einzigen Gesetzestext“.

9 Art. 1.: Angehörige der jüdischen Rasse können nicht zu einem Amt oder einer Anstellung an Schulen jeglicher Ordnung und jeglichen Niveaus, ob öffentlich oder privat, die von italienischen Schülern besucht werden, zugelassen werden (…). Art. 2.: Angehörige der jüdischen Rasse sind nicht berechtigt, Akademien, Instituten und Vereinigungen der Wissenschaften, Literatur und Kunst anzugehören. Art. 3.: Schüler der jüdischen Rasse dürfen nicht an öffentlichen oder privaten Schulen jeder Art und jedes Niveaus, die von italienischen Schülern besucht werden, zugelassen werden. Schüler der jüdischen Rasse, die sich zur katholischen Religion bekennen, können jedoch je nach den kirchlichen Behörden in Grund- und Mittelschulen aufgenommen werden.

Das faschistische Regime hatte sich bemüht, die Auswanderung nach Amerika zu bremsen, und sogar versucht, die bereits dorthin emigrierten Italiener nach Italien oder in seine Kolonien zurückzurufen. Als Teil dieser Strategie wurden Pläne ausgearbeitet, die Abhängigkeit von anderen Ländern in Bezug auf landwirtschaftliche Produkte durch die Kultivierung von unbebautem Land und die Reduzierung von Großgrundbesitz zu verringern. Eine besondere Rolle spielte dabei die Urbarmachung der Pontinischen Sümpfe in der Region Latium, südlich von Rom, ein Projekt, das 1928 begonnen und 1931 erweitert wurde. Es wurden Arbeiter aus den ärmsten Gebieten Norditaliens, insbesondere aus dem Veneto, rekrutiert, die unter äußerst ungesunden Bedingungen arbeiten mussten. Die Möglichkeit, von der Bewirtschaftung eines Stück Landes zu leben, ging somit mit einer radikalen Umsiedlung und einem Anstieg der Sterblichkeitsrate einher. Es handelte sich um die erste große Binnenmigration in Italien, von der eine überwiegend ländliche Bevölkerung betroffen war. Ein ähnliches Phänomen trat 1953 aus anderen Gründen auf, nachdem Überschwemmungen in der Polesine, dem Gebiet des Veneto südlich von Venedig, Tausende von Bauern dazu veranlassten, in andere landwirtschaftliche Regionen im Norden zu ziehen.

Zwischen diesen Ereignissen, der Tragödie des Zweiten Weltkrieges, dem Sturz des faschistischen Regimes, dem Volksreferendum von 1946, das die Monarchie beendete, und der Geburt der Italienischen Republik wurde eine entscheidende Wende in der Haltung gegenüber dem expliziten Rassismus eingeleitet. Die Verfassung der Italienischen Republik vom 1. Januar 1948 stellt in ihren unveränderlichen „Grundprinzipien" fest: „Alle Bürger haben die gleiche soziale Würde und sind vor dem Gesetz gleich, ohne Unterschied des Geschlechts, der Rasse, der Sprache, der Religion, der politischen Meinungen, der persönlichen und sozialen Verhältnisse" (Artikel 3) und nimmt damit die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte vom Dezember desselben Jahres vorweg.

Die Erneuerung in der Nachkriegszeit und der Wiederaufbau eines erschöpften Landes brachten einen raschen Übergang von einer überwiegend landwirtschaftlichen zu einer immer stärker industrialisierten Wirtschaft mit sich. Dies führte zu einer massiven neuen Migrationswelle, sowohl extern als auch intern, vom Süden in den Norden des Landes. Italienische Arbeiter, die von der Auswanderung ins Ausland, vor allem in europäische Länder wie Belgien, Deutschland, Frankreich und die Schweiz, zurückkehrten, und interne Wanderarbeiter, die aus dem Süden kamen, um in den Fabriken Norditaliens zu arbeiten, erlebten rechtliche

und administrative Diskriminierungen sowie Vorurteile, Feindseligkeit und Fremdenfeindlichkeit – die Angst der einheimischen Bevölkerung vor den als andersartig angesehenen Personen. Sie hatten Schwierigkeiten bei der Wohnungssuche und sahen sich mit Stereotypen und Verallgemeinerungen konfrontiert, in denen ihnen organisiertes Verbrechen und Intoleranz gegenüber traditionellen Gewohnheiten und Bräuchen vorgeworfen wurden.

Fremdenfeindlichkeit und Rassismus

Die Integration dauerte viele schwierige Jahrzehnte, und die sichtbareren Aspekte der Fremdenfeindlichkeit gingen mehr und mehr zurück. Dies war vor allem der Solidarität der Arbeiter in den Fabriken zu verdanken, der Liberalisierung des Zugangs zu allen universitären Studiengängen, auch für Schüler*innen aus Fachschulen, und der Zunahme von „Mischehen" und neuen Familien der „zweiten Generation" von Einwanderern aus Süditalien.

Als Teil dieser positiven Entwicklung trug die Verbreitung der italienischen Sprache, die allen geläufig ist und von allen benutzt wird, zu einem größeren sozialen Zusammenhalt bei. Auch die Rolle der katholischen Kirche sollte nicht vergessen werden; sie befand sich damals in der vollen Blütezeit des postkonziliaren *Aggiornamento* und engagierte sich auf der lokalen Pfarrebene dafür, die volle Gemeinschaft aller ihrer Mitglieder im Alltag zu verwirklichen.

In den vergangenen zwei Jahrzehnten haben sich jedoch fremdenfeindliche Vorurteile und Feindseligkeiten wieder verstärkt, und in der italienischen Gesellschaft ist zunehmend eine Wiederkehr der schlimmsten Gefühle der Angst und des Hasses gegenüber denjenigen zu beobachten, die als die „Anderen" angesehen werden. Das Verschwinden des Eisernen Vorhangs, symbolisiert durch den Fall der Berliner Mauer, und die daraus resultierende Ankunft einer beträchtlichen Anzahl von Einwanderern aus Osteuropa, insbesondere aus Albanien und Rumänien, ließ die schlimmsten Stereotypen des versteckten Rassismus wieder aufleben. Die Medien und die öffentliche Meinung beeinflussten sich gegenseitig, indem sie – zu Recht oder zu Unrecht – Ausländer als Täter sowohl von kleinen als auch von den abscheulichsten Verbrechen identifizierten. Solche oft unbegründeten und in jedem Fall übertriebenen Anschuldigungen, die in den 1950er und 1960er Jahren an die italienischen „Südländer" gerichtet waren, wurden nun in verallgemeinerter Weise den aus Osteuropa stammenden Ausländern zugeschrieben. Laut dem ehemaligen Mitglied des italienischen Senats, Luigi Manconi, sind die Daten, die uns die Sozial- und Wirtschaftswissenschaften liefern, eindeutig:

„Die Anfangsphasen der Migrationsströme, in denen es keine angemessene Politik der Regulierung oder Integration gibt, führen überall zu einem Anstieg der Kriminalität; ebenso trifft es zu, dass mit Bezug auf die albanische und rumänische Einwanderung in Italien nach den ersten Jahren der Eingliederung der relative Anteil der Kriminalität gesunken ist."[10]

Früher konnte der weit verbreiteten Fremdenfeindlichkeit durch die Bereitstellung objektiverer Daten über soziale Ängste begegnet werden. Die Ankunft von Asylbewerbern und Wirtschaftsflüchtlingen vom südlichen Ufer des Mittelmeers löste jedoch eine massive Verlagerung fremdenfeindlicher und rassistischer Gefühle aus, die sich nun gegen Nordafrikaner und Schwarze richtete.

Diese Migranten kamen in Wirklichkeit aus dem Nahen Osten, der von Kriegen verwüstet wurde, und aus Afrika südlich der Sahara, als Opfer von Hungersnöten und der Plünderung seiner natürlichen Ressourcen durch westliche multinationale Unternehmen. Erinnerungen an die tatsächlichen Zahlen und an die Möglichkeit und Notwendigkeit der Regulierung der Migrationsströme zählen nichts. Die 2007 beginnende Weltfinanzkrise bot einen idealen Vorwand, um die Angst und Besorgnis der einheimischen Bevölkerung in den größten wirtschaftlichen Schwierigkeiten gegen die Ärmeren zu lenken, als ob die Identifizierung der „Letzten", denen man alle Schuld zuschieben kann, den Zustand der „Vorletzten" weniger prekär und erträglicher machen würde.

Zu Recht stellt Luigi Manconi fest, dass „die Fremdenfeindlichkeit, die sich vom Rassismus deutlich unterscheidet und die buchstäblich das bedeutet, was sie zum Ausdruck bringt, nämlich die Angst vor der Person, die anders oder unbekannt ist, sich ausbreitet und uns alle betrifft – auch diejenigen, die sich stolz als Antirassisten bezeichnen. In der Tat ist es die Fremdenfeindlichkeit, die sich nicht unbedingt in rassistischer Aggression äußern muss, die unser Verhalten und vor allem unsere Gedanken angesichts eines traumatischen Ereignisses diktiert oder zumindest bedingt"[11]. Ohne Wachsamkeit gegenüber der Zunahme von Fremdenfeindlichkeit, ohne eine Steuerung des Phänomens der Migration wird es keine Hindernisse auf dem Weg zum Rassismus geben.

10 *Luigi Manconi:* Contro il luogo comune dell'uomo nero; in: La Repubblica, 28. Juli 2019.

11 Ebd.

Ein bezeichnendes Beispiel für die Beziehung zwischen der Bindung an das Land, der Vertreibung aufgrund von Emigration und Rassismus ist die hitzige Debatte über das *ius soli* (Geburtsrecht). Wie in anderen Ländern, die historisch von der Emigration geprägt sind, wird man heute aufgrund des *ius sanguinis* italienischer Staatsbürger: Ein Kind ist von Geburt an Italiener, wenn einer der beiden Elternteile Italiener ist, unabhängig davon in welchem Land das Kind geboren wird. Früher war dies notwendig, um unseren Auswanderern eine gesicherte Staatsbürgerschaft zu garantieren, unabhängig davon, wo sie sich niederließen, und um für den Fall einer Rückkehr nach Italien die Verbindung zum Mutterland aufrechtzuerhalten. So gibt es auch heute noch Millionen von Italiener*innen auf der Welt, viele davon mit doppelter Staatsbürgerschaft, die nie in Italien gelebt haben und Italiens Sprache, Gesetze und Geschichte nicht kennen. Ganz anders ist die Gesetzgebung von Staaten, die dank der Einwanderung entstanden sind und sich entwickelt haben, wie die Vereinigten Staaten, die aus dem entgegengesetzten Grund die Staatsbürgerschaft auf der Grundlage des *ius soli* gewähren: Wer in einem solchen Land geboren ist, ist somit ein Staatsbürger dieses Landes.

Wie bereits in anderen Ländern, die in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts bedeutende Einwanderungsströme erlebt haben, wurde nun auch in Italien die Möglichkeit vorgeschlagen, die Staatsbürgerschaft auf der Grundlage eines *modifizierten ius soli* zu gewähren: Die Kinder von Einwanderern, die seit mindestens fünf Jahren in stabilen Verhältnissen in Italien leben und die in Italien geboren oder als kleine Kinder angekommen sind, sollten die italienische Staatsbürgerschaft am Ende ihrer Grundschulzeit (im Alter von etwa 11 Jahren) erwerben können, anstatt darauf warten zu müssen, bis sie das Erwachsenenalter erreicht haben (mit 18 Jahren), um dann lange und komplizierte bürokratische Verfahren zu durchlaufen. Das *ius soli* würde es den Einwanderern ermöglichen, ein neues „Land" als Heimat zu erhalten, und zwar nicht nur symbolisch, nachdem sie aus ihrem eigenen Land vertrieben wurden.

Der Vorschlag wurde von der Abgeordnetenkammer gebilligt; als es jedoch 2017 zur Schlussabstimmung im Senat kam, entbrannte die Debatte innerhalb und vor allem außerhalb des Parlaments derart, dass das Gesetz nicht zur Abstimmung gestellt und somit nicht vor dem Ende der Legislaturperiode verabschiedet wurde. Rund 800.000 vollständig integrierten Kindern und Jugendlichen, die nur Italienisch sprechen, die mit ihren italienischen Mitschülern leben, spielen und lernen, wird somit weiterhin die Staatsbürgerschaft ihres Landes verweigert und sie genießen nicht die gleichen Rechte wie ihre alltäglichen Kameraden.

Der Ton der Diskussionen wurde sehr bald hitzig und oft ausgesprochen rassistisch; und die Thematik des Rechtsinstruments des *ius sanguinis* wandelte sich rasch von einem Schutz für Migranten zu einem rassistischen, wenn nicht sogar stammesmäßigen Rückfall in die Barbarei.

Italien: Noch ein katholisches Land?

In diesem Zusammenhang ist ein Phänomen deutlich geworden, dass nämlich der ausgesprochen katholische Charakter der italienischen Bevölkerung nicht mehr existiert. Während statistische Daten darauf hinzuweisen scheinen, dass dieses traditionelle Gesellschaftsgefüge fortbesteht, und z. B. die große Mehrheit der Italiener weiterhin einen Prozentsatz ihrer Einkommenssteuer der katholischen Kirche zuweist oder sich für den katholischen Religionsunterricht an öffentlichen Schulen entscheidet, ist die Zahl der regelmäßigen Gottesdienstbesucher, der kirchlichen Eheschließungen, der Taufen, des Berufenseins zum Priesterstand und zum religiösen Leben spektakulär zurückgegangen.

Noch beunruhigender ist die abnehmende Bedeutung der Kirche und der katholischen Soziallehre im Leben der Menschen und in ihren täglichen Entscheidungen. Katholische Laien, die in der Politik, insbesondere mittels der Christdemokratischen Partei, aktiv waren, spielten eine entscheidende Rolle beim Wiederaufbau nach dem Krieg und bei der Ausarbeitung der Verfassung der Italienischen Republik. Sie scheinen jedoch ihre Stimme verloren zu haben, zum Teil aufgrund der direkten und ständigen Beteiligung der italienischen katholischen Hierarchie auf höchster Ebene. Der Schwerpunkt der öffentlichen Debatte lag auf verschiedenen „nicht verhandelbaren Werten“, die, so wichtig sie auch sein mögen, nicht umfassend sind, da sie sich auf Fragen im Zusammenhang mit Geburt, Tod und Sexualität beschränken. Dies ging zu Lasten eines Ansatzes, der nicht individualistisch, sondern auf soziale Probleme ausgerichtet ist und sich auf die gesamte Bandbreite der Bedürfnisse der Einwohner des Landes, Italiener und Ausländer, bezieht. So wurde die Sorge für die Armen und die Geringsten der Gesellschaft an die Caritas, an ehrenamtliche Vereinigungen, an Gruppen in prophetischen Gemeinden und Religionsgemeinschaften delegiert. Die tägliche Großzügigkeit der vielen Katholiken, die bereit sind, mit Männern und Frauen „guten Willens“ unterschiedlicher oder gar keiner religiösen Zugehörigkeit zusammenzuarbeiten, ist in den Augen der Mehrheit der Bevölkerung, auch derjenigen mit katholischem Hintergrund, zu einer Manifestation einer persönlichen Besessenheit geworden. Es ist sogar ein abwertender Begriff geprägt worden: „Gutmenschentum“ (*buonismo*),

das ein Gutsein-Wollen bezeichnet, das angeblich übertrieben oder fehl am Platz ist, als wäre die Nächstenliebe eine Schwäche, der man misstrauen sollte. Und all dies geschieht in den italienischen Regionen, die historisch gesehen umfassend katholisch geprägt waren.

„Markenkatholiken" und die Forderungen des Evangeliums

So hat das Phänomen der Einwanderung heute in katholischen Kreisen und in der italienischen Gesellschaft eine immer ausgeprägtere Dichotomie deutlich gemacht, eine tägliche Konfrontation zwischen denen, die Enzo Bianchi, der Gründer und Prior der Kommunität von Bose, als „Christen des Glockenturms" und „Christen des Evangeliums" bezeichnet.[12] Wir könnten sie auch„Marken-Katholiken" und „Christen in der Nachfolge" nennen.

Erstere neigen dazu, ihre Verbundenheit mit der katholischen Kultur zu zeigen, und machen sich keine Gedanken über die völlige Inkohärenz zwischen ihrem Verhalten und den Geboten des Evangeliums. Katholisch zu sein wird oft darauf reduziert, ein Markenzeichen zur Schau zu stellen, das wenig oder gar nichts mit dem Christentum zu tun hat. Sie definieren ihren Katholizismus mit Bezug auf einen bestimmten Theologen oder eine Leitfigur einer theologischen Bewegung, und ihr Katholizismus ist von der Angst vor Identitätsfragen geprägt. Sie passen sich einer weltlichen Mentalität an und instrumentalisieren religiöse Symbole, die auf die Ebene von Fetischen reduziert sind.

Bezeichnend dafür ist der Sekretär einer politischen Partei, der bis vor einigen Jahren noch mythologische Flussgottheiten besang, die Bevölkerung des Südens verachtete und für die Abspaltung Norditaliens warb. Dann hat dieser Politiker in den letzten Wahlkämpfen für das italienische und das europäische Parlament eine Ausgabe der Evangelien und einen Rosenkranz benutzt, um sich mit der katholischen Identität zu verbinden,

12 „Wie reagiert die Kirche auf den Vormarsch der ‚Christen des Glockenturms', die, während sie sich auf christliche Werte berufen, die Teil ihrer Identität sind, dabei die Botschaft des Evangeliums verlieren und jeder Form von Gastfreundschaft, die den Migranten gewährt wird, feindlich gegenüberstehen? Was unternimmt die Kirche, um diese ‚Christen des Glockenturms' zu bekehren und sie zu ‚Christen des Evangeliums' zu machen? Das Phänomen ist besorgniserregend, und die Infragestellung der karitativen Haltung der Kirche gegenüber Migranten sollte die Pfarrer jener christlichen Gemeinschaften, die unter Absehung von der Vorrangstellung des Evangeliums wachsen konnten, in Frage stellen." *Enzo Bianchi:* I cristiani del campanile e quelli del vangelo; in: Vita pastorale, Januar 2018, www.monasterodibose.it/fondatore/articoli/articoli-su-riviste/12037-i-cristiani-del-campanile-e-quelli-del-vangelo (aufgerufen am 11.04.2019).

scheinbar unbekümmert darüber, dass seine Anhänger gleichzeitig Papst Franziskus und die Bischöfe der katholischen Kirche verspotteten und die Grundsätze des Evangeliums und die pastoralen Regeln ignorierten. Als er Minister in der Staatsregierung wurde, verhinderte er systematisch jeden Versuch, Flüchtlingen und Asylbewerbern gegenüber Gastfreundschaft zu üben, und inszenierte in den sozialen Medien Kampagnen des Hasses gegen Ausländer und gegen diejenigen, die sich um sie kümmern. Schließlich gelang es ihm, ein Gesetz zu verabschieden, das diejenigen bestraft, die im Meer treibenden Migranten helfen, und das die Freiheit von Protestkundgebungen stark einschränkt. Und dafür wagte er es, der Heiligen Jungfrau öffentlich zu danken.

Fälle von fremdenfeindlicher Intoleranz und Gewalttaten eindeutig faschistischer und rassistischer Natur haben sich enorm vervielfacht. Sie werden von radikalisierten Randgruppen begangen, die glauben, dass sie das Verständnis und die Unterstützung eines beträchtlichen Teils der italienischen Bevölkerung genießen. Selbst einige lokale Beamte haben diskriminierende Vorschriften für Nicht-Italiener erlassen, die nicht nur der christlichen Ethik, sondern sogar der italienischen Verfassung eindeutig widersprechen. Mehrere Katholiken mit katholischem „Markenzeichen" sind mit diesen Entscheidungen einverstanden und zeigen offen in den sozialen Medien ihre Intoleranz gegenüber Flüchtlingen und Migranten.

Andererseits scheitern „Christen in der Nachfolge", die sich ihrer eigenen Grenzen bewusst sind, wie viele Jünger Christi zu allen Zeiten und an allen Orten, ständig in der Nachfolge ihres Herrn. Aber sie richten sich wieder auf und setzen den Weg der Umkehr fort, indem sie jeden Tag versuchen, ihr armes Leben demjenigen Jesu Christi und den Anforderungen des Evangeliums anzupassen. Der friedliche, entschlossene Widerstand dieser Männer und Frauen – einfache, getaufte Christ*innen jeden Alters und jeder sozialen Schicht, Priester, Ordensleute, Bischöfe – hält trotz all ihrer Widersprüche weiterhin die Flamme des Evangeliums am Leben in einem Land, das als Ganzes nun als „postkatholisch" eingestuft werden muss.

In dieser mühsamen Suche nach dem täglichen Engagement für das Evangelium werden viele Christen durch das Lehramt in den Worten und Taten des Papstes Franziskus immer wieder auf das Wesentliche ihres Glaubens zurückgeführt: festhalten an den Worten Jesu, an seinem Werk und daran, dass er die Wahrheit über den barmherzigen Vater sagt. In diesem Sinne ist der Bischof von Rom, der angesichts des zivilen Zerfalls Italiens auf Misstrauen, wenn nicht gar auf Feindseligkeit eines Teils der katholischen Gläubigen selbst stößt, zu einem Bezugspunkt und einer Quelle der Hoffnung geworden – auch für viele Nichtgläubige, Männer und Frauen „guten Willens", die hartnäckig die Würde jedes Menschen verteidigen.

Christen werden lernen müssen als „Minderheit“ zu leben, und hoffentlich, selbst im Übergang, wird es eine Überwindung des “othering” geben. Es ist eine tiefergehende Reflexion darüber erforderlich, was ein postkatholisches Land in der Praxis ist und wie sich eine postkatholische Welt an ein sich wandelndes ethnisches Epizentrum anpassen wird. Tatsächlich steht die Kirche vor einer schweren Aufgabe, nämlich sich den Herausforderungen der Entkolonialisierung des katholischen Reichtums zu stellen. Es ist wahrscheinlich, dass diese Aufgabe nur auf ökumenische und nichtkonfessionelle Weise erfüllt werden kann, indem man gemeinsam von anderen Kulturen und Theologien lernt.[13]

Übersetzung aus dem Englischen: Dr. Wolfgang Neumann

Diese Bemerkungen sind inspiriert von den Kommentaren von Iva E. Carruthers zum ursprünglichen Vortrag beim Theologischen Forum des Ökumenischen Rates der Kirchen über Rassismus im Kontext des Pilgerwegs der Gerechtigkeit und des Friedens, Tokio, Japan, September 2019.

Rassengerechtigkeit für die Windrush-Generation in Großbritannien



Anthony G. Reddie[1]

Dieser Aufsatz wurde vor dem Hintergrund des Brexit geschrieben. Er befasst sich nicht mit der Frage, ob Großbritannien in der Europäischen Union (EU) bleiben oder sie verlassen sollte. Zum Zeitpunkt der Abfassung dieses Aufsatzes ist Großbritannien politisch gelähmt, wenn es darum geht, wann es die EU verlassen soll und wenn ja, zu welchen Bedingungen, und ob es überhaupt aus der EU austreten sollte. Dieser Aufsatz gibt keine Stellungnahme zur politischen Frage des Verbleibens oder Verlassens ab, obwohl ich für „Bleiben" gestimmt habe. Diese Ambivalenz ergibt sich aus der Überzeugung, dass, ob wir gehen oder bleiben, nichts an dem vergifteten Klima ändern wird, das durch die *Leave*-Kampagne entstanden ist. Die Mehrheit der Nation hat ihre Meinung geäußert und sich dem toxischen, fremdenfeindlichen Subtext der *Leave*-Kampagne angeschlossen, die die sichtbaren Minderheiten ausgrenzt und einen explizit weiß-zentrierten Diskurs über das Wesen des Britentums und die Vorstellungen von Zugehörigkeit ausgelöst hat. Die Aktualität des Brexit wird nachlassen, aber das Gefühl, dass Großbritannien in die rassistische Rhetorik des „dunklen Zeitalters" der späten 1950er und 1960er Jahre zurückversetzt worden ist, wird bestehen bleiben.

Ich bin Teil einer größeren Gemeinschaft. Die massenhafte Migrationsbewegung der Schwarzen aus Afrika und der Karibik in den Jahren nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs wird als „Windrush"-Epoche bezeichnet. Diese Migrationsbewegung begann mit der Ankunft von 492 Menschen aus der Karibik am 22. Juni 1948 in den Docks von Tilbury, an Bord

[1] Prof. Dr. Anthony G. Reddie ist Direktor des Oxford Centre for Religion and Culture am Regent's Park College, Oxford, und außerordentlicher Professor für theologische Ethik an der Universität von Südafrika.

ÖR 69 (3/2020), S. 346–362

der SS Empire Windrush. In den letzten Jahren wurde Angehörigen dieser Windrush-Generation die staatliche Gesundheitsfürsorge vorenthalten, viele wurden arbeitslos, waren von Abschiebung bedroht oder wurden tatsächlich abgeschoben, weil sie keinen ununterbrochenen Aufenthalt seit 1973 in Großbritannien nachweisen konnten, was sich für viele der Betroffenen als nahezu unmöglich erwies. Dies geschah vor dem Hintergrund einer Regierungspolitik der Schaffung eines „feindlichen Umfelds" für illegale Einwanderer, wodurch Mitglieder der Windrush-Generation, die jedes Recht haben, in Großbritannien zu leben, auf offizielle Feindseligkeit und Misstrauen stießen.[2]

Mein persönlicher Hintergrund

Der Autor dieses Aufsatzes ist ein schwarzer Theologe und christlicher Pädagoge, der in Großbritannien, in Bradford, West Yorkshire, geboren wurde und dessen jamaikanische Eltern Ende der 1950er Jahre aus der Karibik in dieses Land kamen. Somit bin ich ein schwarzer karibischer britischer Staatsbürger der zweiten Generation. Ich bin im christlichen Glauben in der Tradition des Wesleyanischen Methodismus aufgewachsen und ich übe meinen Beruf als schwarzer Befreiungstheologe und Pädagoge in Birmingham aus, wo ich die letzten 30 Jahre meines Lebens verbracht habe.

Ich teile diese Einzelheiten meines Lebens mit, weil ich fest davon überzeugt bin, dass alles Wissen und Schreiben, das sich daraus ergibt, eine Verkörperung ist. Damit meine ich, dass es immer eine Beziehung gibt zwischen den Erfahrungen, die das eigene Leben geprägt haben, und den daraus resultierenden Ideen und Theorien, die dann schriftlich fixiert werden. Alles Wissen und alle Wahrheiten sind kontextabhängig; sie entstehen in spezifischen und besonderen Zeiten und Räumen und werden von ihnen geprägt.

Viele der bleibenden Werte in meinem Leben können auf meine prägenden Jahre zurückgeführt werden, in denen ich in einem christlich-schwarzen Elternhaus aufwuchs, allerdings im East Bowling Bezirk von

[2] Who are the Windrush generation and how did the scandal unfold?; in: The Week, 6. März 2019, http://www. theweek.co.uk/92944/who-are-the-windrush generation-and-why-are-the-they-fafacing-deportation (die Seite ist zur Zeit nicht aufrufbar); für eine detaillierte Darstellung des Windrush-Skandals siehe Amelia Gentleman: The Windrush Betrayal. Exposing the Hostile Environment, London 2019.

Bradford, einer überwiegend weißen Arbeiterklasse-Hochburg der Gewerkschaften und der *Independent Labour Party*. In diesem Umfeld gingen Nonkonformismus, Gewerkschaften und die Politik der *Labour Party* Hand in Hand.

Während meine prägenden Jahre weitgehend angenehm und ermutigend verliefen, konnte die anhaltende Realität des Rassismus nicht über unsere Situation hinwegtäuschen und beeinflusste das Leben aller nichtweißen Menschen in der Stadt Bradford. Ich möchte behaupten, dass die beständige und anhaltende Herausforderung, mit der Schwarze christlichen Glaubens in Großbritannien konfrontiert waren, darin bestand, das weiße Christentum dazu zu bewegen, ein nicht-rassistisches Evangelium zu artikulieren. Wenn ich den Begriff „weißes Christentum" verwende, spreche ich von Menschen europäischer Herkunft und Abstammung, die die Mehrheit der Bevölkerung bilden, die an den in Jesus Christus offenbarten Gott glauben und versuchen, die zentralen Grundsätze des christlichen Glaubens in unzähligen Formen sozialer und kultureller Praxis zum Ausdruck zu bringen.

Rassismus in Großbritannien und die Erfahrung der Schwarzen Christen

Die Existenz von Rassismus in Großbritannien heute und in vielen Teilen des so genannten entwickelten Westens zeugt vom Fortbestehen eines tief verwurzelten eurozentrischen jüdisch-christlichen Denkens, das die Afrikaner*innen stets als „weniger als" und „die anderen" karikiert hat und die weißen Euro-Amerikaner oft als den Gipfel der menschlichen Zivilisation angesehen hat. Die Vorstellung, dass sich Menschen in eine feste Reihe von Identitäten kategorisieren lassen, die das menschliche Potenzial und die menschlichen Fähigkeiten charakterisieren, was oft in Vorstellungen von Moral und Ethik zum Ausdruck kommt, lässt sich bis in die ersten vier Jahrhunderte unserer Zeitrechnung zurückverfolgen. In dieser Zeit beginnen negative Konnotationen im christlichen Denken aufzutauchen, die sich auf Schwarze als „andere" Menschen beziehen.[3]

Die Geißel des Rassismus in Großbritannien ist für Schwarze nichts Neues. Wie Robert Beckford zeigt, hat eine Genealogie des Rassismus im europäischen Denken einen unverhältnismäßig negativen Einfluss auf die

[3] Siehe *Robert E. Hood:* Begrimed and Black. Christian Traditions on Blacks and Blackness, Minneapolis/MN 1994, 23–43.

Lebenserfahrungen von Schwarzen gehabt.[4] Gelehrte wie Emmanuel C. Eze konnten nachweisen, in welchem Ausmaß das angeblich aufgeklärte Denken von „Geistesgrößen" wie Hume und Kant mit dem Makel eines weißen Rassismus befleckt war.[5] Die Konstruktion der Dualität von schwarz (als bestialisch und defizitär) und weiß (als Personifizierung des Guten und das Gegenteil von schwarz) ist ein Produkt der Moderne.[6]

Das Hauptvermächtnis der transatlantischen Sklaverei war die Entfesselung des wilden und gefräßigen Tieres, das Rassismus ist. Die Konstruktion rassifizierter Vorstellungen von fester Identität und eingeschränkter Perspektiven hinsichtlich des schwarzen menschlichen Selbst waren die gefährlichen Folgen der Sklaverei im Raum des „schwarzen" Atlantiks.[7] Die Auswirkungen einer manipulativen Hierarchisierung der Menschheit verschwanden nicht, als 1807 in Großbritannien das Gesetz zur Abschaffung des britischen Sklavenhandels verabschiedet wurde. Das Gesetz beendete zwar die Rekrutierung von Sklaven, aber der Rassismus, die Vorstellung einer rassischen weißen Vorrangstellung, hörte gewiss nicht auf.

Die antischwarze Ideologie im Missionschristentum

Die bedenkliche Konstruktion des schwarzen Körpers als der Andere innerhalb des Staatskörpers wird in der Entwicklung des Missionschristentums sichtbar, aus der die kritische Dialektik von unterdrückten schwarzen Körpern und der hegemonialen Macht der Weißen hervorgegangen ist. Wenn ich den Begriff „Missionschristentum" verwende, spreche ich von einem historischen Phänomen, das eine sich gegenseitig durchdringende Beziehung zwischen dem europäischen Expansionismus, den Vorstellungen von weißer Überlegenheit und den materiellen Artefakten des Apparats des Empire einschloss, eine Beziehung, die bis heute andauert. Diese Form des Christentums wurde zum Kanal für die Ausbreitung eurozentrischer Modelle des Christentums, in denen die ethnozentrische Konzeptualisierung von Zivilisation Vorstellungen von Überlegenheit, schicksalhafter Bestimmung und Berechtigung hervorbrachte.[8]

4 *Robert Beckford:* Dread and Pentecostal, London 2000, 95–130.
5 Siehe *Emmanuel C. Eze:* Race and the Enlightenment, Oxford 1997.
6 Siehe *James W. Perkinson:* White Theology, New York 2004, 154–84.
7 *Dwight N. Hopkins:* Being Human. Race, Culture and Religion, Minneapolis/MN 2005, 144–60.
8 Siehe *Timothy J. Gorringe:* Furthering Humanity. A Theology of Culture, Basingstoke 2004. Siehe auch *John M. Hull:* Towards the Prophetic Church. A Study of Christian Mission, London 2014.

Das Problem mit der historischen Durchsetzung des westlichen Missionschristentums, wie es sich aus den im „Missionsbefehl“[9] umrissenen Bevollmächtigungen entwickelte, bestand darin, dass es, verbündet mit den eurozentrischen Vorstellungen von Überlegenheit und weißer Vorherrschaft, dazu beitrug, die europäische merkantilistische Expansion und die Eroberung außereuropäischer Kulturen durchzusetzen. Die afroamerikanische feministische Theologin Linda Thomas kritisiert die matthäische Tradition der Mission und gibt zu bedenken, dass der Schwerpunkt der Macht bei denjenigen liegt, die gesandt werden, und nicht bei denjenigen, die die Empfänger solcher missionarischen Aktivitäten sind.[10] Der missionarische Impuls des Missionsbefehls wurde instrumentalisiert, um den Kulturen außereuropäischer Völker auf der ganzen Welt eurozentrische Werte aufzuzwingen, auf der Grundlage der Überlegenheit der religiös-kulturellen ästhetischen und theologischen Normen der weißen Europäer.

Das westliche missionarische Christentum war insgeheim mit den weißen europäischen Hegemonieansprüchen verbunden, was dazu beitrug, den transatlantischen Sklavenhandel theologisch zu untermauern. Als englische Reisende zum ersten Mal längere Zeit mit Schwarzen in Kontakt kamen – insbesondere bei ihren Expeditionen auf dem afrikanischen Kontinent – wurde bald klar, dass ihre bestehenden anti-schwarzen Einstellungen tief in ihrer Theologie verwurzelt waren, was zur Entstehung gefährlicher Vorstellungen von afrikanischer „Andersartigkeit“ beitrug.[11] Die Spannungen und Widersprüche zwischen Religion, Glauben, ethnischer

9 Der sogenannte „Missionsbefehl“ wird als der primäre Text für die Legitimierung der missionarischen Bestrebungen des christlichen Glaubens in Bezug auf außereuropäische Kulturen und Kontexte angesehen. Im Hinblick auf das Thema dieses Aufsatzes finden sich die relevanten Worte des „Missionsbefehls“ in Matthäus 28,20, wo es heißt: „und lehret sie halten alles, was ich euch befohlen habe.“ Der Lehrdienst der Kirche ist aus dem Auftrag entstanden, „neue Jünger“ Jesu Christi zu machen. Die Gründung neuer Kirchen im Mittelmeerraum in der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts beruhte oft auf der Verbreitung christlicher Ideen verbunden mit einer Sozialisation in der Kraft des Heiligen Geistes, wobei sich die neuen Gläubigen in enger Gemeinschaft mit den schon länger Gläubigen in den wirkmächtigen Rahmen eines entstehenden christlichen Narrativs gestellt sahen. Siehe *Stanley Hauerwas*: The Gesture of a Truthful Story; in: *Jeff Astley/Leslie J. Francis/Colin Crowder* (eds.): Theological Perspectives on Christian Formation. A Reader on Theology and Christian Education, Grand Rapids/MI 1996, 97–105. Siehe auch *Craig Dykstra:* No Longer Strangers. The Church and Its Educational Ministry; in: *Astley/Francis/Crowder* (eds.), Theological Perspectives on Christian Formation, 106–18.

10 Siehe *Linda E. Thomas:* Anthropology, Mission and the African Woman. A Womanist Approach; in: Black Theology. An International Journal 5 (2007), H.1, 11–19.

11 Siehe *Ron Ramdin:* Reimaging Britain, London 1999, 5–10.

Zugehörigkeit und Nationalität wurden mit Hilfe von fragwürdigen Formen der Bibelauslegung bewältigt. Einer der Hauptbeweistexte, der das Problem der Rechtfertigung der Versklavung der Afrikaner*innen in einem christlichen Kontext lösen sollte, war Genesis 9,18–25, „Der Fluch über Ham". Noah bestraft seinen Sohn Ham, indem er seinen eigenen Enkel Kanaan (den Sohn Hams) verflucht und ihn und alle seine Nachkommen zur Sklaverei verurteilt.[12]

Schwarze Körper als Problem im Missionschristentum

Ein Hauptmerkmal des Missionschristentums war die Konstruktion des schwarzen Körpers als eine Andersheit. Um zu verstehen, in welchem Ausmaß die schwarzen Körper durch den Rassismus im postkolonialen, postbrexitischen Großbritannien eingeengt werden, müssen wir uns daran erinnern, dass im Missionschristentum der schwarze Körper und damit auch die mit diesen Körpern verbundenen Leben als entbehrlich angesehen werden. Anthony Pinn hat sich eingehend mit der Dialektik der existentiellen, materialen Realität schwarzer Körper und dem Phänomen Christentum befasst.[13] In "Terror and Triumph" untersucht Pinn die strittige und problematische Beziehung zwischen dem weißen, sklavenhaltenden Christentum und schwarzen Körpern und beschreibt das Ausmaß der Dämonisierung und der bösartigen Abwertung, die ganz wesentlich den Hintergrund für die transatlantische Sklavenhaltung bildeten.[14] Pinn zeigt die offensichtliche Leichtigkeit und komplizenhafte Haltung, mit der das Christentum sich in den epistemologischen Rahmen einfügte, der die Maschinerie der Sklaverei stützte:

> Kurz gesagt, die Bibel verlangte, dass englische Christen ihr Denken über Afrikaner mit der Einsicht beginnen sollten, dass Afrikaner denselben Schöpfer haben. Dennoch waren sie zumindest physisch und kulturell verschieden, und dieser Unterschied musste berücksichtigt werden. Wie wir sehen werden, verhinderte das

12 Siehe *Stephen R. Haynes:* Noah's Curse. The Biblical Justification of Slavery, Oxford 2002. Siehe auch Sylvester A. Johnson: The Myth of Ham in Nineteenth-Century American Christianity, New York 2004.

13 Siehe *Anthony B. Pinn:* Terror and Triumph. The Nature of Black Religion, Minneapolis/MN 2003. Siehe auch *Anthony B. Pinn/Dwight N. Hopkins* (eds.): Loving the Body. Black Religious Studies and the Erotic, New York 2004, und *Anthony B. Pinn* (ed.): Black Religion and Aesthetics. Religious Thought and Life in Africa and the African Diaspora, New York 2009.

14 *Pinn,* Terror and Triumph, 1–80.

> Bewusstsein einer geteilten Schöpfung nicht eine Rangordnung innerhalb der geschaffenen Ordnung, in der die Afrikaner viel niedriger als die Europäer standen.[15]

Das vorherrschende, zutiefst anti-schwarze Empfinden (voller Vorstellungen aus der griechischen Antike[16] und die Praxis des westlichen [insbesondere englischen] Missionschristentums bestimmend) erhielt zusätzliche Schärfe durch den bewussten Versuch, die Entwicklungen der frühchristlichen Theologie zu nutzen, um den niederen Status des wesenhaft verdorbenen schwarzen Körpers zu bekräftigen.[17]

Kelly Brown Douglas zeigt, wie eine bestimmte Ausformung einer von Platon beeinflussten paulinischen Theologie (eine, die die konkrete Materialität des Körpers zugunsten des Abstrakten und des Geistes herunterspielt) als Mittel zur Dämonisierung schwarzer Körper eingesetzt wurde.[18] Brown Douglas schreibt:

> Dementsprechend ist es das platonisierte Christentum, das zu einer christlichen Beteiligung an verabscheuungswürdigen Handlungen und Angriffen auf menschliche Körper führt, wie etwa die gegen schwarze Körper. Das platonisierte Christentum bietet nicht nur eine Begründung dafür, dass bestimmte Körper leichter missachtet werden können, sondern es ermöglicht auch die Dämonisierung jener Personen, die sexualisiert worden sind.[19]

Die sich entwickelnde anti-schwarze Strömung innerhalb des westlichen Missionschristentums wird dadurch verstärkt, dass sich das schwarze Christentum selbst die Beschränkungen des schwarzen Körpers in seiner gemeinschaftlichen Religiosität auferlegte. Anthony Pinn, der sich auf eine ähnliche Analyse der platonisierten paulinischen Theologie stützt, verweist darauf, dass das schwarze Christentum in den Vereinigten Staaten und in Großbritannien den vorherrschenden Verdacht gegen den schwarzen Körper übernommen hat. Er hat viele schwarze Christen dazu gebracht, den materiellen Bedürfnissen des schwarzen Körpers bestenfalls gleichgültig gegenüber zu stehen oder zu versuchen, seine angeblich verachtenswür-

15 Ebd., 6.

16 Siehe zu dieser Thematik *Robert E. Hood:* Begrimed and Black. Christian Traditions on Blacks and Blackness, Minneapolis/MN 1994.

17 Dieser Gedanke folgt Kelly Brown Douglas' hervorragender Studie über schwarze Körper und wie sie innerhalb des religiösen Rahmens des Christentums überwacht und kontrolliert wurden. Siehe *Kelly Brown Douglas:* What's Faith Got to Do with It? Black Bodies/*Christian Souls,* Maryknoll/N.Y. 2005.

18 Ebd., 3–38.

19 Ebd., 37.

dige Natur zu überwinden: Diese Dämonisierung entspringt den Grundprinzipien der Sklavenhaltung, des Denkens und der Praxis weißer Christ*innen.[20]

Als Ergebnis dieses Gefühls der anhaltenden Dämonisierung der Schwärze kann man feststellen, dass Großbritannien hinsichtlich der materiellen und kulturellen Realitäten des schwarzen Seins bestenfalls ein zwiespältiges Verhältnis hat. Das anhaltende Gefühl umstrittener Selbstbilder, was die Auseinandersetzung mit Fragen des Schwarzseins, betrifft, ist im britischen Christentum nach wie vor sehr ausgeprägt. Man kann sagen, dass dieser dialektische Kampf in jenen Fehlinformationen wurzelt, die den Schwarzen von ihren Sklavenherren während der Epoche der Sklaverei und in der Ära des Kolonialismus vermittelt wurden.[21]

Der schwarze britische Pastoraltheologe Delroy Hall hat bewegend und überzeugend über die Windrush-Generation in Großbritannien geschrieben und unsere Existenz als eine „existentielle Kreuzigung" beschrieben.[22] Hall meint, dass die afrikanischen Diaspora-Völker zwar die Schrecken des „Karfreitags", d. h. die existenziellen Kreuzigungen durch die Entbehrungen der Sklaverei, des Kolonialismus und des Neokolonialismus durch die weiße Hegemonie erlitten haben, dass aber die jubelnde Freiheit des „Ostersonntags" noch nicht verwirklicht ist. Tatsächlich ringen die afrikanischen Diaspora-Völker immer noch mit dem akuten Gefühl, in einem „Karsamstag" zu stecken, festgefahren in einer sozio-religiösen und politischen Form von Liminalität, die die transformative Natur des erlösenden Leidens widerspiegelt, das sich bisher als alles andere als erlösend erwiesen hat.[23]

Die anhaltende Marginalisierung und das Leiden der Schwarzen wirft das wichtige und anscheinend unlösbare theologische Problem auf, das Wirken eines allmächtigen Gottes mit der anhaltenden Negierung gläubiger Menschen in Einklang zu bringen, die wiederholt an Gott appelliert haben, ihre existentiellen Mühen zu beenden, aber ohne Erfolg.

Es ist interessant, in welchem Maße die politisch Rechte jetzt die Religion und die Konstruktion von Weißsein und Christentum als Mittel gegen

20 *Anthony Pinn,* Introduction; in: *Pinn/Hopkins,* Loving the Body, 1–8.

21 Siehe die Arbeit des großen afroamerikanischen Historikers *Carter G. Woodson* über den Identitätskampf der Schwarzen, der oft aus der Auseinandersetzung mit verschiedenen Formen der von der weißen Macht organisierten und betriebenen falschen Bildung erwächst. Siehe *Carter G. Woodson:* The Mis-Education of the Negro, Trenton/NJ [1933] 1990.

22 Siehe *Delroy Hall:* The Middle Passage as Existential Crucifixion; in: Black Theology. An International Journal 7 (2009), H. 1, 45–63.

23 Ebd., 46–54.

die fortgesetzte Präsenz schwarzer und asiatischer Menschen in Großbritannien einsetzt, mit der Begründung, dass wir das „christliche Erbe der Nation“ bedrohten, d. h. dass Christentum gleich Weißsein bedeutet.[24] So wird eine Form des unterschwelligen Weißseins zum Sinnbild für die soziokulturelle und politische Strukturbildung der Zugehörigkeit, die die semiotischen Grenzen innerhalb des Staatswesen zieht, das Großbritannien heißt. Die durch die versuchte Abschiebung der Windrush-Generation hervorgerufene Empörung beruht auf einer semantischen Abgrenzung zwischen Weiß und Schwarz, bei der die Grenzen zwischen dem Weiß der Zugehörigkeit und dem schwarzen Anderssein der Windrush-Generation derart sind, dass selbst die gängigen Regeln der Höflichkeit und des Anstands hinsichtlich der Frage der Nationalität als Illusion entlarvt werden. Die afroamerikanische Feministin und Ethikerin Emilie Townes hat über die kulturelle Konstruktion des Bösen durch die medialen Darstellungen des Schwarzseins geschrieben, wie die vergiftenden Ephemera der Medien diese hegemoniale Dynamik der weißen Überlegenheit noch verstärken.[25] Townes' eindringliche Analyse der kulturellen Produktion westlichen Lebens zeigt auf, wie das Konzept des Schwarzseins in die populäre Imagination eingebettet und darin fixiert ist.[26]

Die Verdinglichung des Schwarzseins zeigt sich auch in literarischen und medialen Produktionen, die in der Öffentlichkeit des Westens, insbesondere in den Vereinigten Staaten, Resonanz findet.[27] Man kann dies ganz deutlich anhand eines hochkarätig besetzten Interviews zwischen dem Fernsehinterviewer Piers Morgan und der Labour-Politikerin Diane Abbott in der Sendung „Good Morning Britain“ sehen, das die Empörung über die Abschiebung der Windrush-Generation thematisierte. Morgan bat Abbott wiederholt, ihre Position und die der oppositionellen Labour-Partei hinsichtlich des Grades an illegaler Einwanderung, den ihre Partei in Großbritannien tolerieren würde, zu klären und brachte dies mit der Windrush-Generation in Verbindung. Morgan versuchte auf tendenziöse Weise die Windrush-Generation mit dem Thema der illegalen Einwanderung in Zusammenhang zu bringen. Die Angehörigen der Windrush-Generation sind aber *keine* illegalen Einwanderer, sondern britische Staatsbürger, von denen viele mit britischen Pässen nach Großbritannien kamen. Meine eigenen Eltern reisten 1957 mit britischen Pässen aus Jamaika nach Großbri-

24 Siehe *The Methodist Recorder* – Titelgeschichte, 16. März 2006.
25 Siehe *Emilie M. Townes:* Womanist Ethics and the Cultural Production of Evil, New York 2006.
26 Ebd., 11–55.
27 Ebd., 29–55.

tannien, weil Jamaika zu diesem Zeitpunkt der Geschichte noch eine Kronkolonie und ein Teil des britischen Empires war; seine Unabhängigkeit erlangte es erst im August 1962. Und dennoch, trotz der wiederholten Hinweise darauf, dass es sich bei diesem Problem um eine Frage des gefühllosen Rassismus auf Betreiben des britischen Staates und nicht um eine Frage der illegalen Einwanderung handele, fuhr Morgan fort, Abbott wegen der illegalen Einwanderung unter Druck zu setzen.[28] Morgans Beharren darauf, die Windrush-Generation mit der illegalen Einwanderung in Verbindung zu bringen, zeigt uns, dass selbst legale schwarze britische Staatsbürger*innen von Natur aus irgendwie illegal sind, ganz gleich, was das Gesetz sagt, einfach aufgrund ihrer schwarzen Haut.

Das Schwarzsein wird als das Andere hinter eine kulturell konstruierte, medial vermittelte Mauer verwiesen, wo die Mitglieder der Windrush-Generation in ihrer angeblichen Entbehrlichkeit das erste Ziel der Schmäh-Rhetorik jener „Weiß"-heit darstellen, die ihrerseits die Grundlage des Britentums bildet.

Die Problematik der schwarzen Bevölkerung in Großbritannien

Der jüngste Aufruhr in Großbritannien um die potenzielle Abschiebung karibischer Migrant*innen hat die Politik des Landes auf eine Art und Weise aufgeschreckt, die für viele überraschend und herausfordernd war. Das Gefühl der Empörung, das viele gewöhnliche Briten empfinden, hat viele in den Nachrichtenmedien überrascht. Die Konstruktion der Dualität des Privilegs der Weißen im Gegensatz zu denen, die einem *"othering"* unterworfen sind, ist in der englischen Psyche sehr gegenwärtig. Der jüngste Versuch der Regierung, aus der Karibik stammende schwarze Menschen abzuschieben, deren Staatsbürgerschaft von Seiten der Regierung aufgrund eines Komplotts oder durch Inkompetenz in Frage gestellt wurde, war nur das jüngste Resultat einer jahrhundertelangen kontinuierlichen Rassifizierung schwarzer Körper.[29] Die bösartige rassistische Behandlung

[28] Eine Zusammenfassung des Interviews findet sich in: "Diane Abbott clashes with Piers Morgan over immigration", ITV News, 30. April 2018, www.itv.com/news/2018-04-30/diane-abbott-clashes-with-tv-host-piers-morgan-over-immigration (aufgerufen am 17.04.2020).

[29] Siehe den folgenden Link für eine kurze Einführung in die Kontroverse über die Deportation Schwarzer karibischer Migranten: www.theweek.co.uk/92944/who-are-the-windrush-generation-and-why-are-they-facing-deportation, (aufgerufen am 25.04.2020)

der schwarzen Menschen der Windrush-Generation ist umso unerträglicher, als sie die ohnehin schon verhängnisvolle Situation von Menschen verschlimmert, die in einer Nation ausgegrenzt werden, die so oft vorgibt, Homogenität und Gleichheit verwirklichen zu wollen. Die Statistiken, die über das Leben der Schwarzen und Asiaten in Großbritannien geführt werden, sind oft genug eine düstere Lektüre. Das Leben hier ist nie einfach oder ohne Kämpfe, und der Großteil unserer Leute befindet sich immer noch am unteren Ende der sozio-ökonomischen Leiter.[30]

Die Ironie unseres Wohnsitzes in diesem Land besteht darin, dass es nie eine gute oder unumstrittene Existenz war. Die soziopolitische Situation der in Großbritannien ansässigen Schwarzen ist weder ein neues noch ein überraschendes Phänomen.[31] Wenn man einmal von der Prämisse ausgeht, dass einige Menschen wirklich dazugehören und es verdienen und andere nicht, dann wird es fast schon zur Selbstverständlichkeit, dass bestimmte Praktiken entwickelt und Gesetze verabschiedet werden, die zu der bestrafenden und benachteiligenden Behandlung führen, die Schwarzen widerfährt.

Der rassistische Bezugsrahmen von „sie“ und „wir“ schafft die Mustervorlage, wodurch Stereotypisierung, Diskriminierung und Marginalisierung allgemein üblich werden, was dazu führt, dass loyale und weitgehend wehrlose schwarze Menschen mit Abschiebung bedroht werden, selbst wenn sie langjährige britische Staatsbürger sind. Die Bestrafung von schwarzen Bürger*innen fügt sich in ein seit langem etabliertes Muster ein, das tief im religiösen Diskurs der Weißen verankert ist und wonach Schwarze und andere ethnische Minderheiten es verdienen, schlecht behandelt zu werden, weil sie tief im Inneren nicht von der gleichen Substanz sind wie „normale weiße Menschen“.[32] Das heißt, die Vorstellungen von ontologischen Unterschieden zwischen Weiß und Schwarz bestimmen weiterhin, wie wir die qualitative Bedeutung von schwarzen Bürger*innen im politischen Gemeinwesen einschätzen.

30 Siehe *Ceri Peach:* Black-Caribbeans. Class, Gender and Geography; in: *ders.* (ed.): Ethnicity in the 1991 Census, Vol. 2. The Ethnic Minority Populations of Great Britain, London 1996, 27. Siehe auch Kehinde Andrews: Resisting Racism. Race, Inequality, and the Black Supplementary School Movement, Stoke-on-Trent 2013.

31 Siehe *Bob Carter/Clive Harris/Shirley Joshi:* The 1951–1955 Conservative Government and the Racialization of Black Immigration; in: Black British Culture and Society. A Text Reader, ed. Kwesi Owusu, London 2000, 21–36. Siehe auch *Anthony Reddie/Wale Hudson-Roberts/Gale Richards* (eds.): Journeying to Justice. Contributions to the Baptist Tradition across the Black Atlantic, Milton Keynes 2017.

32 *Pinn,* Terror und Triumph, 12–77.

Der Gedanke an den Tod des schwarzen Teenagers Stephen Lawrence vor mehr als 25 Jahren erinnert schmerzlich an die Disponibilität schwarzer Körper. Stephen Lawrence war ein unbescholtener schwarzer Teenager, der am 18. April 1993 im südöstlichen Londoner Stadtteil Eltham brutal ermordet wurde. In diesem berüchtigten Fall wird man Zeuge dessen, was ich als „vertragsmäßiges Mitgefühl" innerhalb des politischen Systems der Nation bezeichne. Damit meine ich, dass wir es mit einer repressiven Form des Dualismus zu tun haben,[33] der die Welt und die Menschen in diejenigen einteilt, die „von Gott" und „gerecht" sind, und in jene, die „von der Welt" und „nicht-gerecht" sind. Dieser Dualismus ist eine Form, die folgenreiche Festlegungen zwischen denen trifft, die „es verdienen", und denen, die „es nicht verdienen". Wir sehen diese Form des kontraktuellen Dualismus in der Art und Weise, wie wir Fragen der sozialen Klasse und der Wirtschaft bewerten. Wir sprechen von den Armen, die es „verdienen" oder „nicht verdienen": Einige arme Menschen verdienen Unterstützung und Ermutigung, während andere Menschen es verdienen, für ihr faules und nichtsnutziges Verhalten bestraft zu werden. Seltsamerweise, und vielleicht nicht überraschenderweise, haben wir keine entsprechende Sprachregelung für Reiche, die „es nicht verdienen".

Da schwarze Körper als „Andere" angesehen werden, die von Natur aus transgressiv und mit einer problematischen Ontologie behaftet sind, können Sympathie und damit Gerechtigkeit als Antwort auf rassisierte Gewalt nur dann wirksam werden, wenn diejenigen, die diese Gewalt erleiden, als Unschuldige gelten. Das heißt, es ist eine Politik des Respekts vonnöten, wenn es darum geht, das Leben schwarzer Menschen mit Wertschätzung zu beurteilen. Es ist kein Zufall, dass im Fall von Stephen Lawrence die Polizei, als sie am Tatort eintraf, als erstes davon ausging, dass dieser sich eines Vergehens schuldig gemacht habe, obwohl er tödlich verletzt am Boden lag.[34]

33 *Kelly Brown Douglas* untersucht den theologischen Dualismus des platonisierten Christentums; in: What's Faith Got to Do With It?, 109-49.

34 *Ligali,* die in Großbritannien ansässige afrikanische Aktionsgruppe, ist überzeugt, dass die rassistische Gewalt gegen Menschen afrikanischer Abstammung zunimmt. In einem Bericht vom 12. September 2007 heißt es: „Die Polizei in Tilbury, Essex, sucht nach einem Mob von gewalttätigen Rassisten, die für eine Reihe von Angriffen auf afrikanische Menschen verantwortlich sind. Die Polizei von Essex hat ihre Präsenz in der Gegend von Tilbury, insbesondere in der Nähe des Bahnhofs und der Geschäftsviertel, nach einer Reihe verbaler und physischer Übergriffe auf die lokale afrikanische Gemeinschaft verstärkt. Allein in diesem Monat wurden drei Übergriffe gemeldet, wobei seit Juli 2007 jede Woche ein solcher Angriff zu vermelden ist." Zitat aus: "Crime and Justice News", www.ligali.org/index.php (aufgerufen am 25.04.2020).

Die Untersuchung ging zunächst davon aus, dass Lawrenc Mitglied einer Bande war und dass dieser Vorfall, der später zu seinem Tod führte, ein Fall von Bandengewalt war. Erst als alle traditionell rassistisch geprägten Ermittlungslinien erschöpft waren und diesem schwarzen Jugendlichen von „zweifelhaftem Charakter und zweifelhafter Tugend" keine Schuld angelastet werden konnte, setzte die britische Presse ihren Einfluss für die Kampagne zur Auffindung seiner Mörder ein. Die Unterstützung der britischen Presse kam erst dann zum Tragen, als alle bis dahin unumstrittenen Vorstellungen von Schwarzen als „den Anderen" erschöpft waren, nicht vorher. Was die Kontroverse über die Abschiebung von Angehörigen der Windrush-Generation und ihrer Nachkommen betrifft, werden die Reaktionen auf diese arglistige staatlich sanktionierte Aktion vor allem dadurch bestimmt, dass es sich dabei um das passive Leiden vorwiegend harmloser, älterer, unbescholtener Personen handelt. Mit anderen Worten, die öffentliche Verurteilung dieser sträflichen Behandlung der Windrush-Generation konnte erfolgen, weil es sich um harmlose und weitgehend untätige ältere schwarze Personen handelte. In Mittelengland wären sie nicht, auch nicht durch die Presse, so unterstützt worden, wenn es sich bei den Abgeschobenen um innerstädtische schwarze muslimische Jugendliche von mutmaßlich zweifelhaftem Charakter gehandelt hätte.

Das äußerst feindliche Klima im Hinblick auf die Einwanderung hat dazu beigetragen, eine Situation zu schaffen, in der sich die Herrschaftsansprüche der Weißen bestätigt sehen und in der Migranten und Minderheiten für die sozialen Missstände verantwortlich gemacht werden, die die Nation plagen. Bei der Arbeit an diesem Aufsatz über die Bedeutung schwarzen Lebens habe ich die deutliche Zurückhaltung festgestellt, mit der die Kirche auf das Phänomen Brexit reagierte, dessen Erfolg dazu beitrug, die staatlich sanktionierte Hybris der Abschiebung britischer Bürger*innen zu schüren, vermittels einer vergifteten Atmosphäre, für die viele Weiße gestimmt haben. Ich habe bisher noch keinen Kirchenführer gefunden, der sich eindeutig mit der Sache der marginalisierten Schwarzen und ethnischen Minderheiten identifiziert hätte, die durch den Brexit ein *"othering"* erdulden mussten, das die Einwanderungspolitik der ehemaligen britischen Innenministerin Amber Rudd möglich machte. Ich nahm an Sitzungen teil und sah und hörte zu, wie überwiegend weiße Führungsverantwortliche der giftigen Rhetorik Vorschub leisteten, dass „andere" schwarze Körper und Minderheiten ethnischer Migranten die verwundete Psyche weißer Privilegien und Ansprüche besänftigen sollten.

Ironischerweise sorgen sich Viele mehr um unzufriedene und desillusionierte Weiße, die ihre Kirchen größtenteils nicht besuchen, als um schwarze Migrant*innen, die dies in unverhältnismäßig großer Zahl tun –

und die oft die Innenstädte aufrechterhalten, nachdem diese in den 1980er und frühen 1990er Jahren aufgrund der „weißen Flucht" verlassen wurden. Damit will ich nicht behaupten, dass die weiße Mehrheit keine schwarzen Führungspersönlichkeiten in ihren Kirchen hat oder dass Schwarze nicht in Führungspositionen zu finden sind. Meine Kritik am offenkundigen Schweigen weißer Führungspersönlichkeiten bezieht sich auf das Fehlen einer substanziellen Infragestellung der zügellosen Fremdenfeindlichkeit und des Rassismus der Austrittskampagne und deren Verunglimpfung und *"othering"* von Migrant*innen sowie des migrationsfeindlichen Diskurses, der dem Brexit zugrunde liegt. Neben dem *National Health Service* und *London Transport* war es das britische Christentum, und vor allem die weißen Mehrheitskirchen, die die größten Nutznießer der Einwanderung aus den Ländern des ehemaligen britischen Empires waren.[35] Das Versäumnis der weißen Verantwortlichen, den Ton und sogar die Legitimität der einwanderungsfeindlichen Rhetorik der Austrittskampagne in Frage zu stellen, war zugleich das Versäumnis, die Bedeutung des Beitrags der Schwarzen zu den Kirchen in den innerstädtischen Ballungsgebieten anzuerkennen, die oft als schwarze Enklaven existieren, lange nachdem die weißen Mitglieder der Mittelschicht die Stadt verlassen haben, und ohne eine nennenswerte Präsenz der weißen Arbeiterklasse, von denen viele in beträchtlicher Zahl für den Brexit gestimmt haben.

Es ist bemerkenswert, dass die Kirchenführer in Großbritannien zwar die eher chauvinistischen Elemente der Austrittskampagne in Frage stellten, sich jedoch weigerten, die Bedenken bezüglich der Einwanderung als Teil eines inszenierten Verschleierungsversuchs zu kritisieren. Man kann also den Migrant*innen die Schuld für die Ressourcenknappheit geben, wodurch die Ansprüche der armen Weißen beeinträchtigt werden und gleichzeitig die neoliberale Sozial- und Wirtschaftspolitik ignorieren, die diese Bevölkerungsgruppen in den letzten 200 Jahren marginalisiert hat.

35 Die Bedeutung des schwarzen Christentums im Blick auf die multikulturelle Natur und den Ausdruck des Glaubens in den historischen Kirchen wurde in einer Reihe von Berichten und Veröffentlichungen erörtert. Siehe *Commission on Urban Life and Faith:* Faithful Cities. A Call for Celebration, Vision and Justice, Peterborough und London 2006; *Reddie,* Hudson-Roberts, Richards, Journeying to Justice; und *Tessa D. Henry-Robinson:* Qualitative Account of a Relationship Story between the URC and BME Women; in: Black Theology. An International Journal 12 (2014), H. 1, 58–79. Siehe auch *David Isiorho:* A Tale of Two Cities. Implicit Assumptions and Mission Strategies in Black and White Majority Churches; in: Black Theology. An International Journal 10 (2012), H. 2, 195–211.
Hilfreiche Texte über das Wachstum des schwarzen Pentekostalismus in Großbritannien findet man in: *Israel Olofinjana/Joel Edwards/Ram Gidoomal:* Turning the Tables on

Letzteres geschah, während der britische Imperialismus sich in der ganzen Welt verbreitete und kaum Migrant*innen im Land zu finden waren.[36] Ich wiederhole: Das Leben der Schwarzen spielt in der Politik Großbritanniens keine Rolle.

Die Herausforderung für das weiße Christentum in Großbritannien

Die Windrush-Generation ist durch ihre Existenz eine Herausforderung für jene Geißel, die Rassismus heißt, weil sie versucht, die Einheit im Leib Christi zu verwirklichen. Sei es, dass die Hautfarbe keine Rolle spielt, eine kontextualisierte, religiös-kulturelle, schwarze, christliche Erfahrung sich ausdrückt, sei es durch die Praxis schwarzer Theologie – es ist eine Herausforderung für das weiße Christentum, den Imperativ des Evangeliums zu leben, einander so zu lieben, wie die Menschheit von Christus geliebt wurde. Die Herausforderungen von Johannes 13,21–35 sind real und haben das weiße Christentum in Großbritannien seit Jahrhunderten geplagt. Dieses Gebot Jesu steht im Mittelpunkt der christlichen Botschaft und hat Auswirkungen auf diejenigen, die innerhalb und außerhalb der Glaubensgemeinschaft leben. Innerhalb des Glaubens werden die Nachfolger*innen Christi aufgefordert, einander zu lieben, denn „daran wird jedermann erkennen, dass ihr meine Jünger seid“ (Joh 13,35). Die Art und Weise, in der die Nachfolger*innen einander lieben, ist ein Zeichen ihres Engagements für und ihrer Zugehörigkeit zum gemeinsamen Glauben in Jesus Christus.

Wenn wir auf die Ereignisse des Jahres 2007 zurückblicken, eines Jahres, in dem wir des zweihundertsten Jahrestages der Abschaffung des Sklavenhandels gedachten – Vorfahren der schwarzen Diaspora-Völker, die also selbst versklavte Afrikaner*innen waren –, dann hätten viele dieser Menschen zweifellos reuevoll über diesen Text nachgedacht. Für viele schwarze Christ*innen hat die Tatsache, dass sie Mitglieder des Leibes

Mission. Stories of Christians from the Global South in the UK, London 2013, und Israel Olofinjana: African Voices. Towards African British Theologies, Carlisle 2017. Siehe auch *Joe Aldred/Keno Ogbo* (eds.): The Black Church in the 21st Century, London 2010 und Isiorho, A Tale of Two Cities.

36 Siehe den folgenden Beitrag, der zeigt, wie der Erzbischof von Canterbury sich vor der Abstimmung über den Brexit in das toxische Narrativ der Besorgnis über die Einwanderung in Großbritannien einklinkt. Archbishop of Canterbury: British Fears over Immigration should be Addressed, UK Top News, Reuters, 11. März 2016, https://uk.reuters.com/article/uk-britain-eu-church/british-fears-over-immigration-should-be-addressed-archbishop-of-canterbury-idUKKCN0WD0SC (aufgerufen am 17.04.2020).

Christi wurden, nichts daran geändert, wie viele weiße Christ*innen uns sahen oder behandelten.

Selbst als schwarze Menschen Christen wurden, gab es wenig Anzeichen für diese Liebesethik, die sich in Handlungen vieler weißer Christen gezeigt hätte.[37] Als viele Schwarze in der Nachkriegsmigration der 1950er und 1960er Jahre nach Großbritannien kamen, wo war die ausströmende Liebe füreinander bei ihrer Ankunft im Nachkriegs-Großbritannien?

Es ist daher kein Wunder, dass viele schwarze Christen das sogenannte weiße britische Christentum grundsätzlich in Frage gestellt haben.[38] Aus der Perspektive von Außenstehenden haben sich manche ältere schwarze Christen der Windrush-Generation gefragt, ob viele dieser „guten weißen englischen Christen" die Worte aus Joh 13 überhaupt gelesen und verstanden haben.[39]

Das weiße englische Christentum muss sich zu einer rücksichtslosen und entschieden argumentierenden Kritik an seinem Weißsein bekennen, und zwar in einer Weise, die dem existenziellen Kampf um die Wahrheit entspricht, dem Schwarze seit der Schaffung der Moderne verpflichtet sind und manchmal gezwungen sind, ihn zu führen.[40] Wenn ich das Weißsein kritisiere, geht es mir um eine gründliche Dekonstruktion der toxischen Beziehung zwischen dem Christentum, dem Empire und den Vorstellungen von weißer britischer Überlegenheit.[41]

Das Streben nach Gleichheit, Befreiung und Gerechtigkeit erfordert das engagierte und entschlossene Handeln aller Menschen, unabhängig von ihrem Glauben (sowie derjenigen, die sich nicht zu solchen Ideen be-

37 Es ist mir wichtig, darauf hinzuweisen, dass sich nicht alle weißen Christen dieses Verhaltens schuldig gemacht haben. Beispiele für eine andere Praxis finden sich in diesen Büchern von *Kenneth Leech:* Through Our Long Exile, London 2001; *ders.:* Doing Theology in Altab Park, London 2005; *ders.:* Race. Changing Society and the Churches, London 2005 und *ders.:* Struggle in Babylon. Racism in the Cities and Churches of Britain, London 1988. Siehe auch *David Haslam:* Race for the Millennium. The Challenge to Church and Society, London 1996; *John L. Wilkinson:* Church in Black and White, Edinburgh 1990; und *Timothy J. Gorringe:* Furthering Humanity. A Theology of Culture, Farnham 2004.

38 Siehe *Michael N. Jagessar:* A Brief Conversion. A Caribbean and Black-British Postcolonial Scrutiny of Christian Conversion; in: Black Theology. An International Journal 7 (2009), H. 3, 300–324.

39 *Anthony G. Reddie:* Faith, Stories and the Experience of Black Elders, London 2001, 11–26.

40 Die vielleicht beste Arbeit, die sich mit Fragen des Weißseins und Privilegien in christlich-theologischer Hinsicht befasst, ist *Alison Webster:* You Are Mine. Reflections on Who We Are, London 2009.

41 Ich habe das Thema behandelt in meinem Buch: *Anthony Reddie:* Is God Colour Blind? Insights from Black Theology for Christian Ministry, London 2009, 37–52.

kennen). Aber es erfordert auch, die Wahrheit zu sagen, und ein Abstandnehmen von allen Formen der Verschleierung, die uns blind machen für die strukturellen und systematischen Formen des Rassismus, durch den schwarze Menschen und andere ethnische Minderheiten in Großbritannien weiterhin unterdrückt werden. Ob wir es anerkennen wollen oder nicht, Privilegien und Vorstellungen darüber, wer wichtig ist, haben eine Farbe. Ebenso haben systemische Macht und Vorstellungen von Zugehörigkeit und was als akzeptabel gilt, eine Farbe. Das Versäumnis, diese Formen unverdienter Privilegien zu benennen und zu entlarven, ist für mich der wichtigste Anklagepunkt gegen das weiße Christentum in Großbritannien. Die Zeiten, in denen schwarze Menschen mit den verhängnisvollen Strukturen der sozio-kulturellen und religiösen „Doppelbestrafung" kämpfen müssen (wir müssen unsere eigenen Probleme lösen und auch die der Weißen, die es größtenteils versäumt haben, sich mit ihrem eigenen Weißsein auseinanderzusetzen), sollten ein Ende haben.

Es ist nicht die alleinige Aufgabe der schwarzen Theolog*innen, das privilegierte Konstrukt des Weißseins zu entlarven. Auch die Aufgabe, die systemischen und strukturellen Veränderungen zu bewirken, die das Reich Gottes innerhalb des städtischen Kontextes eher widerspiegeln würde, ist eine Aufgabe für uns alle. Die Zukunft kann neu gestaltet werden. Lasst uns im Licht des Geistes Gottes daran glauben, dass wir die Dunkelheit des Rassismus und der unterdrückenden, schlechten Praktiken vertreiben können, die so oft unsere Vergangenheit und unsere Gegenwart beschmutzen. Das Licht wartet auf uns. Lasst uns in diesem Licht baden.

Übersetzung aus dem Englischen: Dr. Wolfgang Neumann

Weiße Tochter des Empire

Eine Pilgerin der Gerechtigkeit und des Friedens mit weißen Privilegien



Susan Durber[1]

Ich bin Pfarrerin in einer Kirche in Südwestengland. Gleich neben der Kirche befindet sich ein bangladeschisches Restaurant, ein Ort, zu dem ich nach einem Pilgerteambesuch in Bangladesch im Februar 2019 im Rahmen des Pilgerweges der Gerechtigkeit und des Friedens des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) zurückgekehrt bin. Allein die Anwesenheit dieses Restaurants in unserer Straße zeugt von der britischen Kolonialvergangenheit. Auch die Gemeinde selbst ist geprägt von der britischen Geschichte. Es gibt ehemalige Missionare, die dort Gottesdienste besuchen, deren Einsätze sie in Teile des britischen Empires führten: eine Hebamme, die in Bangladesch arbeitete, ein Arzt, der an der Seite des Missionars und späteren Bischofs Lesslie Newbigin in Indien wirkte, ein Lehrer, der in Papua-Neuguinea arbeitete, ein Pfarrer, der in Samoa seinen Dienst tat.

Zur Geschichte der Gemeinde gehört auch die Geschichte eines Besuchs des gefeierten Evangelisten George Whitefield aus dem 18. Jahrhundert, der im Gegensatz zu seinen Freunden, den Wesleys, nichts gegen die Sklaverei einzuwenden hatte und sogar Land in Georgia besaß, auf dem versklavte Menschen arbeiteten. Nicht sehr weit entfernt liegt Bristol, eine Hafenstadt, die durch den Sklavenhandel reich geworden ist und in der Konzerthallen, Universitätsgebäude und Straßen noch immer die Namen von Sklavenbesitzern und -händlern tragen. Ich lebe in einem Teil des Vereinigten Königreichs, in dem die meisten Menschen 2016 dafür gestimmt haben, die Europäische Union zu verlassen. Einer der genannten Gründe

[1] Dr. Susan Durber ist Pfarrerin der Vereinigten Reformierten Kirche im Vereinigten Königreich, die nach früheren Erfahrungen als Leiterin des Westminster College in Cambridge und als theologische Beraterin von Christian Aid nun in einer Ortsgemeinde tätig ist. Sie ist die Moderatorin der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen.

war der Wunsch, die Einwanderung zu kontrollieren. Ich lebe in einem Land, in dem die Regierungen davon sprechen, ein „feindliches Umfeld" für Migrant*innen zu schaffen. Geschichten von Rasse und Imperium sind unterschwellig sehr gegenwärtig. Sie sind Teil aller unserer Geschichten im Vereinigten Königreich – und nicht nur meiner persönlichen Geschichte. Wir werden nicht vorankommen, bis wir einen Weg gefunden haben, mit diesem Erbe umzugehen, das die Fragilität der Schuld und die Abwehrmechanismen der Unwahrheiten und Verleugnungen überwindet.

Mein weißes Privileg

Meine Geschichte als weiße britische Frau trägt zweifellos die Spuren der Kultur, die mich geprägt hat, die wiederum gekennzeichnet ist durch Rassismus und das Empire und deren Verflechtung miteinander. Ich schäme mich, dass es so lange gedauert hat, bis ich die Auswirkungen dieser Tatsache erkannt habe. Meine Ausbildung, mein kulturelles Leben, mein Weltbild und sogar mein Glaube sind radikal von einer rassistischen Kultur und einem rassistischen Diskurs geprägt worden. Rassismus ist nicht einfach etwas, das andere Menschen erleben oder das extremistische oder ignorante Individuen hervorbringen. Er ist etwas, das die Welt, in der ich lebe, und sogar die Form meines christlichen Glaubens geprägt hat, was immer ich mir auch wünschen oder beabsichtigen mag. Ich habe gelernt, dass „Weißsein" ebenso ein soziales Konstrukt ist wie „Schwarzsein". Tatsächlich habe ich erkannt, dass der britische Kommentator Akala[2] Recht hat, wenn er Menschen wie mich als „Menschen, die als Weiße rassisiert sind" beschreibt, denn Weißsein ist keine biologische „Tatsache", sondern ein rassisiertes Konstrukt, das behauptet, dass Weißsein höherwertig ist.

Ermutigt durch die Unterstützung der United Church of Christ in den Vereinigten Staaten[3] konnte ich mir die Zeit nehmen, mein Leben und meine Biographie, insbesondere mein geistliches Leben, meine Vorbilder und Heiligen, zu überprüfen. Ich habe begonnen zu erkennen, inwieweit meine Rassisierung als Weiße und als weiße Britin mein Selbstverständnis und mein Christsein geprägt hat. Ich habe über meine Spielsachen aus

2 Akala ist der Künstlername von Kingslee James McLean Day, einem britischen Rapper, Journalisten, Autor und politischen Aktivisten. Sein Buch *Akala:* Natives. Race and Class in the Ruins of Empire, London 2018, war ein Sunday Times-Bestseller.

3 *United Church of Christ:* White Privilege. Let's Talk – A Resource for Transformational Dialogue, webinar: http://privilege.uccpages.org (aufgerufen am 17.04.2020).

meiner Kindheit nachgedacht, über die Romane, die ich gelesen habe, über die Kunstwerke an meinen Wänden, über die Gegenden, in denen ich gelebt habe, über die Lehrpläne in meiner Schule und an meiner Universität, über die Freunde, die ich gefunden habe, und über die Bilder von Menschen – insbesondere von Jesus, die meinen Glauben geprägt haben. Ich habe erkannt, dass mein Leben in einem System geformt wurde, das mir als Weiße immer wieder Vorteile bringt (auch wenn ich es vorziehen würde, dass es das nicht tut) und diejenigen benachteiligt, die als Schwarze oder Farbige rassistisch behandelt werden. Ich habe gelernt, dass es für mich als Weiße einfacher ist, Kredite zu bekommen, Zugang zu Bildung zu haben, Arbeit zu finden, medizinische Versorgung zu erhalten, das Vertrauen der Menschen in mich zu gewinnen oder in einer von Weißen geführten Kirche zu dienen. Ich habe es für selbstverständlich gehalten, dass ich in Filmen, Theaterstücken, Romanen, Fernsehspielen und vielem mehr mein weißes Selbst finden werde. Wenn ich einen Roman lese, gehe ich in der Regel davon aus, dass die Figuren weiß sind, sofern mir nichts anderes gesagt wird, denn für mich ist weiß „normal". Ich frage mich: Wie konnte ich das alles nicht bemerken?

Die Macht eines sozialen Konstrukts wie des Rassismus, einer Kraft, die den Tod bringt, ist so stark, dass „gute" Menschen dafür blind sind. Ein Teil meiner Erziehung als Britin hat mich gelehrt, das *Patriarchat* zu erkennen und zu dekonstruieren, zu entlarven, wie das männliche Privileg funktioniert, um Frauen auszubeuten, und wie es sie sogar dazu einlädt, sich an ihrer eigenen Unterdrückung zu beteiligen. Wie konnte ich dann so unwissend in Bezug auf Rasse und so naiv in Bezug auf das Privileg (*white privilege*) und die Vormachtstellung der Weißen (*white supremacy*) sein? Und wie kann es sein, dass mein christlicher Glaube, der Diskurs, von dem ich behaupten würde, dass er für mich am wichtigsten ist, mir nicht früher die Augen geöffnet hat und vielleicht sogar in gewisser Weise mit diesem falschen Wissen konspiriert oder es sogar vorangetrieben hat? Das weiße Privileg hat auf der tiefsten Ebene dazu beigetragen, mein Sein und meine Sicht der Welt zu verzerren.

Ich bin in England als Tochter eines Matrosen der Royal Navy aufgewachsen. Wir gehörten zur Arbeiterklasse, mit wenig Geld, aber waren solides „Mittelengland". Mir wurde beigebracht, die königliche Familie zu respektieren, stolz darauf zu sein, Britin zu sein, und die Welt durch eine kolonialistische Brille zu sehen und „britische" Institutionen und Werte wie „Demokratie, Freiheit und Gerechtigkeit" zu bewundern. Ich gehörte zu den *Girl Guides* (eine Bewegung, die sich an die Pfadfinderbewegung für Jungen anlehnt, um Menschen zu formen, die die Fähigkeiten besitzen, dem Empire zu „dienen"). Ich las englische Romane, die sich auf das Em-

pire bezogen (wie E. M. Forsters *Auf der Suche nach Indien*), in denen die Hauptfiguren, und alle wichtigen Personen englische Kolonialisten sind. *Jane Eyre* von Charlotte Brontë war mein Lieblingsbuch, obwohl ich jahrelang nicht bemerkt habe, dass die „verrückte Frau auf dem Dachboden", Bertha Mason, aus einer der karibischen Kolonien stammte und eine Kreolin war. Erst Jean Rhys' Roman *Die weite Sargassosee* öffnete mir die Augen.

In der Schule hatte ich Geschichtsunterricht ohne Bezug auf das Britische Empire, obwohl es einst mehr als ein Viertel der Weltbevölkerung umfasste, Jahrhunderte umspannte und den Kontext prägte, in dem ich aufgewachsen bin. Der einzige Bezug auf den Imperialismus, an den ich mich erinnere, war es, dem deutschen Imperialismus die Schuld am Ersten Weltkrieg zuzuschreiben. Man lehrte uns, die Sowjetunion zu kritisieren, aber niemals unsere eigene koloniale und imperiale Vergangenheit. Ich erinnere mich nur an eine einzige Schülerin, die nicht weiß war, ein Mädchen namens Parveen aus Pakistan. Aber ich erinnere mich auch, dass meine Eltern nicht erpicht darauf waren, dass ich mich mit ihr anfreunde. Mein Vater war als Matrose bei der britischen Royal Navy oft unterwegs, und ich erhielt Geschenke aus weit entfernten Orten wie Malaysia und Hongkong, wo er die Überbleibsel des Empire bereiste (und vermutlich in irgendeiner Weise bewachte). Ich habe mich nie gefragt, warum die Briten solche Besitztümer hatten, sondern nahm es als selbstverständlich hin. In meiner Freizeit besuchte ich, wie viele in Großbritannien, Landsitze und herrschaftliche Häuser und bewunderte die Kunst und die Möbel. Dennoch habe ich erst vor relativ kurzer Zeit daran gedacht, zu fragen, woher das ganze Geld kam oder warum einige der Porträts einen schwarzen Diener oder eine Plantage in der Karibik zeigen.

Ich bin in einer Welt aufgewachsen, in der Heftpflaster „fleischfarben" waren: die Farbe *meines* Fleisches. Ich bin in einer Welt aufgewachsen, in der Weiß „normal" war. Ich war mir der Rassenprobleme im amerikanischen Süden und im Südafrika der Apartheid bewusst, aber ich hatte wenig Ahnung davon, dass mein eigenes Land eine problematische Vergangenheit oder Gegenwart hat. Mein Verständnis des christlichen Glaubens wurde auch durch weiße Heilige (oder solche, die ich für weiß hielt) und durch einen weißen Jesus mit blonden Haaren und blauen Augen geprägt. Bei meiner Konfirmation erhielt ich ein Buch über eine weiße Missionarin in China, Gladys Alyward. An der Universität betete ich in einer Kapelle des Oxford College, wo David Livingstone in Glasmalerei porträtiert und als Held gepriesen wurde (obwohl er an der Schaffung des viktorianischen Konstrukts des „dunkelsten Afrikas" beteiligt war). Ich lernte viele der üblichen Ausreden kennen, um Rassenfragen zu ignorieren oder zu verges-

sen, über das Erbe des Empire oder der Sklaverei nachzudenken. „Das ist alles Vergangenheit", hätte ich sagen können. Vielleicht hätte ich mich manchmal denen angeschlossen, die sich für „farbenblind" erklärten oder sagten: „Ich weiß als Frau auch, was es heißt, unterdrückt zu werden." Ich wählte die politische Linke für den sozialen Wandel im Vereinigten Königreich, und als Mitarbeiterin von Christian Aid (dem kirchlichen Hilfswerk im Vereinigten Königreich für internationale Entwicklung) setzte ich mich für eine gerechtere und friedlichere Welt ein.

Ich habe begonnen zu erkennen, dass trotz meiner guten Absichten Rassismus und Empire die Kultur und den Glauben geprägt haben, die wiederum mich geprägt haben, und dass ich vom Privileg der Weißen profitiere. Rassismus ist mehr als die absichtlichen Handlungen einiger weniger Menschen. Er ist ein tief verwurzeltes Vorurteil in Verbindung mit Macht, was bedeutet, dass selbst Menschen guten Willens davon geprägt sind, vor allem wenn persönliche Interessen und Privilegien im Spiel sind. Ich kann dem theologisch nur durch die Lehre von der Erbsünde einen Sinn geben, die Erkenntnis, dass nicht alles, was in unserem Leben falsch ist, auf unsere individuellen Entscheidungen zurückzuführen ist, sondern dass wir in eine Welt geboren werden, die bereits deformiert ist und bereits mit ihren verführerischen und mächtigen Zerrbildern wartet. Meine Taufe und meine Nachfolge als Christin haben mich nicht davon entbunden oder mich davon befreit, in einer rassistischen Welt zu leben und in ihr geprägt zu werden. Aber ich wurde dadurch in einer Gemeinschaft willkommen geheißen, in der die alternative Gegenwelt Gottes manchmal mit Verheißung und Hoffnung durchbricht. Dass dies so lange gedauert hat, offenbart die Abgründigkeit und Kraft des Bösen und der Sünde, mit der Christus selbst konfrontiert war und mit der der Heilige Geist noch immer in unserem ganzen Leben ringt. Das fordert uns heraus, nach Theologien der Erlösung, der Errettung, der Bekehrung und der Verwandlung zu suchen, die wirklich die Kraft erkennen, die wir anrufen müssen, um die Ungerechtigkeit und den Schmerz der Welt zu überwinden.

Erfahrungen, die weiße Privilegien, Rassismus und das Empire in Frage stellen

Bevor ich zu einem ÖRK-Pilgerteambesuch nach Bangladesch fuhr, waren die meisten, wenn nicht alle Menschen, die ich jemals aus Bangladesch kennen gelernt hatte, Kellner in „indischen" Restaurants (die meisten „indischen" Restaurants im Vereinigten Königreich werden tatsächlich von Menschen aus Bangladesch betrieben) oder Taxifahrer. Diese Erfahrung

hatte zweifellos meine Erwartungen an Bangladesch geprägt. Ich hatte Menschen aus Bangladesch nur kennen gelernt, wenn sie mir am Tisch Essen servierten oder mich in einem Taxi fuhren. Ich hatte noch nie Menschen aus Bangladesch getroffen, die Leiter von Organisationen, Lehrer, Dozenten oder Ärzte waren. Ich erfuhr ein wenig von der Frau in unserer Gemeinde, die dort einmal als Missionarin gedient hatte, aber selbst das hinterließ bei mir vor allem den Eindruck, dass die Menschen in Bangladesch weiße Krankenschwestern und Hebammen brauchten. Menschen aus Bangladesch liegen in den Statistiken zu Armut, Bildungsniveau, Gesundheit oder Beschäftigungsverhältnissen im Vereinigten Königreich durchweg am unteren Ende.[4] Und plötzlich war ich von so vielen Menschen, die ich in Bangladesch traf, tief beeindruckt.

Da war der Generalsekretär des Rates der Kirchen in Bangladesch, der sich so sehr darum bemühte, einer Glaubensgemeinschaft von Minderheiten zu dienen und sein Land als ein inklusives und säkulares Land zu erhalten (in dem Sinne, dass es nicht einen Glauben gegenüber einem anderen privilegiert). Da war der Bezirkspolizeichef, Leiter einer Einheit, die Frauen und Mädchen hilft, die sexuelle und gewalttätige Übergriffe erlitten haben; eine gebildete Frau, die in einem männlich dominierten Sektor arbeitet und soziale Normen in Frage stellt. Da war der Direktor einer Nichtregierungsorganisation, der Frauen, die Säureangriffe überlebt haben, beispielhafte Unterstützung leistet. Ich traf jene, die innerhalb der Christlichen Kommission für Entwicklung in Bangladesch arbeiten und die Dorfbewohner in die Lage versetzen, auf die Bedrohung durch den Klimawandel zu reagieren und Öko-Unternehmen zu gründen.

Ich habe Zeit in Cox's Bazaar verbracht, wo Menschen aus Bangladesch einfach einen Urlaubstag verbringen. Und ich besuchte ein Flüchtlingslager für die Rohingya-Bevölkerung, die in großer Zahl von einem der ärmsten und bevölkerungsreichsten Ländern der Welt mit einer Großzügigkeit unterstützt und beherbergt wird, die das Vereinigte Königreich beschämt. Mir wurden die Augen geöffnet für die Vielfalt, die Widerstandsfähigkeit, den Mut und den Unternehmungsgeist eines Volkes, das ich zuvor (im Vereinigten Königreich) nur als verarmt und mit niedrigem Status wahrgenommen hatte. Ich erfuhr mehr über die Geschichte Bangladeschs und dachte über die Jahrhunderte der britischen Kolonialherrschaft nach. Dhaka, die Hauptstadt, war einst eine großartige Tuchfabrikationsstadt gewesen, bis die Briten kamen und den Markt dort niederdrückten, um einen Markt für unsere eigenen Fabriken zu schaffen. Heute ist Dhaka wieder ein

4 Siehe *Kalwant Bhopal:* White Privilege. The Myth of a Post-racial Society, Bristol 2018, 148.

internationales Zentrum der Tuch- und Bekleidungsherstellung; aber im Vereinigten Königreich hören wir nur die Geschichten schlecht bezahlter Arbeiter*innen und unsicherer Räumlichkeiten, nie die Geschichte darüber, *warum* Dhaka sich (zurück) zur Produktion kämpfen musste.

Ich erfuhr, dass die Ursprünge der Rohingya-Flüchtlingskrise im britischen Kolonialismus liegen, als die Briten bengalische Bevölkerungsgruppen nach Burma umsiedelten, um das Land zu bearbeiten. Es entstanden Feindschaften zwischen Menschen, die gewaltsam von ihrem angestammten Land vertrieben wurden, einheimische Industrien wurden zerstört, um Märkte für britische Fertigwaren zu schaffen. Als Menschen aus den britischen Kolonien nach Großbritannien zogen, wurden sie benachteiligt. Ich empfinde tiefes Mitleid mit den Rohingya, einem vertriebenen Volk ohne Staatsbürgerschaft, das in Burma abgelehnt und verfolgt wird und in Bangladesch keine dauerhafte Heimat angeboten bekommt. Ich freute mich, viele Orte in Bangladesch zu sehen, wo die Menschen hart arbeiten, um sich aus der Armut zu befreien und eine gute Zukunft zu schaffen und zu erhalten. Ich sah viele, die dabei sind, Ungerechtigkeiten zu überwinden, darunter viele internationale Nichtregierungsorganisationen, und ich sah mit neuen Augen die Tiefe der Wunden und ihren Ursprung in der langen Geschichte der Kolonialherrschaft.

Seit meine Kirche mich für den Dienst in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK nominiert hat, hatte ich das Privileg, im Laufe der Jahre viele Teile der Welt zu besuchen. Viele Male war ich mit den Auswirkungen der kolonialen Vergangenheit meiner eigenen Nation konfrontiert. In Tansania habe ich erfahren, dass man zu einer bestimmten Zeit auf „britischem" Gebiet durch ganz Afrika hätte reisen können. In Südafrika dachte ich über die Schande der Apartheid und die Verzögerung nach, mit der sich die britische Regierung ihr entgegenstellte, sogar das heimliche Einverständnis, sie zu unterstützen. In China wurde ich an die Opiumkriege der 1840er Jahre erinnert, als die Briten China zu einem Markt für Opium machten, das wir mit „billigen" Arbeitskräften in Indien anbauen wollten, und an den Vertrag von Nanking, als wir Hongkong in Besitz nahmen. Durch das Britische Empire ist die Sprache, die meine Muttersprache ist, zur *lingua franca* geworden, was mir sowohl Macht als auch Privilegien verschafft. Man begegnet mir stets mit Höflichkeit, Freundlichkeit und Gastfreundschaft, wohin ich auch reise, aber ich kann nicht vergessen, dass die Geschichte, die so viel von der Welt geprägt hat, auch mich geprägt hat.

Wenn ich die Geschichte des Empire jetzt von „der anderen Seite" höre, kann ich die Mythen, mit denen ich in meiner Kindheit gefüttert wurde, nicht mehr wiederholen: dass das Britische Empire hauptsächlich

gutartig war, dass es Freiheit brachte (indem es so vielen die Freiheit verweigerte?), dass es Bildung ermöglichte und Gerechtigkeit förderte und dass es für die meisten der kolonisierten Völker keine besseren Alternativen gab. Viele, die im kolonialen Dienst oder als Missionare dienten, waren gute und freundliche Menschen, die ihr Leben als Dienst an der großen internationalen Gemeinschaft verstanden. Aber die Idee des Empire an sich ist zutiefst ungerecht, bestimmt von den Anforderungen des Handels und basiert auf einer zutiefst rassistischen Sichtweise der weißen Überlegenheit. Viele Millionen Menschen sind gestorben oder wurden grausam ausgebeutet und ihrer Freiheit beraubt.

