

Januar–März

1/2021

70. Jahrgang



# Ökumenische Rundschau

## Postkolonialismus und Ökumene

mit Beiträgen von Margit Ernst-Habib,  
Judith Gruber, Claudia Jahnle,  
Michael Nausner u. a.



# Inhalt

Zu diesem Heft . . . . .	3
<b>Judith Gruber</b> , Heil/-ung dekolonisieren. Grenzgänge zwischen Theologie und Postkolonialer Theorie . . . . .	7
<b>Margit Ernst-Habib</b> , Salvator Mundi – Heiland der Welt? Christologie in postkolonialer Perspektive als Bewährungsfeld ökumenischer Theologie . . . . .	28
<b>Claudia Jahnel</b> , „Das universale Wort spricht nur Dialekt.“ Postkoloniale Impulse für eine Ökumene der sinnlichen Einheit und eine ästhetische ökumenische Theologie . . . . .	42
<b>Michael Nausner</b> , Kulturspezifische und kosmopolitische Aspekte christlicher Koexistenz. Ein postkolonialer Blick auf ökumenische Beziehungen . . . . .	57
<b>Dokumente und Berichte</b>	
Multiform und ökumenisch: vor 60 Jahren startete das „Gemeindeexperiment Ladenkirche“ in Berlin-Spandau (Barbara Deml) . . . . .	71
Geschwisterliche Gemeinschaft: Eine Vision für ein neues Belarus. Brief an Papst Franziskus (Svjatlana Tsichanouskaja) . . . . .	79
<b>Gestern – heute – morgen, Von Personen, Zeitschriften und Dokumentationen, Neue Bücher</b> . . . . .	91



## Zu diesem Heft



Liebe Leserinnen, liebe Leser,

die weltweiten Proteste gegen Rassismus und Polizeigewalt im Jahr 2020 haben verdeutlicht, wie tief rassistische Diskriminierung, Unterdrückung und Ausbeutung im menschlichen und gesellschaftlichen Denken und Verhalten verwurzelt sind. Hegemoniale Machtstrukturen und Abhängigkeitsverhältnisse prägen auch viele Jahrzehnte nach dem offiziellen politischen Ende des europäischen Kolonialismus grundlegende Verhaltensweisen, Kulturen, die Aneignung von Wissen, akademische und politische Diskurse und ökonomische Strukturen – auf lokaler und globaler Ebene; sowohl in den ehemals kolonialisierten Ländern als auch in den Ländern ehemaliger Kolonialmächte.

Seit Mitte des 20. Jahrhunderts sind vielerorts kulturwissenschaftliche Diskurse entstanden, die mit dem Namen „Postcolonial Studies“ gekennzeichnet werden. Postkoloniale Theorien und Ansätze, die sich inzwischen vor allem in Ländern des globalen Südens, sowie etwa in den USA und in Großbritannien in fast allen geisteswissenschaftlichen Diskursen etabliert haben, suchen fest verankerte koloniale Erfahrungen und Prägungen wahrzunehmen und kritisch zu reflektieren. Auf der Grundlage kritischen und widerständigen Denkens werden zudem Potenziale einer befreienden Praxis entfaltet. Postkoloniale Ansätze finden Eingang in konkrete gesellschaftliche und politische Fragestellungen und Prozesse. In vielen Städten Europas etwa sind Projekte und Organisationen entstanden, die in ihren jeweiligen Kontexten koloniale Spuren im städtischen Raum, in der Darstellung und Erinnerung von Geschichte, in Kunst und Kultur und in Repräsentationspolitiken sichtbar machen und auf diese Weise gesellschaftliche Reflexionsprozesse eröffnen.

Vor allem in englischsprachigen theologischen Diskursen werden postkoloniale Theorien seit geraumer Zeit aufgenommen und rezipiert. Dabei sind grundlegende Entwürfe postkolonialer Theologie entstanden, die den folgenreichen Prägungen durch hegemoniale Denkstrukturen in Theologie und Kirche nachspüren und zur kritischen Reflexion führen.<sup>1</sup> In den deutschsprachigen theologischen Diskursen stoßen solche Ansätze nicht selten auf Widerstände. Die Rezeption und eigenständige Entwicklung postkolonialer Überlegungen beginnt sich nur sehr kleinschrittig zu entfalten – vor allem in dem Bereich der sogenannten interkulturellen Theologie.

Seit Beginn der modernen ökumenischen Bewegung im 20. Jahrhundert waren auch ökumenische Theologien und die in ihnen entwickelten kirchlichen Einheitsmodelle nicht frei von hegemonialen Universalitätsvorstellungen und eurozentrischer Deutungsmacht. Verletzungen verdeckende, harmonisierende Versöhnungsstrategien waren und sind nicht selten die Folge. Zugleich bildete sich jedoch in der weiteren Ausweitung der ökumenischen Bewegung eine zunehmende Sensibilität für die grundlegende Spannung von Einheit und differenzierter Vielfalt, von Partikularität und Universalität, von Peripherie und Zentrum heraus.

Postkoloniale Ansätze stellen herkömmliche ökumenisch-theologische Diskurse vor grundlegende Herausforderungen. Sie enttarnen hegemoniale Universalitätsvorstellungen und eröffnen Potenziale, die genannten spannungsreichen Ambivalenzen sichtbar zu machen. Indem sie die Legitimität ökumenischer Diskurse hinterfragen, können postkoloniale Theorien neue ökumenische Denkanstöße provozieren. Sie werden somit zum Bewährungsfeld ökumenischer Theologie. Die in dieser Ausgabe der Ökumenischen Rundschau versammelten Beiträge suchen die Herausforderungen und Potenziale postkolonialer ökumenischer Theologie aus europäischer Perspektive nachzuspüren und zu entfalten.

Ausgehend von Beobachtungen in einem belgischen Afrika-Museum und der dort begonnenen Suche nach angemessener Darstellung und Deutung kolonialer Geschichte und postkolonialer Gegenwart (siehe das Titelbild dieses Heftes) entfaltet die katholische Theologin *Judith Gruber* den Ansatz einer postkolonialen apologetischen Theologie, die die hegemoniale Prägung linearer und harmonisierender Heils- und Heilungskonzepte sichtbar macht und die Wahrnehmung ambivalenter Wirklichkeiten eröffnet, bei der die prägenden Anteile der Verwundung und des Todes nicht verdeckt werden.

<sup>1</sup> Siehe etwa eine Sammlung zentraler internationaler Beiträge in deutscher Übersetzung in: *Andreas Nehring/Simon Tielesch* (Hg.): Postkoloniale Theologien. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge, Stuttgart 2013.

Die reformierte Theologin *Margit Ernst-Habib* stellt die fundamental-theologische Frage nach einer gegenwärtig angemessenen und ökumenisch verantwortlichen Rede von Christus als dem „Heiland der Welt“ angesichts der Macht imperialer Christusbilder einerseits und der Vielzahl kontextueller Christusvorstellungen, die scheinbar beziehungslos nebeneinanderstehen, andererseits. Sie unterstreicht, wie Christologie aus postkolonialer Perspektive auf diese Weise zum Bewährungsfeld ökumenischer Theologie wird.

Welche alternativen Modelle kirchlicher Einheit und ökumenischer Grammatik aus postkolonialer Perspektive entfaltet werden können, sucht die lutherische Theologin *Claudia Jähnel* zu erörtern. Dabei hebt sie ästhetische Ebenen von Einheit hervor, die die scheinbare Unübersetbarkeit von kontextuellen Spezifika transzendieren, ohne dabei die eine „Universalsprache“ zu entwickeln, sondern den spezifischen Dialekt jeglicher theologischen Sprache als Teil des ökumenischen Diskurses hörbar werden zu lassen.

Der evangelisch-methodistische Theologe *Michael Nausner* stellt in seinem Beitrag die ökumenische Bewegung postkolonialen Ansätzen als ungleiches Geschwisterpaar gegenüber. Deutlich arbeitet er den Einfluss kolonialen Bewusstseins auf die Ökumene heraus. Zugleich erkennt Nausner in dem ethischen Profil und in der Sensibilität für die Spannung von Partikularität und Universalität Anknüpfungspunkte für postkoloniale Ansätze. Unter dieser Perspektive entfaltet er die grundlegende Hybridität ökumenischer Identität, wodurch hegemoniale Universalitätsvorstellungen entlarvt werden.

Unter „Dokumente und Berichte“ finden sich ein Rückblick auf die 60-jährige Geschichte des unter anderen von Ernst Lange gegründeten ökumenischen Projekts „Gemeindeexperiment Ladenkirche“ in Berlin-Spandau und ein Brief der weißrussischen Bürgerrechtlerin Svetlana Tschanouskaja an Papst Franziskus, in dem sie die päpstliche Enzyklika „*Fratelli Tutti*“ (2020) im Lichte der drängenden gesellschaftlichen und politischen Herausforderungen in Belarus reflektiert.

*Im Namen der Redaktion wünsche ich eine inspirierende Lektüre,  
Stephan von Twardowski*



# Heil/-ung dekolonisieren

## Grenzgänge zwischen Theologie und Postkolonialer Theorie<sup>1</sup>

Judith Gruber<sup>2</sup>



Postkoloniale Theorie ist ein interdisziplinäres Feld, das sich Mitte des vergangenen Jahrhunderts zu konsolidieren begann, seit der Jahrtausendwende auch in unterschiedlichen Disziplinen im deutschsprachigen Raum rezipiert wird, und nun auch in der Theologie angekommen ist. Im Herzen postkolonialer Theorie steht der Versuch, koloniale Erfahrungen von Unterdrückung und Widerstand durch die Linse poststrukturalistischer Theorien zu reflektieren, wobei es einerseits um eine kritische Beschreibung, aber auch normativ um eine Stoßrichtung dieser kritischen Reflexion hin auf Befreiung geht. Das *post* ist dabei nuanciert zu verstehen – es steht nicht einfach linear-zeitlich dafür, dass die Zeit des Kolonialismus vorbei ist, vielmehr geht es um eine Reflexion der vielschichtigen Nach- und Weiterwirkungen von kolonialen Herrschaften. Das bedeutet für postkoloniale Denkpraktiken einerseits ein starkes Bewusstsein dafür, wie vielschichtig und an wie vielen Orten diese Nachwirkungen anzutreffen sind, und andererseits ein Festhalten an der Suche nach Widerstand und Befreiung. Das *post* wird damit ganz gezielt eingesetzt: anstelle der Alternativen *antikolonial* und *dekolonial* soll es ein Bewusstsein dafür in den Raum stellen, dass sich Widerstand und Befreiung immer nur innerhalb kolonialer Regime abspielen und diese nicht einfach ersetzen.

Der zentrale Fokus postkolonialer Theorie ist eine Kritik des Zusammenspiels von Macht und Wissen. Sie stellt lokale, kontextuelle Analysen dar

<sup>1</sup> Dieser Beitrag ist eine überarbeitete und gekürzte Übersetzung des Artikels: *Judith Gruber: Doing Theology with Cultural Studies. Rewriting History – Reimagining Salvation – Decolonizing Theology*; in: *Louvain Studies* 42 (2019), 103–123.

<sup>2</sup> Dr. Judith Gruber ist Professorin für Systematische Theologie und Direktorin des „Centre of Liberation Theologies“ an der Katholischen Universität Leuven, Belgien.

über an, wie in kolonialen Regimen Wissen so geschaffen wurde, dass es die Macht der Kolonialherren unterstützte, und auf welche Weise kolonialisierte Menschen innerhalb dieser Regime widerständige, aber auch komplizenhafte Handlungsmacht entwickelten, mit einem besonderen Augenmerk auf die unhintergehbaren Ambivalenzen dieser dominanten und umstrittenen Praktiken. Damit geht es in der Postkolonialen Theorie nicht nur um historische Perspektiven, sondern in zentraler Weise auch um eine grundlegende epistemologische Kritik, die die kontingente Machtfähigkeit von Wissen aufdeckt. Postkoloniale Kritik, so hebt es Gayatri C. Spivak hervor, die maßgeblich zur Entwicklung postkolonialer Theorie beitrug, “is not the exposure of error, but it is constantly and persistently looking into how truths are produced”.<sup>3</sup>

Diese Kritik macht auch vor christlichen Traditionen nicht halt. Sie bietet ein kritisches Instrumentarium an, um christliche Tradition als ein Macht-/Wissensregime gegenzulesen. Gleichzeitig eröffnet die normative Perspektive auf Befreiung, die einen zentralen Platz in postkolonialer Theorie einnimmt, auch konstruktive Möglichkeiten, um theologisch neu über zentrale soteriologische Konzepte nachzudenken. Dem möchte ich mich in diesem Beitrag widmen. Zunächst muss aber kurz ein Blick darauf geworfen werden, welche Herausforderungen eine postkoloniale Perspektive stellt, wenn wir sie für eine theologische Reflexion verwenden möchten: Die Macht-/Wissensanalyse der postkolonialen Theorie deckt die vielen diskrepanten Mutationen auf, die die christliche Tradition in ihren komplexen, komplizenhaften und widerständigen Beziehungen mit sozialen Dynamiken angenommen hat. Dabei macht diese Machtkritik nicht vor den normativierten Orientierungsprinzipien halt, die traditionellerweise dazu gedient haben, die Heterogenität der christlichen Tradition zu zähmen, indem die *messiness* dieser Christentümer einem kohärenten Hauptnarrativ unterworfen wurde, das sie entweder als eine Verfallsgeschichte von einem reinen Ursprung oder als Entwicklung hin zu immer vertiefterem Wissen über Gott anordnete. Postkoloniale Theorie zeigt dagegen auf, dass auch diese historischen Konstruktionen und theologischen Ideale von Einheit und Stabilität das Resultat von partikularen Macht-Wissens-Regimen in kirchlichen Traditionen sind. Sie liegen den Verhandlungen über christliche Identität nicht voraus, um diese orientieren zu können, sondern entstehen erst aus Verhandlungen heraus und verlieren dadurch ihre Selbstverständlichkeit als ab-

<sup>3</sup> Gayatri Chakravorty Spivak: Bonding in Difference; in: Alfred Arteaga (Hg.): *An Other Tongue. Nation and Ethnicity in the Linguistic Borderlands*, Durham 1994, 273–285.

solute Normen in der kirchlichen Geschichtsschreibung.<sup>4</sup> Im Zentrum einer theologischen Bearbeitung dieser Relektüren steht die Frage, wie christliche Identität theologisch neu so konzeptioniert werden kann, dass diese messiness, die durch postkoloniale Theorie aufgedeckt wird, nicht ausgeblendet wird, sondern vielmehr zum Konstruktionspunkt theologischer Reflexion gemacht werden kann.

Dieser Frage möchte ich mich in diesem Beitrag zuwenden. Ich will entfalten, dass eine theologisch konstruktive Rezeption von postkolonialer Theorie möglich wird, wenn wir Theologie wörtlich als Apologie betreiben. Die Präposition *apo* wird als „von ... her“ beziehungsweise „herkommend von“ übersetzt. Sie steht für Ableitung oder Abhängigkeit, anstelle von Autonomie und Selbstständigkeit. Apologie ist wörtlich eine Rede, die von anderswoher kommt.<sup>5</sup> Apologetische Theologie ist daher eine theologische Praxis, die um die konstitutive Rolle von den anderen Diskursen in der Formation christlicher Traditionen weiß. Sie zieht sich nicht unapologetisch auf die etablierten *Loci* christlicher Gottesrede als ihrem selbstverständlichen Fundament zurück, sondern nimmt einen interdisziplinären Standpunkt ein, von dem aus sie die *loci* innerhalb eines machtkritischen Rahmens zu reformulieren sucht. Apologetische Theologie wurde oft als die Verteidigung eines vorgegebenen, unveränderlichen christlichen Propriums verstanden. Auf den ersten Blick würden deshalb nicht viele Theologinnen und Theologen, die mit postkolonialer Theorie arbeiten, ihre Projekte als apologetisch beschreiben. Ich möchte in meinem Beitrag jedoch argumentieren, dass wir durch solch einen interdisziplinären Ansatz theologische Ressourcen freilegen können, die es uns erlauben, Apologetik nicht als reine Anwendung, sondern als Konstitutionsbedingung von Theologie zu verstehen. Theologie durch die Linse postkolonialer Studien zu betreiben, verän-

<sup>4</sup> Beispiele aus der inzwischen umfangreichen Bibliographie machtkritischer Analysen der vorkonstantinischen Ära sind: *Daniel Boyarin*: Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity, Philadelphia 2004; *Alain LeBoulluec*: La notion d'heresie dans la litterature grecque, IIe-IIIe siecles 1, Paris 1985; *J. Rebecca Lyman*: Hellenism and Heresy, in: Journal of Early Christian Studies 11 (2003), 209–222; *Virginia Burris*: The Making of a Heretic: Gender, Authority, and the Priscillianist Controversy, Berkeley 1995; *Eduard Iricinschi/Holger M. Zellentin* (Hg.): Heresy and Identity in late Antiquity, Tübingen 2008; *Robert M. Royalty*: The Origin of Heresy. A history of discourse in Second Temple Judaism and early Christianity, New York 2013; *Susanna Elm/Éric Rebillard/Antonella Romano* (Hg.): Orthodoxy, Christianisme, Histoire, Rom 2000; *Judith Lieu*: Neither jew nor greek? Constructing early christianity, London 2005.

<sup>5</sup> Vgl. *Franz Gmainer-Pranzl*: Intversalität des Hoffnungslogos. 1 Petr 3,15 als Beanspruchung theologischer Erkenntnislehre; in: Zeitschrift für Katholische Theologie 134 (2012), 202–217, hier 203.

dert auf grundlegende Weise die Rahmenbedingungen, in denen wir über die Gegenwart Gottes in der Welt sprechen können. Und das Verständnis apologetischer Theologie (d. h. als einer Sprache von anderswo) ermöglicht es uns, diese Prozesse der Rekonfigurationen zu erklären, mit denen wir theologisch auf eine Macht-/Wissenskritik christlicher Traditionen reagieren wollen.

Ich werde meine Überlegungen im Rahmen einer Fallstudie entwickeln, in der ich die neutestamentlichen Narrative von Kreuz und Auferstehung durch die Linse von postkolonialer Theorie lesen werde, und ich möchte dafür an einem vielleicht überraschenden Ort beginnen: in *The Royal Museum for Central Africa* (RMCA) in Tervuren, nahe Brüssel (Belgien) – ein Museum, in dem das (post-)koloniale Verhältnis zwischen Belgien und dem Kongo dargestellt und verarbeitet wird. Diese Fallstudie hat zwei Ziele vor Augen: Einerseits bietet sie einen kleinen Einblick in die komplexe Aufgabe einer solchen interdisziplinären Theologie an der Schnittstelle von postkolonialer Theorie und Theologie. Zum anderen wird die Fallstudie es mir ermöglichen, mein Verständnis von apologetischer Theologie zu begründen und zu entfalten.

### *I. Dekolonialisierung europäischer Museen<sup>6</sup>*

Das Afrika-Museum in Tervuren wurde im 19. Jahrhundert von König Leopold II. explizit dafür gegründet, um seine Kolonialprojekte im Kongo zu bewerben. König Leopold II. bemühte sich, in der Öffentlichkeit das Narrativ der zivilisierenden Mission und der wirtschaftlichen Möglichkeiten in der Kolonie zu verbreiten, um Berichten über Massenmord, Verstümmelung und Versklavung, die aus dem Kongo kamen, entgegenzuwirken. Das Museum entstand zunächst als temporäre Ausstellung während der Weltausstellung 1897. Es enthielt einen „Menschenzoo“, in dem 267 Menschen aus dem Kolonialgebiet Belgiens im Kongo während der Zeit der Ausstellung lebten. Die Ausstellung war derart erfolgreich, dass sie in ein permanentes Museum umgewandelt wurde, das bis heute Bestand hat. Finanziert wurde die Umgestaltung mit Geldern aus Industrien im Freistaat Kongo, die Leopold als

<sup>6</sup> Dieser Begriff umfasst die Debatte um die koloniale Geschichte westlicher Museen, ihre Erwerbspolitik während der Kolonialzeit, wie sie die koloniale Repräsentationspolitik unterstützt haben und wie heute mit diesem Erbe umgegangen werden kann. Für eine Diskussion grundsätzlicher Fragestellungen siehe die Beiträge in: L'Internationale 2015: Decolonising Museums; <https://d2tv32fgpo1xal.cloudfront.net/files/02-decolonising-museums-1.pdf> (aufgerufen am 05.01.2021).

sein privates Unternehmen betrieben hatte, bevor der Staat Belgien es 1908 übernahm. Das Museum beherbergte eine schnell wachsende Sammlung von Artefakten und Objekten, überwiegend aus dem Kongo, und unterstützte ein Forschungszentrum. Bis vor kurzem hat das Museum die Geschichte der Belgisch-Afrikanischen Begegnung aus der Perspektive der Kolonialmacht erzählt.<sup>7</sup> Sowohl die Dauerausstellung als auch das Museumsgebäude selbst dienten als wirkmächtige Rahmenbedingungen für die koloniale Produktion von Wissen, die die Geschichte des belgisch-afrikanischen Verhältnisses aus der Perspektive der Kolonisatoren auf verherrlichende Weise erzählte und so die Gewalt dieses kolonialen Projekts verschwieg: So wie andere ethnologische Museen in Europa hat es selektive Erinnerungen der belgischen Kolonialvergangenheit geschaffen, die die Erinnerungen an das koloniale Trauma im öffentlichen Gedächtnis auslöscht. Patrick Hoenig unterstreicht, dass die Auslöschung von Traumata im öffentlichen Gedächtnis eines der zentralen Organisationsprinzipien der Strategie der Imagination des Museums gewesen zu sein scheint.<sup>8</sup> Von 2013 bis 2018 wurde das Museum grundlegend renoviert, und es wurde auch an einem neuen Ausstellungskonzept gearbeitet, um die koloniale Vergangenheit Belgiens darzustellen. Dies war die erste tiefgreifende Veränderung des Museums seit 1957, welche noch vor der Unabhängigkeit des Kongo im Jahr 1960 durchgeführt wurde. Parallel zur architektonischen Überarbeitung suchte die Museumsleitung auch nach neuen Wegen für die Darstellung der kolonialen Vergangenheit des Landes und wie diese in der heutigen Gesellschaft fortlebt. Die Baustelle wurde somit auch zu einem diskursiven Ort der Wissensanfechtung und Wissenserweiterung; die Neugestaltung des Museums bot eine Möglichkeit, die Erinnerung der Vergangenheit grundlegend zu verändern und neue öffentliche Erinnerungen an Belgiens koloniale Hinterlassenschaften zu schmieden; sie gab auch Raum, um zu untersuchen, auf welche Weise das Museum selbst für die epistemische Gewalt verantwortlich gemacht werden kann, mit der es den belgischen Kolonialismus unterstützt hat. Diese Neukonzeption war ein schwieriger Prozess, an dem viele Interessengruppen beteiligt waren und sind. Das ausdrückliche Ziel der Museums-

<sup>7</sup> Dies wird auf der RMCA-Homepage wie folgt beschrieben: "When it came to the renovation, the big challenge was to present a contemporary and decolonised vision of Africa in a building which had been designed as a colonial museum. Before the renovation, the permanent exhibition was outdated and its presentation not very critical of the colonial image. A new scenography was urgently required." Siehe: [www.africamuseum.be/en/discover/renovation](http://www.africamuseum.be/en/discover/renovation) (aufgerufen am 26.12.2020).

<sup>8</sup> Vgl. *Patrick Hoenig*: Visualizing Trauma. The Belgian Museum for Central Africa and its Discontents; in: Postcolonial Studies 17 (2014), 343–366, hier 346.

verwaltung war es, eine Ausstellung zu entwickeln, die die ehemalige Kolonialmacht für ihre gewalttätige Geschichte verantwortlich macht und auch den Weg für neue Beziehungen zwischen Belgien und dem Kongo ebnet. Sie beabsichtigte, das Museum zu einem Raum werden zu lassen, der die Ebene des Kontakts grundlegend umgestaltet.<sup>9</sup> Die Neugestaltung zielt darauf ab, das Museum von der kolonialen Perspektive zu befreien, die dazu diente, die koloniale Ausbeutung des Kongo zu legitimieren. Stattdessen sollte der Fokus auf die natürliche und kulturelle Vielfalt Zentralafrikas verlagert werden, um Afrika aus außereuropäischer Sicht darzustellen.

Die Renovierung wurde von lebhaften Kontroversen sowohl in Belgien als auch weit über Belgien hinaus begleitet. Das Museum in Tervuren entpuppte sich als Vorreiter einer öffentlichen Debatte, die sich in mehreren europäischen Ländern darüber entspann, wie mit den umfangreichen kolonialen Sammlungen in den Museen des Kontinents umgegangen werden soll. Es wächst das Bewusstsein, dass diese Objekte ihre eigenen Geschichten bezüglich der kolonialen Verstrickungen erzählen und dass sie ein schwieriges Erbe besitzen, das eurozentrische Perspektiven bei der Geschichtsschreibung untergräbt. In diesen Debatten können wir seismographische Verschiebungen registrieren, bei denen neu verhandelt wird, auf welche Weise die koloniale Vergangenheit im kulturellen Gedächtnis in Europa verortet wird. Auf dem Spiel steht letztendlich die Frage, ob die Kolonialgeschichte als ein integraler Bestandteil europäischer Identität verstanden werden kann. Diese Frage betrifft nicht nur die Vergangenheit Europas, sondern genauso auch die Gegenwart und die Zukunft. Thomas Thiemeyer, Kulturwissenschaftler in Tübingen, argumentiert zum Beispiel, dass die Debatten über die koloniale Erinnerungspolitik in den ethnologischen Museen Deutschlands eng verbunden sind mit den gegenwärtigen Diskussionen über die Transformation Deutschlands in ein Einwanderungsland. Diese Debatten, sagt er, haben sowohl eine lokale als auch eine globale Dimension: Welches Bild hat Deutschland von sich selbst: Versteht es sich als kulturell homogen und ethnisch rein, oder können kultureller Wandel und ethnische Hybridität als ein Teil deutscher Identität begriffen werden? Und weiter: Kann Europa die globalen Vernetzungen – vergangene und gegenwärtige, ökonomische, kulturelle und politische – anerkennen, die das Verständnis Europas von sich selbst als friedlich und erfolgreich fördern? Jedes Erinnern der kolonialen Vergangenheit, sagt Thiemeyer deshalb, ist eng verbunden

<sup>9</sup> “We are not going to throw everything out of this museum and just act as if the colonial past never happened”, betonte der Museumsdirektor Guido Gryseels. “We will remain a place of memories on the colonial past but, at the same time, we want to become a window on contemporary Africa.” (zitiert aus: Hoenig, Visualizing Trauma, 351).

mit der Frage, wer in welcher Weise zu Europa gehört.<sup>10</sup> Indem kulturelle Erinnerungspolitiken die Darstellungen der Vergangenheit verhandeln, formen sie auch Zugehörigkeitsmuster in gegenwärtigen Gesellschaften.

Das koloniale Erbe in den europäischen Museen verweist uns daher auf komplexe Beziehungen zwischen historischer Gewalt, Darstellungspraktiken und Politiken der Teilhabe. Diese Verstrickungen können wir mit einem Blick auf Jacques Rancière's politische Philosophie näher beschreiben. Für Rancière greifen Politik und Ästhetik in der Konstitution der „Welt“ einer Gemeinschaft ineinander. Gemeinschaften, sagt er, konstituieren ihre politischen Ordnungen durch eine ‚Aufteilung des Sinnlichen‘. Dies ist die Ordnung, durch die eine Gemeinschaft das arrangiert, was sie für sichtbar, sagbar und verständlich hält. Rancière unterstreicht, dass es in jeder Gemeinschaft diejenigen gibt, die nicht an der Gestaltung dessen beteiligt sind, was als sinnvoll angesehen wird. Teilhabe in einer Gemeinschaft beruht stets auf dem Ausschluss jener, die unsichtbar, unerhört bleiben und daher keine Rolle spielen. Der Anteil an jenen, die nicht zählen und die nicht *dazu* gerechnet werden, ist „*le part des sans-part*“. „Einteilung“ ist daher in einem doppelten Sinn zu verstehen: auf der einen Seite als das, was teilnehmen lässt; auf der anderen Seite als das, was trennt und ausschließt.<sup>11</sup> Inklusion und Exklusion bedingen sich gegenseitig.

Mit Rancière können wir erkennen, dass Europas ethnologische Museen Anteil an der Formierung von Regimen/Machtsystemen der Un-/Sichtbarkeit haben, in denen die ästhetischen Darstellungen der kolonialen Vergangenheit die politischen Strukturen der Teilhabe in Europas Gesellschaften mitgestalten. Wenn die Museen jetzt Anstrengungen unternehmen, ihre Sammlungen zu dekolonisieren, dann wollen sie damit die etablierten Darstellungspraktiken so verändern, dass damit der Weg für eine faire Teilhabe-politik in lokalen und globalen Gesellschaften freigemacht werden kann. Oft werden soteriologische Metaphern in diesen Debatten verwendet: Es wird von Gewalt und Versöhnung, von Schuld und Sühne und Wiedergutmachung, von Verwundung und Heilung gesprochen. Kurz gesagt: Die Debatte um die kolonialen Sammlungen in Europas Museen wird als Konstruktion von Regimen der Un-/Sichtbarkeit verstanden, und sie wird in soteriologischen Begriffen gerahmt. Das wirft die Frage nach den politischen Implikationen.

<sup>10</sup> Vgl. Thomas Thiemeyer: Kulturerbe als Shared Heritage? Kolonialzeitliche Sammlungen und die Zukunft einer europäischen Idee (Teil 1); in: Merkur 829 (2018), 30–44; Thiemeyer, Kulturerbe als Shared Heritage? (Teil 2); in: Merkur 830 (2018), 85–92.

<sup>11</sup> Vgl. Jacques Rancière: *Ten Theses on Politics*; in: *Ders.* (Hg.): *Dissensus. On Politics and Aesthetics*, London/New York 2010, 27–44.

tionen von soteriologischen Imaginations auf und stellt uns deshalb neue Ressourcen der Reflexion zur Verfügung, wie Heilung politisch, ästhetisch und theologisch als Regime von Un-/Sichtbarkeit figuriert.

## *II. Zwei post-/koloniale Regime der Un-/Sichtbarkeit: Heilung und das Gespenstische*

Damit kommen wir zurück zum Afrika-Museum in Tervuren. Mit der Frage, wie hier im Rahmen der Renovierung koloniale Heilung inszeniert wird, können wir untersuchen, welche Un-/Sichtbarkeitsregime kreiert werden. Die ehemalige Eingangshalle ist ein besonders reichhaltiger Ort für solch eine Untersuchung. Die Besucherinnen und Besucher werden dort von goldgedeckten Statuen weißer Männer und Frauen empfangen, die in ihren Armen nackte, afrikanische Kinder halten – darüber Tafeln, die Belgien dafür preisen, Zivilisation in den Kongo gebracht zu haben. Sie repräsentieren den kolonialen Diskurs in der Perspektive des Kolonisators. Aus Denkmalschutzgründen konnten diese Statuen nicht entfernt werden, und deshalb hat die Museumsleitung beschlossen, die Rotunde durch eine künstlerische Intervention neu zu gestalten. Der Bildhauer Aimé Mpane, ursprünglich aus dem Kongo, wurde beauftragt, eine neue Statue zu schaffen – *Congo Nouveau Souffle* (Kongo Neuer Atem). Sie steht nun im Zentrum der Rotunde.<sup>12</sup> Auf welche Weisen ist diese Intervention interpretierbar? In welche Regime der Un-/Sichtbarkeit können wir die alten und neuen Statuen arrangieren, und welche Formen politischer Beteiligung werden durch jede dieser Arrangements untermauert?

Eine erste mögliche Lesart ist mir im Rahmen einer Führung vor der Wiedereröffnung begegnet. Die Renovierungen waren noch nicht abgeschlossen und Mpaines Statue noch nicht installiert. Meinen ersten Eindruck erhielt ich so durch die Schilderungen unseres Museumsführers. Aus seinen Vorstellungen im Blick auf die zukünftige Gestalt der Halle war ein deutliches Verlangen nach einem eindeutigen Narrativ von kolonialer Verwundung hin zu Heilung herauszuhören. Die neue Statue würde nach seiner Auffassung einen scharfen Kontrast zur kolonialen Darstellung der älteren Statuen bieten – und diese Vision ermöglichte es ihm, eine lineare Entwick-

<sup>12</sup> Ein Interview mit dem Künstler und ein Bild der Statue findet sich in: *Lise Coirier: Aimé Mpane – Between shadow and light. Sculpting and painting humanity*; in: TL Magazine vom 30.06.2018; <https://tlmagazine.com/aime-mpane-between-shadow-and-light-sculpting-and-painting-humanity/> (aufgerufen 02.04.2019). Ein Bild der Statue findet sich zudem auf dem Titelbild dieser Ausgabe der Ökumenischen Rundschau.

lung vom früheren Kolonialismus bis zur heutigen Unabhängigkeit zu entfalten. Seine Darstellung ließ vor meinem inneren Auge das Bild eines makellosen schwarzen Körpers entstehen, ausgestattet mit traditionellem afrikanischem Schmuck – ein Körper, der die Geschichte über die Schönheit und Widerstandsfähigkeit des afrikanischen Lebens erzählt, das die koloniale Vergangenheit hinter sich gelassen hat. Kolonialer Tod und koloniale Repräsentationspolitik – so würde es die neue Statue in den Augen unseres Museumsführers verdeutlichen – seien damit überwunden. Die zukünftigen Arrangements der Rotunde war für ihn eine Vision der vollständigen Wiederherstellung und einer geordneten Machtübergabe, die von vollständig verheilten Wunden erzählte und keine Narben hinterließ.

Doch ist das wirklich die einzige Möglichkeit, wie wir diese Statuen verstehen können? Gayatri Spivak hat eindrücklich vor den Fallstricken solch einer „historiography of the cure“<sup>13</sup> gewarnt, die ein lineares Narrativ von Verwundung zu Heilung konstruiert. Eine solche „Heilung“ würde ihrer Auffassung nach vorhersehbare Chronologien produzieren, in denen das Subjekt durch die Wiederholung der kolonialen Praxis der Selbstkonstruktion anhand der Konstruktion des Anderen verführt wird.<sup>14</sup> Ein solches Heilungsnarrativ schreibt den kolonialen Blick fort. Sie erschafft ein Regime von Un-/Sichtbarkeit, das Gefahr läuft, afrikanische Kunst mit dem Auge eines kaiserlichen Oberherrn zu einem Fetisch zu machen.<sup>15</sup> Hier bleibt der weiße Blick, der nun seine koloniale Vergangenheit zurücklassen will, das Organisationsprinzip im Erzählen der Kolonialgeschichte. Dieser weiße Blick entwickelt ein durchgängiges Narrativ von Tod zu Auferstehung und verbirgt so die verschwiegenen Anteile kolonialer Unterdrückung, auf denen post-/koloniale Gesellschaften immer noch aufbauen. Er gebraucht scheinbar makelloses schwarzes Fleisch, um die post-/kolonialen Herrscher von ihrer historischen Schuld loszusprechen. Das Narrativ der Heilung legt augenscheinlich die Erzählung der post-/kolonialen Geschichte in die Hände der vormals Kolonisierten und instrumentalisiert gerade dadurch weiterhin schwarze Körper für die Selbst-Beschreibung der Meister. Die Heilung re-establiert auf diese Weise weiße Souveränität über die Kolonialgeschichtsschreibung und schreibt die gewaltvollen ästhetischen und politischen Gestalten der Exklu-

<sup>13</sup> Gayatri C. Spivak: *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge 1999, 206 f.

<sup>14</sup> Vgl. Mayra Rivera: Ghostly Encounters. Spirits, Memory, and the Holy Ghost; in: Stephen D. Moore/Mayra Rivera (Hg.): *Planetary Loves. Spivak, Postcoloniality, and Theology*, New York 2011, 118–135, hier 123.

<sup>15</sup> Vgl. Gert Buelens/Stef Craps: Introduction. Postcolonial Trauma Novels; in: *Studies in the Novel* 40 (2008), 6.

sion fort, auf denen Kolonialismus aufbaut. Eine solche Politik der Darstellung führt nicht zur Transformation, sondern verbirgt weiterhin die tödlichen Wege, auf denen das Imperium Frieden und Wohlstand vorstellt. Diese Vision der Heilung zwingt Verwundung und Heilung in eine lineare Abfolge, die uns blind macht für die verborgenen Anteile des Todes, die weiterhin die politischen Versprechen von Frieden und Wohlstand fördern.

Gibt es jedoch andere Möglichkeiten, um die koloniale Vergangenheit und ihre Gegenwart in den Blick zu nehmen? Spivak schlägt Gespenstergeschichten als eine alternative Gestalt ästhetischer und politischer Erinnerung vor: "I pray to be haunted, bypassing the arrogance of the cure."<sup>16</sup> Sie greift damit auf Ansätze zurück, die das Gespenstische als eine fruchtbare Linse verstehen, um Geschichte und Erinnerung, Trauma und Gerechtigkeit zu konzeptualisieren. Mit Gregor Hoff können wir Gespenster als Figuren sozialen Gedächtnisses begreifen,<sup>17</sup> die eine Perspektive auf die unterdrückten Anteile des Todes mitten im Leben eröffnen.<sup>18</sup> Gespenster sind narrative Symbole des Unerlösten und vielleicht auch Unerlösbaren in unseren Visionen von Frieden und Versöhnung.<sup>19</sup> Ebenso wie bei Heilungsgeschichten geht es bei Gespenstergeschichten um die Verbindung von Leben und Tod. Auch sie thematisieren Schuld und artikulieren das Begehr nach Erlösung. Und doch stellen sie eine andere, komplexere Beziehung her zwischen einer Geschichte des Leides und einer hoffnungsvollen Zukunft, zwischen Verwundung und Heilung, Leben und Tod in einer Weise dar, die den Selbstbeweis einer linearen Sequenz stören und stattdessen Heilung, Gerechtigkeit, Wiedergutmachung durch eine flüchtige Abwesenheit, eine schmerzhafte Unerfülltheit, eine hoffnungsvolle Sehnsucht inmitten von Geschichten von Frieden und Wohlstand, von Wiedergutmachung und Versöhnung verkörpern. Für Gregor Hoff signalisiert die Metapher des Gespenstischen daher vor allem ein „Beobachtungsproblem (...). Wie können wir Abwesenheit wahrnehmen?“<sup>20</sup> Gespenster stehen für das Problem, wie wir die Bereiche der Wirklichkeit wahrnehmen können, die in den Friedens- und Wohlstandsvisionen des Imperiums keinen Platz haben. Postkoloniale Theorie schlägt vor, dass solch ein gespenstisches Regime von Un-/Sichtbarkeit die Form von kri-

<sup>16</sup> Spivak, A Critique of Postcolonial Reason, 207.

<sup>17</sup> Vgl. Gregor M. Hoff: Religionsgespenster. Versuch über den religiösen Schock, Paderborn 2017, 18. Vgl. auch Avery Gordon: Ghostly Matters: Haunting and the sociological imagination, Minneapolis/London 1996.

<sup>18</sup> Vgl. Hoff, Religionsgespenster, 17.

<sup>19</sup> Ebd.

<sup>20</sup> Ebd., 48.

tischem, widerständigem Trauern einnimmt.<sup>21</sup> Solch ein nicht-therapeutisches Gedächtnis begründet eine andere Form der Historisierung, die die linearen, gewalttätigen Visionen von Heilung aufbricht, indem sie den Erzählungen, die sich um ein Ereignis ansammeln, neue Bedeutungen zuschreibt.<sup>22</sup> Die Heilungsverweigerung bringt Gespenster hervor, die die kurzsichtige, gewaltvolle Tunnelsicht linearerer Heilung transformieren können.

Damit eröffnet sich eine alternative Lesart für die postkoloniale Geschichte, die im Museum angeboten wird. Durch die Linse des Gespenstischen beginnen wir zu sehen, dass Mpanes Statue eine komplexere Geschichte postkolonialen afrikanischen Lebens erzählen kann, die die Erinnerungspolitik der Heilung stört und deren vorhersehbare Chronologie unterbricht. Das zeigt ein zweiter Blick: Diese Statue beansprucht tatsächlich Afrika für schwarze Körper. Sie hat die Form des afrikanischen Kontinents, in die die Gesichtszüge eines schwarzen Menschen eingeschrieben sind. Und doch ist ihre Farbe weiß. Schwarz und weiß sind untrennbar miteinander verworren – zum Besseren oder zum Schlechteren. Schwarze Handlungsmacht ersetzt nicht einfach die weiße Invasion des Kontinents, sondern ist in ihr am Werk. Sie erzählt eine Geschichte von Resilienz, in der die Chronologien von Unterwerfung und Widerstand verworren bleiben. Diese Statue zeigt uns so einen verwundeten Auferstehungskörper. Er ist zutiefst von der tödlichen Gewalt der Kolonialmacht gezeichnet – und interpretiert doch Symbole des Todes um in Zeichen neuen Lebens: eine Pflanze sprießt zögerlich aus der kahlen Landmasse, in die sich der gewaltvolle koloniale Zugriff auf Afrika tief eingegraben hat. Diese Pflanze, Zeichen neuen Lebens, greift ikonografisch die Palmenkrone auf, die oft die Porträts von Leopold II. schmückten. Was ehemals ein Spektakel kolonialer Souveränität war, wird nun zu einer spektralen Präsenz postkolonialen Weiterlebens im Schatten tödlicher Gewalt, in dem die Wunden sichtbar bleiben. In dieser gespenstischen Lesart stört Mpanes Statue die Vision der kolonialen Heilung, indem sie der Geschichte eine andere Bedeutung eröffnet. Nicht indem die unterdrückten Anteile des kolonialen Todes unsichtbar gemacht werden, sondern indem die schwelenden Wunden an einem traumatisierten Körper enthüllt werden, wird zögerlich verändertes Leben möglich – wie eine zarte

<sup>21</sup> Vgl. *Sam Durrant: Undoing Sovereignty. Towards a Theory of Critical Mourning*; in: *Gert Buelens/Sam Durrant/Robert Eaglestone* (Hg.): *The Future of Trauma Theory. Contemporary Literary Criticism*, New York 2014, 91–110, hier 94.

<sup>22</sup> Vgl. *David Lloyd: Colonial Trauma/Postcolonial Recovery?*; in: *Intervention 2* (2000), 212–228, hier 215 und 219 f; und *Norman S. Nikro: Situating Postcolonial Trauma Studies*; in: *Postcolonial Text 9* (2014), 1–21, hier 9.

Pflanze, die wider alle Widrigkeiten aus kargem Land sprießt, wie ein schillernder Schatten an der Wand. Die Statue repräsentiert auf diese Weise neues Leben, nicht indem sie koloniale Wunden der Vergangenheit zuschreibt, sondern indem sie sich die Instrumente kolonialer Unterwerfung aneignet und ihnen neue Bedeutung zuschreibt.

### *III. Kreuz und Auferstehung als gespenstische Narrative*

Für Theologinnen und Theologen wirft dieser Museumsbesuch komplexe Fragen auf. Ein Vergleich der beiden Regime – der Heilung und des Gespenstischen – fordert uns heraus, zentrale soteriologische Konzepte der christlichen Tradition neu zu durchdenken. Theologische Traditionen waren nicht immun gegen die machtvollen Versuchungen linearer Heilung und ihren exklusiven Teilhabemustern. So haben etwa feministische Theologien offengelegt, dass die Kreuz- und Auferstehungsgeschichte allzu oft einer triumphalistischen Teleologie vom Sieg des Lebens über den Tod unterworfen wurde, gerade um patriarchale und koloniale Teilhabe-Regime in christlicher Tradition fortzusetzen. Sie haben gezeigt, wie die linearen Vorstellungen des Heils blind gemacht haben für das fortwährende Leiden und die Asymmetrien der Macht, auf denen sie beruhen, und sie haben die ausschließenden Schattenseiten politisch-ästhetischer Arrangements entlarvt, die soteriologische Vorstellungen in christlicher Tradition entworfen haben.<sup>23</sup> Das fordert zu neuen soteriologischen Imaginationen heraus: Können wir die christliche Geschichte vom neuen Leben erzählen, ohne den Versuchungen linearer Heilung zu verfallen? Können wir die Sehnsucht nach Heilung wahrnehmen und Hoffnung wecken, die über vorhersehbare Chronologien,<sup>24</sup> die zu keiner wirklichen Transformation führen, hinausgehen? Kann die Geschichte von Kreuz und Auferstehung zu einer Gespenstergeschichte werden?

Im Rückgriff auf postkoloniale Traumatheorien zeigt der Neutestamentler Tat-siong Benny Liew, dass Kreuz und Auferstehung tatsächlich offen für eine Relektüre als Gespenstergeschichte sind, die etablierte soteriologische Imaginationen entlarven.<sup>25</sup> Sie decken tiefgreifende Ambiguitäten im Kreuz- und Auferstehungsnarrativ auf, die eine eindeutige, lineare Erzählung durch-

<sup>23</sup> Vgl. z. B. Margaret D. Kamitsuka: Feminist Theology and the Challenge of Difference, New York/Oxford 2007; Grace Jantzen: Feminism and Flourishing. Gender and Metaphor in Feminist Theology; in: Feminist Theology 81 (1995), 81–101.

<sup>24</sup> Vgl. Rivera, Ghostly Encounters, 123.

<sup>25</sup> Vgl. Tat-siong Benny Liew: The Gospel of Bare Life. Reading Death, Dream and Desire through John's Jesus; in: Ders./Erin Runions (Hg.): Psychoanalytic Mediations between

brechen. Solch eine gespenstische Lektüre zeigt auf, dass das Kreuz ebenso ein Spektakel imperialer, römischer Macht ist, das seine Herrschaft demonstriert, indem es sich többarer Menschen entledigt – und zugleich ein Gespenst des Todes, das auf spektrale Weise offenbart, dass die Pax Romana auf tödlicher Gewalt basiert. Jesus starb als ein Instrument kolonialer Souveränität, und sein verwundeter Auferstehungskörper erzählt weiterhin die Geschichte der Macht der Herrscher. Doch gleichzeitig haben diese Wunden auch die Macht, das Grundnarrativ des Imperiums zu destabilisieren. Auf machtvolle Weise wird das Imperium durch die Wunden für die tödlichen Wege zur Rechenschaft gezogen, durch die es Frieden bringt. Sie offenbaren die verschämten Anteile am Tod, auf denen das Imperium gründet, und sie machen das Spektakel der Macht gleichzeitig zu einem gespenstischen Ereignis des Todes. Wunden – und die Tränen, mit denen sie erinnert werden – offenbaren damit einen Moment der Nicht-Entscheidbarkeit in der Bedeutung des Kreuzes – ein Moment, das die Möglichkeit eröffnet, Tod und Leben über die Bedeutungsregime des Imperiums hinaus (neu) zu interpretieren. Die Verweigerung geheilt zu werden, ringt somit einer traumatischen Geschichte von kolonialer Macht die Hoffnung auf Auferstehung ab. Die Erinnerung der Wunden entwickelt ein Narrativ im Modus der Sehnsucht, dass jenseits der kolonialen Regime der Un-/Sichtbarkeit etwas anderes sichtbar wird.<sup>26</sup> Auferstehung erscheint in dieser gespenstischen Relektüre daher nicht als ein linearer Triumph von Leben über den Tod, sondern ergibt sich aus semantischen Nicht-Entscheidbarkeiten und bestätigt sich nur durch eine Hermeneutik von Wunden und Tränen. Und auch hier ist es die Verweigerung linearer Heilung – die Offenbarung der Sünden – die das Potential von Transformation eröffnet. Thomas muss klaffende Wunden berühren, um sehen und glauben zu können.<sup>27</sup> Durch Maria Magdalenas Tränen-schleier am leeren Grab wird eine Vision neuen Lebens sichtbar.<sup>28</sup> Eine Relektüre von Kreuz und Auferstehung als Gespenstergeschichte und als Geschichte des Trauerns bricht so mit einem triumphalen, linearen Narrativ vom Tod zum Leben, aber es öffnet unsere Augen für neues Leben, das sich mitten im bleibenden Leid eröffnen kann.

Marxist and Postcolonial Readings of the Bible, Atlanta 2016, 129–171; *Tat-siong Benny Liew: Haunting Silence. Trauma, Failed Orality, and Mark's Messianic Secret*; in: *Ders./Erin Runions* (Hg.): Psychoanalytic Mediations, 99–128.

<sup>26</sup> Vgl. *Natalie J. Baloy: Spectacles and Spectres. Settler Colonial Spaces in Vancouver*; in: *Settler Colonial Studies* 6 (2016), 209–234, hier 210.

<sup>27</sup> Vgl. *Shelly Rambo: Resurrecting Wounds. Living in the afterlife of trauma*, Waco, TX 2017.

<sup>28</sup> *Shelly Rambo: Between Death and Life. Trauma, Divine Love and the Witness of Mary Magdalene*; in: *Studies in Christian Ethics* 18 (2005), 7–21.

Aus der Relektüre soteriologischer Imaginationen im belgischen Afrika-Museum und auf Golgatha eröffnen sich vier zentrale Erkenntnisse.

Erstens verweist eine solche Relektüre auf die transformative Macht des Gespenstischen und die tiefgreifende soteriologische Relevanz der Heilungsverweigerung. Eine Soteriologie linearer Heilung ersetzt die Erinnerung der Wunden durch eine neue Vision von blühendem Leben, das uns blind macht für das Trauma, das aus der gewaltvollen Exklusion des Anderen erwächst. Solche Vorstellungen von Heilung führen letztendlich nicht zu einer wirklichen Transformation. Gespenstergeschichten über die Narben, die bleiben, irritieren dagegen die Souveränität der Heilung. In ihnen werden Wunden und Tränen zu neuen soteriologischen Gestaltungsgrundlagen, und sie ringen der tödlichen Logik kolonialer Politik die Hoffnung auf Auferstehung ab, indem sie dem Spektakel eines politischen Todes eine andere Bedeutung zuschreiben.<sup>29</sup>

Die gespenstische Erinnerung post-/kolonialer Wunden ist jedoch keine nekrophile Glorifizierung oder Hypostasierung von Leiden. Stattdessen konfrontieren uns Gespenster – und das ist der zweite Ertrag – mit dem ästhetisch-politischen Problem der Abwesenheit. Das Bittgebet um eine gespenstische Heimsuchung wirft eine ganz spezifische Frage auf: Wie können wir die verborgenen Anteile des Todes in post-/kolonialen Regimen der Un-/Sichtbarkeit zu sehen beginnen? Wie können wir uns dessen erinnern, was in den imperialen Visionen von Frieden und Wohlstand keine Rolle spielt? Gespenster haben keine selbst-evidente Präsenz in den Regimen unserer Erinnerung. Stattdessen werden sie durch eine spektrale Hermeneutik

<sup>29</sup> In meinem Artikel unter dem Titel “The Evidence of Ghosts. Constructive Theology as Apologetic Theology in the Making” untersuche ich genauer, wie eine solche Neukonfiguration der Soteriologie aus der Perspektive des Leidens auf der neueren politischen Theologie von Johann Baptist Metz aufbaut und diese vertieft. Für Metz ist die politische Praxis, sich an Leiden zu erinnern, eine konstitutive Dimension des christlichen Glaubens, und eine solche Betrachtung des fundamental-theologischen Status des Politischen bleibt auch ein prägendes Element der zeitgenössischen konstruktiven theologischen Arbeit an der Schnittstelle von Theologie und Kulturwissenschaften. Die poststrukturalistischen Grundlagen der Kulturwissenschaften berauben uns jedoch eines erkenntnistheoretischen Rahmens, in dem Leidengeschichten – dialektisch gebrochen – identifiziert und in eine kohärente Erzählung der Heilsgeschichte integriert werden können. Dadurch fordert es uns heraus, die christliche Hoffnung auf Auferstehung durch eine *memoria passionis* inmitten von Ambivalenz zu erklären. Vgl. Judith Gruber: The Evidence of Ghosts. Constructive Theology as Apologetic Theology in the Making; in: Marion Grau/Jason Wyson (Hg.): What is Constructive Theology? Histories, Methodologies, and Perspectives, London/New York 2020, 213–238.

hervorgerufen, die etablierten Arrangements der Un-/Sichtbarkeit widerspricht. Die gespenstische Heimsuchung so Spivak – und das ist unser dritter Ertrag – ist eine Art der Relektüre, die dem Unsichtbaren, Ungesagten und Unverständlichen in den scheinbar selbstverständlichen Darstellungen der Vergangenheit nachspürt.<sup>30</sup> Die kritische Praxis des Gespenstischen hat damit eine offenbarende Qualität, die es uns ermöglicht, Neues zu erkennen – oder Bekanntes auf neue Weise zu sehen. Sie öffnet unsere Augen für das, was bisher unsichtbar und von der Teilhabe ausgeschlossen war.

Wie jedoch Jacques Rancière betont, führen solche (gespenstischen) Offenbarungen derjenigen, die unsichtbar sind und keine Rolle spielen („le part des sans-part“) nicht automatisch zu einer inklusiveren, gerechten Politik. Sie zielen nicht schlicht auf eine Umverteilung dessen, was bereits gesehen wird, und sie fügen auch nicht lediglich einen weiteren Teil in das bestehende Regime der Un-/Sichtbarkeit ein. Gespenster stellen keine Unterbrechung von außerhalb dar. Gespenster zeigen sich anders und wirken auch anders. Sie fügen sich als eine Abwesenheit, als Lücke in die „normale“ Ordnung der sichtbaren Dinge ein und destabilisieren somit die etablierten Ordnungen des Vernünftigen. Die Vision des Gespenstischen durchmischt oder ersetzt folglich nicht einfach die etablierten Ordnungen des Sichtbaren, sondern operiert auf einer grundsätzlicheren Ebene: Sie eröffnet eine Debatte darüber, was gesehen wird und was darüber gesagt werden kann, und darüber, wer in der Lage ist, etwas zu sehen, und wer qualifiziert ist, etwas zu sagen.<sup>31</sup>

Somit ist viertens das Gespenstische ein Bruch innerhalb etablierter Regime von Un-/Sichtbarkeit. Es wiederholt sich stets dann, wenn etablierte Regime der Un-/Sichtbarkeit ihre Selbstverständlichkeit verlieren und wenn sich in den Brüchen die Möglichkeiten anderer Sichtweisen der Wirklichkeit eröffnen. Die offenbarende Heimsuchung durch Gespenster ist keine dauerhafte Institution und begründet keine neue Welt, sondern ist, wie Rancière aufzeigt, eine zufällige, lokale und prekäre Aktivität, die stets zu entweichen droht – und daher immer auch kurz vor ihrem Wiederaufstauchen steht.<sup>32</sup> Gespenster repräsentieren ein flüchtiges Moment der Transzendenz, das an die Welt gebunden ist, die sie durchbrechen.

Diese vier Erträge haben politische und theologische Implikationen, die ich in den letzten beiden Schritten ausloten möchte, indem ich zuerst zur Dekolonialisationsdebatte in Europa zurückkehre und dann auf die grundle-

<sup>30</sup> Vgl. Gayatri C. Spivak: Ghostwriting; in: Diacritics Vol. 25 (1995), 64–84, hier 71.

<sup>31</sup> Vgl. Jacques Rancière: Überlegungen zur Frage, was heute Politik heißt; in: Dialektik. Zeitschrift für Kulturphilosophie 1 (2003), 26.

<sup>32</sup> Vgl. ebd.

genden Implikationen für theologisches Denken und theologische Praxis zu sprechen komme.

## *V. Das gespenstische Heimsuchen der Festung Europas*

Wie wir am Beispiel des belgischen Afrika-Museums erkennen können, wird die Dekolonisierungsdebatte in Europa oft in soteriologischen Metaphern gerahmt. Es besteht die Versuchung, sie im Rahmen linearer Heilung zu verorten, die jedoch koloniale Arrangements von Sichtbarkeit und Partizipation fortschreiben würde. Das Gebet um eine Heimsuchung durch Geisten ist dagegen eine ästhetisch-politische Praxis des Misstrauens gegenüber solchen exkludierenden Regimen post-/kolonialer Erinnerung. Es bietet ein kritisches Instrumentarium, um die Wunden offenzulegen, die durch die koloniale Perspektive verdeckt werden, um die nicht anerkannten Anteile des Todes zu verbergen, auf denen die koloniale Souveränität beruht. Das Gebet um die gespenstische Heimsuchung öffnet Wunden, um jenen tödlichen Preis offenzulegen, den wir stillschweigend für unsere Visionen, Hoffnungen und Imperien von Frieden und Gerechtigkeit zahlen. So wie der traumatisierte Auferstehungskörper Jesu zu einem Gespenst des Todes wird, das die gewalttätigen Produktionen der Pax Romana offenbart, so durchbricht auch eine genaue Untersuchung der Wunden des modernen Kolonialismus unsere mächtigen Sehnsüchte nach der Heilung, die sich weigert, die sehr realen und anhaltenden Auswirkungen des kolonialen Traumas anzuerkennen: Wir leben von und inmitten ungerechter, rassifizierter Asymmetrien in der globalen Verteilung von Ressourcen, die koloniale Machtverhältnisse fortschreiben und weiterhin Tod zum Nutzen einiger weniger produzieren.

Wenn wir uns weigern, „geheilt“ zu werden, können wir nicht auf Mpantes Statue – „Noveau Souffle“ / „New Breath“ / „Neuer Atem“ – blicken, ohne an die ungezählten Leichen erinnert zu werden, die an die Küsten des Mittelmeeres angespült werden – Ertrunkene, erstickt wie Jesus am Kreuz. Wenn wir uns kolonialen Wunden aussetzen, dann beginnen wir zu sehen, dass auch sie als Opfer post-/kolonialer Gewalt sterben. Es ist die Heilungsverweigerung, die sie – als verschämte Anteile des Todes – in die öffentlichen Diskurse über globale Migration einschreiben, die nur allzu oft die kolonialen Ursprünge und neokolonialen Verstrickungen von Migration verschweigen. Sie werden zu einer spektralen Gegenwart, die die Festung Europa heimsucht und ihre Geschichte von Frieden und Wohlstand durchbricht. Das Gebet um eine solche Heimsuchung fordert zu dem heraus, was der südafrikanische Theologe Alan Boesak „Farewell to Innocence“ genannt

hat.<sup>33</sup> Sie fordert Europa auf, sich einer Frage zu stellen, die Karl Barth schon vor einigen Jahrzehnten gestellt hat und die seitdem nur noch an Dringlichkeit gewonnen hat: „In welcher Ferne und Indirektheit bin ich daran beteiligt, was vor hundert, vor fünfzig Jahren in Afrika und China gesündigt worden sein mag, obwohl Europa nicht das wäre, was es ist, und also auch ich nicht wäre, was ich bin, wenn jene Expansion nicht stattgefunden hätte?“<sup>34</sup> Wenn das Paradies Europa auf diese Weise beginnt, den Anschein seiner Unschuld zu verlieren, dann wird sein koloniales Erbe zu einem prägenden Teil seines Selbstverständnisses. Dieses Erbe wird als Teil des Anteillosen („le part des sans-part“) im Zentrum europäischer Identität sichtbar. Indem es das durchbricht, wie sich Europa selbst sieht, fordert es uns dazu heraus, die Politik der Teilhabe zu überdenken, mit denen wir Zugang zu Repräsentation und Ressourcen auf rassifizierte und rassistische Weise gewähren.

## *VI. Theologie – Rede vom Anderswo*

Gespenster sind folglich eine ästhetische und politische Aktivität, die die tödlichen Muster von Exklusion anprangern – und sie könnten es uns ebenfalls ermöglichen, auf theologisch neue Weise über die Offenbarung von Gottes heilvoller Gegenwart in der Welt nachzudenken. Gespenstergeschichten, so hat sich gezeigt, haben eine offenbarende Qualität, die es uns erlaubt, die Wirklichkeit auf neue Art zu erkennen. Sie bieten damit eine geeignete Perspektive an, um angemessen über die transformative Hoffnung auf einen Gott zu sprechen, der/die alle Dinge neu macht (Jes 43,19). Doch so eine gespenstische Heimsuchung der Theologie ist ein risikoreiches Unterfangen. Gespenster sind *innerhalb* etablierter Regime der Un-/Sichtbarkeit tätig. Sie unterbrechen die Wirklichkeit nicht von außen, sondern entstehen, indem sie eine bestehende, politisch-ästhetische Ordnung durchbrechen. Gespenster sind daher stets von den Regimen der Un-/Sichtbarkeit abhängig, die sie stören – beziehungsweise stehen sogar in einem parasitären Verhältnis. Spivak unterstreicht daher, dass der Gespenstertanz letztendlich nicht erfolgreich sein wird.<sup>35</sup> Die transformative Offenbarung von Gespenstern etabliert

<sup>33</sup> Allan Boesak: *Farewell to Innocence. A Socio-Ethical Study on Black Theology and Black Power*, Maryknoll, NY 1977 (in deutscher Übersetzung erschienen als: Allan Boesak: *Unschuld, die schuldig macht. Eine sozialethische Studie über Schwarze Theologie und Schwarze Macht*, Hamburg 1977).

<sup>34</sup> Karl Barth: *Ethik 1*, Karl Barth Gesamtausgabe: II. Akademische Werke 1928, Zürich 1973, 277. Ich danke David Field für diesen Hinweis.

<sup>35</sup> Vgl. Spivak, *Ghostwriting*, 71.

kein neues Regime der Sichtbarkeit, sondern erscheint innerhalb politisch-ästhetischer Arrangements und bleibt untrennbar mit ihrer jeweiligen Anordnung von Sinngebung verbunden. Wenn wir Offenbarung als ein gespenstisches Ereignis betrachten, kann sie nicht zu einem gegebenen, klar zu definierenden Proprium zusammengefasst werden, das wir als Schatz besitzen und vor jeglichen Veränderungen und Verunreinigungen schützen könnten. Stattdessen erscheint das gespenstische Ereignis flüchtig und abhängig von den Wirklichkeiten, aus denen es hervorgeht. Wenn wir an Offenbarung als eine gespenstische Tätigkeit denken, entzieht uns dies der Vorstellung, dass es einen absoluten Ursprung der christlichen Tradition gibt, und es macht es unmöglich, die Tradition als eine fortschreitende Entfaltung hin zu immer größerer Wahrheit zu verstehen. Kurz gesagt, wenn wir an Offenbarung im Sinne eines gespenstischen Ereignisses denken, welches das etablierte Regime der Unsichtbarkeit durchbricht, werden wir mit der Kontingenz, der Besonderheit der Transzendenz konfrontiert.

Diese gespenstische Einsicht greift theologische Intuitionen auf, die tief in christlichen Traditionen verwurzelt sind. Insofern christliche Rede von Gott stets als Inkarnationstheologie zu begreifen ist, wird deutlich, wie die Kontingenzen der Wirklichkeit die Rede von Gott formen, definieren und begrenzen. Michel de Certeau beschreibt solches Wissen um die Kontingenzen als das theologische Begründungsereignis der christlichen Tradition. Das Grab Christi ist leer, und auf dem Weg nach Emmaus verschwindet der Auferstandene in dem Moment, in dem die Jünger ihn endlich erkennen. Nachfolge bedeutet, mit einer grundlegenden Erfahrung von Verlust umzugehen, die in vielfältigen Formen Zeugnisse hervorbringt. Laut Certeau gibt es nichts Wahrnehmbares mehr außer einer Vielzahl von Praktiken und Diskursen, die weder dasselbe konservieren noch es wiederholen. Er unterstreicht, dass der Gründer christlicher Tradition selbst verschwindet und es unmöglich ist, ihn in dem Maße zu fassen und festzuhalten, dass er in einer Vielzahl „christlicher“ Erfahrungen und Handlungen Gestalt und Bedeutung annimmt.<sup>36</sup> Weil christliche Theologie auf solch einem fundamentalen Verlust gründet, steht ihr keine eigene Sprache zur Verfügung, und sie hat keinen fixen Ort, von dem aus sie sprechen könnte. Stattdessen wird sie in einem spezifischen *modus loquendi*<sup>37</sup> betrieben, den Certeau als „Bekehrung“<sup>38</sup>

<sup>36</sup> Vgl. Michel de Certeau: How is Christianity Thinkable Today?; in: Graham Ward (Hg.): The Blackwell Companion to Postmodern Theology; Oxford/Malden, MA 2001, 142–158, hier 145.

<sup>37</sup> “[Christian] discourse is a modus loquendi. It is the outcome of an entire set of operations on and in the shared social text. It is an artefact (a production) created by the labor of

von bestehenden Diskursen beschreibt. Heimatlos und ohne Muttersprache wird Theologie auf eine gespenstische Weise betrieben, die Ereignissen und ihren Narrativen eine andere Bedeutung zuschreibt. Was genau den Unterschied ausmacht, den christliches Zeugnis in andere Diskurse einträgt, bleibt flüchtig und kann nicht abschließend definiert werden. Dieser Unterschied entsteht an partikularen Orten und bleibt untrennbar an sie gebunden. Er verfestigt sich nicht in ein abgeschlossenes Depot theologischen Wissens, noch lässt es sich in ein klar bestimmbares christliches Proprium übersetzen. Dieser Mangel ist nach Certeau von grundlegender theologischer Relevanz – er ermöglicht christlichem Zeugnis, ein Sakrament dessen zu werden, was ihm fehlt. „Dieses ‚Fehlen‘ ist nicht etwas Fehlendes, das es zu erlangen gälte, sondern eine Begrenztheit, durch die jeder Zeuge öffentlich seine Beziehung zum ‚Urheber‘ des Glaubens, sein inneres Gesetz (demzufolge es eines Todes bedarf, damit Platz für andere wird) und das Wesen seiner Verbindung mit den unerwarteten oder unbekannten Räumen bekennt, die Gott anderswo und auf andere Weise auftut.“<sup>39</sup>

## *VII. Auf dem Weg zu apologetischer Theologie*

Certeau bietet ein Theologieverständnis an, das uns überraschend nah an den Beginn dieses Beitrags zurückführt. Wir haben mit der Feststellung begonnen, wie Kulturwissenschaften und postkoloniale Theorien die chaotischen und ambivalenten Arten und Weisen entlarven, auf denen christliche Überzeugungen und Praktiken in die vielen Wirklichkeiten verstrickt sind, in denen Christen und Christinnen leben. Auf der Grundlage der vorgebrachten interdisziplinären Überlegungen können wir die Kritik postkolonialer Theorieansätze als eine genuine theologische Stellungnahme im Blick auf die christliche Tradition bezeichnen. Sie kann zu einer theologischen Ressource für eine Theologie der Inkarnation werden, die die Kontingenz von Transzendenz zu ihrem theologischen Ausgangspunkt werden lässt. So eine Theologie versteht das Fehlen eines genuin christlichen Propriums als entscheidende Bedingung theologischer Wissensbildung und übersetzt diesen Mangel in einen interdisziplinären Ansatz, durch den untersucht werden kann, wie sich theologische Sprachformen in kritischer Auseinandersetzung mit anderen Diskursen formiert haben. Eine solche Theologie hält daran

putting language to death.” *Michel de Certeau: Heterologies. Discourse on the Other*, Minneapolis, MN 2010, 159.