Auch die ökumenische Bewegung ist mit dem Empire verstrickt. Glauben und Kirchenverfassung zum Beispiel begann als eine Bewegung aus Nordamerika und Europa und arbeitet immer noch daran, eine theologische Sprache zu entwickeln, die mit der Kirche, wie sie in vielen Teilen der Welt vorzufinden ist, in Beziehung steht. Indem sich der ÖRK für Frieden und Gerechtigkeit einsetzt, arbeitet er in einer Welt, die von den Wirtschaftsmodellen der westlichen Welt gefangen gehalten wird und in der die Überreste der alten Imperien erbitterte Konflikte hinterlassen, während neue Imperien entstehen. Das berühmteste Programm des ÖRK, das Programm zur Bekämpfung des Rassismus, das nach 1968 begonnen wurde, war eine kraftvolle, vom Evangelium inspirierte Antwort auf den expliziten Rassismus, auf den sich das Empire oft stützte. Aber es wird manchmal immer noch als Grund zur Vorsicht gegenüber dem ÖRK angeführt. Die Zukunft der ökumenischen Bewegung wird eine sein müssen, die auf die Herausforderungen einer postkolonialen Welt antwortet.

Überlegungen zum Empire

In letzter Zeit sind einige bemerkenswerte, populäre Beiträge zum Erbe des Empire erschienen, insbesondere *Empire. How Britain Made the Modern World* von Niall Ferguson[5] und *Empire: What Ruling the World Did to the British* (mit einer begleitenden Fernsehserie) von Jeremy Paxman[6]. Beide Bücher wurden von weißen britischen Männern geschrieben, und keiner scheut sich, einige der schändlichsten Episoden der britischen Kolonialgeschichte zu erzählen. Beide widersprechen Lord Curzons berühmter Bemerkung, dass das britische Empire „das größte Instru-

5 *Niall Ferguson:* Empire. How Britain Made the Modern World, London 2003.
6 *Jeremy Paxman:* Empire. What Ruling the World Did to the British, London 2011.

ment des Guten war, das die Welt gesehen hat“,[7] obwohl Ferguson behauptet, dass das Empire Frieden gebracht, Gerechtigkeit geübt, Sklaven freigelassen (!) und eine bessere Nutzung des Landes ermöglicht habe. Er lobt die Einführung freier Märkte, der Rechtsstaatlichkeit, des Investorenschutzes und der relativ unbestechlichen Regierung durch das Empire, obwohl ein Großteil der historischen Zeugnisse diese Verallgemeinerungen zunichte machen würde. Beide Bücher berichten anschaulich über die Realität des Sklavenhandels, das Massaker von Amritsar 1919, den außerordentlichen und gewaltigen Reichtum, der Indien entrissen wurde, die Konzentrationslager für Burenfamilien in Südafrika und die rassistischen Diskurse, die die Idee nährten, dass „die Bürde des weißen Mannes“ darin bestand, die Welt zu zivilisieren. Paxman meint, dass allein schon die Tatsache, ein großes Empire zu besitzen, die Briten davon überzeugte, dass sie irgendwie besonders und höherwertig seien.

Aber es sind schwarze Autoren, einige von ihnen Briten, die das Empire und den Rassismus, auf dem es gegründet wurde, am furchtlosesten und gründlichsten kritisieren. Akala schreibt aus seiner eigenen Erfahrung als Schwarzer und Brite und konfrontiert in seinem Buch *Natives. Race and Class in the Ruins of Empire*[8] seine Leser*innen mit einer kompromisslosen Analyse des Rassismus des britischen Empire und seiner gegenwärtigen Auswirkungen. Das Buch enthält keine der sentimentalen oder „patriotischen“ Geschichten von Wagemut und Schneid, mit denen die weißen Briten ihre Darstellungen des Empire würzen, und er nimmt jedes einzelne der Argumente, die dieses Erbe leichter erträglich machen könnten, auf und bringt es zu Fall. Er sagt zum Beispiel, dass die Menschen gerne „den Geist von Dünkirchen“ bewundern, aber nicht „den Geist von Amritsar“, und er entlarvt die Abwehrhaltung vieler weißer britischer Versuche, sich mit der Geschichte auseinanderzusetzen. Er zeigt auf, wie am Ende des Empire die Briten, nachdem sie mit dem Staatsangehörigkeitsgesetz von 1948 jedem im Empire die britische Staatsbürgerschaft verliehen hatten, sie den meisten wieder nahmen, als die Angst vor einer Masseneinwanderung von Schwarzen in das Vereinigte Königreich wuchs (durch das Commonwealth-Immigrationsgesetz von 1962). Er schreibt kompromisslos über das Vermächtnis des Rassismus: „Die Idee der Rasse ist eine der wich-

7 *George N. Curzon:* Problems of the Far East, London 1894, ohne Seitenzahl. Das Zitat stammt aus der Widmung des Buches, in der es vollständig heißt: „Denen, die glauben, dass das Britische Empire der Vorsehung nach das größte Instrument des Guten ist, das die Welt gesehen hat, und die zusammen mit dem Verfasser der Meinung sind, dass sein Werk im Fernen Osten noch nicht vollendet ist, ist dieses Werk gewidmet.“

8 *Akala,* Natives.

tigsten Ideen in der modernen Welt gewesen. Sie hat Jahrhunderte der Versklavung unterstützt, Völkermord gerechtfertigt und wurde benutzt, um die Demarkationslinie zwischen Leben und Sterben zu bestimmen, wer das Recht auf Staatsbürgerschaft, Eigentum, Migration und das Wahlrecht erhält."[9]

Der indische Gelehrte Shashi Tharoor hat in seinem Buch *Inglorious Empire. What the British Did to India*[10] den Verteidiger*innen des Empire und auch seinen milderen Kritiker*innen einen überzeugenden Gegenschlag versetzt. Er berichtet von den Anfängen der East India Company und ihrem Monopol für den Verkauf und die Produktion von Opium in Bengalen, spricht von der Zerstörung der Textilindustrie in Indien, die die dortigen meisterhaften Weber zu Bettlern machte, und zeigt, wie die Briten einen sich entwickelnden Kontinent in einen bloßen Rohstoffexporteur verwandelten. Er erzählt, wie die Briten Steuereinnahmen aus Indien zogen und wie es uns gelang, das indische Volk zu zwingen, für seine eigene Unterdrückung zu bezahlen, sogar der Bürokratie des Empire zu dienen. Er weist ausdrücklich auf den Rassismus als Grundlage des Empire hin: „Rassismus stand natürlich im Mittelpunkt des imperialen Projekts; er war weit verbreitet, unverhohlen und zutiefst beleidigend, und er verschlimmerte sich in dem Maße, wie die britische Macht wuchs."[11]

Er berichtet, dass die kolonialistischen Romane, die ich in meiner Jugend so liebte, die indisch-nationalistische Bewegung nicht erwähnen, ihre indischen Charaktere zu Karikaturen machen und die kolonialistische Angst der Weißen vor der Vergewaltigung einer weißen Frau durch einen „Eingeborenen" zeigen. Er weist darauf hin, wie die Briten ihr Versprechen der Unabhängigkeit gebrochen haben und wie ungleich die „Gerechtigkeit" des Empire war, mit unterschiedlichen Strafen für das gleiche Verbrechen für Engländer oder Inder. Er weist auf die Heuchelei und den Rassismus des Empire hin, wenn er über den Zweiten Weltkrieg schreibt: „So kämpfte also Großbritannien gegen Deutschland, weil es Polen das angetan hatte, was Großbritannien Indien fast zweihundert Jahre lang angetan hatte."[12]

Die Briten nutzten die Spaltungen von Religion und Kaste in der indischen Gesellschaft, um „zu teilen und zu herrschen", eine Politik, die 1947 zum Tod von Millionen Menschen bei der Teilung führte. Er entlarvt

9 Ebd., 34–35.
10 *Shashi Tharoor:* Inglorious Empire. What the British Did to India, London 2017.
11 Ebd., 63.
12 Ebd., 12.

den Mythos, dass das Britische Empire vergleichsweise gutartig war, indem er die vielen Hungersnöte aufzählt, die während der Zeit des *British Raj* (Britisch-Indien) auftraten. Die Menschen in London aßen Brot aus indischem Weizen, während die Inder verhungerten. Das Britische Empire „entwickelte" Indien nicht, sondern entzog ihm den Reichtum, den es hätte haben können. – Tharoor kritisiert das Buch von Niall Ferguson aus dem Jahr 2003 in scharfer Weise.

Überlegungen zum Rassismus

Ich weiß, dass ich in einer rassistischen Kultur aufgewachsen bin, mit einer rassistischen Geschichte und sogar mit rassistischen theologischen und spirituellen Traditionen. Ich habe mir das nicht ausgesucht, aber es ist Teil dessen, was ich bin. Wie bei jeder Sünde muss ich verstehen, wie Rassismus funktioniert und wie das Privileg des Weißseins meine Sicht der Welt geformt hat. Ich habe gelernt, dass es beim Rassismus nicht nur um individuelle, absichtliche Handlungen oder Meinungen einiger weniger schlechter Menschen geht, sondern dass er ein komplexes System ist, in das Menschen wie ich sozialisiert werden. Es geht nicht nur um Vorurteile, sondern um die Verbindung von Vorurteilen mit Macht (und dazu gehört auch die Macht der Kirche). Deshalb sind Rassismus und das Empire so eng miteinander verbunden. Und obwohl das Britische Empire so gut wie verschwunden ist (wenn auch nicht ganz), lebe ich weiterhin in einer Welt, in der „Weißsein" als Norm oder Ideal behandelt wird. Ich habe dieses System nicht geschaffen, aber ich muss es benennen und in Frage stellen. Was für die Schriftstellerin Robin DiAngelo gilt, gilt auch für mich: „Aufgewachsen in einer Kultur der weißen Vorherrschaft, strahle ich eine tief verinnerlichte Überzeugung rassischer Überlegenheit aus."[13]

Diese Art vermeintlicher Überlegenheit, die verinnerlicht und oft nicht erkannt wird, prägt noch immer die Welt, und diejenigen, die sie in Frage stellen, provozieren oft eine Abwehrreaktion. „Ich bin kein Rassist", sagen wir. Aber darum geht es nicht so sehr, sondern vielmehr darum, dass ein ganzer Diskurs uns geprägt hat und dass man sich ihm nur schwer entziehen kann. Yasmin Alibhai-Brown schreibt: „Hilfsorganisationen, Tourismusunternehmen, große westliche Unternehmen und christliche Missionen im 21. Jahrhundert halten alle die verderbliche Vorstellung aufrecht,

[13] *Robin DiAngelo:* White Fragility. Why It's So Hard for White People to Talk about Racism, London 2019, 55.

dass weiße Männer und Frauen weiter entwickelt und von höherer Ordnung sind als der Rest der Menschheit."[14] Sie beschreibt konkret, wie die christliche Mission nicht nur manchmal mit dem Rassismus kollaboriert, sondern auch zu dessen Aufrechterhaltung beigetragen hat. Es wird oft von „weißer Vorherrschaft" als einem Diskurs ausschließlich von Rechtsextremisten gesprochen, aber vergangene und heutige Imperien, ja sogar vergangene und gegenwärtige theologische Diskurse waren und sind in dem Bewusstsein verwurzelt, dass die weißen Menschen überlegen sind. Diese Realität privilegiert die Weißen und tötet die Schwarzen.

Der Bericht einer Kommission für Gleichberechtigung und Menschenrechte aus dem Jahr 2016[15] ergab, dass man in England, wenn man einer schwarzen Minderheit angehört, wahrscheinlich dreimal häufiger von der Schule ausgeschlossen wird, häufiger arbeitslos ist, in Armut lebt, in Polizeigewahrsam genommen und von britischen Gerichten verfolgt und verurteilt wird. Wenn man als Weiße*r rassisiert ist, bringt das Privilegien und einen bestimmten Status mit sich, ebenso wie es Unterdrückung mit sich bringt, wenn man als Schwarze*r rassisiert ist. Was so beunruhigend und gefährlich ist, ist die Tatsache, dass Rassismus von jenen, die seine Opfer sind, so viel besser verstanden wird als von denen, die davon profitieren. Ruth Frankenberg kommentiert: „Weißsein als eine Reihe normativer kultureller Praktiken ist am deutlichsten für diejenigen sichtbar, die es definitiv ausschließt, und für diejenigen, denen es Gewalt antut. Diejenigen, die innerhalb seiner Grenzen sicher untergebracht sind, analysieren es normalerweise nicht."[16]

Auch hier können wir sehen, dass das Böse profunder, tiefer verwurzelt und mächtiger ist, als das, was sich auf der Ebene der individuellen Entscheidung abspielt. Es ist viel mehr erforderlich, als den Menschen zu sagen, sie sollten gut sein oder ihr Verhalten ändern. Das Böse ist so trügerisch und stark, dass sogar diejenigen, die jenem folgen, der von den Mächten eines Imperiums gekreuzigt wurde, sich selbst als Rechtfertigende des Imperiums wiederfinden und sogar als dessen Nutznießende leben. Damit sich die Welt verändern kann, brauchen wir eine Theologie, einen Glauben und ein Gebetsleben, die das Geflecht dieser systemischen Ursünde durch-

14 In ihrem Vorwort zu *Kalwant Bhopal:* White Privilege. The Myth of a Post-Racial Society, Bristol 2018, xiv.

15 Equality and Human Rights Commission: Is England Fairer? The State of Equality and Human Rights 2016, siehe www.equalityhumanrights.com/sites/default/files/is-england-fairer-2016.pdf (aufgerufen am 18.04.2020).

16 *Ruth Frankenberg:* White Women, Race Matters. The Social Construction of Whiteness, Minneapolis/MN 1993, 228 f.

schauen, entlarven und besiegen können. Die Geschichte des Rassismus, hier aus einer Lebenserfahrung erzählt, offenbart die Macht der Sünde zu täuschen und zu zerstören.

Eine weiße christliche Antwort auf den Rassismus

Meine Erfahrungen während eines Pilgerteambesuchs im Rahmen des ÖRK-Pilgerwegs der Gerechtigkeit und des Friedens haben mir die Augen geöffnet für das weiße Privileg, das ich geerbt habe, und für den Rassismus, von dem ich unweigerlich ein Teil bin. Es bleibt die Frage, wie ich darauf reagieren soll. Ich weiß, dass ich die Abwehrhaltung loslassen muss, das, was einige als „weiße Fragilität" (*white fragility*) bezeichnen. Ich muss eine Haltung der Demut einnehmen und vor allem denjenigen zuhören, die durch den Rassismus und das Empire benachteiligt werden. Ich muss mich der Wahrheit, die ich durch Erfahrung und Reflexion erkannt habe, stellen und vor allem den christlichen Glauben wiederfinden und die Art und Weise, wie ich ihn gelernt habe, erneut überprüfen. Ich erkenne jetzt, dass das Privileg des Weißseins einen spirituellen Einfluss auf mich hatte, der sich auf meinen Pilgerweg mit Jesus Christus ausgewirkt hat. Obwohl ich getauft bin und „in Christus" bin, muss mich diese Identität noch konsequenter und vollkommen prägen. Ich brauche es, dass die Fülle meiner Taufe Wirklichkeit wird und das „Weißsein" (im Sinne des weißen Privilegs) weggewaschen wird. Ich bin aufgerufen, vor meinen Brüdern und Schwestern niederzuknien und ihre Füße zu waschen: Füße unterschiedlicher Menschen, Füße, die einen anderen Weg gegangen sind als ich.

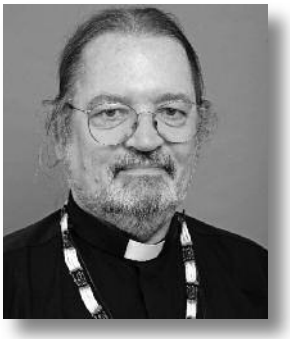
Es ist Christus, von dem ich ersehne, dass er der Herr meines Lebens sei; nicht der „weiße Jesus", den man mich gelehrt hat, sondern der auferstandene Christus, dem ich gleichgestaltet werde. Ich weiß, dass Rasse und Empire die Welt geprägt haben, aber ich glaube, dass auch solche Mächte und Gewalten in Christus erlöst werden können. Ich weiß, dass ein Imperium mich geprägt hat, aber ich weiß auch, dass ich letztendlich keineswegs zu diesem Imperium gehöre, sondern zu dem Gott, dessen befreiende Kraft erkennbar ist in der Befreiung der Sklaven im Exodus, in der Inkarnation des Wortes Gottes in allem Fleisch, im Heiligen Geist, der die gute Nachricht in allen Sprachen bekannt macht, und in der verheißenen Erneuerung der ganzen Schöpfung, wenn alle Dinge erfüllt werden.

Ich erkenne an, dass meine Theologie und mein Glaube erneuert werden müssen – und zwar in praktischer Hinsicht. Meine eigene Kirche, die United Reformed Church im Vereinigten Königreich, hat durch ihre Partnerschaft innerhalb des Council for World Mission (CWM) begonnen, das

Erbe der Sklaverei durch eine Reihe von Anhörungen in den Jahren 2017 und 2018 zu erforschen. Gemeinsam mit unseren Partnerkirchen haben wir unsere Geschichte aufgearbeitet, versucht, Rassengerechtigkeit zu verstehen, für Veränderungen einzutreten und antiimperialistische Missionsmodelle zu ergründen. Es besteht die Hoffnung, dass die CWM-Missionspartnerschaft, die sich aus der ehemaligen Londoner Missionsgesellschaft entwickelt hat, zu einem Instrument der wiederherstellenden Gerechtigkeit werden kann.

Rassismus, das weiße Privileg und das Empire sind Gewalten und Mächte, Kräfte des Todes in der Welt, die so mächtig sind, dass sie uns unwissend und blind für die Wahrheit machen können. Ich erkenne jetzt, wie ihre Kräfte mein eigenes Leben und meinen Glauben deformiert haben, sodass ich mich hartnäckig gegen Veränderungen gewehrt habe. Ich schäme mich, dass andere Mächte als Jesus Christus versucht haben, mich so tiefgreifend zu prägen. Aber ich freue mich auch darüber, wie eine Veränderung möglich ist, einfach durch die Gabe, zusammen mit denen zu gehen, die eine andere Erfahrung und eine andere Geschichte haben, durch die Gabe des gemeinsamen Pilgerwegs. Der Heilige Geist wirkt, indem wir die Trennungen, die die Sünde aufbaut, überwinden, indem wir den Kräften des Todes widerstehen und indem wir im gleichen Schritt mit anderen gehen. Und ich rufe die Kraft eines heiligen, gerechten und liebenden Gottes an, des Gottes, der in Jesus Christus gekommen ist, um mit uns zu sein, im Vertrauen darauf, dass Gott weiterhin die Welt, mich eingeschlossen, erneuern und erlösen wird.

Das systemisch Böse und die christliche Nachfolge



Mark MacDonald[1]

Die Nachfolge ist der Kern des christlichen Selbstverständnisses und der christlichen Erfahrung. Sie ist Mittel und Ziel der christlichen Bildung und der Rahmen für die gemeinschaftliche und individuelle Begegnung mit dem lebendigen Wort Gottes in Schöpfung und Geschichte. Von entscheidender Bedeutung ist auch, dass die Kirche durch die Nachfolge einen Rahmen für die Begegnung mit den Kräften findet, die das Leben entstellen und zerstören. Hier, in der Nachfolge, findet die notwendige und entscheidende Begegnung – individuell und kollektiv – mit systemischen Übeln wie Rassismus und Kolonialismus statt.

Nachfolge, d. h. Jüngerschaft, ist eine besondere Form des Lernens und der Praxis. Unser Lernen und unsere Praxis basieren auf einer besonderen Art von Beziehung zwischen den Jüngern und Jüngerinnen und ihrem Lehrer. Die belebende Gegenwart unseres Lehrers Jesus, wo immer zwei oder drei von uns in seinem Namen zusammenkommen, ist die Quelle all unserer Heiligkeit, Wahrheit und Kraft. Es ist diese Gegenwart, unsere Hoffnung und unser Schutz, die uns zurüstet und uns drängt, ihm zu folgen und gleichzeitig dem Bösen zu widerstehen. Im Heiligen Geist beten wir zur göttlichen Trinität, und in dieser Gnade sind wir gemeinsam aufgerufen, die Wahrheit Gottes unter den Völkern zu verkörpern und zu verkünden.

[1] Erzbischof Mark MacDonald ist der Präsident des Ökumenischen Rates der Kirchen für Nordamerika. Im Jahr 2007 übernahm er das Amt des ersten nationalen indigenen Bischofs der Anglikanischen Kirche von Kanada, nachdem er als Bischof der bischöflichen Diözese von Alaska in den USA gedient hatte, wo er am 13. September 1997 zum Bischof geweiht worden war.

In der Geschichte wurde in der Unterweisung hinsichtlich der Jüngerschaft vor allem Wert auf die Bildung und die Neigungen der individuellen Seele gelegt. Es ging darum, das Leben Jesu als Vorbild zu nehmen und ihm nachzueifern und den einzelnen Jünger oder die Jüngerin vor Verderben und der Ausübung des Bösen zu schützen. Das individualistische Streben nach einer solchen Jüngerschaft war selbstverständlich ein zentrales und anhaltendes Thema des christlichen Diskurses über Glauben und Frömmigkeit. Jüngerschaft in diesem individualistischen Sinne hat einen großen Teil des theologischen und pastoralen Dienstes der Kirche in Anspruch genommen.

Unter Beibehaltung dieser Schwerpunktsetzung und seiner Praxis wollen wir hier die Sicht auf die Nachfolge und Jüngerschaft erweitern: eine Erweiterung des Blickwinkels, die es erlaubt, christliche Lehren, die sich mit dem systemischen Bösen beschäftigen, mit einzubeziehen. Dabei verfolgen wir, wie das Evangelium, aus dem alle christlichen erzieherischen und pastoralen Bemühungen hervorgehen, eine aktive und entschiedene Konfrontation mit den systemischen Übeln, die die „Hülle des Todes“ (Jes 25,6–7) bilden, die die Menschheit und die gesamte Schöpfung deformiert und verdirbt. Es ist unsere Überzeugung, dass dies ein drängendes Anliegen ist, das das Zentrum des individuellen und gemeinschaftlichen christlichen Lebens betrifft. Für Jesaja ist das Handeln Gottes, diese Hülle aus Schmerz und Elend zu zerstören, der Höhepunkt der Schöpfung und der Geschichte.

Auch wenn man einwenden könnte, dass das Böse in den letzten Jahren in den Kirchen des westlichen Kulturkreises eher eine untergeordnete Rolle gespielt hat, hat sich doch die christliche Lehre im Laufe der Jahrhunderte im Allgemeinen sehr stark mit der Begegnung des Bösen befasst. Dabei ging es oft um die Erfahrung der Einzelnen, insbesondere um den inneren Zwang zu bösen Gedanken und Taten. Dieses individualistische Anliegen, das spezifisch und charakteristisch für einen großen Teil der christlichen Seelsorge und Bildung ist, wurde durch den Individualismus unserer sich globalisierenden kulturellen, wirtschaftlichen und politischen Herrschaftsformen erheblich verstärkt. Diese kulturell bedingte Hinwendung zum Individualismus passt zu den gesellschaftlichen Strukturen, die mit einer globalen Kultur des Geldes einhergehen. Sie verstärken und deformieren auch die Tendenzen in einem Großteil der historischen christlichen Lehre, die sich in erster Linie mit dem Bösen als Problem des Individuums befassen. Diese Tendenz wirkt sich negativ auf die Konfrontation der Kirche mit dem systemischen Bösen aus.

Der *„Aufruf von Arusha zur Nachfolge“*[2] der Konferenz für Weltmission und Evangelisation des Ökumenischen Rates der Kirchen im Jahr 2018 markiert einen Wandel im Verständnis der Nachfolge, eine bedeutende Erweiterung des Blickwinkels. Obwohl es viele Aspekte des *Aufrufs von Arusha* gibt, die eine Diskussion wert sind, sollen hier vor allem drei erwähnt werden:

1. Die Fokussierung auf die Nachfolge stellt eine wichtige Anerkennung der Realität unseres heutigen nachchristlichen Kontexts dar. In der Vergangenheit wurde die treue Mitgliedschaft in einer christlichen Kirche als eine angemessene Form der christlichen Pflichterfüllung angesehen. Die grundsätzliche Ausbildung des Glaubens wurde weitgehend der Teilnahme an der Gesamtkultur überlassen, wobei sich die gemeindebezogene Unterweisung in erster Linie mit Lehrfragen und konfessionellen Unterscheidungen befasste. Die Moralkatechese war im Vergleich zum Vorbild der frühen Kirche dürftig und wurde mit den Normen und Werten des bürgerlichen Lebens in der Christenheit überhäuft. Dadurch wurde die Fähigkeit der Kirche, systemische Übel wie den Rassismus zu erkennen und ihnen zu trotzen, beeinträchtigt oder ganz zunichte gemacht.

2. Der *Aufruf von Arusha* ist sich bewusst, dass wirtschaftliche Kräfte, die im Allgemeinen dem christlichen Glauben feindlich gesinnt sind oder mit ihm konkurrieren, einen dominierenden Teil des globalen und unvermeidbaren Systems moralischer und spiritueller Bildung bilden. Obwohl sie neutral sein sollten, sind sie doch gleichzeitig aggressiv gegen die Werte der christlichen Nachfolge eingestellt. Im Sozialprogramm der sich globalisierenden Geldkultur gibt es einen kaum verhohlenen Versuch, das moralische Leben jedes Menschen – ja, jeden Aspekt des Lebens in der Schöpfung – zu gestalten. Die Betonung der Jüngerschaft in Arusha ist ein Gegenzug, ein Bekenntnis, dass der christliche Glaube in vielerlei Hinsicht im Widerspruch zur globalen Geldkultur steht. Die Treue zu Christus erfordert einen Kampf mit den Kräften, die durch und um unsere heutige wirtschaftliche Lebensordnung strömen. Damit wird ein systemisches Übel erkannt, das die Lebenskraft der Kirche bedroht, und gleichzeitig wird die Nachfolge als Teil einer umfassenden christlichen Reaktion festgeschrieben.

[2] Siehe www.oikoumene.org/de/resources/documents/commissions/mission-and-evangelism/the-arusha-call-to-discipleship?set_language=de (aufgerufen am 11.04.2020).

3. Wichtig ist, dass der *Aufruf von Arusha* ausdrücklich anerkennt, dass Jüngerschaft sowohl eine individuelle als auch eine kollektive Berufung ist. Er verleiht der Nachfolge eine gemeinschaftliche Dimension, die für die Erkenntnis systemischer Übel und eine christliche Antwort auf diese Übel von entscheidender Bedeutung ist.

Im Hinblick auf unsere Zielsetzung ist der *Aufruf von Arusha* eine wichtige Initiative im Hinblick auf die von uns angestrebte Veränderung. Der Aufruf richtet besondere Aufmerksamkeit auf das systemisch Böse im Zusammenhang mit wirtschaftlichen Belangen und ermutigt die Auseinandersetzung mit anderen Formen des systemisch Bösen, von denen viele indirekt erwähnt werden. Was meinen eigenen Kontext betrifft, so könnten wir speziell Rassismus, Kolonialismus und ökologische Gleichgültigkeit oder Feindseligkeit als sich überlagernde systemische Übel erwähnen, die vordringlich sind und zusätzlich verstärkt werden durch die globale Geldkultur. Für die indigenen Völker Kanadas und die indigenen Völker in der ganzen Welt wirken diese Übel in hohem Maße verheerend und zerstörerisch.

Das systemisch Böse

In Nordamerika wird der Ausdruck das „systemisch Böse" – oft verwendet in Verbindung mit dem Begriff „systemischer Rassismus" – häufig im Sinne von „wirklich böses Übel" aufgefasst. Wenn jemand das Wort „systemisch" verwendet, wird das oft, und insbesondere im Fall von systemischem Rassismus, so verstanden, dass ein grober, offensichtlicher und zutiefst beleidigender Ausdruck persönlicher Vorurteile von vielen Einzelpersonen innerhalb der Gesamtgesellschaft vorliegt. Wenn jemand sagt, dass es systemischen Rassismus gibt, wird der/die Einzelne oft mit „Ich bin kein Rassist" kontern. Es ist für viele schwer zu verstehen, dass sich der systemische Rassismus über die Gesellschaft in ihren verschiedenen Strukturen und Organisationen erstreckt und nicht nur in einzelnen Handlungen oder Worten enthalten ist. Dieses falsche Verständnis des systemischen Bösen schützt die Vorstellungen von persönlicher Autonomie, die in der heutigen westlichen Gesellschaft endemisch sind – ein Verständnis, das die Wahrnehmung der Natur des systemischen Bösen sehr schwierig macht.

Es gehört zum Charakter des systemisch Bösen, dass es nicht immer offensichtlich ist. Oft ist es ganz und gar nicht offensichtlich. Es verbirgt sich in Höflichkeit. Es verabscheut grobe öffentliche Zurschaustellungen. Es ist genau diese Eigenschaft, die es zum Teil so tödlich macht. Es verankert

sich systematisch über die Kulturen hinweg in der Sprache, der Unterhaltungskultur, der Staatsführung und den Bräuchen. Es ist erfolgreich durch seine Fähigkeit, alltäglich zu erscheinen, als die „Art und Weise, wie man die Dinge hier tut". Es ist tödlich, weil es das absolut inakzeptable Böse in die Gestalt der Moral hüllt. Es macht das Böse nicht nur akzeptabel, sondern sogar erstrebenswert. Es lässt das Böse gut aussehen, besitzt diese Fähigkeit zur Täuschung, die die Auseinandersetzung mit dem systemischen Bösen so dringlich und zugleich so scheinbar unmöglich macht.

Am Beispiel des Kolonialismus können wir die zerstörerische Kraft der sehr weit verbreiteten und pervers einfachen Behauptung feststellen, dass die indigenen Völker primitiv seien. Hinter dieser Idee steht ein Komplex von Ideen, ethnozentrischen Vorstellungen von kultureller Entwicklung und gemeinschaftlich wünschenswertem Verhalten. Wenn eine solche Idee in den Bereichen Recht, Bildung und Religion Fuß fasst, hat man die Formel für Völkermord, wie es das Beispiel der kanadischen *Indian Residential Schools* zeigt. Weit davon entfernt, als offensichtliche Äußerungen grausamer Vorurteile zu erscheinen, wurden diese tödlichen Ideen oft als Weisheit und Mitgefühl getarnt vorgetragen. Tödliche Vorstellungen des systemisch Bösen können sich in den Herzen von Menschen verbergen, die sich zutiefst und öffentlich dafür einsetzen, ein Evangelium der Liebe zu leben.

Es ist der verborgene Charakter des systemisch Bösen, der uns hilft, seine starke Verbindung mit dem zu verstehen, was in der christlichen Tradition häufig als spirituelle Täuschung oder als Betrug beschrieben wird. Der alte Hinweis auf geistlichen Betrug in Genesis 3,13 schafft eine Verbindung der Erfahrung unserer Ureltern mit unserem gemeinsamen und irritierenden Zustand des geistlichen Kampfes.[3] Viele unserer religiösen Traditionen haben die spirituelle Täuschung gewöhnlich auf Einzelpersonen bezogen und verweisen die spirituelle Praxis auf den Kampf der Einzelnen gegen Versuchungen und Sünde. Eine Betrachtung des systemischen Übels weist uns jedoch auf eine allgegenwärtige gemeinschaftliche spirituelle Täuschung hin – eine Täuschung, die durch die Konzentration auf das Individuum verdeckt werden kann. Während das Individuum beispielsweise

[3] Siehe die Ausführungen zu *Prelest* (spiritueller Täuschung) in den Texten der Philokalia: *On the Prayer of the Heart,* übersetzt aus dem russischen Text *Dobrotolubiye* von E. Kladloubovsky und *G. E. H. Palmer,* London 1951: „*Prelest* ist der Zustand der Seele, die sich von der Wahrheit entfernt", 22; „In Anlehnung an Bischof Ignatiy Brianchaninov (gest. 1867) können wir *Prelest* definieren als die Korruption der menschlichen Natur durch die Akzeptanz von Trugbildern, die mit der Wahrheit verwechselt werden; wir befinden uns alle im Zustand des Prelest" (Anm. der Übersetzer), ebd.

innerlich gegen die Versuchung der Begierde ankämpft, könnte es durchaus ernsthaft an der Zerstörung einer Kultur oder, wie wir jetzt immer deutlicher sehen, an der Zerstörung einer Ökosphäre beteiligt sein, für die zu sorgen Gott der Menschheit aufgetragen hat.

Hier möchten wir auf einige Aspekte der Art und Weise hinweisen, wie das systemisch Böse die Einzelnen und die Gemeinschaft vereinnahmt und korrumpiert. Dies lässt sich sowohl auf der Ebene der Identität als auch auf der Ebene der Werte erkennen. Bei einigen Menschen – zum Beispiel bei denen, die innerhalb eines Systems des Bösen Opfer von Vorurteilen und Unterdrückung sind – entwickelt sich auf der Ebene des Individuums oder des Kollektivs ein Selbsthass. Auf einer anderen Ebene können wir beobachten, wie das systemisch Böse ein Individuum oder eine Gruppe unterhalb einer Ebene des aktiven Bewusstseins dazu verleiten kann, sich an Verhaltensweisen zu beteiligen, die im Widerspruch zu ihren bewussten und erklärten Werten und Überzeugungen stehen. Diese erstaunlichen Aspekte des systemischen Bösen sind manchmal in kleineren Systemen, wie etwa Familien, die von einer Suchtproblematik betroffen sind, leichter zu bemerken. Die gleiche Dynamik ist in viel größeren Systemen vorhanden.

Christliche Kirchen bekämpfen oft das systemisch Böse auf der Ebene der Rechtsprechung und begegnen den damit verbundenen Fragen auf der Ebene der intellektuellen und sozialen Analyse, worauf dann hoffentlich eine theologische Antwort gegeben werden kann. Die Analyse kann mit Handlungsempfehlungen für die lokale und regionale politische Arbeit und *advocacy* verbunden sein. Obwohl all dies angemessen und notwendig ist, kann die Auseinandersetzung mit dem systemisch Bösen, wenn sie auf dieser Ebene verharrt, auch als Ablenkung von der eigentlichen Aufgabe der Ortskirche und der einzelnen Christ*innen dienen. Statt als zentrales Anliegen der christlichen Nachfolge kann sie als eine weitere gute Sache erscheinen, von der die Kirchenbürokraten möchten, dass wir etwas dafür tun oder spenden. Obwohl diese Auseinandersetzung mit dem systemisch Bösen auf analytischer und politischer Ebene von wesentlicher Bedeutung ist, ist es schwierig, dem systemischen Charakter dessen, was behandelt wird, als solchem zu begegnen. Dem systemisch Bösen muss auf einer breiten und vielschichtigen Ebene begegnet werden. Es ist in praktisch jedem Aspekt der menschlichen Kultur gegenwärtig, aber es bezieht seine Kraft aus der spirituellen Täuschung, die sich in den individuellen menschlichen Herzen verbirgt.

Ein großer Teil des Problems ist die außerordentliche Komplexität des systemisch Bösen. Es widersetzt sich einer umfassenden Analyse, weil es in vielerlei Hinsicht und auf vielen Ebenen in das individuelle und kollek-

tive menschliche Verhalten eingewoben ist. Es erfordert eine Analyse auf einer ganzen Reihe von Ebenen: auf sozialer, persönlicher, theologischer, psychologischer und politischer Ebene. Wenn man sich dem systemischen Bösen nur aus einem oder sogar aus mehreren Blickwinkeln nähert, ergibt sich oft ein verzerrtes und unvollständiges Bild, das in Bezug auf das, was als Heilmittel empfohlen wird, irreführend sein kann.

Das systemisch Böse erfordert das, was die Ältesten der nordamerikanischen Ureinwohner als „Vier-Richtungen-Denken" (*Four Directional Thinking*) bezeichnet haben. Dazu gehört es, sich jedem Aspekt des Lebens aus vier Richtungen – physisch, psychisch, sozial und spirituell – gleichzeitig zu nähern. Das bedeutet, dass jede Analyse, die diese vier Dimensionen nicht zusammenführt, unabhängig davon, wie genau sie in ihrer singulären Perspektive erscheinen, letztlich unzuverlässig ist und in der intendierten Gemeinschaft, um die es geht, zu Verwirrung und Problemen führen kann.

Dieses „Vier-Richtungen-Denken" könnte, wie in den verschiedenen Aspekten der Analyse in der Arusha-Erklärung deutlich wird, als eine Art von Denken in der Nachfolge verstanden werden. Es handelt sich um eine Auseinandersetzung mit dem systemisch Bösen sowohl auf individueller als auch auf kollektiver Ebene. Entscheidend ist, dass es eine Analyse liefert, die mehrere Richtungen kombiniert, und zwar auf der spirituellen Ebene im Zusammenhang mit der individuellen und kollektiven Praxis. Hier wenden wir die geistliche Unterscheidung an und fragen, wie wir von der spirituellen Täuschung, die sich in Kultur, Sprache, Politik und Wirtschaft ausbreitet, beeinflusst und befallen werden.

Ein Schritt vorwärts, um den Weg zurück zu finden

„Das Entscheidende an dieser Situation ist, biblisch gesprochen, das Versagen der Moraltheologie im amerikanischen Kontext, den Mächten – den Institutionen, Systemen, Ideologien und anderen politischen und sozialen Mächten – als kämpferischen, aggressiven und immens einflussreichen Gestalten in dieser Welt entgegenzutreten."[4]

Ein Großteil meiner Überlegungen zu diesen Fragen wurde von zwei Quellen angeregt, die sich Fragen des systemisch Bösen auf der Grundlage alter Einsichten nähern. Diese Quellen befassen sich mit diesen Fragen

[4] *William Stringfellow:* An Ethic for Christians and Other Aliens in a Strange Land, Eugene/OR 2004, 17.

durch Erzählungen und Bilder, die weniger atomistisch sind, aber dennoch analytisch bleiben. Ihre Analysen beinhalten Vorschläge, die für unsere Zukunft wichtig sind.

Die erste Quelle ist die oben zitierte Einsicht von William Stringfellow, die die in der Schrift erwähnten Mächte und Gewalten mit den Institutionen, Ideologien und Bildern identifiziert, die unser gegenwärtiges globales System beherrschen.[5] Wir können dies erweitern, damit das alte Konzept der Mächte und Gewalten uns einen Weg zum Verständnis des systemisch Bösen und der Möglichkeiten für unsere Reaktion darauf bietet. Dies ist eine wichtige Einsicht für unsere gemeinsame spirituelle und planetarische Zukunft. Die Kirche muss die Fähigkeit zur Jüngerschaft als eine Begegnung mit dem lebendigen Wort Gottes entwickeln, das in der Schöpfung und der Geschichte gegenwärtig ist, und gleichzeitig den systemischen (hier können wir auch sagen: den spirituellen) Mächten begegnen, die, in Opposition zu Gott selbst, drohen, die Völker zu beherrschen, die Armen weiterhin zu schikanieren und zu erniedrigen und unser Ökosystem zu zerstören. An diesem Punkt sollten wir uns an die Schnittmenge von Rassismus, Kolonialismus und ökologischer Gleichgültigkeit oder Feindseligkeit und die Persönlichkeit und Macht dieser Übel erinnern. Diese verkörpern die Identität einiger der Mächte, auf die sich die christliche Jüngerschaft einlassen muss. Die Auseinandersetzung mit ihnen stellt eine Wiederentdeckung alter biblischer Weisheit und Jüngerschaft dar. Wir sehen die Verbindung von Nachfolge und dem Kampf mit dem systemisch Bösen sehr eindrucksvoll in Paulus' Worten über Mächte und Gewalten, denen in Epheser 6,10–20 mit der Zurüstung der christlichen Jüngerschaft begegnet wird.

Die zweite Quelle ist die Beschreibung der Aktivitäten von *Manidoog* (grob gesagt: „Geister" in Anishnaabemowin, der Sprache der Ojibwe), die der Anishinaabe-Älteste Basil Johnston[6] gibt. In seinem Werk beschreibt er, wie die Schadensgeister auf Turtle Island (was in etwa Nordamerika entspricht) sich in große Unternehmen verwandelt haben. Der kannibalische *Manidoo* mit Namen *Wiindigoo*, der das Leben auffrisst und nie zufrieden ist und ganze Gemeinschaften terrorisiert, ist zum Geist vieler Unterneh-

5 Es gibt viele Arbeiten aus historischer oder zeitgenössischer Sicht zu dieser Problematik. Siehe z. B. *Richard A. Horsely:* Jesus and the Powers. Conflict, Covenant, and the Hope of the Poor, Minneapolis 2011. Siehe darin insbesondere das Kapitel "Conclusion: Jesus and the Struggle of the Powers", 205–211.

6 *Basil Johnston:* The Manitous: The Spiritual World of the Ojibway, New York 1995. Siehe insbes. "The Modern Weendigoes", 235–237 (Anm.: Johnston benutzt hier eine andere Schreibweise).

men und Firmen Nordamerikas und des sich globalisierenden Wirtschaftssystems geworden. In den Geschichten, die Johnston zitiert, gibt es eine spirituelle Antwort auf diesen zerstörerischen *Manidoo.* Dies legt nahe, dass die richtige Antwort auf einen solchen Überkonsum (eine kritische Komponente des systemisch Bösen, die mit wirtschaftlicher Ungleichheit und ökologischer Zerstörung verbunden ist) eine spirituelle Antwort ist, nicht in der üblichen Definition in den westlichen Gesellschaften, etwa als das Bestreben eines Individuums und als psychologische Ergänzung zu einem körperlich befriedigenden Leben. Spirituell wird hier vielmehr verstanden als die Identifikation mit dem inneren Wesen des Lebens, der gemeinschaftlichen Beziehung zu allen Dingen und ihrem Schöpfer. Diese Einsicht in Zeremonien, Gebet und Mitgefühl zu leben, bedeutet, unsere Menschlichkeit zu entdecken und zu leben. Es ist dies auch das Programm der Nachfolge und der Konfrontation mit den Mächten, die das Leben zerstören.

Die Auseinandersetzung mit dem systemisch Bösen – die Auseinandersetzung mit den mächtigen Geistern, die praktisch jeden Aspekt der menschlichen Erfahrung durchdringen und kontrollieren können – steht daher im Zentrum der christlichen Nachfolge und der Wiederentdeckung der Natur der Menschheit. Sie ist keineswegs peripher in Bezug auf die individuellen und gemeinschaftlich zentralen Anliegen und Aufgaben des christlichen Glaubens. Ohne diesen Kampf bleiben die Kirche und die Jünger und Jüngerinnen den Kräften des Todes und der spirituellen Täuschung, die so gegenwärtig sind, ausgeliefert. Ohne diesen Kampf entdecken die Kirche und die Jünger und Jüngerinnen nicht die Freude der Gegenwart des lebendigen Wortes Gottes und die Kraft einer erneuerten Menschheit in der Gemeinschaft der Schöpfung.

Es wäre falsch, diese Dinge heute als etwas von der Realität und dem Leben der christlichen Kirchen Unabhängiges darzustellen. Als menschliche Institutionen, selbst Mächte, sind sie vom systemisch Bösen beeinflusst und Träger desselben. In einigen Aspekten ihres menschlichen Lebens sind sie Opfer des systemisch Bösen geworden, in anderen Fällen auch Täter. Wenn das systemisch Böse das Leben der Kirchen infiziert, ist das Versäumnis, dieser Tatsache mit Mut und Entschlossenheit zu begegnen, eine Bestätigung für dessen lähmende Präsenz. Angesichts einer Welt und einer Zeit, die die Wahrheit des Evangeliums nötig haben, ist es besonders dringlich, dass die Kirchen ihrer eigenen Gefangenschaft in der spirituellen Täuschung entgegentreten. Es gibt Zeiten, in denen wir betrogen wurden, und, wie Jesus uns warnte, sind die daraus resultierenden Hindernisse für andere und für uns selbst katastrophal. Nur durch die furchtlose Entschlossenheit, systemischen Übeln und unserer Komplizenschaft entge-

genzutreten, werden wir den an uns gerichteten Aufruf zur christlichen Jüngerschaft erfüllen, unsere Seelen zu retten und mit der Gegenwart des lebendigen Wortes Gottes in der Schöpfung und der Geschichte zusammenzuwirken. In der Erfüllung dieser mutigen Aufgabe werden wir das Wort Gottes mit der ihm gebührenden Autorität aussprechen.

Zwei Dinge, die Gott zugesagt hat, können diese ernste Aufgabe freudig begleiten. Erstens können wir die Einheit entdecken, die Gott in Christus in unsere Mitte gesetzt hat (Johannes 17). Unsere Uneinigkeit ist an sich schon ein Zeichen und eine Bestätigung für die Gegenwart des systemisch Bösen. Zweitens, und das ist das Wichtigste, werden wir von Hoffnung begleitet, Hoffnung in die Kraft von Christi Tod und Auferstehung. Gott hat „die Mächte und Gewalten ihrer Macht entkleidet und sie öffentlich zur Schau gestellt und über sie triumphiert in Christus“ (Kol 2,15). Unsere Nachfolge ist nicht eine menschliche Anstrengung, die Ausübung menschlicher Frömmigkeit und Disziplin, sondern die Kraft des lebendigen Gottes. Wie es in der Arusha-Erklärung heißt:

> „Die christliche Nachfolge ist sowohl eine Gabe als auch der Aufruf, proaktive Erfüllungsgehilfinnen und -gehilfen Gottes dabei zu sein, die Welt zu verwandeln (1. Thessalonicher 3,2). Durch das, was die ersten Theologen der Kirche als ‚Theosis‘ oder Vergöttlichung bezeichneten, teilen wir Gottes Gnade, wenn wir uns an Gottes Mission beteiligen.“[7]

Mit anderen Worten: Wir werden von dem systemisch Bösen des Feindes angegriffen; aber wir werden durch das systemisch Gute der Kraft und der Liebe Gottes gerettet.

Übersetzung aus dem Englischen: Dr. Wolfgang Neumann

7 *Aufruf von Arusha* zur Nachfolge, 2.

Auf der Suche nach einer rassismuskritischen Theologie in Deutschland

Zur Präsenz der "Black Theology" in den Arbeiten Jürgen Moltmanns



Dominik Gautier[1]

„Weißer Rassismus oder Weltgemeinschaft?" – So lautete die Frage, die der US-amerikanische Schriftsteller und Bürgerrechtsaktivist James Baldwin der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) 1968 in Uppsala/Schweden stellte. In Vertretung für den kurz zuvor ermordeten Martin Luther King, Jr. sprach er zu der Versammlung und machte auf die Verwicklung von Kirche und Theologie in der Hervorbringung weißer rassistisch begründeter Vorherrschaft aufmerksam und betonte, dass nun von Schwarzen die Hoffnung ausgehe, Auswege aus dieser nahezu ausweglosen Situation zu finden und das Christentum im Interesse der Realisierung der ökumenischen Vision der Weltgemeinschaft zu erneuern.[2]

Bis heute ist die von Baldwin gestellte Frage in der (deutschsprachigen) akademischen Theologie wenig reflektiert und das Gespräch mit der interdisziplinären kritischen Rassismusforschung kaum gesucht worden. Dabei hat christliche Theologie einiges zur Reflexion von Rassismus beizutragen. Die Wahrnehmung des Menschen als *simul iustus et peccator*peccatrix* etwa kann Christ*innen mit einem Realismus dafür ausstatten, dass Rassismus nicht einfach abgestreift werden kann, sondern sich immer wieder aufbäumt. Der Kampf gegen Rassismus braucht daher einen langen Atem: Auch nach dem Ende von Kolonialismus und Nationalsozialismus, Segregation in den USA und Apartheid in Südafrika wirkt Rassismus weiter, sowohl

1 Dominik Gautier ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Evangelische Theologie an der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg. Er forscht und lehrt zu Grundfragen der systematischen Theologie – im Gespräch mit der kritischen Rassismus-Forschung.

2 Vgl. *James Baldwin:* White Racism or World Community?; in: The Ecumenical Review 20 (1968), 371–376.

in offen terroristischer Form als auch – subtiler – in Strukturen, Institutionen und im Alltag. Anders als die antirassistische Perspektive, betont die Herangehensweise der Rassismuskritik genau diese Hartnäckigkeit von Rassismus und fordert, dass sich auch diejenigen, die Rassismus den Kampf ansagen, mit ihren eigenen Verstrickungen in Rassismus immer wieder aufs Neue auseinandersetzen müssen. Ich nenne schlaglichtartig unterschiedliche Felder der rassismuskritischen Diskussion in Deutschland: Vor allem das Thema *Alltagsrassismus* wird kontrovers diskutiert, weil diese Perspektive zu zeigen versucht, dass Rassismus sich unbewusst in die Routinen von Individuen eingeschrieben hat und zum Beispiel aus der „Wo-kommst-duher-Frage" spricht oder sich durch Kinder- und Schulbücher Ausdruck verschafft. In Debatten über *institutionellen Rassismus* werden etwa die Mechanismen kritisiert, die es als „migrantisch" markierten Menschen erschweren bis unmöglich machen, höhere Bildungsabschlüsse in Deutschland zu erzielen. Mit dem Begriff des *kulturell oder religiös codierten Rassismus* wird darauf aufmerksam gemacht, dass Rassismus sich in vermeintlich weniger anstößigen „Sprachspielen" verbergen kann. Wie der deutsche Diskurs über Muslim*innen und Geflüchtete zeigt, kann die Rede von der Kultur oder Religion der „Anderen" dazu dienen, Menschen die Zugehörigkeit zur Gesellschaft fraglich zu machen oder sie zu dämonisieren. Nicht zuletzt macht die rassismuskritische Perspektive auch die *Aufarbeitung rassistischer Vergangenheit* zum Thema. Sie engagiert sich etwa in Debatten um die Rückgabe von Kolonialgütern aus deutschen Museen und stößt Auseinandersetzungen über Schwarze Biographien in der deutschen Vergangenheit und Gegenwart an sowie Diskussionen über angemessene Umgangsweisen mit dem durch das deutsche Kaiserreich verübten Genozid an den Herero und Nama im heutigen Namibia.[3]

Ich finde es wichtig, den Mangel an rassismuskritischer Theologie in Deutschland deutlich zu benennen. Zugleich sollten diejenigen Anstrengungen nicht übersehen werden, die bereits unternommen wurden, um eine solche Theologie im deutschen Kontext zu entwickeln. Dieser Beitrag macht sich daher die Rekonstruktion einer kleinen, aber doch vorhandenen „Tradition" rassismuskritischer Theologie in Deutschland zur Aufgabe.

Vieles wird in diesem Text noch unberücksichtigt bleiben müssen: So sollte (beispielsweise) die Beeinflussung Dietrich Bonhoeffers durch die Schwarze politische und religiöse Tradition der *Harlem Renaissance* während seines Studienaufenthaltes in New York weiter erforscht und in ihrer

[3] Vgl. zur Übersicht über die kritische Rassismusforschung in Deutschland: *Paul Mecheril/Claus Melter:* Gewöhnliche Unterscheidungen. Wege aus dem Rassismus; in: *Paul Mecheril* u. a. (Hg.): Migrationspädagogik, Weinheim/Basel 2010, 150–178.

Bedeutung für ein rassismuskritisches Selbstverständnis christlicher Theologie betont werden. Zudem sollten die Auseinandersetzungen Helmut Gollwitzers und Dorothee Sölles mit den Arbeiten James H. Cones sowie die Monographien von Klauspeter Blaser und Eske Wollrad im Interesse der Weiterentwicklung rassismuskritischer Theologie in Deutschland berücksichtigt werden. Wollrad hat nicht nur den Dialog mit womanistischer Theologie in den USA gesucht, sondern auch wesentlich zur Entwicklung der Kritischen Weißseinsforschung in Deutschland beigetragen.[4] Nicht zuletzt sollten die höchst kontrovers geführten, auch theologischen Debatten in den Blick genommen werden, die im Zusammenhang mit dem nach Uppsala initiierten Antirassismusprogramm des ÖRK geführt wurden. Vor allem könnten die Arbeiten und das Engagement Elisabeth Adlers untersucht werden, die sich als Direktorin der Evangelischen Akademie in Ostberlin im ÖRK für das Antirassismusprogramm einsetzte.[5]

Ich konzentriere mich in diesem Beitrag auf die Werke des deutschen systematischen Theologen Jürgen Moltmann. Hierbei untersuche ich nicht nur, inwiefern dieser die Arbeiten des Schwarzen Theologen James H. Cones rezipiert hat, um seiner Theologie eine rassismuskritische Ausrichtung zu geben, sondern frage auch, inwiefern seine Arbeiten in der frühen Phase Schwarzer Theologie durch James H. Cone aufgenommen wurden. Der Beitrag endet mit einem Ausblick auf Erinnerungskultur als Bewährungsfeld zukünftiger ökumenischer, rassismuskritischer Theologie, welche sich den rassistischen Vergangenheiten der USA und Deutschlands stellt.

Bevor ich nun aber die Prozesse der wechselseitigen Rezeption nachzeichne, möchte ich meinen Ausführungen kurze Charakterisierungen der Werke Cones und Moltmanns vorausschicken: Das Werk James H. Cones (1938–2018) – die *Black Theology* – steht in der Tradition des *Black*

4 Vgl. *Reggie L. Williams:* Bonhoeffer's Black Jesus. Harlem Renaissance Theology and an Ethic of Resistance, Waco/TX 2014; *Helmut Gollwitzer:* Zur schwarzen Theologie, in: Evangelische Theologie 34 (1974), 43–69; *Dorothee Sölle:* Einführung in die schwarze Theologie; in: *Dies.:* Gott denken. Einführung in die Theologie, Stuttgart 1990, 129–136; *Klauspeter Blaser:* Wenn Gott schwarz wäre … Das Problem des Rassismus in Theologie und christlicher Praxis, Zürich 1972; *Eske Wollrad:* Wildniserfahrung. Womanistische Herausforderung und eine Antwort aus Weißer feministischer Perspektive, Gütersloh 1999; *Dies.:* Weißsein im Widerspruch. Feministische Perspektiven auf Rassismus, Kultur und Religion, Königstein 2005.

5 Vgl. *Sebastian Tripp:* Fromm und politisch. Christliche Anti-Apartheid-Gruppen und die Transformation des westdeutschen Protestantismus 1970–1990, Göttingen 2015; *Elisabeth Adler:* Ökumene im Kampf gegen Rassismus. Ein erster Anfang, Bielefeld/Frankfurt am Main 1975; *Dies.* (Hg.): Wie lange noch? Apartheid als Herausforderung für Südafrikas Christen und Kirchen. Dokumente 1970 bis 1980, Berlin 1982; *Dies.:* Art. Rassismus, II. Praktisch-theologisch; in: TRE XXVIII, Berlin/NewYork 1998, 151–161.

Social Gospel, der Bürgerrechts- sowie der Black Power-Bewegung. Ihre Bezugsfiguren sind Martin Luther King, Malcolm X und James Baldwin. Zentral für Cones Theologie ist es, den Widerspruch zwischen Evangelium und Rassismus zu denken und Gottes aufrichtende Gegenwart in den Überlebens- und Widerstandspraktiken Schwarzer und weiterer Unterdrückter aufzuzeigen. Er hat in diesem Zusammenhang eine scharfe Kritik an weißer Theologie formuliert, die diesen Widerspruch systematisch ausgeblendet und damit das Christentum ausgehöhlt habe. Zentrale Themen der Theologie Cones sind die Auseinandersetzung mit der biblischen Exodustradition sowie die Auseinandersetzung mit dem Kreuzestod Jesu, den Cone in der Tradition der *Black Religion* als Symbol der aktiven Solidarität Gottes mit den Opfern rassistischer Gewalt begreift.[6]

Die Arbeiten Jürgen Moltmanns (geb. 1926) – seine *Theologie der Hoffnung* – steht in der reformierten Tradition der Reich-Gottes-Theologie und ist im Horizont der ökumenischen Bewegung in ihrem Ringen um globale Gerechtigkeit seit 1968 zu verstehen. Hoffnung bedeutet für Moltmann dezidiert nicht, auf ein Jenseits zu hoffen und dabei den Zustand der ungerechten Welt hinzunehmen. Moltmann nimmt das utopische und messianische Denken Ernst Blochs, aber auch die kritische Theorie Theodor W. Adornos und Max Horkheimers auf. Er betont, dass christliche Hoffnung auf eine gerechtere Zukunft in *dieser* Welt ansetzt und deshalb gesellschafskritisch sowie solidarisch sein muss mit den Kämpfen unterdrückter Menschen.[7] Gerade diese Auffassung kann auch als ein Ergebnis seiner Auseinandersetzung mit der Theologie Cones begriffen werden.

Der Einfluss der Theologie der Hoffnung auf die Black Theology James H. Cones

Als Reaktion auf die Ermordung Kings 1968 verfasste James H. Cone sein Buch *Black Theology and Black Power* (1969). Dieses Buch stellt eine scharfe ideologiekritische Auseinandersetzung mit der akademischen, von Weißen betriebenen Theologie dar, die aus der Sicht Cones entweder in Opposition, mindestens aber in Distanz zum Anliegen der Bürgerrechts- und Black-Power-Bewegung stand und damit das Christentum verriet. Die Rede von der Freiheit Gottes und der Freiheit des Menschen bleibt nach

6 Vgl. *James H. Cone:* The Cross and the Lynching Tree, Maryknoll 2011.

7 Vgl. *Jürgen Moltmann:* Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie, München 1966 (zuerst erschienen 1964).

Cone leer, wenn sie nicht auf den Kampf gegen Unfreiheit und die konkrete Befreiungsbewegung Schwarzer bezogen wird.[8] In der Befreiungsbewegung Schwarzer wird nach Cone deutlich, was das Evangelium bedeutet. Hierfür zieht er unter anderem Moltmanns politisch-theologische Gedanken heran:

> If the gospel of Christ, as Moltmann suggests, frees a man to be for those who labor and are heavily laden, the humiliated and abused, then it would seem that for twentieth-century America the message of Black Power is the message of Christ himself.[9]

Moltmanns Theologie der Hoffnung hilft Cone in seinem Kontext, christliche Existenz und politischen Protest zusammenzuführen.[10] Programmatisch fasst er Moltmanns Überlegungen zusammen und erklärt: "[T]o believe in heaven is to refuse to accept hell on earth."[11] Dieses kritische, nicht nur tröstende, Verständnis von Hoffnung auf eine bessere Zukunft in *dieser* Welt kommt nach Cone in den Spirituals zum Ausdruck: Die Bezugnahme auf Jesus in den Spirituals meint nicht eine "religious sanctification of the present, but a breakaway from the present towards the future".[12] Moltmanns Verständnis von Hoffnung, so Cone, "is exactly what hope in the spirituals means".[13] An anderer Stelle erklärt Cone, dass die Eschatologie, nach Moltmann die Lehre von der christlichen Hoffnung, als Auseinandersetzung *mit* der Welt, nicht Flucht aus der Welt beinhaltet: "With a black perspective, eschatology comes to mean joining the world and making it what it ought to be."[14]

Diese Hoffnung als politische Auseinandersetzung mit der Welt gründet für Cone im Leiden Jesu Christi am Kreuz. Moltmanns Buch *Der gekreuzigte Gott* (1972) stellt für ihn einen wichtigen Beitrag zu einer Theologie dar, die politische Gerechtigkeit und den Protest gegen das Leiden zum zentralen Thema macht – und keine Verklärung des Leidens betreibt.

8 Vgl. *James H. Cone:* Black Theology and Black Power, Maryknoll 1989 (zuerst erschienen 1969), 37; *Ders.:* A Black Theology of Liberation, Maryknoll 2010 (zuerst erschienen 1970), 99; *Ders.:* God of the Oppressed, Maryknoll 1997 (zuerst erschienen 1975), 128.

9 *Ders.,* Black Power, 37.

10 Vgl. *ders.,* Liberation, 125; *Ders.:* For My People. Black Theology and the Black Church, Maryknoll 1984, 230: "The influence of Moltmann's Theology of Hope and later his Religion, Revolution, and the Future (New York, 1969) was great."

11 *Ders.,* Liberation, 147–149; hier 149.

12 *Ders.,* Black Power, 102–103; hier 103.

13 *Ders.*, For My People, 230–231.

14 *Ders.,* Black Power, 126.

Nach Moltmann, so erläutert Cone zustimmend, begibt sich Gott in Jesus Christus ans Kreuz und solidarisiert sich so mit den Leidenden. Gott stellt sich damit gegen Herrschaft, die Leiden hervorbringt und ermutigt alle Menschen, die unter Unterdrückung leiden, mit Gott ihre Selbstermächtigung zu denken und gegen Unterdrückung zu protestieren.[15] Diese Perspektive Moltmanns korrespondiert nach Cone mit der Schwarzen religiösen Tradition und ihrer Auseinandersetzung mit rassistischer Unterdrückung. Konsequenterweise benennt Cone mit Moltmann dann auch die Auferstehung Jesu als Symbol des Protestes gegen den Tod, der wie das „Kreuz" des Rassismus, nicht das letzte Wort behalten darf. Die Auferstehungsbotschaft wird damit für Cone zur Kraftquelle für den Widerstand: "Moltmann is correct when he speaks of the resurrection as 'the symbol of protest'."[16]

Wie lässt sich diese Rezeption Moltmanns durch Cone verstehen?

(1) Meine Rekonstruktion soll Moltmann nicht als Stichwortgeber für Schwarze Theologie erscheinen lassen. Mich interessiert die strategische Aneignung der Überlegungen Moltmanns durch Cone: Für Cone ist die Rezeption Moltmanns ein Mittel, dem *eigenständigen* Projekt einer Schwarzen Theologie Gehör zu verschaffen – im Setting der nordamerikanischen Theologie, die ihrerseits auf umfangreiche Weise Autorität aus ihrer eigenen Rezeption deutscher Theologie herleitet:

> The feeling that Moltmann's theology supported the liberation of the poor accounted for why he was quoted so liberally in my work; he provided "respectable" theological support for my claims regarding God's solidarity with the poor.[17]

Cones spätere Theologie kommt ohne diese strategischen Bezugnahmen aus und speist sich vorrangig aus Schwarzen religiösen, literarischen und politischen Quellen: So taucht in Cones letztem Buch *The Cross and the Lynching Tree* gar kein Verweis mehr auf Moltmann auf.

(2) Es sollte über diese Beobachtung der strategischen Aneignung hinaus aber nicht vergessen werden, dass Cone Moltmanns Theologie auch rezipiert, *weil* sie in inhaltlicher Nähe zu seinem Ansatz steht. Ein zentraler Punkt ist für Cone das Insistieren auf politische Konkretion als Gegenkraft zu theologischer Abstraktion, die die Thematisierung von Rassismus ausklammert. Cone erinnert sich an eine erste Begegnung mit Moltmann: Moltmann kritisierte ein Panel weißer Theologen auf einer New Yorker

15 Vgl. *ders.,* God of the Oppressed, 163; 244.
16 *Ders.,* Liberation, 125.
17 Vgl. *ders.,* For My People, 68.

Konferenz und forderte, dass eine Theologie der Hoffnung nicht von den konkreten Hoffnungen der Unterdrückten abstrahieren darf, sondern nur zur christlichen Hoffnung wird, wenn sie – wie Cones Theologie auch – von den Unterdrückten her zu hoffen und in ihnen das Anliegen Jesu wiederzuerkennen versucht.[18]

Der Einfluss der Black Theology auf die Theologie der Hoffnung Jürgen Moltmanns

In Moltmanns Theologie gibt es eine deutliche Tendenz, sich für das Gespräch mit marginalisierten gesellschaftlichen Stimmen zu öffnen, wie die erwähnte, von Cone gewürdigte Kritik Moltmanns an theologischer Abstraktion zeigt:

> If theologians and philosophers of the future do not plant their feet on ground and turn to a theology of the cross and the dialectic of the negative, they will disappear in a cloud of liberal optimism and appear a mockery of the present misery of suffering. If we cannot justify the theme of the conference "Hope and the Future of Man", before the present reality of the frustration and oppression of man, we are batting the breeze and talking merely for our own self-satisfaction.[19]

In seinen *Erfahrungen theologischen Denkens* (1999) leitet Moltmann seine Überlegungen mit dem Titel „Schwarze Theologie für Weiße" mit einer biographischen Schilderung ein: Am 4. April 1968, dem Tag der Ermordung Martin Luther Kings, war er bei der Konferenz "Hope and the Future of Man" an der Duke University in North Carolina und erlebte dort die Wut und die Trauer vor allem der durch die Bürgerrechtsbewegung beeinflussten Studierenden in spontanen Andachten und Protesten.[20] Wenig später begegnete Moltmann Cone in New York und beschreibt diese Begegnung als den Anfang einer akademischen Freundschaft. In einem Nachruf auf Cone nennt Moltmann ihn seinen amerikanischen Mentor ("American counselor").[21]

1971 nahm Moltmann Cones *Black Theology and Black Power* in seine mit Johann Baptist Metz herausgegebene Reihe „Gesellschaft und

18 Vgl. *ders.,* God of the Oppressed, 116–118; *Cone,* For My People, 231–232.

19 *Moltmann* (1969), zitiert in: *Cone,* God of the Oppressed, 118.

20 Vgl. *Jürgen Moltman:* Erfahrungen theologischen Denkens. Wege und Formen christlicher Theologie, Gütersloh 1999, 172.

21 Vgl. *ders.:* Personal Recollections of *James H. Cone;* in: Theology Today 75 (2018), 277–280.

Theologie“ auf – übersetzt als *Schwarze Theologie. Eine christliche Interpretation der Black Power Bewegung* (1971). 1974 erschien ein Doppelheft der Zeitschrift Evangelische Theologie mit einem Beitrag Cones zur Frage nach Revolution, Gewalt und Versöhnung, auf die es mit Ausnahme des deutschen Theologen Helmut Gollwitzer allerdings ausschließlich US-amerikanische Reaktionen gab. Die Ausgaben, so Moltmann, hätten der Zeitschrift allerdings keine Freunde eingebracht, sondern wurde distanziert aufgenommen.[22] Diese Distanz ist wohl auch auf die – in der Evangelischen Kirche in Deutschland scharf geführte – Diskussion über die Unterstützung des Antirassismusprogramms des ÖRK zurückzuführen. Moltmann jedenfalls hat sich 1971 in die Debatte über die Frage nach einer Unterstützung des gewaltfreien, aber teils auch bewaffneten, Widerstands gegen die Apartheid in Südafrika für eine solche Unterstützung ausgesprochen – im gleichen Jahr, in dem die Übersetzung von James H. Cones *Black Theology and Black Power* erschien.[23]

Ein Blick auf Moltmanns *Systematische Beiträge zur Theologie* lässt einige Rezeptionen Cones erkennen: So nimmt Moltmann in seinen Werken *Der gekreuzigte Gott* (1972) und *Der Geist des Lebens* (1991) Bezug auf Cones Werk *The Spirituals and the Blues* (1970) und entfaltet anhand des Spirituals “Were you there when they crucified my Lord?”, dass die von der Auferstehung ausgehende Hoffnung nur aus dem entschiedenen Ringen mit der Negativität, also konkreter rassistischer Unterdrückung, gewonnen werden kann.[24] Sowohl in seiner Ekklesiologie *Die Kirche in der Kraft des Geistes* (1975) als auch in den *Erfahrungen theologischen Denkens* (1999) rezipiert er Cone als Stimme der Bürgerrechts- und Black-Power-Bewegung, die darauf aufmerksam macht, dass Rassismus zu einer *doppelten* Dehumanisierung führt: Rassismus verletze (in unterschiedlicher Weise) Schwarze *und* Weiße. Hierzu blickt er auch tiefer in die Geschichte Schwarzen politischen Denkens und setzt sich auseinander mit den theologisch-politischen Programmen von Marcus Garvey, Malcolm X und Martin Luther King. Cone, als systematischer Theologe in dieser Tradition, mache mit seiner Theologie Schwarzer Ermächtigung implizit darauf aufmerksam, dass es eine kritische weiße Theologie brauche,

22 Vgl. *ders.:* Erfahrungen, 172; Evangelische Theologie 34 (1974) („ Warum ‚Schwarze Theologie‘“?).

23 Vgl. *ders.:* Rassismus und das Recht auf Widerstand (1971); in: *Ders.:* Das Experiment Hoffnung. Einführungen, München 1974, 145–163.

24 Vgl. *ders.:* Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie, Gütersloh 2002 (zuerst erschienen 1972), 48; 50; 307; *Ders.:* Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie, Gütersloh 1991, 144; *James H. Cone:* The Spirituals and the Blues. An Interpretation, Maryknoll 1972.

die für Weiße einen Ausweg aus einer Dominanzidentität denkt. Meines Wissens hat kein anderer Theologe mit einem Lehrstuhl für Systematische Theologie in Deutschland die Problematik von Rassismus als eine solch tiefgreifende Herausforderung beschrieben und betont, dass die Bekämpfung von Rassismus nicht nur politische Anstrengungen, sondern eine viel umfassendere „Kulturrevolution" erfordert. Hierzu beruft er sich auch auf sozialwissenschaftliche Identitätsforschung, verurteilt Rassismus also nicht nur moralisch, sondern stellt Überlegungen dazu an, wie die Wirkweisen von Rassismus analytisch durchdrungen und zurückgewiesen werden können.[25]

Nach Moltmanns Einschätzung ist die Auseinandersetzung mit Rassismus in Deutschland aber deutlich erschwert. Zweimal, zum Beispiel, besuchte Cone die Universität Tübingen, an der Moltmann lehrte, aber:

> […] die politischen und religiösen Probleme der Nachfahren versklavter Afrikaner in den beiden Amerikas und der Karibik liegen den Deutschen nicht sehr nahe, obgleich sie doch die inneren Probleme der ganzen Westlichen Welt auf der „Unterseite" ihrer gemeinsamen neuzeitlichen Geschichte sind.[26]

In einer neueren Veröffentlichung spricht Moltmann von der „unvollendeten Reformation" (2017), in der er diese „Dialektik der Westlichen Welt" auch theologisch bedenkt: Unvollendet ist die Reformation für Moltmann unter anderem deshalb, weil die westliche Tradition vor allem die Rechtfertigung der Sünder*innen ins Zentrum gestellt hat, sich aber nur wenig mit den Menschen an der „Unterseite" der Geschichte beschäftigt – und sich nicht mit der Frage auseinandersetzt, was christliche Theologie denen zu sagen hat, die die Opfer der Sünde anderer Menschen geworden sind.[27] Wenn Moltmann eine Theologie der Rechtfertigung der Opfer fordert, kann der Einfluss Cones gesehen werden. Diese Theologie impliziert für Moltmann einen Umkehrprozess: „Schwarze Theologie eröffnet der Theologie der Weißen die einmalige Chance, sich von der Betriebsblindheit der weißen Gesellschaft zu lösen und christliche Theologie zu werden."[28] Die Rechtfertigung der Sünder*innen, so füge ich hinzu, kann damit erst angemessen auch in ihrer Bedeutung für die Arbeit an einer weniger rassistischen Welt reflektiert werden, wenn *zugleich* die noch

25 Vgl. *Moltmann,* Erfahrungen, 172–190; *Jürgen Moltmann:* Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie, München 1975, 206–207; 210–214.

26 *Ders.,* Erfahrungen, 172.

27 Vgl. *ders.:* Die unvollendete Reformation. Ungelöste Probleme – ökumenische Antworten; in: Evangelische Theologie 77 (2017), 247–257, 252–254.

28 Vgl. *ders.,* Erfahrungen, 193.

ausstehende Rechtfertigung rassistisch Diskriminierter in Form einer angemessenen Erinnerungskultur, sozialer Gerechtigkeit und eventuellen Reparationen bedacht wird.

Mit Willie Jennings, der mit seinen Arbeiten zur Weiterentwicklung rassismuskritischer Theologie in den USA beiträgt, kann es daher als ein Verdienst Moltmanns gewürdigt werden, zu einem selbstkritischen Verständnis christlicher Subjektivität und zu einer Theologie beigetragen zu haben, die die (deutsche) „Tradition" der Nicht-Thematisierung von Rassismus irritiert.[29] Dieses Verdienst ist allerdings auch, so wollen meine Ausführungen verdeutlichen, auf den Einfluss der Theologie Cones zurückzuführen, Moltmanns "American counselor".

Ökumenische, rassismuskritische Erinnerungskultur: Ein Ausblick

Dieser Beitrag will zeigen, dass eine verflochtene Geschichte zwischen Schwarzer Theologie in den USA und politischer Theologie in Deutschland existiert. Die Sichtbarmachung der Rezeption Cones durch Moltmann verstehe ich als einen Beitrag zur Historisierung einer rassismuskritisch-theologischen Tradition in Deutschland, die es angesichts der in der Einleitung zu diesem Text erwähnten Präsenz und Hartnäckigkeit von Rassismus heute wahrzunehmen und theologisch weiterzuentwickeln gilt. Ich möchte einen kurzen Ausblick auf eine ökumenische, rassismuskritische Erinnerungskultur als Kontext einer solchen Weiterentwicklung wagen.

Die Moralphilosophin Susan Neiman hat jüngst darauf hingewiesen, dass in der Frage nach der Auseinandersetzung mit schlimmster Vergangenheit gerade ein Dialog zwischen den USA und Deutschland sinnvoll sein könnte. Während es in Deutschland auch in der Theologie eine Beschäftigung mit der Frage von Erinnerung insbesondere an die Verbrechen und Opfer des Nationalsozialismus gegeben hat, stellt diese Auseinandersetzung in den USA theologisch wie politisch weiterhin ein Desiderat dar.[30] Ohne die Erinnerungskultur in Deutschland in Bezug auf den Holocaust zu idealisieren, benennt Neiman diese doch als einen Anhaltspunkt für die USA, sich der eigenen Geschichte zu stellen und eigene Wege aus der sich

[29] Vgl. *Willie James Jennings:* Jürgen Moltmann and the Quest for a Listening Subject; in: *M. Douglas Meeks* (ed.): Jürgen Moltmann and the Work of Hope. The Future of Christian Theology, Lanham 2018, 85–92.

[30] Vgl. im Zusammenhang mit der Theologie Moltmanns: *Jürgen Moltmann* (Hg.): Das Geheimnis der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Vergeben – Loslassen – Anfangen, Göttingen 2012, sowie den Beitrag von Iva E. Carruthers in dieser Ausgabe.

zuspitzenden rassistischen Situation zu denken.[31] Cone hat mit *The Cross and the Lynching Tree* gerade auch auf eine solche Erinnerungskultur gedrängt, in der sich die USA in der Reflexion ihrer Vergangenheit für Gerechtigkeit und Reparationen einsetzen und sich so auch dem Anspruch des Evangeliums stellen.[32] Zwar gibt es mittlerweile das *National Museum of African American History and Culture* in Washington, D.C. (seit 2016) und das *National Memorial for Peace and Justice* (seit 2018) in Montgomery, Alabama, von einer angemessenen Erinnerungskultur in den USA mit Blick auf die Sklaverei und ihrer massiven Nachwirkungen, Lynchings, Segregationen und Masseninhaftierungen Schwarzer kann aber noch keine Rede sein. US-amerikanische Städte, Universitäten und Kirchen (zum Beispiel die *Episcopal Church* und die *United Church of Christ*) beginnen erst damit, sich ihrer historischen Verstrickung in die Sklaverei und ihrem Profitieren von der Ausbeutung Schwarzer zu stellen sowie an positiver Veränderung zu arbeiten. Dieses Ringen um eine angemessene Kultur der Erinnerung bleibt allerdings höchst umstritten und führte bereits zu gewaltsamen Auseinandersetzungen, wie die rechtsextreme Demonstration gegen die Entfernung einer Statue des Südstaatengenerals Robert E. Lee in Charlottesville, Virginia, gezeigt hat. Durch einen rechtsextremen Täter wurden dort 2017 mehrere Menschen verletzt und eine Gegendemonstrantin, die sich für eine kritische Auseinandersetzung mit der rassistischen Vergangenheit der Südstaaten einsetzte, getötet.[33]

Ich denke, dass durch einen solchen, von Neiman vorgeschlagenen Dialog auch in Deutschland die Sensibilität für Geschichte und Präsenz von Rassismus sowie für beide Länder ein Bewusstsein für die „doppelte Perspektive" in der Erinnerungskultur wachsen könnte.[34] Diese „doppelte Perspektive" könnte Kolonialismus und Nationalsozialismus sowie den (alltäglichen) Rassismus und Antisemitismus in Deutschland sowie den USA in den Blick nehmen. Die Vertreter*innen der Antisemitismus- und Rassismuskritik blenden die Anstrengungen der jeweils anderen Zugänge noch zu sehr aus, was unangemessen ist, wenn man etwa auf die Verflechtung antisemitischen wie rassistischen Denkens achtet, wie sie nicht nur in den

31 Vgl. *Susan Neiman:* Learning from the Germans. Race and the Memory of Evil, New York 2019; auf Deutsch erschienen als: Von den Deutschen lernen. Wie Gesellschaften mit dem Bösen in ihrer Geschichte umgehen können, Berlin 2020.

32 Vgl. *Cone*, Lynching Tree, 166.

33 Vgl. *World Council of Churches:* In Charlottesville, can "the power of love" prevail? (2017), https://bit.ly/33ZowYB (aufgerufen am 31.03.2020).

34 Vgl. *Astrid Messerschmidt:* Postkoloniale Erinnerungsprozesse in einer postnationalsozialistischen Gesellschaft – vom Umgang mit Rassismus und Antisemitismus; in: Peripherie 28 (2008), 42–60, hier 56.

Terroranschlägen auf die Synagogen in Pittsburgh, Pennsylvania und Halle zum Ausdruck gekommen sind. Die neuere Schwarze Theologie[35] bezieht in ihre theologische Bearbeitung des Rassismusproblems dezidiert eine kritische Auseinandersetzung mit der sogenannten Enterbungstheologie und mit der Geschichte des Antisemitismus ein. Im Interesse einer solchen kritischen Theologie gilt es, an die Tradition Moltmanns anzuknüpfen und das Gespräch mit Schwarzer Theologie aufzunehmen und weiterzuführen.

35 Vgl. *J. Kameron Carter:* Race. A Theological Account, New York/Oxford 2008; *Willie James Jennings:* The Christian Imagination. Theology and the Origins of Race; Ders.: Neuformulierung der Welt. Auf dem Weg zu einer wirklichen christlichen Schöpfungslehre; in: Ökumenische Rundschau 67 (2018), 357–381.

Ukraine: Die Orthodoxe Kirche vor einem Schisma?

Die folgenden vier Texte sind die Beiträge zum Abschlusspodium einer Tagung zum Thema „Ukraine: Die Orthodoxe Kirche vor einem Schisma?“, die in Kooperation zwischen dem Konfessionskundlichen Institut des Ev. Bundes in Bensheim, dem Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik in Paderborn, dem Institut für Ökumenische Forschung in Straßburg, der Professur für Orthodoxe Theologie am Centrum für religionsbezogene Studien der Universität Münster, der Evangelischen Akademie Tutzing und der Katholischen Akademie Bayern vom 7./8. Februar 2020 in München durchgeführt wurde. Hintergrund ist das Zerwürfnis in der Orthodoxen Kirche zwischen den Patriarchaten von Moskau und Konstantinopel, dessen Anlass die Gründung einer neuen autokephalen Kirche in der Ukraine durch das Ökumenische Patriarchat Ende 2018/Anfang 2019 war, und das im Abbruch der Eucharistiegemeinschaft von Seiten Moskaus gegenüber Konstantinopel gipfelte. Inzwischen haben außer Konstantinopel zwei weitere orthodoxe Kirchen (das Patriarchat von Alexandrien und die Kirche von Griechenland) die neue Kirche anerkannt, was den Abbruch der Gemeinschaft von Seiten Moskaus auch diesen Kirchen gegenüber zur Folge hatte. Damit kann man zumindest von einem einseitigen Schisma sprechen, das sich noch ausweiten kann, das aber auch Auswirkungen auf die nicht-orthodoxe Ökumene hat.

Die Podiumsteilnehmer*innen der genannten Tagung waren gebeten, Überlegungen anzustellen zur Frage, ob und inwieweit es Möglichkeiten gibt, diesen Bruch zu heilen. Die vier Voten repräsentieren eine orthodoxe Stimme aus dem Bereich des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel, eine katholische Stimme, eine Stimme aus dem Bereich des Moskauer Patriarchats sowie eine evangelische Stimme.

Ein Jahrtausendbruch in der Orthodoxie?

Lösungswege zur Überwindung der Krise in der Ukraine

I. Einleitung: Welche Krise?

Die letzte Einheit der Tagung fragt: „Welche Lösungswege zur Überwindung der Krise wären denkbar". Damit nun Lösungsansätze für ein Problem formuliert werden können, muss vorerst das Problem, wenn auch in seinen Umrissen, erkannt und klar benannt werden (I.1.) Dies setzt weiterhin voraus, dass man über die Beurteilung der bisherigen Ereignisse, die das Problem ausgelöst haben, ein klares und nach Möglichkeit einheitliches Bild gewonnen hat, was nicht gerade einfach sein dürfte (I.2.). Die Schwierigkeiten bei der Feststellung des Problems sollten dann weder zur Stagnation führen, noch vergangenheitsorientiert sein (I.3.). Ich versuche in diesen drei Schritten eine erste Orientierung zu skizzieren:

I.1. Während ein Teil der Orthodoxie von einem unberechtigten Abbruch der Eucharistiegemeinschaft seitens der Russisch-Orthodoxen Kirche (ROK) spricht und möglichst schnell zur Tagesordnung übergehen will, so das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel (Ök. Pat.), erhebt ein anderer Teil schwere Vorwürfe gegen das Ökumenische Patriarchat. Als Problem kann vorerst neutral benannt werden: die Proklamation einer „Autokephalen Orthodoxen Kirche der Ukraine" seitens des Ökumenischen Patriarchats, die – momentan – vom größten Teil der Orthodoxen Kirchen nicht anerkannt wird. Dieses Problem hat u. a. zu dem Paradoxon geführt, dass die Orthodoxen Kirchen mit Ausnahme des Patriarchats von Moskau weiterhin mit beiden Kontrahenten und miteinander Eucharistiegemeinschaft pflegen (wollen), obwohl momentan nur drei der 14 Auto kephalen Kirchen die neue Kirche in der Ukraine als 15. Autokephale Orthodoxe Kirche anerkennen, mit denen auch Moskau die Eucharistiegemeinschaft aufgekündigt hat (wenn auch etwas selektiv).

I.2. Das bisherige Bild zur Ukraine-Krise würde ich – in der gebotenen Kürze[1] – folgendermaßen zusammenfassen: die Interpretation der Doku-

[1] Siehe dazu meinen Beitrag: *Athanasios Vletsis:* Orthodoxie „reloaded" oder das Ende der Orthodoxie? Der Ukraine-Konflikt als Chance einer neuen „Formatierung" in der Orthodoxen Kirche; in: Una Sancta 74 (2019), H. 2, 151–168; s. die weiteren Literaturangaben.

mente von 1686 über die Zuordnung von Kiew zu Moskau, aufgrund derer das Ökumenische Patriarchat die Autokephalie in der Ukraine formal-kirchenkanonisch zu begründen suchte, wird kirchenrechtlich als höchst umstritten und nicht als zwingend betrachtet; v. a. aber das Intervenieren nach 300 Jahren, der Anspruch Konstantinopels, Appellationsinstanz zu sein, und die Ausrufung der Autokephalie in der Weise, wie sie erfolgte, ist von der Konsens-Methode nicht gedeckt, die in der Orthodoxie bisher als Modus der Entscheidungsfindung praktiziert wurde und die ausdrücklich auch für die Autokephalie-Proklamation vorgesehen ist – jedenfalls nach dem Beschluss einer panorthodoxen Vorbereitungskommission für das Große Konzil (1993).[2] Gerade aufgrund der Gefahr der Spaltung, die vorherzusehen war, war dieser Schritt mehr als riskant.

I. 3. Nichtstun aber würde eine Fortsetzung der bereits vorher in der Ukraine existierenden Spaltung bedeuten; dies würde die Glaubwürdigkeit der Orthodoxie, Entscheidungen nach ihrem grundlegenden ekklesiologischen Prinzip der Synodalität treffen zu können, aufs Spiel setzen. Die Autokephalie ist ein essentieller Bestandteil orthodoxer Ekklesiologie; daher betrachte ich die Gewährung der Autokephalie in der Ukraine – und wo immer sonst die Voraussetzungen dafür erfüllt sind – als notwendig. Die Frage ist aber das „Wie"; denn die Proklamation der Autokephalie hat in der Ukraine anstatt des ersehnten Friedens die Gräben der Spaltung vertieft und die Einheit der Gesamtorthodoxie massiv in Mitleidenschaft gezogen. Diese Ereignisse sind m. E. die Spitze eines Eisberges, dessen Gefahr man erst abschätzen kann, wenn man ihn ganz vermessen hat. Dies versuche ich unter II. kurz zu präsentieren.

II. Was führt(e) zur Krise in der Orthodoxie?

Die Zusammensetzung der Gemeinschaft der Orthodoxie aus heute 14 bzw. 15 Autokephalen Kirchen, die sich größtenteils erst in der zweiten Hälfte des 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in ihrer heutigen Form herauskristallisiert hat, brachte nicht nur viele Spannungen mit sich (siehe etwa: Kalenderreform von 1923; umstrittene Ausrufung der Autokephalie bzw. der Gewährung der Autonomie von Orthodoxen Kir-

[2] Siehe den Beschlusstext im Band von *Anastasios Kallis:* Auf dem Weg zum Konzil. Ein Quellen- und Arbeitsbuch zur Orthodoxen Ekklesiologie, Münster 2012, 581–582.

chen, z. B. in Polen, Tschechien/Slowakei, Finnland, Estland), sondern hat auch den Wunsch bekräftigt, der orthodoxen Synodalität konkreten Ausdruck zu geben.

Durch den langen Prozess der Einberufung und Abhaltung des Panorthodoxen Konzils auf Kreta im Juni 2016 konnten die Orthodoxen etwas zusammenrücken, aber der Schritt ist ihnen nicht ganz gelungen: Einerseits konnten auf dem Konzil die großen Baustellen – Diptychen (die Reihenfolge in der Auflistung der Orthodoxen Kirchen), die Kalenderfrage und v. a. die Art und Weise der Autokephalie-Proklamation – nicht in Angriff genommen werden, sie gelangten nicht auf die Tagesordnung; andererseits konnte das Konzil nicht alle (damals) 14 Autokephale Kirchen zusammenbringen, vier davon (darunter auch die ROK) blieben ihm fern. Viele sehen in dieser Verlegenheit den Hauptauslöser der Ukraine-Krise.

Ich will drei Krisenherde der Orthodoxie kurz benennen:

II. 1. Leitung der Weltorthodoxie. Die Rolle des Ökumenischen Patriarchen als „Primus inter pares" wird sehr unterschiedlich wahrgenommen: Die Interpretation von Entscheidungen des 4. und 5. Jahrhunderts seitens des Ökumenischen Patriarchats, die ihm konkrete Rechte verleihen sollen (u. a. die Zuordnung der orthodoxen Diaspora unter die Obhut des Ökumenischen Patriarchats und das Appellationsrecht, begründet jeweils mit den Kanones 28 sowie 9 und 17 des IV. Ökumenischen Konzils von Chalkedon 451), wird sehr kontrovers geführt; überhaupt fraglich erscheint vielen, ob diese alten Regelungen auf Probleme des 3. Millenniums eine Antwort geben können. Nicht zuletzt wurden, wie von Kritikern unter Verweis auf den Kanon 28 bemerkt, dem Thron von Konstantinopel gewisse Rechte aufgrund der damaligen Stellung der Stadt als Hauptsitz (Neues Rom) des römischen Kaisers zugesprochen.

II. 2. Wem gehört die orthodoxe Diaspora und wie wird die Autokephalie bzw. Autonomie verliehen? Das Diaspora-Problem und die Gründung von autonomen Kirchen wurde vom Konzil nur provisorisch geregelt. Mit dieser Frage wird aber zugleich der Missionsauftrag der Orthodoxen Kirche tangiert, denn die Orthodoxie wirkt gerade in ihrer Diaspora wie gelähmt, oder bestenfalls introvertiert. Die Entscheidung über die Autokephalie-Proklamation wartet, wie bereits erwähnt, auf eine Regelung.

II. 3. Wie wird die Beziehung der orthodoxen Kirchen zu den politischen Mächten und konkret zu ihren nationalen Staaten geregelt? Dass die Politik gerade bei der Autokephalie-Proklamation in der Ukraine eine entscheidende Rolle spielte, wird selbst vom Ökumenischen Patriar-

chat bestätigt, wurde doch der Antrag des ukrainischen Präsidenten als Grundlage für die Einleitung des Prozesses betrachtet.[3] Kann heute etwa eine eigenartige byzantinische „Symphonie", bei der Staat und Kirche in parallelen Funktionen eines einheitlichen Ganzen gedacht werden, diese Beziehung regeln?

III. Welche Lösungsansätze gäbe es?

Kreise der ROK sprechen von einer Spaltung in der Orthodoxie, die womöglich länger andauern wird, als diejenige zwischen Ost- und Westkirche (seit 1054). Ich versuche vorerst, die möglichen Vorschläge im Hinblick auf die vorhandene Konstellation der Kräfte aufzulisten (III.1.), und dann die Vision von einer neuen Aufstellung der Orthodoxie in Erwägung zu ziehen (III.2.).

III.1. Ist eine Kompromisslösung möglich?

III.1a. Anerkennung – de facto – der Ukrainischen Autokephalen Kirche durch die ROK, wenn auch in einem zeitlich viel späteren Stadium: Sollte sich die Großwetterlage der hohen internationalen Politik in der Ukraine ändern, ist diese Lösung nicht auszuschließen. In diesem Fall würde die ROK die vorhandene Autokephalie jedoch nicht kompromisslos akzeptieren, sondern neu mit dem Ökumenischen Patriarchat verhandeln wollen. Vorher müsste eine Reihe von Problemen u. a. mit fraglichen Bischofsweihen geklärt werden. Für die nächste Zeit schließe ich eine solche Lösung aus, obschon in Bezug auf die politische Großwetterlage nichts vorherzusehen ist.

III.1b. Eine Lösung nach dem Muster anderer vergleichbarer Regelungen, z. B. in Estland, wo zwei autonome Kirchen parallel existieren und jeweils dem Moskauer bzw. dem Ökumenischen Patriarchat zugeordnet sind: Diese Lösung würde jedoch für das Ökumenische Patriarchat einen klaren Gesichtsverlust bedeuten, denn die vorhandene Autokephalie müsste auf eine Autonomie zurückgeschraubt werden. Das von einigen vorgeschlagene Beispiel Griechenland, wo sich auf dem Territorium eines Staates zwei kirchliche Autokephale Jurisdiktionen befinden (nämlich: die Autokephale Kirche Griechenlands und das Ökumenischen Patriarchat), ist

[3] Siehe die Texte im Band: *Barbara Hallensleben* (Hg.): Orthodoxe Kirche in der Ukraine-wohin? Dokumente zur Debatte um die Autokephalie, Münster 2019.

aus vielen Gründen nicht geeignet, allein schon, weil die ROK diese Regelung nicht akzeptiert.

III. 1c. Eine Zusammenkunft aller orthodoxen Oberhirten zur Findung einer tragbaren Lösung: Diese Möglichkeit wird jedoch von Konstantinopel (momentan) nicht diskutiert. Versuche von Dritten sind, wie die Initiative des Patriarchen von Jerusalem Theophilos gezeigt hat, nicht erfolgversprechend.

III. 1d. Einen Vorschlag, der sich unmittelbar vor dieser Tagung aus den allerjüngsten Entwicklungen in der Ukraine[4] ergibt, würde ich so formulieren: Aufgrund der neuen Spaltung in der Ukraine ruft das Ökumenische Patriarchat die Autokephalie zurück und bemüht sich von Neuem um eine Lösung. In diesem m. E. eher unwahrscheinlichen Fall läge eine Frage allerdings als Stolperstein im Weg: Wer ist die Mutterkirche in der Ukraine? Das Ökumenische Patriarchat hatte die Ukraine zuvor als sein kanonisches Territorium deklariert, was Moskau vehement ablehnt.

III.1e. Ein „weiter so", bis alle anderen orthodoxen Kirchen die neue Autokephale Kirche anerkennen und die ROK praktisch isoliert wird: Damit würde jedoch die vorhandene Polarisierung zwischen den Orthodoxen Kirchen weiterhin zunehmen und zementiert werden – mit unabsehbaren Folgen für die Wahrnehmung der Orthodoxie als eine Kirche.

III.2. Eine Vision für die Zukunft der Orthodoxie?

Vielleicht kann eine Lösung erst im viel breiteren Rahmen einer neuen Formierung der Weltorthodoxie gefunden werden. Sicherlich ist eine solche Lösung nicht schnell zu erwarten. In diesem Fall und in Entsprechung zu den oben erwähnten drei Krisenherden (II.1. bis II.3) würde ich vorschlagen:

III.2a Die Frage der Leitung in der Orthodoxen Kirche wird ganz neu konzipiert und kollegial ausgeübt, was die Anerkennung eines ersten Thrones miteinschließt. Das Oberhaupt sollte aber von Repräsentanten aller orthodoxen Kirchen gewählt und der Verwaltungsapparat wiederum von allen gemeinsam gebildet werden. In diesem Fall wäre das Oberhaupt von allen als solches akzeptiert.

4 Am 4. Februar 2020 wurden dem selbsternannten Patriarchen Philaret von der Synode der Autokephalen Kirche der Ukraine die bischöflichen Rechte sowie der ständige Sitz im Synod entzogen, nachdem dieser bereits im Sommer 2019 das sog. Kiewer Patriarchat wieder errichtet hatte. Auf den synodalen Beschluss vom 4. Februar 2020 reagierte er prompt mit der Äußerung, er sei Mitglied einer anderen Kirche und habe mit der „Autokephalen Orthodoxen Kirche der Ukraine" nichts zu tun.

III.2b Zu einer solchen Beteiligung aller Orthodoxen an der Wahl eines ersten Patriarchen könnte eine neue Formierung der Diaspora Vorstoß geben: Die heutige sog. Diaspora-Orthodoxie hätte einen unmittelbaren Bezug zu diesem ersten Thron (ohne die Beziehungen zu den einzelnen Mutterkirchen gänzlich abzubrechen). Die Bischöfe bzw. die Repräsentanten einzelner Diaspora-Diözesen könnten dann Belange ihrer Herkunftskirchen dem ersten Thron vortragen. Die Selbstständigkeit der Autokephalen Kirchen wäre von einer solchen Lösung nicht tangiert.

III. 2c. Die schwierige Frage bzgl. der politischen Konstellation: Kann die heutige Türkei eine solche Umstrukturierung des Ökumenischen Patriarchats zulassen, so dass in einer Synode des Ökumenischen Patriarchats durch eine neue Beteiligung der Diaspora praktisch die Gesamtorthodoxie vertreten wäre? Wenn nicht, stellt sich die Frage nach dem geeigneten Ort für den Sitz eines dermaßen neu formierten Ökumenischen Patriarchats und einer damit neu formierten Orthodoxie. Ich habe bereits für die USA plädiert, wo momentan der größte Teil der Gläubigen des Ökumenischen Patriarchats lebt.

IV. Lösung erst im Rahmen einer ökumenischen Vision?

Diese letztgenannte neue Formierung der Orthodoxie halte ich in der nächsten Zeit nicht für wahrscheinlich, es sei denn, politische Umwälzungen zwingen die Orthodoxie zu einer ganz neuen Aufstellung. Vielleicht könnte aber der erste Thron der Christenheit, Rom, zuvorkommen und mit ähnlichen Entscheidungen, wie ich sie im letzten Punkt (III.2 a. bis c.) vorgeschlagen habe, der Christenheit einen Weg aufzeigen, dem sich alle freudig anschließen wollen. Ob das Papsttum die Kraft für eine neue Form eines von allen akzeptierten Dienstamtes der Einheit findet, ist m. E. schwer zu prognostizieren. Doch die Wege des Herrn sind unerforschlich: Warum sollten wir dem Heiligen Geist nicht eine Chance geben? In diesem Fall würde die Krise in der Ukraine eine positive Rolle im mystischen Heilsplan Gottes für seine Kirche und die Welt erfüllt haben!

Bis dahin könnte die Zeit des „Weiter so“ etwa so gefüllt werden: Die orthodoxen Kirchen könnten in dieser Sackgasse eine echte verbale „Waffenruhe“ ausrufen, und zugleich, was wesentlich wäre, von weiteren Handlungen in der Ukraine gänzlich abraten, sich selbst aber, wie einst die Stadt Ninive, auf ganzer Breite zur Reue, zum Gebet und zum Fasten aufru-

fen. Das Fasten ist für die Orthodoxen ohnehin Voraussetzung für den Empfang der Kommunion. Daraus könnte tatsächlich ein Wunder erwachsen.

Athanasios Vletsis

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

Ein „eingefrorener Konflikt“?

Ein Konzept mit Problemen und Chancen

Während der Tagung „Ukraine: Die Orthodoxe Kirche vor einem Schisma?“ Anfang Februar 2020 wurde mehrfach versucht, den Konflikt um die Orthodoxie in der Ukraine als einen „eingefrorenen Konflikt“ zu beschreiben. Georgij Kovalenko nannte die Situation in der Ukraine Anfang 2020 einen „stabilen ungelösten Konflikt“.[1] Der Begriff ist der Politikwissenschaft entliehen, und immer, wenn ein Konzept über die Grenzen von Disziplinen hinweg verwendet wird, bedarf es besonderer Vorsicht. Tatsächlich wird für mehrere ungelöste Konflikte auf dem Territorium der ehemaligen Sowjetunion und mit einer Schlüsselrolle der Russischen Föderation von „eingefrorenen Konflikten“ gesprochen. Und in allen Fällen (Transnistrien, Abchasien, Berg-Karabach[2]) lassen sich beachtliche Parallelen zur Situation in der Ukraine, d. h. der Ostukraine und der Halbinsel Krim, finden. Aber ist dies ausreichend, um das Konzept auch für den kirchlichen Konflikt dienstbar zu machen? Ich möchte argumentieren, dass es schwerwiegende Gründe gibt, dies nicht zu tun, es allerdings dennoch hilfreich sein kann, auf der Suche nach Lösungen des Kirchen-Konflikts auf die Erkenntnisse der Politikwissenschaften zu schauen.

Es sind vor allem zwei zentrale Gründe, warum der Konflikt unter den orthodoxen Kirchen nicht als eingefrorener Konflikt zu bezeichnen ist. Zum einen ist dieser Konflikt nicht eingefroren, sondern überaus „heiß“. Auch nach über einem Jahr der Gründung der Orthodoxen Kirche der Ukraine versuchen alle beteiligten Seiten mit verschiedensten Mitteln, ihr Recht und ihre (Deutungs-)Hoheit durchzusetzen und die jeweils andere Seite für den Konflikt verantwortlich zu machen. Ein Waffenstillstand, wie

1 *Georgij Kovalenko:* Православні церкви України: стабільно нерозв’язаний конфлікт (04.02.2020), http://kovalenkogeorge.blogspot.com/2020/02/blog-post.html (aufgerufen am 08.05.2020).

2 Vgl. *Sabine Fischer* (Hg.): Nicht eingefroren! Die ungelösten Konflikte um Transnistrien, Abchasien, Südossetien und Berg-Karabach im Lichte der Krise um die Ukraine, SWP, Juli 2016, www.swp-berlin.org/fileadmin/contents/products/studien/2016S13_fhs.pdf (aufgerufen am 08.05.2020).

ihn die gängige Interpretation als Minimal-Voraussetzung für einen „eingefrorenen Konflikt“ vorsieht, ist nicht zu beobachten. Das gilt im Übrigen auch für den politischen Krieg zwischen Russland und der Ukraine, bei dem nach wie vor fast täglich Menschen ihr Leben verlieren.

Ein zweiter Grund, auf das Konzept des „eingefrorenen Konflikts“ in Kirchenfragen zu verzichten, wäre die Tatsache, dass die Kirchen selbst immer wieder betonen, nicht nach „weltlichen“ Konzepten gemessen werden zu wollen. Die Art und Weise, wie Kirchen ihre Konflikte analysieren und lösen, orientiert sich erklärtermaßen an anderen Richtlinien, die politische Logiken von Macht, Strategie und Wirtschaftlichkeit überschreiten. Inwieweit dieser Anspruch tatsächlich zutrifft, ist an anderer Stelle zu diskutieren, allerdings wird vor diesem Hintergrund die Anwendung eines so komplexen Konzeptes wie des eingefrorenen Konflikts fragwürdig.

Dass Theolog*innen dennoch versuchen, den Konflikt um die ukrainische Orthodoxie mit diesem politischen Konzept zu erfassen und zu analysieren, deutet allerdings auch auf ihre theologische Hilflosigkeit angesichts der schmerzvollen Situation hin. Es ist damit Ausdruck einer fortgesetzten Suche nach Lösungen und Deutungen, auch jenseits theologischer Paradigmen. Was also könnte das Konzept des „eingefrorenen Konflikts“ zum Verständnis des Konflikts und seinen möglichen Perspektiven beitragen? Drei Aspekte scheinen besonders inspirierend.

1. Waffenstillstand

Wie bereits erwähnt, stellt der Waffenstillstand einen zentralen Faktor eingefrorener Konflikte dar. Erst wenn die Waffen schweigen, die Fronten auseinandergeführt wurden und keiner mehr Angst um das eigene Leben oder die eigene Würde haben muss, ist der Konflikt „gefroren“, stabilisiert in seiner Ungelöstheit – und Gespräche über Lösungen können beginnen. Was könnte das für den kirchlichen Kontext bedeuten? Ist das Bild überhaupt übertragbar auf die Kirchen, die ja zumindest nicht mit tödlichen Waffen kämpfen?

Zum einen kann beobachtet werden, wie die Frage der eucharistischen Gemeinschaft bereits am Anfang des Konflikts im Herbst 2018 zu einem Instrument wurde, um Grenzen in dem Konflikt zu ziehen. Die zwischen Kirchen und einzelnen Bistümern bis heute abgebrochene Kommuniongemeinschaft ist eine im theologischen Sinne grausame Waffe (und eine Perversion ihres theologischen Sinngehalts), die ähnlich wie in bewaffneten

Konflikten am stärksten die Zivilbevölkerung trifft – Menschen, die der gemeinsamen Kommunion eine existenzielle Bedeutung in ihre Glaubensleben zumessen. Für die Versuche, durch einen gesamtkirchlichen Dialog eine Lösung für den Konflikt zu finden, scheint das Schweigen dieser „Waffe" eine unabdingbare Voraussetzung, denn wie könnte ein glaubwürdiger Dialog aussehen, der ohne die gemeinsame Eucharistie auskommen müsste? Wären gemeinsames Gebet und Mahlfeiern nicht zentrale Bestandteile eines Konzils oder einer Synode auf der Suche nach Lösungen?

Eine zweite Form der „Waffen" im kirchlichen Konflikt ist noch greifbarer, besonders, wenn man die verschiedenen Prozesse in den sozialen Netzwerken verfolgt. In diesem virtuellen Raum führen die Kirchen, einige ihrer Sprecher und mit ihnen assoziierte Gruppierungen einen überaus „heißen" Konflikt, der auf Gerüchten, Beschuldigungen, fake news und Zuspitzungen basiert. Auch den bewusst nachlässigen Umgang mit Bezeichnungen wie der „russischen Kirche" für die Ukrainische Orthodoxe Kirche (Moskauer Patriarchat), den „Gläubigen der Orthodoxen Kirche der Ukraine" für jeden beliebigen Randalierer bei Konflikten um Kirchengebäude u. ä. würde ich zu diesem Informationskrieg rechnen – nicht nur in ukrainischen Medien selbst, sondern auch durch ausländische Beobachter*innen. Seit dem Beginn der Corona-Pandemie wurden auch der Umgang einzelner Gemeinden, Priester und Kirchenleitungen mit den Quarantäne-Regelungen zum Thema dieser populistischen Auseinandersetzungen. Obwohl die Kirchenleitungen oft versuchen, den Kontrast zwischen offiziellen Äußerungen und lokalen Aktivitäten auszugleichen, fehlt in den meisten Fällen eine klare aktive und offizielle Distanzierung von radikaler Propaganda im Namen der Kirche, die so als legitimiert gelten kann.

Wenn aber ein aufrichtiges Interesse an Versöhnung und einer nachhaltigen Lösung des Konflikts besteht, wäre dann nicht jedes eskalierende Wort zu vermeiden – selbst wenn eine bestimmte Situation als unfair wahrgenommen wird? Wäre es nicht eine überaus kirchliche Strategie zum Ausstieg aus der Beschuldigungsspirale, Schweigen zu einem Prinzip auf dem Weg zu einer Lösung zu machen, das Gebet vorzuziehen, anstatt einen weiteren verbitterten Beitrag zu verfassen? Und ist es tatsächlich nicht möglich, die eigenen Gläubigen nicht durch eine Form von Zensur zu lenken, sondern durch Hirtenbriefe mit einer klaren Absage an jede Form von Propaganda in den eigenen Reihen?

2. Dialog und die Rolle der „dritten Partei“

Um in einem „eingefrorenen Konflikt“ zu einer Lösung zu gelangen, diskutieren Experten umfassend die Bedeutung von dauerhaften Dialogen auf verschiedenen Ebenen zwischen den Konfliktparteien sowie die Rolle der „third parties“, also nicht direkt betroffener Dritter. Für politische Konflikte bedeutet das in erster Linie die Schaffung von neutralen Räumen, wo sich die Konfliktparteien treffen und miteinander diskutieren können. „Dritte Parteien“ sind in diesem Fall internationale Organisationen oder Länder, die ein direktes Interesse an der Lösung des Konflikts haben, sei es aus politischen, wirtschaftlichen, sicherheitspolitischen oder menschenrechtlichen bzw. humanitären Gründen. Wie kann dieser Aspekt auf den kirchlichen Konflikt übertragen werden?

Bisher betonen alle Vorschläge für die Lösung des Konflikts die Bedeutung eines neuen Gesprächs zwischen allen Kirchen. Die große Umfang an ungelösten theologischen, historischen und kanonischen Fragen ist offensichtlich geworden, ebenso wie das enorme menschliche Misstrauen zwischen den Kirchenvertretern. Vielleicht mehr als je zuvor muss man miteinander ins Gespräch kommen. Die Versuche dazu sind bisher jedoch entweder gescheitert oder sie blieben auf der Ebene unilateraler Kommuniqués. Die bisherigen theologischen Ideen und Lösungsansätze finden sich maßgeblich auf der Ebene individueller akademischer Arbeiten.

Die römisch-katholische Kirche hat wiederholt betont, dass sie den Schmerz über den Konflikt in der Orthodoxie teilt.[3] Allerdings will und kann sie in keiner Weise eingreifen, da es sich um einen internen Konflikt handle und eine Intervention anderer Kirchen den Konflikt erschweren könnte. Tatsächlich wäre für die ökumenische Gemeinschaft der christlichen Kirchen das Angebot neutraler Orte für Treffen der Konfliktparteien allerdings eine wertvolle Unterstützung auf dem Weg zur Überwindung des Konflikts.

Die Möglichkeit, sich an einem neutralen Ort zu treffen, an dem alle Seiten gleichberechtigt sprechen und gehört werden, könnte ernsthafte und nachhaltige Diskussionen ermöglichen, ohne dass die Partner einen Gesichtsverlust fürchten müssten. Dabei wäre immer zentral darauf zu ach-

[3] Vgl. *Kardinal Kurt Koch* im Interview: www.vaticannews.va/de/vatikan/news/2018-10/kardinal-koch-orthodoxer-streit-dialog-vatikan.html (aufgerufen am 11.05.2020); ebenso Bischof Gerhard Feige auf der Konferenz der Katholischen Akademie in München.

ten, dass alle Beteiligten alle Beiträge gut verstehen können und genug Zeit für Diskussionen und informelles Gespräch vorhanden ist. Solche Formate wären ein großer Fortschritt im Vergleich zu den häufig anzutreffenden Monologen und gut gemeinten Einzelvorträgen. Schließlich wäre ein solches Zusammenkommen aller Seiten eine Chance, den im ökumenischen Kontext nur zu gut bekannten "doublespeak" zu überwinden.

3. Machtverzicht/Gewaltverzicht

Um einen eingefrorenen Konflikt zu überwinden, ist Machtverzicht unbedingt notwendig. In jedem der politischen eingefrorenen Konflikte geht es grundlegend um den Unwillen, Macht und Einfluss auf Territorien und Menschen aufzugeben, die man durch eine Form von Aggression und Manipulation erhalten hat. Diese Konflikte zeigen machtvolle (machtsüchtige?) Akteure, die eine gesamte Region in Instabilität halten, um ihre eigene Überlegenheit zu beweisen. Opfer dieser Machtspiele sind auch hier die Menschen vor Ort, deren Interessen und Lebensumstände höchstens als Instrument der Machtparteien eine Rolle spielen. Der zumindest graduelle Machtverzicht aller beteiligten Konfliktseiten ist für eine Lösung des Konflikts entscheidend.

Ähnlich wie in der Politik ist dieser Aspekt auch in der Kirchenfrage der entscheidendste, der anspruchsvollste – und leider gleichzeitig der unwahrscheinlichste. Bemerkenswerter Weise ist die Machtfrage auch für die römisch-katholische Kirche aktuell der zentrale Grund ihrer tiefen Krise. Leider ist die Mehrzahl der Hierarchen in beiden orthodoxen Kirchen nicht bereit, in den jeweiligen Konflikten tatsächlich Macht abzugeben. Allerdings bleiben ohne solche konkreten Schritte des – durchaus christlich begründbaren – Machtverzichts alle theologischen Anstrengungen, Dialogversuche und auch die lokalen Versuche, Propaganda und Informationskrieg zu unterbinden, auf der Ebene inoffizieller Beratungen und persönlicher Meinungen einzelner Kleriker ohne tatsächliche Autorität.

Abschließend möchte ich noch eine weitere Ebene des Vergleichs ansprechen. Studien zeigen, dass der Alltag der Menschen in den sogenannten De-facto-Staaten in den Regionen der eingefrorenen Konflikte oft mehr Grund zur Hoffnung gibt, als die Verhandlungen auf den leitenden Ebenen. Vorausgesetzt, dass die Waffenruhe eingehalten wird, finden die Menschen dort Wege, um weiterhin zu kommunizieren und ihren Alltag stabil zu organisieren, oft über die Grenzen des Konflikts hinweg. Sie haben, um es

zugespitzt zu sagen, andere, meist wichtigere Probleme, als die geopolitischen Machtkämpfe. In politischen und wissenschaftlichen Analysen kommt dieser Alltag jedoch kaum vor – ebenso wie in den sozialen Medien.

Diese Beobachtung lässt sich zu einem gewissen Maß auf die Situation der Gläubigen, die in der Ukraine und in anderen Ländern von dem Konflikt zwischen den Patriarchaten betroffen sind, übertragen. Sie stehen vor der Herausforderung, die offizielle Kirchenpolitik und ihren eigenen Glaubenssinn auszubalancieren. Der Blick auf lokale Initiativen in der Ukraine und das andauernde gemeinsame Engagement von Gläubigen aus offiziell im Konflikt stehenden Kirchen in Westeuropa und Nordamerika macht Hoffnung, dass die Gläubigen in ihrer Lebenswelt die Herausforderung gut meistern. Die Bischöfe und Patriarchen mögen andere Pläne und Strategien haben, aber diese könnten für die Gläubigen und ihr tägliches Glaubensleben irrelevant sein. Für uns beobachtende Theolog*innen im Westen hieße das auch, in unserer Analyse gerade die lokale Ebene genauer in den Blick zu nehmen und damit auch den Einsatz der Gläubigen bei der Überwindung des Konflikts sichtbar zu machen.

Regina Elsner

(Dr. Regina Elsner ist seit September 2017 wissenschaftliche Mitarbeiterin am Zentrum für Osteuropa- und internationale Studien [ZOiS]. Am ZOiS untersucht Regina Elsner mit dem Projekt „Moral statt Frieden“ die Dynamiken der russisch-orthodoxen Sozialethik seit dem Ende der Sowjetunion.)

Die Krise in der heutigen Orthodoxie: Aus der hermeneutischen Sackgasse zur hermeneutischen Metanoia

Es dürfte klar sein, dass die Situation in der Ukraine nicht etwa die Orthodoxie in eine Krise versetzte, sondern nur eine Krise aufdeckte, die seit langem im Entstehen war. Somit sollten hier unbedingt zwei Ebenen auseinandergehalten werden: einerseits das Streben der Ukrainischen Kirche (bzw. Kirchen) nach Selbstständigkeit und die aktuelle Haltung des Moskauer Patriarchats bzw. des Patriarchats von Konstantinopel hierzu sowie die dahinter stehende Politik des jeweiligen Staates; und andererseits der Zustand der Gesamtorthodoxie, der in diesem Konflikt zum Vorschein kommt.

Die Orthodoxie befindet sich in einer *hermeneutischen Sackgasse:* die Tradition, die Kanones, historische Ereignisse, Schlüsselbegriffe, ja alles, was zur Lösung des Konflikts beitragen könnte, trägt jetzt im Gegenteil zur Verschärfung des Konflikts bei, denn die genannten Quellen werden unterschiedlich interpretiert. Selbst die Interpretationshoheit ist Gegenstand der Auseinandersetzungen.

Nach den historischen Erfahrungen seit Konstantin dem Großen könnte manch einem orthodoxen Zeitgenossen – gleichsam in einer utopischen Vision – der Gedanke vorschweben, die Einmischung *eines Kaisers* könnte vielleicht einen Ausweg aus der Sackgasse bieten und dem „Krieg der Interpretationen" ein für allemal ein Ende setzen, indem er reichsgültige Verbote gegenüber die einen verhängt und Begünstigungen gegenüber den anderen erteilt.

Ein anderer, viel beschwerlicherer, aber realistischer Weg ist die Erforschung der Geschichte von Interpretationen. Wenn uns Orthodoxen etwas schwer fällt, dann ist es die Bereitschaft, sich auf fremde Perspektiven einzulassen. Eine fremde Deutung von Ereignissen, die vor 1500 oder vor 300 Jahren erfolgten, kann uns mit Entsetzen erfüllen, denn sie mag sich uns als sinnwidrig, unhaltbar und natürlich politisch manipuliert darstellen. Viel zielführender wäre es, fremden Perspektiven mit historischem Interesse und geschwisterlicher Achtung zu begegnen. Denn wir sind keine Politiker*innen, wir gehören zuerst der Kirche an, also sollten wir uns nicht als Gegner*innen begegnen und bekämpfen. Es wäre konstruktiver zu ver-

suchen, einen vernünftigen Kern hinter jeder Haltung einer anderen orthodoxen Kirchen zu erkennen. Die eigene Position als die einzig berechtigte zu betrachten, ist heute eindeutig ein Weg ins hermeneutische Nirgendwo und in eine kirchenpolitische Misere.

Nimmt man die Mühe einer historischen, kirchenpolitischen, hermeneutischen Multiperspektivität auf sich, wird man aber konsequenterweise sofort mit der Frage konfrontiert: Welche Rolle sollen oder dürfen heute die Ereignisse der Vergangenheit noch spielen? Inwiefern sollen und dürfen die Geschichte der byzantinischen Reichskirche oder die Ereignisse aus der Geschichte der Rus' im 10. Jh. oder die Geschichte des Russischen Reiches im 17. Jh. die heutige Orthodoxie noch reell beeinflussen, außer dass sie die Chronik des Zustandekommens der heutigen Krise liefern mögen? Darf die kirchenpolitische Tradition als ein starres, veränderungsunfähiges, ja unveränderbares Gebilde betrachtet werden (insbesondere angesichts der Tatsache, dass orthodoxe Nationalkirchen jeweils ihre eigene kirchenpolitische „Tradition" ehren)? Die Tatsache, dass Konstantinopel oder Moskau in ihrer Sicht bestimmter Ereignisse oder Kanones recht haben mögen, hilft heute offenbar niemandem, den aktuellen Konflikt zu lösen oder auch künftigen ähnlichen entgegenzuwirken. Wenn man aber akzeptieren würde, dass das historische Wissen in der Situation der Konfliktlösung *nur dazu* verhelfen soll, mit Staunen und Erleichterung zu erkennen, dass *beide* Positionen stimmig sind, dass *beide* Sichtweisen ihre tatsächliche Berechtigung haben, könnte eine solche Beschäftigung mit der Vergangenheit eher friedensstiftend und deshalb „christlich" wirken, als ein vehementes Beharren auf die Richtigkeit einer einzigen kirchenpolitischen Wahrheit. Eine Vertiefung in die Geschichte sollte nicht dazu verhelfen, Argumente für seine eigene Position zu sammeln, sondern vielmehr herauszufinden, aus welchem Grund der vermeintliche Gegner Recht haben könnte und aus welchem Grund die eigene Position auch als anfechtbar gelten mag. Das ist der Weg der *historisch-hermeneutischen Metanoia,* einer akademisch-theologischen, praktisch-theologischen und kirchenpolitischen Umkehr, einer Einsicht, die sowohl akademischen Mut wie auch geistliche Demut verlangt.

Dem Erfolg dieses Unternehmens würde der Dialog orthodoxer Kirchen dienen. Vor einem Jahr waren wir bereits Zeugen des ersten Versuchs, nämlich des ersten Kongresses der „International Orthodox Theological Association" (IOTA). Die IOTA ist als eine orthodoxe akademisch-theologische internationale Austauschplattform konzipiert. Im Januar 2019 trafen sich im rumänischen Iaşi über 400 orthodoxe Teilneh-

mer*innen und ökumenische Gäste aus der ganzen Welt. Der Ökumenische Patriarch Bartholomäus wie auch der Patriarch der Rumänischen Orthodoxen Kirche Daniel gaben ihren Segen, Grußworte gab es auch von der Russischen Orthodoxen Kirche. (Die Eröffnungsrede hielt Metropolit von Diokleia Kallistos Ware, der alle an dem ukrainischen Konflikt Beteiligten einer gleichermaßen schweren Kritik unterzog.) Eine solche, von akademischen Theolog*innen ins Leben gerufene Austauschplattform orthodoxer *Kirchenvölker* könnte gezielt für den Kirchenfrieden arbeiten. Konkret könnte sie auf eine bewusste „inter-interpretatorische" oder „meta-interpretatorische" Ekklesiologie hinzielen, indem sie eine Gruppe von Forscher*innen zur Auseinandersetzung zunächst mit jenen Kanones etabliert, die im aktuellen Streit als Belege für jeweils eigene Positionen herangezogen werden. Abgesehen von diesem konkreten Anliegen müssen die Kanones aber auch als Ganzes erforscht, kodifiziert und neu bedacht werden. Sie müssen einen Bezug zu unserer heutigen Realität bekommen, denn einst *waren* sie genau dazu gedacht, die Realität zu regeln. Eine solche neutrale Plattform wie die IOTA könnte zur Herausarbeitung des im Moment fehlenden *inter*-autokephalen Kirchenrechts beitragen bzw. der Normen, die die Verhältnisse unter den autokephalen Kirchen regeln würden.

Die Orthodoxie besteht aus Nationalkirchen, deshalb braucht sie ihr *Inter*-Nationalkirchenrecht. Unsere Hierarchen können dies nicht übernehmen, sie sind viel zu sehr (kirchlicher und weltlicher) politischer Diplomatie verpflichtet und deshalb schlichtweg befangen. Akademisch-theologische Kirchenmitglieder der orthodoxen Nationalkirchen sind jetzt an der Reihe, dem Frieden innerhalb der Panorthodoxie zu dienen.

Dies gilt umso mehr, da es in naher Zukunft möglicherweise sehr viel mehr orthodoxe Nationalkirchen geben wird als heute, entweder in Folge weiterer Autokephalieverleihungen oder in Folge von immer weiteren Abspaltungen, die sich eine Autokephalie versprechen.

Ganz im Zentrum des Konflikts von Interpretationen steht die Frage nach der Legitimationsmacht. Der genaue Gehalt des Terminus „primus" in Bezug auf den Patriarchen von Konstantinopel wird kontrovers diskutiert, denn der Ökumenische Patriarch hat sich in der Situation des Ukraine-Konflikts nicht als Ehrenoberhaupt, sondern als ein reales, d. h. mit handfesten politischen Folgen handelndes Oberhaupt der Orthodoxie verhalten.

Hier könnten sich zwei Wege öffnen, von denen allerdings der erste schon betreten ist. Die Orthodoxie wird zum losen Konglomerat von grö-

ßeren und kleineren Nationalkirchen mit jeweils eigenen Kirchenleitungen, die – vor allem vor ihrem jeweiligen politischen Hintergrund – mehr oder weniger wohlwollend miteinander umgehen. Dieses Szenario liegt nicht einmal in ferner Zukunft; so lebt die Orthodoxie schon.

Vielleicht muss es dann aber keine Konfliktlösungen geben? Vielleicht sind die heutigen Konfliktsituationen in Wirklichkeit nicht als solche zu betrachten? Was verbietet den orthodoxen Nationalkirchen eigentlich, lose und voneinander unabhängig zu existieren? Sie können ihrer Glaubenslehre weiterhin treu bleiben und den Rest intern regeln, so wie die konkrete Landessituation – ob im Heimatland oder in der Diaspora – es zulässt und sinnvoll macht.

Dies würde die Existenz jeglichen Zentrums allerdings überflüssig machen. Auch eine Einmischung in die Angelegenheiten der anderen Lokal-, National- oder Ortskirchen wäre gar nicht möglich, weil es so viele orthodoxe Kirchen geben würde, wie die Gläubigen oder jeweiligen Staaten es sich wünschten. Die altkirchliche Regel, dass es an einem Ort nur einen Bischof geben kann, wird in der Diaspora schon lange nicht mehr beachtet; seit der Verleihung der neuen Kiewer Autokephalie wurde sie auch in einem „Heimatland" hinfällig. Warum sollte sie dann noch bestehen bleiben und als eine Art Richtschnur behandelt werden? Lose Geschwisterschaft von ganz vielen unabhängigen Lokalkirchen – dies ist der Weg, den die Orthodoxie betreten hat.

Die zweite Möglichkeit bestünde – im Gegenteil – in der Etablierung eines starken Amts des gesamtorthodoxen, mit realen kirchenpolitischen Vollmachten ausgestatteten Oberhaupts nach dem römischen Modell. Dies wäre das reale, von allen akzeptierte geistliche und kirchenpolitische Zentrum der Orthodoxie. Wenn der Ökumenische Patriarch allein vom Titel her bereits eine universal geltende Autorität ausüben soll (völlig unabhängig davon, wie der Titel „ökumenisch" ursprünglich gefüllt war, denn viele hierarchische Titel bedeuten heute nicht das, was sie einst bedeuteten), dann sollte das Ökumenische Patriarchat vielleicht *tatsächlich universal* werden, d. h. den Rahmen der ethnischen – also der griechischsprachigen – Welt verlassen und auf diese Weise zugleich die sich in der letzten Zeit häufenden Papismusvorwürfe entkräften. Warum sollte das Amt des Ökumenischen Patriarchen nicht interautokephal und interethnisch werden? Warum sollte dieses Amt nicht turnusmäßig von einer Nationalkirche zur anderen übergehen? Dies würde natürlich bedeuten, dass das Patriarchat von Konstantinopel die Bezeichnung „ökumenisch" nur in den Zeitperioden tragen würde, in denen sein Patriarch mit der Ausübung des Amtes

des Ökumenischen Patriarchen an der Reihe wäre. Das Ökumenische Patriarchat, wenn es tatsächlich nicht im politisch-byzantinischen Sinne des bereits seit langem nicht mehr existenten „zweiten Roms“ „ökumenisch“ sein soll, sondern im Sinne der geistlichen und kirchenpolitischen Autorität als das Zentrum der multinationalen Orthodoxie gedacht wird, müsste über ethnischen und politischen Interessen stehen. Dann könnte es innerhalb der Panorthodoxie verbindend wirken. Auch die einzelnen Nationalkirchen würden einander viel intensiver wahrnehmen und miteinander arbeiten. Vermutlich kann dem Amt des Ökumenischen Patriarchen heute nur so eine panorthodoxe Akzeptanz garantiert werden.

Dieser zweite Weg mag utopisch erscheinen, aber die orthodoxe Kirchengeschichte kennt schon in kleinerem Maßstab ein solches übernationales Vorbild, das ironischerweise aus der heute umstrittenen Ukraine stammt und von mehreren Nationalkirchen als ihr Heiliger beansprucht wird: Paisij Welitschkowskij (1722–1794), der in der Kiewer Akademie studierte, lange Jahre auf dem Athos lebte, wo er mit zwei Ökumenischen Patriarchen befreundet war, ein gelehrter Mönch und Mönchtumsreformer war, patristische Texte übersetzte und eine hohe geistliche Autorität genoss. Er war Abt einer riesigen mehrsprachigen, polyethnischen Gemeinschaft in Moldau. In seiner Klosterregel fixierte er als eine der Voraussetzungen für die Wahl des neuen Abtes, dass dieser drei Sprachen beherrschen solle: Slawisch, Rumänisch und Griechisch. Diese Vision Paisij Welitschkowskijs, der er selbst entsprach, liefert uns ein Vorbild einer realen Übernationalität bzw. Über-Nationalkirchlichkeit, und dies in der Epoche der kriegerisch aufkommenden südosteuropäischen Nationalismen, der nationalen Befreiungskämpfe und der allmählichen Bewegung der Völker des Osmanischen Reiches hin zur Etablierung der eigenen Staaten und Nationalkirchen. Paisianische Brüder, Slawen, Rumänen, Griechen – ungefähr zehn Ethnien – waren imstande, das eine Kloster gemeinsam zu bewohnen und ihre jeweilige Sprache weiterhin zu sprechen, ohne in verschiedene, nationale Klöster zu zerfallen. Fast 50 Jahre lang konnte sich diese multinationale Bruderschaft aufrecht erhalten und versetzte die Zeitgenossen in Staunen.

So ist es vielleicht sinnvoll, sich nicht nur auf kontrovers umstrittene Kanones und Ereignisse zu konzentrieren, sondern sich auf die Suche nach realen Beispielen eines realen orthodoxen Zusammenhalts zu begeben, um auch heute ganz bewusst solchen geistigen und geistlichen Visionen zu folgen. Wir können von einem Ökumenischen Patriarchen zwar schwer Kenntnisse in Slawisch, Rumänisch und Griechisch erwarten, obwohl dies

sehr wünschenswert wäre. Um der Einheit der Orthodoxie willen könnten aber auch auf der panorthodoxen Ebene ähnliche übernationale und transautokephale Systeme zumindest angestrebt werden, die im kleineren Maßstab im 18. Jahrhundert von dem heiligen Ukrainer Paisij Welitschkowskij unter äußerst schwierigen politischen Bedingungen erfolgreich erprobt wurden.

Anna Briskina-Müller

(Dr. Anna Briskina-Müller ist seit Mai 2018 Wissenschaftliche Mitarbeiterin in der Forschungsstelle „Edition der Briefe Ph. J. Speners [1635–1705]“ an der Sächsischen Akademie der Wissenschaften.)

Kann ein Schisma in der Orthodoxie abgewendet werden?

Das Problem eines drohenden Schismas in der Orthodoxie ist komplex und vielschichtig, wie sich auf dieser Tagung noch einmal deutlich gezeigt hat. Derzeit stellt sich die Situation so dar, dass aufgrund der Neugründung einer autokephalen Kirche in der Ukraine (bekannt unter dem Namen Orthodoxe Kirche der Ukraine – OKU[1]) unter der Führung des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel das Patriarchat von Moskau die Gemeinschaft mit demselben einseitig abgebrochen hat. Dies droht sich zu einem Schisma in der Gesamtorthodoxie auszuweiten, da früher oder später alle anderen autokephalen Kirchen vor der Entscheidung stehen werden, Stellung zu beziehen und die neue Kirche entweder anzuerkennen oder nicht. Bis zum gegenwärtigen Zeitpunkt haben die Kirche von Griechenland und das Patriarchat von Alexandrien die neue Kirche anerkannt, was zur Folge hatte, dass Moskau auch mit diesen beiden Kirchen die Gemeinschaft abgebrochen hat. Einige andere orthodoxe Kirchen, wie z. B. die Kirche von Albanien, nehmen eine Mittlerposition ein und kritisieren sowohl das Vorgehen Konstantinopels wie auch die Reaktion Moskaus. Eine Kirche – die Serbische Orthodoxe Kirche – hat sich dezidiert auf die Seite Moskaus gestellt, aber nicht dieselben Konsequenzen gezogen, d. h. sie hat die Gemeinschaft mit Konstantinopel nicht aufgekündigt. Damit gibt es innerhalb der Orthodoxie unterschiedliche Haltungen gegenüber der neuen Kirche in der Ukraine, aber man kann (noch) nicht von einem vollkommenen Schisma sprechen. Die Gefahr allerdings, dass es zu einem solchen kommt, ist nicht von der Hand zu weisen.

Um die Frage nach möglichen Lösungswegen zu beantworten, muss die Vielschichtigkeit der Situation in den Blick genommen werden. Ausgangspunkt für die Gründung einer autokephalen Kirche in der Ukraine war für den Ökumenischen Patriarchen Bartholomäus I. – nach seinen Aussagen – die pastorale missliche Situation seit dem Beginn der 1990er

[1] Im Gegensatz zur Ukrainischen Orthodoxen Kirche (UOK), die als autonome Kirche dem Moskauer Patriarchat unterstellt ist.

Jahre mit drei konkurrierenden orthodoxen Kirchen im Land, von denen nur eine „kanonisch", also von der Weltorthodoxie anerkannt war. Hinzu kam, dass Moskau bereits früher vorgebrachten Wünschen nach einer autokephalen Kirche in der Ukraine nicht stattgegeben hatte, so dass nun Konstantinopel so weit ging, die seit über 300 Jahren nicht in Zweifel gezogene Zugehörigkeit der Ukraine zum Territorium des Moskauer Patriarchats rückgängig zu machen. Dadurch kommen unterschiedliche Jurisdiktionsansprüche ins Spiel, die auf dem Hintergrund eines schon länger zu beobachtenden Konkurrenzgebarens der beiden Patriarchate eine Dimension hervortreten lassen, die über das ukrainische Anliegen bzw. die ukrainischen Bedürfnisse weit hinausgeht. In den damit zusammenhängenden theologischen Diskussionen wird deutlich, dass die bisher in der Orthodoxie nicht geklärte Zuständigkeit für die Gewährung von Autokephalie dabei eines der größten Probleme ist. Ebenso bestehen unterschiedliche Auffassungen von den Rechten, die mit dem „Ehrenprimat" des Ökumenischen Patriarchen verbunden sind. Offenbar spielt in dieser Gemengelage auch die politische bzw. weltpolitische Situation eine Rolle.[2] In der weiteren Entwicklung hat sich schließlich noch ein theologisches Problem dazu gesellt: Nachdem es für Moskau von Anfang an ein Affront gewesen war, dass Konstantinopel den (einst von allen orthodoxen Kirchen) exkommunizierten selbsternannten Patriarchen Philaret ohne ein Eingeständnis von Reue oder gar einer Buße in die Gemeinschaft der Kirche wieder aufnahm, weisen in der Zwischenzeit die meisten anderen orthodoxen Kirchen darauf hin, dass die meisten Priester der OKU unkanonisch geweiht sind und daher nicht anerkannt werden können. Zusammenfassend stellt sich die Situation letztlich als ein Zerwürfnis vor allem zwischen zwei Patriarchaten dar, was einen psychologischen Aspekt mit in die Situation hineinträgt, der wiederum mentalitäts- und auch kulturabhängige Fragen mit sich bringt, wenn man sich klar macht, dass es sich um griechisch-sprachige und slawisch-sprachige Kirchen handelt.

Da hier nicht der Ort ist, dies noch einmal detailliert darzustellen, muss ich es bei diesen skizzenhaften Andeutungen belassen. Deutlich ist jedoch, dass diese Verquickung verschiedener Faktoren eine Lösung unge-

[2] Vgl. meine detaillierte Darstellung der Vorgänge in „Ökumenischer Lagebericht des Konfessionskundlichen Instituts 2018"; in: MdKI 69/2018, 121–125, https://konfessionskundliches-institut.com/wp-content/uploads/sites/2/2018/12/MD_6_2018_Leitartikel_web_neu.pdf (aufgerufen am 02.05.2020); und „Ökumenischer Lagebericht des Konfessionskundlichen Instituts 2019"; in: epd-Dokumentation 49/19.

heuer schwierig macht, umso mehr, wenn sie von außerhalb der Orthodoxie vorgeschlagen werden soll. Anders gesagt: Eine Lösung von außerhalb der Orthodoxie ist von vorneherein zum Scheitern verurteilt, es sei denn die orthodoxen Kirchen rufen von sich aus eine außenstehende Institution gewissermaßen als Schiedsrichterin oder Mediatorin an. Aus diesem Grund kann ich hier nur als Beobachterin versuchen, die Lage zu beurteilen, wie sie sich mir darstellt, ohne Anspruch auf vollständige Expertise und in dem Wissen, dass es nicht um kluge besserwisserische Ratschläge geht. Ich wage einen solchen Blick von außen aber dennoch, weil es manchmal hilft, eine unbeteiligte, nicht unmittelbar involvierte Stimme zu hören, und auch deshalb, weil die Situation in der Orthodoxen Kirche Auswirkungen auf die gesamte Ökumene hat,[3] die nicht-Orthodoxe schon aus Solidarität nicht unberührt lässt.

Zunächst – ich wiederhole mich – gilt: Eine Lösung kann letztlich nur aus der Orthodoxie selbst heraus gefunden werden. Dazu gibt es als einzigen Mechanismus die Einrichtung des panorthodoxen Konzils bzw. Synode, wonach Entscheidungen, die die gesamte Orthodoxie betreffen nur synodal gefasst werden können. In diesem Sinne scheint mir, dass eine Lösung nur dann möglich ist, wenn eine Pan-orthodoxe Versammlung sich einigt.

Dies hat aber gerade in der jüngsten Vergangenheit ganz offenbar nicht funktioniert. Das hat sich an der Geschichte des Heiligen und Großen Konzils von Kreta 2016 gezeigt, das zwar unter Beteiligung aller 14 autokephalen Kirchen seit etwa 50 Jahren vorbereitet wurde, an dem aber schließlich vier Kirchen nicht teilnahmen.[4] Vermutlich war dies einer der Gründe, weshalb der Ökumenische Patriarch die Frage einer autokephalen Kirche in der Ukraine selbst in die Hand nahm, ohne die Gesamtorthodoxie mit einzubeziehen. Und dies ist offenbar auch der Grund, weshalb sich der Ökumenische Patriarch bis heute weigert, die derzeitige Situation auf einer pan-orthodoxen Versammlung zu verhandeln, obwohl dies von verschiedenen Seiten bereits vorgeschlagen wurde.[5]

3 Siehe dazu: *Dagmar Heller:* „Wenn ein Glied leidet …": Die Auswirkungen der innerorthodoxen Spannungen auf die Ökumene; in: Una Sancta 74 (2019), 140–150. Vgl. auch: *Dagmar Heller:* Was hat der ‚Tomos' gebracht?; in: MdKI 70 (2019), 87–91.

4 Vgl. dazu: *Dagmar Heller;* Das (Heilige und Große) Konzil der Orthodoxen Kirchen 2016 auf Kreta in ökumenischer Perspektive; in: ÖR 66 (2017), 59–72.

5 So bereits im März 2019 von Erzbischof Anastasios von Tirana (vgl. www.vati-can-news.va/de/welt/news/2019-03/orthodox-ukraine-moskau-albanien-synaxis-schisma-autokephal.html [aufgerufen am 02.05.2020]); vgl. auch die jüngste Initiative des Patriar-

Dies lässt mich den bereits erwähnten psychologischen Aspekt näher in Augenschein nehmen: Mir scheint, man kann die Situation als einen Konflikt zwischen zwei Seiten sehen, die durch zwei Personen verkörpert werden. Beide Seiten haben, ohne Rücksicht auf die jeweils andere, Tatsachen geschaffen, die nicht so leicht rückgängig zu machen sind. Keine Seite will und darf ihr Gesicht verlieren. Das klingt nach einer aussichtslosen Situation. Ich kann hier nur die Hoffnung aussprechen, dass die christliche Botschaft der Versöhnung hier wieder neu entdeckt wird. Das ist aber nur möglich, wenn auf beiden Seiten der Wille dazu vorhanden ist. Ansätze dazu gibt es bei einigen orthodoxen Kirchen, die, wie ich bereits erwähnt habe, eine Mittelposition einnehmen.

Ich war positiv überrascht von der Offenheit und Sachlichkeit, mit der auf dieser Tagung in München Vertreter*innen beider Seiten miteinander gesprochen haben. Das gibt Hoffnung, dass dies auch auf anderer Ebene der Fall sein kann. Versöhnung ist nur möglich, wenn beide Seiten Schritte aufeinander zu machen. Das wiederum bedeutet aber – ganz bildlich gesprochen – dass jede Seite ihren Standpunkt verändern muss. Mit Kallistos Ware[6] ist an den Ökumenischen Pariarchen die Frage zu stellen, ob sein einseitiges Vorgehen zu rechtfertigen ist. Gleichzeitig ist an Moskau die Frage zu stellen, ob es angemessen war, aufgrund des Vorgehens von Konstantinopel so weit zu gehen, die Abendmahlsgemeinschaft aufzukündigen. Und um aus dieser eher zurückblickenden Sicht einen Schritt weiter zu kommen: Könnte nicht Moskau die eucharistische Gemeinschafft mit Konstantinopel wieder aufnehmen, weil es einsieht, dass Konstantinopel die Grundlagen des (orthodoxen) Glaubens nicht verlassen hat und die Gemeinschaft im Glauben letztlich nicht verletzt ist? Und könnte nicht Konstantinopel das Problem der unkanonisch geweihten Priester lösen? D. h. es wäre zu fragen, ob es für Moskau (und auch die übrigen orthodoxen Kirchen, die dies problematisiert haben) akzeptabel wäre, wenn ein ritueller Modus gefunden würde, um die unkanonisch geweihten Priester in die Gemeinschaft des kanonischen Klerus aufzunehmen, vor allem auch auf dem

chen von Jerusalem, der zu einer pan-orthodoxen Versammlung nach Amman einlud (https://ostkirchen.info/ukraine-bartholomaios-lehnt-gipfel-in-amman-weiterhin-ab/ [aufgerufen am 02.05.2020]).

6 Ich beziehe mich auf einen Vortrag, den Metropolit Kallistos Ware im Januar 2019 bei der Konferenz der "International Orthodox Theological Association (IOTA)" in Iași (Rumänien) gehalten hat. Nachzuhören unter: www.youtube.com/watch?v=WexUpqstG9Q (aufgerufen am 02.05.2020).

Hintergrund der Tatsache, dass „Patriarch“ Philaret – gewissermaßen der hauptsächliche Stein des Anstoßes – die neu gegründete Kirche inzwischen verlassen hat und sich damit gewissermaßen selbst aus der Schusslinie genommen hat.

Dann ist zwar noch nicht der Affront gelöst, der durch die einseitige Gründung einer neuen Kirche gegenüber Moskau besteht. Und es ist auch noch nicht die Frage des „Ehrenprimats“ gelöst und ebenfalls nicht die unterschiedliche Interpretation der Geschichte der jurisdiktionellen Zugehörigkeit der Ukraine geklärt, aber es wäre eine Grundlage geschaffen, um sich wieder an einen Tisch zu setzen und Lösungen dafür zu finden.

Vielleicht ist das nur die Träumerei einer Außenstehenden, vielleicht sind hier manche Aspekte nicht richtig oder unzureichend berücksichtigt. Aber ich denke, dass diese Sicht in etwa widerspiegelt, wie dieser Konflikt auf die nicht-orthodoxe Welt wirkt. Vielleicht sind aber diese Überlegungen nur umsetzbar, wenn auch nicht nur auf der allerhöchsten Ebene, sondern auch auf der lokalen Ebene Schritte aufeinander zu gemacht werden – das ist dann vor allem in der Ukraine bedeutend, wo Gemeinden beider Seiten eng miteinander leben und wo das Schisma auch direkte spürbare Auswirkungen auf orthodoxe Gläubige hat.

Dagmar Heller

(Pfarrerin Dr. Dagmar Heller ist Wissenschaftliche Referentin für Orthodoxie und kommissarische Leiterin am Konfessionskundlichen Institut in Bensheim.)

Gestern – heute – morgen

Zwanzig orthodoxe Fachleute aus Deutschland, Österreich und der Schweiz haben sich am 19. und 20. Februar zu einem Workshop an der Universität Wien versammelt und anschließend den *„Arbeitskreis orthodoxer Theologinnen und Theologen im deutschsprachigen Raum“* gegründet. Dieser Arbeitskreis versteht sich als Zusammenschluss deutschsprachiger orthodoxer Wissenschaftler*innen, die sich in Forschung und Lehre mit der Theologie der Orthodoxen Kirche beschäftigen. Er soll dem wissenschaftlichen Austausch sowie der Vernetzung im deutschsprachigen Raum dienen. Für das Jahr 2021 ist ein weiteres Arbeitstreffen in Verbindung mit einer Fachtagung geplant.

In aller Stille ist in der Gedenkstätte Buchenwald bei Weimar der *Befreiung des Konzentrationslagers durch Häftlinge und Einheiten der US-Streitkräfte* am 11. April 1945 gedacht worden. Wegen der Corona-Krise wurden die Kränze zum 75. Jahrestag des historischen Ereignisses nur von Mitarbeitenden der Gedenkstätte abgelegt. Offizielle Veranstaltungen wie ein für den 5. April geplanter Gedenk-akt im Deutschen Nationaltheater Weimar mit Buchenwald-Überlebenden wurden wegen der Coronavirus-Pandemie abgesagt. Die von der Stiftung, den Repräsentanten der höchsten Verfassungsorgane und Überlebenden der Lager verfasste Erklärung trägt den Titel „75 Jahre danach – Historische Verantwortung wahren – Demokratie und Menschenrechte verteidigen“. An zwei aufeinanderfolgenden Konferenzen über das Internet am 17. und 24. April befassten sich etwa 25 Teilnehmende mit den *gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und ökologischen Auswirkungen der COVID-19-Krise* und mit der Frage, wie diese eine Gelegenheit für die Welt sein kann, Finanz- und Wirtschaftssysteme zu überdenken und neu zu definieren, damit diese wirklich *die Gesundheit und das Wohlergehen von Gemeinschaften und der Erde an erste Stelle setzen und darin investieren.* Diese Veranstaltungen wurden gemeinsam vom Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK), dem Lutherischen Weltbund (LWB), der Weltgemeinschaft Reformierter Kirchen (WRK) und dem Rat für Weltmission finanziert.

Die großen Kirchen haben an Ostern zu *Zuversicht und zu einem Schulterschluss* aller in der Corona-Krise aufgerufen. Papst Franziskus feierte am Ostersonntag die Ostermesse im leeren Petersdom und gedachte besonders der Corona-Opfer und der Flüchtlinge. Das katholische Kirchenoberhaupt rief angesichts der Pandemie weltweit zu einer Waffenruhe auf und

erteilte den Segen „Urbi et Orbi“ (der Stadt und dem Erdkreis) ohne Tausende Pilger auf dem Petersplatz. Auch die Ostergottesdienste in Deutschland fanden in leeren Kirchen statt. Der Ratsvorsitzende der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Heinrich Bedford-Strohm, rief die *Menschen zu gegenseitigem Beistand* auf. Der Vorsitzende der katholischen Deutschen Bischofskonferenz, Georg Bätzing, rief ebenfalls zu *Solidarität mit den Schwachen und Armen* und den von der Corona-Epidemie besonders hart betroffenen Regionen auf.

Der *zentrale ökumenische Gottesdienst zum 75. Jahrestag des Endes des Zweiten Weltkrieges* fand am 8. Mai im Berliner Dom statt. Am Gottesdienst wirkten der Ratsvorsitzende der EKD, Landesbischof Heinrich Bedford-Strohm, der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz (DBK), Bischof Georg Bätzing, sowie der Vorsitzende der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK), Erzpriester Radu Constantin Miron, mit. Der Gottesdienst stand unter dem Leitwort *„Frieden!“* und fragte nach der Verantwortung, die aus der Befreiung von der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft vor 75 Jahren heute für ein friedvolles Miteinander erwächst.

Ioan Sauca, amtierender Generalsekretär des ÖRK, rief alle Mitgliedskirchen zu einem *weltweiten Tag des Gebets* am 14. Mai auf. Die gemeinsam vom ÖRK und dem „Hohen Komitee der menschlichen Brüderlichkeit“ (eine interreligiöse Initiative, der auch der Präsident des Päpstlichen Rates für Interreligiösen Dialog, Kardinal Miguel Ayuso Guixot, angehört) auf den Weg gebrachte Initiative ruft Gott *„im Gebet und mit Fürbitten“* an, die Welt von der COVID-19-Pandemie zu erlösen.

Mit einer Reihe von Initiativen und Ideen ruft der Vatikan zum fünften Jahrestag der gleichnamigen Sozialenzyklika ein *„Laudato Si-Jahr“* aus. Es begann am 24. Mai und soll „eine Zeit der Gnade werden, um die Marschrichtung zu ändern“ hin zu einer nachhaltigen und gerechten Welt. Das „Laudato Si-Jahr“ teilt sich in drei Etappen auf. Zunächst fand ab dem 17. Mai eine „Laudato Si-Woche“ statt, die am 24. Mai, dem fünften Jahrestag des Erscheinens der Enzyklika, endete. Am 24. Mai selbst lud der Heilige Stuhl zu einem weltweiten Gebet für die Schöpfung ein. Mitte Juni lud das Dikasterium zu einem Webinar ein, im selben Monat wurde eine Grundlagentext veröffentlicht, an dem mehrere Kurienbehörden arbeiteten. Vom 1. September bis 4. Oktober, dem Gedenktag des heiligen Franz von Assisi, schließt sich wie bereits in den Jahren zuvor die sogenannte Schöpfungszeit an, die Papst Franziskus, eine Gepflogenheit der Orthodoxie aufgreifend, vor einigen

Jahren eingeführt hatte. Zwei Veranstaltungen, die der Vatikan wegen der Corona-Pandemie verschieben musste, werden im Rahmen des „Laudato Si-Jahres" nachgeholt: im Oktober der globale Erziehungspakt, im November das internationale Jugend-Wirtschafts-Seminar "Economy of Francesco". Im Mai kommenden Jahres plant das Dikasterium eine große internationale Konferenz. Weiterhin wird eine „Laudato Si-Kapelle" geplant, die nach ihrer Fertigstellung durch die Welt touren wird. Darüber hinaus werde es einen Laudato-Si-Preis geben. Diese Auszeichnung werde das Engagement von Menschen ehren, die sich in mehrjähriger Arbeit für Schöpfung und Nachhaltigkeit einsetzen.

In enger Verbindung mit Harding Meyers Familie hat das Kuratorium des Instituts für Ökumenische Forschung in Straßburg die Einsetzung eines *Harding-Meyer-Ökumenepreises* gestiftet. Der Preis soll alle zwei Jahre verliehen werden und hat eine Höhe von 3000 EUR. Für den Preis 2020 wurden zehn hervorragende Arbeiten von Bewerber*innen aus verschiedenen Ländern und verschiedenen christlichen Traditionen eingereicht. Drei davon wurden ausgezeichnet: 1. Die mennonitische Theologin *Anne Cathy Graber* (Frankreich) legt dar, dass in vielen traditionell umstrittenen Fragen der Mariologie ein differenzierender Konsens vorliegt, auch wenn noch manche Bereiche einer weiteren Klärung bedürfen. 2. Der evangelische Theologe *Jan Gross* (Deutschland) hat seine Arbeit dem lutherisch-reformierten Gespräch in Europa gewidmet. Gross zeigt, wie Harding Meyers Ansätze nicht nur die Entstehung der Leuenberger Konkordie kennzeichnen. Sie prägten darüber hinaus die Verwirklichung der Kirchengemeinschaft in der Gemeinschaft der Evangelischen Kirchen in Europa (GEKE). 3. Der römisch-katholische Theologe *Jakob Karl Rinderknecht* bietet eine differenzierende Analyse der *Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre* und der Kontroverse, die sie auslöste. Harding Meyer war der Verfasser des ersten Entwurfes der *Gemeinsamen Erklärung.* In dieser Arbeit wird die Methode des differenzierenden Konsenses erläutert und sprachtheoretisch weiterentwickelt. Der Harding-Meyer-Ökumenepreis sollte während des internationalen Sommerseminars, das das Institut für Ökumenische Forschung in jedem Jahr veranstaltet, verliehen werden. Wegen der derzeitigen Pandemie kann das Seminar in diesem Sommer nicht stattfinden. Der Preis wird darum erst 2021 überreicht. Die nächste Verleihung findet 2022 statt. Informationen und Bewerbungen sind zu richten an: Institut für Ökumenische Forschung, 8 rue Gustave-Klotz, F-67000 Strasbourg (strasecum@ecumenical-institute.org; Stichwort: Harding-Meyer-Ökumenepreis).

Das Motto des *ökumenischen Tages der Schöpfung 2020* lautet

„(w)einklang“. Erarbeitet haben die Materialien zum Gottesdienst Vertreter*innen der ACK in Deutschland, der ACK Region Südwest und der ACK Landau. Die zentrale Feier des Tages der Schöpfung findet am 4. September in Landau statt. Das Gottesdienst- und Materialheft zum ökumenischen Tag der Schöpfung kann auf der Internetseite www.schoepfungstag.info heruntergeladen oder im Shop der ACK bestellt werden.

Die *Ökumenische FriedensDekade* lädt für den 2./3. Oktober in die Ev. Tagungsstätte nach Hofgeismar zur *„Zukunftswerkstatt“* ein. Gemeinsam sollen Ideen und konkrete „Maßnahmen“ zur Weiterentwicklung der Ökumenischen FriedensDekade für die kommenden Jahre entwickelt werden.

Das fünfjährige Gedenken an die erste *täuferische Glaubenstaufe* Ende Januar 1525 hat begonnen. Leider musste die offizielle Eröffnung, die Christi Himmelfahrt 2020 hätte stattfinden sollen, corona-bedingt abgesagt werden. Der neue Termin für die offizielle Eröffnung des Täufergedenkens ist nun der 10. Oktober. In der Hamburger Mennonitenkirche wird um 19:30 Uhr ein Gottesdienst stattfinden, der in ökumenischer Verbundenheit der Geschichte der Täufer gedenkt. Vorher, um 17:00 Uhr, diskutieren Vertreterinnen und Vertreter verschiedener Freikirchen mit dem Beauftragten der Bundesregierung für weltweite Religionsfreiheit, MdB Markus Grübel.

Der *3. Ökumenische Kirchentag* (12.–16. Mai 2021) soll stattfinden. Die aktuelle Lage erlaubt nicht, mit absoluter Klarheit zu prognostizieren, wie genau er aussehen wird. Es steht aber fest, dass er unter veränderten Bedingungen stattfindet und weiterhin mit viel Verve, Vorfreude, aber auch Demut vorbereitet wird. Bis Herbst werden die Gremien – der Gemeinsame Vorstand, das Gemeinsame Präsidium und der Aufsichtsrat – beraten, um auf der Grundlage neuerer Erkenntnisse zu beschließen, wie der ÖKT durchgeführt werden kann.

Die *13. Versammlung des European Environmental Network* (ECEN), die ursprünglich vom 29. August bis 2. September 2020 stattfinden sollte, wird um ein Jahr verschoben. Sie findet nun vom 28. Mai bis 2. Juni 2021 in der Evangelischen Akademie Bad Herrenalb unter dem Motto *“Reconciled with creation: A call for urgent action on climate and biodiversity”* („Mit der Schöpfung versöhnt: Ein Aufruf zu dringenden Maßnahmen in Bezug auf Klima und biologische Vielfalt“) statt.

Der Exekutivausschuss des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) hat im Auftrag des Zentralausschusses und in enger Abstimmung mit der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), anderen gastgebenden Kirchen und lokalen Partnern beschlossen, die ursprüng-

lich für September 2021 in Karlsruhe geplante *11. Vollversammlung* auf 2022 zu verschieben. Die Entscheidung wurde am 3. Juni getroffen, insbesondere wegen der unkalkulierbaren globalen Risiken im Zusammenhang mit der COVID-19-Pandemie. Es ist zu hoffen, dass eine Versammlung im Jahr 2022 eine bessere Gelegenheit bietet, die uneingeschränkte Teilnahme der ökumenischen Gemeinschaft sicherzustellen. Der Standort Karlsruhe bleibt unverändert. Die EKD, die Evangelische Landeskirche in Baden, die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) und andere Kirchen in Deutschland, Frankreich und der Schweiz haben die Versammlung gemeinsam nach Karlsruhe, in eine europäische Grenzregion, eingeladen. Nun haben sie ihre Einladung erneut für 2022 bestätigt, was der ÖRK dankend angenommen hat. Die Vollversammlung wird 800 offizielle Delegierte aus den 350 Mitgliedskirchen des ÖRK sowie viele andere Teilnehmende und Gäste unter dem Thema *„Christi Liebe bewegt, versöhnt und eint die Welt“* zusammenführen. Das Thema wird im Licht der dramatischen globalen Situation reflektiert, verursacht durch die Covid-19-Pandemie. Die Pandemie wird auch erhebliche Auswirkungen auf die Planungen von Inhalt, Logistik und Finanzen haben.

Die nächste Tagung des *Exekutivausschusses des ÖRK* findet vom 21.–22. Juni 2021 in Genf statt, die nächste Sitzung des *Zentralausschusses des ÖRK* vom 23.–29. Juni 2021 ebenfalls in Genf. Der Zentralausschuss ist das höchste Leitungsgremium des ÖRK bis zur nächsten Vollversammlung und tagt alle zwei Jahre.

Von Personen

Petra Bahr, Regionalbischöfin für den Sprengel Hannover der Ev.-luth. Landeskirche Hannovers, wurde Ende April von Bundestagspräsident Wolfgang Schäuble (CDU) in den Deutschen Ethikrat berufen. Der bisherige Vorsitzende des Rates, der Theologe *Peter Dabrock,* schied turnusmäßig aus. Die Medizin- und Forschungsethikerin *Alena Buyx* wurde zur neuen Vorsitzenden gewählt.

Michael Peters wurde zum neuen Generalsekretär der Arbeitsgemeinschaft der Evangelischen Jugend in Deutschland (aej) berufen und tritt die Position am 1. November an. Er folgt au*f Mike Corsa,* der fast 20 Jahre an der Spitze der Organisation stand und in den Ruhestand geht.

Olav Fykse Tveit, bis vor kurzem Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen, wurde am 10. Mai im historischen Nidarosdom zum Bischof der Diözese Nidaros geweiht und als Präses bzw. leitender Bischof der Bischofskonferenz der Norwegischen Kirche eingeführt. Tveit übernimmt dieses Amt von Bischöfin *Helga Haugland Byfuglien,* die als erste Frau diese Funktion innehatte und die die Kirche durch den Prozess der Neuorientierung ihrer Rolle und Aufgabe in Norwegen geführt hat. Unter Beachtung der durch die Coronavirus-Pandemie bedingten Einschränkungen fand der Gottesdienst im Dom mit nur wenigen anwesenden Personen statt, wurde aber international per Livestream übertragen.

Der Exekutivausschuss des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) hat Ioan Sauca bei einer Online-Tagung am 3. Juni als *Interims-Generalsekretär des ÖRK* bestätigt. Sauca wird dieses Amt bis zur nächsten Tagung des ÖRK-Zentralausschusses im Juni 2021 kommissarisch ausüben.

Mehr als vier Monate nach seiner Ernennung ist *Bertram Meier* als neuer katholischer Bischof von Augsburg eingeführt worden. Wegen der Corona-Pandemie war die ursprünglich für März geplante Bischofsweihe verschoben worden. An den Feierlichkeiten im Hohen Dom durften – mit Abstand und Mund-Nasen-Schutz – nur knapp 180 der ursprünglich rund 2.000 erwarteten Gäste teilnehmen. Wegen der Corona-Pandemie gab es im Anschluss an die Bischofsweihe auch keine öffentliche Feier.

Es vollendeten

das 80. Lebensjahr:

Walter Klaiber, von 1989 bis 2005 Mitglied im Präsidium der Vereinigung Evangelischer Freikirchen und neun Jahre lang deren Präsident; von 1989 bis 2007 enga-

gierte er sich im Vorstand der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland und war zwischen 2001 und März 2007 deren Vorsitzender; von 1999 bis 2009 war er Präsident der Deutschen Bibelgesellschaft; von 1989 bis 2005 aktiver Bischof der Evangelisch-methodistischen Kirche (EmK). Zunächst nur für den damaligen Westteil Deutschlands zuständig, wurde er ab 1992 Bischof für die wiedervereinigte Zentralkonferenz Deutschland der Evangelisch-methodistischen Kirche. Von 1977 an bis zu seiner Wahl zum Bischof leitete er die theologische Ausbildungsstätte der EmK in Reutlingen für den gesamten deutschsprachigen Raum als Rektor. Weiterhin war er lange Jahre Mitherausgeber der Ökumenischen Rundschau. Seit Beginn seines Ruhestands ist Klaiber mit Vorträgen, Predigtdiensten und Veröffentlichungen aktiv. Eine besondere Berufung ist ihm seither die Arbeit an der Kommentarreihe „Die Botschaft des Neuen Testaments", die er selbst begründet hat, am 17. April;

Manfred Marquardt, früherer Rektor und Professor für Systematische Theologie an der Theologischen Hochschule Reutlingen, am 18. Mai;

das 90. Lebensjahr:

Theodor Schneider, von 1971 bis zu seiner Emeritierung im Jahr 2000 Professor für Dogmatik und Ökumenische Theologie an der Universität Mainz, seit 1976 ist er Mitglied im Ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen, er war viele Jahre Mitherausgeber der Ökumenischen Rundschau, am 22. Mai.

Verstorben sind:

Barbara Harris, erste Bischöfin der anglikanischen Gemeinschaft, im Alter von fast 90 Jahren, am 13. März;

Geoffrey Wainwright, methodistischer Theologe und engagierter Ökumeniker, gehörte von 1976 bis 1991 der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK an. Unter seinem Vorsitz wurde 1982 das wegweisende ökumenische Dokument, „Taufe, Eucharistie und Amt", oft als „Lima-Dokument" oder „Lima-Papier" bezeichnet, erstellt und herausgegeben, das später für viele Lehrgespräche als Grundlage diente, im Alter von 80 Jahren, am 17. März;

Reinhard van Spankeren, Leiter der Presse und Öffentlichkeitsarbeit der Diakonie Rheinland-Westfalen-Lippe (RWL), der an den Folgen einer Covid-19-Erkrankung starb, im Alter von 62 Jahren, am 8. April;

Jacques Maury, ein führender französischer Protestant und früherer Präsident der Reformierten Kirche Frankreichs und später des Französischen Evangelischen Kirchenbundes, von 1981 bis 1990

Co-Vorsitzender der Gemeinsamen Arbeitsgruppe des ÖRK und der Römisch-katholischen Kirche, im Alter von 99 Jahren, am 17. April;

Mircea Basarab, orthodoxer rumänischer Priester, Lehrbeauftragter für Altes Testament an der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie der LMU München, im Alter von 83 Jahren, am 21. April;

Johannes Hempel, von 1972 bis 1994 Landesbischof der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsen, im August 1983 wurde er einer der sieben Präsidenten des Ökumenischen Rates der Kirchen, im Alter von 91 Jahren, am 23. April;

Denis Goldberg, Anti-Apartheids-Kämpfer, stand wegen seiner Beteiligung am Freiheitskampf in Südafrika als einziger Weißer zusammen mit Nelson Mandela vor Gericht, im Alter von 87 Jahren, am 29. April;

Bernard Thorogood, erster Generalsekretär des Rates für Weltmission von 1970 bis 1980; nachdem er sich aus dieser Position zurückgezogen hatte, diente er der Vereinigten Reformierten Kirche als Generalsekretär bis 1992, im Alter von 92 Jahren, am 30. April;

Norman Bent, Pastor der Moravian Church in Nicaragua, Mitglied der Miskitu Gemeinde, in den frühen 2000er Jahren gründete er zusammen mit Monseñor David Zywiec den Ökumenischen Rat der Karibikküste, der dazu beitrug, sowohl die humanitäre als auch die ökumenische Lobbyarbeit in der Region zu koordinieren, am 17. Mai;

Mary-Anne Plaatjes van Huffel, Pastorin einer Gemeinde der Reformierten Unionskirche im südlichen Afrika, Kirchenrechtsexpertin der Regionalsynode „Cape" und Co-Vorsitzende der Generalsynode der Reformierten Unionskirche im südlichen Afrika, wurde im November 1992 als erste Frau in der niederländisch-reformierten Kirchenfamilie zur Pastorin ordiniert, im Alter von 60 Jahren, am 19. Mai;

Erzbischof Pimen von Suceava und Rădăuţi, ältester Bischof der Rumänischen Orthodoxen Kirche, im Alter von 90 Jahren, am 20. Mai;

Manfred Ertl, Domkapitular, Passauer Bischöflicher Beauftragter für die Ökumene, im Alter von 68 Jahren, am 21. Mai;

Philipp Harnoncourt, österreichischer Liturgiewissenschaftler und Ökumeniker, im Alter von 89 Jahren, am 26. Mai;

Erzbischof Agapit, Vikarbischof der Russischen Diözese des orthodoxen Bischofs von Berlin und Deutschland (Russische Orthodoxe Kirche im Ausland), im Alter von 64 Jahren, am 28. Mai;

Klaus Berger, emeritierter Professor für Neutestamentliche Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg (1974–2006), im Alter von 79 Jahren, am 8. Juni.

Zeitschriften und Dokumentationen

I. Aus der Ökumene

Miriam Haar, 20 Jahre „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre", MdKI 1/20, 2–6;

Volkmar Ortmann, Geschlechtergerechtigkeit. Eine ökumenische Selbstverpflichtung und ihre Rezeption, ebd., 9–13;

Ansgar Wucherpfennig SJ, Jesus als Gastgeber der Eucharistie? Eine Einladung zur Mahlgemeinschaft der getrennten konfessionellen Kirchen, StdZ 5/20, 371–384;

Benedikt Kranemann, Liturgie und Ökumene – die christlichen Kirchen vor neuen Herausforderungen, Catholica 2/20, 237–249;

Frère Richard, „Gott kann nur seine Liebe schenken". Affinitäten zwischen Orthodoxie und Taizé in der Sicht von Olivier Clément (1921–2009), ebd., 307–315;

Leandro Luis Bedin Fontana, Brasilianische Umweltpolitik. Die Rolle der Kirchen im Einsatz für die Bewahrung der Schöpfung, StdZ 6/20, 413–422;

„Zusammen Wachsen." Gemeinsames Wort der Kirchen zur Interkulturellen Woche 2020, KNA-ÖKI 22–23/20, Dokumentation VI–VIII.

II. Auf dem Weg zur synodalen Kirche

Bernd Jochen Hilberath, Synodalität eine nicht selbstverständliche Selbstverständlichkeit, US 2/20, 82–93;

Martin Bräuer, Auf dem Weg zur synodalen Kirche – ein Blick auf den katholischen Prozess von außen, ebd., 94–103;

Anargyros Anapliotis, Synodalität in der Kirchenverfassung der Orthodoxen Kirche, ebd., 104–109;

Athanasios Vletsis, Orthodoxe Synodalität zwischen Ideal und Wirklichkeit: Plädoyer für eine synodale Kirche oder die Lehre aus dem Panorthodoxen Konzil, ebd., 110–121;

Hacik Rafi Gazer, Die synodale Praxis der Armenischen Apostolischen Kirche, ebd., 122–127;

Dagmar Heller, Konsens. Entscheidungsfindung im Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK), ebd., 160–167.

III. Aus der orthodoxen Kirche

Georgian Paunoiu, Le monde à venir, la géhenne et las miseéricorde de Dieu dans la vision de Sint Isac le Syrien, Irénikon 3/19, 323–345;

Julija Vidović, Le charisme de la femme dans l`Église, Irénikon 3/19, 346–356;

Aristotle Papanikolaou, La vocation chrétienne dans la polis, ebd., 357–376.

IV. Aus den Freikirchen

Thomas Melzl, Prolegomena zu einer freikirchlichen Liturgik, ThGespr 2/20, 55–76;

Johannes Demandt, Welche Predigtsprache müssen wir heute sprechen, um Menschen mit dem Evangelium zu erreichen, ThGespr 2/20, 77–87;

Lothar Triebel, Die SELK des Jahres 2019: Adaption und Pluralisierung – auch Transformation? MdKI 1/20, 14–19;

Markus Iff, Allgemeines Priestertum und ordinierter Dienst. Systematisch-theologische Erkundungen zum Amtsverständnis in Freien evangelischen Gemeinden, Catholica 2/20, 237–249.

V. Weitere interessante Beiträge

K. Rüdiger Durth, „Ich kenne dieses Geschäft nicht." Die Kirche hat nach wie vor viele Probleme mit der digitalen Welt, KNA-ÖKI, 22–23/20, Dokumentation, Thema der Woche, I–V;

Ahmad Milad Karimi, Gegen die Mörder Gottes. Religion und Selbstkritik aus islamisch-theologischer Perspektive StdZ 5/20, 331–338;

Fergus O'Ferrall, Christliche Versöhnung in Irland. Brüchiger Friede in Zeiten des Brexit, StdZ 50, 347–360;

Madeleine Helbig-Londo/Wolfgang Beck, Neue Sichtbarkeit des Todes. Für eine kreative Entwicklung der Sepulkralkultur, StdZ 5/20, 385–393

Raúl Zibechi, Akkumulation durch Raub und systemische Gewalt, concilium 1/20, 4–14;

Klaus Schatz SJ, Päpstliche Unfehlbarkeit. Ihr langsames Entstehen, StdZ 6/20, 451–464;

Barbara Schellhammer, Gesellschaftlicher Wandel und kulturelle Trägheit. Impulse zu einer transformativen Philosophie in Zeiten des Umbruchs, ebd., 423–436;

Stefan Einsiedel/Andreas Gösele SJ, Unterschätzte Geisteshaltung. Fünf Jahre Laudato si', ebd., 403–412.

VI. Dokumentationen

Neue Perspektiven auf die Taufe. Begegnung und Erfahrungsaustausch der Vereinigung Evangelischer Freikirchen e.V. (VEF) und der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Theologische Hochschule Reutlingen, 6. bis 7. März 2019, epd-Dok 14/20.

Deutsche Bibelgesellschaft, „Methodenbibel" für Kinder. Sie ist eine Methodensammlung für alle, die in Kindergottesdienst, Jungschar und Religionsunterricht, auf Freizeiten und in der Familie Bibeltexte gestalten, erforschen, erspielen oder inszenieren wollen. Die 111 Methoden in diesem Band be-

ziehen sich auf 37 Geschichten von der Schöpfung bis Josua.

Materialien zur Interkulturellen Woche. In einem Gemeinsamen Wort ermutigen die Vorsitzenden der Kirchen dazu, kreativ nach Möglichkeiten zu suchen, wie das diesjährige *Motto der Interkulturellen Woche „Zusammen leben, zusammen wachsen“* umgesetzt werden kann. Das Materialheft und die Webseite der Interkulturellen Woche bieten Ansätze, wie das gelingen kann. Materialien können bestellt werden unter www.interkulturellewoche.de/bestellen.

Der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) hat jüngst eine englischsprachige Online-Publikation mit dem Titel *“Health and Hope: The Church in Mission and Unity”* veröffentlicht. Die Publikation ist eine Sammlung verschiedener Artikel, die bereits zu einem früheren Zeitpunkt veröffentlicht wurden, aber im derzeitigen weltweiten Kampf gegen die COVID-19-Pandemie neue Bedeutung gewonnen haben.

Ev. Arbeitsgemeinschaft für kirchliche Zeitgeschichte, Christliche Willkommenskultur – Die Integration von Migranten als Handlungsfeld christlicher Akteure nach 1945. Der Band bringt eine christentums-geschichtliche Forschungsperspektive in die Migrationsgeschichte ein. Die beteiligten Historiker und Theologen analysieren, warum und wie christliche Akteure und Institutionen zur Integration von Flucht- und Arbeitsmigranten beigetragen haben.

Mit *„Diverse Identität in a nutshell“. Handreichung zu Intergeschlechtlichkeit aus interdisziplinärer Perspektive* ist die erste Publikation in einer neuen Reihe des Studienzentrums der EKD erschienen, die wissenschaftliche Texte für ein breites Publikum aufbereitet und um zusätzliche Informationen ergänzt. Sie finden in der Handreichung sämtliche Beiträge der Originalpublikation „Diverse Identität“ in einer stark gekürzten Fassung. Sie können die gedruckte Fassung im Studienzentrum der EKD für Genderfragen unter info@sfg.ekd.de bestellen oder auf der Website downloaden.

Das Themenheft im Rahmen des fünfjährigen Täufergedenkens *„Gewagt! 500 Jahre Täuferbewegung 1525–2025“* ist erschienen. Es steht unter dem Motto des Jahresthemas 2020 „gewagt! mündig leben" und behandelt dieses aus sehr unterschiedlichen Perspektiven, sowohl historisch als auch gegenwartsbezogen und praxisnah. Das Heft bietet Material für Gemeindekreise, Bildungseinrichtungen, Gottesdienste und ökumenische Begegnungen. Es umfasst 119 Seiten, erscheint als e-book und ist in gedruckter Form erhältlich bei: shop.oekumene-ack.de und mennoforsch@t-online.de.
Die Schutzgebühr beträgt € 2,– (exkl. Porto).

Neue Bücher

ORTHODOXE KIRCHE IN DER UKRAINE

Barbara Hallensleben (Hg.), Orthodoxe Kirche in der Ukraine – wohin? Dokumente zur Debatte um die Autokephalie. Aschendorff Verlag, Münster 2019. 156 Seiten. Kt. EUR 19,80.

Der Konflikt um die Ukraine und seine Auswirkungen sind für Personen außerhalb des originären Kulturkreises der Orthodoxie schwer nachzuvollziehen. Es vermischen sich dabei historische, traditionelle, politische und konfessionelle Interessen, die es Außenstehenden im deutschsprachigen Raum nicht leichtmachen, den Überblick zu behalten. Hinzu kommen noch die sprachlichen Barrieren, die es erschweren, die Schriftstücke in der Originalsprache zu verstehen oder die nur sehr wenigen Menschen mit diesen Sprachfähigkeiten zugänglich sind. Sehr wohl jedoch spüren die in der Ökumene Engagierten die Konsequenzen dieses Konflikts. Und eventuell trifft dieser Konflikt die orthodoxen Christinnen und Christen in der Diaspora und jene, die im ökumenischen Dialog engagiert sind, um einiges härter als in jenen Staaten, in denen die Mitglieder eines der involvierten Patriarchate die Mehrzahl bilden. Die Ökumene in Deutschland ist durchaus von den Auseinandersetzungen um die Ukraine betroffen, sei es im innerorthodoxen Rahmen in der Zusammenarbeit in der Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland (OBKD) oder in anderen ökumenischen Gremien, in denen ein Mitglied des Ökumenischen Patriarchats den Vorsitz führt und zu deren Sitzungen die russische Seite aus diesem Grund nicht mehr erscheint. Damit brechen jahrzehntelang gewachsene strukturelle Formen der Zusammenarbeit ab, und es müssen andere Wege der Kommunikation und des Miteinanders gefunden werden. Gerade aber hier ist es unumgänglich, die Hintergründe und verschiedenen Interessen der orthodoxen Geschwister nachzuvollziehen und ein Stück weit besser verstehen zu lernen, keinesfalls um eine Seite zu beziehen, sondern um im Sinne der paulinischen Rede vom Leib Christi mit zu leiden, wenn ein Glied leidet (1 Kor 12,26). In diesem Sinne ruft die Charta Oecumenica von 2001 die Kirchen in Europa dazu auf, bei drohenden Konflikten das Gespräch zu suchen und Fragen gemeinsam zu erörtern (Nr. 6). Aber wie solche komplexen Vorgänge nachvollziehen, wenn sich die sprachlichen und kulturellen Barrieren in den Weg stellen?

Barbara Hallensleben versucht dieses Desiderat dergestalt zu durchbrechen, dass sie wichtige

Aufsätze, Briefe und Schriftstücke in einem Band versammelt und diese durch ihre Übersetzung dem deutschsprachigen Raum zugänglich macht, um „die Entwicklungen in der Ukraine in ihrer kirchlichen Tragweite und in ihrer theologischen Argumentation authentisch mitverfolgen zu können“ (1). Die Dokumente des Sammelbandes schlagen einen Bogen von der Erklärung (dem Tomos) der Autokephalie der neuen Orthodoxen Kirche der Ukraine vom 6. Januar 2019 bis zur Verurteilung dieser Autokephalie durch den langjährigen Patriarchen der unkanonischen Ukrainisch-Orthodoxen Kirche (Kiewer Patriarchat) im Juni 2019.

Nach der Übersetzung des Tomos der Autokephalie der Orthodoxen Kirche der Ukraine (9–15) findet sich ein Beitrag von Vladimir Burega, einem ukrainischen Theologen und Kirchenhistoriker, der zugleich für die Kiewer Metropolie der Ukrainischen Orthodoxen Kirche (Moskauer Patriarchat) arbeitet (16–35). Er vergleicht den Tomos in der Ukraine mit den bisher verliehenen Autokephalien des Ökumenischen Patriarchats und arbeitet Übereinstimmungen, aber auch einige Spezifika heraus, die insbesondere auf die bereits im Vorfeld geführten Diskussionen hinweisen (wie z. B. die genaue Festlegung des Titels des Oberhauptes, die Betonung der letztgültigen Entscheidungsbefugnis durch Konstantinopel, die Beschränkung der Jurisdiktion auf das Gebiet der Ukraine).

In der darauffolgenden Erklärung der Heiligen Synode der Ukrainischen Orthodoxen Kirche (Moskauer Patriarchat) (26–30) wird die Autokephalieerklärung durch Konstantinopel als „illegal“ (26) zurückgewiesen und betont, der Tomos habe das ursprüngliche Ziel verfehlt, die orthodoxen Kirchen in der Ukraine zu einen. Die Heilige Synode wirft Konstantinopel vor, durch den Akt der Autokephalie zu bestätigen, „dass das Patriarchat von Konstantinopel nicht vollständig versteht, was das wahre Wesen der Vorgänge inmitten der orthodoxen Ukraine war und ist“ (27). Die Heilige Synode fordert die Rücknahme des Tomos, um die panorthodoxe Einheit nicht weiter zu gefährden.

Im Interview mit der serbischen Zeitung „Politika“ erhält der Ökumenische Patriarch Bartholomaios die Möglichkeit, sich zu den Vorgängen in der Ukraine zu äußern – vor dem Hintergrund einer allgemein tendenziell eher russlandfreundlichen Berichterstattung in der serbischen Presse (31–49). Patriarch Bartholomaios führt aus, dass es bereits in der Vergangenheit vielfältige Versuche gegeben habe, „das Kiewer Volk, den Klerus, die Mönche und die lokale Hierarchie von der kirchlichen Manipulation durch das Patriarchat von Moskau zu befreien“ (34) und bekräftigt die Verleihung der Autokephalie als „apostolische Pflicht“ (35) und als

Voraussetzung für die Garantie der Einheit, denn nun sei „das gesamte orthodoxe Volk der Ukraine in die kanonische Ordnung gebracht“ (36).

Das Interview mit dem russischen Patriarchen Kirill in eben derselben Zeitschrift weist im Vergleich dazu einen deutlich freundlicheren und zugewandteren Frageton auf (50–62). Patriarch Kirill bezeichnet die Verleihung der Autokephalie als „Umsturz der kanonischen Ordnung der Orthodoxie“ (53), in der eine „Lokalkirche (…) sich als Haupt aller anderen Lokalkirchen“ proklamiere und damit ein „verantwortungsloses Verhalten“ (54) an den Tag lege. Patriarch Kirill sieht die Spaltung der Orthodoxen Kirche in der Ukraine in erster Linie politisch begründet, durch den Tomos aber auch theologische Fragen berührt, so u. a. die apostolische Sukzession.

An dem Vorgang, der den Briefwechseln zwischen dem Erzbischof von Albanien und sowohl dem Moskauer als auch dem Ökumenischen Patriarchat zugrunde liegt (63–90), wird deutlich, worin einer der wichtigsten Gründe in der Ukraine-Frage besteht: in der Stellung des Ökumenischen Patriarchats im Zusammenspiel mit den übrigen Patriarchaten und der Frage, wer das Recht hat, Autokephalie zu verleihen. Während in den Briefen von Erzbischof Anastasios die vermittelnden Bemühungen wahrnehmbar sind, zeigen sich sowohl auf Seiten des Ökumenischen Patriarchats als auch des Moskauer Patriarchats sich verhärtende Fronten. Beide Seiten beziehen sich auf die Kirchengeschichte als Zeugin ihrer jeweiligen Position. Dies wird auch an der Einbeziehung der Theologischen Kommission des Moskauer Patriarchats deutlich (91–113), die offenbar den Auftrag hatte, den Brief von Patriarch Bartholomaios auf historische Genauigkeit prüfen zu lassen.

Der letzte Teil der Publikation dokumentiert Stimmen aus Moskau, Minsk und Kiew (114–146), die mit unterschiedlichen Perspektiven die Einheit des Territoriums Russlands, der Ukraine und Weißrusslands beleuchten. Die Beiträge gehen zurück auf eine Studientagung der „Gesellschaft für das Studium des Christlichen Ostens“ an der Universität in Fribourg. Metropolit Hilarion vom Moskauer Patriarchat betont bereits in seinem einleitenden Satz die Vormachtstellung des Patriarchats von Moskau über dieses Territorium: „Russland, die Ukraine und Weißrussland bilden einen geistig-geistlichen Raum, der durch den Rahmen der Russischen Orthodoxen Kirche umrissen ist“ (114). Hingegen wehrt sich der Vertreter aus Kiew gegen eine Vermischung der religiösen Sphäre mit „nationalistischen und imperialen Ideen“ (138), und auch aus dem Beitrag von Professor Danilov aus Minsk wird deutlich, dass die eigentliche Sorge der zunehmenden

Entkirchlichung der weißrussischen Bevölkerung zu gelten habe. Das letzte Dokument, die Entscheidung des Lokalkonzils der Ukrainisch-Orthodoxen Kirche (Kiewer Patriarchat), scheint vorerst einen Schlusspunkt unter die Debatte zu setzen, da es seine Auflösung zugunsten der neuen Autokephalie nicht anerkennt und weiterhin „zum Wohle des ukrainischen Volkes und des ukrainischen Staates existiert und arbeitet" (148). Damit ist aber vielmehr ein Doppelpunkt gesetzt, denn das Dilemma in der Ukraine wird noch lange die Situation dort und in der ganzen ökumenischen Welt prägen.

Barbara Hallensleben hat durch die Übersetzung und Veröffentlichung wesentlicher Dokumente zu einem besseren Verständnis im deutschsprachigen Raum der Vielschichtigkeit der ukrainischen Frage beigetragen. Trotz der Auswahl der Dokumente, die einen gewissen Überhang an russischen Positionen erkennen lässt, wird damit der Leserin und dem Leser verständlicher, dass es hier nicht nur um einen (kirchen-)politischen Konflikt geht, sondern vielmehr Fragen der Kirchengeschichte, des kanonischen Territoriums, des Hoheitsanspruches, des Rangs der Diptychen und schlussendlich die Frage nach dem Recht zur Verleihung von Autokephalie berührt sind. Und daher ist der Herausgeberin nur zuzustimmen, wenn sie bereits in ihrer Einleitung zur Ukraine-Frage festhält: „Kirchliche Einheit wird nur durch eine ‚Heilung der Erinnerungen' möglich sein, durch Vergebung und Versöhnung, nicht durch den Kampf darum, wer Recht behält und den anderen ins Unrecht setzt" (7).

Verena Hammes

BOTSCHAFT DER FREUDE

Kurt Kardinal Koch, Gottes Freude und Freude an Gott. Perspektiven heutiger Glaubensverantwortung. Verlag Herder, Freiburg i. Br. 2020. 575 Seiten. Gb. EUR 68,00.

Der Autor, von 1989–1996 Professor für Dogmatik und Liturgiewissenschaft in Luzern, von 1995 bis 2010 Bischof von Basel, ist seit 2010, von Papst Benedikt XVI. als Nachfolger von Kardinal Kasper berufen, Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen. In dieser Eigenschaft hat er insbesondere im Dialog mit dem Lutherischen Weltbund bedeutende Fortschritte im Verhältnis zur evangelischen Seite ermöglicht, die mit der gemeinsamen Erklärung „Vom Konflikt zur Gemeinschaft" (2013) im Reformationsgedenken wirksam wurden. Mit dem Titel dieser Sammlung von Vorträgen und Aufsätzen aus den letzten Jahrzehnten will er zum Ausdruck bringen, „dass die Kirche heute berufen ist, Zeugnis zu geben von jener Freude,

zu der der christliche Glaube uns ermächtigt, weil wir im Glauben daran leben dürfen, dass Gott selbst Freude an uns hat“ (11). Freude – dieses Motiv leuchtete schon auf in der ihm vor fünf Jahren gewidmeten Festschrift.

Und er möchte – er ist auch Liturgiewissenschaftler! – „die Freude an der Schönheit des christlichen Glaubens“ wecken. Dieses Anliegen spiegelt sich insbesondere im zweiten der sieben Abschnitte, die je einer Dimension des Glaubens – und also heutiger Glaubensverantwortung – gewidmet sind: der doxologischen. Er enthält Beiträge zum „Gebet als Sprache des hoffenden Menschen“, zur „Liturgie der Kirche als Fest des lebendigen Glaubens“, und zur „Eucharistie als Liturgie und Leben“. Zu ihr regt er eine „mystagogisch-existentielle Erschließung“ an. Er beschreibt sie als „erzchristlich“ und mahnt zur „österlichen Eucharistiegemeinschaft am Sonntag“ (152).