<sup>38</sup> Vgl. *de Certeau, How is Christianity Thinkable Today?*, 152.

<sup>39</sup> *Michel de Certeau: GlaubensSchwachheit*, Stuttgart 2009, 180.

fest, was Adorno den „Standpunkt der Erlösung“<sup>40</sup> nannte, aber versucht zugleich, Rechenschaft für die christliche Hoffnung auf Erlösung inmitten von ambivalenten Praktiken der Sinngebung abzulegen. Sie versucht, die befreiende Stoßrichtung theologischer Wissensbildung im Blick zu behalten, ist sich jedoch auch der grundlegenden Ambivalenz schmerzlich bewusst, die jeden Prozess der Sinngebung kennzeichnet und somit verhindert, dass alle unsere Interpretationsbemühungen jemals „gesichert“ sind oder eindeutig werden. Mit dieser hermeneutischen Annahme lässt sich auch der wesentliche konzeptionelle Unterschied zu moderner Theologie über das gesamte methodologische Spektrum hinweg kennzeichnen – von dialektischen bis zu liberalen Ansätzen. Diese berücksichtigen zwar die Historizität und Kontinuität christlichen Glaubens, versuchen aber, die Idee eines klar benennbaren christlichen Kontinuums zu bewahren, indem sie es etwa als dialektisches Gegenstück einer Leidengeschichte fassen, oder als den inhärenten Sinn einer humanisierenden Fortschrittsgeschichte verstehen. Die interdisziplinäre Auseinandersetzung mit postkolonialer Theorie entzieht uns jedoch solche Rahmenkonstruktionen, mit denen wir uns ein stabiles christliches Proprium vorstellen könnten, das – klar erkennbar – in dialektischen oder in korrelativen Beziehungen zu öffentlichen Diskursen besteht. Stattdessen sind wir herausgefordert, über Gottes heilvolle Gegenwart als unauflöslich verstrickt in die Welt nachzudenken. Wir können fortan nicht auf Vorstellungen von soteriologischer Eindeutigkeit zurückfallen oder christliche Heilsgeschichte in einer historischen Teleologie verankern.

Zu Beginn habe ich vorgeschlagen, dass solch eine Theologie apologetisch vorgeht – und nun haben wir konzeptuelle Ressourcen gesammelt, um diesen Vorschlag abschließend zu untermauern. Buchstäblich ist Apologetik eine Sprache, die von anderswoher kommt, und die etymologische Herkunft des Genres unterstreicht dies: Apologetik ist eine Verteidigungsrede vor Gericht, und damit eine Sprachform, die von den Einwänden ausgeht, die eine andere Person gemacht hat. „Apologeten“ reagieren auf Herausforderungen, die sie sich nicht selbst erwählt haben. Ihre Argumentation entsteht nicht in einem „internen Bereich“ eigener Plausibilität, sondern beginnt Herausforderungen, die von außen kommen und die dazu auffordern, die eigenen Überzeugungen erst zu formulieren.<sup>41</sup> Das greift die theologischen Einsichten auf, die wir in unserer interdisziplinären Relektüre von Soteriologie gewonnen haben und die es uns ermöglicht, Theologie als Sprache von anderswo neu zu konzipieren. Auf der Grundlage dieser Relektüre können wir

<sup>40</sup> Theodor W. Adorno: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Gesammelte Schriften Bd. 4, Frankfurt a. M. 1980, 283.

<sup>41</sup> Vgl. Gmainer-Pranzl, Intiversalität des Hoffnungslogos, 203.

uns von einem Verständnis von Apologetik als der Verteidigung eines selbstverständlichen christlichen Propriums verabschieden. Stattdessen lässt sich apologetische Theologie neu betreiben als eine Theologie, die ihren grundlegenden Mangel an einer eigenen Sprache und ihre Heimatlosigkeit erkennt und zum Ausgangspunkt macht. Sie wird zu einer theologischen Praxis, die die grundlegende Bedeutung anderer Diskurse bei der Bildung von christlichen Traditionen kennt und die registriert, dass jeder Versuch, ein christliches Proprium zu definieren, konstitutiv von *loci alieni* abhängt. Methodisch bildet die Interdisziplinarität den Ausgangspunkt dieses Ansatzes. Apologetische Theologie beginnt folglich als Exposition der Theologie an anderen Orten. Erkenntnistheoretisch nimmt sie die chaotischen, mehrdeutigen Praktiken der Sinnbildung – sowohl innerhalb als auch außerhalb der etablierten christlichen Tradition – zum Ausgangspunkt ihres Redens von Gott. Apologetische Theologie ist in der Tat öffentlich und politisch – nicht, weil sie ein spezifisch christliches Proprium im öffentlichen Raum zu verteidigen hat, sondern weil ihre Aufgabe darin besteht, Quellen aufzuspüren, um Gottes abwesende Gegenwart im Anderswo, in anderen Sprachen und Orten zu entdecken.<sup>42</sup> Als solch eine Rede „von anderswo“ widersetzt sich apologetische Theologie jeder Abgeschlossenheit – und entfaltet möglicherweise gerade auf diese Weise eine transformative, heilende Wirkung. Indem sie sich der Abgeschlossenheit widersetzt, wird sie zu einer politischen, ästhetischen und theologischen Praxis, die das Ungesagte, das Unsichtbare, das Nicht-zu-Verstehende zu offenbaren sucht. Indem sie sich der Abgeschlossenheit widersetzt, ist sie eine politische, ästhetische und theologische Praxis der Transzendenz. Indem sie sich der Abgeschlossenheit widersetzt kann, apologetische Theologie zum Gebet um die Heimsuchung durch Gedenken werden, die das politisch-ästhetische Regime der Un-/Sichtbarkeit durchbrechen.

<sup>42</sup> Vgl. auch *Papst Franziskus* in der Apostolischen Konstitution „*Veritatis Gaudium*“: Theologie muss „dorthin (...) gelangen, wo die neuen Geschichten und Paradigmen entstehen.“; in: *Papst Franziskus*: Apostolische Konstitution „*Veritatis Gaudium*“. Über die kirchlichen Universitäten und Fakultäten, 4b; siehe: [www.vatican.va/content/francesco/de/apost\\_constitutions/documents/documents/papa-francesco\\_costituzione-ap\\_20171208\\_veritatis-gaudium.html](http://www.vatican.va/content/francesco/de/apost_constitutions/documents/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20171208_veritatis-gaudium.html) (aufgerufen am 02.02.2021).

# Salvator Mundi – Heiland der Welt?

Christologie in postkolonialer  
Perspektive als Bewährungsfeld  
ökumenischer Theologie<sup>1</sup>



Margit Ernst-Habib<sup>2</sup>

In den letzten Jahrzehnten ist nicht nur in der ökumenischen Theologie die Einsicht gewachsen, dass der Christusglaube der weltweiten Kirche nicht auf eine monozentrische (lies: eurozentrische) Realität Bezug nimmt, sondern tatsächlich eine polyzentrische Realität darstellt.<sup>3</sup> Aufgabe nicht nur der ökumenischen Theologie gerade im deutschsprachigen Raum bleibt allerdings, diese polyzentrische Realität in christologische Überlegungen auch tatsächlich einzubinden und zu reflektieren und Theologie nicht mehr so zu betreiben, als ob der Christusglaube außerhalb eben dieses Raumes für das Theologisieren keine Rolle spielen würde. Gerade ökumenische, interkulturelle und globale Christologien können dabei nicht mehr nur die Rolle von Beobachterinnen und Beobachtern einnehmen und mehr oder weniger verwundert auf das schauen, was „die Anderen“ anderswo glauben, sondern sehen sich herausgefordert, diese kontextuellen Ausdrucksformen des Christusglauben (den eigenen eingeschlossen) auf-

<sup>1</sup> Es handelt sich bei diesem Text um eine stark gekürzte und leicht überarbeitete Version meines Aufsatzes „Salvator Mundi – Heiland der Welt? Christologische Motive und Anfragen für (postkoloniales) Theologisieren“, der in dem folgenden Band erstveröffentlicht wurde: *Marco Hofheinz/Kai-Ole Eberhardt (Hg.): Gegenwartsbezogene Christologie. Denkformen und Brennpunkte angesichts neuer Herausforderungen*, Tübingen 2020, 209–242. Ich danke dem Verlag Mohr Siebeck und den Herausgebern für die Abdruckgenehmigung.

<sup>2</sup> Dr. Margit Ernst-Habib ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Historische und Systematische Theologie der Universität des Saarlandes. Einer ihrer Forschungsschwerpunkte liegt in dem Diskurs zwischen neuen systematisch-theologischen Herausforderungen (Postkolonialismus/Dekolonialismus, Gender-Theorien, usw.) und traditionellen Theologien.

<sup>3</sup> Vgl. dazu *Henrik Simojoki: Christus in Afrika. Wie anderswo geglaubt wird*; in: *Rudolf Englert/Friedrich Schweitzer (Hg.): Jesus als Christus – im Religionsunterricht. Experi-*

einander zu beziehen und miteinander in Austausch zu bringen. Die Frage Jesu „Ihr aber, für wen haltet ihr mich?“ (Mt 16,15) soll damit nicht monologisch im und für den eigenen Kontext allein beantwortet werden, sondern im synchronen wie asynchronen Dialog mit den Glaubensgeschwistern der Gegenwart und Vergangenheit. Gerade die Ansätze postkolonialer Theorien und Theologien helfen dabei, dieses Christologisieren nicht abstrahiert von einem der zentralen Anliegen ökumenischer Theologien zu vollziehen: der Ausrichtung auch auf die von Gott geliebte Welt im Bemühen um Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung.

Die folgenden Überlegungen zu einem postkolonialen Verständnis von Christus als dem Heiland der Welt stellen dabei eine Art Fingerübung dar, die theologische Beiträge und Anfragen aus der Ökumene wahrnehmen möchte, dabei aber gleichzeitig christologische Motive für den eigenen deutschsprachigen Kontext zu entwickeln sucht. Dazu wird im ersten Teil des Beitrages mithilfe von sechs „Bewährungsfeldern“ ökumenischen, postkolonialen Christologisierens skizziert, während im zweiten Teil des Beitrages Ansätze einer postkolonialen Heilandschristologie vorgestellt werden, die auf diese Herausforderungen und Fragen Antwort zu geben versuchen.

## *1. Christus der Imperien und Christus der Kirche<sup>4</sup> Sechs Bewährungsfelder für postkoloniale Christologien*

### *1.1. Erstes Bewährungsfeld: Die Macht der Christusbilder*

Wie sich Anliegen, Herausforderungen, Anfragen christologischer Entwürfe aus dem nicht deutschsprachigen Raum zur Anforderung an christologische Überlegungen gestalten können, lässt sich an einem Zitat von Kwok Pui-lan, einer der bekanntesten postkolonial-feministischen Theologinnen, beispielhaft demonstrieren. Nachdem Pui-lan in ihrem Grundlagenwerk „Postcolonial Imagination and Feminist Theology“<sup>5</sup> den im kolonialen Kontext sich als unterdrückerisch erweisenden Charakter einiger Christussymbole diskutiert hat, stellt sie die für „subalterne“ Christologien entscheidende Frage: “How is it possible for the formerly colonized, oppressed, subjugated subaltern to transform the symbol of Christ – a symbol that has been used to justify colonization and domination – into a symbol that affirms

mentelle Zugänge zu einer Didaktik der Christologie, Göttingen 2017, 220–231, hier 221.

<sup>4</sup> So eine Formulierung von Jörg Rieger: Christus und das Imperium. Von Paulus bis zum Postkolonialismus, Berlin 2009, vii.

<sup>5</sup> Kwok Pui-lan: Postcolonial Imagination and Feminist Theology, Louisville/KY 2005.

life, dignity and freedom?”<sup>6</sup> Für „westliche“ Theologen und Theologinnen, die nicht nur historisch auf der Seite der ehemaligen Kolonialmächte standen und diese religiös legitimiert haben, sondern die auch gegenwärtig zu den Nutznießern des Neokolonialismus gehören, müsste diese Frage dementsprechend umformuliert werden und an den Beginn jeder christologischen Überlegung gestellt werden: “How is it possible for the heirs of former colonizers and oppressors and for those who still profit from neocolonialism to transform the symbol of Christ – a symbol that has been used to justify colonization and domination – into a symbol that affirms life, dignity and freedom?” Postkoloniales Theologisieren müsste damit Christussymbole in den Mittelpunkt stellen, die nicht nur den primär Privilegierten Leben, Würde und Freiheit versichern, sondern gerade denen, denen Leben, Würde und Freiheit verweigert und entzogen wird, und die gleichzeitig den Blick auf die Schuldgeschichte von Kirche und Theologie öffnen.

### *1.2. Zweites Bewährungsfeld: Heiland der Welt oder Eroberungschristus?*

Eine Herausforderung christologischer Überlegungen der Gegenwart wird also auch darin bestehen, selbstkritisch zu untersuchen und zu verstehen, welche Elemente christologischer Entwürfe der Vergangenheit für den Missbrauch eben dieser Christologien zur Kolonialisierung und Unterdrückung verwandt wurden – und wo diese Elemente bis in die Gegenwart hinein in Christologien fortwirken, ohne dass man sich ihres mindestens ambivalenten Charakters bewusst ist. Wenn also etwa die kenianische Theologin Teresa Mbari Hinga den Christus der Kolonialisatoren als einen imperialen Christus und Kreuzfahrerheiland beschreibt, dann stellt sie damit ein Gegenbild postkolonialer christologischer Bemühungen der Gegenwart vor Augen.<sup>7</sup> Und auch wenn die von Hinga hier beschriebene Erkenntnis keine neue Feststellung postkolonialer Theologie darstellt, so soll sie doch an dieser Stelle hervorgehoben werden, weil sie – gerade im Blick auf den später zu behandelnden Christustitel „Heiland der Welt“ – zentrale Fragen stellt: Wie kann der Salvator Mundi, der Heiland der Welt, etwas anderes sein als dieser Eroberungs-Christus, von dem Hinga spricht? Oder anders gefragt: Kann ein Christusglaube, der für seinen Erlöser einen Universalitätsanspruch („der Welt“) erhebt, etwas anderes sein als ein letztlich imperialer Glaube?

<sup>6</sup> Pui-lan, Postcolonial Imagination, 169.

<sup>7</sup> Teresa Mbari Hinga: Jesus Christ and the Liberation of Women in Africa; in: Mercy Amba Oduyoye/Musimbi R. A. Kanyoro (Hg.): The Will to Arise. Women, Tradition and the Church in Africa, Eugene/OR 1992, 183–194, hier 187.

### *1.3. Drittes Bewährungsfeld: Ambivalenzen von Christusvorstellungen*

31

Vielen postkolonialen Christologien ist es eigen, gerade Ambivalenzen christologischer Titel, aber auch zentraler christologischer Elemente, nachzuspüren, ihre problematischen Anteile aufzudecken und neu zu interpretieren. Dabei werden ambivalente Symbole und Lehren nicht kategorisch abgelehnt oder ignoriert, sondern kritisch gefüllt und neu beansprucht. So kann dann etwa die südkoreanisch/US-amerikanische, postkoloniale Theologin Wonhee Ann Joh das zentrale christologische Symbol trotz aller negativer Bestimmungen und Wirkungen neu interpretiert für ihre postkoloniale Theologie verwenden: das Kreuz Jesu Christi. Ohne zu leugnen oder zu ignorieren, dass Kreuzestheologie zu allen Zeiten auch das Leiden gerade der Subalternen verherrlicht und Unterdrückung perpetuiert hat, fragt sie spezifisch danach, wen Christus am Kreuz repräsentiert: den Sünder und die Sünderin oder gerade auch die Verworfenen der Gesellschaft?<sup>8</sup> Wie können also Ambivalenzen und Ambiguitäten verschiedener tradiertener wie neuer Christusvorstellungen konstruktiv aufgenommen werden, ohne diese einzubauen oder ihre Ambivalenzen zu leugnen? Und spezifischer zum Kreuzesgeschehen stellt sich die Frage, wen repräsentiert Jesus Christus am Kreuz: nur die Sünderinnen und Sünder oder auch diejenigen, an denen sich andere versündigt haben?<sup>9</sup> Welches Verständnis von Sünde entspricht dem Heilsverständnis unserer Christusvorstellungen und *vice versa*? Aus wessen Perspektive werden Sünde und Heil definiert und wie verändern sich diese Begriffe, wenn nicht die Täterinnen und Täter und ihre Sünde, sondern diejenigen in den Mittelpunkt gestellt werden, an denen sich die Sünderinnen und Sünder versündigt haben?

### *1.4. Viertes Bewährungsfeld: Der widerständige Christus als Ärgernis*

Dem in den USA lehrenden deutschen Theologen Jörg Rieger geht es in seinen christologischen Überlegungen nicht allein darum, den imperialen (Miss-)brauch von Christusbildern aller Zeiten aufzuzeigen und zu kritisieren, sondern ebenso darum festzuhalten und aufzuzeigen, dass und wie Jesus Christus in all diesen Christusbildern auch weiterhin *widerständig*

<sup>8</sup> Vgl. *Wonhee Ann Joh: Heart of the Cross. A Postcolonial Christology*, Louisville/KY 2006, 114. Für Johs Verständnis von Han (spezifische Form von Leiden in der koreanischen Minjung-Theologie) im postkolonialen Kontext vgl. ebd., 118 f.

<sup>9</sup> Zu dieser Fragestellung vgl. z. B. den Sammelband *Andrew Sung Park/Susan L. Nelson* (Hg): *The Other Side of Sin. Woundedness from the Perspective of the Sinned Against*, New York 2001; *Kevin P. Considine: Salvation for the Sinned-Against*. Han and Schillebeeckx in *Intercultural Dialogue*, Eugene/OR 2015.

und ein Ärgernis bleibt.<sup>10</sup> Übersetzt in postkoloniales Theologisieren heißt dies, dass Jesus Christus immer wieder ein Ärgernis nicht nur des Konservatismus und des kirchlichen Establishments bleibt, sondern gerade auch des eigenen Theologentreibens. Wie kann dann auch in postkolonialen Theologien sichergestellt werden, dass Christus ein Ärgernis bleibt und durch keine Metapher und kein Symbol zu domestizieren versucht wird? Welche Rolle spielen Widerständigkeiten von Christusvorstellungen im kritischen und selbstkritischen Theologisieren?

### *1.5. Fünftes Bewährungsfeld: Die Frage(n) nach dem Heil*

Zu den Fragen, die die widerständigen Christusbilder, die der widerständige Jesus Christus immer wieder von neuem stellt, gehört auch die Frage nach dem Heil, das Christus bringt. Bei dieser Frage handelt es sich um eine, wenn nicht gar die zentrale christologische Frage. Eine postkoloniale Christologie, insbesondere eine Heilandschristologie wird dabei nicht allein auf die (universale?) Bedeutung Jesu Christi für die Erlösung einzugehen haben („Wer erlöst?“), sondern auch auf die Fragen „Wer wird erlöst? Wovon wird erlöst?“<sup>11</sup>. Und nicht zuletzt betonen postkoloniale Christologien auch eine vierte Frage, die unmittelbar von der Vorstellung von Heil/Erlösung im christologischen Entwurf abhängt: „Wozu wird erlöst?“ Welche Rolle spielt die Vorstellung vom Heiland für die Gemeinschaft der Heiligen und ihre, um einen klassischen theologischen Begriff aufzunehmen, Heiligung? Eine postkoloniale Christologie hat sich – wie jede Christologie – grundlegend damit auseinanderzusetzen, in welchem Verhältnis Soteriologie, Christologie und Ekklesiologie in ihren Entwürfen und Christusvorstellungen stehen. Wie prägen sie das christliche Glaubensleben in all seinen kommunalen wie individuellen Aspekten, wie werden sie in gegenwärtige Glaubenspraxis übersetzt?

### *1.6. Sechstes Bewährungsfeld: Heiland der Welt?*

In gewisser Weise stellt dieser Unterpunkt eine Weiterführung oder gar partielle Beantwortung der Fragen des letzten Abschnittes dar: „Wer wird erlöst?“ Klassische Christologien beantworten diese Frage in der Mehrzahl mit einem eindeutigen Schwerpunkt auf die Menschheit bzw. Teilgruppen der Menschheit. Erlösung, Heil in Jesus Christus betrifft in

<sup>10</sup> Rieger, Christus und das Imperium, 11 f.

<sup>11</sup> Annike Reiß: Wovon muss „uns“ Christus erlösen? Ein Lehrstück zur Christologie; in: Englert/Schweitzer (Hg.), Jesus als Christus – im Religionsunterricht, 152–165, hier 152.

diesen Entwürfen zwar auch die gesamte Schöpfung, häufig jedoch ohne auf diese spezifisch einzugehen oder die Relevanz der gesamten Schöpfung, einschließlich der nicht-menschlichen, für das Heilsverständnis und letztlich auch für die Christologie selbst auszuarbeiten. Die brasilianische Theologin Ivone Gebara macht auf dieses Manko nachdrücklich aufmerksam und stellt auch postkoloniale Christologien vor die Aufgabe, Heil und Heiland nicht ohne die Schöpfung zu verstehen, sondern ein *biozentrisches* Verständnis von Heil zu entwickeln.<sup>12</sup> Wie lassen sich dementsprechend Christus und das Heil in Christus nicht exklusiv anthropozentrisch oder gar androzentrisch, sondern biozentrisch verstehen? Wie verhindern konstruktive Christusvorstellungen, dass Christus von den Menschen und der Schöpfung getrennt wird. Wie tragen sie zu einem neuen Verständnis des biblischen *shalom* bei? Zusammengefasst: Wie lässt sich Christus als Heiland der Welt eben als solcher verstehen und verkündigen – als Heiland der *Welt*? Welche Auswirkungen hat dieses erweiterte Heilsverständnis dann wiederum auf Glauben und Leben der Heiligen?

Mit diesen sechs Bewährungsfeldern wurden einige Anforderungen an eine postkoloniale Christologie wenigstens ansatzweise umrissen; die im Folgenden entwickelten Ansätze für eine Heilandschristologie sollen versuchen, diese Anforderungen konstruktiv aufzunehmen und weiterzuentwickeln.

## *2. Der Heiland der Welt. Ein christologisch-soteriologisches Motiv für postkoloniales Theologisieren*

Dass der vielen sicherlich eher museal erscheinende Christustitel „Heiland“ inzwischen aus der deutschsprachigen Theologie und Frömmigkeit weitgehend verschwunden ist, ist eine nicht zu leugnende Tatsache. Obgleich die beiden deutschen Begriffe „Erlöser“ und „Heiland“ inhaltlich deckungsgleich sind,<sup>13</sup> hat ersterer in Theologie und Frömmigkeit den „etym[ologisch] und frömmigkeitsgesch[ichtlich] angemesseneren Begriff Heiland fast völlig verdrängt“.<sup>14</sup> Dieser einst so zentrale Begriff deutschsprachiger Theologien spielt in Kirche und Theologie des 21. Jahrhunderts

<sup>12</sup> Ivone Gebara: Longing for Running Waters. Ecofeminism and Liberation, Minneapolis/MN 1999, 183 f.

<sup>13</sup> Vgl. Jürgen Roloff: Art. Erlöser II. Neues Testament; in: RGG, Tübingen 41990, 1436–1440, hier 1436.

<sup>14</sup> Vgl. ebd.

kaum noch eine Rolle. Auch für den Heilandstitel gilt jedoch, was Grau in ihrer Ausgangsthese zu Beginn ihrer Überlegungen zur Vielfältigkeit soteriologischer Metaphern festhält, dass nämlich „soteriologische Metaphern jeglicher Art sowohl gebraucht als auch missbraucht werden können“<sup>15</sup>; dass er also auch „machtkritische und widerständig-verzerrende [sic!] Qualitäten“<sup>16</sup> haben kann. Ein kritischer Rückgriff auf einen aktuell kaum mehr verwandten Begriff bietet dabei die Gelegenheit, diesem Begriff gegenüber gleichzeitig wachsam und offen zu bleiben, ohne ihn in seiner Ambivalenz einzuebnen oder unreflektiert zu übernehmen.

### *2.1. Heiland, Heil, heilig – Überlegungen zum Wortumfeld*

Für eine Neuinterpretation des Heilandstitels als Grundlage für eine postkoloniale Christologie bietet es sich an, gerade auch die gegenwärtigen Bedeutungen dieses Christustitels und seines erweiterten Wortumfeldes wahrzunehmen. Ein solches Vorgehen kann die Voraussetzungen dazu schaffen, dass sich über diese soteriologische Begrifflichkeit hinaus Möglichkeiten eröffnen, den Verkündigungsinhalt auf neue Weise wahrzunehmen. Nicht nur der etymologische Zusammenhang zwischen Heiland – Heil – heilig (und damit auch zwischen den Derivaten dieser Wörter), sondern auch gegenwärtiges Verständnis machen deutlich, dass sich hier ein vielfach miteinander vernetztes und sich gegenseitig interpretierendes Wortfeld auftut, das zur Grundlage eines neu zu entwickelnden Konzepts einer Heilandschristologie verwandt werden kann. Was hören die Menschen noch mit, wenn sie die Bezeichnung „Heiland“ hören? Verstehen sie, dass es hier um *den Heilenden* geht? Für diejenigen, die überhaupt noch Assoziationen mit dieser Christusbezeichnung verbinden, mag der Begriff eine eher individualistische, jenseitsorientierte und unpolitische Heilsfrömmigkeit signalisieren; eine Heilsfrömmigkeit, die sich häufig emotionalisiert auf das Leben Jesu und die Passion Christi fokussiert. Wie kann das mit den oben skizzierten Anliegen gerade einer postkolonialen Christologie zusammenpassen? Und fragwürdiger noch: In der Formel des *salvator mundi*, des Heilands der Welt, wird dieser Christustitel ja geradezu zu einem Mustertitel für universal-exklusive Herrschaftsansprüche Christi (und der christlichen Religion und Kirche); unter diesem Namen wurde Jesus Christus zum Kreuzfahrer- und Kolonial-Heiland. Dass dieser Christustitel

<sup>15</sup> Marion Grau: Bonifatius, Christus und die Axt am Baum. Ein Beitrag zur Soteriologie in postkolonialer Perspektive; in: Andreas Nehring/Simon Wiesgickl (Hg.): Postkoloniale Theologien II. Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum, Stuttgart 2018, 242–255, hier 245.

<sup>16</sup> Ebd.

zudem in Kombination mit dem Titel „Herr“, also als „mein Herr und Heiland“ gerade auch durch Luthers Übersetzung des Neuen Testaments und seinen Kleinen Katechismus Eingang in die Frömmigkeitssprache gefunden hat, vereinfacht die Konzeption einer postkolonialen Heilandschristologie nicht, weist aber erneut auf die allgegenwärtige Ambivalenz aller Christusbezeichnungen hin. Diese potentiell negativen Assoziationen leisten damit einen wertvollen Dienst, indem sie verdeutlichen, dass es kein Symbol, kein Konzept, kein Narrativ und keinen Christustitel gibt, die eindeutig, positiv und unbelastet zur Konstruktion theologischer Aussage verwandt werden könnten. Sie zeigen dagegen Grenzen, Gefahren und Problematiken *aller* theologischen Rede auf.

## *2.2. Motive für postkoloniale Revisionen einer Heilandschristologie*

Angeregt von diesen Überlegungen sollen im Folgenden einige Motive für eine postkoloniale Revision einer Heilandschristologie vorgestellt werden, beginnend mit der zentralen Frage nach dem Heil.

### *a. „Der Heil und Leben mit sich bringt“<sup>17</sup>*

Wenn Jesus Christus der Heiland ist, wenn er das Heil bringt *und* das Heil ist,<sup>18</sup> wenn er der Heilende ist *und* das, was unheil ist, heilt, dann stellt sich die Frage nach dem, was Heil konkret bedeutet, wie dieser Begriff gefüllt und interpretiert werden kann.<sup>19</sup> Offensichtlich ist, dass in einer postkolonialen Revision das Verständnis des Heils nicht auf das Seelenheil im Gegenüber zum physischen Heil, zum geschichtlichen Heil, zum Heil der Welt im weitesten Sinne limitiert werden kann. Damit würde sich eine postkoloniale Revision des Heilsbegriffes dem entgegenstellen, was mit Michael Nausner geradezu als Kennzeichen des Heilsverständnisses der Gegenwart in westlichen Kirchen und Theologien gesehen werden kann, nämlich die „zunehmende Privatisierung und Vergeistigung von Heil (und Heilsvorstellungen)“.<sup>20</sup> Konkret auf eine Heilandschristologie bezogen

<sup>17</sup> Aus der ersten Strophe des von *Georg Wessel* im 1623 verfassten Adventsliedes „Macht hoch die Tür“ (siehe Evangelisches Gesangbuch 1).

<sup>18</sup> Vgl. dazu *Karl Barths* Weihnachtspredigt „Euch ist heute der Heiland geboren (Lk 2,10–11) von 1954; in: *Ders.*: Predigten 1954–1967 (Karl Barth Gesamtausgabe I: Predigten), Zürich 1979, 9–17, hier 15: „Der Heiland, das ist der, der uns Heil bringt und also das, was uns hilft und heilsam ist.“

<sup>19</sup> Vgl. dazu für afrikanische Kontexte z. B. die Darstellung bei *Gerrit Brand*: *Salvation in African Christian Theology. A Typology of Existing Approaches*; in: *Exchange* 28 (1999), 193–223.

<sup>20</sup> *Michael Nausner*: Ambivalenzen der Partizipation. Theologische Reflexionen zur Teilhabe unter postkolonialen Bedingungen; in: *Nehring/Wiesgickl* (Hg.), *Postkoloniale Theologien II*, 38–52, hier 38.

heißt das dann auch: Wer oder was muss geheilt werden? Von welchem *Unheil* wird ausgegangen? Und *wer* definiert Unheil und damit auch das Heil? Analog zur oben diskutierten Neoperspektivierung der Definition der Sünde von der reinen Sünde des Täters oder der Täterin hin zu denen, an denen sich versündigt wird, wird eine postkoloniale Heilandschristologie zunächst denen zuhören, die in unheilvollen Zuständen und Beziehungen leben und ihrer Bibelauslegung Gehör und Vertrauen schenken, sich selbst von dieser Bibelauslegung und Bibelkritik hinterfragen lassen. Eine Heilandschristologie in postkolonialer Perspektive wird also auch hier die Bewegung vom *Zentrum* der Definitionsmacht, die bisher beinahe unhinterfragt und ungebrochen im akademischen Raum des Westens lag, hinein in die Peripherie zu den Marginalisierten wagen müssen – seien es die am Rande unserer eigenen Gesellschaft Lebenden oder die Mehrheit der Menschen des globalen Südens,<sup>21</sup> die unter den Folgen des globalen Neokapitalismus leiden, von dem wiederum die meisten der Theologietreibenden des globalen Nordens profitieren. Diese Heilandschristologie wird Antworten auf die Fragen suchen müssen, ob die Sündenvergebung weiterhin nur eine Heilsbotschaft für die Täterinnen und Täter enthält und was sich ändern würde, wenn Jesus Christus auch als „Heiland der Armen und Entrechten“ verstanden wird – und nicht nur als Heiland der armen Sünderinnen und Sünder. Das Unheil, das der Heiland heilt, kann also nicht eindimensional auf das Seelenheil bezogen werden, sondern ist multiperspektivisch auf das ganze Leben mit all seinen Aspekten zu beziehen; mit Jürgen Moltmann müssen Seelenheil, Sozialheil und Schöpfungsheil Bestandteil einer Heilandssoteriologie werden.<sup>22</sup> Damit wird der *saluator mundi* tatsächlich zum umfassenden *saluator mundi*, dessen Heil und Heilung die gesamte Schöpfung umfasst. Er wird also im tatsächlichen Sinne zum *kosmischen* Christus wie er im Neuen Testament bezeugt wird,<sup>23</sup> eine darauf aufbauende Heilandschristologie unterstützt eine kosmisch geweitete und nicht anthropozentrisch eng geführte Soteriologie.<sup>24</sup> Wenn der Heiland „Heil und Leben“ bringt, dann geht es bei diesem Heil und Leben

<sup>21</sup> Ein Einstieg in das Thema für deutschsprachige Leserinnen und Leser bieten die beiden Bände: *Doris Strahm*: Vom Rand in die Mitte. Christologie aus der Sicht von Frauen in Asien, Afrika und Lateinamerika, Luzern 1997; und *Volker Küster*: Die vielen Gesichter Jesu Christi. Christologie interkulturell, Neukirchen-Vluyn 1999.