Im Eingangsbeitrag, der auch in einer Festschrift für Kardinal Schönborn veröffentlicht ist, in (I) „theozentrische Dimension“, setzt sich der Autor anhand des Gleichnisses von den verlorenen Söhnen mit der Sorge des heutigen Menschen, des „Freiheitskünstlers“, der sich selbst so leicht verfehlt, auseinander, der Glaube könnte seine Freiheit einschränken, die er ihm doch gerade gewährt: in dem „anthropologischen Geheimnis“ seiner Gottbezogenheit. In seiner Gotteskrise, wie J. B. Metz es formulierte, dem verlorengegangenen Primat der Gottesfrage (die er auch in den kirchlichen Debatten beklagt), gefährdet er sein Menschsein, das er selbstmächtig konstruieren will. Ist dies (nur?) Schuld oder (auch?) Schicksal? Die Moderne mit ihrem Bestehen auf der Freiheit von Individuum wie Gesellschaft gründe in „radikaler Antithese zur Idee der Überlieferung“, wie J. Ratzinger (1964) zitiert wird, der auch sonst regelmäßig erster Gewährsmann der Argumentation ist. Sie scheint schlechte Karten auf eine heilsgeschichtliche Chance zu haben. Wird sie doch in eins gesehen mit Absolutsetzung der technischen Rationalität, Zerstörung aller Werte einschließlich des Wesens des Menschen (greifbar bes. auch in der Genderfrage) und prinzipieller Verfügbarkeit der gesamten Wirklichkeit. Die sog. „neuen europäischen Werte“ münden in „Dogmatisierung des Relativismus“ und der „intoleranten Durchsetzung der Toleranz“ (20f) – in wenig Gutes demnach.

Auch verantwortungsbewusste Zeit-Genossen, Naturwissenschaftler, Biologen, Soziologen, seien sie Nicht-Christen oder Christen, dürften sich freilich fragen, wie sie hier bei jenem der beiden „verlorenen Söhne“ landen konnten, der das Symbol der Moderne abgibt (der andere bliebe für die der Tradition verbunden gebliebene Kirche: ist aber dieser im Evangelium nicht

der nicht weniger problematische, weil allzu Freude-lose?). Oder ein Philosoph wie Jürgen Habermas, der von der spannungsvollen Geschichte des neuzeitlichen Diskurses von „Vernunft und Freiheit", obwohl selbst, wie er bekannte, „religiös unmusikalisch", gleichwohl auf dem Hintergrund der „okzidentalen Konstellation von Glauben und Wissen" handelt, um die Perspektiven einer gewiss nicht nur scheinbaren Humanität und menschenwürdigen Gesellschaft in einem *nach*-metaphysischen Zeitalter auszuloten. Es sei hier gefragt: Muss sich nicht eine Theologie, die voraussetzt, dass Gott auch der Moderne, wie allen Zeiten, gleichzeitig ist und mit allen gleichermaßen „fertig wird" (nach Dietrich Bonhoeffer), sich mit ihr eher ins Gespräch als in Herablassung begeben? Und eine Sprache finden, die, gewiss aus der Tradition gespeist, in heutiger Verantwortung das Evangelium zu verkünden verpflichtet ist? Angesichts der unbestreitbaren Gefahr der „Reduktion des Menschen auf seine Subjektivität" und sein Oberflächenbewusstsein, das Tiefe und Solidaritätsbewusstsein vermissen lässt (31) – wie soll es der Kirche gelingen, alles, was theologisch und ethisch hier wohl begründet von der christlichen Freiheit gesagt wird, die, mit Pater Delp gesagt, in der Begegnung mit Gott gründet, zu der wir befreit werden müssen, diesem gott-armen Menschen der Moderne zu vermitteln? Der Autor bringt dazu, nach (II) der Einladung zu Gebet und Gottesdienst die (III) ekklesiologische, (IV) ministeriologische, (V) missionarische, (VI) ökumenische und (VII) dialogische Dimension des Glaubens ins Spiel.

Wird (III) das „Taufpriestertum" durch das Urbild der hl. Familie in der Hauskirche und das Beispiel des seit den Bettelorden übergemeindlich orientierten Ordenslebens zur Heiligung geführt, so (IV) die Gesamtkirche durch das *ministerium* kirchlicher Ämter auf den drei Ebenen notwendiger, durch die apostolische Sukzession gesicherter personaler Repräsentanz des Evangeliums. Die sonntägliche Eucharistiefeier in priesterarmer Zeit kann durch die Umstrukturierung der Gemeinden um die (nicht wesens-notwendig, aber wesens-„gemäß" zölibatären) Priester (die Frage nach der weiblichen Ordination kann, da sie durch Johannes Paul II. erledigt wurde, allenfalls durch ein Konzil aufgegriffen werden) sogar gewinnen: die Gläubigen müssen sich eigens auf den Weg machen. Die Bedeutung des Bischofsamts wurde durch das II. Vatikanum wie bei Hippolyt (um 200) wieder voll sichtbar gemacht, nachdem es *nach* ihm die ganze Kirchengeschichte hindurch vom beim Priester verbleibenden Weiheamt weg in die jurisdiktionale Ebene gerückt war, was wieder zusammenzuführen war. Das auch auf der Ebene des Papstamts, das den

„Vorsitz in der Liebe“ innehat (nach einer Formulierung des Ignatius von Antiochien, die bei B. Altaner allerdings anders übersetzt wird) und auch vom Vorsitz in der Feier der Eucharistie her zu verstehen ist. Die grundlegenden Debatten hierzu und die Infragestellungen einzelner Positionen der Überlieferung in der kirchenhistorischen Forschung bleiben hier ausgespart. Es handelt sich um eine eher als dogmatisch-meditativ zu kennzeichnende Darstellung. In ihr spiegeln sich derzeit in der römisch-katholischen Kirche auf der Leitungsebene offenbar vorherrschende Sichtweisen, belegt durch Stimmen von Päpsten und Amtskollegen des Autors.

Da er zugleich (VII) ein „Heutigwerden des Glaubens im Dialog mit der Welt“ fordert – ein „aus dem Erbe des Zweiten Vatikanischen Konzils leben“ – blickt der evangelische Rezensent mit Interesse auf (VI) „die ökumenische Dimension“ des Glaubens. Indem bislang zwar auch evangelische Autoren, etwa Wolfhart Pannenberg, mehrfach erwähnt wurden, jedoch bei den dogmatischen, liturgischen und pastoralen Fragen der Glaubensverantwortung auf die ökumenischen Dialoge kein Bezug genommen wurde, fragt er sich, was diese Dimension der römisch-katholischen Sicht hinzuzufügen vermöchte. In einem der jüngsten Beiträge, einem Vortrag vor dem Institut Catholique in Paris 2018, werden, mit Dank für viel Erreichtes, „elementare Herausforderungen in der Ökumene heute“ dargestellt anhand der „katholischen Prinzipien des Ökumenismus“, wie sie seit dem konziliaren Dekret *Unitatis redintegratio,* 1964, auf römisch-katholischer Seite den Weg vorgeben. Ist für die erste der drei großen Kirchenspaltungen in einer Kommission Roms mit den Altorientalischen Kirchen der Prozess von der Verständigung über die (einstmals grundlegende Trennungsproblematik der) Christologie zur Frage nach den Sakramenten fortgeschritten, und sind zur Spaltung Rom – Byzanz durch die Vereinbarung zwischen Papst Paul VI. und dem Patriarchen Athenagoras am vorletzten Konzilstag die gegenseitigen Exkommunikationen „dem Vergessen anheimgegeben“ worden, so dass weitere Fragen erörtert werden können, steht es im Verhältnis Roms zur „Spaltung in der Westkirche“ (442 ff) noch anders.

Während Rom mit den Ostkirchen „die sakramental-eucharistische und die episkopale Grundstruktur“ teilt, „ist in der Reformation ein anderer Typus des Kircheseins hervorgebracht worden“ (442). Die Klarheit dieser Aussage, die auch Kardinal Kasper dem Verdikt Papst Benedikt XVI. in Dominus Iesus (2000), evangelischerseits „nicht Kirche im eigentlichen Sinne zu sein“, entgegengesetzt hatte, eröffnet aber hier einen weiteren, neuartigen Weg des Dialogs: den

zwischen *Kirchen verschiedenen Typs.* Die „katholischen" Prinzipien Roms werden in Dialog treten mit den ebenfalls „katholischen", biblischen Prinzipien der Reformationskirchen, wenn die Wunden, die man sich innerhalb der Westkirche gegenseitig schlug, geheilt werden sollen. Als Gesprächsformate sind zwei angesetzt. Nach der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre ist in Erarbeitung begriffen eine analoge Gemeinsame Erklärung zu „Kirche, Eucharistie und Amt". Ferner ist mit der mehrkonfessionellen „Gemeinschaft Europäischer Kirchen" (GEKE) – ein erstaunliches Novum – der Versuch zur Verständigung begonnen, wie sich Kirche als *„creatura verbi"* und Kirche *„veluti sacramentum"* zueinander verhalten. Hier ist Kardinal Koch, Präsident des Päpstlichen Rates für die Förderung der Einheit der Christen, noch skeptisch (449). Umso mehr gebührt ihm Anerkennung dafür, diesen Versuch zu wagen. Gelänge er, wäre die Hoffnung auf eine „Einheit der Christen" in der Gemeinschaft verschieden geprägter Traditionen aus im Osten wie im Westen geteilten Kirchentümern nicht mehr utopisch. Und alle in Kochs „Gottes Freude und die Freude an Gott" gewürdigten geistlichen Güter göttlicher Gnade könnten zur Freude Gottes und der Christenheit freudig geteilt werden.

Manfred Richter

SÜNDE

Ingolf U. Dalferth, Sünde. Die Entdeckung der Menschlichkeit. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2019. 422 Seiten. Kt. EUR 32,00.

Der Untertitel des Buches ist zugleich sein Programm: Wer das Thema der Sünde recht entdeckt, entdeckt nichts weniger als die Menschlichkeit des Menschen. Und zugleich ist die lange Geschichte seiner Verdrängungen und Verdrehungen ein Panorama dessen, wie Menschen miteinander umgingen und dabei das *Humanum* verrieten. Nach einer ersten Einkreisung des Themas, die zugleich die Hauptthese exponiert („Ferne Erinnerungen", 19–129) werden dafür theologische Denktraditionen (u. a. Augustin, Thomas von Aquin, Luther, Melanchthon und Schleiermacher) abgeschritten. Es folgen ausführliche exemplarische Lektüren aus der (religions-)philosophischen Tradition, u. a. von Leibniz, Kant, Kierkegaard, Tillich, Heidegger und Nietzsche. Nach Bemerkungen zur Sündenthematik in der Sex/Gender-Debatte, den Post-Colonial Studies und zu zeitgenössischen Bemühungen, das Thema ganz loszuwerden, wird mit „Der Sinn der Sünde" (391–418) die Hauptthese inhaltlich angereichert abschließend präsentiert.

Menschen könnten so leben, dass sie mit der Gegenwart Gottes

und seiner Wirksamkeit für sich und für alle anderen Menschen rechnen. Dass sie präzise dies nicht tun und nicht taten, ist die Universalität der Sünde. Diese Feststellung ist bereits ein merklich reformatorischer Zug, weil Sünde als Unglaube bestimmt wird (so schon in *Dalferth, Malum. Theologische Hermeneutik des Bösen,* Tübingen 2008, 299–352). Freilich wurde diese Kerneinsicht weithin nicht geteilt: „Das Sündenthema hat sich vom theologischen Topos über ein moralisches Obstakel und gesellschaftliches Tabu zu einer kulturellen Leerstelle entwickelt" (40). Dem „moralischen Obstakel" kommt dabei eine Schlüsselrolle zu: Wird Sünde verstanden als das, was man nicht tun soll, obwohl es doch Lust bereitet, und wird dies besonders auf leibliche Freuden hin ausgelegt, ist der entscheidende Fehler begangen. Der Moraldiskurs verkauft das Sündenthema nicht nur an die jeweils gängigen Überzeugungen in Sachen Gut und Böse, er bereitet damit zugleich der Verachtung des Themas den Boden. Denn wenn Sünde so bestimmt wird, führt das dazu, dass sie möglichst tabuisiert wird, ja, dass sich für aufgeklärt und reif haltende Menschen und Gesellschaften sie gänzlich loszuwerden trachten: Wer souverän und selbstbestimmt durchs Leben geht, hat es nicht nötig, sich von einer opaken Quelle sagen zu lassen, was er denn tun oder lassen solle. Diese Forderung ist auch von theologischer Seite erhoben worden (vgl. *Klaas Huizing, Schluss mit Sünde! Warum wir eine neue Reformation brauchen,* Stuttgart 2017). Ihr den Boden zu entziehen, ist die wichtigste kritische Aufgabe des Bandes. Dafür wird die Basisüberzeugung ausgelegt: Sünde, als Unglaube verstanden, ist eine Fehlorientierung des ganzen Lebens. Sie „qualifiziert unser Dasein" (41), sie ist „eine modale Grundbestimmung des Daseins" (85). Sünde ist nicht eine Tätigkeit, sondern eine Weise zu sein: Nicht, was eine/r tut, sondern wie sie/er ist, ist die entscheidende Frage. Damit ist zugleich gesetzt, dass die Überwindung der Sünde nicht in – womöglich tapferen bis heroischen – Anstrengungen geschieht, sondern von Gott allein bewirkt wird. Allein von dieser Überwindung her kommt sie richtig in den Blick (107 f).

Die theologie- und philosophiegeschichtlichen Diskussionen, die den Löwenanteil des Buches ausmachen, verbleiben nie in der Begriffsgeschichte, sondern werden auf die Explikationsinteressen der Hauptthese bezogen. Ein entsprechend kritisches Licht fällt auf Thomas von Aquin und seine Auslegung der Sünde als Untugend (154 ff), wogegen die reformatorische Entscheidung, Sünde als Unglaube auszulegen, als entscheidender Schritt in die richtige Richtung gilt: „Der Gegensatz des Glaubens aber ist der Unglaube, nicht die Unmoral, und deshalb ist der Unglaube die Wurzel

aller Sünden“ (181). Glaube nun wird wesentlich schöpfungstheologisch bestimmt: „… wir haben uns nicht selbst ins Dasein gebracht. Das symbolisieren wir im Gottesgedanken“ (220). Und: „Diese Tiefenpassivität wird im Schöpfungsgedanken theologisch gefasst“ (414, als Vorstudie vgl. *Dalferth, Umsonst. Eine Erinnerung an die kreative Passivität des Menschen,* Tübingen 2011).

Im Rahmen der Klassikerlektüren besonders lesenswert sind eine detaillierte Studie zu „Der Begriff Angst“ von Søren Kierkegaard (275–294) sowie die Darstellung und bündige Zurückweisung der Christentumskritik des späten Friedrich Nietzsche: Wer Gott von vornherein für einen gröblichen Denkirrtum hält, kann wohl bei Nietzsches Beleidigungen herauskommen, hat sich gegen die Sache der Rede von Gott aber von vornherein immunisiert (328–346).

Die entscheidende inhaltliche Anreicherung der Basisthese „Sünde als Seinsweise“ ist ihre schöpfungstheologische Auslegung: Wir haben uns nicht selbst gesetzt, und dazu gilt es sich zu verhalten. Darin sind Menschen füreinander mehr, als sie von sich ahnen, weil Gott „durch sie seine Liebe in seiner Schöpfung zur Wirkung bringt“ (392). Sich dazu zu verhalten, ist lebensentscheidend (414). Die Rückfrage lautet: Warum wird diese Grundpassivität nur schöpfungstheologisch, jedoch nicht christologisch ausgelegt? Der Gabediskurs blitzt gelegentlich auf, ungedacht aber bleibt, dass in Christus die Zuwendung des neuen Lebens geschieht. Dass Sündenerkenntnis aus Christuserkenntnis erwächst (angedeutet 107 f), wird entsprechend weithin nicht thematisiert. Als Klassiker hierzu dürfte immer noch die mit der Christologie verschränkte Sündenerkenntnis in Karl Barths Versöhnungslehre in den vier Bänden der Kirchlichen Dogmatik gelten, die einmal erwähnt (89), aber nicht ausgewertet wird.

Häufig verwendet der Vf. ausschließende Duale und Allaussagen. Sie bringen in grundsätzlichen Fragen wünschenswerte Klarheit, etwa bei „Jeder lebt entweder im Modus der Bejahung oder im Modus der Verneinung dieses Sachverhalts [sc. des Lebens als Gabe Gottes]“ (37). Bei interpretierenden Mittelgliedern aber entstehen unsachliche Schärfen. So ist es natürlich möglich, die zum Pazifismus neigenden Äußerungen einer deutschen Landeskirche zu kritisieren (405). Warum daraus aber folgen soll, dass in einem „selbstgerechten Pazifismus“ gleich „die Hauptgefahr der christlichen Kirchen“ zu sehen sein soll (406), bleibt unerfindlich. Differenzierungsgewinne sind wichtig, bedingen aber, zwischen der nötigen Schärfe im Grundsätzlichen und abwägenden Konkretionen zu unterscheiden.

Martin Hailer

Amélé Adamavi-Aho Ekué, *Frank Mathwig, Matthias Zeindler,* Heimat (en)? Beiträge zu einer Theologie der Migration. TVZ, Zürich 2017. Pb. 204 Seiten. EUR 26,90.

Das im September 2017 erschienene Buch *Heimat(en)?* ist aus einem Projekt in der Schweiz hervorgegangen: Im August 2013 hatten die Reformierten Kirchen Bern-Jura-Solothurn, der Ökumenische Rat der Kirchen und der Schweizerische Evangelische Kirchenbund zur Konferenz *Heimat(en)? Migration aus ethischer Sicht* eingeladen. Kaum jemand ahnte wohl zu dieser Zeit, wie sehr das Thema wenig später ganz Europa beschäftigen würde. Niemand konnte wissen, wie sehr die Ereignisse der Jahre 2015 und 2016, in denen so viele Menschen wie nie zuvor Schutz in Europa suchten, das Buchprojekt „einholen" würden (17).

Dem Autorenteam ging und geht es nicht um eine tagespolitisch motivierte, theologisch-ethische Momentaufnahme zum Thema Migration. Wie schon in der Konferenz im August 2013 sollten die genuin kirchlichen Themen Heimat, Migration und Fremdsein im Zentrum stehen, stellen die Autorin und die Autoren im ersten – gemeinsam verfassten – Kapitel *Heimat zwischen Sehnsucht und Gefährdung. Zur Exposition des Themas* fest. Die Bibel als „umfassendes Migrationskompendium" sei „Migrantinnen und Migranten, Flüchtlingen, Staatenlosen und Sans Papiere weit mehr auf den Leib und aus der Seele geschrieben als den Sesshaften, den etablierten Bürgerinnen und Bürgern", begründen die Autorin und die Autoren (13). Sie erinnern an die biblischen Traditionen, die – von kurzen Phasen abgesehen – die jüdisch-christliche Geschichte als eine Wanderungs-, Flucht-, Anpassungs- und auch Widerstandsbewegung in der Fremde schildern. Sie weisen auf die daraus resultierende Verpflichtung der Kirche hin, Menschen in ihrer Suche nach und in ihren Ängsten vor dem Verlust von Heimat zu begleiten. Dabei spielt im Migrationsbereich vor allem diakonisches und gesellschaftspolitisches Engagement der Kirche eine Rolle. Dieses Engagement im Blick auf Migrationsthemen theologisch zu reflektieren, ist Aufgabe des Buches. Ankerpunkte dieser Reflexion bilden dabei auch die Befragungen zum „Sitz im eigenen Leben" der Autorin und der Autoren, die den Leser*innen nachvollziehbar gemacht werden.

Allen vier Beiträgen liegt dabei eine doppelte Blickrichtung zu Grunde. Es ist der Blick auf eine historisch weiter zurückliegende Phase europäischer Auswanderung und auf die europäische Auswanderungsgeschichte des 19. Jahrhunderts. Und es ist der Blick auf die fremdsprachliche Ausbreitung des Christentums und die Gründung fremdsprachlicher Gemeinden, was „bis heute in

einigen Regionen einen erheblichen Einfluss auf die kirchliche Landschaft und das kirchliche Selbstverständnis hat“ (17).

Amélé Adamavi-Aho Ekué (Professorin für Sozialethik am Ökumenischen Institut Bossey und Beauftragte für die Ökumenisch-theologische Ausbildung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Genf, seit September 2019 Dekanin von Glob-ethics.net, der in Genf ansässigen Stiftung für Ethik in der Hochschulbildung) blickt als Theologin afrikanischer Deszendenz auf das Thema Heimat. Ihr Beitrag aus theologisch-anthropologischer Sicht gilt der Perspektive „Heimat suchen. Interkulturell-theologische Suchbewegungen zu Heimat und Migration“. Matthias Zeindler (Titularprofessor für Systematische Theologie/Dogmatik an der Theologischen Fakultät Bern und Leiter des Bereichs Theologie der Reformierten Kirchen Bern-Jura-Solothurn) geht es um eine theologische Grundlegung zu einer heimatbezogenen Lektüre von Migration. „Zwischen verlorener und erhoffter Heimat. Beheimatung im Kontext von Schöpfung, Versöhnung und Erlösung“ ist der Titel seines Beitrags. Im Schlusskapitel zeigt Frank Mathwig (Titularprofessor für Systematische Theologie/Ethik an der Theologischen Fakultät Bern und Beauftragter für Theologie und Ethik beim Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund) aus ethisch-theologischer Perspektive auf, dass Heimat oft erst mit der Erfahrung von Heimatverlust und damit meist erst sekundär ins Spiel kommt.

Heimat, das betonen die Autorin und Autoren unisono, lässt sich als kommunikativer Rahmen fassen. Es geht um Beziehungen zwischen Ereignissen und Menschen, aber auch um normative Grundlagen und Haltungen. „Heimat kommt so eine ethisch-orientierende Funktion zu, die zu starken Wertungen führt, also zu einem gesellschaftlich getragenen Entschluss, Migranten und Flüchtlinge aufzunehmen und das Risiko ebenso wie die Chance anzunehmen, Heimat zu gestalten“ (37 f). Die Autorin und Autoren verleihen ihrem Wunsch Ausdruck, dass ihr Buch den Beginn eines vertieften theologischen Gesprächs darstellt. Sie verbinden mit *Heimat(en)?* die Hoffnung, dass ihre Zeilen „Anstösse geben, in der theologischen Wissenschaft, in kirchlicher Praxis und in der öffentlichen Diskussion nach konstruktiven und evangeliumsgemässen Responsen auf Migration zu suchen“ (38).

Das Autorenteam fragt nach einem theologischen sowie nach einem sozialethischen Zugang zur globalen Herausforderung der Migration und zeigt den Leser*innen wissenschaftlich begründet und klar dargestellt Wege dorthin auf. *Heimat(en)?* ist – ohne vereinnahmend zu sein – ein biografisch-authentisches Bekenntnis zur Verpflichtung der Kirche, Menschen auf der Suche nach Heimat zu begleiten.

Kathleen Niepmann

Dr. Anna Briskina Müller, Sächsische Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Karl-Tauchnitz-Str. 1, 04107 Leipzig; Dr. Iva E. Carruthers, Samuel De Witt Proctor Conference, Inc., 4533 S. Lake Park, Chicago, IL 60653, USA; Bruder Guido Dotti, Monastero di Bose, I–13887 Magnano BI; Rev. Dr. Susan Durber, Taunton Reformed Church, 18 Paul Street, Taunton, TA1 3PF, UK; Dr. Regina Elsner, Zentrum für Osteuropa- und internationale Studien (ZOiS) gGmbH Mohrenstraße 60, 10117 Berlin; Dominik Gautier, Institut für Ev. Theologie und Religionspädagogik, Carl von Ossietzky Universität Oldenburg, Uhlhornsweg 82, 26129 Oldenburg; Prof. Dr. Martin Hailer, Pädagogische Hochschule Heidelberg, Institut für Philosophie und Theologie, Keplerstraße 87, 69120 Heidelberg; Dr. Verena Hammes, Ökumenische Centrale, Ludolfusstraße 2–4; 60487 Frankfurt am Main; Pfarrerin Dr. Dagmar Heller, Konfessionskundliches Institut des Evangelischen Bundes e.V., Ernst-Ludwig-Straße 7, 64625 Bensheim; Archbishop Mark MacDonald, Anglican Church of Canada, 80 Hayden Street, Toronto, Ontario M4Y 3G2, Canada; Prof. Dr. Tinyiko Maluleke, University of Pretoria, Private bag X20, Hatfield 0028, South Africa; Pfarrerin Kathleen Niepmann, Ökumenische Centrale, Ludolfusstraße 2–4, 60487 Frankfurt am Main; Prof. Dr. Anthony Reddie, The University of Sheffield, Western Bank, Sheffield, S10 2TN, UK; Pfarrer Dr. Manfred Richter, Milinowskistraße 24,14169 Berlin; Prof. Dr. Athanasios Vletsis, Orthodoxe Theologie, Ludwig Maximilians Universität München, Ludwigstraße 29, 80539 München.

Foto Deckblatt: Düsseldorfer Rosenmontagszug 24. Februar 2020, Themenwagen von Jaques Tilly zu dem Terroranschlag von Hanau, Bild-ID: 5136323

Thema des nächsten Heftes 4/2020:

Zusammen*wachsen* – 30 Jahre deutsche Einheit im Spiegel kirchlicher Vereinigungsprozesse

mit Beiträgen von Stephen Brown, John Burgess, Heino Falcke, Anna Margarethe Krätschell, Franz-Christoph Michel, Thomas Naumann, Axel Noack, Curt Stauss, Marie Anne Subklew-Jeutner

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; Amélé Adamavi-Aho Ekué, Genf; Fernando Enns, Amsterdam und Hamburg (Redaktion); Dagmar Heller, Bensheim; Wolfram Langpape, Hannover (Redaktion); Ulrike Link-Wieczorek, Oldenburg (Redaktion); Kathleen Niepmann, Frankfurt am Main (Redaktion); Viola Raheb, Wien; Johanna Rahner, Tübingen (Redaktion); Barbara Rudolph, Düsseldorf (Redaktion); Dorothea Sattler, Münster; Oliver Schuegraf, Hannover (Redaktion); Andrea Strübind, Oldenburg; Stephan von Twardowski, Reutlingen (Redaktion); Rosemarie Wenner, Frankfurt am Main.

ISSN 0029-8654 ISBN 978-3-374-06706-0
www.oekumenische-rundschau.de

Redaktion: Kathleen Niepmann, Frankfurt am Main (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: Evangelisches Medienhaus GmbH · Rainer Ott
Postfach 1224 · 76758 Rülzheim
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 2020.

Oktober–Dezember
4/2020
69. Jahrgang

Ökumenische Rundschau

Zusammen*wachsen* –
30 Jahre deutsche Einheit
im Spiegel kirchlicher Vereinigungsprozesse

Stephen G. Brown, John P. Burgess, Anna Margarethe Krätschell, Franz-Christoph Michel, Thomas Naumann, Axel Noack, Marie Anne Subklew-Jeutner, Curt Stauss, Stephan von Twardowski, Karl Heinz Voigt



Inhalt

Zu diesem Heft 451

Stephen G. Brown, Der Konziliare Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Rückblick und Vermächtnis . . 454

Karl Heinz Voigt, Einheit in Vielfalt – keine leichte Aufgabe: „Wiedervereinigung" – „Anschluss" – „Reorganisation" – „Zusammenschluss" – „Zusammenführung" 471

Axel Noack, Die Wiedervereinigung zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und dem Bund der evangelischen Kirchen in der DDR (BEK) in den Jahren 1990/1991 484

Stephan von Twardowski, Ökumenische Wege in die Zukunft. Zur Zusammenführung der Arbeitsgemeinschaften Christlicher Kirchen in Deutschland 491

Marie Anne Subklew-Jeutner, „Keine Gewalt" – friedensethische Positionen der DDR-Kirchen während des Kalten Krieges. Ein Rückblick 496

Curt Stauss, Vereinigungsprozesse und Versöhnung – Theologische Fragestellungen 510

30 Jahre deutsche Einheit: Erfahrungen des Wandels in Kirche und Gesellschaft

Anna Margarethe Krätschell, Vor 30 Jahren – und heute? 525

Thomas Naumann, „Gehen oder Bleiben?" – Ausreise, Berufsverbot, Neuanfang. Biographische Übergänge und Brüche von einem, der gegangen ist 533

Franz-Christoph Michel, Umsiedlung von West nach Ost, die Kirche als ein Ort der Kontinuität? 541

John P. Burgess, Freiheit als Freiraum. Ein Amerikaner in Ost-Berlin . . 544

Dokumente und Berichte

Das uneingelöste Versprechen – Stellungnahme zu 30 Jahren friedliche Revolution (**Heino Falcke** u. a.) 554

Gemeinsame interreligiöse Erklärung zum 75. Jahrestag der Atombombenabwürfe von Hiroshima und Nagasaki (**Ökumenischer Rat der Kirchen**) 557

Im Dienst an der Gemeinschaft.
Das Verhältnis von Primat und Synodalität neu denken
Serving Communion. Re-thinking the Relationship between Primacy and Synodality (**Jennifer Wasmuth**) 564

Ökumenische Persönlichkeiten

Ökumene leben. Zum 90. Geburtstag von Theodor Schneider (**Dorothea Sattler**) 577

Gestern – heute – morgen, Von Personen, Zeitschriften und Dokumentationen, Neue Bücher 580

Liebe Abonnentinnen und Abonnenten,

mit dem im Januar 2021 erscheinenden Heft „Postkolonialismus und Ökumene“ ist auch die Ökumenische Rundschau im digitalen Zeitalter angekommen. Sie erhalten ab 2021 nach wie vor die Printausgabe, können aber zusätzlich auf der Homepage der Ökumenischen Rundschau (www.oekumenische-rundschau.de) alle Ausgaben ab Heft 3/2011 downloaden und anhand der Jahresregister auch einzelne Artikel suchen. Wir bitten Sie um Verständnis, dass wir dafür die Abopreise maßvoll erhöhen müssen, nicht zuletzt auch wegen der gestiegenen Portokosten (s. auch S. 607).
Wir hoffen, dass Sie uns auch weiterhin die Treue halten und die ÖR weiter empfehlen.

Ihre
Redaktion der Ökumenischen Rundschau

Zu diesem Heft





Liebe Leserinnen, liebe Leser,

am 3. Oktober 2020 jährte sich der Tag der Deutschen Einheit zum dreißigsten Mal. Nach den vor allem durch die Friedliche Revolution in den Jahren 1989/1990 angestoßenen Prozessen, den umwälzenden internationalen Entwicklungen, der Öffnung der innerdeutschen Grenze und umfangreichen politischen Verhandlungen wurde mit dem Beitritt der Deutschen Demokratischen Republik (DDR) zur Bundesrepublik Deutschland (BRD) die Einheit politisch hergestellt. Noch wenige Monate zuvor waren diese Entwicklungen kaum vorstellbar. Mehr als vier Jahrzehnte des Kalten Krieges mit gegensätzlichen politischen Systemen und durch Mauern und Stacheldraht getrennten Gesellschaften hatten bei den Menschen tiefe Spuren hinterlassen. Freunde und Familien waren auseinandergerissen worden, Kontakte und grenzüberschreitende partnerschaftliche Zusammenarbeit nur unter erschwerten Bedingungen möglich. Leid und Unrechtserfahrungen haben Biographien schwer geschädigt und zerstört. Die Grenzöffnung, die neu gewonnene Freiheit und schließlich die Wege zur Deutschen Einheit führten zu grundlegenden Veränderungen vor allem in Ostdeutschland.

Mit der binnen kurzer Zeit herbeigeführten politischen Einheit waren die vielschichtigen Prozesse des Zusammenwachsens auf allen gesellschaftlichen, ökonomischen, politischen, kirchlichen und individuellen Ebenen jedoch in keiner Weise abgeschlossen. In vielen Bereichen war zu diesem Zeitpunkt noch nicht einmal ersichtlich, wie ein solcher Prozess auf angemessene Weise gestaltet werden kann, ohne dass dies zu einseitiger

Vereinnahmung und pragmatischer Angleichung führt, durch die grundlegende Fragestellungen verdeckt und somit ausgeklammert werden. Das Tempo politischer Entscheidungen dieser Zeit konnte solche problematischen Entwicklungen nicht verhindern beziehungsweise hat sie bisweilen sogar ermöglicht. Der Prozess des Zusammenwachsens, der geschichtlichen Aufarbeitung und der gemeinsamen Zukunftsgestaltung dauert bis in die Gegenwart an und stellt eine zentrale Zukunftsaufgabe dar. Auch für die christlichen Kirchen, ihre gesellschaftliche Bedeutung und die ökumenische Gemeinschaft sind die Deutsche Einheit und die damit verbundenen Veränderungen auf vielfältige Weise eine bis heute andauernde Herausforderung. Das jeweilige ekklesiologische Grundverständnis, die strukturellen Voraussetzungen und Entwicklungen und die jeweilige gesellschaftliche Stellung der verschiedenen Konfessionen hatten Auswirkungen auf die sehr unterschiedlichen Vereinigungsprozesse.

In diesem Heft werden exemplarisch verschiedene kirchliche Vereinigungs- und Transformationsprozesse nach dreißig Jahren Deutscher Einheit kritisch beleuchtet, theologisch reflektiert, ökumenisch verortet und in ihren gesellschaftlichen Kontext gestellt. Inhaltliche Schwerpunkte und Konfliktlinien werden dabei ebenso in den Blick genommen wie offengebliebene Fragestellungen und zukünftige Aufgabenfelder. Der exemplarische Charakter der Beiträge stellt alles andere als einen Anspruch auf Vollständigkeit dar, sondern lädt zum ökumenischen Gespräch über die Bedeutung und Verantwortung der Kirche in einer durch die Geschichte tief geprägten und sich ständig verändernden Gesellschaft ein.

Stephen G. Brown beschreibt in einem Beitrag den ökumenischen und gesellschaftlichen Rahmen, in denen die christlichen Kirchen Anfang der 1980er Jahre gestellt waren. Auf der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) im Jahr 1983 wurde der „Konziliare Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung“ ausgerufen. Die im ÖRK versammelten Kirchen stellten damit fest, dass die weltweite sozio-ökonomische Ungleichheit, die Bedrohung des internationalen Friedens und die massiven Umweltzerstörungen nicht nur wichtige sozialethische Themen sind, sondern dass damit tatsächlich der Kern des christlichen Glaubens, des Bekennens und der Nachfolge angesprochen und herausgefordert ist. In seinem Beitrag untersucht Brown die auf den Ausruf des „Konziliaren Prozesses“ folgenden Entwicklungen in den Kirchen der DDR und der BRD sowie ihre gesellschaftlichen Auswirkungen. Die Ökumenische Versammlung in den Jahren 1988/1989 in der DDR steht dabei in besonderem Fokus. Die dort entwickelten Positionierungen gaben den Kirchen eine bedeutende Stimme im Rahmen der Friedlichen Revolution und darüber hinaus. Bis heute bleiben diese grundlegenden Ansätze und ökumenischen Neuorientie-

rungen ein wichtiges, jedoch weitgehend noch nicht eingelöstes Aufgabenfeld (siehe dazu ebenfalls unter „Dokumente und Berichte“: „Ein Zukunftsversprechen, das noch einzulösen ist. Die Ökumenische Versammlung in der DDR 1989 vor dem Hintergrund globaler Gefahren 2019“).

Die konfessionellen Unterschiede kirchlicher Vereinigungsprozesse werden in einem Beitrag von *Karl Heinz Voigt* herausgearbeitet. Dabei kommen in erster Linie die wenig bekannten freikirchlichen Entwicklungen in den Blick. Daran anschließend blickt der Magdeburger Altbischof *Axel Noack* in seinem Beitrag auf den herausfordernden Prozess der Wiedervereinigung der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und dem Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR (BEK) und die daraus folgenden Fragen für die Gegenwart. In einem kurzen Beitrag beschreibt *Stephan von Twardowski* Grundlinien der Zusammenführung der Arbeitsgemeinschaften Christlicher Kirchen in Ost- und Westdeutschland.

Die friedensethischen Debatten und Positionierungen der Kirchen in der DDR und in der BRD waren durch das jeweils sehr unterschiedliche gesellschaftliche und politische Umfeld geprägt, was in den Vereinigungsprozessen zu grundlegenden Debatten um die Ausrichtung der Kirche und um das Verhältnis von Staat und Kirche führte. *Marie Anne Subklew-Jeutner,* die an der Gestaltung dieser Ausgabe der Ökumenischen Rundschau mitgewirkt hat, zeichnet in ihrem Beitrag das Ringen um friedensethische Positionen im Rahmen des BEK und der EKD nach und zeigt, wie die damit verbundenen Debatten das Zusammenwachsen, die Orientierung und die gesellschaftliche Positionierung der Kirche bis heute prägen.

In seinem theologischen Beitrag zur Versöhnung unterstreicht *Curt Stauss* die bleibende Bedeutung von Prozessen mündiger Aufarbeitung und Versöhnung in Kirche und Gesellschaft, um Zusammenwachsen und zukünftiges Leben zu ermöglichen.

Unter der Rubrik „30 Jahre Deutsche Einheit: Erfahrungen des Wandels in Kirche und Gesellschaft“ kommen schließlich mit *Anna Margarethe Krätschell, Thomas Naumann, Franz-Christoph Michel* und *John P. Burgess* Personen zu Wort, deren Biographien durch die gesellschaftlichen Entwicklungen und kirchlichen Transformationsprozesse auf ganz unterschiedliche Weise geprägt und nachhhaltig beeinflusst worden sind.

Im Namen der Redaktion wünschen wir eine inspirierende Lektüre,

Marie Anne Subklew-Jeutner und Stephan von Twardowski

Der Konziliare Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung

Rückblick und Vermächtnis



Stephen G. Brown[1]

In den letzten Jahren der Deutschen Demokratischen Republik (DDR) fand in Dresden und Magdeburg die „Ökumenische Versammlung der Christen und Kirchen in der DDR für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung" statt. Zum ersten und einzigen Mal in der Geschichte der DDR unterstützten die evangelischen Landeskirchen, die katholische Kirche und die Freikirchen gemeinsam eine größere Versammlung, bei der es um soziale und politische Themen ging und die zu drei Tagungen zwischen Februar 1988 und April 1989 zusammentrat.[2]

Die Teilnehmenden an der Versammlung kamen nicht nur aus festen kirchlichen Strukturen, sondern auch aus Basisgruppen aus der ganzen DDR, die aktiv für Frieden, Umwelt, Menschenrechte und Gerechtigkeit eintraten. Die Ergebnisse der Versammlung wurden in den zwölf Texten festgehalten, auf die man sich bei der letzten Tagung im April 1989 einigte: dies waren Forderungen nach einer Trennung von Staat und Partei, nach geheimen Wahlen, nach einer Freiheit von Kunst und Kultur und nach dem Recht, unabhängige Vereinigungen zu bilden.[3] Für Werner Jarowinsky,

1 Dr. Stephen Brown ist Herausgeber der vom Ökumenischen Rat der Kirchen publizierten Zeitschrift *The Ecumenical Review.*

2 Dieser Artikel stützt sich auf die Dissertation des Verfasserrs, die 2010 veröffentlicht wurde: *Stephen Brown:* Von der Unzufriedenheit zum Widerspruch. Der Konziliare Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung als Wegbereiter der friedlichen Revolution in der DDR, Frankfurt a. M. 2010 (übersetzt von Frank Kürschner-Pelkmann).

3 Zu den Texten der Ökumenischen Versammlung siehe epd-Dokumentation 21 (1989) und *Arbeitsgruppe „Justitia et Pax" der Berliner Bischofskonferenz* (Hg.): Gerechtigkeit – Frieden – Bewahrung der Schöpfung. Die Ergebnisse der Ökumenischen Versammlungen von Dresden, Magdeburg und Basel, Leipzig 1990. Siehe www.klimawandel-lebenswandel.de/attachment/1dfb9a121d8e980b9a111df90879d009771bdc8bdc8/

ÖR 69 (4/2020), S. 454–470

den für Kirchenfragen zuständigen SED-Sekretär, bildeten die Forderungen, die bei der Ökumenischen Versammlung formuliert wurden, „ein komplettes Programm der Installierung einer Art Oppositionsbewegung“.[4] Die Versammlung bereitete den Weg für die Konstituierung von Bürgerbewegungen und neuen politischen Parteien im Herbst 1989 vor, in denen viele der Teilnehmenden führende Rollen übernahmen. Für einige ihrer politischen Forderungen bildeten die Texte der Ökumenischen Versammlung eine wichtige Grundlage.

Zwar ging der Impuls für die Ökumenische Versammlung in der DDR von einem Vorschlag des Dresdener Stadtökumenekreises im Februar 1986 aus, eine solche Versammlung von „Christen und Kirchen im Gebiet der DDR einzuberufen“, gleichzeitig aber sollte die Veranstaltung den Höhepunkt des Konziliaren Prozesses für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung, der von der Vollsammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) in Vancouver im Jahr 1983 ins Leben gerufen wurde, in der DDR darstellen. Hier waren die ÖRK-Mitgliedskirchen „in einen konziliaren Prozess gegenseitiger Verpflichtung (Bund) für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der ganzen Schöpfung“ eingebunden, in dem die Kirchen „auf allen Ebenen – Gemeinden, Diözesen/Synoden, Netzwerken der christlichen Gruppen und Basisgemeinschaften – zusammen mit dem ÖRK in einem konziliaren Prozess zu einem Bund zusammenfinden [sollten]“.[5]

In Europa führte dieser konziliare Prozess zur Europäischen Ökumenischen Versammlung unter dem Motto „Frieden und Gerechtigkeit für die ganze Schöpfung“ (Basel, Mai 1989) und auf weltweiter Ebene zur „Weltversammlung für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung“ (Seoul, März 1990). Parallel zur Ökumenischen Versammlung in der DDR fand 1988 in der Bundesrepublik ein Ökumenisches Forum in Königstein (April) und in Stuttgart (Oktober) mit dem Thema „Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung“ als Teil des konziliaren Prozesses statt.

Im Zeitraum dieser Veranstaltungen ereignete sich jedoch eine weltbewegende Veränderung, die sich nicht zuletzt auch in der Chronologie der Geschichte der DDR selbst erkennen lässt. Die Basler Versammlung fand kurz vor den Kommunalwahlen in der DDR statt, als landesweite Proteste

1e02f7cc935d25a2f7c11e08f1843117ce6a311a311/Texte_Oekumenische_Versammlung_1989.pdf (aufgerufen am 12.08.2020).

4 „Beratung bei Genosse Jarowinsky am 13.10.1988“, BArch-SAPMO DY30 IV/B/2/14/9.

5 *Walter Müller-Römheld* (Hg.): Bericht aus Vancouver 1983, Offizieller Bericht der Sechsten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, 24. Juli bis 10. August 1983 in Vancouver/Kanada, Frankfurt a. M. 1983, 261, 116.

über Wahlfälschung stattfanden, die zu den Auslösern der „Friedlichen Revolution“ im Herbst 1989 zählten. Die Weltversammlung im Jahr danach ereignete sich direkt vor den Märzwahlen für die erste frei gewählte DDR-Volkskammer. Unter den Mitgliedern der frei gewählten Volkskammer befanden sich auch Teilnehmende der Ökumenischen Versammlung in der DDR. Diese Prozesse führten schließlich ein halbes Jahr später zur Vereinigung der beiden deutschen Staaten.

Die Ökumenische Versammlung war eines der dramatischsten kirchlichen Ereignisse in den letzten Jahren der DDR. Vielleicht in keinem anderen Land hat der konziliare Prozess eine solche gesellschaftsverändernde Dimension angenommen. Dennoch muss sie im Kontext des weltweiten ökumenischen Kampfes für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfungsbewahrung betrachtet werden. Die Texte der Ökumenischen Versammlung stellten nicht nur eine Herausforderung für den DDR-Sozialismus dar, sondern auch für die vorherrschenden globalen Politik- und Wirtschaftsstrukturen, die auf Kosten der globalen Gerechtigkeit und der Bewahrung der Schöpfung aufgebaut worden waren. Dreißig Jahre nach der Ökumenischen Versammlung verkörpern diese Texte die bislang von uns Menschen noch ungelöste Aufgabe, gerechte und friedliche Gesellschaften aufzubauen, die die Schöpfung achten.

Das Entstehen des konziliaren Prozesses

Die Bedeutung des Aufrufs zu einem „konziliaren Prozess“ mag vielen – wenn nicht den meisten – Teilnehmenden der ÖRK-Vollversammlung in Vancouver nicht bewusst gewesen sein. Der ökumenische Theologe Lukas Vischer stellte fest, dass aus dem Bericht der Vollversammlung nicht einmal deutlich wird, wie der Aufruf zu einem konziliaren Prozess zustande kam: „Er war nicht das Ergebnis einer wirklichen Debatte und wurde auch nicht bewusst von den Delegierten angenommen. (Er wird nicht einmal im Index des Vancouver-Berichtes aufgeführt.) Erst nach dem Ende der Versammlung fand er Aufmerksamkeit.“[6]

In der Tat ging der Aufruf von Vancouver zu einem konziliaren Prozess zum Teil auf einen Antrag zurück, der von den DDR-Delegierten in die Vollversammlung eingebracht wurde,[7] und die Themen Gerechtigkeit, Frie-

[6] *Lukas Vischer:* The Theme of Humanity and Creation in the Ecumenical Movement, undatiert, www.jaysquare.com/resources/growthdocs/grow10c.htm (aufgerufen am 12.08.2020); deutsche Übersetzung durch Stephen G. Brown.

[7] Antrag in der 6. Vollversammlung des ÖRK, Vancouver/Canada [sic] 1983, Dokument

den und Umwelt in der Aufforderung zu einer notwendigen „Umkehr“ angesichts des „immer noch andauernden Wettrüsten[s], [der] ausbeuterischen Zerstörung der Natur und der herrschenden Ungerechtigkeit“ miteinander verknüpfte. Diese „Umkehr“ sollte nicht nur im „politischen Handeln“ umgesetzt werden, sondern auch im „Bekenntnis“ der Kirche, durch Handeln von „Christen, christlichen (...) Gruppen und Kirchen“. „Um der Erfüllung all dieser Aufgaben näher zu kommen“, wurde der ÖRK aufgefordert zu erwägen, „ob die Zeit reif ist für ein allgemeines christliches Friedenskonzil, wie es Dietrich Bonhoeffer angesichts des drohenden 2. Weltkrieges vor 50 Jahren für geboten hielt“. Wesentlicher Mitinitiator dieses Antrags war Heino Falcke, der Vorsitzende des Ausschusses für Kirche und Gesellschaft des Bundes der Evangelischen Kirchen (BEK) in der DDR, und Mitglied der gleichnamigen ÖRK-Arbeitsgruppe. Falcke war es, der im Jahr 1972 in einem Vortrag vor der BEK-Bundessynode von dem „befreiende[n] Christus“ sprach, dessen „Solidarität mit den Leidenden, seine Verheißung der Freiheit, uns nötigt, den sozialistischen Protest gegen das Elend der Menschen aufzunehmen und mitzuarbeiten an der Aufgabe, unmenschliche Verhältnisse zu wandeln, bessere Gerechtigkeit und Freiheit zu verwirklichen“. Dies schloss jedoch die Aufgabe ein, „gegen Unfreiheit und Ungerechtigkeit zu kämpfen“, auch in der sozialistischen Gesellschaft der DDR, und die „Gesellschaft nicht los[zu]lassen mit der engagierten Hoffnung eines verbesserlichen Sozialismus“.[8] Dies waren Themen, die fast 20 Jahre später in den Texten der Ökumenischen Versammlung wieder in den Vordergrund rücken sollten.

In Vancouver sorgte Falcke dafür, dass der Antrag der DDR-Delegierten eine breitere Öffentlichkeit jenseits der Fachgruppen und Ausschüsse in Vancouver erreichte, in dem er den Text vor westlichen Medien bei einer Veranstaltung am Rande der Vollversammlung vortrug. Hinter dieser öffentlichkeitswirksamen Aufforderung stand aber auch vor und während der ÖRK-Vollversammlung in Vancouver 1983 ein abgestimmtes Handeln von einzelnen Persönlichkeiten aus den beiden deutschen Staaten, darunter Heino Falcke selbst und z. B. Ulrich Duchrow, Beauftragter für Mission und Ökumene in Baden und ehemaliger Direktor der Studienabteilung des Lu-

PR2-5, Ökumenischer Rat der Kirchen, Sechste Vollversammlung, 24. Juli–10. August 1983, AÖRK 36.6/1. Siehe auch *Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR* (Hg.): Gemeinsam Unterwegs. Dokumente aus der Arbeit des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR. 1980–1987, Berlin-Ost 1989, 264–268.

8 Siehe *Heino Falcke:* Christus befreit – darum Kirche für andere. Hauptreferat auf der Synode des Kirchenbundes 1972 in Dresden; in: *ders.:* Einmischungen. Aufsätze, Reden und Vorträge aus 40 Jahren, Leipzig 2014, 83–103, hier 98.

therischen Weltbundes, und Konrad Raiser, damals stellvertretender Generalsekretär des Ökumenischen Rates. Hier ging es vor allem um Menschen, die sich im Rahmen der Ökumene kennengelernt hatten, und die ihre Kontakte über die deutsch-deutsche Grenze hinaus durch informelle Seminare und Begegnungen aufrechterhielten.[9] Die Gespräche schlossen auch den südafrikanischen Pfarrer Allan A. Boesak mit ein, der 1982 zum Präsidenten des Reformierten Weltbundes gewählt worden war und bei der Vollversammlung in Vancouver den Hauptvortrag zu Frieden und Gerechtigkeit hielt.

Hintergrund dieser Überlegungen war der *status confessionis* (Bekenntnisfall) zur Apartheid, den die Vollversammlungen des Lutherischen Weltbundes und des Reformierten Weltbundes in dem Jahr 1977 bzw. 1982 ausgesprochen hatten, sowie die Erklärung des Reformierten Moderamens in der Bundesrepublik von 1982 „Das Bekenntnis zu Jesus Christus und die Friedensverantwortung der Kirche“[10], die die Friedensfrage als eine Bekenntnisfrage darstellte. Der Begriff „konziliarer Prozess“ stammt von Ulrich Duchrow, der 1980 die Nord-Süd-Wirtschaftsspaltung als Bekenntnisfrage bezeichnete und die Notwendigkeit für ein „wahrhaft universales Konzil“ darstellte, welches sich mit dieser Lebensfrage sowohl der Christenheit als auch der ganzen Menschheit auseinandersetzt und zu ihrer „verbindlichen Bewältigung“ hilft.[11] Bei der Auseinandersetzung um Massenvernichtungswaffen rät Duchrow jedoch statt von einem *status confessionis* von einem *processus confessionis* zu sprechen, „um der Behauptung entgegenzutreten, das Drängen auf Entscheidung und Eindeutigkeit breche das Gespräch ab“.[12] Hier sind die Begriffe processus confessionis und konziliarer Prozess nahezu synonym.

9 Vgl. *Katharina Kunter:* Erfüllte Hoffnungen und zerbrochene Träume. Evangelische Kirchen in Deutschland im Spannungsfeld von Demokratie und Sozialismus (1980–1993), Göttingen 2006, 130–134; *Brown,* Unzufriedenheit, 64–68.

10 Zur Entstehung der Erklärung, siehe *Hans-Joachim Kraus:* Die Friedenserklärung des Moderamens in der Diskussion; in: *Joachim Guhrt* (Hg.): 100 Jahre Reformierter Bund. Beiträge zur Geschichte und Gegenwart, Bad Bentheim 1984, 134–145; siehe www.reformiert-info.de/Die_Friedenserklaerung_des_Moderamens_in_der_Diskussion-231-0-56-3.html (aufgerufen am 12.08.2020).

11 *Ulrich Duchrow:* Bekennende Kirche und Ökumene als Thema der Zukunft; in: *Ernst Feil/Ilse Tödt* (Hg.): Konsequenzen. Dietrich Bonhoeffers Kirchenverständnis heute, München 1982, 47.

12 *Ulrich Durchrow:* Weltwirtschaft heute. Ein Feld für Bekennende Kirche?, München 1986, 136.

Konrad Raiser wies auf die „verschlüsselte [...] Formulierung“ in den Texten der Vollversammlung in Vancouver zum konziliaren Prozess hin. Nach seiner Auffassung bringt die Verwendung der Verben „bekennen“, „widerstehen“, „verurteilen“, „verpflichten“ und „verwerfen“ die Hoffnung „auf eine Art konziliaren Bekenntnisakt, als eine feierliche Selbstverpflichtung der christlichen Kirche“ zum Ausdruck,[13] angesichts von Unrecht und Armut, Krieg und Gewalt sowie der Zerstörung der Umwelt:

> Die Vollversammlung besaß eine Vision, die in einer globalen christlichen Antwort auf die Wirklichkeit eines gefährdeten Planeten zum Ausdruck gebracht wurde. „Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung“ wurden jede für sich als Dimensionen eines unteilbaren Ganzen verstanden, das wiederum selbst eine Antwort auf die dreifache Bedrohung des Lebens war: Unrecht, Krieg und Gewalt sowie Umweltkatastrophen. Gleichzeitig wurde soziales und ethisches Engagement als unverzichtbar für die ökumenische Ekklesiologie und integraler Bestandteil der Suche nach einem „konziliaren Prozess“ zur Einheit der Kirche angesehen. In der protestantischen Tradition bedeutet dies, dass Menschenrechtsprobleme, Rassismus und nukleare Abschreckung nicht lediglich als *adiaphom* (theologisch nicht essenziell) angesehen wurden, sondern als Themen, denen sich die Kirche *aufgrund ihrer Natur* stellen muss.[14]

Konziliarer Prozess als deutsch-deutsche Initiative

In der Tat aber war der Aufruf der ÖRK-Vollversammlung 1983 das Ergebnis einer deutsch-deutschen Initiative und baute auf dem gemeinsamen deutschen theologischen und politischen Erbe auf, wobei die gemeinsame Sorge angesichts der Stationierung von Atomraketen in beiden deutschen Staaten zum Katalysator wurde. Vor allem wegen dieses gemeinsamen Erbes fanden die Vorschläge der Vollversammlung in Vancouver die größte Resonanz in den Kirchen der beiden deutschen Staaten, nicht selten zur Verblüffung der ÖRK-Mitgliedskirchen in anderen Ländern.

Nicht zuletzt wegen der aktiven Teilnahme ihrer Protagonisten begegnete dem konziliaren Prozess vielleicht in keinem anderen Land als in den beiden deutschen Staaten, die sich an der Trennlinie zwischen zwei Gesellschaftssystemen und zwei Militärblöcken befanden, so viel Resonanz. Mar-

13 *Konrad Raiser:* Ökumene im Übergang, München 1989, 178; 204, Anmerkung 9.

14 *Peter Lodberg:* Justice und Peace in a World of Chaos; in*: John Briggs/MercyAmba Oduyoye/Georges Tsetsis* (Hg.): A History of the Ecumenical Movement, Volume 3, 1968–2000, Genf 2004, 328, deutsche Übersetzung durch Stephen G. Brown (Hervorhebung im Original).

got Käßmann hat sogar auf einen Scherz hingewiesen, der beim Treffen des ÖRK-Zentralausschusses erzählt wurde: „Der konziliare Prozess hat die 110-prozentige Zustimmung des Zentralausschusses. 50 % aus der BRD und 60 % aus der DDR. Das sagt viel über die Stimmung in Genf."[15]

Bereits im Januar 1984 betonte Falcke in einem Vortrag bei einem Treffen der Vancouver-Delegierten und der Ökumenereferenten der DDR-Landeskirchen den Aufruf zu einem konziliaren Prozess als eine der wichtigsten Aufgaben, die aus der ÖRK-Vollversammlung zu verwirklichen sei.[16] In einem Artikel, der im Februar 1984 in *Die Zeichen der Zeit* veröffentlicht wurde, führte Falcke aus, dass die ökumenische Bewegung mit einer neuen Radikalität und Dringlichkeit durch die Bedrohungen des globalen Überlebens herausgefordert sei. Der Begriff des konziliaren Prozesses, so stellte Falcke fest, der bis dahin im ÖRK auf dem Feld des Lehrkonsenses und der Kirchengemeinschaft angesiedelt war, sei nun verbunden mit dem biblischen Gedanken des „Bundes" auf sozialethische Fragen bezogen. Auch hatte der Aufruf zu einem konziliaren Prozess in Vancouver sowohl lokale als auch globale Dimensionen: „Wie Friede, Gerechtigkeit, Naturbewahrung in unserer Welt *konkret* und operational zusammengehören, kann nur in den unterschiedlichen Situationen und zugleich in der globalen Interdependenz unserer Welt erkannt werden."[17]

Ein wichtiger Impuls für den konziliaren Prozess in der DDR war dessen Wirkung auf die Basisgruppen, die Ende der siebziger und Anfang der sechziger Jahre des letzten Jahrhunderts innerhalb der evangelischen Kirchen in der DDR entstanden waren: Friedens- und Umweltgruppen, Frauengruppen, Menschenrechtsgruppen und auch Dritte-Welt-Gruppen. Diese standen in einem Spannungsfeld mit Gemeinden und Kirchenleitungen, stellten einen gewissen Pluralismus dar – wenn auch in rudimentärer Form – und fungierten als eine Grundlage für den konziliaren Prozess in der DDR. In den Jahren 1984 und 1985 fand so etwas wie eine „umfassende Neubestimmung" unter den Basisgruppen in der DDR entlang der Themen

15 *Margot Käßmann:* Genf 1987 – Zwischen Wunsch und Wirklichkeit; in: Junge Kirche 48 (1987), H. 2, 89–91, hier 90.

16 Vancouver – Nacharbeit im Blick. Umsetzung in die eigene kirchliche Praxis ist die vorrangige Aufgabe, ena, 09.02.1984, 13–14.

17 *Heino Falcke:* Vancouver – Bericht von der 6. Vollversammlung des Ökumenischen Rates, 24. Juli bis 10. August 1983; in: Die Zeichen der Zeit 38 (1984), H. 2, 36 (Hervorhebung in Original).

Gerechtigkeit, Frieden und Umwelt statt. Die ersten Mittelstreckenraketen waren gerade in Europa stationiert worden, und diejenigen, die sich an Friedensgruppen beteiligt hatten, begannen damit, ihr Interesse anderen Themen zuzuwenden. In diesem Kontext halfen die eng miteinander verbundenen Themen Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung (Umwelt/Ökologie) im konziliaren Prozess dabei, disparaten Gruppen, Netzwerken und Initiativen ein Bewusstsein von Kohärenz zu vermitteln.[18] Gleichzeitig bot die Verwendung einer „bekennenden" Sprache durch die Kirchen, die zu autoritativem, verpflichtendem und bindendem Handeln aufforderten, ein unmittelbares – wenn auch stellvertretendes – Ziel für die Forderungen der Gruppen und funktionierten deshalb als Grundlage für die Mobilisierung.[19] Dazu kam der Hinweis der ÖRK-Vollversammlung 1983 in Vancouver auf „Netzwerke von christlichen Gruppen und Basisgemeinschaften", neben den Kirchengemeinden und Diözesen/Synoden, als Teil der „Kirche auf allen Ebenen", der unterstrich, dass die Gruppen einen unverzichtbaren Teil des kirchlichen Lebens darstellten. So war der konziliare Prozess Anstoß für das Netzwerk „Konkret für den Frieden", dessen jährliche Treffen (oder „Seminare") ab 1983 eine der wichti-

18 Exemplarisch dazu siehe einen Text von *Friedrich Schorlemmer*: „Eine Vernetzung der Gruppen und Arbeitskreise bewahrt vor Zersplitterung und ermöglicht punktuelles gemeinsames Handeln. Längerfristig können sich die christlichen Gruppen einordnen in den ökumenischen Prozeß eines Bundes für Frieden, Gerechtigkeit und Schöpfungsbewahrung." *Friedrich Schorlemmer:* Macht und Ohnmacht kleiner Gruppen vor den Herausforderungen unserer Zukunft, 25.01.1985, Wittenberg, StAufarb – Bestand von Markus Meckel, Bd. 260. In diesem Zusammenhang bezieht sich Schorlemmer ausdrücklich auf das Material der ÖRK-Vollversammlung in Vancouver, das von Ulrich Duchrow zusammengestellt und veröffentlicht worden war als epd-Dokumentation 46 (1983). Auch führte der konziliare Prozess zur Entstehung neuer Gruppen, so zum Beispiel der „Basisgruppe des konziliaren Prozesses" in Thüringen (*Ehrhart Neubert:* Geschichte der Opposition in der DDR 1949–1989, 2. Auflage, Bonn 2000, 618).

19 Siehe z. B. *Markus Meckel:* „In den Kirchen gab es seit Mitte der 80er Jahre in diesem sogenannten konziliaren Prozeß, d. h. seit der Weltkirchenkonferenz von 1983, starke Bestrebungen, die Fragen der Gerechtigkeit, des Friedens und des Nord-Süd-Verhältnisses sowie der Bewahrung der Schöpfung zum Thema kirchlicher Arbeit zu machen und zu fragen: Was muß vom christlichen Glauben her gemeinsam getan werden? Dies war für die Gruppen eine große Chance, die Kirchen als Institution bei diesen Themen beim Wort zu nehmen und zu klaren inhaltlichen Aussagen zu kommen. Ich denke, daß die kritischsten Texte, die nicht nur von einzelnen geschrieben, sondern von einer Organisation verabschiedet waren, die Texte der ökumenischen Versammlungen im April 1989 waren." *Markus Meckel:* Konsequenzen aus den Erfahrungen der Oppositionszeit: Partei oder soziale Bewegung?, siehe www.fes.de/fulltext/historiker/00151005.htm (aufgerufen am 12.08.2020).

gen Möglichkeiten zur Vernetzung der Friedensgruppen in der DDR waren,[20] z. B. in Schwerin 1985 seine Thematik zu erweitern und Umwelt-, Dritte-Welt- und Gerechtigkeitsgruppen einzubeziehen. Auch erfolgte in Schwerin eine Institutionalisierung des Netzwerks durch die Wahl eines Fortsetzungsausschusses, der im Laufe des konziliaren Prozesses in der DDR zu einem wichtigen Verbindungsglied zwischen Basisgruppen und Ökumenischer Versammlung wurde, da die Mitglieder für die Vorbereitungsgruppe der Versammlung nominiert wurden. Hier liegt der Schluss nahe, dass der Mobilisierungseffekt der Basisgruppen dazu führte, dass der konziliare Prozess zwischen 1986 und 1989 in der DDR eine solche Dimension annahm.

Auf globaler Ebene aber hatten die Vancouver-Vorschläge jedoch „nach einem recht enthusiastischen Startschuss bei der Vollversammlung in Vancouver 1983 erhebliche Anfangsschwierigkeiten innerhalb des ÖRK".[21] Trotz der Entscheidung des ÖRK-Zentralausschusses im Jahr 1984 „eine Weltkonferenz über Gerechtigkeit, Frieden und die Ganzheit der Schöpfung abzuhalten (möglicherweise 1989)"[22], fehlten immer noch motivierende Ziele für den konziliaren Prozess. Das ist der Kontext für den Aufruf zu einem „Konzil des Friedens" des Physikers und Philosophen Carl Friedrich von Weizsäcker beim Düsseldorfer Kirchentag 1985, der eine Klarheit besaß, an der es bis dahin in der Diskussion über den konziliaren Prozess gemangelt hatte. Nicht zuletzt wegen seiner eigenen moralischen Autorität löste Weizsäckers Appell für ein „Konzil des Friedens" rasche und spontane Reaktionen aus und dies besonders in den beiden deutschen Staaten. Innerhalb weniger Wochen gingen mehr als 60.000 unterstützende Voten in der Geschäftsstelle des Kirchentages in Fulda ein. Auch wird Weizsäckers Bezugnahme auf die römisch-katholische Kirche von Gruppen genutzt, um sich innerhalb der katholischen Kirche dafür einzusetzen, dass das „Konzil" auf ihre eigene Tagesordnung gesetzt wurde. Dennoch stiftete

20 Vgl. *Philipp Busch:* Die Treffen „Konkret für den Frieden" in Schwerin (1985) und Greifswald (1989); in: *Landtag Mecklenburg-Vorpommern* (Hg.): Leben in der DDR: Leben nach 1989 – Aufarbeitung und Versöhnung, Band VII, Schwerin 1997, 233–299. *Lothar Probst:* Die Rolle von kirchlichen Basisgruppen und Netzwerken vor und in der Wende in Mecklenburg-Vorpommern; in: *Landtag Mecklenburg-Vorpommern* (Hg.): Leben in der DDR. Leben nach 1989 – Aufarbeitung und Versöhnung, Band IX, Schwerin 1997, 275–314.

21 *Janice Love:* Der konziliare Prozeß, der ÖRK und die Zukunft der ökumenischen Bewegung; in: Ökumenische Rundschau 39 (1990), 396–414, hier 397.

22 *Ökumenischer Rat der Kirchen:* Zentralausschuss. Protokoll der 36. Tagung, Genf (Schweiz), 9. bis 18. Juli 1984, 35. Die Konferenz (inzwischen als „Weltversammlung" bzw. „World Convocation" bezeichnet) fand dann tatsächlich 1990 in Seoul/Südkorea statt.

die Entscheidung Weizsäckers von einem „Konzil“ und nicht von einem „konziliaren Prozess“ zu sprechen[23] und sein Beharren darauf, dass Frieden das „einzige Thema“ des Konzils sein sollte, und sein Drängen, dass die christlichen Kirchen auf einem ökumenischen Konzil „ein Wort sagen [müssen], das die Menschheit nicht überhören kann“, Verwirrung in der ökumenischen Diskussion, die bis zur Weltversammlung in Seoul 1990 andauerte.

Trotzdem fungierte Weizsäckers Aufruf als eine Art Katalysator, den konziliaren Prozess zur Sache der Kirche und nicht nur von engagierten Gruppen zu machen. Dennoch waren die gesellschaftlichen Kontexte in den beiden deutschen Staaten sehr unterschiedlich. Die Bundesrepublik war eine pluralistische Gesellschaft, in der die großen Kirchen weiterhin bedeutende institutionelle Akteure waren. Der „real existierende Sozialismus“ der DDR auf der anderen Seite bedeutete, dass die Kirchen in einer eindeutigen Minderheitsposition waren und durch die offizielle Ideologie ausgeschlossen wurden. Das hatte Auswirkungen darauf, wie der konziliare Prozess in den Kirchen aufgenommen wurde. Für einige – vor allem in der Bundesrepublik – war es ein Prozess der Suche nach einem Konsens, der unterschiedliche und sogar entgegengesetzte Positionen miteinander versöhnen sollte, wie in Weizsäckers Vision eines Konzils des Friedens, in das „konservative“ und „radikale“ Tendenzen in der Kirche einbezogen werden sollten. Für andere – vor allem in der DDR – war der konziliare Prozess ein Versuch, einen prophetischen Aufruf zur Umkehr in einer spezifischen historischen Situation zu formulieren.[24] Zwar unterstrich die Bundessynode des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR in Dresden im September 1985, als „erste offizielle und gemeinsame Reaktion der Kirchen des Bundes auf die Einladung aus Vancouver 1983“,[25] die Notwendigkeit eines „Konzils“, um mit „Autorität und Verbindlichkeit“ sprechen zu können, aber unterstrich gleichzeitig die Not-

23 „Dann wurde das Wort ‚konziliarer Prozeß‘ immer mehr benutzt. Und dieses Wort hat mich nie ganz mit Glück erfüllt [...]. Wenn der Prozeß nicht das Ziel hat, eine bestimmte Versammlung mit einer klaren Aussage möglich zu machen, dann wird er sich nach einiger Zeit totlaufen.“ *Carl Friedrich von Weizsäcker:* Der Weg nach Seoul. Konziliarität und Parteinahme; in: *Martin Schindehütte* (Hg.): Von der Weltversammlung zum Konzil? Bilanz und Perspektiven des Konziliaren Prozesses nach Seoul, Hofgeismar 1991, 11.

24 Siehe dazu *Konrad Raiser:* Eine Hoffnung lernt gehen. Zwischenbilanz des konziliaren Prozesses für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung; in: Ökumenische Rundschau 39 (1990), 77–94.

25 *Joachim Garstecki:* Ökumenische Versammlung in der DDR; in: Deutschland Archiv 22 (1989), Nr. 4, 421.

wendigkeit einer „konzentrierte[n] und stufenweise[n] Vorbereitung des ‚Konzils des Friedens'" als einen Prozess der Zusammenarbeit zwischen „Kirchenleitungen, Synoden, Gemeinden und Gruppen". Auch wenn die Synode nicht ausdrücklich die Formulierung „konziliarer Prozess" verwendete, bittet sie doch „Gemeinden und Gruppen schon jetzt, in einen Prozess gegenseitiger Information und Verpflichtung einzutreten und dabei bisherige Erklärungen und Beschlüsse der Kirchen zu nutzen".[26]

Ökumenische Versammlung in der DDR

Das war der Kontext für die entscheidenden Entwicklungen, die die Ökumenische Versammlung in der DDR von 1988 bis 1989 auf den Weg brachten. Am 13. Februar 1986 schlug bei einem ökumenischen Gottesdienst mit 3.000 Teilnehmenden der Stadtökumenekreis Dresden den verschiedenen Konfessionen in der DDR vor, „eine ökumenische Versammlung der Christen und Kirchen im Gebiet der DDR einzuberufen". Er wies auf den Aufruf der DDR-Delegierten bei der ÖRK-Vollversammlung in Vancouver hin, den Appell von Carl Friedrich von Weizsäcker beim Düsseldorfer Kirchentag für die Einberufung eines Konzils des Friedens und den Friedensaufruf, den Papst Johannes Paul II. am Ende der Gebetswoche für die Einheit der Christen 1986 verkündet hatte: „Sinn und Ziel dieser Zusammenkunft in unserem Land soll sein, *im eigenen Hause zu verwirklichen,* was wir von einer ökumenischen Weltversammlung erwarten: den ‚Weg des Friedens' zu gehen und ein Wort zu sagen, das uns bindet und verpflichtet und für die Welt ein Zeugnis unseres gemeinsamen Auftrages ist."[27]

Unter der Schirmherrschaft der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der DDR wurde eine Arbeitsgruppe gebildet, die mit dem Fortsetzungsausschuss von *Konkret für den Frieden* auch Vertretende der Basisgruppen einschloss und die die Ökumenische Versammlung zu drei Tagungen einberief: Dresden (Februar 1988), Magdeburg (Oktober 1988) und noch mal Dresden (April 1989). Die erste Tagung der Ökumenischen Versammlung im Februar 1988 hatte das Ziel, die Herausforderungen zu identifizieren, vor denen Christen, Gruppen und Kirchen in der DDR auf den Gebieten Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung

[26] *Synode des Kirchenbundes:* Erklärung zum Konzil des Friedens, Dresden, 20.–24.09.1985; in: epd-Dokumentation 43 (1985), 48.

[27] *Stadtökumenekreis Dresden,* 13.02.1986, EZA 147/108 und EZA 117/101 (Hervorhebung durch Stephen G. Brown).

standen. Hierfür sollten Erfahrungen aus erster Hand herangezogen werden. Arbeitsgruppen sollten dann die Bedingungen prüfen und analysieren, die hinter solchen Erfahrungen standen, und ihre vorläufigen Ergebnisse bei der zweiten Tagung der Versammlung vorlegen, die für Oktober 1988 geplant war. Die Ergebnisse der Oktober-Tagung sollten für eine breite Diskussion in Kirchen und Gruppen versandt werden. Die dritte und letzte Tagung sollte im Frühjahr 1989 stattfinden und – auf der Grundlage der Antworten auf die Texte der zweiten Tagung – endgültige Beschlüsse zu den notwendigen Aktionen zur Veränderung der Situation fassen. Dieser Ansatz hatte viele Gemeinsamkeiten mit der Methodik „Sehen-Urteilen-Handeln", die durch die lateinamerikanische Befreiungstheologie in den 1960er und 1970er Jahren bekannt geworden war.

Im Vorfeld der ersten Tagung der Ökumenischen Versammlung im Jahr 1988 veröffentlichte die Vorbereitungsgruppe einen Aufruf unter dem Titel „Eine Hoffnung lernt gehen", der „alle Christen und Gemeinden und die in diesen Fragen besonders engagierten Gruppen" aufforderte, darüber nachzudenken, „wo in unserer Gesellschaft die Probleme und Aufgaben der Gerechtigkeit, des Friedens und der Schöpfungsbewahrung liegen, was aus unserem Glauben in diesen Verantwortungsfeldern folgt und was wir gemeinsam tun sollen und können"[28]. Zeitlich fiel dieser Aufruf mit einer deutlichen Verschlechterung der konfliktregulierten Existenz der Kirche im Sozialismus. Im November 1987 wurden die Kellerräume der Zionskirche in Berlin durchsucht. Im Januar 1988 kam es zu Festnahmen von Ausreisewilligen und Oppositionellen. Hinzu kam der Einfluss der Glasnost- und Perestroikapolitik von Mikhail Gorbatschow, die auch den „Sozialismus in den Farben der DDR" infrage stellte.

Zum Zeitpunkt der Eröffnung der ersten Tagung der Ökumenischen Versammlung im Februar 1988 in Dresden waren etwa 10.000 Zuschriften eingegangen. Knapp zwei Drittel von ihnen waren vor der Eröffnung der Versammlung ausgewertet worden: 2.772 Zuschriften bezogen sich auf Fragen der Gerechtigkeit, 2.491 auf Friedensthemen und 1.459 auf die Schöpfung. In allen drei Kategorien ging es in der Mehrzahl der Eingaben um die Situation in der DDR. Die Zuschriften zu Frieden und Umwelt konnten auf einem festen Repertoire des Protestes und der Unzufriedenheit aufbauen, die sich in den 1980er Jahren entwickelt hatten: die Ablehnung des Wehrdienstes und der Militarisierung der Volksbildung sowie die Sorge angesichts der Umweltprobleme. Die Frage der Gerechtigkeit war

[28] Ökumenische Versammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Dresden – Magdeburg – Dresden: Eine Dokumentation, Berlin 1990, 201–204, hier 203.

hingegen ein diffuseres Thema, aber gleichzeitig eines, das die DDR noch stärker destabilisieren konnte. Bei der ÖRK-Vollversammlung 1983 in Vancouver sollte der konziliare Prozess, Frieden als ein Thema der Kirchen in der nördlichen Hemisphäre und die globale Gerechtigkeit als vorrangiges Thema der ÖRK-Mitgliedskirchen in der südlichen Hemisphäre miteinander verbinden. Aber durch die Ökumenische Versammlung bezog man das Thema direkt auf die DDR selbst. Die Zahl der Eingaben zu Gerechtigkeit in der DDR (1.650) übertraf die Zahl der Eingaben zur weltweiten Gerechtigkeit (650) und der an die Kirchen gerichteten Vorschläge (472) bei weitem.[29]

So gehörten zu den angesprochenen Themen Reisen und Ausreisen, Allgemeine Menschenrechte, Rechtssicherheit, Information, Mündigkeit und Mitsprache, „neues Denken" und demokratische Umgestaltung sowie Abgrenzung. Auch kommen Themen vor, wie Hindernisse für das Vorankommen in Bildung und Beschäftigung; der Platz älterer Menschen und von Menschen mit Behinderungen, Minderheiten wie Homosexuelle, Alkoholkranke und Haftentlassene; die Sorge über die „zunehmende Verantwortungslosigkeit im Umgang mit Volkseigentum und die abnehmende Arbeitsmoral" sowie die „Abschaffung des Schusswaffengebrauches an der Staatsgrenze". Das Thema Gerechtigkeit funktionierte also als eine umfassendere Kategorie, innerhalb derer spezifische politische Mängel – Menschenrechte, Umweltprobleme, Vernachlässigung von Frauenrechten – erörtert werden konnten.[30]

Durch die Schwerpunkte Frieden und Umweltthemen konnten der konziliare Prozess und die Ökumenische Versammlung aus zwei bedeutenden Ursachen von Unzufriedenheit in der DDR-Gesellschaft schöpfen; der Schwerpunkt Gerechtigkeit erweiterte die anzusprechende Thematik um Menschenrechte und die Vernachlässigung von Frauenrechten, ebenso um die Probleme der Wirtschaft sowie um das Problem der Diskrepanz von erklärten Prinzipien der DDR und der Realität in der Praxis. Mit diesen Themen stellte die Ökumenische Versammlung die ideologischen Grundlagen infrage, auf denen die DDR aufgebaut worden war. Nicht nur die Basisgruppen wurden dabei mobilisiert, sondern auch größere Kreise der Kirche. Axel Noack stellte später fest: „Es ist ein bis heute viel zu wenig gesehenes besonderes Verdienst der ‚Ökumenischen Versammlung für Frieden, Ge-

[29] Siehe z. B. diese Zuschrift: „Der Begriff ‚Gerechtigkeit[']' darf nicht einseitig eingeschränkt werden auf Gere. in der 3. Welt [...]. Gleichzeitig muß Sicherung der Menschenrechte und der durch d. Verfassung festgelegten Gleichheitsrechte aller Bürger benannt werden", EZA 117/56, Nr. 9095.

[30] Siehe dazu *Brown,* Unzufriedenheit, 215–230.

rechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung' in den Jahren 1988 und 1989, eine Brücke zwischen den Anliegen der Gruppen und den Kirchengemeinden an der Basis geschlagen zu haben [...]. In Kirchengemeinden war mit ihr weithin das Anliegen der Gruppen wirklich angekommen."[31] Gleichzeitig hat die „Aufrufs- und Antwortaktion", so Heino Falcke, „den Delegierten das Bewusstsein vermittelt, wir sind hier nicht irgendwie eine kleine abgehobene Gruppe, sondern wir betreiben jetzt etwas, wo ein großer Teil des Volkes Gottes uns wirklich auf die Finger sieht und etwas von uns erwartet, also, ein großer Erwartungsdruck ist von daher auf die Versammlung gekommen, aber auch eine Ermutigung."[32]

Die Ökumenische Versammlung markierte also den Übergang von Unzufriedenheit innerhalb der Strukturen der Kirche zu einem expliziten Widerspruch und der Forderung nach grundlegenden politischen Veränderungen. Durch die „induktive" Methode der Ökumenischen Versammlung konnte solche Unzufriedenheit in eine kritische Masse verwandelt werden: Arbeitsgruppen analysierten die wirtschaftlichen, sozialen, politischen und ideologischen Verhältnisse, die der Unzufriedenheit zugrunde lagen, die bei der ersten Tagung in Dresden festgestellt worden waren. Dies geschah mit dem Ziel, Handlungsmöglichkeiten für die Veränderung der Situation zu erarbeiten. Die Ergebnisse dieses Prozesses wurden in zwölf Texten festgehalten, auf die man sich in der letzten Tagung im April 1989 einigte. Jeder der Texte, die in Dresden verabschiedet wurden, berührte in größerem oder kleinerem Maße die gesellschaftspolitische Realität der DDR und zwar auf Gebieten wie dem DDR-Handel mit Entwicklungsländern, Ausländerfeindlichkeit, Bürgerbeteiligung an politischen Entscheidungsprozessen, vormilitärischer Ausbildung und Wehrdienst, Friedenserziehung, der Notwendigkeit der Kirchen, sich in einem „kritischen Dialog" mit Dritte-Welt-, Friedens-, Umwelt-, Frauen- und anderen Gruppen zu engagieren, der Ausweitung der offiziell verkündeten Einheit von Wirtschafts- und Sozialpolitik um die Umweltpolitik, der Praxis des Schwangerschaftsabbruchs, Veränderungen der Preispolitik für Grundnahrungsmittel, den Auswirkungen des Braunkohlen-Tagebaus auf die Umwelt, den Gefahren der Atomenergie sowie der Notwendigkeit einer ausreichenden, sachgerechten und ungeschminkten Information über Umweltthemen.

31 *Axel Noack:* Weder Helden noch Verräter. Selbstbestimmtes Handeln von Christen und Kirchengemeinden in der DDR; in: *Gert Kaiser/Ewald Frie* (Hg.): Christen, Staat und Gesellschaft in der DDR, Frankfurt a. M./New York 1996, 174.

32 *Heino Falcke:* Die Kirchen der DDR auf dem Weg zur Ökumenischen Versammlung in Dresden. Erfahrungen und Impulse zum konziliaren Prozeß. Mitschrift eines Vortrags bei der Regionaltagung der Ökumenischen Centrale in der Evangelischen Akademie Hofgeismar, 22.–24.02.1988, PrArch, „Falcke".

Zwei dieser zwölf Texte brachten den Dissens in grundlegenderer Weise zum Ausdruck: Die „Theologische Grundlegung“ mit dem Titel „Umkehr zu Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ und der Text „Mehr Gerechtigkeit in der DDR – unsere Aufgabe, unsere Erwartungen“.[33] In beiden Texten erfolgte eine Bestandsaufnahme der Situation der DDR aus der Perspektive der Gerechtigkeit. In beiden Texten wurde ein Gesellschaftsdialog zu diesen Themen gefordert. Dennoch kamen in diesen beiden Texten unterschiedliche Ansätze für einen politischen Wandel zum Ausdruck. Während der Text „Mehr Gerechtigkeit“ die Aufmerksamkeit auf die strukturellen und institutionellen Defizite lenkte, die sich aus der fehlenden Existenz eines Rechtsstaates und die dazugehörende politische Kultur in der DDR ergaben, stellte die „Theologische Grundlegung“ die DDR-internen Probleme in den globalen Zusammenhang, wobei „der realexistierende Sozialismus zu einer Umgestaltung aufgefordert [wurde], die einen Beitrag zur Bewältigung der Überlebenskrise leistete“.[34]

Ein uneingelöstes Vermächtnis

Drei Jahrzehnte nach der Ökumenischen Versammlung und der Wiedervereinigung Deutschlands wirken die Texte der „Ökumenischen Versammlung“ aktueller denn je, auch wenn es auffällt, dass hier kein Text zur Geschlechtergerechtigkeit entwickelt worden ist. So forderte zum Beispiel der Text „Mehr Gerechtigkeit“ auf, „Formen des gesellschaftlichen Zusammenwirkens, die die Teilnahme, Mitverantwortung und Mitwirkung der vielen nötig und möglich machen“ (3.1.2.3) zu entwickeln. Die Gemeinden sollen Anwalt für Menschen sein, „die mutlos und hoffnungslos geworden sind, die sich ihres Rechtes beraubt und in ihrer Menschenwürde verletzt fühlen“ [und] „[s]ie sollen Anwalt für jene sein, die sich für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung einsetzen“ (3.4.2.24). Auf Dauer entscheidend für den Weg Europas, so der Text „Der Übergang von einem System der Abschreckung zu einem System der politischen Friedenssicherung“ wird der politische Wille der Europäer sein, „den europäischen Problemen und den globalen Bedrohungen für das Überleben der Menschheit gemeinsam zu begegnen“ (4.4.18). Oder, nach dem Text „Auf

33 Im Folgenden beziehen sich die Zahlen in Klammern auf die jeweiligen Absatznummern der Texte (siehe Anm. 3).

34 *Heino Falcke:* Die unvollendete Befreiung. Die Kirchen, die Umwälzung in der DDR und die Vereinigung Deutschlands, München 1991, 31.

der Suche nach einer neuen Lebensweise in der bedrohten Schöpfung“ ist „Ständiges quantitatives Wirtschaftswachstum (…) gleichbedeutend mit weiterer Zerstörung der Natur, Gefährdung der Lebensgrundlagen künftiger Generationen, Verarmung vieler Völker und Heraufbeschwörung von inneren sozialen und äußeren militärischen Konflikten um die Ressourcen dieser Welt“ (8.2.3).

Die internationale Finanzkrise, die 2008 begann, wie auch die COVID-19-Krise, haben den prekären Charakter des wirtschaftlich-gesteuerten Globalisierungsprozesses deutlich gemacht, der die letzten drei Jahrzehnte gekennzeichnet hat. Hier bietet die „Theologische Grundlegung“ der Ökumenischen Versammlung Anhaltspunkte an. Zentrales Thema dieses Textes war die Notwendigkeit von „Umkehr“ zu den drei „vorrangigen Optionen“: für die Armen, für die Gewaltfreiheit und für den Schutz und die Förderung des Lebens. Hier ging es nicht nur um die Situation in der DDR, sondern auch um die Gefahren der „wissenschaftlich-technischen Zivilisation“, die eine Bedrohung durch eine Atomkatastrophe, eine ökologische Zerstörung und die wirtschaftliche Ausbeutung darstellte. In diesem Kontext ist die Menschheit zu einer „Überlebensgemeinschaft“ geworden: „Informations- und verkehrstechnisch, industriell und ökonomisch, politisch und militärisch hängt alles mit allem zusammen.“ Daraus folgt: „Politisches Handeln, auch im lokalen Bereich, trägt daher eine nicht mehr aufkündbare Verantwortung für das Überleben des Ganzen“ (1.1.1). Hier sollten Christinnen und Christen die Zusammenarbeit mit allen Menschen guten Willens bei der Verwirklichung von Gerechtigkeit suchen. Bleiben „Wirtschaftswachstum, Produktivitätssteigerung, Befriedigung wachsender Konsumbedürfnisse die herrschenden Werte, so wird die überlebenswichtige Umgestaltung und Umkehr zu Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfungsbewahrung verfehlt und verhindert“ (1.2.2.3).

Es ging um ein alternatives Modell nicht nur zum Sozialismus in der DDR, sondern auch zu dem, was als westlicher Konsumismus betrachtet wurde: „Tiefgehende Wandlungs- und Lernprozesse liegen vor uns: von der Vergötzung des Wirtschaftswachstums und der Wirtschaftsmacht zur Solidarität mit den Armen und zur Umverteilung von Macht; von der Friedenssicherung durch Androhung und Ausübung von Gewalt zur Friedensordnung durch Vertrauensbildung, Zusammenarbeit und Abrüstung; von der Gewalt- und Willkürherrschaft über die Natur zur Solidarität und Kooperation mit ihr“ (1.1.1.4).

Auch wenn der konziliare Prozess und die Ökumenische Versammlung dazu beitrugen, Unzufriedenheit und Widerspruch in der DDR im Vorfeld der Friedlichen Revolution zu artikulieren, und wichtige Anhaltspunkte zu Rechtsstaatlichkeit und Gewaltfreiheit anboten, wurden die weitergehen-

den Forderungen der Ökumenischen Versammlung zur „Umkehr“ im Laufe des Vereinigungsprozesses überwiegend ausgeblendet:

> Lediglich mit ihrer Option für Gewaltfreiheit könnte die Ökumenische Versammlung greifbar die revolutionären Ereignisse mitgestalten. Die Solidarität mit den armgemachten Völkern und der leidenden Mitwelt wurde durch eine vorrangige Option für die soziale Marktwirtschaft eher verdrängt. Die Vordringlichkeit der ökonomischen Fragen im Vereinigungsprozess erdrückte die Vorrangigkeit der Umkehr zu einer neuen Lebensweise der Solidarität mit den Armen und der Mitwelt.[35]

Die Impulse, die von der Ökumenischen Versammlung ausgingen, sind eng mit der Friedlichen Revolution von 1989 verbunden, die ihrerseits den Weg zur deutschen Einheit 1990 öffnete. Der Zusammenbruch der DDR und der deutsche Einigungsprozess waren aber keineswegs innerdeutsche Angelegenheiten, sondern spiegelten einen epochalen Wandel wider. Die Texte der Ökumenischen Versammlung sind nicht nur auf die Situation in der DDR im Jahr 1989 bezogen, sondern auch auf die globalen Herausforderungen, die keineswegs mit der Überwindung des Kalten Krieges gelöst worden sind. Dreißig Jahre nach der Ökumenischen Versammlung stellen diese Texte immer noch eine Herausforderung dar, gerechte und friedliche Gesellschaften aufzubauen, die die Schöpfung achten.

35 *Falcke,* Die unvollendete Befreiung, 70.

Einheit in Vielfalt – keine leichte Aufgabe: „Wiedervereinigung“ – „Anschluss“ – „Reorganisation“ – „Zusammenschluss“ – „Zusammenführung“[1]



Karl Heinz Voigt[2]

1. Kirchliche Prozesse der Wiedervereinigung: Zentrale Themen und Unterschiede

Bevor konkrete Schritte einzelner Minderheitskirchen erhoben werden, ist ein Blick auf Prozesse der kirchlichen Wiedervereinigung angebracht, welche die öffentliche Aufmerksamkeit auf sich gezogen haben. Es waren vier typische innerlandeskirchliche Problemstellungen, die in Kirchen und Medien breit diskutiert wurden.

1. Der im Westen erhoffte Beitritt der östlichen Landeskirchen zum Militärseelsorge-Vertrag.
2. Die Wiedereinführung des Einzugs der Kirchensteuer durch die öffentliche Hand mit der Möglichkeit zur Zwangseintreibung durch staatliche Behörden[3] war für manche aktiven Kirchenmitglieder aus der DDR ein Problem.

1 Die Probleme der Landeskirchen sind reichlich erörtert. In diesem Beitrag geht es um Minderheitskirchen, für die dieses weite Themenfeld eine differenzierte Ausarbeitung brauchte. Um nicht nur Skizzen vorzustellen, sind wenigstens Erfahrungen aus der Evangelisch-methodistischen Kirche etwas konkreter erfasst.

2 Karl Heinz Voigt ist emeritierter Pastor der Evangelisch-methodistischen Kirche. In seiner Kirche sowie in verschiedenen überkonfessionellen Zusammenschlüssen und Organisationen war er in leitenden Positionen tätig. Er ist als Autor kirchenhistorischer Werke weit über seine Kirche hinaus bekannt.

3 Im staatlichen Einigungsvertrag vom 3. Oktober 1990 war bereits für die zukünftigen ostdeutschen Landesverfassungen die staatsrechtliche Grundlage für die Einführung der Kirchensteuer festgeschrieben (vgl. *Felix Hammer:* Rechtsfragen der Kirchensteuer, Tübingen 2002, 77).

3. Die Erfahrung politischer Indoktrination machte skeptisch gegenüber Religionsunterricht in den Schulen in einem weltanschaulich neutralen Staat.
4. Als ein kirchlicher „Anschluss“ an den Westen erkennbar wurde, haben politisch wache Christinnen und Christen aus Ost und West dagegen erfolglos protestiert.[4]

Keiner dieser Aspekte spielte für die Freikirchen eine Rolle. Zwar hat es im Vorstand der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) Sympathisanten für eine Beteiligung am Militärseelsorge-Vertrag gegeben, zu dem Prälat Hermann Kunst sie eingeladen hatte. Aber der methodistische Bischof Friedrich Wunderlich (1896–1990) ist in verschiedenen Sitzungen, um die Weiterführung der West-Ost-Beziehungen zu gewährleisten, erfolgreich für einen Verzicht auf Beteiligung eingetreten.[5] Es entspricht weltweit dem freikirchlichen Selbstverständnis, finanziell selbsterhaltend zu sein. Die Zwangseintreibungen kirchlicher Steuern steht ihrem Verständnis radikal entgegen. Für die Erteilung des „Kirchlichen Unterrichts“ für Jugendliche hatten diese Kirchen schon immer neben den Sonntagsschulen eigene kirchliche Pläne. Einige Freikirchler waren zum „Anschluss“ ihrer Gemeinden bereit. Die damit verbundenen notwendigen Übernahmen von gesetzlichen Vorschriften in die kirchlichen Ordnungen (z. B. Mutterschutz und Arbeitsrechtsregelungen) können dieses Gefühl verstärkt haben. Die Übernahme von Staatsgesetzen in die kirchlichen Ordnungen, die in der alten Bundesrepublik in Kraft waren, war eine unausweichliche Folge des politischen Beitritts.

Diese wenigen Hinweise genügen, um zu zeigen, wie in einem freiheitlich-demokratischen Rechtsstaat, der weltanschaulich neutral sein soll, es durchaus Staat-Kirche- sowie Kirche-Staat-Beziehungen gibt, die unterschiedlich betrachtet werden.

2. „Wiedervereinigungen“ und „Zusammenführungen“ – Minderheiten gegen den Trend: Vielfalt und der Reichtum der „evangelischen Christenheit“

Heute gehören der VEF zwölf Mitgliedskirchen und drei Gastkirchen an. Die Mehrzahl von ihnen hat in Ost und West gearbeitet. Vier von ih-

4 Berliner Erklärung von Christen aus beiden Staaten vom 9. Februar 1990; in: epd-Dokumentation 12/1990, 19 f.

5 Vgl. die Berichte der Konferenzen der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) 1956, 7; 1958,12 und 1960, 12 f, sowie mündliche Überlieferung.

nen wie die Nazarener und einige aus dem Kreis der Pfingstkirchen waren damals in Deutschland noch nicht präsent oder hatten kaum zwischenkirchliche Kontakte. So konzentriert sich der Blick auf eine überschaubare Anzahl.

a. Verschiedene Wege zueinander

Es war selbstverständlich, dass auch die in Deutschland klein gebliebenen Kirchen jene durch politischen Zwang herbeigeführten Trennungen nach der politischen Wiedervereinigung überwinden wollten. Gemeinsam war allen, dass es sich in Ost und West um die gleiche Kirche handelte. Das war ein Vorteil gegenüber der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) im Westen und dem Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR (BEK) im Osten, die ihre Gespräche für alle ihre Gliedkirchen unterschiedlicher konfessioneller Färbung führten. Weil die Formate ihrer kirchlichen Gestalt sehr unterschiedlich sind, gab es für keine der Freikirchen ein Vorbild für die anstehenden Gesprächsprozesse. Jede musste ihren eigenen Weg finden. Schließlich steht gerade die jeweilige kirchliche Gestalt in enger Beziehung zu den theologischen und historisch gewordenen Selbstverständnissen. Und die sind sehr unterschiedlich. Was das konkret bedeutete, sollen zwei typische Beispiele zeigen.

Das grundlegende theologische Dokument des baptistischen „Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden" ist die „Rechenschaft vom Glauben". Einleitend heißt es dort: „Dieses Glaubensbekenntnis ist Ausdruck und Zeugnis der Übereinstimmung der Gemeinden im Glauben. (…) Als Rechenschaft vom Glauben soll dieses Bekenntnis der gemeindlichen Unterweisung, der theologischen Besinnung und der Verantwortung des Glaubens nach außen dienen."[6] Der theologische Text schließt mit dem Hinweis, dass er in Ost und West entgegengenommen wurde, „(…) und den Gemeinden zum Gebrauch empfohlen"[7] ist. Die „Empfehlung" zeigt die Gemeindezentriertheit des „Bundes" autonomer Gemeinden, in dem alle Entscheidungen jeder einzelnen Ortsgemeinde zufallen. Ausgerechnet im Abschnitt „Glaube und Taufe" war der Text in Ost und West unterschiedlich, so dass ein einheitlicher Text gefunden werden musste.

6 Bund Ev.-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland K.d.ö.R., Rechenschaft vom Glauben, Kassel 1995, 1, siehe: www.baptisten.de/fileadmin/bgs/media/dokumente/Rechenschaft_vom_Glauben_-_Stand_31.05.2019.pdf (aufgerufen am 27.08.2020).

7 Bund Ev.-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland K.d.ö.R., Rechenschaft vom Glauben, Kassel 1995, 16.

Geradezu entgegengesetzt ist die kirchenrechtliche Lage in der Evangelisch-methodistischen Kirche (EmK). Die Organisation von „Jährlichen Konferenzen“ und „Zentralkonferenzen“ ist die Aufgabe der verfassunggebenden Generalkonferenz der weltweiten EmK. Die Jährlichen Konferenzen sind die grundlegenden kirchlichen Körperschaften. Sie verantworten für ihre Region alle personellen und ökonomischen Fragen oft durch gemeinsame regionale Ordnungen, welche die gemeinsame Zentralkonferenz wiederum im Rahmen der gesamtkirchlichen Verfassung beschließt. Durch deren Entscheidungen wird die strukturelle Einheit des weltweiten connexionalen Kirchenverbunds geordnet. Das bedeutet, die weltweit organisierte Kirche ist durch eine gemeinsame, für alle verbindliche Verfassung und Ordnung auch organisatorisch eine Einheit.

Im Folgenden werden schlaglichtartig unterschiedliche Wege einzelner Kirchen und Gemeindebünde aufgezeigt.

b. Der baptistische Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (BEFG): Wiedervereinigung

Die Bundesleitungen des baptistisch geprägten *Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden* Ost und West kamen gut vier Monate nach der Öffnung der Mauer am 21. März 1990 zu ihrer ersten gemeinsamen Sitzung zusammen. Die Teilnehmenden erklärten: „In den Jahren der Trennung war es notwendig, den Auftrag Jesu Christi in zwei Bünden zu erfüllen. Wir bezeugen aber, daß auch in diesen Jahren die Einheit in Jesus Christus lebendig geblieben ist. Diese Einheit soll jetzt wieder in einem Bund ihren sichtbaren Ausdruck finden.“[8] Die gemeinsame Initiative beider Bundesleitungen wurde von den Bundesratstagungen Ost und West aufgegriffen. Die fanden nacheinander vom 9. bis 13. Mai 1990 in Berlin-Weißensee und vom 23. bis 25. Mai in Münster/Westfalen statt. Daran nahmen verfassungsgemäß die Abgeordneten *aller Gemeinden* teil; außerdem Abgesandte kirchlicher Institutionen. Dort wurden die Weichen gestellt, um im Mai 1991 in Siegen den von beiden Bundesräten angenommenen „Vereinigungsvertrag“ gemeinsam in Kraft zu setzen. Damit war die formale Einheit des „Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland“, zu dem zu dieser Zeit 580 Gemeinden gehörten, wiederher-

[8] *Ulrich Materne/Günter Balders* u. a. (Hg.): Erlebt in der DDR. Berichte aus dem Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, Wuppertal/Kassel 1995, 404.

gestellt. Durch die Entscheidungsebene des Bundesrates als „oberstes Organ“ des Bundes waren *alle Gemeinden* an den Entscheidungen beteiligt.

Damit war die im Anschluss an die 1968 verkündete sozialistische Verfassung der DDR erzwungene Teilung von 1969 überwunden. Bereits am 24. Mai 1991 beendete das nach der Teilung eingerichtete Theologische Seminar in Buckow (Märkische Schweiz) seine Tätigkeit. Die theologische Ausbildung fand wieder gemeinsam zunächst im Theologischen Seminar in Hamburg statt, das bald nach Elstal vor den Toren Berlins verlegt wurde.

Die Neuordnung des Bundes erfolgte in einem höchst demokratischen Prozess, wie er dem Wesen des Baptismus entspricht: die Abgeordneten aus allen Gemeinden und die Vertreter der verschiedenen Organe haben in einer die ganze Gemeinschaft vertretenden Breite den „Vereinigungsvertrag“ beraten und beschlossen. Was im Mai 1991 in Siegen abgeschlossen wurde, war ein geistlich getragener formal-rechtlicher Vorgang.

c. Der Bund Freier evangelischer Gemeinden (BFeG): Anschluss

Im September 1950 hat sich bereits ein eigenständiger „Bund freier evangelischer Gemeinden in der DDR“ organisiert.[9] Hartmut Weyel interpretiert diese Entscheidung. Er schrieb: Es „blieb auch den Freien evangelischen Gemeinden in der DDR keine andere Wahl, als einen juristisch selbständigen Bund zu bilden, der etwa 40 Ortsgemeinden und Stationen mit rund 1.400 Mitgliedern zählte“.[10]

Am 3. Februar 1990 schlugen die Bundesleitungen Ost und West den Mitgliedern ihrer Vertretungsversammlungen, den Bundestagen, vor, eine Wiederzusammenführung zu einem gemeinsamen Bund zu beschließen. Die 21 autonomen Ortsgemeinden, die nach dem Grundverständnis des Independentismus alle ein eigenes Entscheidungsrecht haben, wurden gebeten, bis zu einer am 13. Oktober 1990 geplanten Zusammenkunft, einen schriftlichen Antrag zum Beitritt in den westlichen Bund zu stellen. Die gemeinsame Zustimmung war die Grundlage für einen entsprechenden „Globalantrag“ für ihren „Beitritt in den [westdeutschen] Bund Freier evangelischer Gemeinden in Deutschland“. Nach dem Beschluss der Aufnahme der DDR-Gemeinden auf einer Sondertagung am 8. Dezember 1990 erfolgte

9 Vgl. *Lothar Beaupain:* Eine Freikirche sucht ihren Weg. Der Bund Freier evangelischer Gemeinden in der DDR, Wuppertal 2001.

10 Vgl *Hartmut Weyel:* Evangelisch und frei. Geschichte des Bundes Freier evangelischer Gemeinden in Deutschland, Witten 2013, 156.

eine Woche später die Auflösung des Ost-Bundes und der durch ihn innerhalb der DDR aufgenommenen Verbindungen.

Der DDR-Bund hatte seine Eigenständigkeit, seine Bereitschaft und Offenheit unter den besonderen Umständen auch darin ausgedrückt, dass er sich der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen/Ost (AGCK) als volles Mitglied angeschlossen hatte. Es hat Irritationen ausgelöst, dass die westdeutsche Bundesleitung in der Zusammenführung beider Arbeitsgemeinschaften Christlicher Kirchen Ost und West diesen Status nicht weitergeführt hat, sondern ihn auf die im Westen 1948 begonnene „Gastmitgliedschaft" zurückstufte. Das war umso erstaunlicher, als der vormalige westdeutsche Präses im Zusammenhang gemeinsamer Aktionen von Allianz und ACK sich in einer ACK-Mitgliederversammlung vehement für gemeinsame Schritte eingesetzt hat. Der Blick auf den Vorgang der Rückstufung zeigt, wie die Bundesgemeinschaft in der DDR sich von der historisch gewachsenen, mit starken Persönlichkeiten besetzten Zentrale in Witten abgekoppelt und eigenständig entwickelt hatte.[11]

d. Evangelisch-methodistische Kirche (EmK): Reorganisation

Stereotype Sprachbildungen sind oft irreführend. Ein Beispiel ist die üblich gewordene Formel vom „Fall der Mauer". Diese passive Beschreibung des 9. November 1989 verkennt das höchst aktive Handeln vieler Menschen in zahlreichen Städten des Landes, besonders den Mut der Leipziger.

Ähnlich trifft der Begriff „Wiedervereinigung" den Prozess in der EmK nicht genau genug. *Kirchenrechtlich* waren die EmK-Konferenzen in der DDR und in der BRD ununterbrochen integrierte Zweige der Weltkirche. Sie lebten unter einer gemeinsamen Verfassung, die für die Gemeinden in Indien, in Angola, auch in Ungarn, Polen und den USA uneingeschränkt gültig war.[12] Die Trennung in Deutschland, die 1968 auf Veranlassung des DDR-Staates erfolgte, hat die Beziehungen zwar verändert, aber nicht beendet. Auf beiden Seiten der Mauer galt die gleiche sich aus der Verfassung ergebende Kirchenordnung. Bis 1967 konnte Bischof Wunderlich aus Westdeutschland die Aufsicht über den DDR-Teil der Kirche auch durch die Lei-

[11] Vgl. dazu die freimütigen Äußerungen in: *Johannes Schmidt:* Herr, wohin sollen wir gehen? Weimarer Republik – „Drittes Reich" – DDR: Lebenserinnerungen des letzten Bundesvorstehers der Freien evangelischen Gemeinden in der DDR, Witten 2008, 256–261.

[12] An Verfassungsänderungen sind immer weltweit alle ordinierten Pastorinnen und Pastoren und alle Gemeinden durch ihre Laiendelegierten an den jährlich tagenden Konferenzen beteiligt, ganz gleich unter welchen Staatsverfassungen sie auch leben.

tung der Jährlichen Konferenzen wahrnehmen. Das methodistische Hilfswerk hat schon früh pastorale und gemeindliche Partnerschaften unter den Pastoren organisiert, die bis 1953 fast alle in Frankfurt oder Reutlingen jeweils vier Jahre studiert und unter einem Dach gelebt haben. Die traditionellen Besuche an den jährlichen Konferenztagungen wurden in der DDR-Zeit fortgesetzt, auch aus der Schweiz, aus Österreich und den östlichen Nachbarländern. 1963/1964 haben die Bischöfe Ferdinand Sigg (Zürich, 1902–1965) und Friedrich Wunderlich (Frankfurt am Main, 1896–1990) die Bildung eines „Europäischen Rates Methodistischer Kirchen" eingeleitet. Ihm gehörten später die methodistischen Kirchen zwischen Finnland, Irland, Bulgarien und Portugal an. Dieser Europäische Rat wurde mit seinen Kommissionen und seinen regelmäßigen Konsultationen und Spezialtagungen ein wichtiges Instrument grenzüberschreitenden Handelns, verbunden mit einem personalen Netzwerk bis hin zu einem Europäischen Jugendrat. 1984 gelang es sogar, ein erstes europaweites Gemeindetreffen im politisch neutralen Österreich durchzuführen. Das Begegnungsstädtchen Hollabrunn liegt nicht weit von den sozialistisch regierten Nachbarstaaten entfernt. Im Laufe der Jahre entwickelte sich in einem organischen Prozess eine weitere wichtige Ebene: deutschsprachige Leitungsgruppen trafen sich regelmäßig in den neutralen Ländern Österreich und vor allem der Schweiz.

Es hatte sich als Konsequenz aus dem internationalen Kirche-Sein erwiesen, dass die methodistischen Aktivitäten von Seiten der DDR-Regierung nicht mehr als unerwünschte deutsch-deutsche Beziehungen, für die man die westdeutschen Kirchen staatlich instrumentalisiert hielt, angesehen werden konnten. Sie haben als staatsunabhängige Kirche ihrerseits darauf verzichtet, vom finanziell gut ausgestatteten „Ministerium für gesamtdeutsche Fragen" für deren Interessen Unterstützung einzuwerben.[13]

Die connexionale Einheit, die alle Methodisten traditionell weltweit miteinander verbindet, wurde nicht nur durch persönliche Begegnung und Besuche stabilisiert, sondern auch durch die Teilnahme an Bildungsveranstaltungen und Seminaren, durch Chorfahrten von West-Berlin aus und vereinzelt auch durch gemeinsame Freizeiten am ungarischen Balaton (Plattensee).

Trotz der vom Staat erzwungenen *organisatorischen Eigenständigkeit* der Kirche im Gebiet der DDR ist die *verfassungsmäßige* wie die *kirchenrechtliche Einheit* lebendig erhalten geblieben. Diese Voraussetzungen waren zusammengenommen mit den durchgehaltenen zwischenmenschlichen Beziehungen für den Prozess der Reorganisation von höchs-

13 Einzelheiten finden sich in: *Peter Maser:* Die Kirchen in der DDR, Bonn 2000, 100–104.

ter Bedeutung. Die Bewertung der nach 1989 möglich gewordenen Entwicklung als „Reorganisation“ zu beschreiben, deckt sich selbstverständlich nicht mit der Erfahrung der Gemeindeglieder, die an den Demonstrationen teilgenommen haben, die Friedensgebete mitgestaltet, die bewegten Zeiten des Umbruchs miterlebt und vielleicht an den „Runden Tischen“ gesessen haben. Für sie als Teil der Gesellschaft war wichtiger: Jetzt gab es wieder Reisefreiheit, gefüllte Läden, keine Besuche von Polit-Funktionären mehr. Sie haben eine „Wiedervereinigung“ erkämpft und sprühten von neuer Initiative und Hoffnung für Kirche und Gesellschaft, wie es sich schon an den Dresdner Ökumenischen Versammlungen zeigte. Sie waren als ökumenische Erfahrung ein einmaliger Höhepunkt für die Teilnehmer aus den „kleinen Kirchen“.

Diese Spannung zwischen „Reorganisation“ und „Wiedervereinigung“ im Sinne der öffentlichen Sprachregelung, die durch die Medien den Gemeindegliedern vermittelt wurde, hat es in der früheren Methodistenkirche auch in der Beurteilung der Weimarer Republik gegeben. Minderheitskirchen müssen ihre Sicht gegen die öffentliche Mehrheitsmeinung auch in den gesellschaftspolitischen Fragen eigenständig denken und gegebenenfalls gegen den Strom der vorherrschenden Meinung schwimmen. Die sprachliche Differenz zwischen „Reorganisation“ und „Wiedervereinigung“ ist ein konkretes Beispiel.

Die europaweiten Erfahrungen im methodistischen Beziehungsgeflecht waren eine große Hilfe für die organisatorische Entwicklung nach 1989. Die durchgehaltenen vielschichtigen Kontakte haben sich stabilisierend auf die Reorganisation der methodistischen Kirche ausgewirkt. Sie führten zu einem im Rückblick unkomplizierten und erfreulichen „Reorganisationsprozess“, der sorgfältig und zielstrebig gestaltet wurde, auch wenn die Daten durch die dauerhaft festliegenden Termine der Generalkonferenz ein anderes Bild vermitteln.

Was Bischof Klaiber in seinem Brief zur Einberufung der am Ende fast 40 thematisch arbeitenden Kommissionen für die Zentralkonferenz (ZK) im Oktober 1992 schrieb, sollte sich bestätigen. „Es wird sich nicht vermeiden lassen“, sah der Bischof kommen, „daß wir in den nächsten Jahren manche Kräfte und viel Zeit für organisatorische und strukturelle Aufgaben verwenden müssen. Doch sollten wir uns und unseren Mitarbeitern in den Gemeinden immer wieder deutlich machen, daß dies nur Gefäße sind, die dem Auftrag in der Nachfolge Jesu dienen.“[14]

[14] Im Schreiben von Bischof Walter Klaiber an die Beauftragten der Zentralkonferenzen und der Werke vom 28. Mai 1990. Siehe dazu die Übersicht über die einzelnen Zuweisungen (Personen und Themen) im Zentralarchiv der EmK in Reutlingen.

Die einzelnen Schritte: Die erste Sitzung beider Kirchenvorstände aus Ost und West fand nach entsprechenden Vorarbeiten am 25./26. Mai 1990 in Nürnberg statt. Sie bildete eine gemeinsame Arbeitsgruppe mit je sieben Vertretern aus West und Ost. Die Anzahl der Theologen und Laien hielt sich die Waage. Um der internationalen Weite willen, wurde dazu jeweils ein Vertreter aus Skandinavien und aus Südeuropa eingeladen. Diese „Arbeitsgruppe" organisierte den weiteren Verlauf. In ihrer ersten Sitzung formulierte die Arbeitsgruppe auf der Basis der bis dahin erfolgten Absprachen eine Beschlussvorlage für die in Deutschland bestehenden vier Jährlichen Konferenzen[15] – eine im Osten, drei im Westen. Ziel war es, einen für die Konferenzen beschlussfähigen gleichlautenden Antragstext zu formulieren. Im Kern war es der „Antrag auf Bildung einer gemeinsamen Zentralkonferenz aus den gegenwärtig vier Jährlichen Konferenzen" in Deutschland. Dieser wurde nach der Zustimmung am 15./16. März 1991 gemeinsam an die verfassunggebende Generalkonferenz gestellt, die dann im Mai 1992 in Louisville/KY (USA) tagte. Die etwa 800 Generalkonferenz-Delegierten aus den verschiedenen Kontinenten stimmten diesem Antrag dankbar und mit Freuden zu.

Parallel zu dem in Louisville erwarteten Beschluss liefen die Vorbereitungen zum Abschluss des Prozesses der Zusammenführung in einer neu zu bildenden „1. Zentralkonferenz der EmK in Deutschland". Die rechtswirksame Einheit wurde im Oktober 1992 in Berlin mit dem Auflösungsbeschluss und der Neukonstituierung hergestellt. Der Neustart unterschied sich von einem „Anschluss" Ost an West auch durch einen Neubeginn der Zählung. Die breite Vorbereitung durch die themenorientierten gleichbesetzten Gruppen aus Ost und West, die eine größere Zahl von Pastoren und Pastorinnen und Laien einbezog, war eine gute Voraussetzung für den reibungslosen Verlauf der Zentralkonferenz in Berlin im Jahr 1992, zu der zahlreiche internationale Gäste angereist waren.

Zwei zukunftsweisende Entscheidungen dieser Zentralkonferenz sollen noch erwähnt sein. Walter Klaiber wurde als Bischof für den Bereich der neuen Zentralkonferenz gewählt. Der bisherige Bischof der nun aufgelösten Zentralkonferenz der DDR, Rüdiger Minor, wurde mit seinen Sozialismus-Erfahrungen und seinen russischen Sprachkenntnissen in gesamtkirchlichem Auftrag an den von der Generalkonferenz neu eingerichteten Bischofsstandort Moskau entsandt.

15 Die „Jährliche Konferenz" ist die „grundlegende Körperschaft" innerhalb des weltweiten connexionalen Systems der methodistischen Kirche.

e. Die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche (SELK): Zusammenschluss durch Beitritt

1972 schlossen sich in der BRD drei autonome Kirchen zur *Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche* (SELK) zusammen, die sich als bekenntnistreue lutherische Kirchen nach der 1817 staatlich aufgezwungener Union und aufgrund von aus ihrer Sicht bekenntiswidriger Lehren von den Landeskirchen abgespalten hatten.[16] Die Evangelisch-lutherische (altlutherische) Kirche in der DDR war durch die staatlichen Verhältnisse gehindert, diesen Zusammenschluss mitzuvollziehen. Die Einheit in der Kirchengemeinschaft hat trotzdem bestanden. Nach der politischen Wende kam es am 24. Februar 1990 in Berlin zur gemeinsamen Sitzung beider Kirchenleitungen. Ihr folgte am 19. April 1990 die erste Sitzung einer Gemeinsamen Kommission beider kirchenleitender Gremien. Alle Schritte waren vorbereitet für die letzte Sitzung der Generalsynode der altlutherischen Kirche, die in Klitten (Oberlausitz) tagte und den zustimmenden Beschluss über eine „Vereinbarung zum Beitritt der Evangelisch-Lutherischen (altlutherischen) Kirche zur Selbständigen Evangelisch-lutherischen Kirche“ fasste. Diesem stimmte im Juli 1991 die Kirchensynode der SELK in Wiesbaden zu. Der Zusammenschluss beider Kirchen wurde in einem Bittgottesdienst um den Heiligen Geist und die Erneuerung der Kirche am 30. November 1991 gefeiert, dem sich am folgenden Tag in allen Gemeinden ein festlicher Gottesdienst mit einer gemeinsamen Gottesdienstordnung anschloss.

f. Heilsarmee: Neustart / Mülheimer Verband: Verzicht / Mennoniten: Zurückführung

Andere evangelische Minderheiten standen nach 1989/1990 vor ganz anderen Fragen. Die in der Ostzone/DDR verbotene „Heilsarmee“ nahm ihren demütigen Dienst in den Großstädten Dresden und Leipzig wieder auf.

Der aus der Pfingstbewegung entstandene damalige *Mülheimer Verband – Freikirchlich-Evangelischer Gemeinden* wurde 1951 trotz der gemeinsamen Bemühungen von Martin Niemöller (1892–1984) und Propst Heinrich Grüber (1891–1975), damals noch Generalbevollmächtigter des

[16] Vgl. *Konrad Uecker* (Hg.): Kirche auf festem Glaubensgrund, Groß Oesingen 2005, 158 f.

Rates der EKD bei der Regierung der DDR, verboten.[17] Die „Mülheimer“ in der DDR schlossen sich anderen Gemeinden an. Weil es 1989 keine Gemeinden mehr gab, „gab es auch nichts zu vereinigen“, schrieb Präses Ekkehart Vetter.[18]

Die Mennoniten standen vor einer ähnlichen Situation. Erst durch den Mauerbau von 1961 musste sich im Ostteil von Berlin eine „Mennonitengemeinde in der DDR“ bilden. Ihr schlossen sich die aus den traditionsreichen Gemeinden in West- und Ostpreußen vertriebenen oder geflüchteteten Mitglieder, die in der DDR einen neuen Wohnort gefunden hatten, als eine Diaspora-Gemeinschaft an. Allerdings blieben nur wenige in der DDR, andere wanderten weiter in den Westen oder nach Nord- bzw. Südamerika. Im Grunde war eine Wiedervereinigung auf die Berliner Gemeinde aus West- und Ostberlin begrenzt, der die ganze DDR-Diaspora angehörte.[19]

g. Die Neuapostolische Kirche: Zusammenführung

Ein Blick soll auch auf die im Prozess der ökumenischen Öffnung befindliche Neuapostolische Kirche (NAK) geworfen werden. Innerhalb der DDR gab es vier rechtlich selbstständige Gebietskirchen mit Verwaltungssitzen in Berlin, Schwerin, Magdeburg und Taucha bei Leipzig. Ihre Einheit war durch die Verbindung mit dem zentralen Amtssitz des Stammapostels in Zürich und ständigen Kontakten aller Gebietskirchen-Leiter gegeben. Die organisatorische Neuordnung wurde 1990 durch den Stammapostel eingeleitet, der Projekt- und Arbeitsgruppen beauftragte, die der Entscheidungsebene zuarbeiteten. Ziel war es, die weltweite Einheit zu wahren und im Rahmen der regionalen Neuordnung einen hohen Konsens in den Gemeinden zu erreichen. Der Anschluss von drei der vormals vier Gebietskirchen an die Zweige in Norddeutschland und Hannover fiel in die Phase eines bereits eingeleiteten Verschlankungsprozesses.[20] Er war organisch angelegt und wurde schrittweise mit dem Eintritt der bisherigen Führungspersönlichkeit in den Ruhestand verbunden.

Die NAK bietet wieder eine andere Form für ihre kirchliche Neuordnung. Einerseits handelt es sich um körperschaftlich eigenständige Ge-

17 Vgl. *Ekkehart Vetter:* Jahrhundertbilanz. 100 Jahre Mülheimer Verband Freikirchlich-Evangelischer Gemeinden, Bremen 2009, 298–309.

18 *Ekkehart Vetter:* Brief vom 6. Mai 2020 an den Verfasser.

19 Informationen von *Bernhard Thiessen* am 6. Mai 2020. Siehe ebenfalls: www.mennoniten-ddr.de (aufgerufen am 27.08.2020).

20 Informationen von *Dr. Manfred Henke* am 6. Mai 2020.

bietskirchen (die in der DDR jedoch keine vollgültige Anerkennung hatten), anderseits bildet die NAK eine Kirche mit weltweiten Strukturen. Die organisch in den geschichtlichen Prozess eingebettete Neuordnung bietet das Bild einer von starken Persönlichkeiten geleiteten Amtskirche und zeigt, wie das kirchenleitende Amt von anglikanisch-hochkirchlichen Vorstellungen beeinflusst ist.

3. Realistisch in die Zukunft blicken: Einheit in Vielfalt

Das vielgestaltige Bild, die unterschiedlichen Wege und die ungleichen kirchlichen Selbstverständnisse geben ungeplant ein realistisches Bild über Möglichkeiten und Grenzen einer zukünftigen sichtbaren Einheit der Kirche. In keiner der hier nur kurz skizzierten Kirchen ist die Einheitsfindung von 1989/1990 von irgendeinem Hinweis auf die Möglichkeit oder auch nur wünschenswerte Notwendigkeit einer größeren, ökumenischen Einheit begleitet. Die denominationelle Engführung ist in der Euphorie jener Monate verständlich. Die unterschiedlichen Ansätze und Wege, die von den je eigenständigen theologischen Selbstverständnissen her bestimmt waren, zeigen, wie schwer und kompliziert der Weg zur sichtbar gestalteten Einheit ist.

Zugleich sollen dabei die ökumenischen Prozesse und gegenseitigen Hilfestellungen nicht außer Acht gelassen werden. Im November 1991 wurden bei einer Mitgliederversammlung in Eisenach die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen/Ost (AGCK) und die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen/West (ACK) durch die Annahme einer neuen Satzung wieder zusammengeführt.[21] Über die Jahre der Trennung hatten die ökumenischen Arbeitsgemeinschaften in Ost und West durchgehend geschwisterliche Verbindungen gehalten und gepflegt. Bereits Anfang 1990 wurde die Zusammenführung auf den verschiedenen Ebenen in die Wege geleitet. Als herausfordernd erwies sich, dass die Mitgliedschaften und der Gast- (West) beziehungsweise Beobachterstatus (Ost) der verschiedenen Kirchen in den beiden Arbeitsgemeinschaften nicht deckungsgleich waren. So wurden etwa die Anträge auf Gastmitgliedschaft der Siebenten-Tags-Adventisten und des Apostelamts Jesu Christi, die nur in der AGCK jeweils den Be-

21 Vgl. hier und im Folgenden: *Hans Vorster:* Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen zusammengeführt; in: Ökumenische Rundschau 41 (1992), 238–241; und *Karl Heinz Voigt:* Ökumene in Deutschland. Von der Gründung der ACK bis zur Charta Oecumenica (1948–2001), Göttingen 2015, 401 f.

obachterstatus innehatten, zunächst nicht angenommen, während die entsprechenden Anträge aus den westlichen Kirchen Annahme fanden. Auch mussten die unterschiedlichen rechtlichen Strukturen angepasst werden. Im Wesentlichen bildete die Satzung der ACK (West), die gemeinsam durchgesehen, erneuert und ergänzt wurde, die Grundlage der neuen Satzung.[22] Inhaltlich wurde entschieden, die Arbeit am konziliaren Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung fortzuführen. Vor allem die von der AGCK mitverantwortete Ökumenische Versammlung 1988/1989 in Dresden hatte diesbezüglich zukunftsweisende, ökumenische Grundlagen formuliert.[23] Die Mitgliederversammlung beauftragte die Ökumenische Centrale, diese Impulse aufzunehmen und Vorschläge zur Weiterarbeit zu formulieren.[24] Die ganzheitlichen und wegweisenden Ansätze der Ökumenischen Versammlung in Dresden konnten jedoch in den Folgejahren nur bedingt weiterverfolgt werden und führten daher kaum zu nachhaltigen ökumenischen Neuansätzen im vereinigten Deutschland.

Es wird realistisch sein, die zukünftige Hoffnung auf eine „Einheit in Vielheit" zu konzentrieren und Modelle zu erfinden, die das realisierbar machen. Wie weit wir selbst innerhalb unseres Landes von einer über die eigenen Kirchengrenzen hinausschauenden Gemeinsamkeit entfernt sind, zeigt abschließend auch ein Blick auf die „Loccumer Erklärung" des Bundes Evangelischer Kirchen und der EKD aus dem Jahr 1988. Sie haben u. a. gemeinsam erklärt: „Wir wollen der ganzen evangelischen Christenheit in Deutschland auch organisatorisch angemessene Gestalt in einer Kirche geben."[25] Diese Formel muss nach damals 40 Jahren innerdeutscher Ökumene in den Arbeitsgemeinschaften Christlicher Kirchen noch jeden Leser und jede Leserin irritieren. Zu einer realistischen Hoffnung einer „Einheit in Vielfalt" in der Zukunft gehört auf dem Weg der ökumenischen Gemeinschaft auch ein Vertrauen schaffender Respekt in Wort und Tat.

22 Vgl. *Vorster,* Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen zusammengeführt, 239.

23 Vgl. Ökumenische Versammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Dresden – Magdeburg – Dresden: Eine Dokumentation, Berlin 1990.

24 Vgl. *Vorster,* Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen zusammengeführt, 240.

25 Zitiert nach: *Martin Heckel:* Gesammelte Schriften. Staat, Kirche, Recht, Geschichte, Bd. 3, Tübingen 1997, 74.

Die Wiedervereinigung zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und dem Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR (BEK) in den Jahren 1990/1991



Axel Noack[1]

Am Beginn der Wiedervereinigung der Evangelischen Kirche in Deutschland stand eine gemeinsame Konferenz in Loccum im Januar 1990,[2] obwohl die Tagung überhaupt nicht zu diesem Zweck einberufen worden war. Vielmehr sollten die 20 Jahre, die seit der Abtrennung des DDR-Kirchenbundes vergangen waren hinsichtlich der „Besonderen Gemeinschaft", die ja im Artikel 4,4 der Bundesordnung festgeschrieben und auch wirklich gelebt worden war, nun einer kritischen Rückschau unterzogen werden. Es war also vielmehr an eine Jubiläumskonferenz gedacht worden, als man sich im Sommer 1989 zu dieser Tagung verabredet hatte. Das macht auch erklärlich, warum so viele Ruheständler und „Veteranen" eingeladen worden waren. Niemand hatte bei der Einladung etwas von der Wucht der friedlichen Revolution und des Mauerfalls im November ahnen können.

1 Axel Noack war von 1997 bis Mitte 2008 Bischof der Evangelischen Kirche der Kirchenprovinz Sachsen. Von Januar bis Juni 2009 war er einer von zwei Bischöfen der fusionierten Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland. Im Juni 2009 trat Noack von seinem Bischofsamt zurück und ermöglichte damit der fusionierten Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland einen unvorbelasteten Start. Seine Nachfolge trat Ilse Junkermann an. Noack hatte von da an eine Arbeitsstelle im Fach Kirchengeschichte an der Theologischen Fakultät der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg inne, seit dem Wintersemester 2010/2011 ist er ebenda Honorarprofessor. Bis zum Wintersemester 2018/19 hielt er regelmäßig Vorlesungen und Seminare. Er befasst sich insbesondere mit regionaler Kirchengeschichte sowie mit der Aufarbeitung der Kirchengeschichte in der Zeit der DDR.

2 Klausurtagung der Evangelischen Kirche in Deutschland und des Bundes der Evangelischen Kirchen in der Deutschen Demokratischen Republik, Evangelische Akademie Loccum, 15. bis 17. Januar 1990.

ÖR 69 (4/2020), S. 484–490

Es fiel dennoch sofort auf, dass trotz aller redlichen Bemühungen und trotz dauernder Treffen und Begegnungen auf Gemeindeebene – aber auch auf kirchenleitender Ebene – eine gewisse Entfremdung dadurch eingetreten war, dass man sich eben doch nicht alles wirklich offen gesagt hatte. Ja, es gab – so sollte sich später herausstellen – nahezu Tabuthemen, über die nicht offen gesprochen worden war oder offen gesprochen werden konnte. Von westlicher Seite gab es viel – nötige oder vermeintlich nötige – Rücksichtnahme. Die Geschwister sagten uns nun: „Jetzt freut euch doch, ihr habt es hinter euch!" Wir sagten etwas schüchtern dagegen: „Aber das war doch unser Leben."

Viele im Westen wollten nicht glauben, dass das, was unsere Kirchen zu der Stellung der Christen in der Gesellschaft der DDR mühsam formuliert hatten, wirklich ernst gemeint worden war: *„Das musstet ihr doch so sagen, das habt ihr doch nicht freiwillig getan."* Wir dagegen hatten es schwer, auf unsere Texte und Papiere zu verweisen, die wir uns in anstrengender Kleinarbeit in nächtlichen Ausschusssitzungen abgerungen hatten.

Auch diese Erfahrung mussten wir relativ schnell machen: Texte, die unter den Bedingungen einer Diktatur formuliert worden sind, klingen später unter freiheitlichen Bedingungen, fade und umständlich, wie das weitschweifige Reden um den heißen Brei.

Was als erinnernde Rückschau geplant worden war, erhielt durch die nun überall stattfindenden Diskussionen zur Frage der Wiedervereinigung Deutschlands einen völlig anderen Charakter. Die Konferenz wurde von Journalisten belagert und musste sich zur Frage der Wiedervereinigung verhalten.

Ohne ein Mandat dafür zu haben, gab die Loccumer Klausurtagung eine Erklärung ab und setzte eine Gruppe („Gemeinsame Kommission") ein, die das Thema eingehend verhandeln sollte. Die „Loccumer Erklärung" enthielt zwei Kernpunkte, die in einer gewissen Spannung zueinander standen und damit etwas von der Stimmung auf der Konferenz widerspiegelten:[3]

1. *„Wir wollen der Gemeinschaft der ganzen evangelischen Christenheit in Deutschland auch organisatorisch angemessen Gestalt in einer Kirche geben."*

2. *„Mit den während der Zeit der Trennung gewachsenen Erfahrungen und Unterschieden wollen wir sorgsam umgehen."*

3 Loccumer Erklärung vom 17.01.1990; in: epd-Dokumentation Nr.12/1990, 1.

In diesem Spannungsbogen haben sich dann die Diskussionen bewegt: den einen dauert alles viel zu lange, während andere meinten, wir wären viel zu schnell und überstürzt vorgegangen und hätten die gewachsenen Unterschiede nicht wirklich beachtet.

Loccum erfuhr viel Zustimmung, aber auch Proteste wurden laut. Eine „Berliner Erklärung“[4] wurde der Loccumer entgegengestellt, und im ersten gemeinsamen Synodalgottesdienst von Bund und EKD in der Berliner Marienkirche störten Protestler den Gottesdienst (ganz behutsam!) mit Plakaten wie: „Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon“ und „Was würde Jesus dazu sagen?“

Die in Loccum eingesetzte – und von den Landeskirchenleitungen auch bestätigte – „Gemeinsame Kommission“ ging beherzt und ziemlich hoffnungsvoll ans Werk. Die Pläne und Ziele waren weitgesteckt. Viele dachten an eine neu aufgestellte vereinigte EKD, die vieles vom dem würde übernehmen können, was wir aus dem Osten mitbrachten. Sehr schnell jedoch traten spürbare Ernüchterungen ein. Es wurde deutlich, dass – wenn überhaupt – nur an solche Veränderungen der EKD-Grundordnung gedacht werden dürfte, die ohne größeres Aufsehen zu erregen, in jedem Fall unterhalb der sogenannten „Paktierungsgrenze“ bleiben müssten, d. h. es sollte auf jeden Fall vermieden werden, dass die westlichen Gliedkirchen zu einem Zustimmungsverfahren durch alle Synoden würden genötigt sein.[5]

Auch war an keinerlei Veränderungen im Staat-Kirche-Verhältnis zu denken. Das betraf die sensiblen Themen Kirchensteuer, Religionsunterricht an öffentlichen Schulen und die Seelsorge an Soldaten. Vor allem sollten öffentliche politische Debatten vermieden werden und alles möglichst „geräuschlos“ ablaufen. Überall waren – bei allem freundlichen Miteinander – nur sehr pragmatische Lösungen anzustreben. Grundsatzdebatten galt es wohlweislich zu umschiffen.

Die Stimmung sank auf einen Tiefpunkt, als der so gewichtige theologische Lehrer und EKD-Synodale, Professor Trutz Rendtorff, die Position der ostdeutschen Kirchenvertreter im „Deutschen Allgemeinen Sonntagsblatt“ so kennzeichnete:[6]

4 *Ulrich Duchrow, Heino Falcke, Joachim Garstecki, Konrad Raiser:* Berliner Erklärung von Christen aus beiden deutschen Staaten vom 09.02.1990; in: epd-Dokumentation Nr.12/1990, 17–21.

5 Hier gab es noch die Erinnerung an das Scheitern der großangelegten EKD Struktur- und Verfassungsreform der siebziger Jahre.

6 *Trutz Rendtorff* im „Deutschen Allgemeinen Sonntagsblatt“, Ausgabe vom 23.03.1990.

„Wo Dankgottesdienste für das Ende der Stasi-Herrschaft und der bürgerlichen Unfreiheit fällig wären, werden Klagemauern für den befürchteten Verlust der besonderen Errungenschaften aus der Zeit der ‚Kirche im Sozialismus' errichtet."

Wenn auch nicht in solcher Härte, so wurde immer deutlicher gefragt, ob denn die Kirchen der DDR nun nicht endlich in der Bundesrepublik „ankommen" wollten.

Hinzu kam auch, dass in der sich immer schneller bewegenden politischen Einigungsdebatte auch die Kirchen in der zu Ende gehenden DDR so manchen heftigen Temperatursturz erleben mussten. War zunächst noch der „Dank an die Kirchen" das vorherrschende Thema,[7] so änderte sich das bald.

Die erste kalte Dusche erhielt unsere Kirche, nachdem der SED-Chef Erich Honecker und seine Frau schließlich im Lobetaler Pfarrhaus landeten. Nie vorher und nie nachher haben unsere östlichen Kirchenleitungen so viele Protestbriefe erhalten wie nach diesem Vorgang. Die Kirche selbst wiegelte ab: Die Honeckers seien rein „privat" aufgenommen worden, zahlten für ihren Unterhalt selbst und nähmen niemanden einen Altenheimplatz weg.

Als dann am 1. Juli 1990 die Währungsunion geschaffen wurde, traten plötzlich Tausende aus der Kirche aus, weil sie fürchteten, nach westlichem Vorbild zur Kirchensteuer herangezogen zu werden und also das „gute Westgeld" für die Kirche opfern zu sollen. Im Grunde haben wir dadurch keine unserer (ohnehin wenigen) Mitglieder verloren, weil fast ausschließlich Menschen aus der Kirche austraten, die gar nicht drin waren. Aber gekränkt hat es uns doch!

Und schließlich gehört auch das dazu: im November 1990 sendete die ARD[8] folgende Meldung:

„Zahlreiche Pfarrer, Superintendenten und Oberkirchenräte haben seit Beginn der siebziger Jahre Informationen an die Stasi geliefert. Dadurch war das MfS in der Lage, die Kirchenpolitik insbesondere gegenüber den Basisgruppen gezielt zu beeinflussen."

7 Vgl. etwa die Regierungserklärung des letzten Ministerpräsidenten der DDR, Lothar de Maizière, vom 19.04.1990: „Ein Dank darf heute nicht fehlen. Das ist der Dank an die Kirchen. Ihr Verdienst ist es, Schutzraum für Andersdenkende und Anwalt für Rechtlose gewesen zu sein. Ihre Besonnenheit und ihr Festhalten an der Gewaltlosigkeit haben unserer Revolution die Friedfertigkeit bewahrt."
Zitiert nach Internetressource: www.kas.de/de/statische-inhalte-detail/-/content/regierungserklaerung-des-ministerpraesidenten-lothar-de-maiziere-abgegeben-vor-der-volkskammer-der-ddr-am-19.-april-1990, (aufgerufen am 06.06.2020)

8 ARD-Sendung „Panorama" vom 06.11.1990.

Waren die Kirchen eben noch die hochgelobten wichtigen Akteure der friedlichen Revolution, so galten sie schon bald – vor allem in der medialen Öffentlichkeit – als „SED-gesteuert" und „Stasi-verseucht".

Im Sommer 1990 sollte uns dann unsere Vergangenheit noch auf andere Weise einholen. Das Kirchenamt der EKD hatte bei dem renommierten Tübinger Kirchenrechtler Martin Heckel ein Gutachten zu der Frage erbeten „was sich 1969 mit der Errichtung bzw. Gründung des Bundes kirchenverfassungsmäßig zugetragen hat"[9].

Die Antwort war so richtig wie auch ernüchternd: Im Grunde war die Gründung des Bundes illegal und das bedeutete für die aktuelle Situation:

„Die Reaktivierung der Mitgliedschaft der östlichen Gliedkirchen kann durch einseitigen …, an die EKD-Organe gerichteten formellen Statusakt der betreffenden Landeskirche geschehen. … Zur Abgabe der Reaktivierungserklärung sind nur die östlichen Landeskirchen nicht aber der Kirchenbund von sich aus befugt, der der EKD nie als Mitglied angehört hat."

Mit anderen Worten: Die ganze Arbeit der „Gemeinsamen Kommission" ist möglich, aber eigentlich überhaupt nicht notwendig.

Das Dilemma war groß, und es ist der unermüdlichen, zähen Arbeit des Präses der EKD-Synode, Jürgen Schmude, und des Vorsitzenden des Rechtsausschusses der EKD-Synode, des bayerischen Oberkirchenrates Werner Hofmann, zu danken, eine juristische Lösung gefunden zu haben: zwei ineinander geschachtelte Kirchengesetze, die nun nicht über den Zusammenschluss von Kirchenbund und EKD beschließen durften, aber – so der offizielle Name – ein „Kirchengesetz zur Regelung von Fragen, die mit der Herstellung der Einheit der Evangelischen Kirche in Deutschland im Zusammenhang stehen" darstellten.[10]

Die ganzen Debatten darum spielten sich auf der EKD-Synode (West) im November 1990 ab. Zu dieser Synodaltagung war seitens des Kirchenbundes Landesbischof Christoph Stier aus Mecklenburg als Gast anwesend. Sein Grußwort auf dieser Tagung spiegelt die ganze schwierig gewordene Situation wider:

„Von uns bleibt nichts, nichts hat Bestand. Wir sind aus der Gefangenschaft befreit, aber wir sind nicht frei, unsere Wege neu zu gestal-

9 *Martin Heckel:* Rechtsgutachten über die Vereinigung der evangelischen Kirchen auf dem Gebiet der Bundesrepublik und der Deutschen Demokratischen Republik vom 31. August 1990, MS 104 Seiten. Vgl. auch *Axel von Campenhausen:* Die rechtliche Trennung erfolgte nie – Eine Rückkehr der DDR-Kirchen in die EKD wäre möglich; in: Lutherische Monatshefte (29) 1990, H. 9, 387–389.

10 Der endgültige Text der Kirchengesetze: Kirchengesetz vom 24.02.1991, ABl. EKD 1991, 89.

ten. Die Baupläne sind vorgegeben, es gilt das Normalmaß: Bundesrepublik Deutschland ehemals und auch EKD.“[11]

Im Februar des Jahres 1991 waren dann die Synode der EKD und die Synode des Bundes zu einer gemeinsamen Tagung in Berlin-Spandau im großen Saal des Johannesstiftes versammelt. In getrennten Abstimmungen beschlossen sie die beiden „Fragen-Regelungs-Gesetze“ jeweils mit verfassungsändernder Mehrheit.[12]

Die Abstimmung ergab bei den Synodalen der EKD (West) eine (fast) einstimmige Annahme (eine Stimmenthaltung); hingegen bei den Synodalen des DDR-Kirchenbundes: 43 Ja-Stimmen, 8 Gegenstimmen und 4 Enthaltungen. In dem östlichen Abstimmungsergebnis spiegeln sich also erhebliche Vorbehalte gegen das erzielte Ergebnis wider.

Die „Wiederherstellung“ der Einheit wurde dann offiziell am 1. Juli, am Beginn der nun gemeinsamen Synode in Coburg vollzogen, in dem die Präses der Synode des Bundes der Evangelischen Kirchen, OKRin Rosemarie Cynkiewicz, und der Ratsvorsitzende des Rates der EKD, Bischof Martin Kruse, feierlich und medienwirksam ihre Unterschriften unter diese Gesetze setzten.

In der „praktischen“ Wiedervereinigung der kirchlichen Arbeitsfelder gab es ein Generationen-Problem: Je jünger die Klientel war, umso komplizierter gestaltete sich die Wiedervereinigung. Die Studentengemeinden und Evangelische Jugendarbeit z. B. waren nur sehr schwierig wiederzuvereinigen. Bei den Studentengemeinden (ESG) hat es sogar fast sieben Jahre gebraucht, bis wieder eine gemeinsame Geschäftsstelle begründet werden konnte.

Als besonders kompliziert hat sich erwiesen, kirchliche Dienststellen zusammenzufassen und wenigstens einzelne von ihnen in den Osten zu verlagern. Das war doch keine Frage: Östliche Einrichtungen mussten in die natürlich räumlich, finanziell und personell so viel besser ausgestatteten Einrichtungen im Westen umziehen. Da hat letztendlich geholfen, dass Berlin die neue Bundeshauptstadt geworden ist und deshalb auch einige kirchliche Einrichtungen (Diakonisches Werk, Kirchlicher Entwicklungsdienst etc.) „in den Osten“ kamen.

Mittlerweile und wiederum im Abstand der Jahre ist deutlich geworden, dass die EKD – sehr langsam zwar, aber unübersehbar – durch das Hinzukommen der östlichen Gliedkirchen doch kräftige Veränderungen er-

11 *Christoph Stier:* Grußwort des Bundes der Evangelischen Kirchen an die Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland, in Lübeck am 5. November 1990. Synodaldrucksache XV/11. Zitat Seite 3.

12 Kirchengesetz vom 24.02.1991, ABl. EKD 1991, 89.

fahren hat und noch erfährt. Legen wir etwa das EKD-Perspektivpapier „Kirche der Freiheit“ aus dem Jahre 2006[13] zu Grunde, werden wir erstaunt feststellen, dass vieles von dem, was für andere EKD-Kirchen noch Zukunftsmusik ist, bei uns zum Alltag gehört hatte: etwa die Eigenverantwortung der Kirchengemeinden, besonders für ihre Gebäude, die Erschließung anderer Einnahmequellen neben der Kirchensteuer (Kollekten, Gemeindekirchgeld), und die wesentlich dezentraleren Strukturen von Kirchenleitung und -verwaltung.

Die Solidarität der Landeskirchen untereinander und das Interesse aneinander sind deutlich gewachsen. Der EKD-Finanzausgleich, von dem immer noch die östlichen Kirchen am meisten profitieren, ist ein Meilenstein auf dem Weg der Kirchwerdung der EKD.

Die EKD ist kirchlicher, ja, sie ist wirklich Kirche geworden und kaum jemand wird das noch bestreiten. Auch das stärkere Zusammenrücken von VELKD und UEK war in den östlichen Gliedkirchen längst – vor allem theologisch – vorbereitet gewesen.[14] Es hat in der EKD dann noch fast zwanzig Jahre gedauert, aber nun haben wir das sogenannte „Verbindungsmodell“ und die veränderte Grundordnung, die die EKD als „Kirche“ beschreibt.[15] Wir sind angekommen im vereinten Deutschland und in der gemeinsamen Evangelischen Kirche in Deutschland. Dass wir vor allem Gott für die letzten 30 Jahre – den Vereinigungsprozess eingeschlossen – sehr dankbar sein dürfen, daran müssen wir uns immer mal wieder erinnern.

13 Kirche der Freiheit – Perspektiven für die evangelische Kirche im 21. Jahrhundert. Ein Impulspapier des Rates der EKD, hg. v. *Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland,* Hannover 2006.

14 Vgl. die „Gemeinsame Erklärung zu den theologischen Grundlagen der Kirche und ihrem Auftrag in Zeugnis und Dienst“; in: MBl. BEK, 88, ABl. EKD 1987, 243.

15 Im November 2015 beschloss die Synode der EKD eine Änderung der Grundordnung, die nach Zustimmung aller Landeskirchen im Mai 2019 in Kraft getreten ist. Artikel 1, Absatz 1 erhält demnach folgende Fassung: „(1) Die Evangelische Kirche in Deutschland ist die Gemeinschaft ihrer lutherischen, reformierten und unierten Gliedkirchen. Sie versteht sich als Teil der einen Kirche Jesu Christi. Sie achtet die Bekenntnisgrundlage der Gliedkirchen und Gemeinden und setzt voraus, dass sie ihr Bekenntnis in Lehre, Leben und Ordnung der Kirche wirksam werden lassen. Sie ist als Gemeinschaft ihrer Gliedkirchen Kirche.“

Ökumenische Wege in die Zukunft

Zur Zusammenführung der Arbeitsgemeinschaften Christlicher Kirchen in Deutschland



Stephan von Twardowski[1]

1. *„Wir haben mit vielen Zungen geredet, aber endlich eine Sprache gesprochen." – Die Ökumenische Versammlung in der Deutschen Demokratischen Republik (DDR) 1988/1989 und ihre Impulse für ökumenische Zusammenarbeit*

Zum Abschluss der Ökumenischen Versammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, die in den Jahren 1988/1989 in der DDR durchgeführt wurde und bei der sich Vertreterinnen und Vertreter aus 19 Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften in der DDR, aber auch ökumenische Beraterinnen und Berater und internationale ökumenische Gäste zusammengefunden[2] und sich intensiv mit den gesellschaftlichen, politischen und globalen Herausforderungen und der damit verbundenen Bedeutung und Aufgabe der Kirchen auseinandergesetzt hatten, wandten sich die Delegierten mit einem Wort der Versammlung an die Gemeinden.[3] Drei Tagungen, „Zeugnisse der Betroffenheit", intensive Auseinandersetzungen in verschiedenen Arbeitsgruppen, Rückmeldungen aus den Gemeinden, Beratungen durch wissenschaftliche Fachleute und Diskussionsforen in verschiedenen Städten umfassten die Arbeit der Versammlung und

1 Dr. Stephan von Twardowski ist Pastor der Evangelisch-methodistischen Kirche und seit 2018 Professor für Systematische Theologie an der Theologischen Hochschule Reutlingen (staatlich anerkannte Hochschule der Evangelisch-methodistischen Kirche). Seit 2019 ist er Mitglied des Herausgeberkreises und der Redaktion der Ökumenischen Rundschau.

2 Vgl. Ökumenische Versammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Dresden – Magdeburg – Dresden: Eine Dokumentation, Berlin 1990, 182.

3 Siehe: Ökumenische Versammlung. Eine Dokumentation, 16–18.

prägten die ökumenische Gemeinschaft.[4] Im „Wort an die Gemeinden" findet dies in folgenden Formulierungen Ausdruck: „Die neu erfahrene Gemeinschaft von 19 Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften haben wir als kostbares Geschenk Gottes angenommen. Die ökumenische Dynamik unserer Versammlung ist nicht umkehrbar; wir haben sie als hoffnungsvoll für den weiteren Weg unserer Kirchen erlebt. Gottes Geist führt uns als sein Volk zusammen. Wir haben mit vielen Zungen geredet, aber endlich eine Sprache gesprochen. Eine Rückkehr hinter alte Mauern und in alte Spaltungen darf es nicht geben."[5]

Die einschlägigen Ergebnistexte der Ökumenischen Versammlung,[6] die nach dem Wesen und dem Auftrag der Kirchen inmitten gesellschaftlicher, politischer und globaler Herausforderungen fragen und damit verbunden grundlegende Impulse für die gesellschaftlichen und politischen Debatten in der DDR und im globalen Zusammenhang entfalteten, lieferten einen wichtigen Beitrag im Rahmen der friedlichen Revolution.[7]

In der Aufnahme des Vorschlags des „Städteökumenekreises Dresden" hatte die Mitgliederkonferenz der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der DDR (AGCK) im Jahr 1987 zur „Ökumenischen Versammlung der Christen und Kirchen für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung" eingeladen.[8] Die Ökumenische Versammlung bildete das *„umfangreichste und verbindlichste Unternehmen"*[9] in der Geschichte der AGCK in der DDR.

In einem Ergebnistext der Ökumenischen Versammlung zur „Friedenssicherung"[10] werden rück- und ausblickend die Potenziale ökumenischer Zusammenarbeit hervorgehoben:[11] „Wir sind dankbar dafür, daß durch den eingeleiteten ökumenischen Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung auch die Gemeinschaft unserer Kirchen gewachsen

4 Vgl. Ökumenische Versammlung. Eine Dokumentation, 184–188.
5 Ökumenische Versammlung. Eine Dokumentation, 17 f.
6 Vgl. Ökumenische Versammlung. Eine Dokumentation, 20–179.
7 Vgl. *Stephen Brown:* Von der Unzufriedenheit zum Widerspruch. Der Konziliare Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung als Wegbreiter der friedlichen Revolution in der DDR (aus dem Englischen von Frank Kürschner-Pelkmann), Frankfurt a. M. 2010, 281–323.
8 Vgl. Ökumenische Versammlung. Eine Dokumentation, 184.
8 *Martin Lange:* Die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der DDR (AGCK); in: Ökumenische Rundschau 47 (1998), 74–79, hier 79 (Hervorhebungen ebd.).
9 Vgl. 4. Der Übergang von einem System der Abschreckung zu einem System der politischen Friedenssicherung; in: Ökumenische Versammlung. Eine Dokumentation, 87–100.
10 Vgl. *Lange,* Die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der DDR, 79.
11 Ökumenische Versammlung. Eine Dokumentation, 99.

und gestärkt worden ist. Im gemeinsamen Gebet, in der Vergewisserung biblischer Orientierung, im Formulieren gemeinsamer ethischer Überzeugungen und in der Ermutigung zum Handeln kann diese Gemeinschaft zu einem Modell partnerschaftlichen Miteinanders werden, das seine Ausstrahlung in andere gesellschaftliche Bereiche hat."[12]

2. *Unterschiedliche Strukturen und Zusammensetzungen in den Arbeitsgemeinschaften Christlicher Kirchen Ost und West*

Die gemeinsame Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) für die vier Besatzungszonen wurde 1948 gegründet.[13] Die Konstituierung einer von der ACK in Westdeutschland losgelösten eigenständigen ökumenischen Arbeitsgemeinschaft war aufgrund des Inkrafttretens der Verfassung der DDR im Jahr 1968 schließlich notwendig geworden. Die bei einer Sitzung im April 1970 in Ost-Berlin erfolgte Gründung der AGCK war „für die Weiterarbeit im eigenen Staat und für die weitere Verbindung zum Ökumenischen Rat der Kirchen zwingend erforderlich".[14] Durch die jeweiligen Voraussetzungen und Herausforderungen in Ost- und Westdeutschland waren die Arbeitsgemeinschaften Christlicher Kirchen trotz gemeinsamen Ursprungs und zahlreicher bleibender Verbindungen und Formen partnerschaftlicher Zusammenarbeit fortan durch unterschiedliche Strukturen, Zusammensetzungen und Prägungen bestimmt. Während die ACK in Westdeutschland vereinsrechtlich strukturiert blieb, bildete die AGCK „eine kraft Vereinbarung der Mitgliedskirchen tätige, vereinsrechtlich nicht fixierte Gemeinschaft"[15]. Unterschied die ACK in Westdeutschland weiterhin zwischen Mitgliedskirchen und „Gastmitgliedern", so wurde in der AGCK im Jahr 1976 neben dem Mitgliedsstatus der Status „Beobachter" strukturell verankert.[16] Die Freikirche der Siebenten-Tags-Adventisten, das Apostelamt Jesu Christi und die Russisch-Orthodoxe Kirche Moskauer

12 Vgl. *Hans Vorster:* Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen zusammengeführt; in: Ökumenische Rundschau 41 (1992), 238–241, hier 238.

13 *Lange,* Die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der DDR, 75. Vgl. ebenfalls den Entwicklungsprozess bis zur Gründung der AGCK; in: *Karl Heinz Voigt:* Ökumene in Deutschland. Von der Gründung der ACK bis zur Charta Oecumenica (1948–2001), Göttingen 2015, 396–402.

14 *Vorster,* Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen zusammengeführt, 238.

15 Vgl. *Lange,* Die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der DDR, 76; und *Vorster*, Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen zusammengeführt, 239.

16 *Vorster,* Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen zusammengeführt, 238 f.

17 Vgl. *Voigt,* Ökumene in Deutschland, 398 und 402–405.

Patriarchats etwa wurden in der AGCK zu „Beobachtern“ ernannt, während sie in der ACK in Westdeutschland nicht vertreten waren.[17] Seit der Gründung der ACK im Jahr 1948 waren die evangelischen Landeskirchen durch die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) vertreten. Dagegen gehörten die acht Mitgliedskirchen des 1969 gegründeten Bundes Evangelischer Kirchen in der DDR (BEK) als jeweils selbstständige Mitglieder der neugegründeten AGCK an, was im Blick auf die gemeinsame ökumenische Handlungsfähigkeit von Bedeutung war, jedoch ebenfalls in internationalen ökumenischen Zusammenhängen zu Irritationen führte. Nicht selten wurde der BEK, der wie die EKD in Westdeutschland über zahlreiche Auslandskontakte verfügte, aufgrund seiner Größe und der Zusammenbindung verschiedener Landeskirchen auf internationaler Ebene selbst als nationaler Kirchenrat wahrgenommen.[18]

3. Zusammenführung der ACK-West und der AGCK-Ost im Jahr 1991

Im Rahmen des Prozesses zur politischen Einheit Deutschlands durch den Beitritt der DDR zur Bundesrepublik suchten auch die beiden Arbeitsgemeinschaften Wege der Zusammenführung. Jedoch standen die verschiedenen Vereinigungsprozesse der jeweiligen Mitgliedskirchen im Vordergrund. Trotz der bahnbrechenden Ansätze der Ökumenischen Versammlung in der DDR 1988/1989 wurde auch in den ökumenischen Einrichtungen die Möglichkeit eines grundsätzlichen ökumenischen Neuansatzes nicht konkret ins Auge gefasst oder forciert. Vielmehr wurde etwa von den Vertretern der jeweiligen Arbeitsgemeinschaften Christlicher Kirchen „unterstrichen, dass der Vereinigungsprozess der Mitgliedskirchen für das Handeln beider Arbeitsgemeinschaften maßgebend sei“[19].

Bereits 1990 begannen die Gespräche und Verhandlungen zur Zusammenführung der ökumenischen Gremien. Frühzeitig wurde der Beschluss der Neugründung einer gemeinsamen ACK gefasst.[20] Eine zentrale Herausforderung bildete dabei der Umgang mit den unterschiedlichen Formen der Zugehörigkeit, die sich in den jeweiligen Arbeitsgemeinschaften etabliert hatten („Gastmitglieder“/„Beobachter“).

18 *Erich Geldbach:* Der Ökumenische Studienausschuss (DÖSTA). Chronik der ersten fünf Jahrzehnte, Frankfurt a. M./Paderborn 2010, 152 f.

19 *Geldbach,* Der Ökumenische Studienausschuss, 152.

20 Vgl. hier und im Folgenden: *Vorster,* Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen zusammengeführt, 238–241; und *Voigt,* Ökumene in Deutschland, 401 f.

Bei einer gemeinsamen Mitgliederversammlung im November 1991 in Eisenach wurden die AGCK und die ACK-West durch die Annahme einer neuen Satzung, die auf den bisherigen Bestimmungen der ACK-West basierte, zusammengeführt. Die Gründungsmitglieder der ACK wurden auch in der neuen ACK als Mitglieder geführt. Die Gliedkirchen des BEK wurden in der neuen ACK wie die evangelischen Landeskirchen in Westdeutschland fortan wieder gemeinsam durch die EKD vertreten. Die Anträge der bisherigen Gastmitglieder in der ACK-West wurden allesamt angenommen, die Gastanträge der Freikirche der Siebenten-Tags-Adventisten und des Apostelamtes Jesu Christi, die in der AGCK den Status „Beobachter" hatten, jedoch aufgrund von theologischen Bedenken einiger Mitgliedskirchen zunächst abgelehnt, was zu Enttäuschung führte und neue ökumenische Diskussionen herausforderte. Bereits im folgenden Jahr wurde der unterschiedliche Umgang mit bisherigen „Beobachtern" und „Gastmitgliedern" korrigiert.

Seither haben viele Formen partnerschaftlicher Zusammenarbeit und ökumenischer Weiterentwicklungen die Arbeit der ACK und der in ihr versammelten Kirchen geprägt. Das gemeinsame Zeugnis und Handeln, wie es die Ökumenische Versammlung in der DDR neu eröffnet hat, und die Entdeckung neuer konfessionübergreifender Wege bleiben eine stetige Herausforderung und zukunftsweisende Aufgabe – besonders in den gesellschaftlichen Umbrüchen der Gegenwart.

„Keine Gewalt“ – friedensethische Positionen der DDR-Kirchen während des Kalten Krieges

Ein Rückblick



Marie Anne Subklew-Jeutner[1]

Vor dreißig Jahren – als die Revolutionen in Ost- und Mitteleuropa u. a. zum Ende der dualen Blockkonfrontationen zwischen der Sowjetunion und der USA führten, hofften viele Menschen, dass die Welt, die jahrelang während des Kalten Krieges am atomaren Abgrund schwebte, nun friedlicher werden würde. Diese Hoffnung erwies sich als trügerisch. Die Konfliktlinien haben sich in einer hochkomplexen Gemengelage zwar verändert, aber die Bereitschaft mit Gewalt, mit Krieg Konflikte zu lösen hat nach 1990 eher zugenommen. Russland und die USA fallen in ihre alte Drohrhetorik zurück, indem sie 2019 den 1987 geschlossenen Vertrag über die Abrüstung der nuklearen Mittelstreckenraketen in Europa aufkündigten.

Für die christlichen Kirchen und ihre Friedensethik ist mit dem Ruf „keine Gewalt“, der 1989 wirkmächtig auf den Straßen in Leipzig und Anklam, in Plauen und Dresden erklang, die Zielperspektive für den Umgang mit Konflikten in einer unfriedlichen und noch nicht erlösten Welt auf dem Weg zu einem gerechten Frieden mit zwei Worten beschrieben. Die Schritte, die auf diesen Weg führen, wurden in der Geschichte der Evangelischen Kirche in Deutschland in Abhängigkeit zu den jeweiligen politischen Rahmenbedingungen unterschiedlich beantwortet. Im vorliegenden Text werden exemplarisch friedensethische Zäsuren innerhalb der evangelischen Kirchen in der DDR erinnert.

[1] Dr. Marie Anne Subklew-Jeutner, geb. in Greifswald, studierte nach einer Elektrikerlehre Theologie am Ostberliner Sprachenkonvikt und in Leipzig. Sie arbeitete u. a. als Korrespondentin des Evangelischen Pressedienstes (epd), als Pfarrerin in Greifswald und Hamburg und bei der Beauftragten des Landes Brandenburg zur Aufarbeitung der kommunistischen Diktatur. Sie promovierte am Otto-Suhr-Institut für Politikwissenschaften der Freien Universität Berlin und arbeitet seit 2017 an der Universität Hamburg.

ÖR 69 (4/2020), S. 496–509

Ein Rückblick auf vergangene friedensethische Debatten ist deshalb nicht nur eine theologiegeschichtliche Reminiszenz an vergangene Zeiten, sondern auch eine Prüfung, ob über den zeitgeschichtlichen Horizont hinaus theologische Überlegungen auch unter völlig anderen politischen Rahmenbedingungen ihre Tragfähigkeit behalten und gegebenenfalls immer noch als Orientierung gelten könnten.

Es geht also nicht um die Frage nach dem, was bleibt. Sondern darum, ob Texte, die in politisch völlig anderen Konstellationen entstanden sind, dennoch aufgrund ihrer theologischen Begründungszusammenhänge auch gegenwärtig als Bezugspunkte christlicher Friedensverantwortung zumindest wahrgenommen werden könnten.

Für die christlichen Kirchen war die Friedensfrage nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges mit seinen verheerenden Verwüstungen und Millionen Toten und unter dem Eindruck des Versagens von großen Teilen der deutschen Kirchen in Bezug auf die Nazi-Diktatur ein herausragendes Thema der öffentlichen Verantwortung.

Die erste Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) 1948 in Amsterdam suchte Antworten auf die Frage, welches Zeugnis Christen und Kirchen in Zeiten nicht nachlassender politischer Spannungen an die Welt zu richten haben. Sie formulierte damals: „Krieg soll nach Gottes Willen nicht sein. Die Rolle, die der Krieg im heutigen internationalen Leben spielt, ist Sünde wider Gott und eine Entwürdigung des Menschen. (…) Die herkömmliche Annahme, daß man für eine gerechte Sache einen gerechten Krieg mit rechten Waffen führen könne, ist (…) nicht mehr aufrecht zu erhalten.“[2]

Die traditionelle Begründung eines gerechten Krieges, die u. a. von Cicero, Augustin und Thomas von Aquin entwickelt wurde, nach der unter bestimmten Bedingungen (*legitima auctoritas; causa iusta; recta intentio; ultima ratio; iustus finis*) Krieg als Mittel der Politik auch theologisch und religiös gerechtfertigt werden konnte, wurde mit der ÖRK-Formulierung zumindest in Frage gestellt.

Das Bekenntnis „Krieg soll nach Gottes Willen nicht sein“ wurde zu einem friedensethischen Meilenstein, an dem sich die christlichen Kirchen orientieren und ihr theologisches Reden und friedensethisches Handeln

[2] Die Kirche und die internationale Unordnung. Bericht der Sektion IV; in: *W. A. Visser ’t Hooft* (Hg.): Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan, Amsterdamer oekumenisches Gespräch 1948 (Fünfter Band): Die erste Vollversammlung des Oekumenischen Rates der Kirchen in Amsterdam vom 22. August bis 4. September 1948, Genf 1948, 116–141, hier 117.

ausrichten wollten, hatte doch die Vollversammlung den Text „den Kirchen zu ernster Erwägung und geeignetem Vorgehen empfohlen“.[3]

Schnell zeigte sich allerdings, dass mit der Teilung Europas in eine westliche und eine östliche Hemisphäre mit ihren jeweiligen ideologischen Abgrenzungen und zunehmend hochgerüsteten Militärbündnissen neue, gefährliche Konfrontationsfelder entstanden, die auch die christlichen Kirchen in Deutschland herausforderten, sich friedenstheologisch zu positionieren, verlief die europäische Teilung im Kalten Krieg doch mitten durch Berlin und Deutschland.

Für die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) bedeutete dies, dass die östlichen Gliedkirchen im SED-Staat unter ganz anderen politischen Bedingungen als die Schwesterkirchen im westlichen Deutschland ihren Platz finden und bestimmen mussten. Entsprechend unterschiedlich entwickelten sich in den 40 Jahren der parallelen Existenz beider deutscher Staaten (1949–1990) in den Kirchen in West und Ost friedenstheologische Ansätze, die zum Teil deutlich divergieren.

Nur wenige Jahre nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges erschien der Frieden wieder fragil geworden zu sein, so dass die EKD-Synode 1950 in Berlin-Weißensee unter der Frage: „Was kann die Kirche für den Frieden tun?“ die Deutschen dringend mahnte: „Wir rufen allen Gliedern unseres Volkes im Westen und im Osten zu: Werdet eindringlich und unermüdlich vorstellig bei allen, die in politischer Verantwortung stehen, daß sie nicht in einen Krieg willigen, in dem Deutsche gegen Deutsche kämpfen. Wir legen es jedem auf das Gewissen, zu prüfen, ob er im Falle eines solchen Krieges eine Waffe in die Hand nehmen darf.“[4]

Im gleichen Jahr forderte der Schweizer Theologe Karl Barth in seiner Kirchlichen Dogmatik einen Abschied von dem Cicero zugeschrieben Diktum *„si vis pacem para bellum“* („Wenn du den Frieden willst, bereite den Krieg vor.“). Er betonte, dass es vernünftigerweise heißen müsse *„si non vis bellum, para pacem“*[5] („Wenn du keinen Krieg willst, bereite den Frieden vor.“).

In den Folgejahren bestimmte die Debatte über die Wiederbewaffnung der Bundesrepublik und der DDR sowie die latente atomare Bedrohung die friedenstheologischen Auseinandersetzungen innerhalb der evangelischen Kirchen. In dieser Situation wurden 1959 von der Forschungsstätte der

3 Ebd.

4 *Friedrich Merzyn* (Hg.): Kundgebungen. Worte und Erklärungen der Evangelischen Kirche in Deutschland 1945–1959, Hannover 1960, 95 f.

5 *Karl Barth:* Die kirchliche Dogmatik, Bd. III: Die Lehre von der Schöpfung (4. Teil), Zollikon-Zürich 1951, 517.

Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST) die Heidelberger Thesen mit der sogenannten Komplementaritätsthese verabschiedet. Der damit verbundene Spagat zwischen einem christlich verantworteten „Nein" zum Waffendienst (These 7: „Die Kirche muß den Waffenverzicht als eine christliche Handlungsweise anerkennen".[6]) und einem bedingten „Ja" (These 8: „Die Kirche muß auch die Beteiligung an dem Versuch, durch das Dasein von Atomwaffen einen Frieden in Freiheit zu sichern, als eine heute noch mögliche christliche Handlungsweise anerkennen."[7]) war der Versuch, die unterschiedlichen friedensethischen Positionen miteinander zu verbinden und im besten Fall auch ins Gespräch miteinander zu bringen.

Die Komplementarität der Heidelberger Thesen blieb während des Kalten Krieges für die westlichen Gliedkirchen der EKD ein wesentlicher Bezugspunkt für die friedensethischen und friedenstheologischen Debatten.

In den östlichen Gliedkirchen stellte sich die Situation aus verschiedenen Gründen anders dar. Bei jeder friedensethischen Äußerung drohte zugleich die Gefahr der Konfrontation mit den staatlichen Stellen, da diese die Deutungshoheit, was unter Frieden zu verstehen und wie dieser zu erhalten sei, für sich reklamierten.

Die SED schuf nicht nur eigene Floskeln und Phrasen, sondern besetzte bestimmte Begriffe mit ihrer Ideologie so, dass sie nur noch in dem einen, von der Partei intendierten Sinne gebraucht werden konnten. Solche Begriffe waren z. B. Gerechtigkeit, Demokratie, Freiheit und Frieden. Als die Kirche und die Gruppen eigene Interpretationen zu diesen Themen in bewusster Abgrenzung zur regierungsamtlichen Sprachrhetorik entwickelten, unterstellte der Staat, dass z. B. der Friede, von dem die Kirchen redete, nur eine Floskel und Schutzbehauptung sei, um die eigentlichen Ziele der Bewegung zu verschleiern. Dass es tatsächlich um friedenspolitische Ansätze ging, passte nicht in das Bild; denn die Bemühungen zum Erhalt des Friedens konnten nur von der Partei und ihren Organen ausgehen.[8]

Sich dem offiziellen Gebrauch der Sprache zu entziehen, bedurfte somit einer doppelten Anstrengung, weil die vorgegebenen Termini entweder nicht benutzt oder im eigenen Sinne inhaltlich besetzt und interpretiert werden mussten. Beide Versuche waren gleichermaßen suspekt.

6 *Kirchenkanzlei der EKD* (Hg.): Frieden wahren, fördern und erneuern. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 1981, 83.

7 Ebd.

8 Vgl. dazu z. B. den Bericht zur kirchenpolitischen Situation 1982 in der DDR; in: BArch, DO 4/1129 „(…) die politisch negativen Kräfte in der Kirche sind aktiver geworden. Ihr Hauptaktionsfeld ist die Friedensfrage."

Wurde statt vom „antifaschistischen Schutzwall“ von „der Mauer“ gesprochen, war das ebenso verdächtig wie der Gebrauch des Wortes „Frieden“, den es auch ohne sowjetische Atomraketen zu bewahren galt.

Insofern war es von besonderer Bedeutung, dass die Kirchen ihre Äußerungen immer und zuerst theologisch begründeten. Dies legitimierte die Texte, da die Kirchen so zeigten, dass sie sich aus ihrem ureigensten Auftrag heraus äußerten und damit versuchten, dem immer präsenten Verdacht von Partei und Staat entgegen zu wirken, dass die Kirchen sich zum Sprachrohr feindlicher Ideologien machen würden.

„deutlicheres Zeugnis …“: Die Handreichung zur Seelsorge an Wehrpflichtigen (1965)

Nach dem Beitritt der DDR zum militärischen Beistandspakt der Ostblockstaaten, dem Warschauer Vertrag, im Mai 1955 verabschiedete die Volkskammer der DDR im Januar 1956 das Gesetz über die Schaffung des Ministeriums für Nationale Verteidigung und der Nationalen Volksarmee (NVA). Unmittelbar nach der Errichtung der Berliner Mauer am 13. August 1961 wurde am 20. September 1961 das Verteidigungsgesetz der DDR verabschiedet, in dem die Einführung einer allgemeinen Wehrpflicht angekündigt wurde. Diese wurde schließlich am 24. Januar 1962 beschlossen. Vertreter der östlichen Mitgliedskirchen der EKD forderten sofort nach der Einführung der allgemeinen Wehrpflicht, einen Rechtsschutz für diejenigen jungen Männer, die es aus Glaubens- und Gewissensgründen ablehnten, einen Waffendienst in der NVA zu leisten.

Es war somit „die Wehrdienstfrage“, an der die evangelischen Kirchen in der DDR ihr theologisches und friedensethisches Profil in der Friedensarbeit schärften und nach und nach ausformulierten. Der in diesem Zusammenhang 1965 entstandene Text „Zum Friedensdienst der Kirche. Eine Handreichung für Seelsorge an Wehrpflichtigen“, der der Komplementarität der Heidelberger Thesen nicht mehr folgte, blieb bis zum Ende der DDR 1990 ein wesentlicher Bezugspunkt fur die theologische und friedensethische Orientierung der Friedensarbeit der evangelischen Kirchen in der DDR.

Die DDR-Regierung erließ am 7. September 1964 – nach zahlreichen Interventionen der evangelischen Kirchen in der DDR – die „Anordnung über die Aufstellung von Baueinheiten“ für diejenigen Wehrpflichtigen, „die aus religiösen Anschauungen oder aus ähnlichen Gründen den Wehrdienst mit der Waffe ablehnen“.[9] Allerdings blieben auch die Baueinheiten Teil des militärischen Systems der NVA, so dass für diejenigen, für die auch

der Dienst als Spatensoldat und den damit verbundenen zwangsläufigen Kompromissen nicht zu verantworten war, nur die Totalverweigerung blieb, die häufig Haftstrafen zur Folge hatte. Die Kirchen sahen deshalb einen erheblichen seelsorgerlichen Beratungsbedarf in der Frage, für welche der drei Möglichkeiten – Waffendienst, Bausoldatendienst oder die nach staatlicher Diktion ungesetzliche Totalverweigerung – sich junge Männer entscheiden sollten.

Deshalb wurde im Auftrag der Konferenz der Evangelischen Kirchenleitungen in der DDR (KKL) im Dezember 1964 ein theologischer Arbeitskreis „zur innerkirchlichen Klärung der im Zusammenhang mit dem Wehrdienst noch offenen Grundsatzfragen" eingesetzt, der nur wenige Monate später, im Juni 1965, sein Arbeitsergebnis „Zum Friedensdienst der Kirche. Eine Handreichung zur Seelsorge an Wehrpflichtigen" vorlegte, welches allen evangelischen Landeskirchen in der DDR als Beratungshilfe zur Verfügung gestellt wurde. Damit legten die östlichen Mitgliedskirchen der EKD einen eigenen friedenstheologischen Text vor, ohne ihre Schwesterkirchen im Westen in den Entstehungs- und Verabschiedungsprozess einzubeziehen, was in diesen zumindest für verstimmte Irritationen sorgte.

Unter der Überschrift „Weg und Erkenntnis der Kirche" begründeten die Verfasser das Friedenszeugnis der Kirche konsequent biblisch-theologisch: „Als das wandernde Gottesvolk hat die Kirche auf die Stimme ihres lebendigen Herrn zu horen, der sie in neuen geschichtlichen Situationen zu neuen Schritten der Nachfolge herausfordert und freimacht."[10]

Im gleichen Dokument wird der Auftrag der Kirche so formuliert: „Die Kirche und alle ihre Glieder haben den Auftrag, der Welt auch im öffentlichen Bereich gesellschaftlicher und politischer Verantwortung zum Frieden zu dienen. Die Berufung, die diesen Dienst begründet, trägt und normiert, liegt in dem Friedensbund Gottes mit der Welt in Christus, in dessen Licht die Seligpreisung der Friedensstifter neu gehort wird."[11] Nicht mehr die Frage „Kann sich der Christ am Krieg beteiligen?", sondern die Frage „Was kann die Kirche für den Frieden tun?"[12] bestimmt und leitet das Zeugnis der Kirche und damit auch die seelsorgerliche Beratung ihrer Glieder.

9 Gesetzblatt der Deutschen Demokratischen Republik, Anordnung des Nationalen Verteidigungsrates der Deutschen Demokratischen Republik über die Aufstellung von Baueinheiten im Bereich des Ministeriums für Nationale Verteidigung, 7. September 1964, § 4.

10 Zum Friedensdienst der Kirche. Eine Handreichung für Seelsorge an Wehrpflichtigen, vom 6. November 1965, 1, siehe www.ekmd.de/attachment/aa234c91bdabf36adbf227d333e 5305b/2f100511036e3f121cbb9c43d27928cf/Zeitdokument+-+Friedensdienst+Handreichung_6.11.1965.pdf (aufgerufen am 12.08.2020).

11 Zum Friedensdienst der Kirche. Eine Handreichung, 2.

12 Ebd.

Unter der Überschrift „Situationserklärung“ stellen die Verfasser der Handreichung die drei grundsätzlichen Entscheidungsmöglichkeiten junger Männer für einen Waffendienst, den Dienst als Bausoldat und die Totalverweigerung mit ihren Implikationen dar und bewerten diese.

Die Handreichung verabschiedet sich von dem „sowohl als auch“ der sechs Jahre zuvor verabschiedeten Heidelberger Thesen und erklärt:

„Es wird nicht gesagt werden können, daß das Friedenszeugnis der Kirche in allen drei heute in der DDR gefällten Entscheidungen junger Christen in gleicher Deutlichkeit Gestalt angenommen hat. Vielmehr geben die Verweigerer, die im Straflager für ihren Gehorsam mit persönlichem Freiheitsverlust leidend bezahlen und auch die Bausoldaten, welche die Last nicht abreißender Gewissensfragen und Situationsentscheidungen übernehmen, ein deutlicheres Zeugnis des gegenwärtigen Friedensgebotes unseres Herrn. Aus ihrem Tun redet die Freiheit des Christen von den politischen Zwängen. Es bezeugt den wirklichen und wirksamen Friedensbund Gottes mitten unter uns.“[13]

Allerdings betonen die Verfasser auch, dass Wehrdienstverweigerung nicht zur verbindlichen Norm erhoben wird, die dem Einzelnen die persönliche Entscheidung abnehmen würde. Aber sie stellen ausdrücklich dar, dass die Entscheidung der Wehrdienstverweigerer ihren „legitimen Ort im Zusammenhang des der ganzen Kirche gebotenen Friedensdienstes“[14] habe. Damit erhält die persönliche Entscheidung Einzelner eine ekklesiologische Dimension, da es das Friedenszeugnis der ganzen Kirche zum Ausdruck bringt.

Über zwanzig Jahre später hatte dieser Text von 1965 immer noch einen die friedenstheologischen Debatten der evangelischen Kirchen in der DDR prägenden Charakter. Die Synode des Bundes der Evangelischen Kirchen (BEK) nahm 1987 in Görlitz unter der Überschrift „Bekennen in der Friedensfrage“ Bezug auf die Handreichung und erklärte: „In einer Welt mit Massenvernichtungswaffen gibt es keine gerechten Kriege mehr. Krieg darf kein Mittel der Politik mehr sein. (…) Jeder Christ, der vor die Frage des Wehrdienstes gestellt ist, muss prüfen, ob seine Entscheidung mit dem Evangelium des Friedens zu vereinbaren ist. Wer heute als Christ das Wagnis eingeht, in einer Armee Dienst mit der Waffe zu tun, muss bedenken, ob und wie er damit der Verringerung und Verhinderung der Gewalt und dem Aufbau einer internationalen Ordnung des Friedens und der Gerechtigkeit dient. Die Kirche sieht in der Entscheidung von Christen, den Waf-

13 Ebd., 8 (Hervorhebungen durch Marie Anne Subklew-Jeutner).
14 Ebd., 4.

fendienst oder den Wehrdienst überhaupt zu verweigern, einen Ausdruck des Glaubensgehorsams, der auf den Weg des Friedens führt. Weil wir Gott als den Herrn bekennen, sind wir alle herausgefordert, durch deutliche Schritte zu zeigen, dass Einsatz, Besitz und Produktion von Massenvernichtungsmitteln unserem Glauben widersprechen."[15]

Am 27. Januar 1989 traf sich in der Evangelischen Akademie in Mülheim/Ruhr die Konsultationsgruppe von Vertreterinnen und Vertretern des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR und der Evangelischen Kirche in Deutschland, um eine Fassung für einen gemeinsamen Bittgottesdienst für den Frieden im November 1989 zu erarbeiten. Deutlich wurde bei der Debatte, wie die Haltung beider Kirchen durch ihre Verortung in den verschiedenen politischen und gesellschaftlichen Systemen in Bezug auf die Friedensverantwortung der Kirchen beeinflusst und geprägt war. Denn in der deutsch-deutschen Debatte in Mülheim ging es auch um die brisante und umstrittene Formulierung „deutlicheres Zeugnis" von 1965 und inwieweit die EKD diese in ihre Verlautbarungen mit aufnehmen könnte.

Im Juli 1989 legte schließlich die Kammer für öffentliche Verantwortung der EKD unter dem Titel „Wehrdienst oder Kriegsdienstverweigerung. Anmerkungen zur Situation des Christen im Atomzeitalter" eine Stellungnahme vor, in der ausdrücklich die Formulierung „deutliches Zeugnis" zurückgewiesen wurde, da es die christliche Gemeinschaft gefährde, wenn mit der Formel „deutlicheres" Glaubenszeugnis bei der Entscheidung in der Wehrdienstfrage, der Eindruck erweckt werde, es gehe um eine qualitative Wertung des Christseins.[16]

Die Position der von den evangelischen Kirchen in der DDR verantworteten Handreichung von 1965 war 1989 – also 25 Jahre nach ihrer Entstehung – in der EKD nicht konsensfähig. Die Handreichung argumentiert zwar situationsbezogen, aber konsequent theologisch, womit dieser Text auch heute, 55 Jahre nach seiner Veröffentlichung, noch als ein Bezugspunkt christlicher Friedensethik betrachtet werden kann.

15 Zitiert aus: Zähne hoch, Kopf zusammenbeissen. Dokumente zur Wehrdienstverweigerung in der DDR 1962–1990, hg. von *Uwe Koch* und *Stephan Eschler*, Kückenshagen 1994, 184.

16 Vgl. *Anke Silomon:* Anspruch und Wirklichkeit der „besonderen Gemeinschaft". Der Ost-West-Dialog der deutschen evangelischen Kirchen 1969–1991, Göttingen 2006, 600 ff.

„Vorrangige Option für die Gewaltfreiheit“: Die Ökumenische Versammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung (1989)

Am 30. April 1989 nahmen die Repräsentanten von 19 ostdeutschen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften in Dresden zwölf Ergebnis-Texte der „Ökumenischen Versammlung der Christen und Kirchen in der DDR“ entgegen, die im Rahmen des Konziliaren Prozesses ab Frühjahr 1988 von den etwa 150 Delegierten erarbeitet worden waren. Darin heißt es: „Mit der notwendigen Überwindung der Institution des Krieges kommt auch die Lehre vom gerechten Krieg, durch welche die Kirchen den Krieg zu humanisieren hofften, an ein Ende. Daher muß schon jetzt eine *Lehre vom gerechten Frieden* entwickelt werden, die zugleich theologisch begründet und dialogoffen auf allgemein-menschliche Werte bezogen ist. Dies im Dialog mit Andersglaubenden und Nichtglaubenden zu erarbeiten, ist eine langfristige ökumenische Aufgabe der Kirchen. (…) In der Zeit des Übergangs bis zu einem umfassenden System politischer Friedenssicherung *treten wir vorrangig für gewaltfreie Wege des Friedensdienstes ein.* (…) Als Grundorientierung in den Fragen des Friedens vertreten wir deshalb eine *vorrangige Option für die Gewaltfreiheit.* (…) Sie leitet die Kirchen *in ihrem Bemühen, Kirchen des Friedens zu werden,* dazu an, in all ihrem Engagement selbst dem gewaltfreien Friedensweg Jesu zu folgen.[17] Die Forderung einer ‚Umkehr (der Kirchen) in den Schalom Gottes‘ beschreibt die ekklesiologische Dimension des Friedenszeugnisses der Kirchen, die Wesen und Sein und Handeln der Kirche betreffen.“

Viele Zeitgenossen interpretieren die Ökumenische Versammlung im Rückblick vor allem politisch: als eine Art Auftakt für die friedliche Revolution vom Herbst 1989. In der Tat lesen sich viele Beschlüsse der Ökumenischen Versammlung heute wie ein Drehbuch für die Forderungen der sich formierenden DDR-Bürgerbewegung. Und tatsächlich finden sich in den Programmen der neuen Parteien starke inhaltliche Bezüge zu den Texten der Ökumenischen Versammlung; sie reichen bis hin zu wortwörtlichen Übereinstimmungen. Ein heute schwer vorstellbarer Vorgang: Parteien schreiben ihre Programme bei den Kirchen ab.

[17] Ökumenische Versammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Dresden – Magdeburg – Dresden. Eine Dokumentation, Berlin 1990, 40 f (Hervorhebungen durch Marie Anne Subklew-Jeutner).

Die „Ökumenische Versammlung der Christen und Kirchen in der DDR“ vor über 30 Jahren hat exemplarisch deutlich gemacht, dass die Frage nach dem Sein der Kirche nicht von der Frage nach dem Handeln der Kirche in der Welt zu trennen ist.

Die Impulse der Ökumenischen Versammlung aufnehmend wurde im Februar 2019, dreißig Jahre nach der Verabschiedung der Texte, von namhaften Personen des öffentlichen Lebens ein Text unter der Überschrift: „Ein Zukunftsversprechen, das noch einzulösen ist. Die Ökumenische Versammlung in der DDR 1989 vor dem Hintergrund globaler Gefahren 2019“[18] veröffentlicht. Zu den Unterzeichnerinnen und Unterzeichnern gehören u. a. Heino Falcke, Renate Höppner, Jochen Garstecki, Ruth Misselwitz, Axel Noack, Konrad Raiser und Friedrich Schorlemmer.

Vor dem Hintergrund der gegenwärtigen sich verschärfenden Probleme der globalen Welt wie Armut, Hunger, Ausbeutung, Klimawandel, Flucht, Gewalt und Krieg, die um ein Vielfaches komplizierter, bedrohlicher und schwerer politisch zu bearbeiten seien als 1989, betonen die Verfasserinnen und Verfasser, dass die Ökumenische Versammlung in der DDR Teil einer weltweiten Aufbruchsbewegung war, „die sich den Überlebensfragen der Menschheit stellte“ und sich verstand als „Handlungsgemeinschaft“ der Kirchen und christlichen Gemeinschaften in der DDR zu einem Modell christlicher Weltverantwortung über konfessionelle Trennungen hinweg.

Allerdings warnen die Unterzeichnerinnen und Unterzeichner auch davor, „die Antworten der Ökumenischen Versammlung von 1989 einfach auf die Situation von 2019 zu übertragen“.[19] Aber zu fragen bleibe, „ob nicht die sich verschärfenden weltweiten Überlebenskrisen eine neue Wertschätzung für die Grundüberzeugungen der Ökumenischen Versammlung von 1989 geradezu herausfordern“.[20] Die 2019 erfolgte Kündigung des INF-Vertrages von 1987 über die Abrüstung der nuklearen Mittelstreckenraketen in Europa durch die USA und Russland stelle gegenwärtig alles in Frage, was bis heute durch Entspannungspolitik und kooperative Sicherheit erreicht worden ist. Zu befürchten sei nun ein neues Wettrüsten mit nuklearen Mittelstreckenraketen in Europa und weltweit. Das bisherige ausbalancierte Gefüge von Abrüstungsverträgen drohe auseinander zu brechen. Schon bringen Politiker die Stationierung von neuen Atomwaffen ins

18 Abrufbar unter: www.friedenskreis-pankow.de/downloads/30%20Jahre%20%C3%96kumen.Versammlg%201989.pdf (aufgerufen am 12.08.2020).
19 Ein Zukunftsversprechen, das noch einzulösen ist, 1.
20 Ebd.

Gespräch. In dieser gefährlichen Situation für Europa müssten die Kirchen mit einer Stimme sprechen und gegen ein neues nukleares Wettrüsten Stellung beziehen, argumentiert der Text.