<sup>22</sup> Vgl. dazu *Jürgen Moltmann*: Der lebendige Gott und die Fülle des Lebens. Auch ein Beitrag zur Atheismusdebatte unserer Zeit, Gütersloh 2014, 159.

<sup>23</sup> Vgl. dazu auch *Leonardo Boff*: In ihm hat alles Bestand. Der kosmische Christus und die modernen Naturwissenschaften, Kevelaer 2013.

<sup>24</sup> Vgl. *Grau*, Bonifatius, 255.

um die gesamte Schöpfung, deren Erstgeborener Christus ist (vgl. Kol 1,15), dann geht es um Leben, Würde und Freiheit für alle Menschen (Pui-lan) ebenso wie um ein biozentrisches Verständnis von Heil, das die nicht-menschliche Schöpfung umfasst (Gebara).

Dieses multiperspektivische, „intersektionale Heil“, das der Heiland bringt, wird dabei also nicht als rein jenseitiges, eschatologisches, nur zu erwartendes Heil im Gegenüber zum jetzigen Unheil zu verstehen und in eine Heilandschristologie einzuarbeiten sein. Gerade hier liegt ein offensichtlicher, zentraler Bedeutungsaspekt des Heilandsbegriffs, der gegenüber dem Erlöserbegriff ein größeres Potential zeigt: Der Heiland ist eben nicht der, der die Menschen/die Schöpfung aus einer unheilvollen Situation errettet/erlöst, sie also aus dieser Situation herausnimmt und diese in ihrem unheilvollen Zustand belässt. Der Heiland als der Heilende ist der, der diese unheilvolle Situation heilen will und seine Jünger und Jüngerinnen zur Arbeit an dieser Heilung und Heiligung in die Nachfolge ruft. Auch und gerade gegenwärtige Heilserfahrungen, Erfahrungen von Heilung und Heilen als Erfahrungen der Gnade Christi auch im Vorläufigen, Unvollendeten werden dabei Hinweise auf das von Gott versprochene und gewirkte Heil in Christus geben.<sup>25</sup> Zudem wird einer postkolonialen Christologie hier daran gelegen sein, diese Hinweise nicht primär und exklusiv in den Heilserfahrungen der Privilegierten, der von der gegenwärtigen gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Situation weltweit Profitierenden zu suchen, sondern in den Heilserfahrungen derer, deren Leben vom Unheil bestimmt ist und deren Heilserfahrungen subversives, den status quo in Frage stellendes Potential besitzen<sup>26</sup> – ganz ähnlich den Reich-Gottes-Gleichnissen Jesu.

#### *b. „Das helfe unser lieber Herr und Heiland, Christus. Amen“<sup>27</sup>*

Herr und Heiland – diese bereits im Neuen Testament vollzogene Kopplung zweier Christustitel bringt in dieser Kombination auf ganz besondere Weise die Ambivalenzen *beider* Christustitel zum Vorschein. Kein anderer Christustitel ist in kirchenhistorischer, ökumenischer und globaler

<sup>25</sup> Vgl. dazu *Silvia Strahm Bernet*: Die größten Unmenschlichkeiten hat man im Namen eines schönen Heilskonzeptes begangen (Inge Merkel). Universale Erlösungsvorstellungen und ihr Hang zum Totalitären; in: *Doris Strahm/Regula Strobel* (Hg.): Vom Verlangen nach Heilwerden. Christologie in feministisch-theologischer Sicht, Luzern<sup>2</sup>1993, 81–99, hier 84.

<sup>26</sup> Vgl. dazu die Überlegungen zu „Doing Christology“; in: *José M. de Mesa*: Making Salvation Concrete and Jesus Real. Trends in Asian Christology; in: Exchange 30 (2001), 1–17.

<sup>27</sup> Predigt- und Gebetsschluss Martin Luthers.

Perspektive so zentral wie der Titel „Herr“, und kaum ein anderer ist im Laufe der Kirchengeschichte so sehr zur Unterdrückung und Marginalisierung von Frauen und anderen Gruppen in und außerhalb der Kirche missbraucht worden. Gleichzeitig bietet diese Kombination aber auch eine Widerständigkeit im Sinne Riegers, die für eine postkoloniale Christologie weiter ausgearbeitet werden kann; die Widerständigkeit eines Christustitels, der postkoloniale Heilsvorstellungen anbietet und ermöglicht, die eben nicht „imperiale oder autokratische Mächte bestätigen, stützen, [sic!] oder unkritisch repeterieren“<sup>28</sup>. Jesus von Nazareth, als Verbrecher und Aufrührer von der politischen Macht gekreuzigt, werden die Attribute des Kaisers zugesprochen; damit wird von ihnen dem Kaiser seine alleinige Macht und Herrschaft über sie ab- und Christus zugesprochen – ein geradezu revolutionärer und subversiver Vorgang.<sup>29</sup>

Diese subversive Kraft des Kyrios-Titels gegenüber den Herrschaftsansprüchen weltlicher Gewalten hat sich immer wieder Bahn gebrochen im Glaubensleben gerade auch von Marginalisierten, Entrechtfeten und Ausgeschlossenen: Wenn Sklaven in den USA bekannten, dass Jesus der Herr ist, wenn Frauen in patriarchalen Gesellschaften gegen die Herrschaft ihrer Herren bekannten, dass Jesus Christus und nur Jesus Christus – anders und im Gegenüber zu den Herren der Welt – Herr ist, dann nehmen sie eben jenen Christustitel auf, der in ihrer Unterdrückung und Entrechtung häufig genug eine zentrale und legitimierende Rolle gespielt hat, und wenden ihn gegen die Herrschaft ihrer Herren.<sup>30</sup>

Wie also ist dieser Jesus Christus Herr? Er ist der Herr als der Heiland, der Heilende, der Heilbringende, der nicht nur das individuelle Seelenheil bringt, sondern auch das Sozial- und das Schöpfungsheil. Er ist der Herr als Heiland, der jedes falsche Machtverständnis und jeden Machtmisbrauch durch sein Leben und Sterben, durch seine Auferweckung und verheiße Wiederkehr als Erlöser und Richter als falsch, gott- und menschenfeindlich offenbart. Genau hier, in Jesus Christus als diesem Herrn und Heiland, beggnen wir Gott; in dem Handeln Gottes an uns und an der Schöpfung, als unser und ihr Herr und Heiland treffen wir auf das Wesen, die *essentia* Gottes.<sup>31</sup> Und genau von hier sind unheilvolle Machtverhältnisse, wie unheilvolle Gottesbilder, unheilvolle Narrative wie unheilvolle Beziehungen,

<sup>28</sup> Grau, Bonifatius, 245.

<sup>29</sup> Vgl. dazu die Diskussion bei Rieger, Christus und das Imperium, 53–89, unter der Überschrift: „Welcher Herr? Christus und das Römische Reich“.

<sup>30</sup> Vgl. dazu zum Beispiel die umfangreiche Untersuchung von Bernhard Dinkelaker: How is Jesus Christ Lord? Reading Kwame Bediako from a Postcolonial and Intercontextual Perspective, Frankfurt a. M. u. a. 2017.

<sup>31</sup> Vgl. Karl Barth: Die kirchliche Dogmatik, Bd. II/1, Zollikon-Zürich 31948, 293.

einer substantiellen Kritik zu unterziehen. Es ist nicht Gott, der hier einer bereits existierenden postkolonialen Theologie nachträglich als Legitimation hinzugefügt wird, sondern aus der Begegnung mit dem lebendigen Gott in Jesus Christus, dem Heiland, erwächst eine Theologie, die sich vor postkolonialen Anfragen und Herausforderungen verantworten will – weil sie weiß, dass sie von Gott zu diesen Antwortversuchen herausgefordert ist.

c. „*Nun komm, der Heiden Heiland*“<sup>32</sup>

„Nun komm, der Heiden Heiland“, „ein Heiland aller Welt zugleich“<sup>33</sup> – wenn der Heiland heute noch in Gottesdiensten Erwähnung findet, dann im Kirchenlied, insbesondere zur Advents- und Weihnachtszeit. Und was wird da gesungen, die Geburt welches Kindes wird verkündigt? Es ist nicht nur der Heiland, der zu *meiner Seele* kommt,<sup>34</sup> sondern der Heiland *aller* Welt zugleich, der Heil und Leben mit sich bringt (Evangelisches Gesangbuch 1), er ist der *Heiden* Heiland. Kaum eine andere Aussage wird jedoch in jeder Christologie, gerade der Gegenwart, so problematisch, so ambivalent und auch so potentiell unheilvoll sein wie diese. Gleichgültig, ob es in dem Adventslied um „die Heiden“, also die Nicht-Christen und Christinnen geht, oder um den „Heiden in mir“, das Verständnis Jesu Christi als der Heiden Heiland, als Heiland aller Welt, als *salvator mundi*, hat in der globalen Kirchen- und Säkulargeschichte eine Spur des Unheils hinterlassen, unter dem große Teile der Menschheit heute noch immer leiden. Oder genauer gesagt: Nicht das Verständnis Jesu Christi als der Heiden Heiland hat dieses Unheil angerichtet, sondern der Missbrauch dieser Vorstellung, der zur Legitimation andauernder Unterdrückung, Ausbeutung und kultureller Negation benutzt wurde. Der Macht- und Herrscherwillen der Kolonialmächte kam in die Kolonien häufig verkleidet als der liebe Heiland und blieb dort, auch nach dem Ende der Kolonialzeit. Ist es auf diesem Hintergrund überhaupt möglich, ein widerständiges, subversives, „Resilienz und Resolutheit verkörperndes“<sup>35</sup> Heilandssymbol zu entwickeln? Die Frage muss so anerkannt und in Demut stehen gelassen werden.<sup>36</sup>

<sup>32</sup> Adventslied *Martin Luthers* von 1524 (Evangelisches Gesangbuch 4).

<sup>33</sup> Aus dem Adventslied „Macht hoch die Tür“ von *Georg Weissel*, 1. Strophe (Evangelisches Gesangbuch 1).

<sup>34</sup> „Siehe, siehe, meine Seele, wie dein Heiland kommt zu dir“ aus dem Lied „Freuet euch, ihr Christen alle“ von *Christian Keimann* aus dem Jahr 1646 (EG 34).

<sup>35</sup> *Grau*, Bonifatius, 255.

<sup>36</sup> Vgl. dazu *Sebastian Pittl*: Für eine „Globalisierung der Hoffnung“. Zur Relevanz postkolonialen Denkens für Theologie und Missionswissenschaft; in: *Ders.*: Theologie und Postkolonialismus. Ansätze – Herausforderungen – Perspektiven, Regensburg 2018, 9–23, hier 14.

Ein zweiter Kritikpunkt kommt hinzu: postkoloniale Theologie ist von Grund auf misstrauisch gegenüber allen Konzepten, Symbolen, Narrativen und Lehren, die einen universalistischen Anspruch ihrer eigenen Bedeutung oder ihres Inhaltes erheben. Die bereits erwähnte Hermeneutik des Verdachts richtet sich gerade gegen alle Universalismen, die keine Partikularitäten und Differenzen zulassen und die in diesem Sinne epistemische Gewalt<sup>37</sup> ausüben. Daher muss gefragt werden: Wie ist Christus der Heiland der Welt, wie ist sein Heil universal? Gibt es Erfahrungen und Erkenntnis des Heilands / des Heils / des Heiligen auch in anderen Religionen oder exklusiv im Christentum? Welche Rolle nimmt der Heiland im Gegenüber (oder Miteinander?) zu anderen Religionen und Weltanschauungen, zu anderen Erlösungs- und Heilsvorstellungen an?<sup>38</sup> Ist eine postkoloniale Christologie an dieser Stelle nicht von vornherein zum Scheitern verurteilt, wenn sie Christologie als Funktion der Soteriologie versteht und diesen Zusammenhang auch nicht aufgeben will und kann?

Diese Fragen verlangen nicht nur ausführliche, den Rahmen dieser Überlegungen sprengende Untersuchungen und das Hören auf die „Anderen“<sup>39</sup>, sondern immer wieder auch die kritische und selbstkritische Reflexion des *Heilsverständnisses*. Nur von hier aus macht die Bestimmung Jesus Christi als *Heiland* der *Welt* Sinn, nur von hier aus wird einsichtig, dass der Heiland der Welt der *Heiland für die Welt* in all ihren geschöpflichen Dimensionen ist. Nur von hier aus wird deutlich, dass mit diesem Christussymbol kein Macht- oder Herrschaftsanspruch der Christinnen und Christen verbunden sein kann, dass im Gegenteil jeder Macht- oder Herrschaftsanspruch auf der Folie des Heils zu hinterfragen und gegebenenfalls abzulehnen sein wird. Das Reich Gottes, das in Christus herbeigekommene Heil, das auf Erfüllung wartet, und zu dem die Kirche unterwegs ist, unterscheidet sich von allen „Reichen“ oder Imperien der Welt eben genau darin, dass es das Reich *für die Welt* ist, nicht das Reich der Welt als Herrschaft über die Welt. So abstrakt diese Formulierungen sein mögen, so konkret müssen sie vor Ort und in globaler Weite ausbuchstabiert, gefüllt und gelebt werden. Beschäftigen sich gegenwärtige Christologien nicht auch mit Aspekten des *weltlichen Heils* in Christus, dann müssen sie sich

<sup>37</sup> Vgl. dazu u. a. *Ulrike Auga*: Dekolonialisierung des öffentlichen Raumes. Eine Herausforderung von Bonhoeffers und Spivaks Konzepten von Widerstand, ‚Religion‘ und ‚Geschlecht‘; in: *Andreas Nehring/Simon Wiesgickl* (Hg.): Postkoloniale Theologien II, 92–115, hier 99–101.

<sup>38</sup> Zu Überlegungen einer postkolonialen Religionstheorie vgl. den hilfreichen Aufsatz von *Sigrid Rettenbacher*: Identität, Kontext, Machtpolitiken. Gedanken zu einer postkolonialen Theologie der Religionen; in: *Nehring/Wiesgickl* (Hg.), Postkoloniale Theologien II, 116–133.

den Vorwurf machen lassen, nicht nur ganze Traditionstränge der biblischen Verkündigung beider Testamente zu ignorieren, sondern auch den *status quo* unserer post- und neokolonialistischen Welt zu legitimieren.

### 3. *Heilfroh? Heilfroh!*

Bei aller Kritik und Selbstkritik darf dabei eines nicht vergessen werden: Dass Christus der Heiland der Welt ist, ist zu allererst *eangelion* – Gute Nachricht, Anlass dazu, *heilfroh* zu sein. Dass dieses Heilfroh-Sein auch Gericht, auch *metanoia*, auch Buße und Demut beinhaltet, kann diese Grundaussage christlicher Verkündigung nicht schmälern – auch nicht in dieser Welt voller Ungerechtigkeiten, Schuld, Leid und Zerstörung: Jesus Christus, Heiland der Welt, Heiland für die Welt. Er ist der widerständige Heiland, der sich von den Mächten und Gewalten nicht domestizieren lässt, der in seiner Widerständigkeit zum Widerstand gegen alles Unheil aufruft, ermutigt und begeistert. Der Weg in die Nachfolge dieses Widerständigen ist kein einfacher Weg – weder in der Theorie noch in der Praxis. Auch Nachfolge ist nicht billig zu haben. Und doch: In der Nachfolge dieses Heilandes gibt es ebenfalls Freude,<sup>40</sup> Erfahrungen des Heils, des Heilwerdens, der Gnade; immer nur partiell und noch nicht vollständig, aber eben auch Erfahrungen, die heilfroh machen, nach denen es Ausschau zu halten und die es wahrzunehmen gilt. Die subversive Kraft gerade auch der Freude, des Heilfroh-Seins, nicht nur oder primär für die eigene Errettung und Erlösung, sondern dafür, dass Jesus Christus der Heiland der Welt ist – diese subversive Kraft ist selbst Teil des Heils.

Eine Heilandschristologie in postkolonialer Perspektive, die sich von dieser Freude motivieren und begeistern lässt, die die Realität des polyzentrischen Christusglaubens als Multiplikator der Guten Nachricht wahr- und aufnimmt, wird damit zu einem Bewährungsfeld ökumenischer Theologie. Dieses muss zwar beständig weiterbearbeitet werden, wird aber vielleicht auch reiche und vielfältige Frucht tragen.

<sup>39</sup> Die „Anderen“ sind gerade in Bezug auf das Heil, Karl Barths Erwählungslehre folgend, eben nur die relativ Anderen. Vgl. Barth, Die kirchliche Dogmatik, Bd. II/2, 386.

<sup>40</sup> Vgl. Dietrich Bonhoeffer: Nachfolge, Dietrich Bonhoeffer Werke, Bd. 4, Gütersloh<sup>2</sup>1994, 24.

# „Das universale Wort spricht nur Dialekt“

Postkoloniale Impulse für eine Ökumene der sinnlichen Einheit und eine ästhetische ökumenische Theologie



Claudia Jähnle<sup>1</sup>

## 1. Ist postkoloniale Kritik anti-universal und kontra-einheitlich?

Postkoloniale Theorien kündigen einen „Exit“<sup>2</sup> an: den Abschied vom Westen als dem Gravitationszentrum der Welt und den Ausstieg aus eurozentrischen hegemonialen Überlegenheitsbehauptungen. Seine universalistischen Ansprüche sind längst als Partikularismen entlarvt – ob es sich dabei nun um den Glauben an die Allgemeingültigkeit westlicher Werte, Wissenskultur und Wissenschaft handelt oder um den „neoliberalen Universalismus des ungehinderten, freien Kapitalflusses“<sup>3</sup>. In Abkehr vom Universalen stellen postkoloniale Analysen die ungehörten Stimmen ins Zentrum: jene, die aus dem akademischen, öffentlichen und politischen Diskurs ausgeschlossen werden, die „Unsichtbaren“, die als unwesentlich und verzichtbar erscheinen, die man nicht sehen und für die sich niemand verantwortlich fühlen will.<sup>4</sup> Betont wird dabei das Partikulare und Lokale. Diese Betonung kann sich – so lautet etwa ein Vorwurf gegenüber Edward Said und Gayatri Spivak<sup>5</sup> – bis hin zu einer essentialistischen oder gar fun-

<sup>1</sup> Dr. Claudia Jähnle ist Professorin für Interkulturelle Theologie und Körperlichkeit an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum.

<sup>2</sup> Vitor Westhelle: *After Heresy. Colonial Practices and Post-Colonial Theologies*, Eugene 2010, viii.

<sup>3</sup> Oliver Marchart: Ein Universalismus des anderen. Übersetzung und der antagonistische Grund des Medialen; in: Ludwig Jäger/Gisela Fehrmann/Meike Adam (Hg.): *Medienbewegungen. Praktiken der Bezugnahme*, München 2012, 163–174, hier 166.

<sup>4</sup> Vgl. Westhelle, *After Heresy*, xvii.

<sup>5</sup> Vgl. Jean-Loup Amselle: *Der Westen vom Haken. Untersuchung von Postkolonialismen*, Paris 2008.

damentalistischen Überhöhung des Eigenen und Authentischen, Nicht-Westlichen, entwickeln. Eine andere Position – in bekanntester Weise vertreten von Homi Bhabha – hebt demgegenüber das Hybride, die Vermischung, die Aushandlung, das Nicht-Authentische, die Melange hervor.<sup>6</sup> Diese stellt als Camouflage eine Strategie des Widerstands gegen die hegemone Übermacht des Westens dar. Hybridität kann aber auch zu einem multikulturellen Lifestyle verdünnt werden: Produkte aus verschiedenen Kulturen werden – cross-over – gemischt und konsumiert.<sup>7</sup>

Partikularität, Vermischung, Homogenisierung und Universalität stehen somit in einem dynamischen Verhältnis. Darin herrscht Einigkeit zwischen Globalisierungstheoretikern wie Roland Robertson oder Manuel Castells, Weltsystemtheoretikern wie Immanuel Wallerstein und sogar deren postkolonialen Kritikern wie Boaventura da Sousa Santos. Gerade letzterer weist jedoch darauf hin, dass das Verhältnis von Partikularem und Universalem deshalb noch lange nicht schiedlich-friedlich oder gar gerecht verläuft. Vielmehr spitze sich die Globalisierung auf das „Ende des Südens“ und das „Verschwinden der Dritten Welt“ zu.<sup>8</sup>

Gegen eben dieses Szenario arbeiten Vertreterinnen und Vertreter postkolonialer Theorien in vielfältigen Zugängen an. Das Interesse daran ist auch in der ökumenischen Bewegung sehr präsent und wird in jüngerer Zeit durch das Paradigma der „Mission from the Margins“ deutlich akzentuiert. Bedeutsam ist diesbezüglich das Projekt von Dipesh Chakrabarty „Europa als Provinz“<sup>9</sup>. Der postkoloniale Historiker hebt hervor, dass die Geschichten und die Geschichte der *margins* nicht nur einfach „andere“ *stories* darstellen oder als *stories* aus der sogenannten „Peripherie“ dem sogenannten „Zentrum“ gegenüberzustellen sind. Vielmehr sind die Geschichten der *margins* konstitutiv für die Geschichte Europas und die Erfindung der europäischen Moderne. Eben dies gelte es sichtbar zu machen:

„Den Versuch zu unternehmen, dieses ‚Europa‘ zu provinzialisieren, heißt, das Moderne als ein Feld von Auseinandersetzungen zu begreifen. Es bedeutet, die bislang privilegierten Erzählungen der Staatsbürgerschaft mit Erzählungen anderer menschlicher Bindungen zu überschreiben, die

<sup>6</sup> Vgl. Elisabeth Bronfen/Marius Benjamin (Hg.): *Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalitätsdebatte*, Tübingen 1997.

<sup>7</sup> Vgl. Jan Nederveen Pieterse: Der Melange-Effekt; in: Ulrich Beck (Hg.): *Perspektiven der Weltgesellschaft*, Frankfurt a. M. 1998, 87–124, hier 101.

<sup>8</sup> Boaventura de Sousa Santos: *Os Processos da Globalização*; in: Ders.: *Globalização e Ciências Sociais*, São Paulo 2002, 25. Pieterse, Der Melange-Effekt 87–124, hier 52.

<sup>9</sup> Dipesh Chakrabarty: *Europa als Provinz. Perspektiven postkolonialer Geschichtsschreibung*, Frankfurt a. M. 2010.

sich von erträumten Vergangenheiten und Zukunftsentwürfen nähren, in denen Kollektivitäten weder durch die Rituale von Staatsbürgerschaft noch durch den Alpträum der durch die ‚Moderne‘ geschaffenen ‚Tradition‘ definiert sind.“<sup>10</sup>

Die heutigen Erscheinungsformen des globalen Christentums bilden keine Ausnahme hinsichtlich der geschilderten Dynamiken. Der Einsicht in die „unterschiedlichen Hybridformen des Christlichen zwischen Partikularität und Universalität“<sup>11</sup> ist etwa die Bezeichnung „*Interkulturelle Theologie*“ für jene universitäre Disziplin geschuldet, die sich schwerpunktmäßig mit den globalen Verflechtungen des Christentums auseinandersetzt. Ferner zeigt die außereuropäische Christentumsgeschichte – v. a. in den Arbeiten von Klaus Koschorke – dass das Christentum nicht erst „postmissionarisch und postkolonial“ „polyzentrische Strukturen“ hatte.<sup>12</sup> Vielmehr bestanden schon Jahrhunderte zuvor verschiedene, sich wechselseitig beeinflussende Zentren regionaler Ausbreitung. Europa war also auch hinsichtlich der Bedeutung des Christentums lange Zeit, wenn nicht Provinz, so doch zumindest nur *ein* Zentrum neben anderen.

Anders als in den genannten Fächern sind für die ökumenische Bewegung die Polyzentrik und die Vielfalt des Christlichen – bei aller Würdigung dieser partikularen Ausprägungen – keine rein deskriptiven Angelegenheiten. Als Kind einer Zeit, in der große philosophische und politische Entwürfe zur Einheit der Menschheit im Schwange waren, bildet für die Ökumene noch immer das „*Ut omnes unum sint!*“ (Joh 17,21) das appellative und normative Herzstück. Mit Einheit war zwar niemals konfessionelle oder kulturelle Gleichmacherei gemeint, im Gegenteil. Gerade auch in jüngster Zeit wird in der ökumenischen Bewegung die Differenz als zentraler und belebender Faktor der Einheit betrachtet.<sup>13</sup> Gleichwohl bleibt auch in jüngeren Dokumenten wie etwa der *Faith-and-Order*-Veröffentlichung „*Die Kirche: Auf dem Weg zu einer gemeinsamen Vision*“<sup>14</sup> die Frage zentral: Was verbindet die christlichen Kirchen und Gemeinschaften? Was eint sie? Ja, was stiftet gar – im Sinne der ökumenischen Formel von Leuenberg – „*Versöhnung*“ in ihrer Verschiedenheit?

<sup>10</sup> Chakrabarty, Europa als Provinz, 65.

<sup>11</sup> Klaus Hock: Einführung in die Interkulturelle Theologie, Darmstadt 2011, 149.

<sup>12</sup> Klaus Koschorke: Polyzentrische Strukturen der globalen Christentumsgeschichte; in: Richard Friedli u. a. (Hg.): *Intercultural Perceptions and Prospects of World Christianity*, Frankfurt a. M. 2010, 105–126, hier 106 f.

<sup>13</sup> Siehe etwa Ulrich H. J. Körtner: Wohin steuert die Ökumene? Vom Konsens- zum Differenzmodell, Göttingen 2005.

<sup>14</sup> Ökumenischer Rat der Kirchen: *Die Kirche. Auf dem Weg zu einer gemeinsamen Vision* (Studie der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung Nr. 214), Genf 2013, iv.

Diese Spannung ist nicht leicht aufzulösen. Postkoloniale Ansätze wie der von Chakrabarty (s. o.) unterstützen die selbstkritische Analyse der historischen Genese dieser und anderer Einheitsvorstellungen und fordern eben deshalb den „Exit“ aus eurozentrischen Universalitätsansprüchen, die auch Theologie und Kirche über weite Strecken geleitet haben. Damit steht das ökumenische Einheitsbemühen grundsätzlich auf dem Prüfstand: Ist ein solches Einheits-Unternehmen heute noch zu rechtfertigen – und, wenn ja, unter welchen Voraussetzungen? Zeigen nicht die Erfahrungen des Kolonialismus mit seiner Ausbeutung anderer Länder und dem vernichtenden, gewaltsam vorangetriebenen Verbleichen ganzer Kulturen,<sup>15</sup> dass gerade Visionen gemeinsamer humanistisch-christlicher Werte gescheitert sind?

Postkoloniale Theologinnen und Theologen wie Upolu Vaai spüren darüber hinaus die theologischen Denkstrukturen auf, die kolonial-hegemoniale Ansprüche unterstützen.<sup>16</sup> Eine „One-Truth-Ideology“ habe, so der pazifische Theologe, die Vielfalt eingeschränkt und abweichende Stimmen marginalisiert. Die protestantische Missionstheologie sei von der Vorstellung geprägt gewesen: ein Gott, eine Religion, eine Wahrheit, eine Interpretationsmöglichkeit, eine Sprache, eine Kultur. Diese Idee des Einen und Universalen – des „one-size-fits-all“<sup>17</sup> – sei durch die Konzentration auf das Individuum in reformatorischer Theologie und Aufklärung und die damit einhergehende Unterminierung der Bedeutung der Ökologie sozialer Beziehungen noch befördert worden. Darüber hinaus schlössen die reformatorischen Leitgedanken des „sola scriptura“ oder des „sola fide“, die in vielen Kirchen im pazifischen Raum dogmatisch-erstarrt interpretiert würden, die Vielfalt von *stories* aus: „Teachings such as *sola fide* came to reinforce a faith that can only be realized when the people’s stories and culture is kept outside of the church.“<sup>18</sup>

<sup>15</sup> Zu diesem Ausdruck vgl. *Frantz Fanon*: Über die nationale Kultur (Rede auf dem II. Kongress schwarzer Schriftsteller und Künstler in Rom 1959); in: *Ders.*: *Die Verdammten dieser Erde*, Reinbek bei Hamburg 1969, 158–189, hier 181: Die Kolonialherrschaft ist laut Fanon so „total und nivellierend“, dass sie zum „Verbleichen der Kultur“ kolonisierter Länder geführt hat.

<sup>16</sup> *Upolu Luma Vaai*: Relational Theology and Reforming the Pacific; in: *Claudia Jähnel* (Hg.): *Reflecting Reformation and the Call for Renewal in a Globalized and Post-Colonial World*, Neuendettelsau 2018, 201–214.

<sup>17</sup> *Vaai*, Relational Theology, 204.

<sup>18</sup> *Vaai*, Relational Theology, 206 (Hervorhebung ebd.).

Trotzdem ist das Stehenbleiben beim Partikularismus keine Alternative, weder für die Ökumene noch für die Gesellschaft als Ganze. Zum einen geht es an der erwähnten partikular-universalen Dynamik vorbei. Dieser Dynamik liegt, so Stuart Hall, ein Prozess der Übersetzung von Kulturen zugrunde, die, „sei sie assimilatorisch oder antagonistisch, ein komplexer Vorgang ist, der affektive und identifikatorische Grenzfälle, ‚eigentümliche Formen von Kultursympathie und Kultur-Kollision‘ hervorruft“<sup>19</sup>. Zum anderen bauen auch Konzepte, die die Partikularität zum normativen Prinzip erheben, auf Annahmen der universalen Gültigkeit auf und reproduzieren dabei zuweilen implizit koloniale Überlegenheitsvorstellungen, wie der slowenische Philosoph Slávoj Žižek etwa an der modernen Multikulturalismusrhetorik deutlich gemacht hat.<sup>20</sup> Schließlich ist auch der Partikularismus Subalterner als hochgradig ambivalent zu betrachten. Die Hervorhebung kultureller Differenz fördere zwar, so noch einmal Stuart Hall, historisch marginalisierte Gruppen darin, „sich selbst als neue Subjekte zu produzieren“, sie unterstützt aber auch „eine bestimmte Reethnisierung der Kulturpolitik der Differenz“.<sup>21</sup>

Auch in der ökumenischen Bewegung wird der Partikularismus mit Sorge betrachtet. So schreibt etwa der frühere Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen, Olav Fykse Tveit, im Geleitwort zu „Die Kirche“: „Es gibt Tendenzen hin zu einer Fragmentierung und einer größeren Aufmerksamkeit für das, was wenige verbindet statt der vielen.“<sup>22</sup> Ob er mit den „wenigen“ die Riege europäisch-nordamerikanischer Ökumeniker und Ökumenikerinnen meint, die in relativer kultureller Homogenität und in zahlreichen autoritativen bi- und multilateralen Dialogen einen dogmatischen Konsens der Konfessionen formulieren, bleibt eine Sache der Vermutung. Es könnte auch sein, dass die Warnung an jene Akteure gerichtet ist, die sich etwa seit der Jahrtausendwende in einer Anti-Empire-Kritik verbunden sehen und den universalistischen Ansprüchen des (ökumenischen) Empires subversive Gegen-Geschichten der Subalternen und „Unzufriedenen“<sup>23</sup> entgegenhalten.<sup>24</sup>

<sup>19</sup> Stuart Hall: Das Zwischen der Kulturen; in: Peter Weibel (Hg.): Inklusion: Exklusion. Versuch einer neuen Kartographie der Kunst im Zeitalter von Postkolonialismus und Migration, Köln 1997, 68–73, hier 69, unter Aufnahme eines Zitats aus Thomas Stearns Eliot: Essays 1, Frankfurt a. M. 1988, 62 f.

<sup>20</sup> Vgl. Slávoj Žižek: Ein Plädoyer für die Intoleranz, Wien 2009, 70.

<sup>21</sup> Stuart Hall: Das verhängnisvolle Dreieck. Rasse, Ethnie, Nation, Berlin 2018, 140 (Hervorhebung ebd.).

<sup>22</sup> Ökumenischer Rat der Kirchen, Die Kirche, iv.

Besorgnis gegenüber partikularistischen Tendenzen in der Weltchristenheit äußert auch Susan Durber. In ihrer Vorstellung von „Die Kirche“ auf der Weltmissionskonferenz in Arusha 2018<sup>25</sup> betonte die Vorsitzende von der Kommission „Faith and Order“, dass eine heutige Vision der Einheit unbedingt vermeiden müsse, alte kolonialisierende oder neue imperiale Universalisierungsvorstellungen fortzuführen, die in Wirklichkeit partikulare Interessen vertreten. Es sei daher wichtig, daran festzuhalten, dass die Communio und Einheit der Kirchen von Gott gestiftet sei und nicht auf partikularen kulturellen Interessen gründe.

### *3. Alternative Universalismus-Modelle*

Die von Durber als „gegen-kulturell“ bezeichnete wünschenswerte Communio der Kirchen folgt offensichtlich der Intention, eine Alternative zu hegemonialen Einheitsvorstellungen zu skizzieren. Die Theologin befindet sich damit in der Gesellschaft jener, die heute aufgrund der „strukturellen Krise des modernen Weltsystems“<sup>26</sup> vom Ende der „Ära des europäischen Universalismus“<sup>27</sup> sprechen und universalere Universalismen fordern. Angesichts der Unhaltbarkeit des europäischen Universalismus wie des Stehenbleibens beim Partikularismus ist nicht die Frage entscheidend, ob die Suche nach gemeinsamen Werten und einer gemeinsamen Vision sinnvoll und legitim ist. Zentral ist vielmehr, wie *universal* und planetarisch verbindende Vorstellungen wirklich sind. Verschiedene postkoloniale Denkerinnen und Denker plädieren für einen neuen Universalismus in diesem Sinn. Ein Pionier dieser Vorstellung ist etwa Léopold Senghor, der die heute sehr idealistisch anmutende Idee eines „zivilisier-

<sup>23</sup> Homi K. Bhabha: Unsatisfied. Notes on Vernacular Cosmopolitanism; in: Laura García-Moreno/Peter C. Pfeiffer (Hg.): Text and Narration. Cross-Disciplinary Essays on Cultural and National Identities, Columbia 1996, 191–207.

<sup>24</sup> Siehe im Ganzen Claudia Jähnel: Vernakular-kosmopolitische Ökumene, oder: Einheit von den Margins und Fissuren her denken; in: Rebekka Klein (Hg.): Gemeinsam Christsein. Potenziale und Ressourcen einer Theologie der Ökumene für das 21. Jahrhundert, Tübingen 2020, 203–223.

<sup>25</sup> Susan Durber: Mission – Unity and Diversity (09.03.2018), [www.oikoumene.org/en/resources/documents/commissions/mission-and-evangelism/rev-dr-susan-durber-mission-unity-and-diversity](http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/commissions/mission-and-evangelism/rev-dr-susan-durber-mission-unity-and-diversity) (aufgerufen am 05.09.2020).

<sup>26</sup> Immanuel Wallerstein: Die Barbarei der anderen. Europäischer Universalismus, Berlin 2007, 93.

<sup>27</sup> Wallerstein, Die Barbarei, 96 f.

ten Universalismus<sup>28</sup> vertrat. An Senghors Vorstellung einer Weltgesellschaft als „rendez-vous du donner et du recevoir“<sup>29</sup> anknüpfend fordert Wallerstein ein nicht-hierarchisches „Netzwerk universaler Universalismen“<sup>30</sup>. Wenn überhaupt ein Universalismus sinnvoll und gerecht sein kann, dann nur ein solcher, in dem „alle Gebende und Empfangende“ wären.<sup>31</sup> In Ergänzung zu dieser Vorstellung entwickelt Souleymane Bachir Diagne die Idee eines „lateralen Universalismus“, der sich durch kontinuierliche laterale Übersetzungsprozesse verschiedener Perspektiven und Wahrheitsansprüche auszeichnet. Nicht eine gemeinsame universale Grammatik verbindet die verschiedenen universalistischen Ansprüche, sondern der Austausch und der ergebnisoffene und kontinuierliche Prozess der Übersetzung.<sup>32</sup>

Wie schon in Durbers Ansprache deutlich wurde, gibt es auch in der Ökumene zur Zeit verschiedene Modelle alternativer Universalismus- und Einheitsvorstellungen, die von einem „Receptive Ecumenism“ über einen „vernakularen Kosmopolitanismus“ bis hin zu einer Ökumene der Ähnlichkeit und der Fraktalitäten reichen.<sup>33</sup> Eine entscheidende Frage ist, wer die Einheit der Kirchen definiert und die Deutungshoheit besitzt und – damit verbunden, nur noch etwas radikaler – ob eine solche Einheitsformulierung notwendigerweise westliche Grammatik wiederholen muss oder ob es nicht noch ganz andere Grammatiken und Epistemologien der Einheit gibt. Gerade postkoloniale Theorien und postkoloniale Praktiken bieten hier wegweisende Impulse.

#### *4. Eine notwendige Unterbrechung*

Um alternative postkoloniale Grammatiken vorzustellen, muss ich den bisherigen Gedankengang unterbrechen. Diese Unterbrechung lehnt sich bewusst an Spivaks Aufforderung an, die „Großen Erzählungen“ kolonialer Tradition durch subalterne Erzählungen zu unterbrechen und „Gegen-Orte“ zu schaffen.<sup>34</sup> Es erscheint mir sinnvoll, für die Frage nach der Ein-

<sup>28</sup> Siehe *Souleymane Bachir Diagne: On the Postcolonial and the Universal?*; in: Cairn.info 2013/2, 7–18, hier 7, <https://www.cairn.info/revue-rue-descartes-2013-2-page-7.htm> (aufgerufen am 04.09.2020).

<sup>29</sup> Wallerstein, Die Barbarei, 92 (Hervorhebung ebd.).

<sup>30</sup> *Ebd.*, 97.

<sup>31</sup> *Ebd.*, 92 (Hervorhebung ebd.).

<sup>32</sup> *Diagne, On the Postcolonial*, 17.

<sup>33</sup> Siehe etwa die Beiträge in *Klein, Gemeinsam Christsein*.

<sup>34</sup> Siehe *Maria do Mar Castro Varela/Nikita Dhawan: Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*, Bielefeld 2015, 156–163.

heit der Kirche einen Schatz postkolonialer Praxis fruchtbar zu machen, der oftmals ausgeblendet wird, für die Entwicklung postkolonialer Theorie jedoch zentral ist. Es geht um die intensive Auseinandersetzung postkolonialer Theorie mit Kunst und Ästhetik. Diese Dimension postkolonialer Theorie eröffnet auch für die Frage nach der Einheit der Kirche neue Kommunikationsräume. Denn sie spricht die sinnliche Seite von Wissen, Kulturen, Religion, Theologie und eben auch Einheit und Ökumene an. Hand in Hand mit der postkolonialen Kritik an der kolonialen Privilegierung des in Schriftform vorliegenden Textes<sup>35</sup> fordern postkoloniale Künstler und Filmemacher einen epistemischen Pluralismus, den sie zugleich performativ in ihren Werken umsetzen. Dadurch generieren sie Systeme einer sinnlich-körperlichen Weltwahrnehmung – der Aisthesis im aristotelischen Verständnis – die die einseitige Dominanz eines diskursiv-rationalen Weltverständens korrigiert.<sup>36</sup>

##### *5. „Etwas ist schiefgelaufen. Nun vereinen sie das Schlimmste aus beiden Welten“ – eine Dystopie von Einheit*

„Der Messias ist schlecht gelaunt!“ Mit diesen Worten werden, so erzählt der Film *El abrazo de la serpiente* (Kolumbien 2015, Regie: Ciro Guerra), der Schamane Karamakate und der amerikanische Biologe Richard Evans Schultes von Mitgliedern einer christlichen Sekte in einem kolumbianischen Dorf begrüßt. Schultes ist auf der Suche nach der Rausch- und Heilpflanze Yakruna und braucht das Wissen und die Führung Karamakates, um sie zu finden. Das Chaos der Sekte, die sich um einen selbsternannten brasilianischen Messias schart, erinnert an Josef Conrads *Heart of Darkness*. Die Reisenden entkommen der Situation nur, weil Karamakate den Sektenmitgliedern in einem Festritual eine Droge verabreicht, die dazu führt, dass diese den Leib ihres „Messias“ wortwörtlich verspeisen. „Etwas ist schiefgelaufen. Nun vereinen sie das Schlimmste aus beiden Welten“, so kommentiert Karamakate das Chaos.

In einem Interview bezeichnet Regisseur Ciro Guerra die Szene als Inszenierung einer Dystopie. Die Szene vermittelt eine Vorstellung davon, wie die Welt aussähe, wenn es keinen Dialog zwischen den Kulturen gäbe:

<sup>35</sup> So z. B. *Manuel A. Vásquez*: More than Belief. A Materialist Theory of Religion, Oxford 2011.

<sup>36</sup> Vgl. *Alexandra Grieser*: Aesthetics; in: *Kocku von Stuckrad/Robert Segal* (Hg.): Vocabulary for the Study of Religion, Bd. 1, Leiden 2015, 14–23.

"There's just violence – cultures stacked on top of each other in a violent way [...] a nightmare. We drew inspiration from paintings, mostly Goya and El Greco, to create this atmosphere of a horror."<sup>37</sup>

40 Jahre zuvor – die Zahl erinnert an die 40-jährige Wüstenwanderung des Volkes Israel oder die 40 Tage der Versuchung Jesu – hielt sich Karamakate, so die Filmerzählung, schon einmal in dem Dorf auf. Damals existierte dort eine katholische Missionsstation, und Karamakate befand sich in Gesellschaft des deutschen Ethnographen Theodor Koch-Grünberg. Der schwerkranke Forscher suchte für die eigene Genesung ebenfalls nach der Yakrauna-Pflanze. Auf der Missionsstation „erzieht“ der Kapuzinermönch Gaspar Waisenkinder der Kautschukindustrie zu Christen. Zu dieser Erziehung gehören das ausschließliche Sprechen auf Spanisch, das Singen von Kirchenliedern, das Lesen der Bibel und v. a. körperliche Strafe bei Fehlverhalten. Karamakate lässt sich von den Restriktionen des Mönches nicht abhalten: Er spricht mit den Kindern in ihrer Sprache und erteilt ihnen Unterricht über die verschiedenen Heilpflanzen und ihre eigene Tradition. Als der Mönch die Kinder deswegen auspeitscht, kommt der Mönch im Gerangel um, woraufhin die Reisenden schnellstens abreisen müssen. Die desorientierten Waisenkinder müssen sie zurücklassen. Diese werden später zu den Anhängern des Kults um den selbsternannten Messias. Die dystopische Einheit – die Vermischung des Schlimmsten aus beiden Welten – resultiert also aus dem gewalttätigen Aufzwingen eines fremden Glaubens und durch die Vernichtung der als weisheitlich, ganzheitlich-naturverbunden und vielfältig (im Film werden insgesamt neun einheimische Sprachen gesprochen) dargestellten Kultur der Indigenen.

Dieser Dystopie stellt der Film eine Heterotopie gegenüber, und zwar in der Beziehung, die zwischen Karamakate und seinen beiden Besuchern entsteht. Es ist eine alternative „Einheits“-Vorstellung, bei der sich alle drei verändern. Koch-Grünberg, der die ethnographische Wissenschaft repräsentiert, die die andere Kultur als Objekt ihrer Forschung betrachtet, sie verschriftlicht und Deutungsmacht über sie beansprucht, bedarf zur Heilung des Schamanen und dessen Wissen, das in der Einheit mit Natur ihren Ursprung hat. Die Transformation des Biologen Evans, der nicht träumen kann, kulminiert in einer psychedelisch-bewusstseinserweiternden Einheitsvision, die mit ihren Anklängen an den magischen Realismus rein rational-ökonomische Wissensordnungen übersteigt. Karamakates Transformation besteht darin, dass er mit Evans' Hilfe seine verlorene Identität und sein Gedächtnis wiederfindet.

*El abrazo de la serpiente* erzählt den Weg eines Dialogs, der unterschiedliche Wirklichkeits- und Wahrheitsvorstellungen nicht versöhnt. Die Übersetzung von Kulturen ruft hier in der Tat „eigentümliche Formen von Kultursympathie und Kultur-Kollision“ hervor (s.o.). Das Stehenbleiben bei der Unübersetzbarkeit kultureller Besonderheiten und damit einem Partikularismus – bei einer Welt ohne Dialog – ist für den mexikanischen Regisseur Ciro Guerra jedoch keine Alternative. Der Missverständnisse zum Trotz kann der Film vielmehr gleichwohl als Projekt der Übersetzung verschiedener Epistemologien verstanden werden: Indigenes Wissen wird mit ästhetischen Mitteln und in epischen Bildern nahegebracht, der Wechsel von ruhigen, fließenden Bildern und „impressionistischen Nahaufnahmen“<sup>38</sup> zieht die Zuschauenden in den Bann und macht ein distanziertes *othering* und eine koloniale Exotisierung der fremden Kultur unmöglich – Andersheit und Fremdheit werden jedoch nicht gänzlich aufgelöst. Die Bilder illustrieren den „Prozess der Bewusstwerdung, das Verschmelzen mit den Zyklen der Natur“<sup>39</sup>. Diesen Prozess der Erkenntnis und Einsicht in die andere Wissenskultur durchleben auch die Zuschauenden. In für den postkolonialen Film charakteristischer Weise zeigt *El abrazo de la serpiente* eine neue, dekolonialisierende und de-orientalisierende Form der Visualisierung marginalisierter Kulturen und ihrer Epistemologien.<sup>40</sup> Anders als der ethnographisch-koloniale Dokumentarfilm spricht Guerras Werk nicht „über“ den Anderen in primitivisierender Zurschaustellung, sondern inszeniert Nähe – er spricht „nearby“<sup>41</sup> – in relationaler Repräsentation. Ob der Film nicht doch auch eine exotisierende und dichotomisierende Konnotation enthält, muss das Gespräch, das im Anschluss an den Film unbedingt geführt werden sollte, klären.

<sup>37</sup> Vadim Rizov: Five Boats on the River: Ciro Guerra on Embrace of the Serpent. Interview mit Ciro Guerra; in: Filmmaker (16.02.2016), <https://filmmakermagazine.com/97332-five-boats-on-the-river-ciro-guerra-on-embrace-of-the-serpent/#.XyMhsfgzbOR> (aufgerufen am 02.09.2020).

<sup>38</sup> Andreas Busche: „Der Schamane und die Schlange“. Psychedelischer Trip ins Kolonialzeitalter; in: Zeit online (21.04.2016), [www.zeit.de/kultur/film/2016-04/schamane-schlange-film-ciro-guerra-amazonas](http://www.zeit.de/kultur/film/2016-04/schamane-schlange-film-ciro-guerra-amazonas) (aufgerufen am 10.09.2020).

<sup>39</sup> Busche, Der Schamane.

<sup>40</sup> Siehe Sandra Ponzanesi: Postcolonial Theory in Film, [www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780199791286/obo-9780199791286-0284.xml](http://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780199791286/obo-9780199791286-0284.xml) (aufgerufen am 07.09.2020).

<sup>41</sup> Vgl. Trinh T. Minh-ha: Reassemblage – From the Firelight to the Screen (Film, USA 1982).

Was tragen Ansätze der postkolonialen Theorie und insbesondere der postkolonialen Ästhetik nun für die Ökumene und das Ringen um Einheit aus? Ich skizziere abschließend zwei Impulse.

### *6.1 Ökumene der sinnlichen Einheit: Plädoyer für eine ästhetische ökumenische Theologie und Ethik*

Sinnliche Wahrnehmung, wie sie der Film nahebringt, ist der Ökumene nicht fremd, sondern gehört zu ihren Grundelementen. Die Feier in Gebet, Lied, Tanz oder auf dem Pilgerweg will eine Begegnung „nearby“ ermöglichen, die berührt, affiziert, Distanz und *othering* abbaut und Einheit auf sinnlich-aesthetischer Ebene erfahrbar macht, ohne Unterschiede aufzulösen. Hier sind zentrale Voraussetzungen für die Entwicklung einer ästhetischen ökumenischen Theologie angelegt, die die Person in ihrer materiellen und auf interpersonale und kosmische Relationalität hin angelegten Existenz anspricht.<sup>42</sup>

Die zentrale Frage, die der Film stellt, ist, ob die ästhetisch-performativ ausgedrückte Einheit und ein Einheitswissen, das sich zu einem großen Teil (nur) sinnlich erschließt, als Form von Einheit verstanden wird, die gleichberechtigt neben Konsenspapieren und sprachlichen Einheitsformeln steht. Das setzt voraus, was (auch) innerhalb der Theologie keinesfalls selbstverständlich ist: dass nämlich auch leib-körperlichem Wissen der Status von Wissen zuerkannt wird, wie es etwa die Leibphänomenologie im Anschluss an Merleau-Ponty fordert.<sup>43</sup> Gerade für die ökumenische Bewegung und ihre Einheitsvorstellung ist diese Frage zentral, da hier der zwischenleiblichen Begegnung und Kommunikation zentrale Bedeutung kommt. Diese Kommunikation ist facettenreich, ambivalent und voller Unvorhersehbarkeiten und Überraschungen.<sup>44</sup> In ihrer Lebendigkeit hat sie etwas Überschießendes, das sich nicht gänzlich in Worte fassen lässt.

<sup>42</sup> Die Überlegungen zu einer ästhetischen ökumenischen Theologie knüpfen an jüngere Entwicklungen in Theologie und Religionswissenschaft an, etwa an die Werke zur ästhetischen Theologie von *Klaas Huizing* oder die jüngere ästhetische Religionswissenschaft, vgl. Die religionswissenschaftliche Teildisziplin Religionsästhetik, Verkündigung und Forschung 64 (2019).

<sup>43</sup> Exemplarisch sei hier nur eine Veröffentlichung aus diesem umfassenden Forschungsfeld genannt: *Käte Meyer-Drawe*: Wenn Blicke sich kreuzen. Zur Bedeutung der Sichtbarkeit für zwischenmenschliche Begegnungen; in: *Matthias Jung/Michaela Bauks/Andreas Ackermann* (Hg.): Dem Körper eingeschrieben. Verkörperung zwischen Leiberleben und kulturellem Sinn. Studien zur interdisziplinären Anthropologie, Wiesbaden 2016, 38–54.

<sup>44</sup> Siehe *Thomas Alkemeyer*: Bedingte Un/Verfügbarkeit. Zur Kritik des praxeologischen Körpers; in: Österreichische Zeitschrift für Soziologie 44 (2019), 289–312.

Doch die ökumenische Bewegung tut sich mit der Einsicht einer sinnenbezogenen Epistemologie und einem epistemologischen Pluralismus, wie sie die postkoloniale Ästhetik fordert, offensichtlich auch schwer. Wenn etwa weltweite ökumenische Versammlungen die sogenannten *margins* „präsentieren“, dann geschieht dies häufig unter Hervorhebung visueller (Kleidung) und auditiver (Trommeln) Besonderheiten. Diese *performances* generieren eher einen folkloristischen Eindruck. Hier werden die vorgeführten Kulturen und ihr naturverbundenes, relationales Wissen in eine frühere Zeit zurückprojiziert und verändert. Eine durch verwirrende Brüche und neue Perspektiven inszenierte Bewusstseinserweiterung, wie sie *El abrazo de la serpiente* untermimmt, scheint hier ebenso wenig angelegt zu sein, wie die Vorstellung, dass das Wissen der repräsentierten Kulturen gleichwertig ist zu westlichen Formen des Wissens.

Eben diese Gleichwertigkeit verschiedener Wissensformen fordern aber Verteterinnen und Vertreter postkolonialer Theorie und Ästhetik. Es gelte ernst zu nehmen, so etwa Achille Mbembe, dass es sich bei „westlicher Metaphysik“ und ihrer exklusiven Verknüpfung von „God and reason“ um ein partikular-eurozentrisches Narrativ handle,<sup>45</sup> das längst nicht von allen geteilt werde. In vielen der pentekostalen Gemeinden im afrikanischen Kontext werde Wahrheit vielmehr als Erfahrung denn als Argument betrachtet: „It presents itself immediately, in the power of revelation directly from God.“<sup>46</sup> In diesem Sinn interpretiert Mbembe auch Glossolalie: Sie sei ein politisches und ästhetisches Projekt, eine Art „linguistischer Epiphanie“, die die „Nacht der Sprache“ – die koloniale Reduktion afrikanischer Sprachen-, Denk- und Wahrnehmungsvielfalt – überwindet und orthodox-westliche Wahrheits- und Wirklichkeitsvorstellungen mit alternativen Erzählungen überschreibt.<sup>47</sup>

Ein zentraler Impuls postkolonialer Ästhetik für die Frage nach der Einheit der Kirche ist somit die Einbeziehung von anderen Wissensformen, insbesondere von sinnen- und körperbezogenen Epistemologien, und die gleichberechtigte Anerkennung von Einheitserfahrungen und -„aussagen“,

<sup>45</sup> Vgl. Gayatri Chakravorty Spivak: Religion, Politics, Theology. A Conversation with Achille Mbembe; in: boundary 2, Nr. 34 (2007), 149–170, hier 156.

<sup>46</sup> Spivak, Religion, 157.

<sup>47</sup> Vgl. Jesse Weaver Shipley: Africa in Theory: A Conversation Between Jean Comaroff and Achille Mbembe; in: Anthropological Quarterly 83 (2010), 653–678, hier 661. Es geht Mbembe wohlgerne nicht darum, fundamentalisierende Funktionalisierungen von Emotionen oder die Funktionalisierung von Religion und religiöser Ästhetik für politische Zwecke zu rechtfertigen, sondern anderen, sinnlichen und körperbezogenen Zugängen zu Wahrheit und der Wirklichkeitswahrnehmung Gehör zu verschaffen.

die auf eher „implizitem Wissen“ basieren und gerade nicht auf „propositionalem Wissen“, dessen Geltung sich „rationalen Verfahren und Überzeugungen verdankt“<sup>48</sup>. Ein solches sinnenbezogenes Wissen kann keinesfalls – exotisierend – als Proprium von Kulturen des globalen Südens betrachtet werden. Die von Mbembe erwähnte „Hegemonie westlicher Metaphysik“ betrifft vielmehr auch den globalen Norden. Die kontinuierlich wachsende Aufmerksamkeit, die der Körper auch in den sogenannten Industrieländern erhält, zeigt, dass hier der Körper und sinnlich-körperliche Erfahrungen als Sinninstanzen betrachtet werden. Nichtsdestotrotz ist es nicht erstaunlich, dass gerade im globalen Süden der Körper viel stärker in Theologien einbezogen wird. Denn die körperliche Erfahrung von Unterdrückung, Gewalt, Schmerzen und Befreiung drängt die theologische Reflexion dieser Erfahrung geradezu auf. Schon Befreiungstheologen wie Jaci Maraschin, Rubem Alves oder Leonardo Boff betonten daher, dass der leidende Körper – der gekreuzigte Gott – der Ausgangspunkt theologischen Nachdenkens sein müsse. Das berühmte befreiungstheologische Paradigma „Gottes Option für die Armen“ impliziert daher auch in zentraler Weise die körperlichen Erfahrungen der Armen.

Aus dieser Perspektive einer ästhetischen ökumenischen Theologie bedeutet Einheit der Kirche immer zugleich auch Einheit in Solidarität und Handeln: Es gilt, aus der Einsicht in die eigene körperlich-leibliche Vulnerabilität Partei zu ergreifen für den Schutz und die Rechte von Menschen, deren Vulnerabilität keine oder wenig Anerkennung findet.

## *6.2 Einheit mit der Schöpfung*

Die eben angesprochene Einheit im Handeln zum Schutz vulnerabler Gruppen kann nicht auf den Menschen allein reduziert werden. *El abrazo de la serpiente* setzt einen deutlichen Impuls für eine Einheit auch mit der Schöpfung. Die indigene Wissenskultur, die Karamakate vertritt, ist geprägt von der Angewiesenheit auf die Natur und die Communio mit der gesamten Schöpfung. Auch wenn die Darstellung der Naturverbundenheit indiger Kulturen Gefahr läuft, diese zu exotisieren, weist der Film auf die Notwendigkeit hin, die Frage der Einheit der Kirche und Christenheit aus ihrer anthropozentrischen Reduktion zu befreien.

<sup>48</sup> Jens Loenhoff: Einleitung; in: Ders. (Hg.): Implizites Wissen. Epistemologische und handlungstheoretische Perspektiven, Weilerswist 2012, 7–27, hier 8.

Postkoloniale Theorie deckt in jüngerer Zeit verstärkt den Zusammenhang von (anhaltendem) Kolonialismus und Zerstörung der Natur auf.<sup>49</sup> Sie zeigt auf, dass es eine direkte Linie gibt zwischen der kolonialen Ausbeutung der Natur und der binären Logik, die Vernunft und Natur, Gott und Welt, Seele und Körper, Geist und Materie trennt. Diese Logik unterstützt die anthropozentrische Vorstellung der Beherrschung der Natur durch den Menschen und unterminiert die Interdependenz, Vielfalt wie auch die Einheit.

Eine aisthetische Konzeptionierung dieser Einheit – wie sie der Film *sensual* inszeniert – findet sich v. a. bei Vertreterinnen einer postkolonialen ökofeministischen Theologie und Spiritualität, wie etwa bei Ivonne Gebara. Die brasilianische Theologin betont ein ganzheitliches Verständnis der Einheit mit der Natur, das Körper und Vernunft einschließt, denn, so ihre epistemologische Vorannahme: „Die Vernunft ist nichts anderes als dass sich unser Körper über sich und über die Welt bewusst ist. Deshalb drückt sich die verkörperlichte Vernunft über vielfältige Aktivitäten und Kreativitäten aus.“<sup>50</sup>

Auch Gebaras Überlegungen haben eminent ethische Implikationen, und zwar auf universalen wie auf partikularen Ebenen. Man könnte Gebaras Universalismus als eine Form des ethischen Universalismus bezeichnen:

„Diese Art des neuen Universalismus, wie einige es nennen werden, ist nicht der universale Imperialismus des kapitalistischen Marktes, der kulturelle Vielfalt als Folklore verkauft. Es ist auch nicht der religiöse Imperialismus der verschiedenen Glaubensgemeinschaften, die sich im Besitz der Wahrheit wähnen. Es ist die universale Notwendigkeit des Überlebens auf unserem Planeten mit all unseren Ähnlichkeiten und Verschiedenheiten (...). An diese Grundlage muß auf radikale Weise die neue Wahrnehmung geknüpft werden, daß wir alle Teile desselben lebendigen Leibes sind, verbunden mit der ganzen Erde, den Sternen, dem Sonnensystem und letztlich dem ganzen Kosmos.“<sup>51</sup>

<sup>49</sup> George B. Handley: What Else Is New? Toward a Postcolonial Christian Theology for the Anthropocene; in: *Religions* 11 (2020), 225, <https://doi.org/10.3390/rel11050225> (aufgerufen am 07.09.2020).

<sup>50</sup> Ivonne Gebara: „10 Años de Con-spirando“; in: *Con-spirando* 40 (2002), 3–13, hier 7, zitiert nach: Heike Walz: „... nicht mehr männlich und weiblich ...“? Ekklesiologie und Geschlecht in ökumenischem Horizont, Frankfurt a. M. 2006, 297.

<sup>51</sup> Ivonne Gebara: Das Seufzen der Schöpfung und unser Seufzen; in: Bärbel Fünfsinn/Christa Zinn: Das Seufzen der Schöpfung. Ökofeministische Beiträge aus Lateinamerika, Hamburg 1998, 25–36, hier 36.

Dieser Universalismus und das „globale Schöpfungsverständnis“ muss aber, so Gebaras Forderung, an das Partikulare gebunden werden und auf lokaler Ebene beginnen, „in unseren Häusern, in unserem kreativen täglichen Tun, bei unseren Körpern. Wir sollten anfangen, unsere Straßen als unsere Körper zu empfinden“.<sup>52</sup> Postkolonial-ästhetische Impulse zur Einheit mit der Schöpfung wie auch zur ökumenischen Einheit sind also alles andere als harmlos oder unpolitisch. Körper-Sinnen-bezogene Erfahrungen werden vielmehr von machtvollen politischen und wirtschaftlichen Interessen gesteuert, von Regimen des Ästhetischen, die bereits die Deutung der Erfahrung vorgeben.<sup>53</sup> Postkoloniale Ästhetik ist eine Ästhetik des Widerstands, des Aufbegehrens, gegen koloniale ästhetische Regime der Beherrschung, der Trennung wie der Monotonie des ewig Gleichen und der nur einen Wissensform. In Gebaras auffordernden Formulierungen nimmt die Vorstellung Gestalt an, wie auch eine ästhetische ökumenische Einheit als Ästhetik des Aufbegehrens gedacht und gelebt werden kann – aus der Erfahrung der Einheit mit der Schöpfung und des Berührt-Werdens durch den anderen.

## *7. „Das universale Wort spricht nur Dialekt“*

Der jüngst verstorbene „Bischof der Armen“, Pedro Casaldáliga, prägte den Satz: „Das universale Wort spricht nur Dialekt.“<sup>54</sup> Damit ist der zentralen inkulturationstheoretischen Einsicht Raum gegeben, dass sich das Christentum im Prozess der Inkulturation des Evangeliums verändert und verändern muss. Postkoloniale Theorie und Ästhetik gehen noch einen Schritt weiter und unterstreichen darin die anhaltende Bedeutsamkeit von Casaldáligas Aussage. Sie provinialisieren das vermeintliche Zentrum – Europa – seine Wissensformen und Einheitsvorstellungen und entlarven diese als einen eigenen Dialekt und eben nicht als „Universalsprache“. Auch Europas Wissensformen und Interpretationen des Wortes Gottes sind nur ein Dialekt. Postkoloniale Theorien fordern die Anerkennung eines epistemischen Pluralismus und regen dazu an, sinnlich-körperliche Ebenen der Einheit wie der Vielfalt in die ökumenische Suche nach Einheit zu inkorporieren.

<sup>52</sup> Gebara, Das Seufzen, 33.

<sup>53</sup> Vgl. Jacques Rancière: The Politics of Aesthetics. The Distribution of the Sensible, London 2006.

<sup>54</sup> Zitiert nach Hermann Brandt: Vom Reiz der Mission, Neuendettelsau 2003, 134.

# Kulturspezifische und kosmopolitische Aspekte christlicher Koexistenz

## Ein postkolonialer Blick auf ökumenische Beziehungen



Michael Nausner<sup>1</sup>

Ökumene und postkoloniales Denken sind zwei Strömungen, die miteinander nicht selbstverständlich kommunizieren. Werden sie – wie im Titel dieser Nummer der Ökumenischen Rundschau – nebeneinander gestellt, machen die beiden Strömungen ein ungleiches Geschwisterpaar aus. Die ökumenische Bewegung ist – um im Bild zu bleiben – die ältere Schwester der postkolonialen Theoriebildungen. Was könnte eine relativ neue kulturtheoretische akademische Tradition einer weit über hundert Jahre alten innerchristlichen Bewegung zu sagen haben?

### 1. *Ökumenische Bewegung und postkoloniale Theorie – ein kurzer geschichtlicher Aufriss*

Die ökumenische Bewegung mit ihren vielfältigen theologischen Verzweigungen hat die Christenheit des gesamten 20. Jahrhunderts auf nachhaltige Weise geprägt.<sup>2</sup> Meilensteine in der Entwicklung dieser Bewegung waren unter anderem die erste große Missionskonferenz in Edinburgh 1910, die Weltkirchenkonferenz für praktisches Christentum in Stockholm 1925, die Weltkirchenkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Lausanne 1927, die Gründungskonferenz des Ökumenischen Rates der Kir-

<sup>1</sup> Dr. Michael Nausner ist evangelisch-methodistischer Theologe und als Forscher an der Kirchenkanzlei der Schwedischen Kirche in Uppsala tätig. Seine Forschungsschwerpunkte liegen in den Bereichen der interkulturellen und postkolonialen Theologie, sowie der Migration und der geschöpflichen Vielfalt.

<sup>2</sup> Hier konzentriere ich mich auf einige Meilensteine in der Ökumene der *mainstream churches* und bin mir bewusst, dass innerchristliche „Ökumene“ im weiteren Sinne

chen in Amsterdam 1948, das Zweite Vatikanische Konzil in Rom 1962 bis 1965, nicht zuletzt aber auch die vielen internationalen ökumenischen Konferenzen im globalen Süden, die der Tatsache Rechnung tragen, dass das Christentum im Laufe des 20. Jahrhunderts zu einer wahrhaft weltweiten Religion geworden ist, und zwar – und das ist für diesen Artikel von Bedeutung – mit einer eindeutigen Verschiebung<sup>3</sup> des Schwerpunkts von Europa und Nordamerika in den globalen Süden.<sup>3</sup>

Die akademische Tradition postkolonialer Theorien ist jünger als die ökumenische Bewegung. Sie begann sich im Zusammenhang mit dem Befreiungskampf der Kolonien des globalen Südens in der Mitte des vergangenen Jahrhunderts zu formieren, wobei der karibische Psychiater und politische Philosoph Frantz Fanon als ein entscheidender Initiator postkolonialen Denkens verstanden werden kann. Bereits 1952 hat er in seinem Buch *Schwarze Haut, weiße Masken* die destruktiven psychologischen Auswirkungen kolonialer Ideologie auf das Selbstbild unterdrückter Ethnien herausgearbeitet. Postkoloniale Theorie als akademische Disziplin begann sich jedoch erst im Anschluss an das 1978 erschienene Werk Orientalismus des palästinensischen Literaturwissenschaftlers Edward W. Said zu etablieren. Soids Analyse des im britischen Westen gepflegten Bildes vom „Orient“ machte es deutlich, dass die Befreiung der (meisten) Kolonien koloniales Denken nicht beseitigt hat, sondern dass ein westliches Überlegenheitsdenken und damit zusammenhängende „epistemische Gewalt“ in Form von zugeschriebenen Identitäten nach wie vor globale Verhältnisse prägen. Im spanischsprachigen lateinamerikanischen Raum entwickelte sich etwa zeitgleich eine Tradition dekolonialen Denkens, die sich in einem spannungsreichen Verhältnis zu dem im französisch- und englischsprachigen Raum entwickelten *postkolonialen* Denken befindet.<sup>4</sup> Ein pro-

eine viel größere Vielfalt umfasst, wie etwa die *World Evangelical Alliance*, aber auch die vielen pentekostalen und indigenen Bewegungen, auf deren globale Bedeutung Henning Wrogemann immer wieder hinweist.