Die Verfasser und Verfasserinnen fordern, „dass die drei vorrangigen Optionen – für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung – zu Bausteinen einer sozialen, ökologischen und ethischen Transformation von Politik, Wirtschaft und Gesellschaft in Europa und weltweit werden".[21]

„Am Morgen der Freiheit…" – Der Militärseelsorgevertrag

> „Am Morgen der Freiheit begegneten wir uns auf der Brücke. Wir trafen uns und kannten einander nicht wieder. Wichtige Fragen wurden mit übereilten Antworten abgefertigt. Statt eine Weile zu schweigen, wie es Beschenkte tun, denen ein Glück zufiel, das konkreter Hoffnung und politischem Willen längst entzogen schien, redeten wir hektisch aufeinander ein.
> Wir sagten Staat und unterschätzen das Gewicht, das nach vierzig Jahren Teilung das Wort verformte.
> Wir sagten Kirche und nahmen nur mürrisch zur Kenntnis, dass wir sehr unterschiedliche Wege zu gehen gezwungen waren, die die Kirchengestalten im Wesen veränderten."[22]

Am Morgen der Freiheit wurde die „besondere Gemeinschaft", an der die beiden evangelischen Kirchenbünde in Ost und West über die Jahre der deutsch-deutschen Trennung und Teilung immer festgehalten hatten, durch die Vereinigung der beiden Kirchenbünde quasi einem Stresstest unterzogen.

Die unterschiedlichen Wege, die die Kirchen aufgrund ihrer jeweiligen Verortung in den entsprechenden politischen Systemen mit den damit verbundenen sehr verschiedenen kirchlichen Gestaltungsmöglichkeiten gegangen sind, hatten u. a. zur Folge, dass sich im Zuge der Vereinigungsprozesse von EKD und des BEK in den 1990er Jahren die Frage nach der zukünftigen Gestaltung der Seelsorge an Soldaten – neben dem Religionsunterricht und dem Verfahren zum Einzug der Kirchensteuern – als eine der schwierigsten herausstellte. Denn die ostdeutschen Kirchen weigerten sich 1994, den Militärseelsorgevertrag, der 1957 zwischen der Bundesrepublik Deutschland und der Evangelischen Kirche in Deutschland verabschiedet worden war, zu übernehmen. Bereits auf der Bundessynode „Zum

21 Ebd., 2.

22 *Peter Beier:* Am Morgen der Freiheit. Eine Streitschrift, Neukirchen-Vluyn 1995, 9.

weiteren gemeinsamen Weg von Bund und EKD“ im September 1990 in Leipzig warnten die (noch) ostdeutschen Kirchen in einem Text, der bei einer Enthaltung ohne Gegenstimmen verabschiedet wurde, vor einer möglichen Ausweitung des Militärseelsorgevertrages auf das Gebiet der Gliedkirchen in der DDR. Im Beschluss der Bundessynode heißt es: „Die Synode weiß sich an ihren Beschluß ‚Bekennen in der Friedensfrage‘ (1987) gebunden. Die Synode stellt fest, daß der Geltungsbereich des von EKD und Bundesregierung geschlossenen Militärseelsorgevertrages durch die Zusammenführung von Bund und EKD keine Ausweitung auf die Gliedkirchen des Bundes erfährt.“[23] Axel Noack, Mitglied der gemeinsamen Kommission von EKD und BEK zur Gestaltung der kirchlichen Einheit, betonte in der Debatte: „Für die Kirchen in der DDR verschärft sich das Problem außerdem noch deshalb, weil wir seit 1965 der Meinung sind, nicht mehr von einer grundsätzlichen Gleichwertigkeit der Entscheidung für oder gegen den Waffendienst ausgehen zu können.“[24] Dabei ging es den ostdeutschen Kirchen nicht um das „Ob“ der Seelsorge an Soldaten, sondern um das „Wie“.

Auch in den westlichen Gliedkirchen war der Militärseelsorgevertrag seit seiner Unterzeichnung im Jahr 1957 immer wieder ein kontrovers diskutiertes Thema. Eine vom Rat der EKD eingesetzte Arbeitsgruppe, die die Bedenken der ostdeutschen Schwestern und Brüder aufnehmen und Vorschläge erarbeiten sollte, wie die Militärseelsorge zukünftig im Bereich der gesamtdeutschen EKD gestaltet werden sollte, legte 1993 ihre Ergebnisse in Form von zwei Modellen vor:

- Modell A sah einerseits vor, dass innerhalb des bestehenden Militärseelsorgevertrages die kircheneigenen Strukturen und Zuständigkeiten zwar gestärkt werden sollten. Andererseits aber sollte der bisherige Bundesbeamtenstatus der Militärpfarrer beibehalten werden.
- Im Modell B wurde für einen neuen Staatskirchenvertrag plädiert, da der Bundesbeamtenstatus der Seelsorger innerhalb der gesamtdeutschen evangelischen Kirche nicht konsensfähig sei. Die Soldatenseelsorger sollten in einem kirchlichen Dienstverhältnis stehen und das Evangelische Kirchenamt für die Bundeswehr Teil des Kirchenamtes der EKD werden.

23 Zitiert nach: www.militaerseelsorge-abschaffen.de/texte/axel-noack-1990/ (aufgerufen am 12.08.2020).

24 *Axel Noack:* „Ja zur Militärseelsorge ist ein Blankoscheck in den Händen der Armee. Warum die evangelische Kirche in der ehemaligen DDR dem Bundesverteidigungsministerium nicht dienen will“; in: Frankfurter Rundschau vom 07.11.1990, 15, siehe: www.militaerseelsorge-abschaffen.de/texte/axel-noack-1990/ (aufgerufen am 12.08.2020).

Die Synoden aller EKD-Gliedkirchen waren nach der Vorlage beider Modelle aufgefordert, über die Alternativen abzustimmen. 1994 lag das Ergebnis der Abstimmungen vor, nach dem sich die Mehrzahl der über zwanzig Gliedkirchen der EKD – u. a. *alle* acht östlichen Landeskirchen – für Modell B und damit für einen neuen Staatskirchenvertrag entschieden hatte. Diesem Votum schloss sich der Rat der EKD ebenfalls an.

Im November 1994 sollte nun die EKD-Synode endgültig über die zukünftige Form der Seelsorge an Soldaten entscheiden. Dazu kam es allerdings nicht, da die Kirchen von Hannover und Bayern im Vorfeld mitgeteilt (oder gedroht) hatten, sich einem Mehrheitsbeschluss nicht unterzuordnen – die Bayern hatten gar mit Austritt aus der EKD gedroht.

Auf der Synode wurde letztlich ein Kompromiss verabschiedet, nach dem vorübergehend in den neuen Bundesländern auch kirchliche Dienstverhältnisse für die Soldatenseelsorger möglich sein sollten. Durch diese Übergangslösung hofften einige, doch noch zu einer grundsätzlichen Reform des Militärseelsorgevertrages von 1957 zu kommen. Andere erwarteten, dass die Kritiker nach einer gewissen Zeit von dem Mehrwert des bestehenden Vertrages überzeugt werden könnten.

Diejenigen, die hofften, dass nach dieser Übergangsphase eine grundsätzliche Neuordnung der Soldatenseelsorge durch einen neuen Staatskirchenvertrag möglich sein würde, wurden enttäuscht. Letztlich waren es weniger theologische Gründe, die auch die ostdeutschen Kirchen 2003 zur Annahme des bestehenden Militärseelsorgevertrages veranlassten, als schlicht pragmatische, sprich finanzielle. Eine Neuregelung der Militär/Soldaten-Seelsorge hätte letztlich ein anderes Kirchenverständnis erfordert, welches zumindest teilweise mit der Preisgabe der volkskirchlichen Strukturen verbunden gewesen wäre.

Zusammenfassung

1948 formulierten die Mitgliedskirchen des ÖRK unter der Überschrift: „Die Kirche und die internationale Unordnung“ ihre Überzeugung „Krieg soll nach Gottes Willen nicht sein“. Diese Überzeugung hat bis heute nichts von ihrer Dringlichkeit verloren, da die „Unordnung der Welt“ die Trias aus Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung weltweit bedroht.

Die friedensethischen Positionen der evangelischen Kirchen in der DDR wurden unter den Bedingungen des real existierenden Sozialismus, der deutschen Teilung, des Kalten Krieges und der atomaren Bedrohung formuliert. Deshalb sind diese theologisch legitimierten Zeugnisse einer

vergangenen Zeit für die gegenwärtigen friedensethischen Herausforderungen nur begrenzt übertragbar. Die Frage freilich, die 1950 auf der Weißenseer Synode gestellt wurde: „Was kann die Kirche für den Frieden tun?“ ist dieselbe geblieben und verlangt theologisch fundierte Antworten.

Die Präferenz zugunsten der Gewaltfreiheit zog sich als ein Merkmal friedensethischer Äußerungen der evangelischen Kirchen in der DDR wie ein roter Faden durch die Jahrzehnte: von dem 1965 in der Handreichung für die Seelsorge an Wehrpflichtigen formulierten Bekenntnis, Wehrdienstverweigerung sei das „deutlichere Zeugnis“, bis zur Ökumenischen Versammlung in der DDR 1989 mit der „vorrangigen Option für die Gewaltfreiheit“.

Der zentrale theologische Gedanke der Ökumenischen Versammlung 1989 war „Gottes Ruf zur Umkehr“. Diese biblische Umkehrpredigt richte sich seit den Propheten nicht nur an den Einzelnen, sondern an das Volk und „zielt auf Herz und Verhalten wie auf die Verhältnisse“.[25] Angesichts der Fragilität unserer Welt, die sich gegenwärtig in besonderer Weise zeigt, wäre die „Katastrophe (…) da, wenn alles so weitergeht.“[26] Umkehr führe nicht – nostalgisch – in die Vergangenheit, sondern – prophetisch – in die Zukunft.

Die damals formulierte Selbstverpflichtung ist ein bleibender Auftrag: „Diesen belebenden, befreienden und Zukunft eröffnenden Charakter der Umkehrbotschaft haben Christen und Kirchen in die gegenwärtige Überlebenskrise einzubringen.“[27]

25 Ökumenische Versammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, 28.
26 Ebd., 26.
27 Ebd., 25.

Vereinigungsprozesse und Versöhnung – Theologische Fragestellungen



Curt Stauss[1]

1. Vereinigungsprozesse

„Predigt und Schriftauslegung legen den Grund, auf dem – gegebenenfalls auch uber den – verhandelt werden kann. Verhandlungsinhalte, Verhandlungsargumente, Verhandlungsstrategien werden theologisch begrundet – und theologisch bloßgelegt“,[2] schreibt Karl-Heinrich Bieritz, um eine theologische Reflexion zum Vereinigungsprozess der Nordkirche gebeten. Er schreibt durch Johannes Bugenhagens kirchenorganisierenden und -ordnenden Erfahrungen belehrt.

Theologische Fragestellungen zum Versöhnungsthema liegen auf dem Tisch – nach theologischen Fragestellungen zu Vereinigungsprozessen muss man ein wenig suchen. Aber in Bischofsberichten sind sie gelegentlich zu finden, insbesondere bei dem Argument, dass Organisationsformen aus der Vergangenheit ein aktuelles christliches Zeugnis wenig glaubhaft erscheinen lasse. Auf der Tagung der Föderationssynode der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Thüringen (ELKTh) und der Evangelischen Kirche der Kirchenprovinz Sachsen (EKKPS) am 19. und 20. November 2004 widmete sich der Bischofsbericht, gemeinsam verantwortet von Christoph Kähler und Axel Noack, v. a. und ausdrücklich ekklesiologischen Aspekten des Vereinigungsprozesses und dabei auch der Frage nach der Gestalt der

1 Curt Stauss war bis 2011 evangelischer Pfarrer in Merseburg (Sachsen-Anhalt). Er war Beauftragter des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland für Seelsorge und Beratung von Opfern der SED-Kirchenpolitik und Mitbegründer des Ökumenischen Instituts für Diktatur-Folgen-Beratung.

2 *Karl-Heinrich Bieritz:* Bugenhagens Horizonte. Die Nordkirche in einem Europa der Regionen; in: Evangelische Theologie 69 (2009), 228–236, hier 230.

Kirche als theologischer Frage: „Das Evangelium wird nicht nur durch Worte bezeugt. Auch Strukturen predigen. In welchen Strukturen wir miteinander leben und arbeiten, auch das sagt etwas aus uber unsere Uberzeugungen, uber unsere Gemeinschaft und uber den Geist, der unter uns herrscht. Deswegen wurde in der Theologischen Erklarung von Barmen 1934 mit Recht darauf hingewiesen, dass die christliche Kirche eine Gemeinde von (Schwestern und) Brudern ist. Demzufolge mussen das Handeln und die das Handeln mitbestimmenden Strukturen geschwisterlich ausgerichtet sein. Deswegen mussen wir immer wieder auch unsere Institutionen auf den Prufstand stellen, ob sie der Botschaft von der freien Gnade Gottes dienen oder sie eher behindern.“[3]

Theologische Fragestellungen in Vereinigungsprozessen finden sich aber auch im Gegenüber zu jenen Bedenken, die unterschiedliche Bekenntnisstände für so gewichtig halten, dass sie Vereinigungsprozesse ausschließen. So erinnerte Kähler vor der Landessynode der ELKTh am 13.11.2003 daran, dass es in der Kirchenprovinz Sachsen neben der Mehrzahl der unierten und neben den reformierten Gemeinden mit „Minderheitenschutz“ eben auch in der ELKTh bereits schon seit langer Zeit unierte und reformierte Gemeinden gab und die Bezeichnung „lutherische Kirche“ erst durch den Kirchenkampf herausgefordert und dann auch so formuliert wurde: „Das bedeutet, dass die ausdruckliche Festlegung auf das evangelisch-lutherische Bekenntnis nicht gegen reformierte und unierte Kirchen gewonnen wurde. Es stammt aus dem gemeinsamen Kampf gegen die Irrlehre der in Thuringen besonders stark vertretenen Deutschen Christen“, und fasste daher die anstehende Aufgabe in zwei Merksätze: „Eine Foderation zwischen der EKKPS und der ELKTh beruht auf soliden gemeinsamen theologischen Grundlagen und steht vor der gleichen Herausforderung, christlichen Glauben in einer entkonfessionalisierten Umwelt zu bezeugen.“ und „Darum ist die eigentliche Aufgabe wieder ahnlich wie in urchristlichen Zeiten zu formulieren: Was bedeutet es, einer nichtchristlichen Umwelt gegenuber kurz und verstandlich die Erfahrungen zu benennen, die wir machen, wenn wir glauben, wenn wir also unser Herz an Gott in Jesus Christus hangen?“[4]

[3] *Föderation Evangelischer Kirchen in Mitteldeutschland:* Bischofsbericht. Dem Glauben ein Haus bauen. Evangelische Kirche in unseren Regionen, 3 f, siehe www.ekmd.de/asset/DabiJYGdQSeURnHwMJSgqg/bischofsbericht.pdf (aufgerufen am 11.08.2020). Auch die anderen Bischofsberichte vor den Vereinigungssynoden argumentieren ganz im Sinne von Karl-Heinrich Bieritz anspruchsvoll bibel-theologisch.

[4] *3. Tagung der X. Landessynode der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Thüringen:* Bericht des Landesbischofs. Bekennen und Bekenntnis. Die Treue zur verbindlichen Tradition und die gegenwärtige Verantwortung für die angemessene Gestalt der Kirche, 10,

„Wäre es nach mir gegangen, hätte ich über Versöhnung oder die Botschaft vom Reich Gottes als Grundlage für christliches Friedenshandeln gesprochen; das hätte meinem theologischen Ansatz entsprochen", verrät der frühere Magdeburger Bischof Werner Krusche zu Beginn seines berühmten Kieler Vortrags.[5] Versöhnung in politischen Kontexten ist schwer zu buchstabieren, damals wie heute. Das zeigten die heftigen Reaktionen auf die Ost-Denkschrift der EKD 1965; gegen Ende des Textes der Denkschrift wird, nachdem die völkerrechtlichen Dilemmata ausführlich dargestellt worden waren, das Wort Versöhnung eingeführt: „Das deutsche Volk muß auf die notwendigen Schritte vorbereitet werden, damit eine Regierung sich ermachtigt fuhlen kann zu handeln, wenn es nottut. Solche Vorbereitung ist auch darum unabweisbar geworden, weil die weltpolitische Situation sich gegenuber den 50er Jahren deutlich verandert hat. Wahrend sich damals in Ost und West zwei ideologisch bestimmte Machtblocke gegenuberstanden, die ein selbstandiges Handeln einer deutschen Regierung nahezu ausschlossen, sind heute die Fronten in Bewegung geraten. In dieser Lage erwarten auch die westlichen Verbundeten der Bundesrepublik Deutschland von dieser einen Beitrag zur Entspannung, der nur möglich ist, wenn die Regierung damit rechnen kann, im deutschen Volk Verstandnis und Zustimmung zu einem Schritt im Geiste der Versöhnung gegenüber unseren östlichen Nachbarvölkern zu finden."[6]

Ein „Schritt im Geiste der Versöhnung" – dieses umstrittene, von der EKD bewusst gesetzte Wort wenige Jahre vor der Gründung des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR (BEK), eröffnet eine Dimension kirchlichen Handelns im politischen Raum, die in den Konsultationen von EKD und BEK präsent bleibt. So heißt es im gemeinsamen „Wort zum Frieden" zum 40. Jahrestag des Endes des Zweiten Weltkriegs: „Staunend haben wir Zeichen der Versöhnung erfahren. Durch die Versöhnungsbereitschaft der Nachbarvölker hat sich ein neues Verhältnis entwickelt." Nach

12, 13; siehe www.ekmd.de/asset/aGkgySdNQ8GR54GBkigVEA/bischofsbericht-hs03.pdf (aufgerufen am 11.08.2020).

5 *Werner Krusche:* Schuld und Vergebung – der Grund christlichen Friedenshandelns; in: Gottes Friede den Völkern. Dokumentation des wissenschaftlichen Kongresses der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche vom 17. bis 19. Juni 1984 in Kiel, Hannover 1984, 76–101, hier 76.

6 *Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche in Deutschland:* Die Lage der Vertriebenen und das Verhältnis des deutschen Volkes zu seinen östlichen Nachbarn. Eine evangelische Denkschrift, Hannover 1965, 43 f; siehe https://archiv.ekd.de/download/ostdenkschrift_1965.pdf (aufgerufen am 11.08.2020).

dieser dankbaren Wahrnehmung politischer Versöhnung weist das „Wort“ am Ende auf die geistliche Dimension von Versöhnung hin und zitiert 2 Kor 5,19 f: „Laßt euch versöhnen mit Gott!“[7]

Drei Jahre später taucht das Wort schon im Titel auf: 1988 in der Erklärung der Konsultationsgruppe EKD-BEK zur 1000-Jahr-Feier der Russisch-Orthodoxen Kirche.[8]

In den dann noch folgenden gemeinsamen „Worten“ zum 9. November 1988, dem 50. Gedenktag der Pogrome in Deutschland, zum 1. September 1989, dem 50. Gedenktag des deutschen Überfalls auf Polen, dem Beginn des Zweiten Weltkriegs, und schließlich in der Gemeinsamen Abschlusserklärung der Konsultationen am 17. Januar 1990 (der „Loccumer Erklärung“) ist von „Verständigung“ und „Verständigungsprozessen“ die Rede,[9] nicht jedoch von Versöhnung.

3. Ein biblischer Befund

„Angesichts der zentralen Bedeutung von ‚Versöhnung‘ in Theologie und Kirche fällt zunächst auf, wie wenige Versöhnungsgeschichten es in der ‚Schrift‘ gibt“, konstatiert Jürgen Ebach und er fragt: „Zeigt das an, dass die Versöhnung einander antagonistisch bis feindlich gegenüber stehender Menschen durchaus nicht der Normalfall ist?“[10] In seiner Durchsicht biblischer Versöhnungserzählungen und -impulse kommen die beiden großen Passagen – Gen 32 Esau und Jakob, und Gen 50 die Brüder und Josef – in den Blick ebenso wie Psalm 32, wo das offene Benennen der Schuld Voraussetzung von Versöhnung ist. Dass Schuld durch Vergebung nicht weg ist, sondern getragen werden muss, dass Versöhnung jedoch schuldig gewordene Menschen in ein neues Verhältnis zu denen setzt, aus deren Gemeinschaft sie sich selbst durch ihre Tat ausgeschlossen haben, zeigt er an Gen 50 ebenso wie an 2 Kor 5, dem „katalasso“-Zusammenhang. Eine kleine Szene in Ex 23,5, auf die Jürgen Ebach den Blick richtet, bekommt angesichts der geringen Zahl von Versöhnungsworten und -texten in der Bibel besonderes Gewicht – und angesichts der eher bescheidenen Zeugnisse für Versöhnungsbotschaften, erst recht für gelungene Beispiele von

7 Siehe in: *Walter Hammer/Uwe-Peter Heidingsfeld* (Hg.): Die Konsultationen. Ein Ausdruck der „besonderen Gemeinschaft“ zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland und dem Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR in den Jahren 1980 bis 1990, Hannover 1995, 299 ff.

8 Versöhnung und Verständigung. Gemeinsames Wort der EKD und des BEK in der DDR an die Gemeinden, siehe *Hammer/Heidingsfeld* (Hg.), Die Konsultationen, 305 f.

Versöhnung in der Gegenwart, eben auch in Vereinigungsprozessen, wird dieses Schriftwort zum Hoffnungsbild: „Wenn du den Esel eines Menschen, der dich hasst, unter seiner Last zusammenbrechen siehst und willst davon Abstand nehmen, ihm die Last zu entfernen, dann sollst du sie unbedingt entfernen mit ihm zusammen."

Jürgen Ebach deutet diese Szene: „Dass die gemeinsame Aktion die Feindschaft überwindet, ist nicht garantiert, doch die Tür zur Versöhnung kann sich einen Spalt weit öffnen. Die konkrete Chance zur Entfeindung mag mehr bewirken als die abstrakte Forderung der Feindesliebe."[11]

4. Aufarbeitung und Versöhnung

Während in der Vorgeschichte des Vereinigungsprozesses von EKD und BEK „Versöhnung" an wenigen Stellen, freilich gewichtig, erscheint, gewinnt das Wort neue Aufmerksamkeit in der Phase der Aufarbeitung, zuerst in den 1990er Jahren und in einer zweiten Phase ab 2015.

Ein außerordentlicher Vorgang von Aufarbeitung mit der Perspektive von Heilung und Versöhnung durch Erinnerungsarbeit ist der Nordkirche gelungen: Das „Buch der Erinnerung". Es dokumentiert Verfolgungs- und Diskriminierungserfahrungen in der DDR; schon deren Erhebung hatte seelsorgerliche Aspekte von großer Intensität. Dem Buch, das die dokumentierten Erinnerungen zusammenfasst, die regional in Mecklenburg jeweils an prominenten Orten ausgelegt und ausgestellt werden, ist ein Arbeitsheft beigegeben, das methodische Anregungen für die Arbeit im Blick auf unterschiedliche Zielgruppen bereithält. Im Vorwort schreibt Landesbischof em. Dr. h.c. Gerhard Ulrich: „Daran zu erinnern, dass Versöhnung das eigentliche Ziel der Aufarbeitung ist, bleibt wichtig!"[12] Bereits in einem Vortrag vor der Synode der Nordkirche am 30. September 2017 hatte er deutlich gemacht, dass die Aufarbeitung sowohl der NS- als auch der DDR-Diktatur eine Aufgabe der gesamten Nordkirche sei – also Teil des Vereinigungsprozesses! – und dass für Seelsorge ebenso wie für die histori-

9 Vgl. *Hammer/Heidingsfeld* (Hg.), Die Konsultationen, 307 ff, 310 f und 312 ff. Die Bewegungen und Konflikte im Vereinigungsprozess von EKD und BEK beschreibt zuletzt eindrücklich: V*eronika Albrecht-Birkner:* Freiheit in Grenzen. Protestantismus in der DDR, Leipzig 2018, 210–217.

10 *Jürgen Ebach:* Versöhnung – Biblische Erinnerungen und Intuitionen; in: Evangelische Theologie 74 (2014), 337–349, hier 339.

11 *Ebach,* Versöhnung – Biblische Erinnerungen und Intuitionen, 346.

12 *Rahel Frank:* Biografien politisch Verfolgter und Diskriminierter in Mecklenburg 1945 bis 1990. Ein Erinnerungskulturelles Projekt, Schwerin 2019, 10.

sche Erforschung von Verfolgung und Diskriminierung Mittel bereitgestellt werden, Anlaufstellen für Betroffene geplant sind; auch eine Fortbildung für psycho-soziale Beratung und für Seelsorge für politisch Verfolgte sei in der Nordkirche in Planung.

Der damalige pommersche Bischof Hans-Jürgen Abromeit hatte für die Greifswalder Kirche, jetzt Pommerscher Evangelischer Kirchenkreis, die 2. Auflage von Rahel Franks Buch über den „Greifswalder Weg" überraschenderweise als „hilfreichen Impuls für die Aufarbeitung der DDR-Vergangenheit im Grundsatz begrüßt"[13] – also die Aufarbeitung der erheblichen Stasi-Kooperation von leitenden kirchlichen Mitarbeitern der vorpommerschen Kirche. Versöhnung ist hier kein naheliegendes Wort, aber wenn Abromeit sagt, er verstehe die pommersche Identität als immer noch „vernarbt",[14] nimmt er einen Ausdruck Dietrich Bonhoeffers auf. Bonhoeffer freilich gebrauchte Vernarbung als das, was eben im politischen Raum möglich sei, wo man nicht von Vergebung spreche.[15]

Einen anderen Weg ging die Evangelische Kirche in Mitteldeutschland. Ilse Junkermann hatte in ihrem Bischofsbericht vor der Synode 2009 konstatiert: „So ist Versöhnung oder zumindest Schritte dorthin mit denen, die einen einst bespitzelt und verraten haben, eine Aufgabe, die noch mehr vor als hinter uns liegt",[16] was ihr erhebliche Angriffe einbrachte. Sie machte daraufhin gleichermaßen deutlich, dass sie möglicherweise das Leid der Opfer unterschätzt habe, dass es aber die bleibende Aufgabe sei, die Perspektive der Versöhnung in Erinnerung zu rufen. So regte sie zunächst Versöhnungsdialoge zwischen früheren Verantwortlichen und Betroffenen, zwischen Zeitzeugen und Historikern an und richtete dann einen Beirat des Landeskirchenrates für Versöhnung und Aufarbeitung ein.

13 Pressemeldung der pommerschen Kirche: siehe www.nordkirche.de/nachrichten/nachrichten-detail/nachricht/pommersche-kirche-stellt-sich-ihrer-ddr-vergangenheit/ (aufgerufen am 13.08.2020).

14 *Rahel Frank:* Einsam oder gemeinsam? Der „Greifswalder Weg" und die DDR-Kirchenpolitik 1980 bis 1989, Schwerin ²2016, 410.

15 Siehe dazu *Magdalene L. Frettlöh:* Vergebung oder „Vernarbung" der Schuld? Theologische und philosophische Notizen zu einer frag-würdigen Alternative im gesellschaftlichen Umgang mit Schuld; in: Evangelische Theologie 70 (2010), 116–129. Frettlöh macht deutlich, dass Bonhoeffers Begriff Vernarbung nicht einfach „organische Metaphorik" darstellt, sondern einen „politisch-ethischen Anspruch erhebe, (…) dass Forderungen der Opfer nach Gerechtigkeit auf der Seite der Täter und Täterinnen ernst genommen werden" (*Frettlöh,* Vergebung oder „Vernarbung" der Schuld?, 121). Der Text geht auf einen Vortrag zurück, den die Autorin 2005 in Greifswald gehalten hat.

16 Bericht der *Landesbischöfin der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland*: „Wir sind Kirche – in Luthers Heimat", 4, siehe www.ekmd.de/asset/coBnOnjrTP6xjqyz9ZcgeA/ ds-2-1.pdf (aufgerufen am 31.08.2020).

Dieser Beirat sichtete Ergebnisse zeitgeschichtlicher Forschung zur Rolle der Kirche in der DDR,[17] nahm Kontakt zu von DDR-Unrecht Betroffenen auf, insbesondere zu Menschen, denen auch durch die Vorgängerkirchen der EKM, der KPS und der ELKTh, Unrecht geschehen war und suchte seelsorgerliche Hilfen für Betroffene zu stärken.

Die Kirche in der DDR – sie konnte vielen helfen, sie war die große relativ staatsunabhängige Institution, und sie hat manchmal versagt. Beides so auszusprechen, dass es die Betroffenen und die damals Verantwortlichen hören können und dass die nächste Generation diese so wenig eindeutige eigene Geschichte versteht, hat sich das „Bußwort" vorgenommen, eine Erklärung des Landeskirchenrates der EKM vor der Synode am Bußtag 2017. Das Wort wird mit der ersten der 95 Thesen Martin Luthers (1517) eröffnet. Der Bußruf wird im Kontext des Konziliaren Prozesses als Ruf zur Umkehr aktualisiert und darin heißt es:

„Wir blicken dankbar zurück, dass wir unter staatlichem Druck in der Zeit der SBZ und der DDR als Kirche dem Auftrag Jesu Christi folgen konnten. Die Machthaber und ihre Sicherheitsbehörden sind damit gescheitert, den christlichen Glauben zu beseitigen oder das kirchliche Leben ihren Zielen vollständig zu unterwerfen. Viele Christen haben widerstanden, sich nicht erpressen und locken lassen. Dafür sind wir Gott und den Menschen dankbar.

Angesichts dieser Erfahrung bekennen wir: Wir haben staatlichem Druck zu oft nicht standgehalten. Wir haben Fürbitte und Fürsprache geleistet, Unrecht jedoch oft nicht deutlich genug widersprochen. Wir haben uns bis heute nicht in der nötigen Weise unserer zu geringen Unterstützung für die Menschen gestellt, die in der Landwirtschaft, dem Handwerk und anderswo enteignet wurden, den von Zwangsaussiedlungen und Entheimatung Betroffenen, den politischen Gefangenen in der DDR und den in den Suizid Getriebenen.

Wir beklagen, dem SED-Staat nicht klarer und kompromissloser entgegen getreten zu sein. (…) Wir beklagen die Fälle, in denen Pfarrer und Pfarrerinnen und kirchliche Mitarbeitende mit staatlichen Stellen konspiriert, Vertrauen verletzt und Anderen Schaden zugefügt haben und dass wir unsere Verflochtenheit in diese Schuld bis heute nicht bekennen.

[17] Eine Tagung hierzu ist dokumentiert: Abgeschlossen? Stand und Folgen der Aufarbeitung der Geschichte der Kirchen in der DDR, Tagung an der Theologischen Fakultät der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, 12.–13.06.2015; in: epd-Dokumentation 40 (2015).

Wir beklagen die Fälle, in denen Mitarbeitende in Kirche und Diakonie, die aus politischen Gründen drangsaliert und auch in ihren Kirchen disziplinarisch belangt, im Stich gelassen oder gar entlassen wurden. (…) Wir sehen mit Schmerz, dass Aufarbeitung und Schuldeingeständnis bisher nur teilweise geschehen sind. ‚Wenn Schuld konkret beim Namen genannt wird, erweisen wir uns als Selbstgerechte, die schnell ein Urteil über andere sprechen, oder wir verharmlosen, leugnen ab, fühlen uns verkannt, wenn es um unser Versagen geht.' (…).

Wir bitten Gott und die Menschen, die durch die Kirchen und ihre Mitarbeitenden geschädigt wurden, um Vergebung. Wir sehnen uns nach Wahrheit und Gerechtigkeit. Wir wollen uns unserer Schuld stellen. Wir wollen Verantwortung übernehmen. Wir wollen Versöhnung ermöglichen.

Wir glauben, dass das Bekennen unseres Irrens, unseres Versagens und des bewusst begangenen Unrechts unter der Verheißung unseres Herrn Jesus Christus für ein erneuertes Leben steht.

Wir sehen die immer noch gestörten Beziehungen in unserer Gesellschaft und die Verletzungen 27 Jahre nach dem Ende der DDR. Wir wollen das uns Mögliche für eine Heilung der Erinnerung und für Versöhnung tun."[18]

Zuvor hatte ein Brief an die Gemeinden der EKM schon im Herbst 2014 aufgerufen, Räume zum Gespräch und zum Gebet zu öffnen und Materialien angeboten, auch Texte und Lieder für Versöhnungsgebete.[19] Das Bußwort der EKM fand so lebhafte Resonanz, dass zwei Foren veranstaltet wurden, um die konflikthaften Themen weiterzuführen.[20]

Eines der offenen Felder betrifft die Ausreise von Pfarrerinnen und Pfarrern (vgl. dazu den Beitrag von Thomas Naumann in diesem Heft, S. 533–540). Das Problem ist ausführlich bearbeitet worden,[21] nimmt aber

18 Erklärung des Landeskirchenrates im Gottesdienst der 6. Tagung der II. Landessynode der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland am Bußtag 2017, 1 f, siehe: www.ekmd.de/asset/9EnMrhNQRyuGc-88XiDXZQ/busswort-herbst-synode-2017.pdf (aufgerufen am 31.08.2020).

19 Siehe in: Ein Text aus der EKM: Brief an die Gemeinden. 25 Jahre danach – zu einem Versöhnungsdialog beitragen; in: Evangelische Theologie 74 (2014), 404–408. Der ganze Brief und die Versöhnungsgebete siehe www.ekmd.de/attachment/aa234c91bdabf36adbf227d333e5305b/1e42e0dcd4f61d82e0d11e499404d9216a3bb6fbb6f/versoehnung_-_brief_an_die_gemeinden.pdf (aufgerufen am 14.08.2020).

20 Versöhnung und Aufarbeitung. Erstes Forum zum Bußwort des Landeskirchenrats der EKM am 26. Mai 2018 in Halle/Saale, epd-Dokumentation 35 (2018); ÜberWunden. Zweites Forum zum Bußwort des Landeskirchenrats der EKM am 25. Mai 2019 in Erfurt, epd-Dokumentation 44 (2019).

21 Vgl. *Rudolf Schulze/Eberhard Schmidt/Gerhard Zachhuber:* Gehen oder bleiben.

die in den letzten Jahren aufgebrochenen Konfliktfragen, insbesondere zur Spannung zwischen dem Rollenverständnis des Pfarrerdienstrechts und der menschenrechtlichen Frage nach freier Wahl des Wohnortes nicht in den Blick und fragt noch nicht nach der Situation von Betroffenen heute.

Der frühere württembergische Landesbischof Hans von Keler schrieb im Dezember 1989 als Beauftragter des Rates der EKD für Umsiedler- und Vertriebenenfragen: „Die Übersiedler haben wir herzlich aufgenommen, selbst wenn sie große Lücken in der DDR hinterließen. Die Übersiedler haben auch ihren unverwechselbaren Beitrag zum Wandel geleistet. Die Demonstrationen in der DDR wurden zur Wucht durch diese Abstimmung mit den Füßen. Mut war und ist bei beiden Entscheidungen nötig. Uns in Westdeutschland steht Verständnis besser als Vorwurf.“[22]

Hans von Keler mit seiner eigenständigen Wortwahl – Wandel statt Wende, Übersiedler statt Ausreiser – äußert sich deutlich in der umstrittenen Frage, welche Rolle für die friedliche Revolution die Ausreisebewegung gespielt habe. Für die nicht ganz kleine Zahl der ausgereisten Pfarrerinnen und Pfarrer jedoch galt nicht, dass sie „herzlich aufgenommen“ wurden; das ist, wie die Diskussion um das Bußwort zeigt, bis heute ein Thema, weil bis heute Betroffene unter den Folgen leiden, bis hin zu nicht geringen finanziellen Nachteilen.[23] Das Verhalten der westdeutschen Kirchen, die sich jeweils an Absprachen mit den für die ausreisenden Pfarrerinnen und Pfarrer zuständigen Landeskirchen hielten[24] und in vielen Fällen Pfarrerinnen und Pfarrer nicht wieder oder erst nach mindestens zweijähriger Wartezeit übernahmen, in der Regel ohne Anspruch auf Ruhestandsbezüge, ist nicht aufgearbeitet. In einzelnen ostdeutschen Kirchen wächst die Bereitschaft, in Notfällen Unterstützung zu gewähren.

Die Kirchenleitung der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz (EKBO) hat am 27. Mai 2011 einen Beschluss zur Frage, was sie zur Aufarbeitung der Folgen der kommunistischen Diktatur beitragen könne, gefasst. Dieser fand aber nicht wie vorgesehen den Weg in die Synode und in Gemeindekongresse. Doch er hat eine Arbeitshilfe zu Schuld und Versöhnung angeregt: Dokumente, biblische Besinnungen, methodische Anregungen für unterschiedliche Zielgruppen. Die Arbeitshilfe bezieht sich auf Erfahrungen aus der Versöhnungsarbeit in der Landeskirche und darüber hinaus bis zur healing-of-memories-Arbeit in Südafrika

Flucht und Übersiedlung von Pfarrern im geteilten Deutschland und die Gesamtverantwortung der Kirchenleitungen, Leipzig 2002.

22 Siehe in: *Hammer/Heidingsfeld* (Hg.), Die Konsultationen, 592.

23 Vgl. dazu in: epd-Dokumentation 35 etwa die Fallbeispiele R. Weidner und H. Günther.

24 Vgl. *Schulze/Schmidt/Zachhuber,* Gehen oder bleiben.

und hat das Ziel, Vergebung und Versöhnung so stark zu machen, dass Betroffene aus der Opferrolle heraustreten können „mit dem Wunsch nach einer zukünftigen guten Beziehung“ zwischen Tätern und Opfern.[25]

Eine besondere Versöhnungsaufgabe stellte sich der EKBO im Blick auf die über lange Zeit diskriminierte und bis heute nicht in die durch die Europäische Gemeinschaft zugesicherten Rechte eingesetzte ethnische Minderheit der Wenden bzw. Niedersorben. Ein Sorbengesetz hat die Görlitzer Kirche bereits 1950 beschlossen. Die EKBO entschied, es im Vereinigungsprozess der beiden Kirchen 2003 zu übernehmen – bis dahin hatte sie keines. Die in der NS-Zeit verbotenen wendischen Gottesdienste in der Niederlausitz wieder aufleben zu lassen, lehnte der zuständige Generalsuperintendent 1947 ab. Erst seit 1987 konnten diese Gottesdienste wieder gefeiert werden.

Das entsprechende Kirchengesetz von 2005[26] legt fest, dass ein Beauftragter für sorbisch-wendische Gemeindearbeit und zur Begleitung von dessen Arbeit ein Beirat zu berufen ist. Diesem Kirchengesetz war freilich etwas vorausgegangen: „Es ist meine Aufgabe als Mitglied der Kirchenleitung heute (…) zum Ausdruck zu bringen, dass das Schweigen der Kirche zum Verbot des wendischen, nationalen Wirkens im Jahr 1937 und das spätere Verbot des Gebrauchs der wendischen Sprache im Gottesdienst eine Last und ein Schatten der Verfehlung und der Schuld kirchlichen Handelns war. Um der Liebe Gottes willen bitte ich Sie, dieses Schattens gewärtig zu sein und die Wahrheit der Vergebung gegen ihn geltend zu machen. Wir brauchen Vergebung und Wiedergutmachung um der Liebe Gottes willen“, erklärte der Cottbuser Generalsuperintendent Rolf Wischnath am 25.02.1996. Wenn auch nur angedeutet wird, welche „Last“ und welcher „Schatten der Verfehlung“ und welche „Schuld“ hier zum Ausdruck gebracht wird, wenn auch nicht ausdrücklich um Vergebung gebeten wird, aber mit der umständlichen Formulierung „die Wahrheit der Vergebung gegen ihn [den Schatten?] geltend zu machen“, so wird doch immerhin ausgesprochen, nach jahrzehntelanger Unaufmerksamkeit die Augen für ein Unrecht zu öffnen – und zu einer Wiedergutmachung bereit zu sein! Wiedergutmachung, eine Sühneleistung, ist ein Akt der Versöhnung.

25 Siehe *Marie Anne Subklew:* Dona nobis Pacem. Arbeitshilfe zum Thema Schuld und Versöhnung, Potsdam 2015. Der Text des Beschlusses der Kirchenleitung der EKBO findet sich ebenfalls dort, 13–16.

26 Siehe www.kirchenrecht-ekbo.de/document/258 (aufgerufen am 14.08.2020).

5. *Die theologische Fragestellung ist eine eschatologische Perspektive: Neue Schöpfung*

Eine Testfrage könnte lauten „Wem gönne ich das gute Leben? Wem also gönne ich, dass sie/dass er gerettet wird?“ In dieser Frage verstecken sich gelegentlich (christliche) Rachewunsche. Die Frage wird zugespitzt durch die Gerichtsgleichnisse. Sie fuhren die Frage unterschiedlich ein und spitzen sie unterschiedlich zu: durch Erschrecken (z. B. Mt 25, 1–13), durch ein uberfuhrendes Narrativ, das zur Identifikation einlädt (z. B. Mt 25,31–46) oder durch die Einladung an alle (z. B. Lk 15, 8–10).

Die Aufgabe, der sich die eschatologischen Debatten und unsere Rede vom Gericht, zumal nach solchen schon synoptisch divergierenden Textbefunden zu stellen hat, heißt: Keine Untat soll vergessen sein, und kein Mensch soll verloren gehen! Dieser Aufgabe stellt sich die eschatologische Diskussion der letzten Jahre ausdrucklich, zumeist unter Aufnahme der schon in der Bibel bezeugten Allerlösungs- bzw. Allversöhnungserwartungen.

Das eschatologische Büro sei meist geschlossen, sagte Ernst Troeltsch 1915. Seine Feststellung betraf die zweite Hälfte des 19. und den Anfang des 20. Jahrhunderts – nach der Erfahrung der intensiven eschatologischen Debatten des 18. Jahrhunderts. Worum wird gestritten? Die Allversöhnungslehre gilt als Häresie – zumindest in den großen reformatorischen Bekenntnissen: CA XVII, Heidelberger Katechismus: Frage 52.21. Dabei geht es auch um die Differenz einer Lekture der Gerichtsgleichnisse auf der literalen und auf der gleichnishermeneutischen Ebene.[27]

Das eschatologische Problem ist die Differenz zwischen christlichen Rachephantasien und dem biblischen Zeugnis der Liebe Gottes. So ist es vor allem Ausdruck einer Spannung: Gerechtigkeit fur die Opfer und Leben auch für die Täter. „Um der Opfer willen darf die Hoffnung auf die göttliche Korrektur der irdischen Sieger*innengeschichte nicht verstummen,“ sagt Magdalene L. Frettlöh.[28]

In den letzten Jahren macht das eschatologische Buro Überstunden: eine ganze Reihe neuerer Arbeiten zu einer nichtdualistischen Eschatologie, die sich mit der alten Lehre vom doppelten Ausgang nicht zufrieden

[27] Zur Gleichnishermeneutik: *Christoph Kähler:* Jesu Gleichnisse als Poesie und Therapie. Versuch eines integrativen Zugangs zum kommunikativen Aspekt von Gleichnissen Jesu, Tubingen 1995.

[28] *Magdalene L. Frettlöh:* Namhafte Auferweckung. Tastende Annäherung an die eschatologische Funktion des Eigennamens; in: *Magdalene L. Frettlöh/Andreas Krebs/Torsten Meireis:* Tastend von Gott reden. Drei systematisch-theologische Antrittsvorlesungen aus Bern, Zurich 2013, 73–127.

geben mag, ist entstanden. Exemplarisch dafür steht Christine Janowski, die „Antworten auf einige Einwände“ diskutiert[29]:

1. Einwand: „Ich will die ganzen Ekel (meine Feinde) nicht wiedersehen – ich hoffe also auf ihr *sine fine cruciari,* auf ihre ewige Verdammnis.“

Ihre Antwort: „Auch ich will meine Feinde als solche nicht wiedersehen – aber auch mich selbst nicht so, wie ich jetzt bin, (…) mit meinem eigenen Feindschaftspotential.“ Ihre Antwort erklärt sie mit folgender Anekdote: Sie habe auf dem Weg von Hamburg zur Leuenberger Barth-Tagung – nachdem sie die Arbeit an ihrer Habilitationsschrift uber Allversöhnung vorubergehend abgebrochen hatte – in Tubingen Station gemacht und Ernst Käsemann besucht. Der begrüßte, dass sie dieses Thema liegengelassen hatte. Auf ihre Frage, was er denn gegen dieses Thema habe: „Er sagte nach kurzem Nachdenken und mit dem ihm eigenen Feuer, dazu in einem mir unvergesslichen Ton und mit verzerrtem Angesicht: ‚Ich will die ganzen Ekel nicht mehr wiedersehen!‘“ Christine Janowski weiter: „Ich hätte ihm daraufhin gern spontan den Spiegel, der gleich nebenan im Flur hing, hingehalten mit der Frage: ‚Und Sie sich selbst? Wollen Sie sich etwa wiedersehen, so? Mit dieser vielleicht verständlichen, aber doch irgendwie selbst ekelhaften Feindschaft?‘“ Sie antwortet also auf die Frage nach der Erlösung der Bösen mit dem Hinweis auf die Erlösungsbedurftigkeit aller – auch meiner bösen Seiten, meiner Unversöhnlichkeit.

Die Allversöhnungslehre kann, wenn es ihr nicht gelingt, die Liebe Gottes und seine Gerechtigkeit zusammenzuhalten, eine Zumutung fur die Opfer sein. Die Scheu, diese Auffassung theologisch zu vertreten, äußert sich seit langem in dem Satz: „Ein Esel, wer die Versöhnung lehrt, aber ein Ochs, wer sie nicht glaubt.“[30]

Was dennoch fur das Ochs- und Esel-Wort spricht: es öffnet in einer betonierten Kommunikationsverweigerung – von ignoranten Tätern wie von in ihrer Opferrolle gefangenen Betroffenen – einen Raum: Fordern darfst du Versöhnung nicht – aber hoffen! Ich nenne zwei Beispiele: Der Tubinger katholische Theologe Ottmar Fuchs: „Vom Kreuz her bittet Jesus aller-

29 Vgl. *Christine Janowski:* Warum sollte Gott nicht alle erlösen? Antworten auf einige Einwände gegen eine Allerlösungslehre; in: *Magdalene L. Frettlöh/Hans P. Lichtenberger* (Hg.): Gott wahr nehmen. Festschrift fur Christian Link, Neukirchen-Vluyn 2003, 277–328, hier: 299.

30 „Nach mundlicher Tradition habe Bengel gemeint, wer die Wiederbringung nicht glaube, sei ein Ochse, und wer sie verkundige ein Esel. Nach *E. Staehlin* soll dieses Wort von *C. G. Barth* stammen; es wird sich wohl um ein typisches Wanderzitat handeln, dessen Herkunft im Dunkeln bleibt.“ (*Martin Weyer-Menkhoff:* Christus, das Heil der Natur. Entstehung und Systematik der Theologie Friedrich Christoph Oetingers, Göttingen 1990, 204 f.

dings auch fur die Bösen um die Verzeihung Gottes, so dass am Ende mit Paulus und seiner Rechtfertigungslehre (worin die Menschen als Sunder und Sunderinnen in Gottes Gnade aufgenommen sind, noch bevor sie sich geändert haben, damit sie sich ändern können) auf die Rettung aller gehofft werden darf."[31]

Noch konsequenter versteht Magdalene L. Frettlöh das Gericht grundsätzlich als Neuschöpfung: dass ER alles (!) neu macht! Ihre Argumentation halte ich für wesentlich – auch im Blick auf das Problem der materialen Eschatologie: Während die Tradition hier z. T. abenteuerliche, ängstigende Bebilderungen zur Hand hatte, ist die eschatologische Diskussion der letzten Jahre ganz an der biblischen Zuruckhaltung daruber orientiert, nicht nur dass, sondern wie es am Ende sein wird. Magdalene L. Frettlöh geht daruber noch ausdrucklich hinaus, indem sie die biblische Metapher vom Buch des Lebens aufnimmt und auslegt, nach der Bewahrung der Identität der Menschen durch den Tod hindurch fragt und eine Hoffnungsaussicht findet in dem göttlichen Auferweckungsruf des Namens.[32]

Was bringen die Überstunden im eschatologischen Buro? Können wir das schon wissen? Ich wage drei Antworten:

1. Eine entdualisierte Eschatologie verzichtet darauf, Menschen mit „dem Gericht", mit den Schrecken des Gerichts, dem „Tag des Zorns" zu ängstigen (das wäre eine „schwarze Theologie" analog zur „schwarzen Pädagogik"); sie knüpft an jene Schriftworte an, die entängstigen: an 1 Thess 5,4–9; an die synoptischen Apokalypsen, die vor der kosmischen Karfreitagskatastrophe stehen, und an die Worte vom Buch des Lebens.
2. Dass keine Untat vergessen sein und kein Mensch verloren gehen soll, dass also die Bemuhungen um Aufklärung, um Wahrheit und um Versöhnung gleichermaßen ernsthaft und konsequent betrieben werden, stellt die Frage nach der Aufklärung, nach der Wahrheit in einen Horizont, der nicht erst am ‚neuesten' Tag den Rahmen bildet, sondern schon im Prozess der Aufarbeitung: Aufgeklärte Wahrheit und bekannte Schuld wird die Täter nicht zugrunde richten, sondern sie in einen Stand versetzen, sich den Folgen ihrer Taten stellen zu können. Sie werden die äußeren und inneren Bedingungen finden, dass sie mit ihrer Schuld *leben* können gemäß Gen 50, ohne von ihrer Schuld erdrückt zu werden!

31 *Ottmar Fuchs:* Wer's glaubt, wird selig... Wer's nicht glaubt, kommt auch in den Himmel, Wurzburg 2012, 56.

32 Vgl. *Frettlöh,* Namhafte Auferweckung, 113 f.

3. Eine Gerichtsbotschaft, die zuerst von der neuen Schöpfung spricht und die so von der Rettung aller ausgeht, die es nicht nötig hat, eine Untat zu verschweigen, stellt sich den aktuellen Exklusionen und der neuen Bildung von Abgrenzungsidentitäten entgegen; diese Gerichtsbotschaft fragt nach der jeweils eigenen Verantwortung. So hilft sie, aus der Opferrolle herauszutreten. Dieser Blick auf das Gericht entspannt zugleich den Druck, man musse doch vergeben, man *habe* sich doch zu versöhnen. Die Langsamkeit der Vergebung wie der Versöhnung wird so gewahrt.

6. Die eschatologische Perspektive bewährt sich jetzt

Johannes Beleites hat Beispiele für Versöhnung gesucht und erzählt. Sein Fazit: „Wenn ich auf der Opferseite nach Beispielen gelungener Versöhnung fragte, kam meist nur ein suchendes Schweigen als Antwort. Gespräche gab es durchaus, wenn auch nur wenige. Auf der Täterseite, so scheint mir jedenfalls, gibt es nahezu kein Problembewusstsein für diese Frage: Warum soll man sich versöhnen, wo man doch nur das Recht, die Befehle, die gegebenen Umstände, die Parteidisziplin, die Sicherheitsdoktrin der SED oder was auch immer an sonstiger Fremdbestimmung umsetzte?

Dennoch ist das öffentliche Gespräch, die öffentliche Diskussion über Bedingungen und Prozesse der Versöhnung für beide Seiten hilfreich. Der Täterseite, besser ausgedrückt: den für Unrecht und Repression Verantwortlichen kann dadurch vermittelt werden, dass auch sie gehört werden, dass wir auch um ihre Zweifel, ihren Druck und ihre Schwäche wissen und vor allem, dass auch sie Menschen sind. Die Opfer, die Betroffenen, die damals von der Diktatur in ihrer Aktivität ausgebremsten Menschen, die im besten Falle auch Täter, nämlich solche gegen die Diktatur waren, müssen gestärkt werden, damit sie mit ihrem Gegenüber in Augenhöhe sprechen können. Das ist beispielsweise nur schwer vorstellbar, wenn die damals Verantwortlichen durch ihre Beteiligung an der Repression einen brauchbaren Rentenanspruch erworben haben, ihre Opfer jedoch nicht nur Einschränkungen ihrer damaligen beruflichen Verwirklichung, sondern auch ihrer heutigen wirtschaftlichen Situation hinnehmen müssen.

Will man also Bedingungen für eine versöhnungsfreundliche Gesellschaft schaffen, müssen die Opfer dahingehend gestärkt werden, dass eine Begegnung mit ihrem Gegenüber auf Augenhöhe stattfinden kann. Dennoch wird das nur in wenigen Fällen wirklich möglich sein. Erstens braucht es ein Gegenüber, das nicht immer vorhanden ist. Wenn es jedoch diese andere Person tatsächlich gibt, muss sie auch versöhnungsfähig sein:

Das bedeutet, sie muss willens und in der Lage sein, sich auf einen selbstbestimmten Veränderungsprozess einzulassen. Wer sich selbst nur als Rädchen im Getriebe der Diktatur betrachtet, wer sich selbst jegliche Autonomie abspricht, wer selbst nicht zur Reflexion des eigenen Handelns in der Lage ist, taugt nicht als Gegenüber eines Versöhnungsprozesses. Es gilt nämlich für beide Seiten: Eine Versöhnung zwischen Unmündigen ist nicht möglich."[33]

Vor 30 Jahren – und heute?



Anna Margarethe Krätschell[1]

In ihrem Buch „Kindheitsmuster" von Christa Wolf, heißt es in den ersten Sätzen: *„Das Vergangene ist nicht tot; es ist nicht einmal vergangen. Wir trennen es von uns ab und stellen uns fremd."*[2]

Wie wahr!!! Das Vergangene ist nicht tot. Es hat die Welt in unabsehbarer Weise verändert. Wir Ostdeutschen haben allerdings ein doppeltes Problem mit der Vergangenheit: Wir haben eine junge (30-jährige, 1989–2019) und eine alte (40-jährige, 1949–1989) Vergangenheit – und beide sind gleichzeitig wirksam und können verschiedener nicht sein. Das macht das Ankommen und Zusammenwachsen so schwierig. Leider wurde uns die alte Vergangenheit – unser intensiv gelebtes Leben – unter den Füßen weggezogen, zur Karikatur erhoben und entwertet, und umso weniger wollen und dürfen wir uns von ihr abtrennen. Würden wir uns doch von unseren besten Kräften abtrennen. Schließlich haben die Ostdeutschen die Mauer zum Einsturz gebracht. Woher kam die Kraft, der Mut, die Fähigkeit zur Gewaltfreiheit in einer Diktatur?

Weil wir wenig Raum aber viel Zeit hatten, weil wir nicht überschwemmt und abgelenkt waren von äußeren Anreizen, haben die Nach-

1 Anna Margarethe Krätschell war von 1973 bis 2006 in einer evangelischen Beratungsstelle als Ehe-, Lebens- und Familienberaterin tätig. Mit ihrer Supervisorenausbildung 1985 erweiterte sich ihr Aufgabenfeld. Als Mentorin, Supervisorin und Lehrsupervisorin war und ist sie in unterschiedliche Ausbildungsgänge eingebunden. In ihrer Supervisionspraxis wirkt sie vor allem in psychotherapeutischen, psychosozialen, pädagogischen und theologischen Kontexten.

2 *Christa Wolf:* Kindheitsmuster, Berlin 1976, 9.

denklichen in der DDR die frei gebliebenen geistigen Kräfte genutzt und sich gefragt, was müsste in unserem Land gerechter, ehrlicher, freier werden. Künstler*innen, Schriftsteller*innen, Wissenschaftler*innen, Verantwortliche in den Kirchen, Mutbürger aus allen Schichten legten über Jahrzehnte mit ihrer Wachheit, ihrem Mut und ihrer Ungeduld die Grundlage dafür, dass das Wunder des Mauerfalls geschehen konnte.

Das Verbotene trug den Zukunftsimpuls in sich!

Das kalte Schweigen hatte aufgehört! Was für ein kreatives Volk lebte – lange verborgen – in der DDR. Ein gewachsenes Selbstbewusstsein setzte den Prozess der Selbstermächtigung in Gang. Wie ein Naturereignis ergriff die Menschen die Sehnsucht, frei zu sein.

Freiheit! Aber frei sein wovon?

Von wo aus schauten wir auf die Freiheit?

Die DDR „bot" sichere Grenzen nach außen und verordnete strikte Grenzen nach innen für das Denken. Sie bot Arbeit für Frauen und Männer, Kinderbetreuung, ein gutes Gesundheitswesen, billige Mieten, billige Nahrungsmittel. Also für die Grundbedürfnisse der Menschen war gesorgt. Das Leben war geordnet – und das beruhigte. Die unschuldige Annahme war, dass dies auch im neuen Deutschland so bleiben würde und dazu kämen dann noch Reisefreiheit, Pressefreiheit und Wohlstand. Und außerdem müsste man keine Angst mehr vor der Stasi haben.

Wenn es so etwas wie eine „DDR-Angst" gab, so lässt sie sich für die Mehrheit der Bürger mit der Angst eines Kleinkindes vergleichen, das lieber seine Autonomiebestrebungen opfert, als sich den Ärger mit den Eltern einzuhandeln, von denen es existentiell abhängig ist. *Anpassung sei ein Menschenrecht,* betonte der ehemalige Bundestagspräsident Wolfgang Thierse in einem Gespräch.

Wirklich Angst mussten die haben, die zu erkennen gaben, dass sie dem Frieden nicht trauten, dass sie die Mechanismen der Unterwerfung durchschauten. Das Streben nach Autonomie ist das Streben nach Selbstwirksamkeit und Unabhängigkeit, d. h. nach Freiheit. Die Geschichte beweist, dass keine Diktatur diese Lebenskraft zum Schweigen bringen kann. Entwicklung ist nun mal das Gesetz des Lebens. Was hatten wir eigentlich in der Zeit des Aufbruchs für Visionen von dieser ersehnten Freiheit? Es

gab viele Ideen! Z. B. ein dritter Weg! Ein neutrales Deutschland! Eine neue gesamtdeutsche Verfassung! Eine neue gesamtdeutsche Hymne. Oder ein Deutschland ohne Waffenexporte!

Doch, unsere erträumte Freiheit war schon definiert, ehe wir sie selbst definieren konnten. Zeit für Visionen gab es nicht, weil das historische Fenster für die Wiedervereinigung nur für kurze Zeit offen zu stehen schien. Darum der schnelle Beitritt mit Zustimmung der damaligen DDR-Regierung. Historisch mag das der richtige Weg gewesen sein, aber für viele Ostdeutsche kam es einer feindlichen Übernahme gleich. Die Aussicht, Teil der BRD zu werden, war am Anfang ja nicht schlecht. Wir hatten verführerische Bilder in uns. Die Freiheit lag direkt vor der Tür. Und der große Bruder würde dem kleinen Bruder diese Tür öffnen.

Mit diesem Wunschdenken haben wir uns schon unserer jungen Vergangenheit gegenüber – unserer Beteiligung am Wunder der friedlichen Revolution – „fremd gestellt" und uns von der Erfahrung der Selbstwirksamkeit abgetrennt, haben unsere Größe selbst verraten.

Wir hätten es wissen können, dass das Gesetz der westlichen Marktwirtschaft unantastbar ist, wie ein Souverän, der sich nicht zu rechtfertigen braucht. Dieses Gesetz würde bestimmen, zu welchem Preis und unter welchen Bedingungen der Beitritt und die Freiheit zu haben sind. Die Freiheit von den Einengungen war ein gutes Ziel. Aber wenn dieses Ziel erreicht ist, verschwindet schnell der Impuls, die Zukunft zu gestalten. *Erst kommt das Fressen, dann die Moral* (Bertolt Brecht).[3] Und wie lange frisst man mit, ehe man begreift, dass die Grundmelodie des westlichen ökonomischen Systems fressen und gefressen werden ist. Trotz Presse- und Meinungsfreiheit.

Der Zukunftsimpuls erlosch auch deswegen, weil es jeden Tag größte Anstrengung kostete, das neue System zu erfassen und es ins eigene Leben zu integrieren. Was die Ostdeutschen in dieser Zeit geleistet und gelernt haben, kann nicht genug gewürdigt werden. Die Erfahrungen von Jahrzehnten wurden unbrauchbar und die Atemlosigkeit dieser gewaltigen Transformation ließ keine Zeit für Trauer, Rückblick auf sich selbst und Abschied. Als hätten die vergangenen Jahrzehnte nicht ihren Reichtum und ihre Würde gehabt, auch in einer Diktatur und vielleicht gerade deswegen. Um im neuen System zu überleben, mussten wir uns auch unserer alten DDR-Vergangenheit gegenüber „fremd stellen".

[3] *Bertolt Brecht:* Dreigroschenoper, Theaterstück mit Musik, Uraufführung 31. August 1928, Berlin.

Was blieb da noch von uns übrig? Was trug, was hatte Geltung?

Mich ärgert die Rede von superklugen Westdeutschen, die im Hinblick auf DDR-Biographien meinen, *im falschen Leben könne es kein richtiges Leben geben* (Theodor W. Adorno).[4] Wer wagt es zu beurteilen, ob bei den Lebenserfahrungen eines Menschen irgendetwas richtig oder falsch ist. Was soll es überhaupt für Kriterien geben? Es gibt nur Leben mit all seinen Facetten und unsere Antworten darauf! Ob in Ost oder West!

Das Gewaltpotential in unserer alten Vergangenheit war offenbar und sichtbar, das in der jungen Vergangenheit eher unsichtbar. Die scheinbar überpersönliche Gewalt und Gnadenlosigkeit der modernen Steigerungsgesellschaft hinterlässt tiefe Wunden in der Natur und bei den Menschen. Wo ist da das richtige Leben? Wenn für unsere Luxusgüter Menschen der armen Länder mit ihrer Gesundheit und Kinder mit ihrem Leben bezahlen? Wer wagt es, da noch von einem richtigen Leben zu sprechen?

In der psychotherapeutischen Beratung in einer evangelischen Beratungsstelle in Berlin (meine Erfahrungen und Beschreibungen speisen sich aus diesem Binnenraum) begegneten uns naturgemäß die vielen verzweifelten Menschen: Arbeitslosigkeit (zwei Millionen Menschen wurden in den ersten zwei Jahren nach der friedlichen Revolution arbeitslos), massive Benachteiligung der Frauen, Entwertung der eigenen Lebensleistung, die Erfahrung von Armut und sozialem Ausgeschlossensein und Missachtung. Eine Frau sagte voller Verbitterung: Ich muss mir nichts vorwerfen, ich bin wenigstens nicht auf die Straße gegangen.

Hier kann das Schicksal von Nora Schneider[5] zur Sprache kommen.

Es ist das Jahr 1992 im März. Frau Schneider hat um einen Termin gebeten. Ich kannte Frau Schneider schon. Zusammen mit ihrem Mann war sie etliche Jahre zuvor zur Paartherapie gekommen. Ich erkannte sie kaum wieder. Wo war die taffe und robuste Ärztin von damals geblieben? Abgemagert, grau, blasse Augen und matt saß sie gebeugt im Stuhl. Mit leiser Stimme erzählte sie:

Ich komme direkt aus der Psychiatrie, wo ich für drei Wochen lag, nachdem ich einen Selbstmordversuch gemacht habe. Ich kann meinen Beruf nicht mehr ausüben. Das ist mir klar geworden, als unsere Poliklinik aufgelöst wurde und wir eine Weiterbildung zur Errichtung einer eigenen Praxis bekamen. Man braucht zuerst viel Geld.

4 *Theodor W. Adorno:* „Es gibt kein richtiges Leben im falschen"; Zitat in: Minima Moralia. Reflexionen aus einem beschädigten Leben, Frankfurt am Main 1951.

5 Name geändert.

Woher soll ich das Geld nehmen? Mit unseren drei Söhnen konnten wir doch nichts ansparen! Und einen Kredit aufnehmen möchten wir nicht. Wir haben noch nie Schulden gehabt. Und dann die ganze Bürokratie! Ein einziger Dschungel und Albtraum! Aber das Schlimmste, wirklich das Schlimmste ist, dass meine christliche Überzeugung der Nächstenliebe, dem Menschen zu dienen, ihm zu helfen, ihn zu heilen ad absurdum geführt wird. Ich soll mit der Krankheit der Menschen Gewinn machen, wenn ich weiter gut leben will. Das ist pervers und seelenlos! Diese Erkenntnis entsetzt mich, und ich habe keinen Boden mehr unter den Füßen. Es ist vorbei. Ich kann an den sogenannten neuen Werten nur noch scheitern.

Irgendwann frage ich: Sie wollten sterben. Und nun leben sie. Wie geht es ihnen damit?

Ja, das ist ein doppeltes Unglück.

Als mein Mann und die Kinder am Morgen das Haus verlassen hatten, nahm ich die todsichere Dosis ein. Ich bin schließlich Ärztin. Aber genau an diesem Vormittag erhielt mein Mann seine Kündigung und kam früh nach Hause. Dann hat er die Feuerwehr gerufen… Die Kinder und mein Mann sind froh, dass ich lebe, aber ich lebe nicht. Alles um mich herum ist schwarz. Die großen Söhne mit ihrer Pubertät überfordern mich und mein Mann ist längst nicht mehr an meiner Seite. Er leidet sehr an der Arbeitslosigkeit und schämt sich dafür. Er will mit niemandem reden. Ich sehe keinen Sinn mehr.

Was ist mit Frau Schneider geschehen?

Frau Schneider hatte sich in das begrenzte und „behütete“ Leben in der DDR gut eingerichtet. Beruf und Familie zu vereinbaren, war kein Problem. Sie hatte zudem ihren Beruf als Erfüllung ihrer Lebensaufgabe erlebt: Nächstenliebe zu leben. Ihre Teilnahme an den Demos war verbunden mit der Hoffnung auf Veränderungen hinsichtlich der Reise- und Pressefreiheit, nicht aber mit der Auflösung der DDR.

Was sie nun erlebte, war eine Erosion unvorstellbaren Ausmaßes. Das Gefühl existentieller Bedrohung und auch die Zerstörung ihres ideellen Anspruchs an das Leben löschten ihren Lebenswillen aus.

Die „handhabbare“ DDR-Angst wich einer archaischen Urangst, in der kein Raum für Vertrauen in die Welt und die eigenen Kräfte zu finden war. Ich glaube, dass viele Menschen, die damals etwa 50 Jahre alt waren, die Erschütterung teilen, dass das Leben nicht mehr trägt und eine fremde, andonyme Macht das eigene Leben bestimmt und zerstören kann. Bei allem, was verloren ging, ging auch etwas schwer zu Beschreibendes verlo-

ren. Ich meine damit die oft unbewussten Resonanzräume mit vertrauten Menschen, die Zugehörigkeit und Sicherheit vermittelten. Zuerst in den Familien, wenn Arbeitslosigkeit, Pendlerdasein, wegstrebende Kinder und Geldnot das alte Leben aufbrachen. Im Freundeskreis spielte plötzlich Misstrauen hinein: Warst du bei der Stasi? Oder der Erfolg des einen löste Neid beim anderen aus. Man gehörte nicht mehr zusammen. Sogar der stramme Genosse war Jungkapitalist geworden.

Aber auch im öffentlichen Raum gab es Resonanzräume. Das sogenannte Kollektiv war trotz mancher Zwänge ein Raum der Gemeinschaft. Wenn Otto nicht zur Arbeit kam, besuchte ihn jemand, um zu schauen, ob er wieder besoffen im Bett lag. Auch in den Läden, wo man sich kannte, entstanden über ein Lächeln, Augenzwinkern, ironischen Bemerkungen und das Nennen von Stichworten aus Liedern von Wolfgang Biermann eindeutige Verstehensbrücken.

Mir persönlich ging ein Resonanzraum beim ersten Zusammentreffen mit den Kolleg*innen einer Westberliner Beratungsstelle verloren: Wir wollten die Kolleg*innen mit Handschlag begrüßen, da bemerkte eine von ihnen: „Aus was für einer regressiven und infantilen Welt kommt ihr denn! Ihr müsst euch wohl immer noch anfassen!“ Wir wurden verurteilt oder angesehen wie eine exotische Tierart. Das war ein bewusster Moment des Nicht-mehr-zu-Hause-Seins.

Es lebte in der DDR eine Bezogenheit, ein Miteinander auf unbewusster Ebene, welches das Leben wärmer und die Diktatur lebbarer machte. Gelingendes Leben ist auf solche Resonanz angewiesen, aber sie lässt sich nicht einfach herstellen. Vielleicht gehört sie mit innerer Notwendigkeit zu einer Diktatur dazu. Aber weniger zur freien Marktwirtschaft!

Doch wir mussten erleben, wie die Resonanz zugrunde geht, wenn Konkurrenz, Egoismus, Geld und Karrieredenken das Miteinander bestimmen. Das gewachsene Vertrauen in die Selbstwirksamkeit, in die Möglichkeit der Selbstbestimmung, wurde mit seinen zarten Wurzeln ausgerissen. Viele erlebten sich als Opfer. Erlebten die Welt feindlich und brutal. Da ist der Weg zum Selbstmord nicht mehr weit.

Die vergangenen 30 Jahre haben gezeigt, dass bei den Menschen, deren Leben damals zusammenbrach – äußerlich und innerlich – die schmerzlichen Emotionen nicht einfach verschwinden, sondern sich wie ein „Wackerstein“ in der Seele ablagern und immer wieder Schmerzen hervorrufen und an die Vergangenheit binden. Bis heute.

Was kann helfen?

Zuerst müsste das Erlittene im öffentlichen Diskurs anerkannt und mit Mitgefühl angehört werden, es müssten die Fehler bei der Wiedervereinigung zugegeben werden, statt die Verzweifelten zum Jammerossi zu generieren. Die Arbeit, die der einzelne Mensch nach so einer Erfahrung zu leisten hat, ist enorm schwer. Das Problem ist, dass das häufige Erinnern an das Unglück zu einer Identifizierung mit dem Elend führt und diese Identifikation mit der Zeit Suchtcharakter bekommt, weil sie auf merkwürdige Weise vitalisiert und befriedigt und zum Vertrauten wird. Das aber verhindert, dass der verzweifelte Mensch Distanz zum Vergangenen herstellen und seine Energie für die Zukunft einsetzen kann.

Ganz anders und auch katastrophal war für systemtreue Menschen der Zusammenbruch der DDR. Thorsten Neuner[6] kam 1992 in die Beratungsstelle. Kennen Sie mich noch? Ich kannte ihn nicht.

Das kann ich mir vorstellen, Sie haben mich zweimal weggeschickt, weil Sie angeblich nicht verstünden, was ich wollte. Ich hatte den Auftrag, Sie zu bitten, mir bei einer Ausreise in den Westen behilflich zu sein. Wir brauchten Material, das wir gegen die evangelischen Beratungsstellen verwenden konnten …

Mir gegenüber saß also ein Mitarbeiter des MfS. Bevor er 18 Jahre alt wurde, hat ein Führungsoffizier ihn im Kinderheim aufgesucht und angeworben und für die gute Sache echt begeistert. Studium nach Wunsch, klar, dass er über feindlich Gesinnte berichten würde, der Zweck heiligt die Mittel, an Geld soll's nicht mangeln, Gefühle sind Schwäche und überall wo ein Genosse ist, ist die Partei und der ist man verpflichtet. So hat er etliche Jahre seiner Partei gedient.

Nun aber war sein größter Schmerz, dass sein Führungsoffizier zu ihm in den Jahren eine homosexuelle Beziehung aufgenommen hatte und er ihn nicht mehr erreichen konnte: Ich habe ihn doch von Herzen geliebt und jetzt ist er verschwunden, wie vom Erdboden verschluckt. Er hat unsere Sache verraten und mich auch.

Als ich ihn fragte, warum er zu mir gekommen sei, meinte er leise: *Ich wollte mich entschuldigen. Ich habe so vielen Menschen Fallen gestellt, wie soll ich damit klarkommen?* Ich weiß nicht, was aus dem Mann geworden ist, aber sein Schicksal geht mir immer noch nach. Da war kein Stein auf dem anderen geblieben.

6 Name geändert.

Wo sind wir angekommen?

Gesellschaftliche Transformationen bringen Orientierungslosigkeit, Ohnmachtsgefühle, Ängste und Ungerechtigkeiten mit sich. Das ist einfach so. Überall! Aber wenn die, in die neue Gesamtheit zu integrierende Minderheit, den arroganten und doppelbödigen Methoden der „Sieger" und deren Sprachgebrauch von den „Eingeborenen, die erst einmal von den Bäumen herunterkommen sollten", „denen sie immerhin ihre Buschzulage verdanken", ausgeliefert ist, so wird die Wunde der Erniedrigung an die nächste Generation weitergegeben.

Da ist eine verwirklichte Vereinigung nicht in Sicht.

Die Stimmung in den ostdeutschen Ländern verändert sich seit etwa drei Jahren zu mehr Selbstbewusstsein und Widerständigkeit hin. Es ist, als kämen die erlebten Demütigungen, Verletzungen und die verdrängte Trauer mehr und mehr zu Bewusstsein und die Empörung darüber gewinnt Raum. Die Undeutlichkeit des jahrelangen Unbehagens im vereinten Deutschland bekommt endlich Sprache und Gestalt im öffentlichen Diskurs. Wir holen uns erst einmal die Schätze unserer alten Vergangenheit zurück und müssen achtgeben, das System nicht rosa zu übermalen. Es war ein menschenverachtendes System.

Es sind die damals Jungen, die am ehesten von sich sagen, angekommen zu sein. Aber viele von ihnen leben jetzt in den alten Bundesländern.

Zurückgeblieben sind die, die damals ungefähr 50 Jahre alt waren. Für den Markt eben zu alt! Es gibt nach den 30 Jahren eine fruchtbare Unruhe bei den fühlenden und denkenden Menschen in Ost und West, die sich aus der Sorge und der Verantwortung für die Zukunft speist. Angesichts der Corona-Pandemie und den zu erwartenden Folgen des Klimawandels kann ich mir vorstellen, dass das deutsch-deutsche Unbehagen schnell seine aktuelle Bedeutung verliert und wir uns den brennenden Weltproblemen gemeinsam zuwenden.

Zurückgreifen können wir alle auf Ressourcen, die nicht weniger werden, wenn wir von ihnen nehmen. Zum Beispiel: Wertschätzung, Demut, Gerechtigkeit, Dankbarkeit, Freundlichkeit und Mitgefühl. Dies alles vermehrt sich bei regelmäßigem Gebrauch.

Aber die Zeit drängt. Und wer das Wunder der friedlichen Revolution erlebt hat, weiß, dass das Wunder einer wirklichen Vereinigung möglich ist.

„Gehen oder Bleiben?“ – Ausreise, Berufsverbot, Neuanfang



Biographische Übergänge und Brüche von einem, der gegangen ist

Thomas Naumann[1]

„Gehen oder Bleiben“ – das war in der Spätphase der DDR nach der Ausbürgerung von Wolf Biermann (1976) in vielen ostdeutschen Familien ein Dauerthema, auch bei kirchlichen Mitarbeitenden. „Republikfluchten“ oder die Anträge auf „Ständige Ausreise aus der DDR“ zerrissen Familien und Freundeskreise, verursachten Schmerz und Enttäuschung und zogen die Aufmerksamkeit der Staatsicherheit auf die, die zurückblieben, machten deren Leben schwerer. In Theologie und Kirche wurde rückhaltlos das „Bleiben“ eingefordert, zumal für kirchliche Mitarbeitende. Ein Slogan wie „Bleibe im Land und wehre dich täglich“ sprach aus, was Kraft gab und zum Bleiben ermutigte. Das Bleiben galt als die theologisch und moralisch einzig akzeptable Daseinsform. Wer ging, verriet diejenigen, die als bedrängte Gemeinde ausharren mussten und wollten. Auch wir wollten bleiben … und sind dann doch gegangen.[2] 1958 geboren, in einer ostdeutschen Pfarrfamilie aufgewachsen in Görlitz, im „Tal der Ahnungslosen“ (d. h. ohne Westfernsehen), studierte ich von 1978–1983 Evangelische

[1] Thomas Naumann ist seit 1997 Professor für Evangelische Theologie an der Universität Siegen.

[2] Eine ausführlichere Skizze meiner biographischen Erfahrungen mit den evangelischen Kirchen im Zusammenhang unserer „Ausreise“ aus der DDR findet sich in meinem Beitrag: „Mit meinem Gott überspringe ich Mauern?“ (Ps 18,30); in: „Versöhnung und Aufarbeitung. Erstes Forum zum Bußwort des Landeskirchenrats der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland (EKM) zum Buß- und Bettag 2017 (Theologische Fakultät der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg am 26. Mai 2018); in: epd-Dokumentation Nr. 35 (2018), 35–42. Die Dokumentation ist online über die Website der EKM (www.ekm.de) leicht zugänglich.

Theologie an der Universität Halle-Wittenberg. Ich wollte in der DDR Pfarrer werden. Hier sah ich meine Aufgabe. Meine Frau Marina hatte von 1975–1979 in Berlin Englisch und Deutsch für das Lehramt studiert und begann 1979 mit dem Schuldienst in Halle. Hier verlor sie alsbald ihre Stelle. Als Gründungsmitglied der Bürgerrechtsgruppe „Frauen für den Frieden" in Halle stand sie jahrelang unter „operativer Personenkontrolle" durch die Staatsicherheit mit all den ekelhaften Zersetzungsmaßnahmen, die diese Bespitzelung mit sich brachte. Und sie fand im staatlichen Bereich auch keine Arbeit mehr.[3] Berufsverbote wurden in der DDR nicht ausgesprochen, sondern vollzogen. Nach Jahren bürgerrechtlichen Engagements und zermürbenden Erfahrungen sowie endloser Debatten über „Gehen" oder „Bleiben" stellten wir 1988 dann doch einen Antrag auf „Aberkennung der Staatsbürgerschaft und ständige Ausreise …". Der unmittelbare Anlass war die Einschulung unserer Kinder (1987/1988). Wenigstens ihnen wollten wir ersparen, was wir selbst in all den Jahren erlebt hatten. Es sei daran erinnert: Es war eine bleierne, aussichtslose Zeit, in der sich die DDR-Führung vehement dem von Gorbatschow ausgerufenen Erneuerungsprozess verweigerte. Mit einer gesellschaftlichen Veränderung in den nächsten Jahren rechneten wir nicht. Ich hatte 1988 promoviert und war gerade dabei, das Vikariat bei der Evangelischen Kirche der Kirchenprovinz Sachsen abzuschließen. Am 22. Februar 1989 konnten wir die DDR verlassen und hatten uns in einer für uns gänzlich unbekannten und fremden Welt neu zu orientieren.

Das Wort „Ausreise" ist eigentlich eine Verharmlosung, so als gehe es um einen Ausflug („Geh aus mein Herz und suche Freud …"). Angesichts der „Mauer" und ihrer Todesstreifen war die „Ausreise" aus der DDR eine Lebensentscheidung ohne Rückkehroption, die den Verlust tragender Lebensbeziehungen der Familie, des Freundeskreises, der Gemeinde riskierte und in Kauf nahm, um neue Lebenshoffnung zu gewinnen. Sie erzeugte Schmerz und Enttäuschung bei allen Beteiligten: bei denen, die blieben, und bei denen die gingen – traumatische Erfahrungen. Noch heute ist ein Gespräch darüber mit einstigen Weggefährten schwer. Ich habe unsere „Ausreise" auch in geistlicher Hinsicht als Krise erlebt. In der DDR-Kirche

[3] Die Berufsbiographie meiner Frau ist unter den biographischen Skizzen Betroffener der erwähnten Dokumentation vorgestellt: epd-Dokumentation Nr. 35 (2018), 29–31. Das Berufsverbot meiner Frau in der DDR ist nach dem Gesetz zur Bereinigung von Unrecht des SED-Staates 2009 anerkannt worden. Mit der Rehabilitierung ging eine leichte Aufbesserung ihrer ohnehin geringen Rentenansprüche einher.

war theologisch und moralisch alles auf das „Bleiben" eingestellt. Hier war Gott bei seiner bedrängten Gemeinde. Wer weg ging, wurde schnell als Verräter an der gemeinsamen Sache, als „Fahnenflüchtiger" stigmatisiert, ging ohne Gott, womöglich auch gegen Gottes Willen, denn Gott war mit den Aufrechten, die blieben. Es war dieser theologische „Bleibe-Imperativ", der mich einst zum Pfarrberuf motiviert hatte, der uns lange – zu lange – in der DDR gehalten hat und der dann die Entscheidung zum „Gehen" überaus schwer machte. Er wurde mir noch viele Jahre zu einem inneren Vorwurf, zu einem Instrument der Selbstbeschädigung. Im Westen angekommen, wurde meine vorsichtige Anfrage auf Beschäftigung bei der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, der Partnerkirche meiner Herkunftskirche, dann mit großer Härte zurückgewiesen. Ich sei ein Hirte, der die Herde verlassen habe und aus Solidarität mit den Brüdern und Schwestern in Ostdeutschland stelle man keine entlaufenen kirchlichen Mitarbeiter an, jetzt nicht und auch künftig nicht. Dabei spielte gar keine Rolle, dass ich weder ordiniert noch als Vikar in praktischer Gemeindeverantwortung gestanden hatte. Die Härte dieser Zurückweisung, die ich als weitreichendes Berufsverbot begriff, hat mich überrascht und nachhaltig erschüttert, obwohl ich eine unklare Ahnung aus der DDR mitbrachte, dass die westdeutschen Kirchen eine Anstellung erschweren. Und da ich dann bald in der Schweiz eine Stelle fand und in der akademischen Theologie weiter arbeiten konnte, habe ich nie wieder in deutschen Kirchenbehörden um Anstellung nachsuchen müssen.

Hinter dieser harten Ablehnung stand eine Praxis „disziplinarischer Maßnahmen" der DDR-Kirchen gegenüber ausreisewilligen kirchlichen Mitarbeitenden, die bei Pfarrerinnen und Pfarrern meistens in die Aberkennung ihrer Ordinationsrechte mündete.[4] Die westdeutschen Gliedkirchen haben die Entscheidungen der DDR-Kirchen in der Regel respektiert und Ordinationsrechte nicht oder erst nach Jahren wieder zuerkannt – oft nach zwei Jahren, manchmal erst nach fünf Jahren, manchmal nie. Dabei sind nicht alle Kirchen der EKD so hart gegen ausgereiste Theologinnen und Theologen aus der DDR vorgegangen, wie ich es durch die hessische

[4] Das Verfahren habe ich in meinem in Anm. 2 genannten Beitrag dargestellt. Es ist für die Evangelische Kirche der Kirchenprovinz Sachsen ausführlich dokumentiert; in: *Rudolf Schulze/Eberhard Schmidt/Gerhard Zachhuber:* Gehen oder bleiben. Flucht und Übersiedlung von Pfarrern im geteilten Deutschland und die Gesamtverantwortung der Kirchenleitungen, Bericht und Dokumentation, Leipzig 2002. Für andere Kirchen gibt es m. W. keine entsprechenden Veröffentlichungen.

Landeskirche erlebt habe. Doch ist dieser ganze Themenbereich bisher nur im Bereich der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland (EKM) – 2009 als Zusammenschluss der Evangelischen Kirche der Kirchenprovinz Sachsen und der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Thüringen gegründet – ansatzweise aufgearbeitet. Für diesen Bereich resümiert der Hallenser Kirchenhistoriker Friedemann Stengel: „Seit etwa 1970 sind in beiden Vorgängerkirchen der EKM mindestens 65 in den Westen ausgereisten Pfarrern und Pfarrerinnen die Ordinationsrechte aberkannt worden, in der Regel für zwei Jahre, in vielen Fällen länger, in einigen sind sie nie wieder erteilt worden. In manchen Fällen ist auch ausgereisten Nichtordinierten, beispielsweise Vikarinnen und Vikaren, Studierenden der Theologie und Mitarbeitenden in Theologischen Ausbildungsstätten, die Übernahme in den Dienst der EKD-Kirchen verweigert worden.“[5] Diese Zahlen beziehen sich nur auf zwei von acht ostdeutschen Landeskirchen. Rechnet man die Zahlen hoch, treten mehrere hundert von ihren Kirchen disziplinarisch malträtierte Menschen und Familien vor Augen, die sich in bedrängten Lebenslagen gegen das Bleiben entschieden. Von diesen hat wohl nur ein Teil versucht, im Westen eine kirchliche Anstellung zu finden – nicht selten erfolglos. Vermutlich ist ein nicht geringer Teil nach der Ausreise in andere Berufe abgewandert. Doch gibt es dazu m. E. keine belastbaren Zahlen. Mein Fall ist einer von vielen.

Wir zogen im Frühherbst 1989 in die Schweiz, wo ich dank des großen persönlichen Einsatzes des Alttestamentlers Walter Dietrich eine Mitarbeiterstelle an der Theologischen Fakultät der Universität Bern antreten konnte. In Bern erlebte ich eine gegenüber Migranten wie mir offene Evangelische Kirche. Der Reformierte Pfarrkonvent nahm mich sofort als „Bruder aus dem Oschtblock“ herzlich auf. Schließlich seien in früheren Jahren auch ungarische und tschechische Kollegen ins Asylland Schweiz gekommen. Ich habe mich während der acht Jahre in Bern kirchlich angenommen erfahren und gern auch Predigtdienste übernommen. Hier wurde ich 1996 als Berner Pfarrer ordiniert. Den Fall der Mauer im November 1989 konnten wir nur im Fernsehen verfolgen, und die dramatische Neuorganisation des kirchlichen und gesellschaftlichen Lebens in Ostdeutschland nahmen wir aus einer für uns heilsamen Distanz der schweizerischen

5 *Friedemann Stengel:* Blick in die Forschung; in: ÜberWunden. Zweites Forum zum Bußwort des Landeskirchenrats der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland vom Bußtag 2017 am 25. Mai 2019 im Augustinerkloster Erfurt; in: epd-Dokumentation Nr. 44 (2019), 19–26, hier 24.

Perspektive wahr. Doch ist für mich wie für viele meiner Generation der 9. November biographisch der wichtigste Tag in unserem Leben. Und ich betrachte es als großes Glück, ihn erlebt zu haben: weil ein menschenverachtendes System zugrunde gegangen war, weil in ganz Osteuropa und darüber hinaus der Wind gesellschaftlicher Erneuerung hin zu demokratischen Verhältnissen wehte, und weil die Irreversibilität unserer persönlichen „Ausreise"-Entscheidung ihren Schrecken verlor und wir Verwandte und Freunde wiedersehen konnten. Meinen Studierenden sage ich heute manchmal, dass meine „Jahrtausendwende" 11 Jahre früher als im üblichen Kalender vorgesehen stattfand. Es ist nicht der Tag unserer Ausreise, sondern der Tag, als sich die Grenzen öffneten.

In der Schweiz lernte ich auch, dass unsere „Ausreise"-Biographie zu alltäglichen Migrationsgeschichten in Europa und in der Welt gehört. Auch wenn sie einen tiefen Bruch in der eigenen Lebensgeschichte darstellt, so ist sie doch nichts Spektakuläres und verlangt weder Glorifizierung noch Stigmatisierung, sondern schlicht den Respekt gegenüber einer in prekärer Lage getroffenen individuellen Lebensentscheidung. Nur ist gerade dieses Einfache schwer. Und für die Verhältnisse in Westdeutschland gilt, dass es nicht nur zugewanderte Pfarrerinnen und Pfarrer aus der DDR gab, sondern auch aus anderen Staaten des Ostblocks, insbesondere aus Siebenbürgen und aus zahlreichen anderen Regionen der Welt. Auch diese haben ihre je eigenen Aufbruchs-, Ausreise- und Ankunftsgeschichten zu erzählen. So lernte ich meine eigene Biographie nicht als Opfergeschichte staatlicher Zwangsherrschaft oder kirchlicher Ausgrenzung, vielmehr als geglückte Migrationsgeschichte im europäischen Kontext zu verstehen. Daher teile ich typische Migrationserfahrungen mit vielen anderen. Dazu gehört die Gebundenheit an frühere traumatische Erfahrungen; die Lebenserfahrung eines „zwischen den Stühlen", der Nichtzugehörigkeit und eines bleibenden Fremdseins, die Zurückhaltung bei neuen Versuchen der Beheimatung, aber auch das tiefe Glück, entronnen zu sein.

Die Öffnung der Stasi-Archive entlarvte nicht nur das Ausmaß der Bespitzelung unserer Familie, sondern insgesamt, wie gewalttätig das DDR-Regime mit „missliebigen" Frauen, Männern und selbst Kindern umgegangen war. Sie zeigte auch, wie tief die Kirchen auf allen Leitungsebenen mit Stasispitzeln durchsetzt waren und wie massiv die Staatssicherheit in die Kirchenpolitik eingegriffen hatte. Vielerorts geschah es, dass auch den von der Staatssicherheit bedrohten kirchlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern von ihren Kirchen nicht hinreichend geholfen wurde, so dass die Kirche selbst zu einer Organisation der Repression wurde.[6] Heute – 30 Jahre

später – sind die Täter von einst längst enttarnt, aber den Opfern von einst mit ihren nicht selten gebrochenen oder gar zerstörten Biographien, zu denen ich mich ausdrücklich nicht rechne, ist auch von kirchlicher Seite selten Gerechtigkeit oder gar Wiedergutmachung widerfahren.[7]

Umso hoffnungsvoller ist ein Wort der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland, das zum Bußtag 2017 öffentlich gemacht wurde.[8] Diese Kirche will auch drei Jahrzehnte nach dem Zusammenbruch der DDR mutig auf dem Weg der Versöhnung gehen und eigene Schuld eingestehen und Unrecht, Verrat und Versagen der Kirchen zur Zeit der DDR konkret benennen und den Betroffenen ein Gesicht geben. Es heißt darin:

> „Wir beklagen die Fälle, in denen Mitarbeitende in Kirche und Diakonie, die aus politischen Gründen drangsaliert und auch in ihren Kirchen disziplinarisch belangt, im Stich gelassen oder gar entlassen wurden. Bis heute übernehmen wir als Kirche nicht die nötige Verantwortung für Menschen, die unter Mithilfe oder nach Verrat aus kirchlichen Kreisen inhaftiert, gedemütigt, traumatisiert oder zur Ausreise gedrängt wurden. Dazu gehört auch, dass Pfarrerinnen, Pfarrern und anderen kirchlichen Mitarbeitenden, die in schwerer persönlicher Bedrängnis keinen anderen Weg als die Ausreise aus der DDR gesehen haben, die Freigabe zum Dienst in westdeutschen Kirchen verweigert wurde.“[9]

Dieses Wort hat seitdem heftige Debatten in den ostdeutschen Kirchen ausgelöst. Für die einen war es längst überfällig, andere sahen dafür keine Notwendigkeit, wieder andere betrachten es als falsch und anmaßend. Der Beirat für „Aufarbeitung und Versöhnung“ der EKiM hat mittlerweile zwei Foren (2018 und 2019) organisiert, in denen Befürworter und Kritiker ins Gespräch kamen und in denen insbesondere die Biographien von Betroffenen sichtbar gemacht wurden.[10] Die Einladung zum ersten dieser Foren hat mich überhaupt veranlasst, meine biographischen Erfahrungen nach vielen Jahren aus den „Verschütterungen“ der Zeit herauf zu holen und

6 Konkrete Beispiele finden sich in der Anm. 2 erwähnten Dokumentation, vgl. etwa die Einführung von *Friedemann Stengel;* in: epd-Dokumentation Nr. 35 (2018), 13–21.

7 Über die Versöhnungsprozesse in den Kirchen siehe den Artikel von *Curt Stauss* in diesem Heft, 505–519.

8 Vgl. auch hier den Beitrag von *Curt Stauss* in diesem Heft, 505–519.

9 Das Bußwort ist u. a. abgedruckt in: epd-Dokumentation Nr. 35 (2018), 11. Siehe ebenfalls: www.ekmd.de/asset/9EnMrhNQRyuGc-88XiDXZQ/busswort-herbstsynode-2017.pdf (aufgerufen am 24.08.2020).

10 Die Dokumentationen dieser Foren sind in Anm. 2 und 4 genannt.

theologisch zu reflektieren. Keine der anderen ostdeutschen Kirchen hat sich diesem mutigen Wort bisher angeschlossen. Auch die westdeutschen Kirchen bleiben stumm. Dabei betrifft der Umgang mit aus der DDR „ausgereisten" kirchlichen Mitarbeitern die westdeutschen Gliedkirchen der EKD in besonderer Weise. Das Jubiläumsjahr 30 Jahre „Mauerfall" jedenfalls ist 2019 zu Ende gegangen, ohne dass diesem Thema eine besondere Aufmerksamkeit gewidmet wurde. Das ist schade, denn zunehmend schließt sich das Zeitfenster, in dem kirchliche Entscheidungsträger von einst noch am Leben sind. Zwar haben wenige öffentliche Medien das Thema „Berufsverbot für ausgereiste Pfarrerinnen und Pfarrer" aufgenommen,[11] aber ein erkennbares Echo in der kirchlichen Presse oder in den Leitungsetagen der Kirchen hat es nicht gefunden. Und doch hat die Evangelische Kirche in Mitteldeutschland gezeigt, was es heißt, im Vertrauen auf Gott neue Wege zu gehen, sich mutig auch den eigenen Schatten zu stellen, Schuld einzugestehen, umzukehren und wenigstens jetzt – dreißig Jahre später – die Opfer von einst zu rehabilitieren, ihre Lebensgeschichte anzuerkennen und konkrete Schritte auf dem Weg der Versöhnung zu gehen. Auch für mich ist dieses Wort der Nachfolgerin meiner alten Landeskirche, für das ich dankbar bin, eine Hilfe, mich von manchen Schatten der Vergangenheit zu befreien.

Wir lebten von 1989–1997 in Bern, die ersten fünf Jahre als ausländische Gastarbeiter mit jährlich bei der Schweizer Fremdenpolizei zu erneuernder Aufenthaltsbewilligung, danach mit Niederlassungsrecht. Nach erfolgreicher Habilitation wurde ich 1997 auf die Professur für Biblische Exegese und Biblische Theologie an die Universität Siegen berufen, an der ich heute noch tätig bin. Wieder überquerten wir Landesgrenzen und selbstverständlich nahm ich meine Rechte als ordinierter Pfarrer mit, von denen ich bis heute gerne Gebrauch mache. In Süd-Nordrhein-Westfalen leben wir jetzt in einigem räumlichen Abstand zu den Orten früherer Er-

[11] Am 11.12.2018 wurde im Deutschlandfunk ein zwöfminütiger Beitrag von Christoph Richter „Berufsverbot für DDR-Pfarrer" gesendet. Das Thema schaffte es als Kurzbericht ins Fernsehen (Zweites Deutsches Fernsehen, heute-journal vom 23.12.2018). Idea-Spektrum titelte am 16.12.2018: „Berufsverbot für DDR-Pfarrer nicht umfassend aufgearbeitet". Diese Beiträge reagieren auf ihre Weise auf die epd-Dokumentation (Anm. 2). Vgl. auch die ältere Sendung von Michael Hollenbach im Deutschlandradio Kultur vom 13.08.2011: „Pfarrerflucht aus der DDR. Die Ausreise war leicht, aber im Westen drohte Berufsverbot", siehe: www.deutschlandfunkkultur.de/pfarrerflucht-aus-der-ddr.1278.de.html dram:article_id=192827 (aufgerufen am 24.08.2020).

fahrungen. Auch wenn ich nach wie vor Anteil nehme am Weg der Kirchen in den sogenannten „Neuen Bundesländern", die für mich die „alten Länder" sind, so haben wir doch nie auf unsere traumatischen DDR-Erfahrungen fixiert gelebt, sondern unser Leben wie in Abrahams Geschichte als Weg ins Offene verstanden. Ein solcher Weg schließt wohl den Rückblick ein, biographische Erfahrungen bleiben immer spürbar, aber er bleibt nicht angekettet an die Erfahrungen des Gestern und gibt den Blick frei für das andere und unvorhersehbar Neue (Jes 43,18–19). Dass uns dies möglich war, hängt vielleicht damit zusammen, dass uns nicht nur schweres Leid erspart geblieben ist, sondern dass sich das Wagnis des Aufbruchs in vieler Hinsicht gelohnt hat, auch und nicht zuletzt für unsere Kinder. Theologisch gesprochen: „Gott hat es gut mit uns gemeint!"

Ich bin immer noch leidenschaftlich gern Theologe, bin beruflich mit der Bildung von evangelischen Religionslehrerinnen und -lehrern und mit alttestamentlicher Forschung beschäftigt, arbeite im Theologischen Ausschuss der Westfälischen Landeskirche, im Vorstand der Gesellschaft für Evangelische Theologie und in anderen Gremien der Evangelischen Kirche mit. So bin ich, wenn ich die Übergänge und Brüche meiner Biographie anschaue, von einer staunenden Dankbarkeit erfüllt. Denn Gott war mit uns auf unseren Wegen, und wir erkannten es nicht. Als wir uns 1988 gegen das Bleiben entschieden, habe ich nicht für möglich gehalten, dass Gott mit uns ist. In meiner damaligen Vorstellung war Gott mit denen, die wir zurückließen. Aber – ich kann dies nur im Rückgriff auf biblische Traditionen dankbar bezeugen – er war mit uns, er hat uns „rettend angesehen", wie er die aus der Knechtschaft in die Wüste flüchtende Hagar rettend angesehen hat, ohne dass sie darum bat (Gen 16,13–14, Jahreslosung 2017). Er wird, darauf hoffe ich, auch seiner Kirche helfen, sich mit diesem wenig ruhmreichen Kapitel ihrer jüngeren Vergangenheit in der Bereitschaft zu Wahrheit und Versöhnung auseinander zu setzen. Nur drängt die Zeit.

Umsiedlung von West nach Ost, die Kirche als ein Ort der Kontinuität?



Franz-Christoph Michel[1]

Die Rahmenhandlung sei kurz beschrieben:

In Kindheit und Jugend wurden meine Frau und ich im üblichen protestantisch bürgerlichen Rahmen kirchennah erzogen und geprägt. Unsere Aktivitäten in der Kirchengemeinde waren entwicklungsbedingt mal intensiver, mal überschaubar bis nicht erkennbar. Teil der Kirchengemeinde zu sein, war eigentlich noch selbstverständlich, konfessionslose Mitschüler eher ein Kuriosum oder Zeichen von Eltern mit revolutionärer Gesinnung. So war wohl „der Westen".

1993 zogen meine Frau und ich nach dem Studium in verschiedenen Städten Europas mit 25 und 30 Jahren in die Uckermark. Was uns heute selbstverständlich erscheint, war 1993 gefühlt eine Reise in ein fremdes Land. Ziemlich alle Lebensbereiche waren gedanklich und biographisch anders belegt. In jeder Lebenslage und jedem Lebensbereich wurde uns geduldig erklärt, wie die DDR so war und dass ein „Wessi" vieles nicht verstehen könne, was sich hier so abspielt. Im privaten wie im öffentlichen Bereich. Das Gefühl der Zusammengehörigkeit aller Deutscher entwickelte sich in den ländlichen Gebieten der ehemaligen sogenannten DDR erst langsam. Im „Westen" war und ist das teils bis heute nicht anders.

[1] Franz-Christoph Michel ist seit 1995 als Rechtsanwalt und seit 2009 als Fachanwalt für Agrarrecht zugelassen. Er ist staatlich geprüfter Landwirt und Mitinhaber des Landwirtschafts- und Forstbetriebes Gut Netzow, sowie Geschäftsführer eines Landwirtschaftsbetriebes in Spanien. Franz-Christoph Michel ist Stadtverordneter, Vorsitzender des Wirtschaftsausschusses der Stadtverordnetenversammlung Templin und Aufsichtsratsvorsitzender des städtischen Wohnungsbauunternehmens Woba-Templin-UM GmbH. Er ist Mitkommentator des HLBS-Kommentars „Landpachtrecht" (2012).

Wir ließen uns auf einem landwirtschaftlichen Hof als Landwirte nieder. Als erstes Zeichen, dass wir zu bleiben beabsichtigen, wurde von unseren neuen Mitbürgern zutreffend die Geburt des ersten Kindes im Herbst 1993 im Templiner Krankenhaus – und nicht „zuhause im Westen" – gedeutet. Dem folgten im Zwei-Jahresabstand weitere vier Kinder, ebenfalls geboren in Templin. Das Leben als Landwirt auf einem (anfangs) heruntergekommenen Gutshof und dann auch Rechtsanwalt erzeugte bei unseren neuen Templiner Mitbürgern viel Ver- und wenig Bewunderung.

Das Hineinfinden in diese Umgebung hat gedauert. Landschaftlich war unsere neue Heimat von Beginn an der schönste Ort zum Leben. Zu den Menschen um uns herum mussten wir und umgekehrt diese zu uns erst über einige Jahre Zugang und Vertrauen finden. Auch nach nunmehr über einem Vierteljahrhundert taucht bei unseren Gesprächspartnern immer noch unverhofft, ob in der Kommunalpolitik oder neuerdings im Gemeindekirchenrat, dieser Reflex auf, sich und die DDR-Historie zu erklären.

Einer der wenigen Bereiche, die sich auch im anderen Teil Deutschlands ähnlich anfühlte, war ohne Zweifel die Kirche. Die Lieder von Paul Gerhardt, die Liturgie, das Glaubensbekenntnis hatten etwas sehr Altes, Verbindendes. Wir blickten mit der Erwartung auf die Kirche in unserer neuen Heimat, dass sie, die in Leipzig und der übrigen DDR ganz vorne beim Sturz des alten Regimes dabei war, das Zusammenwachsen und die Gestaltung der nunmehr gemeinsamen so heterogenen Gesellschaft begleitet und formt. Ansätze dazu gab es genug. Auf allen politischen Ebenen hatten „Kirchenleute" politische Ämter und Funktionen besetzt. Unser damaliger Ministerpräsident Manfred Stolpe gehörte zuvorderst dazu.

Zu unserem Erstaunen hörten wir eine Verkündung von der Kanzel, die wenig mit unserem Hochgefühl der frisch erlangten und gelebten Einheit zu tun hatte. Anstelle des eben noch in unserer Wahrnehmung dominierenden Ringens mit der DDR-Obrigkeit trat fast lückenlos die Fundamentalkritik an der Wiedervereinigung, der gemeinsamen Republik und deren Regierung. Alles war tendenziell ungerecht und die Westdeutschen, die in den neuen Bundesländern wirkten, waren allesamt suspekt, wenn nicht gar Betrüger, aber auf jeden Fall zu reich. Das war anfangs harter Tobak und es hat lange gedauert, bis wir, gefühlt unmittelbar von dieser Philippika angesprochen, die Verunsicherung hinter dieser Rede erkannten und damit umgehen lernten. Kurzum: die Kirche war zunächst wider Erhoffen kein Ort der gewohnten Normalität, der vertrauten Gedanken. Es brauchte bis zur Konfirmation der ersten Kinder, um in der Kirchengemeinde anzukommen und Zugang zu den uns zunächst befremdlichen Ge-

danken zu finden. Vielleicht lag es aber auch daran, dass die politischen Gedanken der Prediger reiften.

Liest man den dramatischen Rückgang der Kirchenmitglieder, bleibt der Eindruck, dass die Kirche in den letzten drei Jahrzehnten zumindest in den neuen Bundesländern eine große Chance verpasst hat. Die Kirche „im Osten" war beim Fall der Mauer fast ein Synonym für politische und gesellschaftliche Erneuerung und Befreiung. Fast so, als ob sie von der Entwicklung überrumpelt war, nutzte sie nicht die Gelegenheit, den Vielen einen neuen Halt und Inhalt zu geben, die ideologisch mit dem Ende der DDR nur noch Sinnleere sahen. Dabei waren mehrere Kita- und Klassenkameraden unserer Kinder neugierig auf Kirche. Die dazugehörigen regelmäßig kirchenfernen Eltern waren weitestgehend davon angetan, wenn wir ihre Kinder mit in den Sonntagsgottesdienst nahmen. Bei manchen war es wohl eine heimelige Erinnerung an eine noch kirchennahe Großmutter, bei anderen schlicht der Wunsch, dass ihr Kind überhaupt sich an etwas orientierte. Das eine und andere dieser Kinder ließ sich dann auch taufen und konfirmieren.

Schwer zu sagen, ob „Werbung" mit weltanschaulicher Konnotation zu sehr an die Anwerbung der Stasi erinnerte. Jedenfalls spüren wir bis heute durchgängig eine deutliche Zurückhaltung kirchlicher Würdenträger aber auch der Gemeindemitglieder zu jeglicher Mission im eigenen Land. So mutig die Auflehnung gegen den DDR-Staat war, so laut der Verlust von Kirchenmitgliedern wegen staatlicher Repressionen jahrzehntelang beklagt wurde, so verzagt erscheint die Kirche heute, wenn es darum geht, von der Nischenexistenz in der DDR sich in einer pluralen Welt selbstbewusst zu öffnen und zu zeigen. Die Kirche lebt nicht von der Selbstvergewisserung, sondern von der Weitergabe des Glaubens. Und das nicht nur durch die Taufe von Kindern. Dabei bleibt aber auch die Frage an uns selbst, ob wir uns in diesem fast vollständig säkularen Umfeld ausreichend klar und erkennbar zur Kirche bekennen und als Vorbild für Suchende erkennbar sind. Wir sehen den Zulauf zu den freikirchlichen Gemeinden. Wir sehen mit Sorge, dass die evangelische Kirche im lutherischen Kernland ihre Botschaft nur sehr verhalten in die Öffentlichkeit trägt.

So hoffen wir, dass unsere Nachkommen nicht in einer völlig säkularen Uckermark aufwachsen.

Freiheit als Freiraum

Ein Amerikaner in Ost-Berlin



John P. Burgess[1]

Was bedeutet das, frei zu sein, wirklich frei? Die Frage von der Freiheit macht uns zu schaffen. Die freie Entfaltung der Person. Die Freiheit, die Meinung zu äußern, sogar gegen die Herrschenden. Die Befreiung von der körperlichen Not und der politischen Unterdrückung. Wie ist es aber mit der Freiheit? Kann man in einer Welt, in der neue Ungerechtigkeiten täglich passieren, frei sein?

Die Freiheit ist nicht eine eingeborene Eigenschaft, die ich in meinem Alleinsein entdecke und ausübe. Sie hängt vom Erlebnis der Geborgenheit ab und ist die Frucht der vertrauensvollen Beziehungen unter den Menschen. Und als Christ kann ich mich auf diese anderen Menschen verlassen, und sie auf mich, weil wir gemeinsam bekennen, dass wir letztendlich nur von der Gnade Gottes leben. Dank dieser Zuversicht können wir uns Freiräume schaffen, in denen wir erfahren, was die Freiheit ist, und wie mit ihr umzugehen ist.

Die Barmer Theologische Erklärung erzählt von dieser Art von Freiheit: „Durch Christus widerfährt uns frohe Befreiung aus den gottlosen Bindungen dieser Welt zu freiem, dankbarem Dienst an seinen Geschöpfen."[2] Die Freiheit der Kirche gründet im Auftrag, „die Botschaft von der freien Gnade Gottes auszurichten an alles Volk"[3].

1 John P. Burgess ist Professor für Systematische Theologie am Pittsburgh Theological Seminary und ordinierter Pfarrer in der Presbyterianischen Kirche (USA). Zu seinen Forschungsschwerpunkten gehören die Orthodoxe Kirche im postkommunistischen Russland, die Evangelische Kirche im postkommunistischen Ostdeutschland und die Theologie von Karl Barth.

2 Barmer Theologische Erklärung, These II.

3 Barmer Theologische Erklärung, These VI.

Für mich sind diese Worte zur Wirklichkeit geworden, als ich als Ausländer ein Jahr am Ost-Berliner Sprachenkonvikt studierte. Die Erfahrungen von damals haben mein Leben bis zum heutigen Tag geprägt. Wie ich meinen Auftrag als Systematiker an einer theologischen Hochschule in den USA wahrnehme, was ich den Studenten beibringen will, ist ein Ergebnis der befreienden Klarheit des Evangeliums, die ich unter Christen in Ostdeutschland erfahren habe. Ich kann es so formulieren: „Wenn euch nun der Sohn frei macht, so seid ihr wirklich frei" (Joh 8,36).

Warum nach Ostberlin?

Im Jahr 1979 lebte ich sechs Monate in Heidelberg, um Deutsch zu lernen, ehe ich ein Promotionsstudium in den USA aufnahm. Damals organisierten die westdeutschen Universitäten regelmäßig Studienreisen nach Berlin für ausländische Studenten. Auch ich fuhr einmal mit. Das kleine Hotelzimmer in Westberlin teilte ich mit einem Kanadier und zwei Palästinensern.

Am ersten Tag sind wir zur Berliner Mauer gefahren. Dort bestiegen wir im Westen eine Aussichtsplattform und schauten über die Grenze nach Osten. Ein komisches Gefühl packte mich, einen jungen Amerikaner. Dort drüben war eine mir fremde Welt, wo die Menschen, das habe ich in der Schule gelernt, unter einer furchtbaren Diktatur litten. In der Tat sah die östliche Stadtlandschaft grau und deprimierend aus. Aber mir ist auch etwas anderes aufgefallen: Kirchtürme. Als ich von der Plattform abstieg, fragte ich mich: Wie ist das eigentlich, als Christ in einem kommunistischen Land (des realexistierenden Sozialismus, wie sich die DDR damals bezeichnete) zu leben?

Nachdem ich nach Hause in die USA zurückgekehrt war, habe ich einen ostdeutschen Pfarrer auf einer ökumenischen Tagung in Chicago kennengelernt. Weil er Mitglied der CDU-Ost und wahrer Gläubiger der Gerechtigkeit und Überlegenheit der sozialistischen Gesellschaftsordnung war, haben die DDR-Behörden ihm erlaubt, eine Dienstreise in den Westen zu machen. Ich erkundigte mich nach der Möglichkeit eines Aufenthaltes in der DDR, und er versprach mir, meine Bitte an die östlichen Kirchen der Evangelischen Kirche der Union (EKU) weiterzuleiten. Lange musste ich warten. Aber dank der Vermittlung des Weltkirchenrates ist es mir letztlich gelungen, das Visum für die DDR zu erhalten. Das Semester in Ostberlin hatte bereits angefangen.

Es war an einem Sonntagabend, Anfang September 1984, als ich in Berlin eintraf. Der Direktor des Ostberliner Missionshauses holte mich vom Grenzübergang Friedrichstraße, dem Tränenpalast, ab und brachte mich zum Zimmer im Missionshaus, in dem ich für das Jahr wohnen sollte. Am nächsten Tag begleitete mich eine Studentin zum Sprachenkonvikt.

Die ersten Eindrücke sind mir unvergesslich geblieben. Als wir durch ein großes Tor neben der Golgatha-Kirche kamen, betraten wir einen klassischen Berliner Hinterhof. Über dem Eingangstor gab es mehrere Wohnungen für kirchliche Mitarbeiter, links ragte der Kirchturm auf. Im Haus auf der anderen Seite des Hofes hat man Unterrichtszimmer eingerichtet. Dahinter lag ein zweiter Hof. Auf einer Seite befanden sich ein großer Hörsaal/Essraum (im Erdgeschoss), die Bibliothek (im ersten Stockwerk) und ein kleiner Hörsaal (im zweiten). Ihnen gegenüber trennte eine hohe Mauer das Konvikt von den nebenstehenden Gebäuden. Die Häuser an der dritten und vierten Seite des Hofes dienten als Studentenwohnheim.

Das Konvikt war eigentlich ein riesiges Labyrinth, ein Komplex von verschiedenen Räumen, Zimmern, Treppen und Gängen, die alle irgendwie miteinander verbunden waren. Wenn man sich nicht gleich verlief, konnte man von der Borsigstraße (Eingangstor) bis in die Tieckstraße (um die Ecke) gelangen, ohne den Komplex zu verlassen. Auf diesen Hinterhöfen war es still. Man konnte innehalten und ausruhen. Die Ungerechtigkeiten der ostdeutschen Gesellschaft schienen weit davon entfernt.

Aber das stimmte nicht ganz. Nicht alle Studenten und Dozenten wohnten am Ort. Ich selber lief jeden Tag vom Missionshaus zum Konvikt 45 Minuten zu Fuß. Und die Studenten und Dozenten, die im Konvikt wohnten, dienten oft in Kirchengemeinden in der Stadt. Zwar war das Konvikt ein besonderer, abgesonderter Raum, aber man brachte die Erfahrungen der alltäglichen Wirklichkeiten der DDR mit sich hinein. Ja, diese Wirklichkeiten waren alle schon da. Man ging davon aus, dass die Staatssicherheit die Telefongespräche abhörte und die Post kontrollierte.

Einige Kritiker, auch in bestimmten kirchlichen Kreisen, behaupteten, dass das Konvikt ein Zufluchtsort für eine kleine Schar von Christen sei, die sich aus der säkularisierten und ideologisierten DDR zurückziehen wollten. Ich würde es anders sagen. Ich erlebte das Konvikt als einen Freiraum, in dem man versuchte, sich in die Freiheit des Evangeliums einzuüben. Das Ziel der Studenten und Dozenten war nicht, sich auf Dauer auf dieser „Insel im Roten Meer“ zu verstecken, sondern dort miteinander die christliche Freiheit so zu verinnerlichen, um diese dann auch für andere Menschen erlebbar machen zu können.

Auf den ersten Seiten von Dietrich Bonhoeffers „Gemeinsamen Leben“[4] bezog sich Bonhoeffer auf seine Erfahrungen im Predigerseminar in Finkenwalde. Er wusste, dass seine Studenten bald „ausgestreut wie ein Same“ in „fernen Landen, unter den Ungläubigen“ leben müssten, um dort den „Samen des Reiches Gottes“ auszustreuen. In Vorbereitung auf diesen Auftrag hat Gott ihnen für eine kurze Weile die Gnade des gemeinsamen Lebens geschenkt, einen Freiraum gegeben. So war es auch am Konvikt.

Wie ist das Konvikt zum Freiraum geworden?

Ursprünglich war das Sprachenkonvikt eine Außenstelle der Kirchlichen Hochschule Berlin-Zehlendorf, wo die Sprachen Latein, Griechisch und Hebräisch gelehrt wurden und Studenten wohnen konnten. Nach dem Mauerbau am 13. August 1961, der es verhinderte, dass die Studierenden vom Sprachenkonvikt zur Kirchlichen Hochschule fahren konnten, wurde das theologische Profil des Konvikts ausgebaut und eine eigenständige Theologenausbildung etabliert.

Die Mauer mit ihrem Todesstreifen verlief nur ein paar hundert Meter weit vom Konvikt entfernt. Wolf Krötke, der damals Systematiker am Konvikt war, hat die Bedingungen Anfang der sechziger Jahren so beschrieben: „Ich wohnte damals als Student in einem Zimmerchen im vierten Stock. (...) Durch das Fenster konnte ich direkt auf die gerade errichtete Berliner Mauer quer über die Gartenstraße sehen. Abends wurde sie angestrahlt und der Osten donnerte anfangs mit sogenannten ‚Schallkanonen‘ den Freiheitschor aus Verdis Nabucco in den Westen, worauf der Westen mit dem Freiheitschor aus Beethovens Fidelio antwortete.“

Lange bevor ich am Konvikt studierte, hatte diese skurrile Form des ideologischen Machtkampfes zwischen Ost und West aufgehört. Aber die Mauer warf immer noch ihren Schatten auf die geteilte Stadt. Jedes Mal, wenn ich mich dem Konvikt näherte, schaute ich auf einen der Wachtürme an der Mauer. Die Mauer war gleichzeitig abstoßend und reizte, eine Barriere und einen Teil eines undurchdringlichen Gefängnisses zu überwinden. Ich konnte als Amerikaner zu jeder Zeit nach Westberlin und zurück, aber ich habe mich entschieden, dieses Recht nicht in Anspruch zu nehmen. Für ein Jahr wollte ich „(Ost)Berliner“ sein.

[4] Gemeinsames Leben. Das Gebetbuch der Bibel, *Dietrich Bonhoeffer* Werke Bd. 5, hg. von *Gerhard Ludwig Müller* und *Albrecht Schönherr,* München 1987.

Heute ist es schwierig, die besondere, manchmal irreale Atmosphäre von Ostberlin zu rekonstruieren. Die Einschusslöcher in den alten Häusern, die an den Kampf um Berlin im Frühjahr 1945 erinnerten, das leise Surren der kleinen Trabis, die sozialistischen Losungen auf den Transparenten an den Gebäuden und Häusern, sogar die Gerüche waren eindrucksvoll: der Rauch der Kohlen, mit denen geheizt wurde und der Duft der Reinigungsmittel, die lange in den Gängen und Zimmern schwebten. Dazu kam, dass die Stadt nach dem Sonnenuntergang unheimlich still war. Das gesellschaftliche Leben fand mehr im privaten als im öffentlichen Bereich statt.

Allerdings war das Konvikt nicht einfach „Osten". Es war auch ein Vermittlungspunkt zwischen zwei Fronten. Im großen Lesesaal der Bibliothek begegnete ich zum ersten Mal den Werken von Marx und Lenin und denen von Barth und Bonhoeffer. Die Studenten fanden es eigenartig, sogar belustigend, dass ich die Hauptschriften der kommunistischen Denker lesen wollte; für sie war der langweilige „Marxismus-Leninismus" obligatorisch in der Schule gewesen. Aber am Konvikt konnte man diese Denker aus einem ganz anderen Blickwinkel betrachten. Professor Richard Schröder, Dozent für Philosophie, hatte einen kleinen Lesekreis organisiert, der sich mit den Schriften des jungen Marx beschäftigte. Es ist uns bald aufgefallen, dass die Gesellschaftskritik von Marx auch auf die DDR anzuwenden sei.

Das Konvikt hat die „westliche" Literatur nur mit viel Mühe über Jahre beschaffen können. Man konnte sie auf keinem legalen Weg einführen. Pfarrer haben klassische Werke aus ihren Sammlungen gespendet, und Freunde aus dem Westen haben neue wissenschaftliche Literatur mitgebracht. Heute können wir uns als Mitglieder einer Überflussgesellschaft kaum vorstellen, welche Kostbarkeiten diese Bände damals darstellten. Im Konvikt habe ich nicht viele Bücher gelesen, aber was ich las, las ich langsam und gründlich, denn ich wollte keine einleuchtende Einsicht über Gott und den Menschen übersehen.

Das besondere Profil des Konvikts als theologischer Freiraum und Ost-West-Vermittlungpunkt war ein Erbe der Bekennenden Kirche. Von der Gründungszeit an haben Barmen, Barth und Bonhoeffer die theologische Orientierung des Konvikts bestimmt. In der allerersten Lehrveranstaltung, die ich am Konvikt besuchte, handelte es sich um die Barmer Theologische Erklärung. In einem Zimmer im Turm der Golgatha-Kirche hat Professor Rudolf Mau uns zeilenweise durch das Bekenntnis geführt. Dank der Vorlesungen von Professor Krötke bin ich erstmals in die Theologie Karl Barths eingestiegen. Bonhoeffer habe ich kennengelernt, als ich an einem Semi-

nar von Professor Jürgen Henkys über die Gefängnisgedichte teilgenommen habe.

Niemand von diesen Dozenten hat die Kommunisten mit den Nazis gleichgestellt, aber alle drei waren der Überzeugung, dass die Kirche in erster Linie dem Reich Gottes und nicht dem Staat und seiner Ideologie dient. Das Evangelium gibt Christen die Freiheit, sich für die Menschlichkeit und Gerechtigkeit des versöhnenden Gottes einzusetzen, auch wenn man dafür gesellschaftliche Nachteile in Kauf nehmen muss.

Wie kann ein Freiraum die freie Kommunikation fördern?

Schon an meinem ersten Tag im Konvikt ist mir aufgefallen, dass der zweite Hof nicht nur „hinten" und von der Straße entfernt, sondern auch zentral gelegen war. Weder die Bibliothek noch der große Saal, noch die Kanzlei, nicht einmal der Saal, in dem die Andachten zuweilen stattfanden, war der Mittelpunkt des Konvikts, sondern die alte Eiche auf diesem Hinterhof, unter der sich das Leben des Konvikts besonders deutlich abspielte.

Während der Unterrichtspausen haben sich die Studierenden um diesen Baum versammelt, geraucht und gequatscht. Bald habe ich erfahren, dass sehr viel vom Leben des Konvikts in der Tat aus dem einfachen Quatschen bestand. Beim Mittagessen haben sich die Studierenden an den Tischen im Hörsaal/Essraum selbstverständlich lange miteinander unterhalten. Nachmittags haben sie sich gegenseitig zum Teetrinken und Schokoladeessen in ihren kleinen Zimmern eingeladen. Abends versammelten sich einige Studierende regelmäßig in der „Erika", einer Kneipe in der Borsigstraße.

Höhepunkt des akademischen Jahres war das Konviktsfest, zu dem die Studierenden selbst die Musik gespielt, gut gegessen und viel getrunken haben, und die regen Gespräche sich lange bis in den frühen Morgen hingezogen haben. Einige Dozenten waren mit dabei, und ich kann mich gut daran erinnern, dass Professor Krötke zu diesem besonderen Anlass die Studierende geduzt hat. Ich selbst habe versucht, den Chicago Blues mit Hilfe einer Konviktsband zu trällern.

Nicht alles Quatschen war leeres Plaudern. Im Gegenteil, man hat in den Freiräumen des Konvikts Fragen diskutiert und Meinungen geäußert, die man sonst in der sozialistischen Öffentlichkeit lieber vermied. Die großen theologischen und philosophischen Ideen, die in den Lehrveranstaltungen vorgetragen wurden, haben uns weiter beschäftigt, denn die Ideen

kamen uns ganz existentiell vor. Es handelte sich dabei um den Sinn des Lebens, der Gemeinschaft und des Denkens überhaupt. In einer Sozialwelt, die das sinnlose Beherrschen der festen Prinzipien einer Ideologie forderte, war das vorsichtige Nachdenken über den Sinn eine befreiende, obwohl nicht ganz ungefährliche Tat.

Verschiedene Studierende und Dozenten haben immer wieder die Initiative ergriffen, neue wissenschaftliche Veranstaltungen zu organisieren. Man wollte die eigenen Horizonte ausweiten, und man hat immer wieder versucht, noch mehr intellektuellen Freiraum aufzuschließen. Eine Gruppe von Assistenten hat mich eingeladen, ausgewählte Teile der „Kirchlichen Dogmatik" mit ihnen einmal in der Woche zu diskutieren. Im Januar fand ein besonderes Seminar über die Eigenschaften Gottes statt. Bei Professor Henkys haben wir den göttlichen Namen „Ich werde sein, der ich sein werde", theologisch ausgelegt, und Professor Schröder hat über Alfred North Whitehead gelesen.

Leider ist es mir nicht gelungen, am jährlichen sommerlichen Reiseseminar von Professor Wolfgang Ullmann teilzunehmen. Es ging um die Widerspiegelung der Dogmengeschichte in der Kirchenarchitektur und der Kirchenkunst. Aber in den Winterferien war ich dabei, als Professor Krötke eine Rüstzeit in den Gemeinderäumen einer brandenburgischen Dorfkirche geleitet hat. Nachts haben sich die dreißig Studierenden in mehreren engen Zimmern eingerichtet und auf Stockbetten geschlafen.

An das Thema des Seminars kann ich mich nicht mehr erinnern. Aber noch stark in Erinnerung bleibt die kleine Wanderung, die wir am letzten Tage gemacht haben. Als wir über die kalten Felder gelaufen sind, habe ich an die vielen Kriege gedacht, die im Laufe der Geschichte über diesen Teil der Welt hereingebrochen sind. In der Andacht, die wir in der Dorfkirche gehalten haben, haben wir die Worte des Propheten Joels gehört: „Die Sonne soll in Finsternis und der Mond in Blut verwandelt werden, ehe denn der große und schreckliche Tag des Herrn kommt" – schwerwiegende Worte. Aber in seiner Pfingstpredigt hat der Apostel Petrus behauptet, dass der schreckliche Tag des Herrn eine neue Weltordnung herbeiführt, in der die Auferstehung Jesu neue Möglichkeiten von Liebe und Gerechtigkeit eröffnet.

Aus meiner Sicht bestand das grundlegende Prinzip des Konvikts darin, Freiräume zu schaffen, in der die freie Kommunikation stattfinden konnte. Dahinter stand eine theologische Überzeugung, nämlich, dass die „Gemeinschaft der Heiligen" vom offenen Reden über die Grundwahrheiten des Evangeliums abhängt. Das Wort „ward Fleisch", und dieses Fleisch, der

Leib Christi, ist nun eben die christliche Gemeinde selbst. Christen verwenden Worte, um ihre Gemeinschaft miteinander zu stärken und zu vertiefen. Deswegen habe ich im Laufe des Jahres versucht, meine eigenen Deutschkenntnisse so viel wie möglich auszubauen, um besser ins Gespräch mit anderen zu kommen.

Ja, das war ein Jahr mit vielen Gesprächen. Unter den Dozenten habe ich Professor Krötke besonders gut kennengelernt. Seine Wohnung war im Konvikt, und oft habe ich ihn besucht. Die großen Fenster des dunklen, stillen Studierzimmers schauten hinaus auf den ersten Hinterhof.

Professor Krötke wollte bei mir mehr Englisch lernen. Als Lehrmaterial diente ein Buch, das ich aus den Staaten mitgebracht habe: „The Peaceable Kingdom" vom amerikanischen Theologen Stanley Hauerwas. Von meiner Seite aus wollte ich mehr über Kirche und Theologie in der DDR erfahren, und Professor Krötke war immer bereit, darauf einzugehen. Schon damals hat sein Denken mich tief beeinflusst, und viele Jahre später habe ich eine Sammlung seiner Aufsätze ins Englische übersetzt.

So wichtig wie der Kontakt mit Professor Krötke und den anderen Dozenten war, stellten die Gespräche mit den Studierenden den eigentlichen Höhepunkt des Jahres dar. Meine Kommilitonen haben mir vom DDR-Alltag und von ihren Ängsten und Hoffnungen erzählt. Sie haben mich auf Ausflüge und zu ihnen nach Hause eingeladen. Außerdem haben sie mir Kontakte zu Christen in anderen Teilen des Landes vermittelt. Diese Freundschaften haben sich über die Jahre hinweg bewährt.

Was bleibt?

„Nun aber bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei; aber die Liebe ist die größte unter ihnen" (1 Kor 13,3). Die Zeit am Konvikt liegt nun schon viele Jahre zurück. Inzwischen ist die DDR nicht mehr, und obwohl das Konvikt noch als Studentenheim dient, findet die Ausbildung der Theologen heutzutage an der Humboldt-Universität statt. Der junge Amerikaner von damals ist jetzt fast Rentner geworden.

Aber der Glaube, die Hoffnung und die Liebe von damals bleiben. Die Erfahrungen, die ich am Konvikt gemacht habe, haben meinen theologischen Weg bis heute geprägt. Noch immer finde ich bei Barmen, Barth und Bonhoeffer theologische Orientierung, und die Frage der christlichen Freiheit beschäftigt mich mehr als je zuvor. Zwar ist der Kommunismus zugrunde gegangen, aber immer wieder erheben sich andere gesellschaftliche

Kräfte und Bewegungen, die im Namen der Freiheit ein Prinzip verabsolutieren, das die Menschen ihrer von Gott gegebenen Freiheit beraubt.

Die Tage am Konvikt haben mich davon überzeugt, dass die Aufgabe der Theologie darin liegt, die Freiräume auszubauen, in denen man sich neuen Möglichkeiten von Glauben, Hoffnung und Liebe bewusst wird. Ich möchte, dass meine Student*innen immer mehr von der Herrlichkeit der Schöpfung erleben. Ich will, dass sie vertrauensvolle Beziehungen zu Menschen anderer Kulturen und Weltanschauungen knüpfen. Wenn sie meinen, dass alles um sie herum, ob im persönlichen oder im gesellschaftlichen Bereich, beklemmend und unterdrückend ist, versuche ich, sie auf neue Horizonte der Freiheit und Gerechtigkeit, die sich eröffnen, hinzuweisen.

Als Theologe ist man Pilger. Man geht einen Weg des Entdeckens, man will immer mehr über die Wege Gottes mit den Menschen erfahren. Auf diesem Wege gibt Gott uns Mitpilger, mit denen wir ins Gespräch kommen. Gemeinsam denken wir über den Sinn des Lebens nach. Trotz der Gebrochenheit einer Welt, in der so vieles nicht in Ordnung ist und neue Mauern errichtet werden, können wir einander Mut zum Atmen, zum Staunen und zur Verwunderung machen. In den Freiräumen des freien Gottes empfangen wir das Leben als gnädiges Geschenk, und wir verpflichten uns dazu, Freiräume zu schaffen, in denen auch andere Menschen das Leben so erleben können.

Mein Weg in die DDR hat mich noch weiter in den Osten geführt. Schon damals wollte ich mehr über das Leben der Christen in der Sowjetunion erfahren. Fünfzehn Jahre danach ist mein Wunsch in Erfüllung gegangen. Mit meiner Frau und unseren drei kleinen Töchtern habe ich ein Jahr in Sankt-Petersburg verbracht, um mich in das Leben der Orthodoxen Kirche zu vertiefen. Und wie damals in der DDR haben auch hier neue christliche Freunde uns begleitet und ihr Leben mit uns geteilt.

Seitdem habe ich mehrere Studienreisen nach Russland begleitet, damit junge amerikanische Theolog*innen ihre Sichtweise auf Glauben, Hoffnung und Liebe erweitern können. Auch hier zu Hause in den Vereinigten Staaten bitte ich meine Studierenden, inne zu halten und den Erfahrungen der Menschen anderer Rassen und Klassen zuzuhören, und im Besonderen den Stimmen anderer Christinnen und Christen, einschließlich derer, die lange vor uns gelebt haben. Denn heute brauchen wir die Einsichten von Augustinus und von Martin Luther, der heiligen Makrina und der Mechthild. Auch ihre Lebenserfahrungen weisen uns auf neue Möglichkeiten des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe hin.

Gott stiftet den Frieden unter den Menschen, wenn sie zur gegenseitigen Verständigung bereit sind. Daraus wächst die Geborgenheit, die zur christlichen Freiheit führt. Ich bin dankbar für die Freiräume des Sprachenkonvikts und für die freie Kommunikation, die ich damals mit den Dozenten und Studierenden erlebt habe. Dreißig Jahre nach der Wiedervereinigung Deutschlands setzen sich die Prozesse der Versöhnung zwischen Osten und Westen fort. Ich habe Freude daran, dass Gott mir erlaubt hat, ein wenig daran teilzunehmen.

Ein Zukunftsversprechen, das noch einzulösen ist

Die Ökumenische Versammlung in der DDR 1989 vor dem Hintergrund globaler Gefahren 2019

Dreißig Jahre nach dem Beginn der Herbst-Revolution, dreißig Jahre nach dem Fall der Mauer, dreißig Jahre nach dem Ende der DDR wird endlich über Erfolge und Versäumnisse im deutschen Einigungsprozess offen gestritten.

Wir erinnern an die Ökumenische Versammlung in der DDR, die vor dreißig Jahren, am 30. April 1989, zu Ende ging und mit ihren Forderungen nach demokratischen Reformen wesentliche Impulse für die friedliche Revolution im Herbst 1989 gab. Die Ökumenische Versammlung dachte über die DDR hinaus, als sie über Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung als Selbstverpflichtung diskutierte. Sie war damit Teil einer weltweiten Aufbruchsbewegung, die sich den Überlebensfragen der Menschheit stellte. Sie wurde als „Handlungsgemeinschaft" der Kirchen und christlichen Gemeinschaften in der DDR zu einem Modell christlicher Weltverantwortung, über konfessionelle Trennungen hinweg.

Dreißig Jahre später müssen wir feststellen: Die menschengemachten Probleme der globalen Welt – Armut, Hunger, Ausbeutung, Klimawandel, Flucht, Gewalt und Krieg – sind weiter ungelöst. Sie sind 2019 um ein Vielfaches komplizierter, bedrohlicher und schwerer politisch zu bearbeiten. Der zeitliche Abstand zu 1989 und der anschließende System-Wechsel verbieten es, die Antworten der Ökumenischen Versammlung von 1989 einfach auf die Situation von 2019 zu übertragen. Aber gefragt werden muss, ob nicht die sich verschärfenden weltweiten Überlebenskrisen eine neue Wertschätzung für die Grundüberzeugungen der Ökumenischen Versammlung von 1989 geradezu herausfordern.

Die Kündigung des INF-Vertrages von 1987 über die Abrüstung der nuklearen Mittelstreckenraketen in Europa durch die USA und Russland stellt gegenwärtig alles in Frage, was bis heute durch Entspannungspolitik und kooperative Sicherheit erreicht worden ist. Der Vertrag war ein Schlüssel für das Gelingen der Friedlichen Revolution 1989 und für den Weg zur staatlichen Einheit Deutschlands 1990. Zu befürchten ist nun ein neues Wettrüsten mit nuklearen Mittelstreckenraketen in Europa und weltweit. Das bisherige ausbalancierte Gefüge von Abrüstungsverträgen droht aus-

einander zu brechen. Schon bringen Politiker die Stationierung von neuen Atomwaffen ins Gespräch. In dieser gefährlichen Situation für Europa müssen die Kirchen mit einer Stimme sprechen und gegen ein neues nukleares Wettrüsten Stellung beziehen.

Die Ökumenische Versammlung war 1988/89 eine Antwort auf die Zeichen der Zeit. Ihre Grundannahmen korrespondieren mit Jahrzehnte alten Lernerfahrungen der ökumenischen Bewegung. Sie folgten dem Umkehr-Ruf Jesu „Kehrt um und glaubt an das Evangelium". Deshalb war die Versammlung auch nicht „überholt", als die beginnende Demokratisierung der DDR 1990 von einem System-Wechsel überlagert wurde. Inzwischen fragen sich immer mehr Menschen in den Neuen Bundesländern, ob ihre Einwanderung in den neoliberalen Kapitalismus der Bundesrepublik das Ziel dieser gewaltfreien Revolution gewesen sein kann. Die sich immer weiter öffnende Schere in unserer Gesellschaft zwischen Gewinnern und Verlierern, die die einen arm und die anderen immer reicher macht, ist ein Skandal, auch wenn er mit dem Etikett „marktkonforme Demokratie" kaschiert wird. Das Gift des Populismus und Nationalismus breitet sich aus. Wir können nicht die Errungenschaften der Freiheit preisen, ohne ihre Verirrungen beim Namen zu nennen. Das Fazit über die deutsche Vereinigung würde freundlicher ausfallen, ginge sie mit wirklicher gesellschaftlicher Erneuerung einher, mit mehr Partnerschaft auf Augenhöhe, Chancengleichheit und Partizipation. Tatsächlich änderte sich 1990 im Osten fast alles und im Westen fast nichts. Noch immer nicht eingelöst ist das Versprechen, das Grundgesetz durch eine Verfassung zu ersetzen, „die von dem deutschen Volke in freier Entscheidung beschlossen worden ist" (Art. 146 GG).

Wir setzen uns dafür ein, dass die drei „vorrangigen Optionen" von 1989 – für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung – zu Bausteinen einer sozialen, ökologischen und ethischen Transformation von Politik, Wirtschaft und Gesellschaft in Europa und weltweit werden. Zivile Friedenspolitik und nicht militärgestützte Sicherheitspolitik muss Maßstab und Mittel für die Arbeit an Europas Zukunft sein. Deshalb unterstützen wir den Aufruf von 74 Organisationen und Institutionen aus 9 europäischen Ländern an die Abgeordneten des Europäischen Parlaments „Rettet das Friedensprojekt Europa. Für Friede. Für Menschenrechte. Für Europa" vom 4. Februar 2019 (www.rettetdasfriedensprojekt.eu). „Die Förderung von Frieden und Menschenrechten droht der Abwehr von Migration und Flucht zum Opfer zu fallen." Der Aufruf „Rettet das Friedensprojekt Europa" entspricht heute dem „ökumenischen Friedensdienst", zu dem im

Umbruch Europas die Kirchen in der DDR zusammenfanden und aufriefen. Daran zu erinnern heißt, das damalige Zukunftsversprechen im heutigen und andersartigen Umbruch Europas zu bekräftigen.

Im Februar 2019

Almuth Berger, Berlin; Annette Berger, Magdeburg-Pechau; Magdalene Bußmann, Essen; Volkmar Deile, Berlin; Christoph Demke, Berlin; Hans-Joachim Döring, Magdeburg-Pechau; Ludwig Drees, Magdeburg; Heino Falcke, Erfurt; Hans-Jürgen Fischbeck, Berlin; Ulrich Frey, Bad Honnef Jochen Garstecki, Magdeburg; Renate Höppner, Magdeburg; Heiko Lietz, Schwerin; Norbert Mette, Münster; Hans Misselwitz, Berlin; Ruth Misselwitz, Berlin; Axel Noack, Halle; Elisabeth Raiser, Berlin; Konrad Raiser, Berlin; Gerhard Rein, Berlin; Gudrun Rein, Berlin; Frank Richter, Meißen; Friedrich Schorlemmer, Wittenberg; Elfriede Stauss, Berlin; Christoph Stier, Rostock; Heinz-Günter Stobbe, Münster; Andreas Zumach, Genf.

Gemeinsame interreligiöse Erklärung zum 75. Jahrestag der Atombombenabwürfe von Hiroshima und Nagasaki

Als umfassende Vereinigung von Glaubensgemeinschaften aus der ganzen Welt haben wir uns verpflichtet, mit einer Stimme zu sprechen, die die existenzielle Bedrohung der Menschheit durch Atomwaffen ablehnt. Wir bekräftigen erneut, dass das Vorhandensein auch nur einer einzigen Atomwaffe gegen die grundlegenden Prinzipien unserer verschiedenen Glaubenstraditionen verstößt und alles, was uns lieb und teuer ist, durch unvorstellbare Zerstörung bedroht. Kernwaffen sind nicht nur ein Risiko für die Zukunft, ihr Vorhandensein hier und jetzt untergräbt auch die ethischen und moralischen Grundlagen des Gemeinwohls. Wir fordern Ihr Engagement für eine friedlichere, sicherere und gerechtere Welt – eine Welt, die nur mit der Abschaffung von Atomwaffen möglich ist.

Im August 2020 jährt sich zum 75. Mal der Tag der nuklearen Angriffe auf Hiroshima und Nagasaki, bei denen diese Städte verwüstet wurden und die bis Ende 1945 an die 213.000 Todesopfer und in den folgenden Jahren noch viele weitere forderten. Die Angriffe fügten sowohl den Menschen als auch der Umwelt unerträglichen Schmerz und fürchterliches Leid zu.

Wir sind dankbar für die Hibakusha (die Überlebenden) auf der ganzen Welt, die mutig Zeugnis ablegen, oft trotz aller Einschüchterungen und trotz der wiederkehrenden Tragödie von Verlust und Krankheit. Wir müssen dem Mut der Überlebenden mit unserem eigenen Mut begegnen. Wir müssen die Atomwaffen für immer abschaffen.

Wir beklagen den Rassismus und den Kolonialismus, die die Kernwaffenstaaten dazu getrieben haben, ihre Waffen an Gemeinschaften zu testen, die sie für entbehrlich hielten, an Leben, die weit weg von ihren eigenen waren, Leben, die sie für weniger wichtig hielten, Leben, die im Streben nach der zerstörerischen Macht für einige wenige genommen wurden. Wir sind uns des unermesslichen Leids, der Unterdrückung und Ausbeutung bewusst, der die indigenen Gemeinschaften auf der ganzen Welt ausgesetzt sind, deren Körper, Land, Wasser und Luft als Testgelände für die Ambitionen derer gedient haben, die mit Gewalt herrschen.

Nur wenige, die an die verlogene Vorstellung von nuklearer Abschreckung glauben, haben die Verwüstung durch diese Waffen in ihren eigenen

Gesellschaften mit ansehen oder miterleben müssen. Nach fünfundsiebzig Jahren können wir feststellen, dass Atomwaffen dem Krieg kein Ende bereitet haben. Atomwaffen schaffen keinen Frieden, sondern verschärfen vielmehr die Geißel und die Gefahr von Kriegen auf unserer Welt, in unserem Leben und in unseren Gemeinschaften. Weil sie dazu geschaffen wurden, massive und unterschiedslos Zerstörung zu verursachen, weil sie wertvolle Ressourcen abschöpfen, die zur Versorgung der menschlichen Bedürfnisse und zum Schutz unseres gemeinsamen Planeten benötigt werden, und weil sie ein globales System durchsetzen und aufrechterhalten, das auf Dominanz und unendlicher Gewalt beruht, widerspricht die Existenz von Atomwaffen grundlegend den Prinzipien jedes moralischen, religiösen und ethischen Systems, das das Leben wertschätzt.

Während viele unserer Leben und Vorstellungen weit entfernt sein mögen von den Erinnerungen an die „Hölle auf Erden“ und das Vermächtnis der Auswirkungen auf die Umwelt, der erschütternden Gesundheitszustände und Traumata, die durch eine Kernexplosion hervorgerufen wurden, haben die Auswirkungen der aktuellen globalen Gesundheitskrise uns allen einen Eindruck vermittelt, wie sich das Leben im Falle einer Atombombenexplosion verändern würde. Wie bei der COVID-19-Pandemie wären die gesundheitlichen, ökologischen und wirtschaftlichen Folgen weder räumlich noch zeitlich begrenzt. Nukleartests und Unfälle haben gezeigt, dass sich die Strahlung in der Atmosphäre, den Meeren, Pflanzen, Tieren und der gesamten menschlichen Bevölkerung ausbreitet. Unsere Wirtschaftssysteme, Produktionsketten und der Anbau von Nahrungsmitteln würden schwerwiegend gestört werden.

Viele verweisen die Geschichten über die Schrecken dieser Zeit in unsere weit zurückliegende Vergangenheit, die sie nur dann wieder hervorholen, wenn bestimmte Führungspersönlichkeiten es für notwendig erachten, ihre Bürger und Bürgerinnen daran zu erinnern, was andere ihnen antun könnten, wenn sie ihr eigenes Nuklearpotenzial aufgeben. Aber wir werden das eindringliche Zeugnis derer, die von der Entwicklung, Erprobung und dem Einsatz von Atomwaffen beeinträchtigt wurden, nicht vergessen oder ignorieren. Wir setzen uns dafür ein, den Atomwaffen für immer ein Ende zu setzen, um die Hibakusha auf der ganzen Welt zu ehren und unsere Kinder, Enkel und zukünftigen Generationen davor zu bewahren, das zu erleben, was sie erlitten haben. Beim Aufbau einer Welt, in der Gleichheit, Frieden und Gerechtigkeit für alle im Überfluss vorhanden sind, gibt es in unserer gemeinsamen Zukunft keinen Platz für Atomwaffen.

Trotz der gemachten Zusagen – unter anderem im Vertrag über die Nichtverbreitung von Kernwaffen (NVV) – haben die Kernwaffenstaaten ihre Atomwaffenarsenale beibehalten und ausgebaut, während andere Staaten bemüht sind, sich welche zu beschaffen.

Obwohl wir die Gefahren der heutigen Zeit mit klarem Blick erkennen, sind wir uns in unserem unerschütterlichen Glauben einig, dass ein Wandel zum Guten möglich ist - im Leben jedes Einzelnen und in unserer Welt. Wir wissen, dass die Menschen in Zeiten der Gefahr und Bedrohung zur Zusammenarbeit, zu kreativen Problemlösungen und zu gegenseitigem Vertrauen fähig sind. Die Existenz des Atomwaffensperrvertrags (NVV) selbst bekräftigt diese Hoffnung. Der NVV entstand in einer Zeit, in der die Angst vor einem Atomkrieg und das Misstrauen auf dem Höhepunkt waren, und er fungierte als ein Leitsignal, um die Nationen daran zu erinnern, dass internationale Zusammenarbeit möglich ist und dass die Sicherheit jeder einzelnen Nation nicht die Unsicherheit der anderen erfordert, sondern vielmehr von der Sicherheit aller abhängt. Wir befinden uns wieder in einem solchen Moment, in dem die Bekräftigung internationaler Normen und die Annahme des letztendlichen Versprechens des NVV – nämlich die Abschaffung – verwirklicht werden müssen.

Im Jahr 2017 rückte dieses Ziel der Abschaffung in greifbare Nähe, als die UNO den Atomwaffenverbotsvertrag verabschiedete, in dem die vollständige Abschaffung aller Atomwaffen gefordert wird. Sobald 50 Staaten ihn ratifiziert haben, wird er in Kraft treten.

Wir fordern unsere Regierungen nachdrücklich auf, den 75. Jahrestag des einzigen Einsatzes von Atomwaffen in einem Konflikt als Chance zu nutzen, um sicherzustellen, dass diese unter keinen Umständen jemals wieder zum Einsatz kommen. Wir rufen alle Staaten auf, sich der wachsenden Gemeinschaft von Staaten anzuschließen, die Atomwaffen vollständig abgelehnt haben. Wir appellieren an Sie, den Atomwaffenverbotsvertrag zu ratifizieren.

6. August 2020

Unterzeichnende Organisationen:

Action des Chrétiens pour l'Abolition de la Torture (ACAT-France)
Advocacy For Justice
All Africa Conference of Churches
All Souls Nuclear Disarmament Task Force
Alliance of Baptists

American Baptist Churches, USA
American Friends Service Committee
Anglican Pacifist Fellowship
ANUVIBHA
Arbeitsgruppe 11 „Evangelium und gesellschaftliche Verantwortung" der Vereinigung Evangelischer Freikirchen
Article 9 of the Japanese Peace Constitution in NCCJ
Association of Roman Catholic Women Priests
Awakening Art & Culture
Baltimore Nonviolence Center
Beloved Community
Birmingham (Alabama) Friends Meeting (Quaker)
BPFNA-Bautistas por la Paz
Bruderhof
Calvary Presbyterian Church
Casa Esther Catholic Worker
Casa Maria Catholic Worker
Catholic Peace Ministry
Catholic Shrine of the Immaculate Conception
The Catholic Worker
CCFD-Terre Solidaire
Center for Peace Education Miriam College
Centre for Applied Buddhism
Christian Campaign for Nuclear Disarmament
Christian Conference of Asia
Christians for Peace Newcastle (Australia)
Church and Peace
Church of Norway Council on Ecumenical and International Relations
The Church of Scotland
Cleveland Nonviolence Network
Columban Center for Advocacy and Outreach
Columbia, MO Catholic Worker
Comisión General Justicia y Paz
The Commission for Justice and Peace – Archdiocese of Malta
Committee on Social Issues of the German Baptist Union
Communauté de Grandchamp
Community of Christ
Community of Christ (British Isles)
Community of Christ Europe
Congregation de Notre Dame of Montreal
Congregation of Notre Dame USA
Congregation of Our Lady of Charity of the Good Shepherd,

U.S Provinces
Council of Churches in the Netherlands
Daughters of Charity of St. Vincent de Paul, USA
Des Moines Catholic Worker
Dev Sanskriti University, Haridwar, Uttarakhand, India
Disciples Peace Fellowship
Dominican Sisters of Houston
Dorothy Day Catholic Worker- Washington, DC
Dutch Association 'Kerk en Vrede'
Ecumenical Ministries of Oregon
Edmund Rice Centre
The Episcopal Church
Episcopal Peace Fellowship
Fachgruppe Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung der Evangelisch-methodistischen Kirche in Deutschland
Faith Action Network – WA state
Faiths Forum for London
Fellowship of Reconciliation (England and Scotland)
Fellowship of Reconciliation USA
Fondazione Proclade Internazionale-onlus
Friedensnetz, Hamm
Friends Committee on National Legislation
Global Ministries of the Christian Church (Disciples of Christ) and the United Church of Christ
Hampshire and Islands Area Quaker Meeting
Heiwa Peace and Reconciliation Foundation of New York
Help Yateem
The Hindu Temple Society of N.A.
Home for Peace and Justice
Humanists International
Institute for Mediation, Freiburg, Germany
Interfaith Council of Sonoma County
International Fellowship of Reconciliation
International Network of Engaged Buddhists
International Peace Research Association
InterReligious Task Force on Central America and Colombia (IRTF Cleveland)
Iowa CURE
Jain Network
Japanese American Religious Federation of San Francisco
Just Peace Task Force, Unitarian Universalist Church of Bloomington, Indiana
Justice and Peace Scotland

Justice For All
Kairos Peace Community, New York, NY
Kings Bay Plowshares 7
Lake City Catholic Worker Farm
Leadership Conference of Women Religious
Loretto Community
Loretto Peace Committee
Los Angeles Catholic Worker
Martha Justice Ministry, Sisters of St. Martha, Antigonish
Martin Luther King Jr. Memorial Berlin Komitee
Maryknoll Office for Global Concerns
May Peace Prevail On Earth International
Mennonite World Conference
The Methodist Church in Britain
Metta Center for Nonviolence
Michigan Poor Peoples' Campaign
More Ecumenical Empowerment Together (MEET)
Multifaith Voices for Peace & Justice
National Advocacy Center of the Sisters of the Good Shepherd
National Council of Churches
Nevada Desert Experience
New Vision Interspiritual Seminary
Norfolk Catholic Worker
North Carolina Council of Churches
Office of Peace, Justice, and Ecological Integrity/
Sisters of Charity of Saint Elizabeth
On Earth Peace
The Open Door Community
Orthodox Peace Fellowship
Pace e Bene and Campaign Nonviolence
Pacific Conference of Churches
Paroisse Saint François à Louvain-la-Neuve, Belgique
PAX
Pax Christi Perú
Pax Christi Aotearoa-New Zealand
Pax Christi Australia
Pax Christi Austria
Pax Christi Dallas
Pax Christi England & Wales
Pax Christi Flanders
Pax Christi France
Pax Christi Hampton Roads
Pax Christi International

Pax Christi Ireland
Pax Christi Italia
Pax Christi Korea
Pax Christi Metro New York
Pax Christi Northern California
Pax Christi Philippines
Pax Christi Scotland
Pax Christi USA
The Peacemakers' Circle Foundation, Inc.
Peaceworkers
Pennsylvania Council of Churches
Phoenix Settlement Trust
Plum Village Community of Engaged Buddhism
Pooha-Bah Traditional Native American Healing Center
Presbyterian Church (USA)
Presbyterian Church (USA) Office of Public Witness
The Presbyterian Church of the Roses
Presbyterian Peace Fellowship
The Rabbinical Seminary International
Ravidassia Community Centre
Redwood City Catholic Worker
Redwood Forest Friends Meeting
Reformed Church in America
Religions for Peace Philippines
Religions for Peace UK
Religious Society of Friends (Quakers in Britain)
Roots of Peace
Rotarians 4 Nuclear Ban
Saint Junia United Methodist Church
San Francisco Friends Meeting Peace Committee
Silsilah Dialogue Movement
Sisters of Charity Federation
Sisters of Charity of Nazareth Congregational Leadership
Sisters of Charity of New York
Sisters of Charity of Our Lady of Mercy
Sisters of the Good Shepherd
Sisters of the Presentation, Dubuque, IA
Sojourners
Soka Gakkai International
Ss. Anthony and Philip Parish
SS. Francis and Therese Catholic Worker
St. Peter's Episcopal Parish, Seattle, WA
St. Benedict Catholic Worker

Strangers and Guests Catholic Worker Farm
Swedenborgian Church of North America
Tariki Buddhist Therapists Forum
Temple of Understanding
Tikkun
Union for Reform Judaism
Unitarian Universalist Association
Unitarian Universalist Congregation at Shelter Rock
Unitarian Universalist Congregation, Santa Rosa
United Church of Christ, Justice and Witness Ministries
The United Methodist Church – General Board of Church and Society
United Reformed Church (UK)
United Religions Initiative
Viva House, Baltimore Catholic Worker
Western Episcopal District AME Zion Church
Windsor Community United Methodist Church
Won Buddhism
The World Bosniak Congress
World Council of Churches
World Yoga Community

Download: Joint Interfaith Statement on the 75th Anniversary.pdf auf der ÖRK-Webseite www.oikoumene.org

Im Dienst an der Gemeinschaft
Das Verhältnis von Primat und Synodalität neu denken

Serving Communion
Re-thinking the Relationship between Primacy and Synodality

Eine Studie der gemeinsamen orthodox-katholischen Arbeitsgruppe des Heiligen Irenäus

An der Wende zum 21. Jahrhundert geriet der offizielle katholisch-orthodoxe Dialog ins Stocken und drohte an sein Ende zu kommen. Von einem „Fiasko" sprach Kardinal Walter Kasper im Rückblick auf die Dialogbegegnung in Baltimore im Jahre 2000.[1] Die folgenden Jahre brachten zusätzlich zu den ungelösten inhaltlichen Fragen kirchendiplomatische Spannungen. In dieser Situation kam es im Jahre 2004 auf Initiative des Johann-Adam-Möhler-Instituts für Ökumene in Paderborn zur Gründung eines „Gemeinsamen orthodox-katholischen Arbeitskreises". Der Arbeitskreis stellte sich unter das Patronat des im Osten wie Westen beheimateten Kirchenvaters St. Irenäus von Lyon und machte es sich zur Aufgabe, dem offiziellen Dialog Impulse zu vermitteln, die in einem dem offenen Gespräch verpflichteten Forum akademisch-theologischer Auseinandersetzung entwickelt werden.[2]

Der international besetzte Arbeitskreis, der gegenwärtig aus 13 katholischen und 13 orthodoxen Theologen besteht, die nicht von ihren Kirchen delegiert, sondern allein aufgrund ihrer theologischen Kompetenz ausgewählt worden sind,[3] hat sich zu diesem Zweck jährlich an verschiedenen,

1 Vgl. *Walter Kasper:* Wege zur Einheit der Christen. Schriften zur Ökumene I, Freiburg i. Br. u. a. 2012, 561.

2 So heißt es im Kommuniqué des ersten Treffens des Arbeitskreises 2004, dass der Arbeitskreis es als seine Aufgabe betrachte, "to provide a space for an unofficial exchange of opinions and for free and open discussion of the existing problems; to reflect on the current situation of Orthodox-Catholic relationships and, where possible, to make proposals for practical solutions; to remind our churches that the present obstacles can only be overcome if we continue the dialogue". (www.moehlerinstitut.de/pdf/texte/kommuniques/2004_paderborn_en.pdf [aufgerufen am 21.08.2019]).

3 Dieses Auswahlkriterium wirft allerdings die Frage auf, warum – jedenfalls soweit er-

für die jeweiligen konfessionellen Traditionen wichtigen Orten getroffen und sich mit grundlegenden Aspekten des Themas „Primat und Synodalität“ befasst.[4] Als Zusammenfassung der wichtigsten Ergebnisse der Treffen mit Referaten von katholischer und orthodoxer Seite ließ der Arbeitskreis 2018 die vorliegende Studie erscheinen.

Die Studie verdient vor diesem Hintergrund nicht allein Beachtung wegen des Themas, das zu den brennenden Fragen der Ökumene gehört. Sie kann vielmehr als ein ermutigendes Zeichen dafür angesehen werden, dass manifeste Blockaden in den Dialogen nicht einfach hingenommen werden oder zu untätiger Larmoyanz führen müssen. Unter der Voraussetzung, dass die christliche Einheit als im Auftrag Christi begründet und nicht als eine Option unter anderen verstanden wird, kann im Gegenteil ein neues Engagement freigesetzt werden. Wider gewisse resignative Tendenzen in der gegenwärtigen Ökumene wird in der Studie so auch herausgestellt: the “members of the Irenaeus Group believe that the current period of mutual relations is the most hopeful in centuries” (17.4; p. 37).[5]

Die Studie zeichnet sich dadurch aus, dass das Thema konsequent gemeinsam erschlossen wird und die unterschiedlichen Positionen balanciert gegeneinander abgewogen werden. Vermutlich durch die regelmäßigen Treffen über einen vergleichsweise langen Zeitraum hin befördert, ist für die Studie m. a. W. eine ökumenische Hermeneutik prägend, bei der an die Stelle konfessioneller Selbstbehauptung die gemeinsame Suche nach theologisch tragfähigen Lösungsansätzen tritt: Sämtliche Aussagen müssen vor

kennbar – nur männliche Theologen in die Arbeitsgruppe berufen worden sind. Es mangelt nicht an wissenschaftlich qualifizierten Frauen in der katholischen wie orthodoxen Theologie, auch sind in der Arbeitsgruppe auf katholischer wie orthodoxer Seite Theologen vertreten, die nicht ordiniert sind. Gerade wenn sich die Arbeitsgruppe als “unofficial working group of experts” versteht, scheint nichts dagegen zu sprechen, dass auch Frauen Mitglieder werden und ihren Beitrag zur Förderung des katholisch-orthodoxen Dialoges leisten.

4 Einen gerafften Überblick u. a. zu den thematischen Schwerpunkten der einzelnen Treffen bietet Johannes Oeldemann einleitend in der deutschen Ausgabe der Studie, siehe: Im Dienst an der Gemeinschaft. Das Verhältnis von Primat und Synodalität neu denken. Eine Studie des Gemeinsamen orthodox-katholischen Arbeitskreises St. Irenäus, Paderborn 2018, 9–21. Die Kommuniqués der Jahrestagungen sind auf Deutsch, Englisch, Französisch, Griechisch und Russisch auf der Website des Johann-Adam-Möhler-Instituts veröffentlicht: www.moehlerinstitut.de/texte-sp-131/kommuniques-irenaeus-arbeitskreis (aufgerufen am 22.05.2020).

5 Ein Link zur Studie findet sich unter: www.moehlerinstitut.de/pdf/texte/kommuniques/2018_graz_serving_communion.pdf (aufgerufen am 21.08.2019). Zitate aus der Studie erfolgen nach den in diesem Text angegebenen Kapiteln und Seiten direkt im Fließtext.

dem ökumenischen Partner bestehen können. Auch gehört dazu die beidseitige Bereitschaft, sich gegenüber einseitigen Entwicklungstendenzen in der eigenen Tradition nicht blind zu stellen.

Dieser Ansatz schlägt sich programmatisch in den methodischen Überlegungen nieder, die nach einer kurzen, hinführenden Einleitung den ersten Block der Studie ausmachen. Ihnen folgen „Historische Beobachtungen", die als zweiter Block den größten Raum in der Studie einnehmen. Mit einem wesentlich kürzeren dritten Block „Systematische Überlegungen" und einem kurzen Fazit schließt die Studie. Die Unterkapitel sind dabei durchgängig in der Weise strukturiert, dass einleitend formulierte „Grundthesen" in mehreren Abschnitten entfaltet werden. Diese Abschnitte sollten bei der Lektüre der Studie unbedingt berücksichtigt werden, denn in der notwendigen Allgemeinheit ihrer Formulierung lassen die Grundthesen nicht immer die theologische Substanz erkennen, die ihnen tatsächlich zugrunde liegt.

Die methodischen Überlegungen im *ersten* Block sind getragen von einem starken Plädoyer für eine hermeneutische Zugangsweise, deren Bedeutung für den ökumenischen Dialog kaum überschätzt werden kann. Nicht nur trägt eine solche Zugangsweise der Geschichtlichkeit und damit auch Begrenztheit theologischer Aussagen Rechnung, ohne ihnen deshalb ihre Relevanz zu nehmen. Im Gegenteil, durch die Einbettung in den historischen Kontext werden die Voraussetzungen dafür geschaffen, um die ursprüngliche Intention von zeitbedingten Ausdrucksformen überhaupt erst freizulegen. Eine solche Zugangsweise ermöglicht darüber hinaus den ökumenischen Gesprächspartnern, die eigene Tradition nicht als statuarische Größe behandeln zu müssen, die nur in *einem* Sinn zu verstehen wäre, sondern eröffnet im Ausgang von historischen Relativierungen einen Spielraum für neue Entdeckungen im überlieferten Glaubensleben. Was in den methodischen Überlegungen zur Hermeneutik der theologischen Sprache, der Dogmen, der Kanones und zur Bedeutung der nichttheologischen Faktoren und der Kirchengeschichte gesagt wird, ist deshalb in jeder Hinsicht einleuchtend und zukunftsweisend. Das betrifft beispielsweise die Ausführungen zur Rezeption (auch auf begrifflicher Ebene), den Rekurs auf die Idee einer „Hierarchie der Wahrheiten" in dogmatischer und kanonischer Hinsicht, die Zurückweisung einer Idealisierung vergangener Epochen, den Rückgriff auf kirchengeschichtliche Forschungsergebnisse als "an indispensable contribution to a responsible ecclesiology" (6.2; p. 10). Dazu gehört jedoch auch der ganz praktische Vorschlag, ein Glossar ekklesiologischer Schlüsselbegriffe (wie etwa dem für das Erste Vatikanische Konzil

prominenten Begriff der „potestas immediata“) zu erarbeiten, in dem deren genaue Bedeutungsnuancen dargelegt werden. Sind die methodischen Überlegungen damit schlüssig, so steckt in ihnen zugleich ein hoher Anspruch: “A joint description of history, as attempted in the present study” soll einen Beitrag “for the healing of memories” leisten (6.5; p. 10). Inwieweit ein solcher Anspruch mit der Studie eingelöst wird, das gilt es im Folgenden zu prüfen.

Der den methodischen Überlegungen folgende zweite Block zu den „Historischen Beobachtungen“ ist in fünf Abschnitte gegliedert, die einen forschen Durchgang durch die Kirchengeschichte unter der leitenden Fragestellung bieten. Von einer kirchenhistorischen Studie in ökumenischer Absicht wird man nicht in gleicher Weise wie von einer streng wissenschaftlichen Abhandlung die an sich nötigen Differenzierungen erwarten.[6] Umso bemerkenswerter erscheint es, dass sich selbst auf dem begrenzten Raum detaillierte Hintergrundinformationen (vgl. z. B. 9.11; p. 20) und Korrekturen von verbreiteten irrtümlichen Ansichten (vgl. z. B. 8.3; p. 16) finden. Belege dafür sind allerdings rar,[7] auch wäre ein Verzeichnis der verwendeten Literatur hilfreich gewesen. Bisweilen entsteht der Eindruck, dass die katholisch-orthodoxe Verständigung auf dem Wege einer gemeinsamen Abgrenzung von den aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen geschehen soll.[8]

6 So wären unter anderen Voraussetzungen bereits die Kapitelüberschriften zu kritisieren: Etwa den gesamten Zeitraum vom 9. bis 15. Jahrhundert als “period of estrangement” (8; p. 15) zu bezeichnen, scheint angesichts der sog. „Unionskonzile“, die nicht nur als Instrument zur Durchsetzung politischer Interessen, sondern auch als Orte der Annäherung und wegweisenden theologischen Verständigung aufzufassen sind, einseitig (vgl. dazu für das Konzil von Ferrara-Florenz [1438/39]: *Jennifer Wasmuth:* Das Konzil als Ort der Wahrheitsfindung oder der politischen Inszenierung? Zur bleibenden Bedeutung des Konzils von Ferrara-Florenz; in: *Matthieu Arnold/Madeleine Wieger* (Hg.): Qu'est-ce que la vérité? FS André Birmelé, Straßburg 2019, 49–66). Der für den Zeitraum des 16.–18. Jahrhunderts verwendete Begriff der “confessionalisation” ist in seiner Anwendung auf die orthodoxen Kirchen äußerst umstritten (vgl. *Mihai-D. Grigore/Florian Kührer-Wielach* [Hg.]: Orthodoxa Confessio? Konfessionsbildung, Konfessionalisierung und ihre Folgen in der östlichen Christenheit, Göttingen 2018). “The period of ecclesiological renaissance” (p. 25) beginnt sicherlich nicht erst im 20. Jahrhundert, sondern ist zumindest für die russische orthodoxe Theologie bereits im 19. Jahrhundert anzusetzen (vgl. *Reinhard Slenczka:* Ostkirche und Ökumene. Die Einheit der Kirche als dogmatisches Problem in der neueren ostkirchlichen Theologie, Göttingen 1962).

7 Anders in dem Studiendokument der *Gruppe von Farfa Sabina:* Gemeinschaft der Kirchen und Petrusamt. Lutherisch-Katholische Annäherungen, Frankfurt a. M. 2010; in englischer Übersetzung: *Group of Farfa Sabina:* Communion of Churches and Petrine ministry. Lutheran-Catholic Convergences, Cambridge 2014.

Am überzeugendsten argumentiert die Studie dort, wo sie sich mit kritischen Entwicklungen im 19. Jahrhundert und darauf reagierenden und korrigierenden Ansätzen im 20. Jahrhundert befasst: Auf katholischer Seite stehen dabei die dogmatischen Definitionen des Ersten Vatikanischen Konzils von der universalen Jurisdiktion und dem unfehlbaren Lehramt des Papstes im Mittelpunkt, deren maximalistische Interpretation durch Verweis auf den historischen Kontext ihrer Entstehung (Stichwort: Ultramontanismus), den Wortlaut und die Textgeschichte hinterfragt wird. Auch wird auf das Antwortschreiben der deutschen Bischöfe von 1875 verwiesen, das in seiner Rezeption durch Papst Pius IX. ebenfalls als ein gewichtiges Zeugnis gegen eine maximalistische Interpretation gelten kann (vgl. 10.8; p. 22). In Hinblick auf die orthodoxen Kirchen hingegen werden die Entstehung autokephaler Nationalkirchen in Südosteuropa und die diesen Prozessen inhärenten Probleme thematisiert, die mit dem von der Synode von Konstantinopel von 1872 verurteilten Prinzip des „Ethnophyletismus" auf den Begriff gebracht sind. Als Gegenbewegung zu den auf beiden Seiten feststellbaren Tendenzen der Selbstabschließung werden im 20. Jahrhundert das Zweite Vatikanische Konzil und die Bemühungen um panorthodoxe Konferenzen (einschließlich des „Heiligen und Großen Konzils" von 2016) herausgestellt. Damit finden in den Abschnitten zum 19. und 20. Jahrhundert die in den methodischen Überlegungen geforderten hermeneutischen Zugangsweisen ihre konsequente Umsetzung (mit der Berücksichtigung der nicht-theologischen Faktoren, der Rezeptionsgeschichte etc.) und verhelfen dazu, das ökumenische Gegenüber nicht bei bestimmten Entwicklungen zu behaften, sondern in der weiteren historischen Perspektive Impulse für die ökumenische Begegnung in der Gegenwart gewinnen zu können. Der letzte Abschnitt zum 20. Jahrhundert, betitelt mit "The period of ecclesiological renaissance" (11; p. 25), führt deshalb auch

[8] Vgl. z. B. in 9.1 (p. 18): "During the Reformation, Lutherans sought support from the Orthodox as did, somewhat later, some Anglicans. Although the Orthodox rejected these overtures, they also began to produce 'confessional books', which drew not only on traditional Orthodox sources, but also on Protestant and Catholic ones"; in 9.2 (p. 18): "In the wake of the Reformation […] both Catholics and Orthodox increasingly adopted confessional models of self-understanding. In spite of this problematic reduction of ecclesial identity to confessional formulae, this period also witnessed creative developments in these churches, especially in spirituality, as well as mutual influence between East and West"; in 9.10 (p. 20): "Given the exclusivistic ecclesiology which came to dominate after Trent as a reaction to the Protestant Reformation, both Catholics and Orthodox questioned whether a community in schism could serve as an instrument of salvation."

organisch zu dem *dritten* und letzten größeren Block, den "Systematic Considerations", hin.

Ausgangspunkt und zugleich auch theologischer Dreh- und Angelpunkt dieser Überlegungen ist die Communio-Ekklesiologie, wie sie im 20. Jahrhundert breit in der orthodoxen wie auch katholischen Theologie rezipiert worden ist. Im Mittelpunkt steht die Feier der Eucharistie unter bischöflicher Leitung, in der die "interrelationship between primacy and synodality as the structural principle of the church on the local, regional, and universal levels" (12.1; p. 29) prototypisch zum Ausdruck kommt. Unter dieser Voraussetzung wird das kirchliche Verständnis von Autorität definiert, die "according to the model of the crucified Christ" ausschließlich "as a service and not as a way of dominating over others" (13.5; 31) aufzufassen sei. Primatiale wie synodale Formen der Autoritätsausübung stehen dabei nicht für sich allein, sondern können erst in dem Fall Geltung beanspruchen, dass sie in einem Prozess der Rezeption durch das Volk Gottes („sensus fidelium") anerkannt werden. Die besondere Aufgabe des Primats besteht darin*, "to witness, promote, and protect the unity of the church"* (14, p. 31), während das synodale Prinzip als konstitutives Element jeder Form von Kirchenleitung beschrieben wird. Die Überlegungen münden in die Verhältnisbestimmung von primatialem und synodalem Prinzip als gleichursprünglich und komplementär ein: *"Primacy and synodality are not optional forms of church administration, but belong to the very nature of the church because both of them are meant to strengthen and deepen communion at all levels"* (16; p. 35). Was für kirchliche Strukturen grundsätzlich gilt, ist auch ökumenisch bindend. Wie es in der abschließenden "Vision for the Future" heißt, können hier die katholische Kirche mit ihrem starken Primat und die orthodoxen Kirchen mit ihren auf praktisch allen Ebenen etablierten synodalen Strukturen „viel voneinander lernen" (17.11; p. 39) und sich im Sinne des in der Studie einleitend avisierten "exchange of gifts" (vgl. Introduction; p. 4) gegenseitig bereichern.

Insgesamt bietet die Studie damit einen Ansatz, der sich von traditionellen, auf "return" zielenden Unionsvorstellungen (vgl. dazu 1013; p. 23) deutlich abhebt, die weder Schwächen in der eigenen Tradition noch Stärken in der anderen zu integrieren vermochten. Beides geschieht in der Studie in Ablehnung überzogener papaler Primatsansprüche und nationalem orthodoxem Kirchentum einerseits sowie dem Plädoyer für ein balanciertes Verhältnis von primatialem und synodalem Prinzip andererseits. Insofern bietet die Studie tatsächlich, was sie im Untertitel verspricht: ein "rethinking" des Verhältnisses von Primat und Synodalität.

Es bleibt die Frage, wie die konkrete Ausgestaltung dieses Verhältnisses für den Fall einer kirchlichen Vereinigung vorzustellen wäre. In der Studie selbst wird eingeräumt, dass durch die Konzentration auf die historische Analyse in dieser Hinsicht noch mancher Klärungsbedarf besteht (vgl. 17.10; p. 39). Auch wird mit Recht darauf verwiesen, dass die These, dass "there is an analogy but not an identity in the relationship between primacy and synodality at the different levels of the church: local, regional, and universal" (16.4; p. 35), theologisch weiter zu untersuchen wäre. Wie komplex die Problemlage tatsächlich ist, zeigt die in diesem Zusammenhang beklagte fehlende gemeinsame orthodoxe Position zum Primat.

Insbesondere bleibt am Ende jedoch offen, wie mit den Papstdogmen des Ersten Vatikanischen Konzils umzugehen ist, selbst wenn eine maximalistische Interpretation abgelehnt wird. In der Studie wird als eine mögliche Lösung "a clearer distinction between the pope`s unique position in the Catholic Church and his possible function as primate within the broader Christian community" vorgeschlagen. Und ergänzend heißt es: "The role of the bishop of Rome in the first millennium […] provides a useful point on this question" (14.11; p. 33). Dieser Lösungsansatz wirft seinerseits jedoch mehr Fragen auf, als dass er Klarheit schafft. So wird etwa nicht darauf eingegangen, ob "the pope's unique position in the Catholic Church" einen Unterschied in der ekklesialen Qualität der katholischen Kirche zu der "broader Christian community" ausmacht. Aus ökumenischer Sicht wäre ein solcher Unterschied inakzeptabel, weshalb die lutherisch-katholische Gruppe von Farfa Sabina mit Recht unterstrichen und zur *conditio sine qua non* einer Anerkennung des päpstlichen Primats erklärt hat, dass sich dieser allein auf den Dienst an der Einheit der Kirche erstreckt, nicht aber auf die Gewährleistung eines Seins von Kirche im vollen Sinne.[9]

Ob aber die Rolle des Bischofs von Rom im ersten Jahrtausend ein sinnvoller Ausgangspunkt sein kann? Diese Frage führt zurück auf das siebte Kapitel der Studie, in dem die Zeit der Alten Kirche behandelt wird. Liest man dieses Kapitel jedoch noch einmal aufmerksam durch, so findet sich hier tatsächlich keine befriedigende Antwort. Denn zum einen bleibt die Rolle des Bischofs von Rom unbestimmt (*„seine Vorrechte wurden im Osten und im Westen unterschiedlich interpretiert",* vgl. p. 41). Zum anderen aber wird die These, dass dem Bischof von Rom als Appellations-

[9] Vgl. *Group of Farfa Sabina*, Communion of Churches, 55–57.

instanz eine herausgehobene Bedeutung in der Zeit der Alten Kirche zukam, mit Belegen untermauert, die sich bei näherer Betrachtung nicht immer als tragfähig erweisen. Dies sei hier an zwei Beispielen demonstriert: an der Berufung auf Maximus Confessor und dem Verweis auf die Rezeptionsgeschichte der Kanones der Synode von Sardica (343).

In der Studie heißt es, dass "the weightiest appreciation for Rome came from the greatest Byzantine theologian of the 7th century, Maximus the Confessor, who in the context of the monothelite controversy called the 'most holy church of the Romans' not only first among all the churches, disposing of the power to bind and to loose, but also asserted that all Christians should look up to this church as the 'sun of eternal light'" (7.3; p. 12). In den hier angeführten Zitaten des Maximus Confessor kommt ohne Frage eine hohe Wertschätzung Roms zum Ausdruck. Um diese aber richtig einordnen zu können, ist zum einen nach dem historischen Kontext und der Intention zu fragen, die Maximus mit seinen Aussagen verfolgt hat. Zum anderen ist zu klären, was Maximus unter "most holy church of the Romans" genau verstanden und welche Vorstellungen von Primat er damit verbunden hat.

Die angeführten Zitate stammen aus den sogenannten *Opuscula theologica et polemica* 12 und 11, deren Entstehung auf ca. 645 (opusc. 12) bzw. 649–653 (opusc. 11) zu datieren ist.[10] Sie gehen damit zurück auf die Zeit der Lateransynode (649) und gehören in die Hochphase des monenergetisch-monotheletischen Streits. Wie die jüngere Maximus-Forschung gezeigt hat, haben Maximus und seine Anhänger in diesem Streit kaum ein Mittel gescheut, um gegen die auf Verständigung mit den sogenannten „Monophysiten" setzende kaiserliche Religionspolitik zu agitieren. Dazu gehörte insbesondere auch die enge Verständigung mit Rom, die schließlich in die Lateransynode münden sollte, auf der in einem bis dahin einmaligen Vorgang unter päpstlichem Vorsitz u. a. drei Konstantinopler Patriarchen, darunter auch der amtierende Patriarch, anathematisiert werden sollten.[11] Im Zusammenhang der zitierten Stelle aus opusc. 12 ging es Maximus in der Vorbereitung der Lateransynode entsprechend darum, Papst

[10] *Marek Jankowiak/Phil Booth:* A New Date-List of the Works of Maximus the Confessor; in: *Pauline Allen/Bronwen Neil* (eds.): The Oxford Handbook of Maximus the Confessor, Oxford 2015, 19–83 (Nr. 66 und 73)

[11] Vgl. dazu *Heinz Ohme:* Was war die Lateransynode von 649? Was sollte sie sein?; in: Annuarium Historiae Conciliorum 48 (2016/2017), 109–157. Ohme kommt nach einer detaillierten Analyse der Synode unter Verfahrensgesichtspunkten zu dem Ergebnis: Die

Honorius gegenüber der Kritik, die politische Linie von byzantinischem Kaiser und Patriarch unterstützt zu haben, durch betonte Aussagen zum Primat zu verteidigen.[12] In opusc. 11 zielte die Argumentation von Maximus darauf, den *ökumenischen* Anspruch der Lateransynode auch gegenüber dem byzantinischen Kaiser zur Geltung zu bringen.[13] Maximus' Aussagen über Rom lassen sich deshalb nicht einfach als Ausdruck einer besonderen Wertschätzung Roms zitieren, sie müssen vielmehr im Kontext einer erbittert geführten kirchlichen und theologischen Auseinandersetzung gesehen werden, in der Maximus gemeinsam mit Rom gegen seine eigene Kirche stritt.

Wenn im oben angeführten Zitat Maximus von 'most holy church of the Romans' spricht, so spiegelt sich in diesem Ausdruck wider, was Maximus hauptsächlich unter „Rom" verstanden hat: die Kirche in allen ihren Gliedern und nicht den Papst als ihren Repräsentanten.[14] Die Vorrechte Roms sind bei ihm deshalb auch nicht in der Person des Papstes als dem Stellvertreter Petri begründet. Maximus führt diese auf konziliare Entscheidungen und das kanonische (nicht jedoch göttliche!) Recht zurück, und wenn er den „apostolischen" Ursprung der Kirche Roms betont, dann hat er niemals allein Petrus im Sinn, sondern immer auch Paulus. Strengge-

Synode war „eine kirchenrechtlich und reichsrechtlich illegale Veranstaltung, die in der beispiellosen Radikalität ihrer Entscheidungen jede Verständigung in der theologischen Kontroversfrage unmöglich machte und die es wegen der vollzogenen substantiellen Verstöße gegen das kirchliche Prozessrecht verdient, dem *latrocinum* von 449 als *latrocinum secundum* an die Seite gestellt zu werden. Die Lateransynode war ein Konzil des Unfriedens, das während der durch die arabischen Eroberungen seit 634 entstandenen größten Gefahr für Kirche und Reich auch noch die kirchliche Einheit zerstörte" (157). Vor diesem Hintergrund erscheinen die in der Studie in Abschnitt 7.9 (p. 14) gemachten Äußerungen problematisch, wenn es dort heißt: Maximus "encouraged Pope Martin I to convoke the Lateran Council of 649 which condemned monotheletism and played a major part in shaping the council's decision. Moreover, as a father of both the Western and Eastern churches, his engagement demonstrates that no one body has a monopoly of truth in the church". Selbst wenn man die neueren Forschungsergebnisse nicht teilt, müssten sie in einer Studie, mit der sich die Verfasser zu den skizzierten hermeneutischen Grundsätzen bekennen, mindestens Erwähnung finden.

12 Es lässt sich zeigen, dass Maximus und seine Anhänger die eindeutige pro-monenergetisch und monotheletische Haltung des Papstes mehrfach geleugnet und nachträglich durch Fälschungen zu korrigieren versucht haben, vgl. dazu *Heinz Ohme:* Wer hat den Dyotheletismus erfunden? Zur Frage der Authentizität der Apologia Honorii Papst Iohannes' IV. (640–642); in: Byzantinische Zeitschrift 110 (2017), 89–140.

13 Vgl. dazu *Ohme,* Was war die Lateransynode von 649?, 127–129.

14 Vgl. *Jean-Claude Larchet:* Maxime le Confesseur, médiateur entre l'Orient et l'Occident, Paris 1998, 124–201; *Ders.,* Saint Maxime le Confesseur, Paris 2003, 198–210.

nommen ist es deshalb bei Maximus nicht möglich, so der anerkannte Maximus-Forscher Jean-Claude Larchet: "to speak of the function of the pope as of 'Petrine ministry'"[15]. Nicht anders als in der byzantinischen Theologie wird Mt 16,16–18 von Maximus entsprechend in dem Sinne interpretiert, dass nicht die Person des Petrus entscheidend war, sondern sein Bekenntnis zu Christus. Es ist deshalb auch dieses Bekenntnis, das die Einheit der Kirche konstituiert, und die vorzügliche Aufgabe des Papstes besteht nach Maximus darin, auf Grundlage dieses Bekenntnisses kirchliche Einheit festzustellen. Der Papst selbst m. a. W., "in his power to bind and to unbind, is subject to the confession of the orthodox faith, which determines whether he himself belongs to the catholic and apostolic church and conditions his authority"[16]. Maximus vertritt damit eine gänzlich andere Primatsvorstellung, als sie sich in der lateinischen Theologie schließlich ausbilden sollte. Die Herausstellung des rechten Glaubensbekenntnisses als dem zentralen Kriterium kirchlicher Einheit erscheint für ein lutherisches Ökumenekonzept anschlussfähig, gilt das in gleichem Maße auch für die katholische Theologie? Kann das von Maximus beschriebene, nicht auf den Papst als Person gerichtete Primatsverständnis tatsächlich "a useful point of departure" für eine katholisch-orthodoxe Verständigung sein?

Nur in Kürze sei noch als einem weiteren Beispiel auf die Synode von Sardica (343) eingegangen. In der Studie wird dazu auf can. 3 der Synode verwiesen, der jedem Bischof, der von seiner Provinzialsynode abgesetzt worden war, das Recht gibt, an den Bischof von Rom zu appellieren, der wiederum ein neues Verfahren veranlassen konnte. Dieser Kanon wurde später, wie es in der Studie heißt, "taken up in canon 2 of the Second Council in Trullo/Quinisext (691/692), considered by the Orthodox to be a continuation of the 5th and 6th ecumenical councils. Through their reception by the Quinisext, the canons of Sardica became an integral part of the canonical corpus of the Orthodox Church" (7.3; p. 12). Diese Passage erweckt den Eindruck, als sei mit dem Quinisextum das Appellationsrecht an den Bischof von Rom gesamtkirchlich anerkannt und für die Zukunft festgeschrieben worden. Tatsächlich behandelt can. 2 des Quinisextum jedoch nicht can. 3 der Synode von Sardika, sondern listet neben anderen in Gel-

15 *Jean-Claude Larchet:* The Question of the Roman Primacy in the Thought of Saint Maximus the Confessor; in: *Cardinal Walter Kasper* (ed.): The Petrine Ministry. Catholics and Orthodox in Dialogue, Mahwah (New Jersey) 2006, 188–209, hier 195.

16 *Larchet,* The Question of the Roman Primacy, 208.

tung stehenden kirchenrechtlichen Sammlungen auch „diejenigen von Sardica“ auf.[17] Dahinter stand nicht das Interesse an Themen der „Struktur und Disziplin der Kirche“ (7.3; p. 12), die in andere Kanones Eingang gefunden haben,[18] sondern an einer bis dahin nicht vorhandenen synodalen Kodifizierung des Kirchenrechts für die ganze Kirche. Aus diesem Grunde finden sich beispielsweise auch die Kanones von Karthago in can. 2 des Quinisextum aufgelistet.[19]

In 7.3 werden dann allerdings eine Reihe von Beispielen aufgeführt, die zu bestätigen scheinen, dass Rom als herausgehobene Appellationsinstanz auch von Vertretern der Ostkirche in Anspruch genommen wurde. Diese Beispiele jedoch sind irreführend. So wird in der Studie selbst in Abschnitt 7.6 darauf hingewiesen, dass sich Johannes Chrysostomos nicht nur an den Bischof von Rom, sondern auch an die Bischöfe von Mailand und Aquileia gewandt hat (vgl. 7.6; p. 13). Eine Sonderstellung hatte Rom für ihn folglich nicht. Um sich der Unterstützung gegen seinen theologischen Widersacher Nestorius zu versichern, hat auch Kyrill von Alexandrien sich an den Papst gewandt. Eine Appellation, wie sie von can. 3. von Sardica vorgesehen ist, war aber auch dies nicht, diese hätte nur durch Nestorius erfolgen können. In Abschnitt 7.3 wird der Kommentar von Theodore Balsamon zu can. 3 zitiert, wonach Balsamon das Appellationsrecht an den römischen Papst anerkannte,“applying this right however to the Patriarch of Constantinople” (p. 12). Zu klären wäre, inwieweit diese Deutung nicht bereits zuvor die gängige gewesen ist.