<sup>3</sup> Vgl. Gemeinsam für das Leben. Mission und Evangelisation in sich wandelnden Kontexten, § 5, siehe [www.oikoumene.org/de/resources/documents/together-towards-life-mission-and-evangelism-in-changing-landscapes](http://www.oikoumene.org/de/resources/documents/together-towards-life-mission-and-evangelism-in-changing-landscapes) (aufgerufen am 08.11.2020).

<sup>4</sup> Raúl Fornet-Betancourt, ein prominenter Vertreter *dekolonialen* Denkens in Europa, weist darauf hin, dass bei aller Betonung des neuen *postkolonialen* Diskurses nicht vergessen werden dürfe, dass dekoloniales Denken mit seinen Wurzeln in der lateinamerikanischen Antiimperialismusbewegung des 19. Jahrhunderts bereits viele der Anliegen postkolonialer Denkerinnen und Denker ausführlich reflektiert hat. Vgl. *Raúl Fornet-Betancourt: Die Antiimperialismusbewegung in Lateinamerika als Wegbereiterin dekolonialen Denkens*; in: Sebastian Pittl (Hg.): Theologie und Postkolonialismus. Ansätze – Herausforderungen – Perspektiven, Regensburg 2018, 24–59.

filerter Denker der dekolonialen Tradition ist Walter D. Mignolo, dessen Interesse vorrangig einem kritischen Blick auf die (exkludierenden) Schattenseiten der westlichen Moderne gilt. Die stets wiederkehrende Frage ist: Auf wessen Kosten hat sich die westliche Moderne etabliert? Gemeinsam ist postkolonialen und dekolonialen Theorien die Problematisierung binären Denkens vor allem in der Begegnung von Kulturen.

## *2. Nachwirkungen gewaltförmiger Vergangenheit und globaler Kontext*

Bereits in dieser sehr knappen Gegenüberstellung der „zwei Schwestern“ lassen sich sowohl die entscheidenden Unterschiede ebenso erahnen wie gewisse Berührungspunkte. Ökumenische Theologie ist eine Disziplin, die sich aus der ökumenischen Bewegung heraus entwickelt hat und christliche Glaubenslehre aus unterschiedlichen konfessionellen Perspektiven behandelt. Ein Hauptanliegen ist und bleibt das Ringen um ein Verständnis christlicher Einheit und deren Verwirklichung. Dass dieses Ringen bis weit ins 20. Jahrhundert hinein eng verknüpft war mit kolonialer Expansion, ist ein Umstand, der das Gespräch zwischen ökumenischer Theologie und postkolonialer Theorie besonders wichtig macht. Postkoloniale Theorie ist ein bewusst interdisziplinäres Unterfangen, das aus dem *Cultural Turn* des ausgehenden 20. Jahrhunderts hervorgegangen ist und den selbstgefälligen Universalismus westlichen Denkens kritisch hinterfragt und entlarvt. Dabei spielen die Offenlegung (unbewusster) hegemonialer und kolonialer Denk- und Machtstrukturen, aber auch der verschiedenen Formen von Widerstand gegen diese Denk- und Machtstrukturen eine wichtige Rolle. Das Ziel dabei ist nicht Einheit, sondern vielmehr eine möglichst differenzierte, und binären Zuschreibungen wehrende, Beschreibung spezifischer (kultureller) Verhältnisse.

Bei aller Unterschiedlichkeit dieser beiden Strömungen lassen sich jedoch auch zwei gemeinsame Anliegen identifizieren: Sowohl die ökumenische Bewegung als auch die Disziplin postkolonialer Theorie haben ein explizit ethisches Profil, insofern sie sich erstens mit den Auswirkungen gewaltförmiger Zerwürfnisse der Vergangenheit (konfessionelle Spaltungen bzw. koloniale Unterdrückung) beschäftigen, deren Nachwirkungen bis in die Gegenwart hinein spürbar und wirksam sind; zweitens insofern beide Strömungen beseelt sind von einem Bewusstsein von der Wichtigkeit des globalen Zusammenhangs religiöser bzw. kultureller Verhältnisse und damit auch in unterschiedlichem Ausmaß von der Spannung zwischen lokalem Kontext und globaler Verbindung, Partikularität und Universalität.

### 3. Ökumene und koloniales Bewusstsein

Was die Beschäftigung mit den Nachwirkungen gewaltförmiger Zerwürfnisse der Vergangenheit betrifft, lässt sich in der ökumenischen Bewegung eine allmähliche Weitung der Perspektive hin zu einer kritischen Stellungnahme zu kolonialen Verhältnissen feststellen. Diese Weitung will ich in ein paar kurzen Streiflichtern dokumentieren: Als in Edinburgh 1910 eine überwältigende Mehrheit der Christenheit der nördlichen Hemisphäre versammelt war und sich in kolonial anmutendem Geiste das ehrgeizige Ziel steckte, innerhalb einer Generation die ganze Welt für Christus zu gewinnen, hatte man vor allem die *konfessionellen* Trennungen als Problem im Blick. Anders war der Ton der Verhandlungen bei den Weltmissionskonferenzen in Whitby 1947 und in Willingen 1952. Die *politischen* Trennungen waren im Blickfeld: Zwei Weltkriege hatten der „christlichen“ Welt irreparablen Schaden zugefügt, und die chinesische Kulturrevolution hatte Mission in einem wichtigen „Missionsfeld“ verunmöglicht. Vor diesem Hintergrund wurde Mission neu als *missio Dei* reflektiert, also nicht in erster Linie als ein institutionelles Unterfangen, sondern als Teilhabe am Wirken Gottes in der Welt. Die Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Uppsala 1968 wiederum hatte die Zerwürfnisse aufgrund globaler *ökonomischer* und nicht zuletzt *ethnischer* Ungerechtigkeit im Blick. Martin Luther King Jr. war als Hauptredner eingeladen, fiel aber noch vor der Versammlung einem Attentat zum Opfer. Auf eindrückliche Weise wurde in den Diskussionen in Uppsala die Unvereinbarkeit zwischen Katholizität und Rassismus bedacht.<sup>5</sup> Kolonialismus als solcher wurde jedoch auch in Uppsala noch so gut wie gar nicht thematisiert. Dass ein koloniales Ungleichgewicht auch in der ökumenischen Bewegung für Zerwürfnisse sorgte, kam jedoch spätestens mit der Gründung von EATWOT (*Ecumenical Association of Third World Theologians*) im Jahre 1976 zu unmissverständlichem Ausdruck. Theologen<sup>6</sup> des globalen Südens bekundeten mit dieser Gründung ihren Willen, sich von der Dominanz westlichen Denkens zu befreien und Theologie aus der Perspektive der „Dritten Welt“ zu fördern. Die damals gegründete Zeitschrift *Voices*

<sup>5</sup> Vgl. Michael Naussner: Discerning the Signs of the Time. Rereading the Uppsala 1968 Report; in: Ecumenical Review 70 (2018), 341–355, hier 343.

<sup>6</sup> Anfangs waren es tatsächlich nur Männer. 1981 wurden die ersten Theologinnen in den Verbund aufgenommen. 1997 wurde Mercy Amba Oduyoye die erste Präsidentin von EATWOT, eine unermüdliche Förderin von Frauen im theologischen Diskurs – vor allem im globalen Süden. Ein Beispiel für dieses Engagement ist folgende Anthologie: *Mercy Amba Oduyoye* (Hg.): Women in Religion and Culture. Essays in Honour of Constance Buchanan, Ibadan 2007.

*from the Third World*<sup>7</sup> ist bis heute ein wichtiges Organ für die Publikation theologischer Stimmen aus dem globalen Süden. 2014 erschien eine Ausgabe zum Thema Befreiungstheologie und postkoloniales Denken,<sup>8</sup> was von einer Anerkennung der Bedeutung postkolonialen Denkens für die Ökumene des globalen Südens zeugt.

In *Gemeinsam für das Leben* schließlich – einem Dokument des Ökumenischen Rates der Kirchen von 2013 – wird die historische Verwobenheit christlicher Mission mit kolonialer Ausbeutung anerkannt und bedauert, „dass die mit der Kolonialherrschaft einhergehende Missionsarbeit Kulturen häufig verleumdet und die Weisheit lokaler Bevölkerungen nicht anerkannt hat“.<sup>9</sup> Die fortdauernde westliche Hegemonie im Bereich missionarischer Initiativen wird kritisiert und auf die Verbindung zwischen Evangelisation und Kolonialherrschaft hingewiesen. Sie führt häufig zur Annahme, „westliche Formen des Christentums seien die Norm, anhand derer die Glaubenstreue anderer Christen und Christinnen beurteilt werden müsste. Evangelisation durch diejenigen in einer Position wirtschaftlicher Macht oder kultureller Hegemonie droht das Evangelium zu zerren“.<sup>10</sup> In diesem vom Weltkirchenrat offiziell verabschiedeten Dokument blitzt also ein Bewusstsein der fortdauernden Wirkung kolonialer Denk- und Machtstrukturen auf. Dieses Fortdauern kolonialer Verhältnisse in veränderter und oft sehr subtiler Form ist ein Hauptinteresse postkolonialer Theorie, die das „post“ in „postkolonial“ nicht im Sinne eines chronologisch abgegrenzten „nach“ versteht, sondern eher im Sinne von *Nachwirkungen* des Kolonialen. In der schon erwähnten Zeitschrift *Voices* sind diese Nachwirkungen ein kontinuierliches Thema und werden dort auf viel radikalere Weise auf den Punkt gebracht als im Dokument *Gemeinsam für das Leben*; etwa in einem Artikel des in Peru lebenden belgischen Benediktiners Simón Pedro Arnold, in dem er sich für einen andauernden Prozess der Dekolonialisierung einsetzt, insofern koloniale Muster in Peru in *neokolonialer* Form fortleben. Bis heute, meint Arnold, werden die kolonialen Satelliten in einem Abhängigkeitsverhältnis zu den urbanen Zentren des Imperiums gehalten, was einer Form des Neokolonialismus gleichkomme und sich im Alltag oft in Form von systemischem Rassismus niederschlage.<sup>11</sup> Daran, so Arnold, habe auch das Christentum Anteil, und sogar

<sup>7</sup> Siehe <http://eatwot.net/VOICES/> (aufgerufen am 05.11.2020).

<sup>8</sup> Theologies of Liberation and Postcolonial Thought, Voices XXXVII (2014): <http://eatwot.net/VOICES/VOICES-2014-1.pdf> (aufgerufen am 05.11.2020)

<sup>9</sup> *Gemeinsam für das Leben*, § 27.

<sup>10</sup> Ebd., § 98.

<sup>11</sup> Vgl. *Simón Pedro Arnold*: Decolonization and Interculturalism. A Theological Point of

der Diskurs der Allgemeinen Menschenrechte werde angesichts der fortbestehenden Machtposition der westlichen Welt bisweilen als koloniale Bevormundung interpretiert.<sup>12</sup> Eine gründliche Dekolonisierung des Christentums in seiner vollständigen Unterdrückung indigener Spiritualität sei heute notwendig, nicht zuletzt auch, um von der ökologisch achtsamen Denk- und Lebensweise indigener Völker zu lernen, einer Weisheit und Spiritualität, die Arnold „Öko-Ökumene“ (engl.: *eco-ecumenism*; span.: *eco-ecumenismo*) nennt.<sup>13</sup> Arnold macht hier aus seiner spezifisch peruanischen Perspektive ökologische, kulturelle und interreligiöse Dimensionen für den ökumenischen Diskurs fruchtbar und plädiert für eine „Inter Theologie“ (engl.: *inter theology*), die offen ist für die Polyphonie der Formen, die der Geist durch die Kreativität der Kulturen zum Leben erweckt.<sup>14</sup>

Sowohl *Gemeinsam für das Leben* als auch Arnolds Ruf zur Dekolonisierung der Theologie machen auf unmissverständliche Weise auf die problematischen Nachwirkungen kolonialer Verhältnisse aufmerksam und pochen auf die Bedeutung, eine Vielfalt von (kulturellen) Stimmen zu Wort kommen zu lassen. Beide Texte gehen allerdings immer noch von einem recht binären Verständnis von Zentrum und Peripherie, westlicher und indigener Kultur etc. aus.<sup>15</sup> Solch binäre Konstellationen versucht postkoloniale Theorie und die auf sie aufbauende postkoloniale Theologie aufzubrechen, um damit auf die unzähligen kulturellen und religiösen Mischformen aufmerksam zu machen, die in immer größerem Ausmaß das kulturelle und religiöse Zusammenleben in einer globalisierten Welt prägen. Um ein feineres Gespür für die Komplexität kulturellen und religiösen Zusammenlebens zu bekommen, lohnt sich ein aufmerksamer und geduldiger Blick auf die Grenzen, auf die Dynamiken in den Zwischenräumen zwischen kulturellen und religiösen Gruppen und Gemeinschaften. Einen solchen Blick scheint Arnold auch anzuregen, wenn er von „Inter Theologie“ spricht.<sup>16</sup>

View; in: *Theologies of Liberation and Postcolonial Thought, Voices XXXVII* (2014), 15–28, hier 16.

<sup>12</sup> Vgl. ebd., 18.

<sup>13</sup> Vgl. ebd., 21.

<sup>14</sup> Vgl. ebd., 26.

<sup>15</sup> Für eine kritische Würdigung von „Gemeinsam für das Leben“ aus der Perspektive postkolonialer Theologie siehe: Michael Nausner: Wagnis auf der Grenze. Reflexionen zur Mission im postkolonialen Kontext; in: *Theologisches Gespräch* 39 (2015), 107–125.

<sup>16</sup> Bezuglich der Bedeutung kultureller Grenzerfahrung für methodistische Ekklesiologie siehe: Michael Nausner: Kulturelle Grenzerfahrung und die methodistische Konnexio; in: Ders. (Hg.): *Kirchliches Leben in methodistischer Tradition. Perspektiven aus drei Kontinenten*, Göttingen 2010, 273–295.

Es ist ein Begriff, der die Bedeutung der Zwischenräume betont und sich außerdem unschwer mit dem in der deutschsprachigen Missionswissenschaft seit etlichen Jahrzehnten intensiv diskutierten Begriff der Interkulturellen Theologie in Verbindung bringen lässt. Indem Missionswissenschaft in zunehmendem Maße als *Interkulturelle Theologie* verstanden wird, wird einerseits deutlich, dass sich das Bewusstsein der kulturellen Verankerung jeglichen Ausdrucks christlicher Identität allmählich durchsetzt und andererseits, dass die komplexen Aushandlungsprozesse zwischen diesen Identitäten, also das „Inter“, neue Aufmerksamkeit bekommen. Die zunehmende Durchmischung konfessioneller Identitäten durch die globale Migration macht es außerdem deutlich, dass sich Ökumenische Theologie den Herausforderungen Interkultureller Theologie nicht mehr verschließen kann.<sup>17</sup>

#### *4. Lokale Ökumene vor der Herausforderung postkolonialer Hybridität*

Claudia Jähnel hat in einem bahnbrechenden Artikel bereits 2008 das Verhältnis zwischen Ökumenischer Theologie und dem *Cultural Turn* – für den auch postkoloniale Theorie ein Ausdruck ist – zum Thema gemacht.<sup>18</sup> Ihr geht es hier darum, die in den Kulturwissenschaften nach dem Cultural Turn gewonnene Einsicht, dass Kulturen einander nicht als monolithische Phänomene begegnen, sondern dass in der Begegnung – im „dritten Raum“ (engl. *third space*) dazwischen – Neues entsteht, auch auf das ökumenische Miteinander anzuwenden.<sup>19</sup> Die Anwendung von Einsichten neuerer Kulturtheorien wie der postkolonialen Theorie ermöglicht es, neue kirchliche Mischformen wie etwa Afrikanische Unabhängige Kir-

<sup>17</sup> Hendrik Pieterse reflektiert, was diese Herausforderung für methodistische Theologie bedeuten könnte und schlägt vor, die beiden klassischen methodistisch-ekklesiologischen Strukturelemente „Konnexio“ und „Konferenz“ neu in ihrer interkulturellen Potentialität zu würdigen. Kulturell-religiöse Pluralität, so Pieterse, dürfe nicht als Hinder- nis oder Versagen gesehen werden. Vielmehr sei sie Gabe Gottes. Sie fordere dazu heraus, die Zwischenräume der Kulturen als Orte theologischer Kreativität zu sehen. Vgl. *Hendrik R. Pieterse: The Challenge of Intercultural Theology for Methodist Theology in a Global Context*; in: *David W. Scott/Darryl W. Stephens* (Hg.): *The Practice of Mission in Global Methodism: Emerging Trends from Everywhere to Everywhere*. Routledge Methodist Studies Series, New York 2021 (erscheint demnächst).

<sup>18</sup> Vgl. *Claudia Jähnel: Vernakulare Ökumene in transkultureller Einheit. Ökumenische Theologie nach dem Cultural Turn*; in: *Interkulturelle Theologie. Zeitschrift für Missionswissenschaft* 34 (2008), 10–33, hier 11.

<sup>19</sup> Vgl. ebd., 12.

chen (AICs) nicht vorschnell aus westlicher Perspektive als synkretistisch abzuurteilen, sondern sie als Beispiel für Vermischungsprozesse zu sehen, die in unterschiedlicher Form in allen kulturellen Entstehungsprozessen am Werk sind. Im Zuge des *Cultural Turn* werden solche gegenseitigen Durchdringungsprozesse als *Hybridisierung*, *Bricolage* oder auch *Mélange* bezeichnet. Die Ökumenische Bewegung selbst, ebenso wie ökumenischer Dialog und Theologie, könnten so aus kulturtheoretischer Perspektive als „contact zones“, „Zonen des Aushandlens von Unterschieden, des transkulturellen Verkehrs in verschiedene Richtungen“<sup>20</sup> verstanden werden. Dabei müsste allerdings das Konstrukt stabiler konfessioneller Identität kritisch hinterfragt werden. Jahnels regt an, die kulturtheoretischen Einsichten in die Unmöglichkeit einer „reinen“ kulturellen Identität für das ökumenische Miteinander fruchtbar zu machen, nicht zuletzt auch, weil schon seit langem klar sei, dass auch in der ökumenischen Bewegung Identität „nicht auf die konfessionell-theologische Position begrenzt“ sei. Vielmehr vermischen sich „theologische Themen mit Themen der kulturellen und nationalen Identität“.<sup>21</sup> Identität stiftende Symbole des christlichen Glaubens, wie etwa der biblische Kanon,<sup>22</sup> können aus der Perspektive des *Cultural Turn* deshalb nicht als bedingungslos und eindeutig verstanden werden, sondern immer nur als vermischt mit dem jeweiligen kulturellen Kontext und dessen Praktiken. So meint der postkoloniale Theoretiker Kwame Anthony Appiah etwa, dass das Bekenntnis zum Glauben mindestens ebenso sehr eine praktische Aufführung (engl. *performance*) sei wie eine inhaltliche Aussage und dass es ein Irrglaube sei, eine begrenzte Anzahl heiliger Schriften – also so etwas wie ein Kanon – könnten den Gläubigen das unveränderliche Wesen der Religion vermitteln.<sup>23</sup> Eine solch dynamische Sichtweise hat für christliche und konfessionelle Identität nachhaltige Bedeutung, denn sie entsteht, wie Jahnels es ausdrückt, „in dem interaktionistisch-synkretistischen Prozess der permanenten Neuschaffung von Bedeutung“.<sup>24</sup> Jahnels weist in der Folge auf eine Reihe von interkulturellen Umständen hin, die ein zu statisches Verständnis ökumenischen Austauschs noch weiter problematisieren. Dazu gehört die Über-

<sup>20</sup> Vgl. ebd., 14.

<sup>21</sup> Vgl. ebd., 19.

<sup>22</sup> Judith Gruber dekonstruiert die Vorstellung des christlichen Kanons als monolithisch und bezeichnet den Kanon stattdessen als einen „Akt interkultureller Theologie“. Vgl. Judith Gruber: *Intercultural Theology. Exploring World Christianity after the Cultural Turn*, Göttingen 2018, 133–164, hier 133.

<sup>23</sup> Vgl. Kwame Anthony Appiah: *The Lies That Bind. Rethinking Identity: Creed, Country, Colour, Class, Culture*, London 2018, 37; 44.

<sup>24</sup> Jahnels, Vernakulare Ökumene, 23.

setzung der Botschaft im globalen Süden durch „vernacular speakers“ (dt.: *umgangssprachlich Sprechende*), die Formierung von widerständigen Gruppen innerhalb einer Denomination (was man als innere Pluralisierung bezeichnen könnte), vor allem aber auch das Phänomen doppelter oder mehrfacher konfessioneller und religiöser Zugehörigkeit von Gläubigen.<sup>25</sup> Jahnelsicht mögliche Anknüpfungspunkte zwischen der ökumenischen Bewegung und den Einsichten des Cultural Turn im „pneumatologischen Turn“ der ökumenischen Bewegung, also in der Wendung hin zur Pneumatologie. Diese Wendung, die sich spätestens bei der Vollversammlung des Weltkirchenrates in Canberra 1991 abzuzeichnen begann, führte es mit sich, dass sich neue Deutungsmöglichkeiten bezüglich unkontrollierbaren Vermischungs- und Differenzierungsprozessen christlicher und konfessioneller Identität anboten.<sup>26</sup> Jahnelsieht in den Versuchen, von Vorstellungen einer homogenen globalen Einheit abzurücken und den Schwerpunkt auf „gelebte, konkrete und dezentrierte Einheit“ zu legen,<sup>27</sup> Initiativen, die die notwendige Transkulturalität gelebter Einheit ernst nehmen und so auch einer Kritik durch den Cultural Turn standhalten könnten. Einheit sei hier zu verstehen als eine konkrete Praxis kulturell verschiedener Identitäten, die in „ecumenical spaces“ miteinander teilen und verhandeln. Einheit als übergreifendes Ziel einer allmählichen Vervollkommenung müsse aufgegeben werden.<sup>28</sup> Globale Einheit darf nicht monokulturell bzw. einseitig bestimmt werden, sondern bleibt ein Gegenstand des Verhandelns. Stattdessen könnte Einheit als praktizierte „vernakulare Ökumene“ vorgestellt werden, das heißt als Austausch, der – analog zu Homi K. Bhabhas „vernacular cosmopolitanism“ – die „Konstruktion einer binären Opposition zwischen vernakularen, konkreten christlichen Gemeinschaften (...) und global-kosmopolitischer ökumenischer Gemeinschaft“ hinterfragt.<sup>29</sup> Ein nachhaltiges Verständnis von Einheit dürfe den Blick in die konkreten Verhältnisse an den Rändern und Grenzen nicht aufgeben.<sup>30</sup>

<sup>25</sup> Vgl. ebd., 24–25.

<sup>26</sup> Vgl. ebd., 28.

<sup>27</sup> Ebd., 29.

<sup>28</sup> Vgl. ebd., 31.

<sup>29</sup> Ebd., 32.

<sup>30</sup> Vgl. ebd., 33.

## 5. Migrationsgemeinden als „locus theologicus“ postkolonialer Theologie<sup>31</sup>

In den Texten zu postkolonialer Theologie, die im deutschsprachigen Raum nach Claudia Jahnels Öffnung des ökumenischen Diskurses hin zu kulturtheoretischen Ansätzen entstanden sind,<sup>32</sup> werden immer wieder Migrationsgemeinden als ein *locus theologicus* identifiziert, an dem die Notwendigkeit eines neuen Blicks auf innerchristliche Dynamiken besonders deutlich wird.<sup>33</sup> Im Herzen der „westlichen christlichen Welt“ entstehen dort kontinuierlich und in zunehmendem Ausmaß neue gemeinschaftliche und auch theologische Konstellationen, die von einem traditionellen westlichen Verständnis konfessioneller und theologischer Differenz her missverstanden werden. So zeigt etwa Irena Zeltner Pavlović, wie auch christlich-orthodoxe Kirchen im Westen mit machtförmigen Identitätszuschreibungen zu kämpfen haben. Wie sehr sie auch ein Teil der westlichen Gesellschaft sein mögen, müssen sie sich mit dem Fremdbild auseinandersetzen, dem *Balkan* zugehörig zu sein. Der aus dieser Zuschreibung resultierende *Balkanismus* könne durchaus mit dem von Edward W. Said diagnostizierten *Orientalismus* in Verbindung gebracht werden.<sup>34</sup> Dabei will bedacht werden, dass der Balkanraum über Jahrhunderte hinweg ja tatsächlich den Kolonisierungsbemühungen des Osmanischen Reiches und der Habsburger Monarchie ausgesetzt war.<sup>35</sup> Orientalismus und Balkanis-

<sup>31</sup> Vgl. dazu auch: *Regina Polak*: Migration als Ort der Theologie; in: *Tobias Keßler* (Hg.): *Migration als Ort der Theologie, Weltkirche und Mission* Bd. 4, Regensburg 2014, 87–114.

<sup>32</sup> Für einen Überblick über Texte postkolonialer Theologie im deutschsprachigen Raum der letzten Jahre siehe: *Michael Nausner*: Zur Rezeption postkolonialer Theorie in der deutschsprachigen Theologie. Ein Literaturüberblick; in: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 61 (2020), 183–209.

<sup>33</sup> Vgl. dazu zum Beispiel: *Andreas Nehring*: Verwundbarkeit auf Abwegen. Migration, Flucht und der Verlust von Handlungsräum; in: *Ders./Simon Wiesgickl* (Hg.): *Postkoloniale Theologien II. Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum*, Stuttgart 2018, 134–154; *Claudia Jähnle*: Migration and Justice. Postcolonial Discourses on Migration as Challenge and Partner for Theology; in: *Andrea Bieler/Isolde Karle/HyeRan Kim-Cragg/Illona Nord* (Hg.): *Religion and Migration. Negotiating Hospitality, Agency and Vulnerability*, Leipzig 2019, 41–60; *Michael Nausner*: Wer darf dazugehören? Anstöße postkolonialer Theologie im Kontext der Migration; in: *Britta Konz/Bernhard Ortmann/Christian Wetzel* (Hg.): *Postkolonialismus, Theologie und die Konstruktion des Anderen. Erkundungen in einem Grenzgebiet/Postcolonialism, Theology and the Construction of the Other. Exploring Borderlands*, Leiden 2020, 23–44.

<sup>34</sup> Vgl. *Irena Zeltner Pavlović*: Postkoloniale und postsocialistische Studien. Repräsentierte Orthodoxie; in: *Nehring/Wiesgickl* (Hg.), *Postkoloniale Theologien II*, 226–241, hier 228.

<sup>35</sup> Vgl. ebd., 229.

mus verbinde, so Pavlović, eine traditionelle „hierarchische Bewertung von Ost nach West“.<sup>36</sup> Dass christlich-orthodoxe Kirchen mit dieser Hierarchisierung kämpfen müssen, sei ein Resultat einer binären essentialistischen Gegenüberstellung des *homo balcanicus* und des *homo europaeus*. Der hybride Charakter jeder Konfession werde dabei außer Acht gelassen.<sup>37</sup> So lange konfessionell, kulturell und theologisch durchmischte Gemeinschaftsformen nur als Ausnahmephänomen wahrgenommen werden, sägt die ökumenische Bewegung an dem Ast, auf dem sie sitzt.<sup>38</sup> Denn Migration ist kein Ausnahmephänomen sondern eine anthropologische Konstante, anhand derer sich grundlegende Formen kultureller und religiöser Identitätsbildung besonders gut beobachten lassen. Migrationsgemeinden sind insofern Räume, in denen die nun schon mehrmals thematisierte Zusammengehörigkeit von lokalem und globalem Kontext paradigmatisch zum Ausdruck kommt. Denn hier wird auf besondere Weise sichtbar, wie sich christliche Identität in einem spannungsreichen Verhältnis zwischen vernakularen und kosmopolitischen Prozessen herausbildet.

## 6. Weltweite Ökumene und hybride Identitäten von unten

Kosmopolitismus ist ein Begriff, der mindestens bis auf Immanuel Kant und seinen Traum von einer Weltbürgerschaft zurückgeht. Trotz der legitimen Betonung auf ein universales Recht jedes Menschen auf einen Platz auf dieser Welt hat der Begriff immer wieder auch Kritik ausgelöst, vor allem dann, wenn die feierliche Betonung einer kosmopolitischen Identität bewusst oder unbewusst mit einer Haltung der Überlegenheit gegenüber „vermeintlicher Provinzialität“ (engl.: *putative provincialism*) einhergegangen ist.<sup>39</sup> Und dennoch darf die Weltbezogenheit christlicher und öku-

<sup>36</sup> Ebd., 230.

<sup>37</sup> Vgl. ebd., 241.

<sup>38</sup> Ähnliches lässt sich von der immer noch zögerlichen Kommunikation der Ökumene der traditionellen Kirchen mit der weltweiten Pfingstbewegung sagen. Darauf weist Henning Wrogemann unermüdlich hin und hat in seinem dreibändigen Werk zur Interkulturellen Theologie konsequent Stimmen pentekostaler Theologie in das ökumenische Gespräch eingebunden, das er weiter verstanden wissen will als dasjenige, das im Kontext des Weltrates der Kirchen praktiziert wird. Leider lässt er dabei eine gründlichere Auseinandersetzung mit postkolonialen Ansätzen vermissen und äußert sich zudem immer wieder unbegründet polemisch gegenüber den, wie er meint, elitären Ansätzen etwa kontextueller Theologien oder der Theologie der Religionen. Vgl. zum Beispiel: *Henning Wrogemann: Interkulturelle Theologie und Hermeneutik. Grundfragen, aktuelle Beispiele, theoretische Perspektiven*, Gütersloh 2012, 330–361.

<sup>39</sup> Vgl. *Kwame Anthony Appiah: Cosmopolitanism. Ethics in a World of Strangers*, London/New York (NY) 2006, xiii.

menischer Identität – d. h. die Bezogenheit auf die ganze Welt – nicht in Vergessenheit geraten. Das ist auch Henrik Simojokis Ausgangspunkt, wenn er in seinem Versuch, ökumenisches Lernen und Postkolonialismus miteinander zu verschränken, gemeinsam mit Ernst Lange davon ausgeht, dass die ganze Welt Bezugspunkt christlicher Existenz sein muss. Ökumenisches Lernen habe das Erlernen des Welthorizonts zur Methode.<sup>40</sup> Dass ein Erlernen eines solchen Welthorizonts nicht auf Kosten konkret kontextueller bzw. vernakularer Identität geschehen muss, zeigt André Munzinger in seinem Aufsatz *Kosmopolitische Ökumene?*<sup>41</sup> Er meint, „dass die kosmopolitische Perspektive für die Ökumene eine entscheidende ist, weil sie die Menschen gleichwertig als Weltbürger und Weltbürgerinnen anerkennt“.<sup>42</sup> Im Anschluss an Jürgen Habermas hebt er jedoch hervor, dass dabei partikulare und universale Geltungsdimensionen miteinander verschränkt bleiben müssten,<sup>43</sup> und er macht für die Ökumene geltend, dass sie eine Verschränkung universaler und partikularer Prinzipien markiere.<sup>44</sup> Dabei müsse das Dilemma klar im Auge behalten werden, dass die ökumenische Bewegung einerseits auf beeindruckende Weise Widerstand gegenüber herrschenden Gewalten artikuliert hat<sup>45</sup> (vgl. das umfassende Engagement des Weltkirchenrates für soziale, religiöse und ökologische Gerechtigkeit weltweit), andererseits aber auch mitverantwortlich sei für die Bildung kolonialer und ökologisch zerstörerischer Strukturen.<sup>46</sup> Auf dem Weg in die Zukunft sei deshalb die Pflege eines Bewusstseins innerer Pluralität von großer Bedeutung, denn es gebe tiefgreifenden Dissens *innerhalb* der jeweiligen Religionsgemeinschaften, der eindeutige Grenzen (zwischen den Religionsgemeinschaften) verwische. Das Phänomen der Mehrfachzugehörigkeit, wie es sich vornehmlich in Migrationsgemeinden beobachten lässt, ist ein Beispiel für diese Verwischung: „Auf der Makroebene“, so Munzinger, „sind demnach Kulturen aufgrund weitreichender interner Differenzierungsprozesse nicht homogen; auf der Mikroebene bilden Personen, die aus verschiedenen Kulturen stammen, neue kulturelle Synthe-

<sup>40</sup> Vgl. *Henrik Simojoki*: Ökumenisches Lernen, Hybridisierung und Postkolonialismus. Versuch einer kritischen Verschränkung; in: *Nehring/Wiesgickl* (Hg.), *Postkoloniale Theologien II*, 256–270, hier 256.

<sup>41</sup> Vgl. *André Munzinger*: Kosmopolitische Ökumene? Eine interkulturelle Zeitdiagnose; in: *Rebekka A. Klein* (Hg.): Gemeinsam Christsein. Potenziale und Ressourcen einer Theologie der Ökumene für das 21. Jahrhundert, Tübingen 2020, 188–202.

<sup>42</sup> Ebd., 188.

<sup>43</sup> Vgl. ebd.

<sup>44</sup> Vgl. ebd., 193.

<sup>45</sup> Vgl. ebd., 194.

<sup>46</sup> Vgl. ebd., 195.

sen.“<sup>47</sup> Dabei wehrt sich Munzinger dagegen, Mehrfachzugehörigkeit als ein „Zeichen pathologischer Identitätsbildung“ zu verstehen. Vielmehr gehöre sie „zur Logik der Migration und der Globalisierung von Narrativen“.<sup>48</sup> Gerade die Anerkennung einer solchen Logik der Mehrfachzugehörigkeit ist jedoch für einen ökumenischen Diskurs, der klaren konfessionellen Kategorien verhaftet bleibt bzw. die Machtdynamiken beim Ausschluss hybrider Identitäten unbeachtet lässt, eine große und bleibende Herausforderung.

Diese Herausforderung gilt auch der seit etwa fünfzehn Jahren sich etablierenden Bewegung der *Rezeptiven Ökumene*. Sie hat eine neue Methode ökumenischen Austauschs entwickelt, die von großem Respekt vor dem Reichtum konfessioneller und spiritueller Unterschiede geprägt ist. Hier gilt das Augenmerk nicht so sehr der aktiven Formulierung der eigenen Identität, sondern einer „verändernden Empfänglichkeit“ (engl.: *transformative receptivity*). Das heißt, die begriffliche Klärung des Eigenen wird einem „empfänglichen Lernen“ von Anderen hintangestellt.<sup>49</sup> Nicht die Behauptung der eigenen Identität, sondern, im Anschluss an Emmanuel Lévinas, die Aufmerksamkeit für die eigene Verantwortung angehiepts Anderer steht im Vordergrund.<sup>50</sup> Man könne, so Paul D. Murray, einer der Theoretiker der *Rezeptiven Ökumene*, nur sich selbst verändern, und das am besten im Angesicht der Anderen und durch die Anderen.<sup>51</sup> Diese ökumenische Methode des aufmerksamen Wahrnehmens der das Selbst verändernden Gaben der Anderen ist etwas, was auch für den Kontext postkolonialer Pluralität von großer Bedeutung sein könnte. Allerdings geht es Murray dann doch sehr eindeutig um eine Bewahrung der jeweiligen Identität bzw. Integrität. Rezeptiver Ökumene, meint Murray, gehe es insgesamt darum, „eine Sehnsucht danach zu wecken, vollständiger, freier und reicher die zu werden, die wir bereits sind“.<sup>52</sup> Echte Durchmischungen bzw. konfessionell-kulturell uneindeutige Identitäten und die damit verbundenen Machtdynamiken scheinen nicht im Blick zu sein.<sup>53</sup>

<sup>47</sup> Ebd., 197.

<sup>48</sup> Ebd., 198.

<sup>49</sup> Vgl. Paul D. Murray: Receptive Ecumenism and Catholic Learning. Establishing the Agenda; in: International Journal for the Study of the Christian Church 7 (2007), 279–301, hier 289.

<sup>50</sup> Vgl. ebd., 290.

<sup>51</sup> Vgl. ebd., 292.

<sup>52</sup> Ebd., 291.

<sup>53</sup> Sara Gehlin würdigt einerseits Rezeptive Ökumene für ihr Verständnis des unilateralen Lernens und Empfangens im Geist der Selbstkritik, kritisiert aber auch aus feministischer Perspektive das damit verbundene und oft nicht wahrgenommene Problem der Asymmetrie der Machtverhältnisse. Vgl. Sara Gehlin: Asymmetry and mutuality. Feminist ap-

Demgegenüber weist Simojoki darauf hin, dass Hybridisierungsprozesse weder im kulturellen noch im religiösen Bereich wahrgenommen werden wollen, jedoch nicht zu harmonisch dargestellt werden sollten. Vielmehr sei die Entstehung von Hybridität, wie sie etwa Homi K. Bhabha beschreibt, auch Ausdruck eines politischen und kulturellen Kampfes, den es ernst zu nehmen gelte. Das komme vor allem im Kontext der Migration (und damit auch im Kontext von Migrationsgemeinden) zum Ausdruck.<sup>54</sup> Für ökumenisches Lernen sei es deshalb von großer Bedeutung, einzelnen (hybriden) Stimmen „von unten“ das Recht zu erzählen (gemäß eines „right to narrate“ von Migrantinnen und Migranten, wie es Bhabha einfordert) zukommen zu lassen.<sup>55</sup> Durch diese postkoloniale Strategie, die auch für ökumenisches Lernen angewandt werden sollte, werden das Vernakulare und das Kosmopolitische zusammengehalten. Sie gehören schließlich auch im wirklichen Leben zusammen, wie es Simojoki ausdrückt: „Denn in einer Welt, die sich auch im Lokalen immer mehr globalisiert, werden sich die mit Ausblendungen verbundenen Ausgrenzungen (hybrider Stimmen, Anm. d. Verf.) unmittelbar bemerkbar machen.“<sup>56</sup> Eine kosmopolitische Ökumene, die sich der ungleichen Machtverhältnisse der inneren Hybridisierung bewusst bleibt, kann einerseits die Loyalität zur partikularen und hybriden Identitätsbildung mit der Loyalität einer weltweiten Zusammengehörigkeit zusammenhalten und andererseits demonstrieren, dass „Loyalität zur eigenen Identität nicht auf Kosten der Loyalität gegenüber Menschen anderer Überzeugungen und Traditionen“ gehen muss.<sup>57</sup>

Hier scheint ein Verständnis ökumenischer und damit christlicher Identität im umfassenden Sinne hervor, das sich auf konstruktive Weise einem polarisierenden Verständnis von Identität widersetzt und Identität stattdessen als einen Ausdruck von nicht-exklusiver Teilhabe an unterschiedlichen Gemeinschaften versteht.<sup>58</sup> Ein postkolonialer Blick auf ökumenische Verhältnisse kann helfen, einerseits die zunehmenden kulturellen und theologischen Mischformen christlicher Identität als legitim anzuerkennen und andererseits die Gefahren hegemonialer Vorstellungen von Universalität zu erkennen.

proaches to receptive ecumenism; in: *Studia Theologica. Nordic Journal of Theology* 74 (2020), 197–216, hier 198f.

<sup>54</sup> Vgl. *Simojoki*, Ökumenisches Lernen, 267.

<sup>55</sup> Vgl. ebd., 269.

<sup>56</sup> Ebd., 270.

<sup>57</sup> *Munzinger*, Kosmopolitische Ökumene, 199.

<sup>58</sup> Zu nicht-exklusiver Teilhabe aus christlicher Perspektive siehe: *Michael Nausner*: Eine Theologie der Teilhabe, Leipzig 2020, 270–272.

## Multiform und ökumenisch: vor 60 Jahren startete das „Gemeindeexperiment Ladenkirche“ in Berlin-Spandau

*Auch nach 60 Jahren sind die Überlegungen von Ernst Lange spannend zu lesen. Vorausschauend und einfühlsam hat er gesellschaftliches Leben und kirchliche Präsenz aufeinander bezogen. Sein Blick galt in besonderer Weise den Menschen „am Rande“ der Kirche - und viele der von ihm geprägten Begriffe sind aus der (Praktischen) Theologie heute nicht mehr wegzudenken. Sein Denken und Handeln galt aber stets in besonderer Weise der „Kirche in der Welt“ und so brachte er vom Beginn seines Wirkens an beides zusammen: Gemeinde vor Ort und weltweite Ökumene. Das macht seine Werke bis heute so interessant für Ökumene und Mission. Das Jubiläum der Ladenkirche gibt Anlass, einen Blick auf die Anfänge und die Lernerträge bis heute zu werfen.*

Es begann an Pfingsten 1960 in einem ehemaligen Bäckerladen am Brunsbütteler Damm in Spandau und war bald über die Grenzen Berlins hinaus bekannt: das Gemeindeexperiment Ladenkirche. Ins Leben gerufen wurde das Projekt von den Theologen Ernst Lange und Alfred Butenuth, inspiriert durch Erfahrungen, die Lange im Rahmen einer ökumenischen Reise in der „East Harlem Protestant Parish“ gemacht hatte.

Lange, selbst in seiner Jugend und im jungen Erwachsenalter „der Kirche“ gegenüber eher distanziert und zugleich brennend interessiert an existentiellen, theologischen und gesellschaftlichen Fragen und am Austausch darüber, hegte über längere Zeit den Wunsch, dieses Gemeindeexperiment zu wagen. Doch wie angehen in den vorgegebenen Strukturen und mit dem damals vorherrschenden Verständnis von Kirche und Gemeinde? Wie kann GemeinDearbeit „verflüssigt“ und präsent im Leben von Menschen werden, das sich größtenteils völlig unerreichbar von Kirche abspielt? Nicht Wohnen im Gemeindegebiet an sich ermöglicht Begegnung mit Kirche, sondern erst ein wie auch immer geartetes Bedürfnis: „... und ein aus diesem Bedürfnis geborener Entschluss macht aus der rein räumlich noch gegebenen Nähe der örtlichen Gemeinde zur Wohnwelt des Menschen eine wirkliche Begegnungs- und Kommunikationschance.“<sup>1</sup> Mit der Ladenkirche sollte eine solche Begegnungsmöglichkeit geschaffen werden.

Lange vertraute dabei darauf, „dass die einzelne örtliche Gemeinde im Rahmen der parochial verfassten Kirche überhaupt noch in sich selbst handlungs- und wandlungsfähig“<sup>2</sup> ist. Nach vielen Gesprächen und Briefen<sup>3</sup> während Ernst Langes Tätigkeit als Verlagslektor und in der Erwachsenenbildung in Gelnhausen kehrte er im Juli 1959 nach Berlin zurück und bereitete das „Experiment Ladenkirche“ vor<sup>4</sup>. „Experiment“ bedeutete in diesem Zusammenhang, neue Arbeitsformen, ein neues Gemeindekonzept und die Nutzung von für eine Kirchengemeinde unüblichen Räumlichkeiten zu erproben und die Erfahrungen damit zu dokumentieren.

Diese Sorgfalt, mit der die leitenden Überlegungen von Anfang an festgehalten, reflektiert und nach fünf Jahren ausgewertet wurden,<sup>5</sup> macht die Beschäftigung mit dem Projekt Ladenkirche auch für alle heutigen Überlegungen zu Gemeindeaufbau und Gemeindeumbau so spannend:

Von Anfang an waren niederschwellige Bildungs- und Begegnungsangebote in der Ladenkirche, die nahezu rund um die Uhr geöffnet war, unmittelbar verknüpft mit der „Kommunikation des Evangeliums“. Kirche hat im Rahmen ihrer Mission die Aufgabe, den Menschen unter den Bedingungen ihrer Lebenssituation die Teilhabe an der Verkündigung zu ermöglichen, so lautete die These des Projektes. Um diese Lebenssituation der Zeitgenoss\*in-

<sup>1</sup> F. Schmichowski, Alfred Butenuth, Ernst Lange: Bilanz 1965. Die Evangelische Gemeinde am Brunsbütteler Damm. 1. Februar 1960 bis 1. November 1965. Eine Dokumentation, Stuttgart 1965, 10 (Manuskript der Gemeinde), Teile daraus veröffentlichte Ernst Lange; in: Ernst Lange: Kirche für die Welt. Aufsätze zur Theorie kirchlichen Handelns, hg. von Rüdiger Schloz in Zusammenarbeit mit Alfred Butenuth, München/Gelnhausen 1981 [1965], 7.

<sup>2</sup> Ernst Lange in seinem Bericht über die Strukturstudie an das Konsistorium; zitiert in: Martin Bröking-Bortfeldt/Markus Ramm/Christian Gößinger (Hg.): Ernst Lange Briefe 1942–1974, Berlin 2011, 114.

<sup>3</sup> Vgl. die Briefe an Propst Böhm, Konsistorialrat Landig und Präses Scharf; in: Bröking-Bortfeldt/Ramm/Gößinger (Hg.), Ernst Lange Briefe 1942–1974.

<sup>4</sup> Vgl. Gerhard Altenburg: Kirche – Institution im Übergang. Eine Spurensuche nach dem Kirchenverständnis Ernst Langes, Göttingen 2013. Altenburg untersuchte die biographische und kontextuelle Prägung der Werke Ernst Langes. Dort findet sich auch eine ausführliche Bibliographie Ernst Langes.

<sup>5</sup> Im Vorwort der Bilanz wird die Zielrichtung deutlich: „Neben detaillierter Selbstkritik wird in dieser Dokumentation gelegentlich auch an anderen mit dem Experiment direkt oder indirekt verbundenen Instanzen Kritik geübt. Umso notwendiger ist es, der Kirchenleitung und dem Konsistorium (...), dem Superintendenten und dem Kreiskirchenrat (...), den Spandauer Nachbargemeinden und vor allem den Gemeindegliedern selbst zu danken für die beständige Vorleistung an Vertrauen und Hilfe, von der die ‚Evangelische Gemeinde am Brunsbütteler Damm‘ seit ihren Anfängen gelebt hat.“ (Lange, u. a., Bilanz ‘65, 3).

nen wahrnehmen zu können, hatte Lange ein mehrmonatiges Industriepraktikum bei der Waggon- und Baggerfabrik Orenstein & Koppel absolviert. Dort konnte er nicht nur viele Kontakte in „kirchenferne“ Milieus knüpfen, sondern auch das Verständnis dafür vertiefen, welche Bedürfnisse an kirchlichem Leben bei den Menschen vorhanden waren und welche nicht.

Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang auch ein kleiner Brief<sup>6</sup> an die Nachbarschaft aus der Anfangszeit des „Ladens“, wie die Gemeinde bald liebevoll genannt wurde: „*Liebe Freunde (...) Sie sind die Gemeinde. Vielleicht wissen Sie das gar nicht. Vielleicht wollen Sie es auch gar nicht mehr wissen (...)*“. In solcher Atmosphäre von Akzeptanz und Offenheit konnten tatsächlich auch „Kirchenferne“ vorsichtig Fühlung mit der Gemeinde aufnehmen. Es wurde nichts erwartet, wirklich nichts, sondern nur eingeladen. Unterschiedliche Bedürfnisse an Zugehörigkeit und Nähe zur Kirchengemeinde wurden nicht bewertet, da sie sehr oft „in der beruflichen oder familiären Situation der Menschen begründet sind.“ Bezeichnungen wie „Kerngemeinde“, „Fernstehende“ oder „Randsiedler“ wären daher, wie Lange konstatierte, völlig ungeeignet.

Aus diesem Missions- und Gemeindeverständnis heraus ergaben sich wie von selbst die Angebote und Arbeitsformen, die projektorientiert stattfanden: Familienseminare, Gesprächskreise, gemeinsame Predigtvorbereitung, geteilte Leitung (Dienstgruppe): „Nicht nur die Kirche als Ganze, sondern auch die örtliche Gemeinde muss multiform reagieren, denn sie hat es mit einer Pluralität von Herausforderungen und Bedürfnissen zu tun“, so heißt es in der offiziellen Bestandsaufnahme, der „Bilanz 65“.<sup>7</sup>

Die ekklesiologischen (mehr als homiletischen!) Überlegungen Langes aus dieser Zeit flossen ein in sein Buch „Chancen des Alltags“, dem er den Untertitel „Zur Funktion des christlichen Gottesdienstes in der Gegenwart“ gab.<sup>8</sup>

Der Gottesdienst findet nach diesem Verständnis<sup>9</sup> nicht nur in der „Vollversammlung“ (ekklesia) der Gemeinde statt, sondern in weiteren drei Stufen der Interpretation, die die Kommunikation des Evangeliums

<sup>6</sup> Aus dem Nachlass der Ladenkirche; zitiert in: Bröking-Bortfeldt/Ramm/Gößinger (Hg.), Ernst Lange Briefe 1942–1974, 208.

<sup>7</sup> Lange, u. a., Bilanz '65, 62.

<sup>8</sup> Ernst Lange: Chancen des Alltags. Überlegungen zur Funktion des christlichen Gottesdienstes in der Gegenwart, HClW 8, Stuttgart/Gelnhausen 1965.

<sup>9</sup> Vgl. Barbara Deml-Groth: Gesprächsgottesdienst: Wenn sich die Gemeinde „das Wort“ nicht mehr nehmen lässt; in: Barbara Deml-Groth/Karsten Dirks (Hg.): Ernst Lange weiterdenken, Berlin 2007, 65 ff.

konstituieren: der Katechumenat, in dem die Hörenden befähigt werden, an der Übersetzung des Wortes für alle teilzunehmen. In dieser Stufe soll die Gemeinde ausgebildet werden zum „Sehen“, „Urteilen“ und „Handeln“. Hier geht es auch um die Ausbildung eines ökumenischen Bewusstseins. Als *mutuum colloquium fratrum*, beständiges Gespräch der Brüder (und Schwestern), bezeichnet Lange eine weitere Stufe, in der *das Wort* in der Situation und persönlich ausgelegt wird, beispielsweise transparochial oder in Seelsorge und Kasualgottesdiensten. Die vierte Stufe schließlich, der „alltägliche Gottesdienst des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung“, findet direkt im Leben der einzelnen Christinnen und Christen statt (*Diaspora*). Das ist der Ernstfall des Glaubens, so Lange. Hier steht die Mission der Kirche auf dem Spiel: Kann sie den Einzelnen bei der Bewältigung ihres Alltags helfen? Diese letzte Stufe der Interpretation verbindet sich mit der ersten: Der Gottesdienst als Vollversammlung setzt immer schon diesen „Ernstfall“ im Leben der Menschen voraus und hat darauf zu antworten. Die Situation der Hörenden liefert die Fragen, die in der Kommunikation des Evangeliums aufgenommen werden. Damit kam in den 1960er Jahren eine soziologische Dimension zu Homiletik und zu Ekklesiologie hinzu – ein Prozess, der in den wissenschaftlichen Theologiediskussionen der damaligen Zeit nicht unumstritten war.

Die Praktische Theologie hat diese Impulse in der Homiletik aufgenommen. Begriffe wie die „Situation der Hörenden“ oder die „homiletische Großwetterlage“ haben Eingang in die Theoriebildung gefunden. Von hier aus entfaltete sich der dialogische Ansatz der Predigtstudien, und eine Weiterführung der Gedanken Ernst Langes lässt sich bis heute nicht nur in der Lehre von der Predigt, sondern auch in Gemeindeaufbau, Mission und Ökumene nachweisen.

In der ersten eigenen Auswertung der praktischen Arbeit der Ladenkirche kam in der „Bilanz ‘65“ noch eine weitere Neuheit der Gemeindearbeit am Brunsbütteler Damm zur Sprache, die ältere Gemeindeglieder auch heute noch gerne erinnern: das demokratische Leitungsmodell und die „Selbstbegrenzung des gemeindlichen Binnenlebens“<sup>10</sup> durch Vermeidung von Gemeindekreisen<sup>11</sup> und -gruppen. Denn dort, so Ernst Lange und

<sup>10</sup> Lange, u. a., Bilanz ’65, 14.

<sup>11</sup> Ein Gemeindeglied erinnerte sich im Gespräch: „Erstaunlich war, dass Alte und Junge gleichermaßen gehörten und beteiligt waren und dass nicht die Jüngeren in Jugendgruppen ‚verstaut‘ waren. Ein Ladenelement war ja, dass es außer der Predigtvorbereitung keine Gruppen gab, sondern dass das Zentrum der Gottesdienst – als Versamm-

Alfred Butenuth, besteht immer die Gefahr, sich selbst zum Zweck zu machen, anstatt nach außen einladend zu sein. Gemeinde muss dieser Gefahr entgegenwirken, indem sie nur so viel Programm macht, wie „um der innergemeindlichen Kommunikation des Evangeliums und um des Weltauftrags der Gemeinde, um ihrer Mission und Diakonie in der Umwelt willen unbedingt nötig ist.“<sup>12</sup> Die Einbindung von Laien in die Gemeindeleitung als Sachkundige des Alltags ist die Voraussetzung für eine gelungene Kommunikation des Evangeliums in der „Ekklesia“, der Vollversammlung der Gemeinde.

Durch eine Einladung zur Mitarbeit in die westeuropäische Arbeitsgruppe der ökumenischen Studie „Die missionarische Struktur der Gemeinde“<sup>13</sup> hatte Ernst Lange ab 1963 die Gelegenheit erhalten, seine Überlegungen auch auf dieser Ebene einzubringen und unter anderem mit den Theologen George Casalis, Hans Paul Schmidt, Johannes Christiaan Hoeckendijk, Werner Simpfendorfer sowie mit namhaften Soziologen zu teilen. Die Studie war auf der Dritten Vollversammlung des ÖRK 1961 in Neu-Delhi veranlasst worden. Ausgehend von der Fragestellung, wie sich die *Gestalt* der Kirche (nicht der *Inhalt*) in einer sich wandelnden Welt an unterschiedlichen Orten verändert und verändern muss, wurden regionale Arbeitsgruppen eingesetzt, die jeweils regionale Antworten finden sollten. In der entsprechenden nordamerikanischen Gruppe waren auch die Leiter der East Harlem Protestant Parish vertreten. Bewusst waren also die Erfahrungen aus Reformprojekten abgerufen worden.

Die westeuropäische Arbeitsgruppe bezog sich auf Bonhoeffers ekclsiologische Überlegungen und nahm sein Zitat „Kirche für andere“ explizit in den Titel des Schlussberichtes auf.<sup>14</sup>

lung der Gemeinde – war. Daneben gab es dann Seminare, die allen zugänglich waren. Zusammenfassend ist es wohl ein Element von Demokratie, Gleichheit und potentieller Gestaltungsmöglichkeit, auch in ganz kleinem Rahmen, was mir am Laden immer gefallen hat und noch gefällt.“

<sup>12</sup> Lange, u. a., Bilanz '65, 14.

<sup>13</sup> Der Kurzbericht ist zugänglich in den Briefen Ernst Langes; in: Bröking-Bortfeldt/Ramm/Gößinger (Hg.), Ernst Lange Briefe 1942–1974, 262.

<sup>14</sup> Die Kirche für andere – und die Kirche für die Welt im Ringen um Strukturen missionarischer Gemeinden. Schlussberichte der Westeuropäischen Arbeitsgruppe und der Nordamerikanischen Arbeitsgruppe des Referats für Fragen der Verkündigung, übers. von Werner Simpfendorfer, Genf 1967; zitiert in: Altenburg, Kirche – Institution im Übergang, 362.

In dem von Propst Schutzka erbetenen Kurzbericht Langes über die Teilnahme verwoben sich Erfahrungen aus der Ladenkirche mit Einsichten der Strukturstudie: „Die Berufung der Kirche aber ist ihre Mission, ihre Teilhabe an der Sendung Jesu zur Welt. Kirche ist mithin nicht Selbstzweck, sondern Funktion dieses Weltbezuges der Sendung Jesu.“<sup>15</sup> Weiter beschrieb Lange in seinem Bericht zunächst den seinerzeit neu diskutierten Missionsbegriff der „Missio Dei“, bevor er den soziologischen Parameter der „Zone humaine“ als hilfreiches Paradigma für Kirche und Gemeinde bewertete und dabei wieder auf die Leitgedanken zur Gründung der Ladenkirche zurückkam: „Die Frage ist also, wie Kirche wieder zu wirklicher Präsenz in ihrer verwandelten Umwelt und damit zur Dienst- und Zeugnissfähigkeit kommen kann.“ Die Lösung sah Lange in der Ausweitung der Region (was Planung und Finanzierung betrifft) und in einer ergänzend auch transparochialen Arbeitsweise von Kirche, wie sie später beispielsweise in der Erwachsenenbildung verwirklicht wurde. Dabei hat er die Parochie als Ort der Beheimatung nie aufgegeben: Kirche soll beides sein, lokal, regional und global.

Für die Gemeinde am Brunsbütteler Damm blieb auch nach Ernst Langes allmählichem Rückzug aus der Ladenkirche wichtig: Wie kann der Glaube relevant werden für das Leben der Einzelnen, so dass sie in ihrem Alltag „sprachfähig“ sind? Wie kann die Mündigkeit der Gemeinde gestärkt und so die „Kommunikation des Evangeliums“ verbessert werden?

Ende der 1960er sowie in den 1970er und 1980er Jahren entstand daher in der Ladenkirche unter der Leitung der Nachfolger\*innen Ernst Langes, Alfred Butenuth, Paul Aldrup und Mone Kraft (sowie Karin Steinberg in der kooperierenden Gemeinde am Germersheimer Platz) eine lebendige Kultur von Gesprächsgottesdiensten. Nach der Predigt oder auch anstelle der Predigt hatte das Gespräch zum biblischen Text seinen festen Platz im Gottesdienst, der inzwischen an einem runden Tisch gefeiert wurde.<sup>16</sup> Die Ökumene, die weltweite Christenheit, blieb dabei stets präsent: Vor der Fürbitte wurden die „Nachrichten“ ausgetauscht, in denen auch von den

<sup>15</sup> Ebd., 263.

<sup>16</sup> Vgl. *Alfred Butenuth*: Die Ladenkirche in Berlin-Spandau und die Evangelische Kirchengemeinde am Brunsbütteler Damm 1960 – 1985, PTh 75 (1986), 58–70; *Mone Kraft*: Das Gespräch im Gottesdienst. Entwicklungen in der Ladenkirche in Berlin-Spandau, PTh 85 (1996), 121–138; *Barbara Deml-Groth*: Gesprächsgottesdienste: Wenn sich die Gemeinde „das Wort“ nicht mehr nehmen lässt; in: *Barbara Deml-Groth/Karsten Dirks* (Hg.): Ernst Lange weiterdenken. Impulse für die Kirche des 21. Jahrhunderts, Berlin 2007, 65–82.

Partnern aus Riesi (Italien) oder London oder von der Auferstehungsgemeinde jenseits der Mauer in Berlin berichtet wurde. Aus der ökumenischen Verbundenheit heraus war zudem der erste „Dritte-Welt-Laden“ entstanden, der inzwischen an den Reformationsplatz in die Altstadt Spandau umgezogen ist.

Der kollegiale Leitungsstil blieb erhalten, es gab kein Vorrecht der beruflichen gegenüber den ehrenamtlichen Mitarbeiter\*innen. Am Montagabend fand weiterhin das Treffen der Interessierten zur Predigtvorbereitung statt, die sich dann am Sonntag entweder aktiv am Gespräch beteiligten oder überprüften, ob ihre Gedanken aufgenommen worden waren.

Ursprünglich auf dem Gemeindegebiet der Kirchengemeinden von Klostorfelde und St. Nikolai errichtet, war die Ladenkirche erst 1970 selbstständige Gemeinde geworden. Weil die Miete – zunächst von der Landeskirche und dann vom Kirchenkreis Spandau – nicht mehr weiter übernommen wurde und die Gemeinde dafür keine Rücklagen zur Verfügung hatte, fusionierte die Ladenkirche 1998 mit St. Nikolai und wurde zu einem Gemeindeteil der großen Gesamtgemeinde. Das Mietverhältnis des Ladens wurde nach einigen Jahren kontroverser Diskussionen um die Zukunft der Ladenkirche beendet. Seit 2004 öffnet sich die Ladentür am Brunsbütteler Damm 17 nicht mehr für gemeindliches Leben und Gottesdienste, sondern für die Beratungsstelle HINBUN, einem Ort interkulturellen Lernens für deutsche Frauen und Migrantinnen unterschiedlicher Herkunft. Der „Gottesdienst am runden Tisch“ findet seither mit einigen Engagierten in den Gemeinderäumen der Petruskirche in der Grunewaldstraße statt. So wurde, gleichsam unter der Hand, aus der Gemeinde ein Gemeindekreis, der dadurch inzwischen an Ausstrahlungskraft zu verlieren droht.

Zum 80. Geburtstag Ernst Langes veranstaltete die Gemeinde St. Nikolai in Zusammenarbeit mit den Missionarischen Diensten der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz ein Symposion: „Ernst Lange weiterdenken. Impulse für die Kirche des 21. Jahrhunderts“.<sup>17</sup>

In sieben Themenbereichen wurden die Spuren vertieft, die Ernst Langes Wirken in unterschiedlichen Handlungsfeldern hinterlassen hat. Anhand der Beiträge zahlreicher Teilnehmer\*innen wurde deutlich: Ob Öku-

<sup>17</sup> Vgl. den Tagungsband *Deml-Groth/Dirks* (Hg.), Ernst Lange weiterdenken.

mene, kirchliches Leitungshandeln oder Homiletik – für Ernst Lange blieb die Ladenkirche ein wichtiger Ausgangspunkt als Erprobungsfeld und Kris-tallisationspunkt seiner Gedanken.

Und das Nachdenken geht weiter.

*Barbara Deml*

*(Barbara Deml, landeskirchliche Pfarrerin für Ökumene und Weltmission und stellvertretende theologische Direktorin des Berliner Missionswerkes, war von 1998 bis 2002 als Entsendungspfarrerin in der Ladenkirche. Unmittelbar zuvor war die Fusion der Gemeinden St. Nikolai beschlossen worden.)*

# Geschwisterliche Gemeinschaft

## Eine Vision für ein neues Belarus

Svjatlana Tsichanouskajas Brief an Papst Franziskus

Eure Heiligkeit,

mein Brief ist eine Antwort auf die Einladung zum Dialog, zu dem Sie alle Menschen guten Willens in Ihrer neuen Enzyklika „Fratelli Tutti“ aufrufen. Dieser Brief ist von Ihrem vorgeschlagenen „Traum einer geschwisterlichen Gemeinschaft“ (§ 4) inspiriert, in der wir „die Würde jedes Menschen anerkennen und bei allen ein weltweites Streben nach Geschwisterlichkeit zum Leben erwecken“ (§ 8). In diesem Brief möchte ich von den Träumen des belarussischen Volks erzählen, die es „zusammen träumt“ und die „zusammen gebaut“ werden (§ 8) – Träume, in denen die Vision einer geschwisterlichen Gemeinschaft widerhallt, und Wege der Umsetzung, was Sie in Ihrer Enzyklika diskutieren. Ich möchte Ihnen von diesen Träumen erzählen, aber auch die Hindernisse und Schwierigkeiten, die uns unterwegs begegnen. Daher beinhaltet mein Brief auch viele Fragen.

Während der letzten Jahrzehnte war die belarussische Gesellschaft der schlimmsten Form der Entfremdung unterworfen, die in der Enzyklika als „keine Wurzeln zu haben und zu niemanden zu gehören“ (§ 53) identifiziert wird. Das belarussische Volk hat seit Urzeiten dank gemeinschaftlicher Solidarität und Selbstorganisation überlebt – eine ihrer Formen, die Talaka, war unter den Belarussen weit verbreitet. Aber nachdem sie Jahrhunderte von Kriegen, Armut, Unterdrückung, Repressionen und verschiedenen Katastrophen, darunter den Unfall im Kernkraftwerk von Tschernobyl, überlebt hatten, wählten die Belarussen Mitte der 1990er Jahre eine Regierung, die Stabilität und Sicherheit versprach. Wie sich herausstellte, war der Preis die Freiheit, das Recht zu freien Wahlen und die Unabhängigkeit.

Die aktuellen staatlichen Behörden, die nach dem Prinzip einer rigiden Hierarchie arbeiten, bei der sich die Macht in den Händen einer Person konzentriert, haben jede Art von Ausdrucksformen von Gemeinschaft und Solidarität, außer den von oben genehmigten, verhindert. Jedwede gemeinsame Aktion innerhalb von Vereinigungen – ob von NGOs, religiösen Ge-

meinschaften, politischen Parteien oder Gewerkschaften – wurde entweder verboten oder streng kontrolliert und unterdrückt. Die Worte „Demokratie, Freiheit, Gerechtigkeit [und] Einheit“ (§ 14) und sogar das Wort „Volk“ (§ 157) wurden ständig in den Mund genommen, wurden aber als leere Geräusche und Demagogie wahrgenommen, weil sie zur Manipulation, als Herrschaftsinstrumente und als Rechtfertigung für Täuschung, Grausamkeit und Gewalt benutzt wurden.

Es kam zu einer vollständigen Entfremdung des Volkes – der Menschen, die die Quelle der Souveränität sind – vom Staat, vom Bereich der Entscheidungsfindung. Diejenigen, die versuchten, etwas zu sagen, Veränderungen zu bewirken, eine Alternative zu bieten, wurden Repressionen unterworfen: Aktivisten, Menschenrechtsverteidiger und Politiker wurden von den Universitäten verwiesen, von der Arbeit entlassen und verhaftet. Sieben von zehn Präsidentschaftskandidaten wurden 2010 festgenommen, einige von ihnen verbrachten Monate oder Jahre in Haft. Einerseits konnte die Teilnahme an politischen Aktivitäten und die Äußerung der eigenen Meinung und Position nichts beeinflussen oder ändern, andererseits war es ein großes Risiko für einen selbst, die eigene Familie, die eigene Gemeinschaft, die eigenen Angelegenheiten. Passivität, diktiert von Machtlosigkeit und Angst, hat die belarussische Gesellschaft dominiert und wurde in der Sprache des Regimes „Frieden“ genannt. In der Tat wurde die belarussische Gesellschaft schrittweise atomisiert und individualisiert, „eine bloße Summe von Individuen“ (§ 157).