Die hier formulierten Bedenken zur Darstellung bestimmter kirchengeschichtlicher Zusammenhänge sollen nicht pauschal den Ansatz in Frage stellen, der das erste Jahrtausend als entscheidende Orientierungsgröße ansieht und der ja auch für den offiziellen katholisch-orthodoxen Dialog bestimmend ist.[20] Wenn allerdings den eigenen hermeneutischen Vorgaben

17 Vgl. dazu *Concilium Quinisextum* – Das Konzil Quinisextum. Griechisch-Deutsch, übers. u. eingel. v. Heinz Ohme, Turnhout 2006, 178,15–180, 23.

18 Hier dürfte insbesondere can. 36 von Interesse sein, der erstmals die Rangfolge der Pentarchie als Kirchenverfassungsmodell kanonisierte (vgl. Concilium Quinisextum, 226,15-26).

19 Vgl. dazu *Heinz Ohme:* Sources of the Greek Canon Law; in: *Wilfried Hartmann/Kenneth Pennington* (eds.): The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500, Washington 2012, 24–114, hier 74–75.

20 Vgl. zuletzt das Dokument des offiziellen katholischen-orthodoxen Dialogs von Chieti mit dem Titel “Synodality and Primacy During the First Millenium: Towards a Common Understanding in Service to the Unity of the Church” (2016). (www.vatican.va/ro-

Rechnung getragen und einer mit vollem Recht in der Studie kritisierten "tendency to idealize the first millenium" gewehrt werden soll, dies übrigens versehen mit dem Hinweis, dass "in the 506 years between 337 and 843 there were 217 years of schism between Rome and Constantinople, so that one cannot simply speak of an 'undivided' Church of the first millennium" (5.3; p. 9), dann ist es notwendig, die historischen Phänomene auch genau in den Blick zu nehmen. Ob "the experience of the first millennium" dann "highly inspiring in re-establishing communion between our churches" sein wird, muss sich zeigen.

Insgesamt liefert die Studie für die Frage, wie das Verhältnis von Primat und Synodalität neu gedacht werden kann, anregende Impulse. Das gilt insbesondere für die hermeneutischen Überlegungen und ihre Anwendung auf die kirchenhistorischen Entwicklungen im 19. und 20. Jahrhundert. Die Studie sei deshalb einem jeden empfohlen, der an diesem ökumenisch zentralen Thema interessiert ist, auch über den katholisch-orthodoxen Dialog hinaus. Die hier formulierten Anfragen wollen keine grundsätzliche Kritik sein, sie zeigen vielmehr, dass der Studie weitere Reflexionen folgen müssen, wie sie am Ende der Studie in der "Vision for the Future" auch selbst angestrebt werden.

Jennifer Wasmuth

(Prof.in Dr. Jennifer Wasmuth ist Direktorin des Instituts für Ökumenische Forschung in Straßburg.)

man_curia/pontifical_councils/chrstuni/ch_orthodox_docs/rc_pc_chrstuni_doc_20160921_sinodality-primacy_en.html [aufgerufen am 22.05.2020]), hier Nr. 7. In dem Dokument wird allerdings die katholische Begründung des Primatsverständnisses, wie sie sich altkirchlich entwickelt hat, von orthodoxer Seite ausdrücklich abgelehnt (vgl. Nr. 16).

Ökumene leben

Zum 90. Geburtstag von Theodor Schneider

Am 22. Mai 2020 konnte Theodor Schneider mit wachen Sinnen auf 90 Jahre seines Lebens zurückblicken. Das ist nicht selbstverständlich und gewiss ein Grund, Gott zu danken. Eigentlich war es vorgesehen, ihm seine erste, 1971 in Bochum gehaltene und zuvor noch ungedruckte Vorlesung in Buchgestalt zum Thema „Orthodoxie und Orthopraxie" aus Anlass des 90. Geburtstags persönlich zu überreichen. Das Buch ist erschienen (Grünewald Verlag 2020). Die Feier konnte – der Corona-Pandemie geschuldet – leider nicht stattfinden. Die Thematik bleibt jedoch auch unter ökumenischer Perspektive wichtig: Welche Lebensrelevanz haben die kirchlichen Lehrtraditionen? Wäre es nicht möglich, den im Zeugnis in Wort und Tat an so vielen Orten gemeinsam gelebten Glauben als Basis der Suche nach der Einheit der Kirchen zu verstehen?

Theodor Schneider ist am 22. Mai 1930 in Essen-Kray geboren. Nach einer Kind¬heit und Jugend, die ihn bedingt durch die Wirren des Krieges bereits früh mit dem Leben allein in der Fremde vertraut machten, studierte er Theologie und Philosophie in Bonn, Freiburg und Bensberg. 1956 in Köln zum Priester geweiht, war er zunächst in der Gemeindepastoral tätig. Er wurde 1964 in Münster mit einer Arbeit über Herman Schell promoviert und 1970 in Bochum mit einer Studie über die Leib-Seele-Einheit des Menschen habilitiert. Von 1971 bis zu seiner Emeritierung 1998 war er in Mainz als Ordinarius für Dogmatik und Ökumenische Theologie tätig.

Zu den Schwerpunkten des wissenschaftlichen Mühens zählen die Sakramentenlehre, die Theologie des Glaubensbekenntnisses sowie das Verhältnis von Heiliger Schrift und kirchlicher Tradition. Nicht zuletzt durch seine Tätigkeit als wissenschaftlicher Leiter des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen (ÖAK) hat er große Anerkennung erfahren. Bei den Studien des ÖAK zum Verständnis des eucharistischen Opfers (1983), bei „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?" (1986) und „Verbindliches Zeugnis" (1992–1998) war Theodor Schneider mitverantwortlich tätig. Mitglied des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses war Theodor Schneider von 1984 bis 1992. Viele Jahre war er als Mitherausgeber der Ökumenischen Rundschau tätig.

Aus vielen Erzählungen weiß ich, dass das Erleben des Zweiten Vatikanischen Konzils Theodor Schneider sehr tief bewegt hat – auch in ökumenischer Perspektive. Noch in der vorkonziliaren Zeit zum Priester geweiht, hat er die theologischen, liturgischen und pastoralen Veränderungen erlebt und selbst mitgestaltet. Die ökumenischen Grundanliegen des Konzils haben Widerhall in seinem Herzen gefunden und auch seine gedanklichen Kräfte angeregt: Die Konzilsväter betrachteten die Wiederherstellung der Einheit der Kirchen als vorrangig in ihrem Handeln; diesem Anliegen hat Theodor Schneider sich bleibend verpflichtet. Aussagen des Konzils über die beständig notwendige Reformbedürftigkeit aller Kirchen haben Herzensanliegen von Theodor Schneider getroffen. Gleiches lässt sich sagen über das Anliegen der Erneuerung der Liturgie, bei der das gemeinsame Priestertum aller Getauften und die tätige Teilnahme aller an den gottesdienstlichen Feiern Anerkennung findet. Die hohe Wertschätzung der Verkündigung des Wortes Gottes kommt in den Konzilstexten ebenso zum Ausdruck wie der sozial-diakonische Aspekt kirchlichen Handelns. In den Grenzen jeder menschlichen Möglichkeit lebt Theodor Schneider seine ökumenische Berufung im Sinne der Grundanliegen des Zweiten Vatikanischen Konzils. Seine Bemühungen, im Rahmen der Würzburger Synode (1971–1975) die Anliegen des Konzils im deutschen Pastoralbereich zu vertiefen, haben eine nachhaltige Wirkung im Blick auf sein weiteres theologisches Werk ausgeübt. In seiner Lehr- und Forschungstätigkeit hat er viele ökumenisch relevante Themen aufgegriffen. Niemand aus dem großen Kreis seiner Schülerinnen und Schüler wird je vergessen, dass jede theologische Fragestellung eine ökumenische Dimension hat.

Immer wieder erzählt Theodor Schneider von Menschen in anderen Konfessionen, die ihn sehr beeindrucken. Er hat viele Freunde in der Ökumene. Ich möchte an dieser Stelle nicht einzelne Menschen nennen, vielmehr reflektieren, welche Eigenschaften von Menschen in der ökumenischen Begegnung ihn bewegen. Theodor Schneider ist ein kommunikativ sensibler Mensch; wenn ökumenische Geschwister von ihren Lebenserfahrungen berichten, hört er zu und bringt sich selbst ein. Theodor Schneider hat wache Sinne für gut gestaltete liturgische Feiern; er lässt sich anregen und geht den Weg in die Tiefen und Abgründe des Glaubens mit. Theodor Schneider weiß um theologische Argumentationen, die bei einzelnen Fragestellungen immer wieder als Gegenrede gegen eine mögliche ökumenische Verständigung eingebracht werden; er kann unruhig werden, wenn ihm wichtig erscheinende Gedanken anderer aus dem Gedächtnis entschwinden.

Wer ihm begegnet ist, weiß darum: Theodor Schneider hält sein offenes Wort nicht lange zurück – und er sucht sogleich nach einem versöhnlichen Ausgang des Geschehens. In seinen Publikationen, in seiner Forschung und Lehre hat er viele Themen aufgegriffen, die die römisch-katholische Kirche, der er sich zuinnerst verbunden fühlt, an die Wurzel ihrer apostolischen Sendung zurückführen wollen: an ihr eucharistisches Dasein in der doppelt-einen Gestalt des vertrauenden Lobpreises Gottes und der verzehrenden Liebe zu den Geschöpfen.

Theodor Schneider hat seine Sicht seiner Berufung zum Dienst der amtlichen Verkündigung des Evangeliums anlässlich seiner Priesterweihe mit einem Wort aus dem Hebräerbrief verbunden: „Lasst uns hinausgehen zu ihm außerhalb des Lagers und seine Schmach tragen. Denn wir haben hier keine bleibende Stadt, sondern die zukünftige suchen wir“ (Hebr 13,13). Die Suche nach der klaren Gestalt der Stadt, in der Gott Wohnung nimmt, endet nicht in der Lebenszeit. Die Erfüllung dieser Sehnsucht ist den Glaubenden gewiss. In ökumenischer Gemeinschaft können wir dem Ziel bereits in irdischer Zeit etwas näher kommen.

Dorothea Sattler

(Dorothea Sattler ist seit dem Jahr 2000 Professorin für Ökumenische Theologie und Dogmatik an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster und Direktorin des Ökumenischen Instituts.)

Gestern – heute – morgen

Der *Altenberger Ökumenische Gesprächskreis* hat zu Pfingsten 2020 die Altenberger Erklärung: Versöhnung nach 500 Jahren veröffentlicht. Sie appelliert an Papst Franziskus, die Bannbulle von Papst Leo X. gegen Marin Luther vom 3. Januar 1521 außer Kraft zu setzen. Zugleich solle der Lutherische Weltbund Luthers Verdikt gegen den Papst als „Antichrist" zurücknehmen. An die katholische Deutsche Bischofskonferenz und die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) richtet der Ökumenische Gesprächskreis die Bitte um ein gemeinsames öffentliches Wort des Bedauerns über die damaligen Vorgänge und der Hoffnung auf Überwindung der gegenseitigen Verurteilungen, die zur Kirchenspaltung geführt haben. Die Erklärung kann abgerufen werden unter: www.altenberger-gespraeche.de/altenberger-erklaerung-2021/

Das Leitungsteam für den *102. Deutschen Katholikentag* (25. bis 29. Mai 2022) traf sich am 18. Juni in Stuttgart. Dem Gremium gehören jeweils sieben Frauen und sieben Männer an, die für die inhaltliche Vorbereitung verantwortlich sind. Vorsitzender ist der Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK), Thomas Sternberg. Weitere Mitglieder sind der Rottenburg-Stuttgarter Bischof Gebhard Fürst sowie Karlies Abmeier, Claudia Friedrich, Marc Frings, Gitta Grimm, Andrea Heim, Mario Kaifel, Claudia Nothelle, Gabriele Pennekamp, Monika Stolz, Clemens Stroppel und Johannes Warmbrunn. Hinzu kommt der frühere Stuttgarter Oberbürgermeister Wolfgang Schuster, der im Leitungsteam den Katholikentag-Trägerverein vertritt. Dieser Trägerverein hat in erster Linie rechtliche, organisatorische und verwaltungsmäßige Aufgaben und ist eine Art Aufsichtsrat gegenüber dem Geschäftsführer für den Katholikentag, Roland Vilsmaier. Veranstalter des Katholikentags ist das ZdK, Gastgeber die Diözese Rottenburg-Stuttgart.

Am *Orthodoxen Zentrum des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel* in Chambésy bei Genf tagte vom 23. bis 26. Juni dessen Heiliger Synod. Es ist das erste Mal, dass sich dieses Gremium nicht in Istanbul, sondern im Ausland versammelte. Diese Ausnahme wurde vom Phanar mit Corona-Reisebeschränkungen begründet, die Synodalbischöfe aus aller Welt daran hinderten, sich in die Türkei zu begeben. Vom 1. März bis 31. August gehörten diesem zwölf Bischöfe zählenden kollegialen Gremium unter Vorsitz von Patriarch Bartholomaios I. nur zwei in Istanbul wohnhafte Bischöfe an. Bei Metropolit Jeremias Kaligiorgis von Ankara handelt es sich um den

früheren griechisch-orthodoxen Ordinarius von Frankreich und dann der Schweiz. Von den weiteren aktuellen Synodalen kommen fünf aus der EU und je einer aus den USA, Mexiko, Australien und Neuseeland. Neben dieser und anderen mit Corona zusammenhängenden Fragen standen bei diesem „Synod von Chambésy" auch andere Dringlichkeitsthemen und „heiße Eisen" zur Behandlung an. So die Rückwandlung der Hagia Sophia von ihrem weltlich-musealen Status der letzten 85 Jahre zu einer Moschee, wie sie es zuvor seit der Eroberung Konstantinopels und Entweihung der Sophienkirche 1453 gewesen war. Das Ökumenische Patriarchat hatte fast ein halbes Jahrtausend neben der Moschee „Ayasofya" fortbestanden, diese aber weiter als „seine Große Kirche" bezeichnet. Jetzt kann der Phanar, von dem wiederholt der museale Charakter des Heiligtums bejaht worden war, eine „Moscheeisierung" nicht schweigend hinnehmen.

Die Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) hat ihr „tiefes Bedauern" über die *Umwandlung der Hagia Sophia in Istanbul von einem Museum in eine Moschee* zum Ausdruck gebracht. Das durch die türkische Regierung unterstützte Vorgehen könne religiösem Hass und Gewalt den Boden bereiten, erklärte die KEK. Die Umwandlung der historischen Stätte von einem Museum in eine Moschee sei „unangemessen und gefährlich".

Das *Global Christian Forum* trat am 3. September online zusammen, um über ein Papier von Rev. Hubert van Beek, Gründungssekretär des Global Christian Forums, zu diskutieren, wie das Forum zur laufenden Suche nach der Einheit der Christen einen spezifischen Beitrag leisten kann. Die Teilnehmer*innen waren sich einig, dass das Forum seine zukünftige Arbeit in zwei Richtungen intensivieren sollte: neue Generationen von Führungskräften zu erreichen und regionale und nationale Treffen christlicher Führungspersönlichkeiten zu fördern.

Der *katholische Reformprozess* wird trotz der Corona-Pandemie fortgesetzt. Am 4. September tagten in ganz Deutschland fünf *Regionenkonferenz*en des sogenannten *Synodalen Wegs*. In Frankfurt am Main, Berlin, München, Dortmund und Ludwigshafen trafen sich die Delegierten, um unter anderem über Frauenbeteiligung in kirchlichen Diensten und katholische Sexuallehre zu diskutieren. Ursprünglich sollte auch in Frankfurt die zweite Synodalversammlung des Synodalen Wegs stattfinden. Der Synodalversammlung gehören 230 Delegierte an. Wegen der geltenden Kontaktbeschränkungen tagten die Delegierten räumlich getrennt und zeitlich verkürzt auf einen Tag. Das Programm war überall gleich. Unter anderem haben die Delegierten zwei Texte aus den Synodalforen „Frauen in Diensten und Ämtern

der Kirche“ sowie „Leben in gelingenden Beziehungen“ beraten, die vorab im Internet veröffentlicht wurden. Auch die umstrittene Vatikan-Instruktion zur *Zukunft der katholischen Pfarrgemeinden*, die im Juli veröffentlicht und von deutschen katholischen Bischöfen und Laien als realitätsfern kritisiert worden war, kam zur Sprache. Die Instruktion will Laien aus der Leitung von Gemeinden ausschließen. Der Vorsitzende der katholischen Deutschen Bischofskonferenz, Georg Bätzing, hatte zuletzt ein Gesprächsangebot des Vatikans zum Austausch über die Instruktion angenommen und vorgeschlagen, gemeinsam mit dem Präsidium des Synodalen Wegs, dem auch der Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, Thomas Sternberg, angehört, über die Vorgaben zu sprechen. Der Synodale Weg ist ein ursprünglich auf zwei Jahre angelegter innerkatholischer Reformdialog, in dem unter anderem die Lehren aus dem Missbrauchsskandal beraten werden sollen. Neben der Rolle der Frau und der katholischen Sexualethik sind auch Machtmissbrauch und Gewaltenteilung und priesterliche Lebensformen Themen des Dialogs.

Der *ökumenische Tag der Schöpfung* wurde an zahlreichen Orten unter dem Motto Weinklang gefeiert, außerdem fanden viele Veranstaltungen in der Schöpfungszeit bis zum 4. Oktober statt. Neben der zentralen Feier der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK), die am 4. September in der Landauer Stadtpfarrkirche St. Marien stattfand, boten mehrere regionale und lokale ACKs Veranstaltungen an. Sich für eine gerechte und friedliche Zukunft, für die Bewahrung der Schöpfung und gegen den Raubbau der Natur stark zu machen: Dafür haben sich die Mitwirkenden im Gottesdienst zum Auftakt der zentralen Feier *am ökumenischen Tag der Schöpfung* ausgesprochen. Im Anschluss an den Gottesdienst waren die Gäste zu umweltbewussten Spaziergängen und Workshops eingeladen, ein Empfang bildete um 19.00 Uhr den Abschluss.

Gibt es in Deutschland bald „Ökumenische Kirchengemeinden“? Dieses spektakuläre Vorhaben sieht ein *elf Punkte umfassendes Zukunftspapier der EKD* vor. Unter dem Titel „*Kirche auf gutem Grund – Elf Leitsätze für eine aufgeschlossene Kirche“* entstand es in einem nach dem in manchem geglückten, in vielem aber auch missglückten Reformationsjubiläum 2017 gegründeten Zukunftsausschuss. Schließlich ist den Kirchen schon lange klar, dass sie sich angesichts der demografischen Entwicklung in Deutschland überlegen müssen, wie es in Zukunft weitergeht. In Bezug auf die Ökumene heißt es in dem Papier, dass man konfessionelle Vielfalt künftig als Reichtum wertschätzen wolle. In den nächsten Monaten soll das Papier inten-

siv diskutiert und weiterentwickelt werden. Siehe www.ekd.de/11-leitsaetze-fuer-eine-aufgeschlossene-kirche-56952.htm.

Die *Päpstliche Lateranuniversität in Rom* bietet ab dem kommenden Wintersemester einen eigenen *Studiengang in ökumenischer Theologie* an. Vorgestellt wurde das Angebot jetzt in einer Videokonferenz, an der auch der evangelische Marburger Theologe Hans-Martin Barth teilnahm. Mitentwickelt worden ist der Studiengang unter Leitung des Fundamentaltheologen Giuseppe Lorizio auch von Vertretern anderer christlicher Konfessionen, Der zweijährige Studiengang kann mit dem Erwerb eines Lizenziats abgeschlossen werden. Wie andere theologische Hochschulen und Einrichtungen in Rom versucht auch die Lateranuniversität, ihr Angebot auszuweiten, um mehr ausländische Studenten anzulocken. Die Ökumene-Initiative ist nach Angaben von *„Vatican-News“* eine Antwort auf den Besuch von Papst Franziskus an der Lateranunversität am 31. Oktober 2019. Bei dieser Gelegenheit habe dieser die Bedeutung des Dialogs herausgestellt, der „nicht nur ein Lebensstil und eine Form des Zusammenlebens ist, sondern auch der Erziehung dient”. Koordinator Lorizio erläuterte, der Studiengang solle „zu einer *„forma mentis teologica“* erziehen, die in der Lage ist, einer christlichen Theologie, die den Horizont der verschiedenen Kirchen begründet und ausmacht, eine wissenschaftliche und didaktische Dimension zu verleihen.“

Der Eröffnungsgottesdienst zu *500 Jahre Täufergedenken 2020–2025* fand am 10. Oktober in der Mennonitenkirche zu Hamburg-Altona statt. Das Motto des Jahres 2020 ist „gewagt! mündig leben“. Das Themenheft 2020 dazu erinnert an die erste täuferische Glaubenstaufe im Jahr 1525. Es kann unter www.taeuferbewegung 2025.de/images/t2025/2020/Flyer-Themenheft-2020-EroeffnungHH.pdf heruntergeladen werden.

Das Motto der *Ökumenischen FriedensDekade* für das Jahr 2020 lautet *„Umkehr zum Frieden“*, unter dem vom 8.–18. November vierzig Jahre FriedensDekade gefeiert werden. Am Buß- und Bettag, 18. November 2020, 18:00 Uhr lädt die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland e. V. (ACK) gemeinsam mit der ACK Sachsen und dem Stadtökumenekreis Dresden zu einem zentralen ökumenischen Gottesdienst zur Friedensdekade ein. Es predigt Prof. Dr. Ulf Liedke von der Evangelischen Hochschule Dresden. Der Vorsitzende der ACK Deutschland, Erzpriester Radu Constantin Miron, spricht ein Grußwort.

Die *Gebetswoche für die Einheit der Christen* wird weltweit ökumenisch gefeiert, in der nördlichen Hemisphäre zwischen dem 18. und 25. Januar, in der südlichen Hemisphäre zwischen Himmelfahrt

und Pfingsten. Im Jahr 2021 steht sie unter dem Thema *„Bleibt in meiner Liebe und ihr werdet reiche Frucht bringen“* (Joh 15,5 9) Für die Gebetswoche für die Einheit der Christen Jahr 2021 liegen die Materialien vor. Die Texte sind inspiriert vom kontemplativen Gemeinschaftsleben der Schwestern von Grandchamp in der Schweiz, die lange daran gearbeitet haben. Die deutsche Fassung wurde von der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) erstellt und ist abrufbar unter www. oekumene-ack.de/themen/geistliche-oekumene/gebetswoche/2021/. *Der zentrale Gottesdienst zur Gebetswoche für Deutschland* ist am 24. Januar 2021 in der Evangelisch-Lutherischen Hauptkirche St. Petri zu Hamburg.

Die *Bibelwoche 2020/2021* steht unter dem Thema *„In Bewegung – in Begegnung. Zugänge zum Lukasevangelium“.* Die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) in Deutschland schlägt gemeinsam mit dem Katholischen Bibelwerk e.V., der Deutschen Bibelgesellschaft und der Arbeitsgemeinschaft Missionarische Dienste der EKD vor, den letzten Sonntag im Januar als Ökumenischen Bibelsonntag zum Abschluss der Bibelwoche zu feiern. Im Jahr 2021 ist dies der 31. Januar (letzter Sonntag nach Epiphanias im Jahreskreis). Der Gottesdienstentwurf ist von einer multilateralen Arbeitsgruppe der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland erarbeitet worden. Er steht 2021 unter dem Motto *„… das Reich Gottes ist schon jetzt mitten unter euch“* (Lk 17,21).

Die *21. Wissenschaftliche Konsultation der Societas Oecumenica* ist aufgrund der Corona-Pandemie verschoben worden und findet nun vom 22. bis 27. April 2021 in Malta statt. Das Thema ist: *Living Tradition: Continuity and Change as Challenges to Churches and Theologies.*

Von Personen

Papst Franziskus hat neue Mitglieder für den Rat zur Förderung der Einheit der Christen ernannt. Er berief den US-Kardinal und Erzbischof von *Newark Joseph William Tobin,* den aus Malta stammenden Kurienbischof *Mario Grech* sowie die Bischöfe *Paulo Cezar Costa* aus Brasilien, P*aul Rouhana* aus dem Libanon und *Richard Kuuia Baawobr* aus Ghana in das Ökumene-Dikasterium. Der Magdeburger Bischof *Gerhard Feige* der auch Vorsitzender der Ökumene-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz ist, wurde für weitere fünf Jahre in das Gremium berufen, ebenso wie der Kölner Kardinal *Rainer Maria Woelki* sowie als Berater (Konsultor) die Theologinnen und Theologen *Eva-Maria Faber* (Chur), B*arbara Hallensleben* (Fribourg), *Wolfgang Thönissen* (Paderborn) und *Dietmar W. Winkler* (Salzburg). Ausgeschieden sind die Kardinäle *Sean Baptist Brady* aus Irland und *Gerhard Ludwig Müler* aus Deutschland sowie die Bischöfe *Carlos Jose Nanenz* aus Argentinien, P*aul Nabil El-Sayah* aus dem Libanon, *Josaphat Louis Lebulu* aus Tansania und *Cyprien Mbuka* aus der Demokratischen Republik Kongo. Als neue Berater des Ökumene-Rats nahm der Papst die Kurienerzbischöfe *Giacomo Morandi,* Sekretär der Glaubenskongregation, und *Giorgio Demetrio Gallaro* aus der Ostkirchenkongregation auf.

Achim Detmers, seit 2014 Generalsekretär des Reformierten Bunds mit Sitz in Hannover, beendete mit Ablauf seines sechsjährigen Vertrags am 30. September seine Tätigkeit und übernahm eine neue Aufgabe im Bereich der Leibniz-Universität Hannover.

Gerhard Auer, Domkapitular, ist neuer Ökumenebeauftragter des Bistums Passau und Vorsitzender der Ökumenekommission des Bistums. Er folgt in diesen Aufgaben auf den im Mai gestorbenen *Manfred Ertl.*

Ralf Meister, Landesbischof der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers, ist neuer Abt des Klosters Loccum. Er ist Nachfolger des früheren Landesbischofs *Horst Hirschler,* der seit dem Jahr 2000 an der Spitze des 1163 gegründeten ehemaligen Zisterzienser-Klosters stand, das sich 1593 der Reformation angeschlossen hatte. Heute dient es u. a. als Tagungshaus sowie als Predigerseminar.

Archimandrit Emmanuel Sfiatkos, Vorsitzender des Ökumenischen Rates Berlin-Brandenburg, ist zum Vikarbischof der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland gewählt worden und ihm wurde der Titel eines Bischofs „von Christoupolis“ verliehen.

Friedrich Kramer, Landesbischof der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland, wurde auf der Mitgliederversammlung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) zum neuen Vorstandsmitglied gewählt und ist Vertreter der Evangelischen Kirche in Deutschland in diesem Gremium. Als neues stellvertretendes Mitglied für die Deutsche Bischofskonferenz ist der Augsburger Bischof *Dr. Bertram Meier* in den ACK-Vorstand gewählt worden. Die Mitgliederversammlung der ACK tagte am 16. September aufgrund der Corona Pandemie erstmals digital.

Elke Gryglewski wird zum Jahresbeginn 2021 Geschäftsführerin der Stiftung niedersächsische Gedenkstätten. Damit löst sie *Jens-Christian Wagner* ab, der designierter Leiter der Stiftung Gedenkstätten Buchenwald und Mittelbau-Dora in der Nachfolge von Volkhard Knigge ist. Gryglewski ist seit 2015 stellvertretende Direktorin und Leiterin der Bildungsabteilung der Gedenk- und Bildungsstätte des Hauses der Wannsee-Konferenz in Berlin.

Christian Stückl, Leiter der Oberammergauer Passionsspiele, erhält die Buber-Rosenzweig-Medaille 2021. Der Theatermacher setze sich gegen Antisemitismus und Rassismus ein und steht für eine offene und plurale Gesellschaft. Die Medaille wird bei der Eröffnung der „Woche der Brüderlichkeit" am 7. März 2021 in Stuttgart überreicht. Seine Arbeit reflektiert in besonderer Weise das Jahresthema des Deutschen Koordinierungsrats für 2021 und Leitthema der „Woche der Brüderlichkeit": *„… zu Eurem Gedächtnis: Visual History".*

Es vollendeten

das 60. Lebensjahr:

Karl-Heinz Wiesemann, 96. Bischof des Bistums Speyer, Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland von 2013 bis 2019, am 1. August;

das 65. Lebensjahr:

Rosemarie Wenner, von 2005 bis 2017 Bischöfin der Evangelisch-methodistischen Kirche in Deutschland, von 2012 bis 2014 auch Präsidentin des Bischofsrates der United Methodist Church; seit 2017 Wahrnehmung des Amtes der „Genfer Sekretärin" im Auftrag des Weltrats methodistischer Kirchen. Damit ist die Aufgabe verbunden, den Kontakt zwischen dem Weltrat und dem in Genf ansässigen Ökumenischen Rat der Kirchen und anderen kirchlichen Weltbünden zu halten. Sie gehört als Stellv. Moderatorin dem Herausgeberkreis der Ökumenischen Rundschau an, am 1. Juli;

Maram Stern, Geschäftsführer des Jüdischen Weltkongresses (WJC), lebt und arbeitet in Brüssel und warnt vor einem Exodus der Juden aus Europa, am 29. August;

das 80. Lebensjahr:

Hans-Christian Knuth, von 1991 bis 2008 Bischof der Nordelbischen Ev.-Luth. Kirche im Sprengel Schleswig. Außerdem amtierte er von 1999 bis 2005 im Nebenamt als Leitender Bischof der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) und war maßgeblich an der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre beteiligt, am 6. September;

das 90. Lebensjahr:

Patriarch Irinej, seit 2010 Oberhaupt der serbisch-orthodoxen Kirche, am 28. August.

Verstorben sind:

John Basil Meeking, ehemaliger Bischof der neuseeländischen Diözese Christchurch (1987–1995) und zuvor seit 1970 Mitarbeiter im Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen (1985–1987 als Untersekretär), am 11. Juni im Alter von 90 Jahren, am 11. Juni;

Bettina Kratz, ehemalige Synodale der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau (EKHN) und Streiterin für den christlich-jüdischen Dialog, im Alter von 90 Jahren, am 16. Juni;

Stanley Harakas, Erzpriester, als spiritueller Autor besonders zu ethischen Fragen weit über die Griechisch-Orthodoxe Erzdiözese von Amerika bekannt, im Alter von 88 Jahren, am 23. Juni;

Jether Pereira Ramalho, eine der wichtigsten Stimmen der brasilianischen und lateinamerikanischen ökumenischen Bewegung, im Alter von 98 Jahren, am 28. Juni;

Boris Bobrinskoy, einer der bekanntesten Theologen Frankreichs und ehemaliges Mitglied der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen, im Alter von 95 Jahren, am 7. August;

Archimandrit Alexi (Chehadeh) leitete das Referat für Ökumenische Beziehungen und Entwicklung des Griechisch-Orthodoxen Patriarchats von Antiochien und dem gesamten Morgenland in Damaskus (Syrien), im Alter von 51 Jahren, am 15. August;

John K. Yambasu, Bischof der Vereinigten Methodistischen Kirche in Sierra Leone und Präsident des Kirchenrates in Sierra Leone, im Alter von 64 Jahren, am 16. August.

Archimandrit Victor Raissi, führende Gestalt des orthodoxen Mönchtums in Westeuropa, im Alter von 81 Jahren, am 17. August;

Amvrosij Paraškevov, Metropolit von Dorostol (Bulgarien), im Alter von 78 Jahren, am 18. August;

Tsutomu Shoji, früherer Generalsekretär des Nationalen Christlichen Kirchenrates in Japan (1978–1985), bis zu seinem Ruhestand im Jahr 2003 war er Pastor der örtlichen Gemeinden, im Alter von 88 Jahren, am 25. August.

Zeitschriften und Dokumentationen

I. Ökumenische Bewegung

Stephen G. Brown, Reclaiming Communication. Ecumenical Involvement in Communication for Justice and Peace, EcRev 3/20, 284–302;

Anita L. Cloete, Living in a Digital Culture. The Need for Theological Reflection, ebd. 2/20, 255–269;

Joana T. Puntel and *Moisés Sbardelotto,* From the Historical Reformation to the „Digital Reformation": Contemporary Theological Challenges, ebd., 321–327;

Hyacinthe Destivelle OP, Developments in 2019 of the Theological Dialogues Conducted by the Pontifical Council for Promoting Christian Unity, Cath(M) 1/20, 1–10;

Robert Vorholt, „Gemeinsam am Tisch des Herrn" – eine ökumenische Spurensuche, ebd., 11–17;

Werner Klän, Realpräsenz des Leibes und Blutes Christi. Konkordienlutherische Kritik einer ökumenischen Bestandsaufnahme, ebd., 45–63;

Hans-Georg Link, Unerledigte Hausaufgaben. Zur Bannandrohungsbulle vom 15. Juni 1520, KNA-ÖKI 25/20, Dokumentation I–IV;

Alleingänge nicht finanzierbar. *Perspektiven der EKD* für die künftige Ökumene-Arbeit, ebd. 28/20, Dokumentation IV;

Kathleen Niepmann, Sich ein Herz fassen. Ökumenische Friedens-Dekade mit dem Motto „Umkehr zum Frieden", ebd. 31/20, 7–8;

Karl Heinz Voigt, Langjähriger Gast. Freikirchen-Bund will nach 70 Jahren ACK-Vollmitglied werden, KNA-ÖKI 36/20, 12;

„… wie ein Fluss". Die Ökumenekonzeption der Evangelischen Kirche im Rheinland, ebd., Dokumentation I–XII;

K. Rüdiger Durth, „Partner sind Mutmacher". Barbara Rudolph: Gerade jetzt brauchen wir die Ökumene, ebd. 37/20, 3–4;

Papst Franziskus, „Eine Zeit des Gedenkens". Botschaft zum Weltgebetstag für die Bewahrung der Schöpfung, ebd., Dokumentation VI–VIII.

II. Aus der römisch-katholischen Kirche

Christoph Arens, Die Kirche quasi neu erfunden. Historiker Wolf legt neue Biografie über Papst Pius IX. vor, KNA-ÖKI 30/20, 9–10;

Die pastorale Umkehr. Klerus-kongregation legt Instruktion zu Gemeindereformen vor, ebd. 31/20, Dokumentation I–IX;

Franz-Josef Bode, „Von der Realität überholt". Vatikan-Instruktion bewirkt eher Umkehr zur Klerikalisierung, ebd., Dokumentation X;

Peter Kohlgraf, Bistum Mainz auf gutem Weg. „Ich kann den Eingriff in meine Hirtensorge nicht einfach hinnehmen", ebd., Dokumentation XI–XII;

Ludwig Schick, „Kein Handlungsbedarf". Die Instruktion „bestärkt unsere Absicht, missionarisch Kirche zu sein", ebd., Dokumentation XII–XIII;

Rainer Maria Woelki, Herausgerufen in eine neue Zeit. Gastbeitrag des Kölner Erzbischofs für das Portal „katholisch.de", ebd., Dokumentation XIII–XV;

Franz Jung, Nach der Lektüre ernüchtert. „Die Instruktion verbleibt in den klassischen Bahnen", ebd., Dokumentation XV–XVI;

Klaus Schatz SJ, Päpstliche Unfehlbarkeit heute. Zwischen Immobilisierung und Irrelevanz, StimdZ 7/20, 493–505.

III. Aus der Orthodoxie

Sylvie Avakian, Die Kirche des Heiligen Geistes. Die Ekklesiologie des orthodoxen Theologen Nikolai Afansiev, EvTh 3/20, 230–240;

Nikolaj Thon, Einzelfall oder Symptom? Sergij Romanov und der pseudo-orthodoxe Fundamentalismus, KNA-ÖKI 30/20, Thema der Woche I–IV;

Christina Hadjiafxenti, Das Byzanz-Bild im theologischen Werk des Filaretos Vafeidis: Plagiat oder kritischer Umgang mit deutschen Vorbildern?, Orthodoxes Forum 1/20, 9–26;

Miltiadis Vantsos, Are We Playing God by Editing our Genes?, ebd., 27–35;

Andreas Müller, Die Enzyklika des Ökumenischen Patriarchats von 1920 aus lutherischer Perspektive, ebd., 37–47;

Stavros S. Fotiou, Food for all: fasting in the age of globalization, ebd., 49–53;

Michael Albus, In der Flut – Macht und Ohnmacht der Bilder, US 3/20, 171–197;

Daniel Benga, Ikonen und „ikonische" Erfahrung in der orthodoxen Liturgie, ebd., 185–197;

Anna Briskina Müller, The Holy and Great Council – Communication of the Church Message, EcRev 3/20, 385–395;

Assaad Elias Kattan, The Council of Crete, ebd., 422–428.

IV. Veränderung des Status der Hagia Sophia

Heinz Gestrein, Vor dem ersten Moscheegebet. Ende des Hagia-Sophia-Museums stößt auch in der Türkei auf Kritik, KNA-ÖKI 29/20, 3–4;

Nicht Fliehkräfte begünstigen. Bischofskonferenz zur Veränderung des Status der Hagia Sophia, ebd., Dokumentation IV;

Heinz Gestrein, Die Hagia Sophia ist eine Idee". Weiter viel Kritik an Erdogans Beschluss der „Moscheeisierung", ebd. 30/20, 3–4;

Heinz Gstrein, „Zweite Eroberung". Ökumenisches Patriarchat

hält an Hagia-Sophia-Tradition fest, ebd. 31/20, 3–4.

V. Aus dem Ordensleben

Christine Müller, Mittendrin: Im Leben. In der Verheißung. In der Herausforderung. Missionarisches Ordensleben in Großstädten, IKaZ 3/20, 254–263;

Ludger Schulte, Theologie der Spiritualität. „Eine Art günstiges kulturelles Laboratorium für die Orden", ebd., 264–272;

Jörg Ernesti, Ordenspäpste und Kirchenreform, ebd., 273–282.

VI. Geschlechterrollen

Martin Leuenberger, Geschlechterrollen und Homosexualität im Alten Testament, EvTh 3/20, 206–229;

Raewyn Connell, Männer, Männlichkeit, Gott. Kann die Sozialwissenschaft das theologische Problem klären helfen?, Concilium 2/20, 105–115;

Ezra Chitando, Maskulinitäten, Religion und Sexualität, ebd., 137–148;

Vincent Lloyd, Maskulinität, Rasse, Vaterschaft, ebd., 149–157.

VII. Weitere interessante Beiträge

Martin Leiner, Paul Ricœurs Verständnis von Politik, Staat und Theologie und die theologische Ethik in Deutschland, EvTh 3/20, 165–168;

Leticia Witte, Als ein Provisorium verschwand. Vor 70 Jahren wurde der Zentralrat der Juden gegründet, KNA-ÖKI 29/20, 13;

Carsten Claußen/Dirk Sager, Das Verhältnis von Christentum und Judentum – Eine Änderung in der „Rechenschaft vom Glauben" erläutert, ThGespr 3/20, 107–126;

Karl Heinz Voigt, „Welch ein Schatz!" Methodisten vergeben erstmals Predigtpreis für Laien; KNA-ÖKI 28/20, 9–10;

Christoph Schmidt, „Recht auf Selbstbestimmung". Islamwissenschaftler Khorchide über den „Verrat am Islam", ebd., 14–15;

Darius Müller, Die Edition Critica Maior des Neuen Testaments. Beschreibung und Reflexion, ThGespr 3/20, 127–142.

VIII. Dokumentationen

Der *3. Ökumenische Kirchentag (ÖKT)* in Frankfurt hat eine 96-seitige Arbeitshilfe zur Auslegung biblischer Textstellen vorgelegt. Verfasst wurden die „Exegetischen Skizzen" von einem ökumenischen Team von katholischen, evangelischen und orthodoxen Theologen. Die „Exegetischen Skizzen" enthalten erklärende Texte zu Bibelworten, die bei Gottesdiensten und Bibelarbeiten im Zentrum stehen sollen. Die Arbeitshilfe kann auch in der Gemeindearbeit, zur Gottesdienstvorbereitung oder bei Bibelkreisen verwendet werden.

Neue Bücher

KONFESSIONELLES BILDUNGSWESEN IN DER DDR

Uwe Grelak/Peer Pasternack, Parallelwelt. Konfessionelles Bildungswesen in der DDR – Handbuch. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2019. 699 Seiten. Gb. EUR 98,00.

Peer Pasternack und Uwe Grelak vom Institut für Hochschulforschung an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg haben ein Handbuch des kirchlichen bzw. durch andere Religionsgemeinschaften getragenen Bildungswesens in der DDR vorgelegt. Die Vf. katalogisieren und dokumentieren „konfessionelle" Einrichtungen und Arbeitsformen der schulischen, beruflichen, akademischen, ehrenamtlichen Aus-, Fort- und Weiterbildung in Kirchen bzw. Religionsgemeinschaften, der theologischen Forschungsarbeit und der kirchlichen Allgemeinbildung in der DDR. Der Begriff „konfessionell" ist wie die weiteren Bestandteile des Titels zu diskutieren. Das „Handbuch" stellt eine Kombination aus den in den letzten Jahren vorgelegten Veröffentlichungen der Vf. dar. Die bereits publizierten Texte sind nahezu identisch eingewandert, nur geringfügig verändert und in den Gliederungen weiterhin vergleichbar. Daher nimmt diese Rezension den Inhalt des Bandes nur in einer knappen Skizze in den Blick und verweist zu den Teilen A–F jeweils auf die vorhandenen Veröffentlichungen.

Strukturell systematisiert der Band die kirchlich bzw. religionsgemeinschaftlich verantworteten Ausbildungsgänge. Sie werden nach Ziel (Schule, Ausbildung, Studium, Allgemeinbildung), Fachgebiet, Konfession bzw. Religion und Ausbildungseinrichtung (in alphabetischer Ordnung der Ortsnamen) gegliedert. So entsteht eine Systematisierung und Typisierung „konfessioneller" Bildungsformen, woraus die Katalogisierung der einzelnen Bildungsgänge bzw. Bildungsorte in Form von Kurzdarstellungen folgt. Sie sind wie Lexikonartikel zum Nachschlagen gedacht und nach folgenden Punkten einheitlich gegliedert: konfessionelle Zugehörigkeit, Trägerschaft, zentrale (d. h. historische) Daten, inhaltliches Profil, Zugangsvoraussetzungen, Statistisches und Organisatorisches, Kooperationen und Netzwerkeinbindungen. Häufig sind statistische tabellarische Übersichten eingefügt, sodass dieses Handbuch insgesamt 125 Übersichten zu Einrichtungsstatistiken, Ausbildungs-, Absolventen- und Dozentenzahlen enthält. Eine Übersicht der Übersichten am Ende des Bandes macht diese auffindbar.

Inhaltlich werden (nach Zählung der Autoren, 21 f) 1.432 Institutionen, Einrichtungen, Arbeitsformen,

Netzwerke und Medien des „konfessionellen“ Bildungswesens besprochen. Beeindruckend zeigt sich die Fülle und Vielfalt dieses Bildungswesens, ebenso beeindruckend die Arbeit der Autoren, dieses zu erforschen, zu beschreiben und zu dokumentieren. Sie differenzieren verschiedene Bereiche der Bildung:

A) Elementarbildung: Kindergärten, Kinderheime, Stätten der Arbeit mit kognitiv behinderten Kindern bzw. Jugendlichen jeweils im Überblick ohne Darstellung einzelner Orte bzw. Einrichtungen.

B) Allgemeine Schulbildung und nebenschulische Bildung:

B.1) „Evangelische“ und „katholische“ Oberschulen und Schülerkonvikte. Nicht als „evangelisch“, sondern als „Sonderfälle“ aufgrund ihrer städtischen Trägerschaften sind die Dresdner Kreuz- und die Leipziger Thomasschule sowie der altsprachliche Unterricht an Oberschulen aufgeführt.

B.2) Nebenschulische Bildung in der kirchlichen Kinder- und Jugendarbeit (Christenlehre, religiöse Kinderwochen, Junge Gemeinde etc.); auch die Kinder- und Jugendarbeit der Freikirchen, Mormonen und jüdischen Gemeinden.

B.3) Die der Berufsausbildung vorgelagerten Möglichkeiten der kirchlichen berufsorientierenden Vorseminare bzw. Aspiranturen sowie die studienvorbereitenden Proseminare.

C) Berufliche Ausbildungen: Aufgeführt sind berufliche Erstausbildungen und postsekundäre Ausbildungen (mit Abschlussniveau Sekundarstufe II) meist in diakonischen Einrichtungen, Diakonissenhäusern, Klöstern etc. Es fällt das breite Spektrum der Ausbildungsberufe auf: Pflegeberufe (z. B. Krankenpflege, Altenpflege, orthopädische Fachkraft), erzieherische Berufe (vom Kindergarten bis zur Heimleitung), Gemeindeberufe (Gemeindepädagogik, Gemeindediakonie, auch: Paramentik, Seelsorgehilfe etc.), Verwaltungs- und Wirtschaftsberufe (von der Köchin bis zum Verwaltungsdiakon).

D) (Quasi-) Akademische Ausbildungen und Forschung: Dieser Teil dokumentiert das akademische theologische Studium zum Ersten Examen (Kirchliche Seminare bzw. Hochschulen, staatliche Universitäten), die Ausbildung zum Zweiten Examen (Prediger- bzw. Priesterseminare), die quasi-akademischen Ausbildungsgänge (landes- und freikirchliche Predigerschulen sowie das Priesterseminar der Christengemeinschaft) sowie die Bandbreite der wissenschaftlichen theologischen Arbeitskreise (z. B. Internationale Fachkonferenzen für Praktische Theologie) und Abteilungen (z. B. Theologische Studienabteilung beim Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR). Hinzu kommen „Sonderfälle“ in staatlicher oder kommunaler Trägerschaft (z. B. Staatliche Lutherhalle Wittenberg). Darstellt werden auch studentische Strukturen (Studentengemeinden, CDU-

Hochschulgruppen, Theologenkonvikte) und wissenschaftliche Bibliotheken, Verlage und Zeitschriften.

E) Fort- und Weiterbildungen: Kirchliche und freikirchliche Fortbildungen in theologischen, katechetischen, kirchenmusikalischen, diakonischen Berufsfeldern z. B. durch Pastoralkollegs, Seelsorgeseminare, als Weiterbildung zum Archivar, Bibliothekar etc., dazu auch die Ausbildung ehrenamtlicher Kirchenmusiker. Als „Sonderfall" wird das Parteischulungswesen der gleichgeschalteten CDU verhandelt.

F) Religiöse, politische und kulturelle Allgemeinbildungsaktivitäten: Es wird die kirchliche, freikirchliche, ökumenische und jüdische Allgemeinbildungsarbeit dokumentiert. Hierzu zählen z. B. die kirchlichen Akademien, der Betrieb von Bildungs- und Rüstzeithäusern, die Kirchentagsarbeit, auch die Kunstdienste, Medienarbeit, Verlage und Buchhandlungen usw. Außerdem wird eine fluide Form der informellen Netzwerkbildung, nämlich die ab den 1970er Jahren einsetzende Hauskreisarbeit als „regionale Struktur" aufgeführt (zur Diskussion s. u.). Am Schluss steht das nichtkirchliche, aber konfessionell geprägte Verlags- und Pressewesen (CDU-Publikationen, das staatliche „Evangelische Pfarrerblatt" u. a.).

Einige Bemerkungen und Anfragen an das große und großartige Überblickswerk möchte ich stellen.

1) Sowohl dem heutigen Forschungsstand als auch der damaligen Realität angemessen, zeigt sich die Einbeziehung von Netzwerkbildungen mit wissenschaftlich-forschendem oder allgemeinbindendem Charakter darzustellen. So ist sehr zu würdigen, dass unter den allgemeinbildenden Formen auch Hauskreise genannt werden. Hauskreise verbreiteten sich als neue Sozialform der Gemeindearbeit bzw. des Gemeindeaufbaus ab den 1970er Jahren. Hauskreise waren und sind zweifellos wichtige Formate kirchlicher Bildungsarbeit, die weniger als z. B. die Bibelwochen (562 f) durch Vorbereitungskonferenzen zentral organisiert werden konnten, aber mindestens genauso wirksam waren. Allerdings sind Hauskreise, auch wenn sie nicht in Gemeinderäumen, sondern im Haus stattfinden, meist keine „regionalen übergemeindlichen", sondern eben lokale gemeindliche Arbeitsformen. Das Stichwort „Hauskreisarbeit" zeigt außerdem eine Unschärfe, da unter diesem Label ein sehr breites Spektrum an inhaltlichen Gewichtungen (von politischen Themen bis zur Frömmigkeitsbildung) zu verstehen ist. Hauskreise stellen einen Fall der kirchlichen Bildungsarbeit auf der Grenze zum Privaten dar. Sie erinnern an weitere solche Grenzfälle der religiösen Allgemeinbildung, die sich nicht im Buch finden: Rüstzeitarbeit, Einkehrtage bzw. Retraitenarbeit etc. Hier wären auch Formen der Kinder-, Jugend- und Erwachsenenarbeit zu nennen, die z. B. im Kontext der innerkirchlichen charis-

matischen Bewegung (Volksmissionskreis Sachsen, Südharzbruderschaft, Lauenhainkreis u. a.) als Rüstzeiten, Oasenwochen, verbindliche Freundeskreise und Geistliche Gemeinschaften bestanden und z. T. neben der Allgemeinbildung auch Schulungen für ehrenamtliche Mitarbeiter durchführten.

Folglich wäre unter den Netzwerken als Bindeglied zwischen Hauskreisarbeit und Theologiestudium auch die studienbegleitende Arbeit mit bzw. von Theologiestudenten zu nennen. Anders als in der damaligen BRD, wo die evangelikale studienbegleitende Arbeit als Zusatzprogramm zum Theologiestudium durch Bekenntnisgruppen durchgeführt bzw. organisiert wurde, organisierten Studenten vergleichbare Arbeitsformen selber (als Hauskreise, als Rüstzeiten, mit Pfarrern, als Geistliche Gemeinschaften) oder die Ausbildungsstätten bzw. Landeskirchen boten solche Begleitangebote an.

2) Die sprechende Formulierung des Buchtitels lässt Fragen offen. Inwiefern kann im Blick auf das kirchliche bzw. religiöse Bildungswesen von einer „Parallelwelt" gesprochen werden? Der Begriff wird von den Vf. als zutreffend vorausgesetzt, jedoch nicht reflektiert, was unbedingt nötig gewesen wäre. Einerseits vermag der Begriff die Funktion des organisatorischen, geistigen und geistlichen Freiraumes innerhalb des totalitären Staatssystems zu benennen. Das hat er mit anderen, nicht in diesem Band gebrauchten Begriffen wie „Asyl", „Schutzraum" oder der Formel „Insel(n) im roten Meer" (so Literatur im Blick auf die evangelischen Theologischen Seminare, welche im Handbuch fehlt) gemeinsam. In Gemeinden, Leitungsgremien und Betrieben der Kirchen konnte der christliche Glaube immerhin frei gelebt werden. Es konnte ein Beruf erlernt, eine Wissenschaft studiert und eine haupt-, neben- oder ehrenamtliche Tätigkeit ohne direkte Einflussnahme der Staatspartei und ihres Machtsystems ausgeübt werden, was vor allem für Personen relevant war, die sich zu ihrem christlichen Glauben im Schulunterricht bekannten, die Jugendweihe ablehnten, kritische Positionen diskutieren wollten und da R. keine Chance auf eine Ausbildung oder ein Studium hatten. Andererseits ist insofern nicht von einer Parallelwelt zu sprechen, da diese keineswegs der staatlichen Welt entzogen war. Natürlich hatte die Staatssicherheit ihre Arme auch in den kirchlichen Bereich gestreckt und war in Gemeinden, Leitungsgremien und Betrieben im Spiel.

Der Begriff der Parallelwelt weist implizit auf eine weitere Parallelwelt hin: die der Familie bzw. des privaten Haushaltes. Anders als für die Familie scheint mir der Terminus im Blick auf die Kirchen jedoch nicht nur den Rückzugsraum und dessen Subkultur zu bezeichnen. Vielmehr förderten kirchliche Rückzugsräume jene subversive Gestal-

tungskraft, welche – natürlich je nach Zeit, Ort, Person, Gruppe, Beruf je und je unterschiedlich intensiviert – letztlich die Friedliche Revolution tragen konnte. Dies kommt mit dem Terminus „Parallelwelt“ zu wenig zum Ausdruck, stattdessen haftet ihm der Geruch des Sonderbaren an (den diese Welt auch gehabt haben mag). Doch das politische System des totalitären sozialistischen Staates war das eigentlich Sonderbare. Dies darf nicht verdeckt werden.

3) Zu diskutieren ist ebenso das Attribut „konfessionell“, welches die im Handbuch dokumentierte Bildungsarbeit kennzeichnet. Dieser Begriff impliziert kirchliche Hoheit, Trägerschaft, Identität oder bekenntnismäßige Anbindung. Im Blick auf die mehrheitliche Anbindung des dargestellten Bildungswesens an die beiden großen Konfessionskirchen mag er zutreffen. Unter dieser Voraussetzung können Bildungsformen, die in staatlicher Hand lagen, noch als „Sonderfälle“ deklariert werden. Das waren sie im sozialistischen Bildungssystem sicher auch aus staatlicher Sicht. Der Begriff kommt jedoch an seine Grenzen, wo Trägerorganisationen benannt sind, deren Selbstverständnis er nicht trifft. Die jüdischen Gemeinden werden sich nicht mit dem Merkmal „konfessionell“ kennzeichnen lassen wollen. Ebensowenig können Sondergemeinschaften wie die Christengemeinschaft oder die Mormonen unter „konfessionell“ eingeordnet werden (noch dazu im Blick auf eine Zeit, in der man das Wort „Sekte“ noch unverblümt in den Mund nahm; einen diskutablen Grenzfall bildeten die Adventisten).

4) Die Konfessionsbezeichnungen werden in der Gliederung nicht einheitlich gebraucht („evangelisch“/„katholisch“ oder „Evangelische Landeskirchen“/„Katholische Kirche“). Bei den Pflegeausbildungen unter C.2.1 sind sie verloren gegangen (in der Publikation von 2018 waren sie noch da). Die Bezeichnung „katholisch“ wäre inhaltlich und organisational korrekt durch „römisch-“ zu ergänzen. Einen Grenzfall bilden Einrichtungen der Herrnhuter Brüdergemeine (die als Freikirche zum Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR gehörte; Einrichtungen z. T. landeskirchlich mitfinanziert), unter B.1.1 und C.1.1 unter „evangelisch“ und nicht unter „freikirchlich“ eingeordnet.

5) Im Blick auf den Begriff „Handbuch“ gibt es zu bemerken, dass ein Register der Personennamen vermisst wird. Auch wenn Personen im umfangreichen Text nur selten genannt werden, so etwa bei einzelnen Nennungen von Dozenten, Autoren, Mitarbeitern etc., bleibt es doch von Interesse, gerade diese Personen systematisch identifizieren und nachschlagen zu können.

Obwohl die Sach- und Quellenlage zum Thema (erst recht im Blick auf die Ebene der Netzwerkbildungen) hoch komplex und zum Teil ausgesprochen schwierig ist, gelang

es den Autoren, eine herausragende, Respekt und Beachtung verdienende Darstellung zu entwickeln.

Markus Schmidt

ERSTES VATIKANUM

Peter Neuner, Der lange Schatten des I. Vatikanums. Wie das Konzil die Kirche noch heute blockiert. Verlag Herder, Freiburg i. Br. 2019. 240 Seiten. EUR 28,00.

Peter Neuner, emeritierter Professor für Dogmatik an der Universität München, legt in dieser Arbeit dar, wie sehr der „lange Schatten des I. Vatikanums" die römisch-katholische Kirche bis heute prägt. Dabei ist sein Zugang weniger ein his-torischer als ein systematischer: Er interessiert sich vor allem für theologische Texte und Ideen. Seine These ist, „dass in den Konflikten, die in der Kirche derzeit ausgetragen werden, wiederum Probleme dominieren und ausgetragen werden, die bereits in den Auseinandersetzungen um das I. Vatikanum und in den verschiedenen Modernismuskontroversen vorgetragen wurden" (11). Diese Kontinuitätsthese plausibilisiert Neuner in einem Durchgang, der bei den „Herausforderungen des 19. Jahrhunderts" beginnt und das „Erste Vatikanische Konzil und die Etappen seiner Durchsetzung" beschreibt. Danach wendet er sich dem Zweiten Vatikanum zu, das „im Schatten des Vatikanum I" gestanden habe und auf das eine „konservative Wende" gefolgt sei, die sich bereits unter Paul VI. angedeutet habe. Vor allem aber unter Johannes Paul II. und Benedikt XVI. sei es zu einer regelrechten „Rückbesinnung auf das I. Vatikanum" gekommen. Abschließend behandelt Neuner „[g]egenwärtige Problemstellungen und Kontroversen", in deren Mittelpunkt die Frage steht, ob das Zweite Vatikanum vom Ersten Vatikanum her verstanden werden müsse – eine Lesart, die sich darauf stützen kann, dass Spitzenaussagen von 1870 vom Pastoralkonzil zitiert und ausdrücklich bestätigt wurden –, oder ob vom Zweiten Vatikanum her eine korrigierende Relektüre und Neurezeption des Ersten möglich sei. Für Letzteres macht sich Neuner stark, und er sieht Papst Franziskus dabei auf seiner Seite. Neuner geht es vor allem darum, „mit dem Verständnis des Volkes Gottes ernst zu machen. Die Kirche ist Volk Gottes […] und ihre Glieder sind Laien, welche Aufgaben und Ämter sie auch wahrnehmen und welche Charismen ihnen auch gegeben sind. Als Glieder dieser Kirche sind sie einander gleich und haben teil an ihrem königlichen, prophetischen und priesterlichen Amt. Jedes Amt in der Kirche ist Dienst an diesem Volk und definiert sich durch diesen Dienst. Das Amt bestimmt sich von der Kirche, nicht die Kirche vom Amt her" (229).

Neuner schreibt engagiert und in einer zugänglichen Sprache; komplexe Zusammenhänge werden ver-

ständlich und zugleich mit Tiefgang entfaltet, und man folgt ihm gespannt durch das Hin und Her der theologischen Debatten. Fachkundigen Lesern bietet er im Detail nichts Neues, aber die Zusammenhänge, die er herstellt, sind oft erhellend. Sein eigener Standpunkt ist durchgehend deutlich, und er nennt viele aus seiner Sicht problematische Aspekte des Ersten Vatikanums sowie seiner Folgen. Zugleich ist er aber auch um Differenzierungen bemüht: So führt er etwa aus, dass manche Beschlüsse von 1870 durchaus besser seien als ihr Ruf, und bezieht sich dabei auf die weniger bekannte Konstitution Dei Filius; sie weise einen blinden Traditionalismus ebenso zurück wie einen selbstherrlichen Rationalismus und bejahe grundsätzlich eine freie Wissenschaft (50 f).

Neuner begründet auch, warum mit dem Zweiten Vatikanum das Erste keineswegs erledigt ist. Das Konzil von 1869/70 erließ eine Geschäftsordnung, die einen Beschluss mit Zwei-Drittel-Mehrheit möglich machte; dadurch wurde es der infallibilistischen Mehrheit unter den Bischöfen möglich, die kritische Minderheit zu überstimmen. Hätte man sich auch beim Zweiten Vatikanum an dieser Geschäftsordnung orientiert, hätte sich diesmal die reformerische Mehrheit gegen die konservative Minderheit durchgesetzt. Doch Papst Paul VI. wollte – was dem konziliaren Gedanken tatsächlich mehr entspricht – möglichst einmütige Beschlüsse und sorgte immer wieder persönlich dafür, dass auch Formulierungen der Konservativen aufgenommen wurden. Das führte freilich dazu, dass in vielen Texten des Zweiten Vatikanums unvereinbare Positionen nebeneinander stehen (113 f). Der zugrundeliegende Konflikt – das kann man aus Neuners Buch lernen – ist bis heute unbewältigt.

Allerdings verwickelt auch Neuner sich zuweilen in Widersprüche. Einerseits wirft er dem Ersten Vatikanum vor, einer römisch-katholischen Selbstbezüglichkeit Vorschub geleistet zu haben (78 f). Andererseits bezeichnet er die römisch-katholische Kirche in seinem Buch durchgehend als „die Kirche“. Damit will er zwar keine Abwertung anderer christlicher Gemeinschaften implizieren (12); doch macht er auf diese Weise überdeutlich, dass er sich an Menschen wendet, denen die römisch-katholische Kirche ebenfalls schlicht als „die Kirche“ gilt. Als anderskonfessioneller Leser fühlt man sich merkwürdig ausgeschlossen. Zudem kommen ökumenische Aspekte in seinem Buch nur ganz am Rande vor (auf weniger als zehn Seiten, 213–222), und gar nicht zu interessieren scheint, was „weltliche“ Menschen über das Papsttum denken mögen. In der kirchlichen Selbstbezüglichkeit, die Neuner kritisiert, scheint er seinerseits ein ganzes Stück befangen.

Dem alt-katholischen Rezensenten sind auch in einigen Aussagen Neuners zum Altkatholizismus

Selbstwidersprüche aufgefallen. So heißt es zum Beispiel: „Die Tatsache, dass sich der Protest gegen die Unfehlbarkeitserklärung in der altkatholischen Bewegung sammelte, die sich bald als Altkatholische Kirche konstituierte, stellte die Bischöfe [die zunächst gegen die Papstdogmen waren] vor die Alternative, sich zu unterwerfen oder die Kirchenspaltung in Kauf zu nehmen“ (38). Neuner – der Ende der 1970er Jahre mit einer Monographie über Döllinger hervorgetreten ist – muss es eigentlich besser wissen: Erst nachdem der letzte deutsche Bischof (im April 1871) die Papstdogmen akzeptiert hatte, kam es zur organisatorischen Sammlung des Altkatholizismus (beim Münchener Kongress im September 1871), und erst ein Jahr später (beim Kölner Kongress 1872) fiel die Entscheidung für die kirchliche Selbstständigkeit. Und tatsächlich schildert Neuner an anderer Stelle die Ereignisse dann doch in korrekter Chronologie (84–88) – allerdings ohne, und das ist wiederum verblüffend, neuere Forschungsliteratur und insbesondere solche von alt-katholischen Wissenschaftlern auch nur im Ansatz zur Kenntnis zu nehmen. Zudem „endet“ Neuners Version alt-katholischer Geschichte mit Döllingers Tod. Wenn man es nicht besser wüsste, könnte man bei der Lektüre seines Buches meinen, die alt-katholische Kirche existiere überhaupt nicht mehr. Sogar im kurzen Ökumene-Kapitel bleibt der römisch-katholisch – alt-katholische Dialog unerwähnt.

Ein weiterer Selbstwiderspruch betrifft in gewisser Weise das Buch als Ganzes. Zum Altkatholizismus heißt es resümierend: „Döllinger und die altkatholische Bewegung haben die Texte des Konzils von einer Extremposition her verstanden und sie als inakzeptabel und glaubenszerstörend zurückgewiesen“ (88). Dahinter steckt ein fast schon klassisch zu nennendes Argument, mit dem in noch immer zu vielen römisch-katholischen Darstellungen der alt-katholische Widerstand „erledigt“ wird: Man habe sich letztlich an einem maximalistischen Verständnis der Papstdogmen abgearbeitet, zu dessen Verwirklichung es nie gekommen sei. In der Tat, wer mit heutigen Augen die alt-katholischen Polemiken von damals liest, muss sich befremdet fühlen; über weite Stre-cken sind sie – wie die Polemiken der Gegenseite – höchst einseitig und überspitzt. Aber völlig unbegründet kann der alt-katholische Protest dann doch auch nicht gewesen sein: Schließlich legt Neuner auf über 200 Seiten dar, welch durchschlagende Wirkung das Erste Vatikanum bis heute hat. Bezüglich des römisch-katholischen Kirchenrechts – auch des neugefassten von 1983 – konstatiert Neuner sogar, dass es eine „maximalistische“ Interpretation der Papstdogmen in verpflichtende Normen gegossen habe (102 f). Beruht der Altkatholizismus also wirklich nur auf einem großen Missverständnis?

Dieser Widerspruch wird hier keineswegs aus der Position eines alt-katholischen Rechthabenwollens herausgestellt; das verbietet allein schon der selbstkritische Blick auf die eigene Geschichte und kirchliche Wirklichkeit. Zudem hat der altkatholische Rezensent zu der innerrömisch-katholischen Auseinandersetzung, in der sich Neuner engagiert, nichts beizutragen; er ist ein Außenstehender. Als solcher darf er aber doch erwarten, dass seine Tradition in einem Werk über das Erste Vatikanum einigermaßen fair, vollständig und auf aktuellem Forschungsstand gewürdigt wird – eine Erwartung, die Neuner leider nicht erfüllt.

Andreas Krebs

KIRCHENVERSTÄNDNIS

Dietmar Schon (Hg.), Identität und Authentizität von Kirchen im „globalen Dorf". Annäherung von Ost und West durch gemeinsame Ziele? Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2019. 223 Seiten. Pb. EUR 26,95.

Eingeleitet wird das Buch mit den Worten des Herausgebers, der zugleich Direktor des Ostkircheninstituts der Diözese Regensburg ist. Die Beiträge der Publikation wurden auf einem internationalen Symposium zu Grundlagen ökumenischer Verständigung vorgetragen.

Der erste Beitrag „Zeichen und Werkzeug der Einheit. Sakramentales Kirchenverständnis als Garant für Identität und Authentizität" (9–23) stammt von Bischof Rudolf Voderholzer. Der Autor betrachtet das Thema aus theologischer Perspektive und geht dabei näher auf „Eucharistische Ekklesiologie" ein. In sieben Abschnitten stellt er die Aussage „Die Kirche ist in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit" in einem historischen Kontext. Häufig belegt er seine Ausführungen mit Zitaten aus Schriften des emeritierten Papstes Benedikt XVI.

Als zweiter Autor kommt Metropolit Panteleimon Arathymos mit dem Beitrag „Identität und Authentizität von Kirchen im ‚globalen Dorf'" (24–39) zu Wort. Aus Perspektive der orthodoxen Theologie und seinen eigenen Erfahrungen als orthodoxer Bischof in Afrika versucht er, Antworten darauf zu finden, ob Identität eine statische Größe ist, wie man sie von Stereotypen abgrenzen kann und wie man mit sich entwickelnden Identitäten im ökumenischen Kontext umgeht.

Die christliche Identität „gestützt" auf die Apostel Paulus und Petrus wird in Christos Karakolis' Beitrag (40–50) „Neutestamentliche Apostelfiguren als Wegweiser zu einer übergreifenden christlichen Identität" geschildert. Dabei nutzt er nicht nur zahlreiche neutestamentliche Texte, sondern auch historische Quellen, um Gemeinsamkeiten und

Unterschiede der beiden apostolischen Figuren zu untersuchen. So möchte er insbesondere aufzeigen, wie die Apostel durch „Erzählungen“ dargestellt werden und wie dadurch unter den verschiedenen Kirchengemeinden eine einheitliche christliche Identität gebildet werden kann.

Auch der vierte Autor, Tobias Nicklas, wirft in seinem Beitrag einen genaueren Blick auf zwei Apostel: „Petrus und Johannes – Dienst am Menschen“ (51–72). Er folgt den Impulsen des vierten Evangeliums, um das Verhältnis von Petrus und Johannes zu erforschen. Dabei hat er sich für eine objektive Arbeitsweise entschieden, ohne Petrus direkt mit der römisch-katholischen Kirche zu verbinden oder Johannes als Repräsentanten der Orthodoxie zu sehen.

Mit einem interessanten Beitrag meldet sich Ioan Moga zu Wort (73–85). Sein Beitrag „Moderne Orthodoxie versus antimodernen ‚Katholizismus‘? Vergessene Identitätsprofile der rumänischen orthodoxen Theologie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts“ wirft einen Blick auf ein bisher kaum beachtetes Thema.

Der Beitrag „Allgemeines und Singuläres. Die Konfessionskirchen aus religionssoziologischen Perspektiven von Demosthenes Savramis“ (86–102) von Michael N. Ebertz geht näher auf eine unbeachtete Publikation des Professors für Religions- und Kulturwissenschaften, D. Savrames, ein. In einzelnen Abschnitten widmet sich Ebertz insbesondere den Themen: die politische Macht, der Klerus und die Laien, die Kirche sowie das religiöse Virtuosentum im Christentum.

Vasilios N. Makrides beschäftigt sich in seinem Beitrag „Der konstruktive Umgang mit der Moderne – oder was die Orthodoxie vom Katholizismus zu lernen vermag“ (103–127) mit einer oft kritisch betrachteten Fragestellung. Zentral sind für ihn die Fragen, ob eine produktive und konstruktive Ost-West-Interaktion möglich ist und ob der katholische Umgang mit der Moderne tatsächlich ein Vorbild für die orthodoxe Kirche sein kann. Dabei argumentiert er stark für eine Erneuerung bzw. eine Reform der orthodoxen Kirche.

„Die dreifache Konstitution von Kirchen als Kampf, Körper und Artefakt. Praxistheoretische Zugänge zur Identität der katholischen und orthodoxen Kirche“ (128–158) ist Thema von André Armbruster. Er zeigt, dass sich die katholische und die orthodoxe Kirche in drei Dimensionen unterscheiden: Kämpfe in und um die Kirche, die Kirche als Körper und die Kirche als Artefakt. Hierbei arbeitet er nicht explizit die trennenden Unterschiede zwischen den Konfessionen heraus, sondern gibt drei Lösungsansätze zum Identitätswandel der Kirchen, um eine Annäherung zu ermöglichen.

Monika Stützle-Hebel schrieb den Beitrag „Muss für Kooperation die eigene Identität aufgegeben werden? Feldtheoretische und organisa-

tionsdynamische Überlegungen zu Einheit und Verschiedenheit“ (159–173). Ihre Antwort stellt sie direkt an den Beginn des Beitrags und erläutert dann – streng theoretisch –, warum eine eigene Identität eine wichtige Voraussetzung für Kooperation ist und nicht aufgegeben werden sollte. Hierbei werden ihre theoretischen Erläuterungen stets auch von anschaulichen Skizzen gestützt.

Mit dem Beitrag „Conservative Ecumenism Phänomen, Ursache, Kritik“ (174–183) von Jennifer Wasmuth wird ein Blick auf den konservativen Ökumenismus geworfen. Ihre Ergebnisse fasst sie für den Leser auf empirischem Wege sowie aus historischem und theologischem Blickwinkel verständlich zusammen.

Im Beitrag „Konfessionelle Identität und ökumenische Annäherung“ (184–196) betont Rade Kisić zunächst, dass man um die Identitätsfrage nicht herumkommt, wenn man einen ökumenischen Dialog führen möchte. Drängend stellt sich in diesem Zusammenhang für ihn aber die Frage, wie man diese Identität bewahren kann und gleichzeitig dem Fortschritt im Dialog nicht im Wege steht. Hierbei führt er spannende Zukunftsperspektiven auf.

Im letzten Beitrag „Kirchliche Identität und ökumenische Zusammenarbeit – neue und alter Herausforderungen“ (197–219) kommt schließlich der Herausgeber Dietmar Schon zu Wort. Er fokussiert sich auf die jüngere Geschichte. Im Jahre 1979 kündigte eine gemeinsame Erklärung der Ersthierarchien den Beginn eines ökumenischen Dialogs an, doch auch die Vollendung sei zügig zu erreichen, erklärt der Autor. Gemeinsam müssen Antworten gefunden werden, um eine neue Art der Zusammenarbeit der Kirchen zu ermöglichen.

Das Buch beschäftigt sich mit den gemeinsamen Zielen der Ost- und Westkirchen in der heutigen Zeit mit dem Blick auf die Ökumene. Hierzu betrachten zehn Autoren und zwei Autorinnen das Thema auf differenzierte Weise. Wünschenswert wäre, wenn auch Theologen aus den orientalisch-orthodoxen Kirchen zu Wort kämen. Den Vertretern der verschiedenen Konfessionen können die Worte von Gregorios Bar Hebräus († 1286), dem größten Theologen, den die Syrisch-Orthodoxe Kirche von Antiochien zur Zeit der syrischen Renaissance hervorgebracht hat, vom Format des zur gleichen Zeit lebenden Thomas von Aquin, dem Fürsten der Scholastik im Hochmittelalter, ein Vorbild sein. Dieser sagt: „Ich gewann die Überzeugung, dass es sich bei den Streitigkeiten der Christen untereinander nicht um Tatsachen, sondern um Worte und Bezeichnungen handelt. Denn sie alle bekennen, dass Christus, unser Herr, vollkommener Gott und vollkommener Mensch ist, ohne Vermischung, Verquickung oder Veränderung der Naturen […]. Ich riss die Wurzel des Hasses ganz aus dem

Grund meines Herzens und unterließ es gänzlich, mit irgendjemandem Streitgespräche über Glaubensfragen zu führen."

Josef Önder

TAIZÉ – EIN MYTHOS

Sabine Laplane, Frère Roger. Die Biographie. Aus dem Französischen von Kordula Witjes und Judith Blank. Verlag Herder, Freiburg i. Br. 2018. 544 Seiten. Gb. EUR 48,00.

Frère Roger von Taizé gehört zu den ganz großen geistlichen Persönlichkeiten des 20. Jahrhunderts. Taizé ist lebendig durch seine Gesänge und die erfolgreichste christliche Jugendarbeit in Europa. Schon längst ist Taizé auch ein Mythos und Frère Roger eine Sehnsuchts- und Projektionsfigur. Umso wichtiger: Wer war Frère Roger?

Dieser Frage geht Sabine Laplane in ihrer Biographie des Ordensgründers nach, der bislang ersten von Taizé offiziell autorisierten Biographie. Die Autorin ist keine Fachtheologin, sondern Dozentin für Literatur an der Hochschule Sainte-Marie de Neuilly. Das ist ein großer Gewinn, denn das macht die 500-seitige Lektüre auch für Nicht-Theolog*innen angenehm lesbar. Theologische Bewertungen oder Reflexionen fehlen. Der Stil ist sachlich und lebendig zugleich, Roger kommt häufig selbst zu Wort. Laplane hat neben den bereits veröffentlichten Texten von Roger über hundert Personen konsultiert, die Roger persönlich gekannt haben und mit Erzählungen, Ratschlägen und Dokumenten das Bild von Roger um viele Mosaiksteine bereichert haben. Sekundärliteratur wurde nicht berücksichtigt. Herausgekommen ist eine Biographie in vierzehn Kapiteln, mit Schwarz-Weiss-Bildern, zahlreichen Anmerkungen, einem Namensindex, einem Familienstammbaum und Hinweisen auf z. T. noch unveröffentlichte Quellen.

Mir hat besonders der implizit psychologische Zugang der Autorin gefallen. Aufmerksam und feinsinnig, respektvoll und unaufdringlich führt die Autorin die Lesenden in das Seelenleben des hochsensiblen Roger Schutz ein. Biographie, Theologie, Spiritualität und seelisches Erleben von Frère Roger bilden eine vieldimensionale Einheit und interpretieren sich gegenseitig. Dieser psychologische Zugang entspricht ganz dem Ansatz von Frère Roger: Alles vom anderen her verstehen; die anderen durch Zuhören und ohne Urteilen von ihrem eigenen Inneren und auch ihren Verletzungen her verstehen. Laplane zeigt, wie sehr Rogers Gedanken auf seinen ureigenen Erfahrungen und Verletzungen gewachsen sind.

Im Vergleich mit anderen deutschsprachigen Roger-Biographen (z. B. Christian Feldmann, Klaus Hamburger, Andreas Stökl)

setzt Laplane eigene Schwerpunkte, nämlich auf den großen Einfluss von Rogers Familie und auf Rogers Verhältnis zu seinen evangelischen Wurzeln. Rogers Vater war evangelischer Pastor mit einer mystisch angehauchten Frömmigkeit, aber einem gebrochenen Verhältnis zu seinem Beruf. Rogers Verhältnis zu seinem Vater war intensiv und ambivalent. Rogers Großvater, ein Mehrfach-Konvertit, war ursprünglich römisch-katholischer Seminarist, wurde dann zum altkatholischen Priester geweiht und schließlich zum reformierten Pastor ordiniert. Das Beispiel seiner Großmutter und das Zeugnis einer katholischen jungen Witwe, die ihn während seiner Schulzeit mittags verköstigte, führten Roger zu seinem eigenen ökumenischen Ansatz: die evangelischen Wurzeln mit dem katholischen Glauben in sich versöhnen, ohne mit jemandem zu brechen. Roger lebte eine doppelte Kirchenzugehörigkeit; er verstand sich als Mensch mit „katholischer Seele“ (nicht im römisch-dogmatischen Sinn!), blieb aber aus Überzeugung und Berufung evangelisch.

Dass Roger eine evangelische Ordensgemeinschaft gründet, wird von protestantischer Seite beargwöhnt und kritisiert. Ausführlich schildert Laplane die Konflikte zwischen der evangelischen Kirche und Roger Schutz. Zu Lebzeiten hat Roger wenig darüber gesprochen. Nur wenige Male macht er im vertrauten Kreise seinem Ärger Luft: „Der Protestantismus wittert überall Gefahren … Überall diese Angst vor Abweichlern! … der Protestantismus (ist) von einem Virus befallen, der ihn nach und nach zersetzt“ (Laplane, 223). Mir zeigt das, wie die Konflikte mit seiner eigenen Herkunftskirche den Taizé-Prior verletzt haben, ja, dass er in gewisser Hinsicht geistlich gemobbt wurde.

Dass das Mönchtum im 20. Jahrhundert auf evangelischem Boden ein zartes revival erlebt, nicht nur in Taizé, ist ein gewisses Kuriosum. Der traditionelle Protestantismus war (und ist zum Teil bis heute) nicht fähig, eine Ordensgemeinschaft als Schatz und Leuchtturm innerhalb der Kirche anzuerkennen; zu stark und wirkmächtig waren die antimönchischen Affekte der Reformationszeit, die jedoch nie verhindern konnten, dass es auch im Protestantismus einen kleinen, aber feinen, beständigen Strom des kommunitären Lebens gegeben hat. Rogers eigene Ordination hat bei ihm spirituelle Enttäuschung und Skepsis hinterlassen, ebenso die Diskussionen rund um die Verweigerung der Ordination für einzelne Taizé-Brüder. Die Aufgaben des ordinationsgebundenen Amtes, insbesondere die Leitung der Sakramentsfeier übt Roger kaum aus. Stattdessen nähert er sich der katholischen Kommunion an und empfängt diese seit den 1970er Jahren regelmäßig, eine Praxis, der auch die Brüder von Taizè folgen.

Sein Weggefährte der ersten Stunde, Max Thurian, ist in den 1980er Jahren zur römisch-katholischen Kirche konvertiert und wurde zum Priester geweiht. Auch wenn Katholiken ihn gelockt und Protestanten ihn verdächtigt haben: Roger ist nie zum Katholizismus konvertiert. „Wenn ich an die Unnachgiebigkeit in Teilen der evangelischen Kirche denke, in der sich unsere monastische Berufung entfalten soll, und gleichzeitig sehe, wieviel Raum die katholische Kirche für diese Berufung bietet, dann frage ich mich, warum Gott von uns verlangt, dem Protestantismus treu zu bleiben“ (Laplane, 276).

Die Schablonen „protestantisch“ oder „katholisch“ verfehlen die Eigenart des Priors von Taizé. Roger war ein monastischer, mystischer Christ mit großer Weite und Offenheit. Mystiker und Ordensgründer standen in der Kirchengeschichte häufig in Konflikt mit den verfassten ortskirchlichen Strukturen, ihr Erfolg ist immer auch ein Protest gegen die Verweltlichung der Orts- und Volkskirchen. Die Widerstände, die Roger in seiner Herkunftskirche erlitt, sind das Schicksal vieler Ordensgründer. Seine Treue zur und sein Leiden an Teilen der evangelischen Kirche machen nachdenklich und berühren. Mich zumindest.

Dabei hatte Roger auch mit dem Katholizismus reichlich Konflikte, etwa bei der Frage, ob protestantische Brüder in einer ansonsten verfallenden katholischen Dorfkirche beten dürfen. Oder dass Bischöfe beunruhigt sind, weil Taizé so viele Katholiken anzieht. Und auch, dass sich die Brüder nicht manipulieren lassen und aus dem ökumenischen Jugendort Taizé eine Nachwuchsschmiede für katholische Priester machen. Ein Höhepunkt katholischer Demütigung ist die Vorladung der Brüder vor die römische Glaubenskongregation, eine für Roger traumatisierende Erfahrung. Rogers Bitte an den Papst, Nichtkatholiken, die die Realpräsenz Christi in der Eucharistie bekennen, die Kommunion zu reichen, wurde abgelehnt. Erst, so Rom, müsse man zur römisch-katholischen Kirche konvertieren.

Wer eine kritische Auseinandersetzung mit Roger sucht, wird sie in Laplanes Biographie vermissen. Auch der sensible Themenkreis Sexualität kommt nicht vor, obwohl inzwischen bekannt ist, dass es auch in Taizé zu sexuellem Missbrauch gekommen ist. Rogers langjährigem Wegbegleiter und Mitbruder Klaus Hamburger zufolge ließ Rogers Anwesenheit die Frage nach der Sexualität überflüssig erscheinen. Signifikant ist diese Szene: Das Outing eines jungen Homosexuellen vor Roger und vielen anderen bleibt von dem Prior unkommentiert, aber nicht ungehört: Roger blickt den jungen Mann, schweigend und nicht ohne Herzlichkeit (vgl. Hamburger, Danke Frère Roger, 193 f).

Laplanes Biographie achtet, worüber Roger schwieg. Trotzdem ist sie mit Abstand das facettenreichste Werk deutscher Sprache über den ersten Prior von Taizé. Gerade weil Laplane nicht bewertet, entspricht sie der Eigenart von Frère Roger in hervorragender Weise.

Florian Ihsen

DIGITALE KIRCHE

Gerald Kretzschmar, Digitale Kirche – Momentaufnahmen und Impulse. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2019. 136 Seiten. Pb. EUR 20,00.

Ein Miteinander auf Augenhöhe gestalten. Die Ebene der Leuchtreklame verlassen und Wege finden, um die digitalen Möglichkeiten kontext- und nutzerbezogen anzuwenden. Dafür spricht sich Gerald Kretzschmar in seinem Buch Digitale Kirche – Momentaufnahmen und Impulse aus. Aufgrund der Covid-19-Pandemie hat sein Buch eine nicht geahnte Aktualität erhalten. Vielleicht müssten seine Ausführungen an manchen Stellen sogar weitergeführt werden. Mitte Juni stellte die Evangelische Kirche in Deutschland die Ergebnisse ihrer Adhoc-Studie „Digitale Verkündigungsformate während der Corona-Krise" vor und sprach von einem Digitalisierungsschub in der evangelischen Kirche. Das EKD-Kirchenamt hatte die Studie Ende April bei der Evangelischen Arbeitsstelle für missionarische Kirchenentwicklung und diakonische Profilbildung (midi) in Auftrag gegeben, um die digitalen Verkündigungsformate während der Corona-Krise zu untersuchen.

Gerald Kretzschmar ist seit 2015 Professor für Praktische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen. Er war Mitinitiator der praktisch-theologischen Projektgruppe der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie „Religion und Religiosität im Kontext medialer Transformationsprozesse der Gegenwart" und Mitglied des wissenschaftlichen Beirats zur fünften EKD-Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung. In seinem Buch arbeitet Kretzschmar mit zwei Textgattungen beziehungsweise unterschiedlichen literarischen Formen. Zum einen beschreibt er kirchliche Initiativen zur Digitalisierung. Zum anderen stellt er in drei Interviews und damit im Originalton dar, welche Rolle Digitalisierung in pfarramtlichen und kirchlichen Kontexten spielt. Für Kretzschmar spiegelt sich in der literarischen Spannung der beiden Textgattungen „in Wirklichkeit eine reale Spannung". Diese drückt sich auf der einen Seite in den Texten und Stellungnahmen der Kirche zur Digitalisierung aus und auf der anderen Seite in den Interviews, in denen die Erfahrungen mit Digitalisierung geschildert werden. Dabei verbindet der Autor sowohl die Dar-

stellung der kirchlichen Initiativen – etwa die Roadmap der Evangelischen Landeskirche in Württemberg oder der Synodenbericht des hessen-nassauischen Kirchenpräsidenten und EKD-Medienbischofs Dr. Volker Jung – als auch die Interviews mit dem jeweils darin zum Ausdruck kommenden Kirchenbild beziehungsweise kirchentheoretischen Ansatz.

Kretzschmar kommt zu dem Schluss: „Schätzungsweise ist die Kirche in vielen Punkten schon digitaler, oder besser gesagt: analog-digital koordinierter, als es vordergründig den Anschein haben mag und aus der Perspektive kirchlicher Digitalisierungsinitiativen wahrnehmbar ist." Er spricht sich dafür aus, bei den von Jan Hermelink geschilderten Dimensionen von Kirche anzusetzen und Kirche als Organisation, Institution, Interaktion und Inszenierung zu betrachten. Folgende Fragen sollten dabei eine Rolle spielen: „Wie nutzen kirchliche Organisationen bereits digitale Möglichkeiten oder wie könnten sie sie nutzen? Wie sind digitale Möglichkeiten in institutionelle Strukturen zu integrieren oder auf diese beziehbar? Welche Rolle spielen digitale Möglichkeiten in Interaktionen, in Beziehungen im kirchlichen Kontext? Und schließlich: Wie können digitale Möglichkeiten für die gesellschaftliche und öffentliche Inszenierung von Kirche genutzt werden?"

Abschließend formuliert der Autor fünf orientierende Impulse für den Umgang mit digitalen Möglichkeiten in der Kirche. Diese sind: 1. mehr Gelassenheit; 2. ein kirchliches Selbstverständnis, das Kirche als Teil der Gesellschaft versteht; 3. die Arbeit mit einem Kirchenbild, das Kommunikation auf Augenhöhe ermöglicht; 4. eine kontextorientierte Nutzung digitaler Möglichkeiten; 5. der Abschied von der Diastase des Digitalen einerseits und des Analogen andererseits.

Kathleen Niepmann

Dr. Stephen G. Brown, Ökumenischer Rat der Kirchen, 150, route de Ferney, CH-1211 Genf; Prof. Dr. John P. Burgess, Pittsburgh Theological Seminary, 616 North Highland Avenue, Pittsburgh, PA 15206, USA; Propst i. R. Dr. Heino Falcke, Pilse 9, 99084 Erfurt; Pfarrer Dr. Florian Ihsen, Stellv. Beauftragter der Evang.-Luth. Kirche in Bayern für Hörfunk und Fernsehen beim Bayerischen Rundfunk, Katharina-von Bora-Straße 7, 80333 München; Anna Margarethe Krätschell, Hermann-Hesse-Straße 79, 13156 Berlin; Prof. Dr. Andreas Krebs, Alt-Katholisches Seminar der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, Adenauerallee 33, 53113 Bonn; Franz-Christoph Michel, Gut Netzow, 17268 Templin; Prof. Dr. Thomas Naumann, Universität Siegen, Philosophische Fakultät, Seminar für Evangelische Theologie, Adolf-Reichwein-Straße 2, 57068 Siegen; Pfarrerin Kathleen Niepmann, Ökumenische Centrale, Ludolfusstraße 2–4, 60487 Frankfurt am Main; Bischof i. R. Prof. Axel Noack, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Institut für Historische Theologie, Seminar für Kirchengeschichte, Franckeplatz 1, Haus 30, 06099 Halle/Saale; Dr. Dr. Josef Önder, Dr.-Engel-Realschule, Scheerstraße 79–81; 73054 Eislingen/Fils; Prof.in Dr. Dorothea Sattler, WWU Münster, Ökumenisches Institut, Robert-Koch-Straße 29, 48149 Münster; Prof. Dr. theol. Markus Schmidt, Fachhochschule der Diakonie, Bethelweg 8, 33617 Bielefeld; Pfarrer i. R. Curt Stauss, Weingärten 31, 06110 Halle/Saale; Pastorin Dr. Marie Anne Subklew-Jeutner, Universität Hamburg, Evangelische Theologie, Arbeitsstelle Theologie der Friedenskirchen, Gorch-Fock-Wall 7, #6, 20354 Hamburg; Prof. Stephan von Twardowski, Theologische Hochschule Reutlingen, Friedrich-Ebert-Straße 31,72762 Reutlingen; Pastor Karl Heinz Voigt, Touler Straße 1c, 28211 Bremen; Prof.in Dr. Jennifer Wasmuth, Institut für Ökumenische Forschung, 8, rue Gustave Klotz, F-67000 Strasbourg.

Foto Deckblatt: big chain rings – Germany reunion monument (Adobe Stock 23504843)

Thema des nächsten Heftes 1/2021:

Postkolonialismus und Ökumene

mit Beiträgen von Judith Gruber, Claudia Jahnel, Sabine Jarosch, Michael Nausner u. a.

In eigener Sache

Ab 2021 wird das Abonnement erweitert um digitale Inhalte, d. h. Zugriff auf Suche und Volltextanzeige in allen Heften rückwirkend ab Heft 3-2011. Der Zugriff für Abonnenten erfolgt für Einzelbezieher über Benutzername und Passwort, für Institutionen über statische IP-Adresse, sofern diese dem Abo-Service (s. Impressum) bekannt ist. Der Zugriff wird nach Zahlung der Aborechnung aktiviert. Benutzername und Passwort werden dem Privatabonnenten per Brief mitgeteilt. Aus Gründen dieser Erweiterung und massiver Erhöhung des Zustellportos müssen die Preise, die seit 2013 unverändert waren, angepasst werden.

Einzelheft (gültig ab 1.1.2021)
€ 14,– inkl. MWSt., exkl. Versand

Neue Abonnement-Preise (gültig ab 01.01.2021)

Lieferung innerhalb Deutschlands (incl. Versand und MWSt.)

Institutionen: € 56,–
(davon 10% Digitalabo = € 5,60 plus 90% Printabo = € 50,40)

Privatkunden: € 48,–
(davon 10% Digitalabo = € 4,80 plus 90% Printabo= € 43,20)

Lieferung ins Ausland (incl. Versand, excl. MWSt.):

Institutionen: € 66,–
(davon 10% Digitalabo = € 6,60 plus 90% Printabo = € 59,40)

Privatkunden: € 58,–
(davon 10% Digitalabo = € 5,80 plus 90% Printabo = € 52,20)

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; Amélé Adamavi-Aho Ekué, Genf; Fernando Enns, Amsterdam und Hamburg (Redaktion); Dagmar Heller, Bensheim; Wolfram Langpape, Hannover (Redaktion); Ulrike Link-Wieczorek, Oldenburg (Redaktion); Kathleen Niepmann, Frankfurt am Main (Redaktion); Viola Raheb, Wien; Johanna Rahner, Tübingen (Redaktion); Barbara Rudolph, Düsseldorf (Redaktion); Dorothea Sattler, Münster; Oliver Schuegraf, Hannover (Redaktion); Andrea Strübind, Oldenburg; Stephan von Twardowski, Reutlingen (Redaktion); Rosemarie Wenner, Frankfurt am Main.

ISSN 0029-8654 ISBN 978-3-374-06707-7
www.oekumenische-rundschau.de

Redaktion: Kathleen Niepmann, Frankfurt am Main (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: Evangelisches Medienhaus GmbH · Rainer Ott
Postfach 1224 · 76758 Rülzheim
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 Januar 2021.