Als die ganze Welt begann, der Coronavirus-Pandemie entgegenzutreten, vertrauten die Behörden von Belarus auf die Strategie, das Problem zu ignorieren, während Ärzte, Krankenschwestern und anderes Gesundheitspersonal, die ihr Leben aufs Spiel setzten, um die neue Krankheit zu bekämpfen, völlig ungeschützt blieben. Nach dem Unfall in Tschernobyl in den späten 1980er Jahren verheimlichte die sowjetische Regierung Informationen über das wahre Ausmaß des Unglücks und ergriff keine Maßnahmen, um die Auswirkungen der Strahlung auf die öffentliche Gesundheit und das Leben zu verhindern; ebenso haben die staatlichen Behörden jetzt während dieser Pandemie versucht, die Menschen zu überzeugen, dass es keine Gefahr gibt, dass die Situation unter Kontrolle ist. Dabei haben sie die Kranken- und Todeszahlen unterschätzt, Missachtung gegenüber dem gesunden Menschenverstand und der wissenschaftlichen Forschung gezeigt und, was am schwerwiegendsten ist, Geringschätzung für das Leben und die Menschenwürde ihrer Bürger an den Tag gelegt. Im Gegensatz dazu haben die belarussischen Bürgerinnen und Bürger sich angesichts die-

ses gemeinsamen Kampfes in Freiwilligeninitiativen zusammengeschlossen, um dem medizinischen Personal zu helfen; die Solidarität der Menschen mit dem Gesundheitspersonal während Covid-19 ist ein Paradebeispiel für ihren Sinn für die humanitäre Mission.

Im Juni 2020 hatten Hunderttausende Einwohner von Minsk an mehreren Tagen keinen Zugang zu Trinkwasser, nachdem ein ernster Unfall passiert war und giftige Stoffe in das Wasserversorgungssystem gelangt waren. Eine übelriechende Flüssigkeit, völlig ungeeignet zum Trinken, kam aus den Wasserhähnen in den Häusern der Menschen. Anstatt den Zugang zur Wasserversorgung zu organisieren, bestritten die Behörden die Existenz des Problems und verbreiteten falsche Informationen über die Wasserqualität. Aber wiederum vereinten sich die Menschen selbst in einem großen Netzwerk gegenseitiger Hilfe und transportierten Wasser von einigen Vierteln in andere.

Das führte einerseits dazu, dass das öffentliche Vertrauen in die staatliche Führung komplett untergraben und offensichtlich wurde, dass die staatliche Politik auf Lügen basiert und öffentliche Organe, statt den Menschen zu helfen, bereit sind, Gesundheit und Leben zu opfern. Andererseits wurde aus der gegenseitigen Unterstützung und Solidarität eine Vision von Gemeinschaft, Bruderschaft und Schwesternschaft geboren. Das belarussische Volk, zuvor gespalten, hat verstanden, dass eine solche Gemeinschaft ein Wert und ein Ideal ist, die nicht nur in der Zukunft angestrebt werden sollten, sondern jetzt auf der Ebene der Zivilgesellschaft ungeachtet der Hindernisse seitens staatlicher Institutionen und angesichts von Gesetzlosigkeit und einem autoritären politischen Regime umgesetzt werden sollte.

Während der jüngsten Wahlkampagne hatten viele Menschen den Traum und die Vision einer Gesellschaft, in der die Stimme von allen eine Rolle spielt, „in der im Zentrum allen politischen, sozialen und wirtschaftlichen Handelns“ der Mensch steht, der die „höchste Würde“ genießt (§ 232), in der Konflikte nicht versteckt und zum Schweigen gebracht werden, sondern „durch Dialog und transparente, aufrichtige und geduldige Verhandlungen“ (§ 244) gelöst werden, in der es Raum für einen echten Dialog gibt, ohne „leere Diplomatie, Verstellung, Doppelzüngigkeit, Verheimlichung und gute Manieren, die die Realität verschleieren“ (§ 226).

Der Wunsch nach Einheit und Solidarität sowie die entstandene Selbsterkenntnis des Volkes, das – trotz der Zugehörigkeit zu unterschiedlichen gesellschaftlichen Gruppen, trotz unterschiedlicher politischer Einstellungen und unterschiedlicher geopolitischer Orientierungen und von indivi-

duellen Interessen motiviert ist – ein gemeinsames Ziel und eine gemeinsame Sehnsucht hat, ist zum Ansporn der Geburt einer politischen Gemeinschaft geworden. Im Zusammenkommen angesichts einer geteilten Notlage hat das Volk klar die kreative Kraft von Solidarität und gegenseitiger Unterstützung erkannt.

Die Behörden haben wie gewohnt den Prozess der Vereinigung und politischer Aktivierung behindert, indem sie Anführer aufgrund erfundener Anschuldigungen ins Gefängnis warfen (mein Mann, Sjarhei Tsichanouski, war darunter), indem sie sich weigerten, die für die Nominierungen zur Präsidentschaftswahl gesammelten Unterschriften anzuerkennen, und indem sie die Gesellschaft behinderten, Wahlkommissionen zu bilden und den Wahlprozess zu beobachten. Als Reaktion auf diese Repression entwickelt sich immer mehr Solidarität und Selbstorganisation innerhalb der Gesellschaft. Mit der Überwindung der Angst und der gewohnten Trägheit vereinigten sich die Menschen zu einem gemeinsamen Kampf für ehrliche, faire und transparente Wahlen.

Gläubige und Geistliche der römisch-katholischen Kirche waren sehr aktiv an diesem Prozess beteiligt: auf Initiative von Artjom Tkaczuk, einem Missionar und Sozialarbeiter, wurde die Kampagne „Ein Katholik fälscht nicht“ lanciert. Ihre Aufgabe war es, in der breiten katholischen Gemeinschaft die Idee zu fördern, dass faire Wahlen nicht nur eine politische, sondern auch eine moralische Frage sind, die mit dem Glauben und dem Leben entsprechend dem eigenen Glauben zu tun hat.

Ungeachtet ihrer politischen Überzeugungen sind die Menschen von ihrem Wunsch nach fairen, transparenten und demokratischen Wahlen auf dem Weg zu Wandel, auf dem Weg zu Gerechtigkeit, auf dem Weg zum Allgemeinwohl vereint worden. So kam es, dass ich, Svjatlana Tsichanouskaja, eine gewöhnliche belarusische Frau, die sich wie die meisten Belarusen nicht für Politik interessierte, passiv und hauptsächlich mit der Erziehung meiner Kinder beschäftigt war, diese Mission übernehmen musste, die Anführerin der *Bewegung für faire und gerechte Wahlen* zu werden. Maryja Kalesnikava und Veranika Tsapkala teilten dieses Schicksal mit mir. Jede von uns hat diesen Weg nicht um der Macht willen eingeschlagen, sondern um den Glauben wiederherzustellen, dass die Stimme von jedem menschlichen Wesen bedeutsam ist, dass Solidarität Wunder bewirken kann, dass Liebe und Gewaltlosigkeit stärker als Gewalt sind.

Dieser Weg war nicht einfach für uns. Das belarusische Volk hat das Schicksal des Reisenden von Jerusalem nach Jericho aus dem Gleichnis des barmherzigen Samariters erlitten (Lukas 10,25–37): „Er fiel unter die Räu-

ber, die zogen ihn aus und schlugen ihn und machten sich davon und ließen ihn halbtot liegen.“ Die Belarusinnen und Belarusen wurden ausgeplündert: ihre Stimmen in den Wahlen und ihr Recht, die Wahrheit über die Wahlresultate zu erfahren, wurden gestohlen. „Es gibt nur einen Ausweg“, sagte Bischof Aleh Butkevitsch zum belarusischen Volk: „Wir müssen die Wahrheit suchen! ... Aber die Wahrheit wird nicht sein, wo Gewalt ist.“<sup>1</sup> Erzbischof Tadeusz Kondrusiewicz unterstützte die Menschen bei ihrer legitimen Suche nach Wahrheit: „Menschen haben ein Recht, die Wahrheit zu kennen, die nicht jemandes politischen oder wirtschaftlichen Interessen geopfert werden kann.“<sup>2</sup>

Getrieben von der Suche nach der Wahrheit über die Wahlergebnisse, ohne bei der Stimmabzählung anwesend sein zu dürfen, gingen die Menschen zu einer friedlichen Demonstration hinaus. Als Reaktion darauf wurden Bürgerinnen und Bürger, Journalistinnen und Journalisten und Passanten mit Blendgranaten und Gummigeschossen beschossen, geschlagen, verhaftet, gefoltert, unmenschlich und entwürdigend behandelt und ihre Kinder wurden gewaltsam in Waisenhäusern untergebracht. Die Gesundheit Tausender von Menschen wurde ernsthaft verletzt und einige Belarusen verloren sogar ihr Leben – Aljaksandr Taraykouski, Henadz Shutau, Aljaksandr Vichor, Kanstantsin Schyschmakou, Mikita Kryutsou und Raman Bandarenka. Belarusen, blutig, mit ausgeschlagenen Zähnen, mit aufgerissenen Bäuchen, mit gebrochenen Armen und Beinen, verletzt, nicht einmal, fähig vor Schmerz zu schreien, wurden auf den Boden von Gefangenentransportern, auf den Boden in den Höfen von Polizeistationen und auf die Betonböden von Gefängnissen geworfen und fühlten sich völlig hilflos.

Als Reaktion auf diese schreckliche Gewalt gingen Frauen auf die Straßen belarusischer Städte; dann folgten Ärzte, Musiker, Sportler, Wissenschaftler, Studierende, Rentner und Menschen mit Behinderungen. Erzbischof Artemij von Hrodna von der Belarusischen Orthodoxen Kirche nannte den Frauenprotest – an dem Frauen, Mütter und Schwestern von geschlagenen Männern, Söhnen und Brüdern mit Blumen und Lächeln auf die Straße gingen – ein wahres Wunder, die Umsetzung des spirituellen Gesetzes: „Lass dich nicht vom Bösen besiegen, sondern besiege das Böse durch das Gute“ (Röm 12,21). So brachte die Liebe den „Frieden zurück

<sup>1</sup> <https://catholic.by/3/news/belarus/11996-vyjstse-adno-shukats-pra-du-b-skup-v-tsebsk-aleg-butkev-ch-vystup-sa-zvarotam-z-nagody-masavykh-pratesta-u-kra-ne>.

<sup>2</sup> <https://catholic.by/3/news/belarus/12014-zvarot-artsyb-skupa-tadevusha-kandrusev-cha-da-dzyarzha-nykh-ulada-respubl-k-belarus>.

und stoppte die Gewalt“, sie wurde zu einer heilenden Macht „von den Giften des Bösen und der Aggression“<sup>3</sup>. Petra Bosse-Huber, Auslandsbischofin der Evangelischen Kirche in Deutschland, sah in den mutigen Belarusinnen, die dem Weg von Frieden und Liebe folgen und das Prinzip dieses spirituellen Gesetzes anwenden, „das Bild der schützenden und schirmenden Maria“<sup>4</sup>. Der römisch-katholische Bischof Juryj Kasabutski verglich die Belarusinnen ebenfalls mit Maria, die ohne Angst neben dem Kreuz stand und auf das Leiden ihres Sohnes blickte: „Ihr nahmt die Blumen, ihr kamt heraus, ihr standet, ihr zeigtet der Welt, was alle Menschen verwirrte... Euer Lächeln – ihr habt alle verblüfft; alle standen unter Schock... Ihr kamt heraus und ihr habt begonnen, das Böse mit dem Guten zu überwinden... Ihr könntet den Teufel besiegt haben, ohne es zu wissen... Unsere belarusischen Mädchen, Frauen, unsere Töchter, Schwestern, Mütter, Großmütter – ihr seid die Helden unserer Zeit.“<sup>5</sup>

Christinnen waren auch unter den ersten, die besondere Gebete für Belarus inmitten einer wachsenden Welle von Gewalt und Gesetzlosigkeit gegen friedliche Protestierende organisierten. Am 12. August begann die Katholikin Irena Bernatskaja aus der Stadt Lida, täglich den Rosenkranz in der Form der Pompejischen Novene für Frieden in Belarus zu beten, wofür sie am 16. Oktober zu einer großen Buße verurteilt wurde. Am 13. August initiierten mehrere orthodoxe Frauen aus Minsk ökumenische Gebete im Stadtzentrum, auf dem Platz zwischen der orthodoxen Heilig-Geist-Kathedrale und der katholischen Mariä-Namen-Kathedrale. Orthodoxe, Katholiken und Protestantinnen beteten zusammen und gingen dann in einer Prozession mit Bannern, Ikonen und Bibeln durch die Straßen der Stadt. Eine Gruppe von gläubigen Frauen in Minsk geht auch jeden Abend hinaus, um den Rosenkranz für Belarus und für die Rückkehr von Erzbischof Tadeusz Kondrusiewicz aus dem Exil zu beten. Die junge griechisch-katholische Gläubige Marysia Bulatouskaja aus Witebsk wurde bestraft, weil sie in der Nähe einer friedlichen Prozession war und betete. Am 4. Oktober kniete

<sup>3</sup> <https://belarus2020.churchby.info/obrashhenie-arxiepiskopa-artemiya-grodnenskogo-i-volkovysskogo/>; <https://belarus2020.churchby.info/offentlicher-appel-von-artemij-erzbischof-von-grodno-und-volkovysk/>.

<sup>4</sup> [www.ekd.de/bild-der-schuetzenden-und-schirmenden-maria-ist-wie-ein-vorbild-59577.htm](http://www.ekd.de/bild-der-schuetzenden-und-schirmenden-maria-ist-wie-ein-vorbild-59577.htm).

<sup>5</sup> <https://belarus2020.churchby.info/kazan-biskupa-yuryya-kasabuckaga-generalnaga-viryaya-minska-magilyo%25D1%259Eskaj-arxidyyacezii-5-09-2020/.4>

eine ältere Gläubige aus Brest, Elena Gnauk, zwischen den Protestierenden und der Polizei und betete für Frieden und wurde dafür mit 18 Tagen Haft bestraft. Ihr droht nun ein Strafverfahren.

Viele Priester verschiedener Kirchen agierten nicht wie der Priester und der Levit im Gleichnis; sie gingen nicht vorbei, aus Angst durch „weltliche Angelegenheiten“ entweicht zu werden. Ihre Antwort war Gebet, Barmherzigkeit und das Erheben ihrer Stimmen gegen Gewalt und Gesetzeslosigkeit.

Zwei große interreligiöse Gebete wurden in Minsk und Hrodna abgehalten. In Minsk fand am 19. August auf Initiative von Erzbischof Tadeusz Kondrusiewicz ein interreligiöses Gebet für Frieden in Belarus statt; der katholische Erzbischof hatte dieses Gebet angeregt, an dem Priester der katholischen, orthodoxen und protestantischen Kirchen sowie belarussische Juden und Muslime teilnahmen. In Hrodna wurde auf Initiative von religiösen Organisationen verschiedener Denominationen am 16. August im historischen Stadtzentrum eine interreligiöse Gebetsprozession mit Plakaten spirituellen Inhalts und gegen Gewalt zur friedlichen Lösung der politischen Krise und zur Freilassung der unschuldig Inhaftierten organisiert. Geistliche und Gläubige von fünf christlichen Konfessionen sowie Vertreter der jüdischen Gemeinschaft gingen auf die Straße.

Protestanten beteten täglich im Zentrum von Minsk und in vielen orthodoxen, katholischen und protestantischen Kirchen wurden besondere Gottesdienste abgehalten. In Hrodna läuteten die orthodoxen Kirchen jede Stunde ihre Glocken. Im September führte die römisch-katholische Kirche auf Initiative von Erzbischof Tadeusz Kondrusiewicz eine Wallfahrt zur Statue des Erzengels Michael, dem Schutzheiligen der römisch-katholischen Kirche in Belarus und Bezwinger des Bösen, zum Zweck einer schnellen Lösung der sozialen und politischen Krise durch. Unter Pavel, dem orthodoxen Metropoliten von Minsk, der der Initiative der gläubigen Frauen folgte, die mit den Gebeten nahe der Kathedrale begonnen hatten, wurden Gebete für Belarus ein tägliches Ereignis. Der neue Leiter der Belarussischen Orthodoxen Kirche, Metropolit Veniamin von Minsk, Pavels Nachfolger, rief die Gemeinde zweimal auf, während mehrerer Tage zu fasten. Gebete und Prozessionen fanden in vielen Gemeinschaften in ganz Belarus statt, obwohl sogar Gebete für Belarus gefährlich wurden: In Vaukavysk wurden ca. 15 Teilnehmer eines Gebets für Belarus, das in der orthodoxen Kirche der Hl. Method und Kirill durchgeführt wurde, festgenommen.

Priester zeigten auch Barmherzigkeit und drückten Solidarität mit den Leidenden aus. Seit den ersten Tagen des Protests schloss sich der gri-

chisch-katholische Priester Ihar Kandratsieu den Protestierenden in Brest mit Gebeten und Worten der Unterstützung an, verbrachte Tage auf den Straßen der Stadt und an den Mauern des lokalen Gefängnisses, wo er sich um die Freilassung der geschlagenen Gefangenen bemühte. Dafür wurde er unter Druck gesetzt und mit dem Verlust der Registration seiner Gemeinschaft bedroht. Orthodoxe, katholische und protestantische Priester trafen sich ebenfalls an den Mauern von Strafanstalten, wo Gefangene und Verhaftete festgehalten wurden. Im Zeltlager der Freiwilligen nahe des Akrestsina-Gefängnisses gab es eine Gebetsecke. In Hrodna und Minsk versuchten orthodoxe und katholische Priester den Gefangenen Wasser, Essen, Dinge des täglichen Bedarfs und Hygieneartikel zukommen zu lassen. Priester kamen vor Gericht – nach Vaukavysk kamen orthodoxe Priester aus verschiedenen Städten in Belarus, um ihren Kollegen, Priester Alexander Bogdan, zu unterstützen, dem zweimal der Prozess gemacht wurde. Priester von vier christlichen Konfessionen kamen zur Gerichtsverhandlung des bekannten Chirurgen und Gläubigen Alexander Tsylindz nach Hrodna.

Einige Priester gingen auch hinaus, um offen gegen die Gewalt und Gesetzlosigkeit zu protestieren. Am 13. August ging der orthodoxe Priester Vladimir Drabyscheuski in Homel mit dem Plakat „Stoppt die Gewalt“ auf die Straße. Im September wurde er zweimal nacheinander verurteilt und für 25 Tage inhaftiert. Am ersten Abend nach den Wahlen am 9. August wurden zwei römisch-katholische Priester des Dehonianer-Ordens inhaftiert: Eduard Sinkevitsch (zehn Tage) und Alexander Fedotov (acht Tage). In verschiedenen Städten standen Priester in Solidaritätsketten und unterstützten friedliche Menschen und in Lida spendierten orthodoxe Priester Frauen Eiscreme. Viele öffneten die Tore von orthodoxen und katholischen Kirchen, damit friedliche Demonstranten vor der ungerechten Gewalt und Brutalität der Polizei fliehen konnten, und traten vor die Kirchen, um mit der Polizei zu sprechen (in Zhodzina, Lida, Hrodna und Minsk), aber das half nicht immer. So blockierte die Polizei am 26. August friedliche Demonstrantinnen und Demonstranten und Journalistinnen und Journalisten in der Roten Kirche der Hl. Simeon und Helena in Minsk, und am 11. September wurden mehrere gläubige Frauen beim Eingang der Kirche brutal festgenommen.

Zudem posteten Priester in den sozialen Netzwerken und auf Blogs, hielten Predigten, sprachen in den Medien, schrieben Gedichte, aber – und das ist am wichtigsten – hörten sich zahlreiche Geschichten von Gewalt und Folter an, hielten Menschen an der Hand, umarmten sie, wischten ihre Tränen weg, weinten mit den Weinenden, trösteten die Trauern-

den, beteten für die körperlich und geistig Verwundeten, gewährten materielle Unterstützung und standen zu ihren Gemeindemitgliedern. In seinem Videoblog auf YouTube teilte Vjatscheslav Barok, ein römisch-katholischer Priester aus der Kleinstadt Rasony, zweimal wöchentlich seine Überlegungen zur Enzyklika „*Fratelli Tutti*“ und wandte die Soziallehre der Kirche auf unser tägliches Leben an. Am 12. November 2020 bestellte das lokale Untersuchungskomitee den Priester zum Verhör ein. Ihm droht nun eine Anklage.<sup>6</sup>

In ihren offiziellen Statements riefen die belarussischen Kirchen zu Dialog und Frieden auf. Am 16. August verkündete der HI. Synod der Belarussischen Orthodoxen Kirche, die Gewalt müsse beendet werden.<sup>7</sup> Im August wandten sich 50 protestantische Pastoren an die Menschen in Belarus.<sup>8</sup> Dieser Versuch, zu einer friedlichen Lösung der Krise beizutragen, ist lobenswert. Der Haupttreiber des Dialogs, der auf verschiedenen Wegen eine „Architektur der Welt“ (§ 231), die funktionieren könnte, zu finden versuchte, war Erzbischof Tadeusz Kondrusiewicz.

Er äußerte sich als erster am 11. August, verkündete die Notwendigkeit eines Dialogs<sup>9</sup> und rief einige Tage später die Behörden auf, „einen konstruktiven Dialog mit der Gesellschaft aufzunehmen, die Gewalt zu beenden und alle unschuldigen Zivilisten, die bei friedlichen Kundgebungen verhaftet wurden, freizulassen“<sup>10</sup>. Am 21. August initiierte Erzbischof Kondrusiewicz sogar ein Treffen mit dem Innenminister Juryj Karajev, um persönlich Fragen zur ungehemmten Gewalt der Polizisten gegenüber Zivilisten zu stellen. Erzbischof Kondrusiewicz versuchte, alle möglichen Mittel zu nutzen, um die Situation zu lösen und Spannung abzubauen – durch Gebete, interreligiöse Zusammenarbeit, Aufrufe zum Dialog und Appelle an die staatlichen Behörden. Tadeusz Kondrusiewicz wurde zu einem Beispiel für einen religiösen Anführer unter denen, die berufen sind, „wahre Dialogpartner zu sein“ (§ 284). Er wurde zu einem Beispiel für einen „authentischen Mittler“, der, indem er seine Stimme zur Notwendigkeit des Dia-

<sup>6</sup> [www.youtube.com/watch?v=CajfYcdOOzg](https://www.youtube.com/watch?v=CajfYcdOOzg).

<sup>7</sup> [www.church.by/news/obrashenie-sinoda-beloruskoj-pravoslavnnoj-cerkvi-k-narodu-republiki-belarus-o-prekrashenii-narodnogo-protivostojanija](https://www.church.by/news/obrashenie-sinoda-beloruskoj-pravoslavnnoj-cerkvi-k-narodu-republiki-belarus-o-prekrashenii-narodnogo-protivostojanija).

<sup>8</sup> <https://belarus2020.churchby.info/otkrytoe-obrashhenie-evangeliskix-protestantskix-cerkvej-k-narodu-belarusi/>.

<sup>9</sup> <https://catholic.by/3/news/belarus/11991-zvarot-artsyb-skupa-tadevusha-kandrusev-cha-suvyaz-sa-skladanaj-gramadska-pal-tychnaj-s-tuatsyyaj-u-belarus>.

<sup>10</sup> <https://catholic.by/3/news/belarus/12014-zvarot-artsyb-skupa-tadevusha-kandrusev-cha-da-dzyarzha-nykh-ulada-respubl-k-belarus>.

logs erhebt, „sich bis zum Ende großzügig hingibt, wissend, dass sein einziger Gewinn der Frieden sein wird“ (§ 284). Er repräsentierte eine Kirche, die dient, die aufbricht, die aus ihren Kirchen herausgeht, die aus ihren Sakristeien herausgeht, um das Leben zu begleiten, die Hoffnung zu unterstützen und Zeichen der Einheit [...] zu sein [...], um Brücken zu spannen, Mauern zu durchbrechen und Versöhnung auszusäen“ (§ 276). Aber auf seine Worte über Frieden, Dialog, Barmherzigkeit, Wahrheit und Gewaltlosigkeit antworteten die Behörden mit Repression und sagten, dass es nicht Sache der Kirche sei, sich „in die Politik einzumischen“<sup>11</sup> – und der Erzbischof fand sich im Exil wieder, wo er sich jetzt seit mehr als zwei Monaten befindet.

Wir, das belarusische Volk, wollen Dialog. Wir haben unsererseits eine Dialogplattform geschaffen – den Koordinierungsrat, in dem maßgebliche Vertreter aus Politik, Wissenschaft, Kultur, Wirtschaft, Medien, Sport und Wohltätigkeit vertreten sind, und auch die religiösen Gemeinschaften waren zur aktiven Teilnahme eingeladen. Im Koordinierungsrat gibt es eine Arbeitsgruppe *Christliche Vision*, die von Theologinnen und Theologen, Priestern und aktiven Gläubigen der orthodoxen, katholischen und protestantischen Kirchen geschaffen wurde. Sie ist ein Beispiel für ökumenische Kooperation und Dialog für das Allgemeinwohl.

Wir streben nach Wahrheit und Gerechtigkeit, einem Ende der Gewalt und der Freilassung der politischen Gefangenen sowie nach neuen, fairen, gerechten und demokratischen Wahlen. Dies ist nicht ein Kampf zwischen politischen Ideologien und Clans, Parteien und Gesellschaftsgruppen. Es ist der Wunsch, in einer Gesellschaft zu leben, die auf einem soliden Fundament von Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und Dialog erbaut ist. Es ist nicht nur unser Recht, sondern es ist jetzt unsere Pflicht, weil Frieden und Vergbung nicht, wie Sie selbst sagen, Gerechtigkeit für diejenigen, die Ungerechtigkeit unterworfen sind, „verbieten“ und auch die Verteidigung ihrer Rechte nicht „verbieten“, „sondern sie sogar verlangen“ (§ 241).

Aber wie sollen wir diesen Dialog aufbauen? Wie können wir Gerechtigkeit fordern, wenn eine Partei – diejenige mit Waffen und Macht – gestohlene Stimmen nicht zurückgeben oder die Gerechtigkeit wiederherstellen oder die Gewalt und Repression beenden wird, sondern nur vorschlägt „weiterzugehen“, „das Kapitel abzuschließen“, die Ungerechtigkeit zu akzeptieren, weil sie sagt, es sei nötig, „vorwärts zu blicken“ (§ 249).

<sup>11</sup> [www.belta.by/president/view/lukashenko-hramy-kostely-ne-dlya-politiki-403780-2020](http://www.belta.by/president/view/lukashenko-hramy-kostely-ne-dlya-politiki-403780-2020).

Wir blicken auch auf die Zukunft und träumen von der Zukunft, aber unsere Vision des neuen Belarus ist eine Vision einer geschwisterlichen Gemeinschaft der Solidarität und gegenseitigen Hilfe, die wir selbst erfahren haben und weiterhin erfahren und die unsere Hoffnungen für die Zukunft nährt.

Trotz aller Repression und Gewalt ist der Protest weiterhin friedlich; mehr noch, der Geist von gegenseitiger Hilfe und Solidarität wächst darin wie Hefe im Teig. Unsere Augen haben bereits gesehen, unsere Ohren haben schon gehört, unsere Hände haben schon berührt, unsere Münder hatten schon einen Vorgeschmack der Gemeinschaft, die Belarus sein könnte. Wir wissen, was wir wollen und wonach wir streben – ein neues geschwisterliches, vereintes, integratives Belarus, eines, das in unseren Stadtvierteln schon existiert, in denen Nachbarn einander gestern nicht kannten und sich heute zum Teetrinken versammeln, einander zu Kuchen einladen, zusammen singen und tanzen. Es existiert in der Wirtschaft: in privaten medizinischen Zentren, die Opfer von Polizeigewalt gratis untersuchen und behandeln, in Blumenläden, die Frauen Blumen geben, in Konditoreien, die Menschen Süßigkeiten spendieren, und in Werkstätten, die Autos gratis reparieren. Diese Gemeinschaft zeigt sich in einem Straßenchor von Rentnerinnen und Rentnern, die die spirituelle Hymne „Mahutny Bozha“ (Allmächtiger Gott) singen, in Vorlesungen von Philosophinnen und Philosophen auf Spielplätzen, im aufrichtigen Gebet orthodoxer und protestantischer Gläubiger bei der Roten Kirche zur Unterstützung für den verbannten katholischen Erzbischof. Sie wird in Arbeiterteams, Vorlesungssälen, Kunstateliers, Gebetskreisen und Dorfklubs geboren. Die Gesichter und Taten der friedlichen belarussischen Bewegung sind so unterschiedlich, „in die Millionen großer und kleiner Aktionen einfließen, die kreativ miteinander verbunden sind, wie in einem Gedicht“ (§ 169), aber wir alle leben mit einem Traum und einer Vision: der geschwisterlichen Gemeinschaft.

Drei Monate nach dem Beginn der Proteste geschah eine weitere Tragödie. Am 11. November wurde der 31-jährige Künstler und Aktivist Raman Bandarenka im Hof seines Hauses von Unbekannten entführt und landete auf der Polizeistation. Von dort wurde er im Koma in ein Krankenhaus gebracht, nachdem er schwer geschlagen worden war. Am nächsten Tag starb er. Ramans Tod schockierte die ganze belarussische Gesellschaft. Gläubige verschiedener Traditionen – orthodoxe, römisch- und griechisch-katholische, protestantische und andere – versammelten sich, um für seine Seele zu beten. An der Messe in der katholischen Kathedrale von Minsk

waren nicht weniger Menschen als an Weihnachten und Ostern. Am Sonntag, den 15. November, kamen Menschen aus ganz Minsk in den Hof, wo Raman gelebt hatte, um seiner zu gedenken. Doch die Behörden reagierten sehr scharf. Mehr als tausend Teilnehmende der Trauerprozession wurden verhaftet und die spontan eingerichtete Gedenkstätte mit Kerzen und Blumen wurde zerstört. Es gibt immer mehr Opfer, aber der Staat sieht das Problem nicht; kein einziges Strafverfahren wurde gegen die Verantwortlichen für diese Gräueltaten aufgenommen. Stattdessen hat die Generalstaatsanwaltschaft Vikarbischof Juryj Kasabutski und Vater Sergey Lepin, den Pressesekretär der Belaruskischen Orthodoxen Kirche, mit einer Warnung bestraft, weil sie die Zerstörung des Mahnmals öffentlich verurteilt hatten. Der Tod von Raman und das Leiden all der Menschen lässt uns nicht aufhören, sondern lässt uns nach Antworten auf unsere Fragen suchen.

Wie viel länger müssen wir diesen Weg noch gehen? Wie viele werden noch verhaftet, entlassen, geschlagen und des Landes verwiesen werden, bis unsere Stimme von den Behörden gehört wird? Wer wird uns helfen, uns zu erheben und unsere Wunden zu heilen? Wer wird uns helfen, die Gerechtigkeit wiederherzustellen? Wann wird Erzbischof Tadeusz Kondrusiewicz, der versuchte, die Stimme der Kirche und des Volks zu sein, nach Belarus zurückkehren? Wird es der Stimme der Kirche und der Stimme des Volks gelingen, gepanzerte Autoscheiben, die Schilder der Polizei und das ausgeschaltete Internet zu durchbrechen? Welches prophetische Wort hat die Macht, diese Mauern einzureißen und Brücken zu bauen?

Im Namen des belaruskischen Volkes bitten wir Sie um Ihre heiligen Gebete und Ihr aufrichtiges Wort der Wahrheit und Gerechtigkeit, das für uns alle ein Segen sein wird,

*Svjatlana Tschanouskaja*

*Anführerin des demokratischen Belarus*

*(Svjatlana Tschanouskaja war Kandidatin bei der Präsidentschaftswahl in Weißrussland 2020 und führt nun im Exil in Litauen ihre Arbeit für die Demokratiebewegung und gegen Präsident Lukaschenko fort.)*

*Übersetzung aus dem Englischen: Natalija Zenge*

# Gestern – heute – morgen

Die zentrale Feier zum *Tag der Schöpfung* fand am 4. September 2020 in Landau in der Pfalz statt. Aufgrund der Hygieneschutzmaßnahmen anlässlich der Covid-19-Pandemie war die Besucherzahl begrenzt. Am Gottesdienst nahmen etwa 150 Personen teil. Der Gottesdienst wurde zusätzlich live übertragen und ist weiterhin auf <http://schoepfungstag.info> abrufbar. Im ökumenischen Gottesdienst wirkten aus dem Vorstand der ACK in Deutschland der Vorsitzende Erzbischof Radu Constantin Miron und Bischof em. Prof. Dr. Martin Hein mit, zudem waren der Vorsitzende der ACK Region Südwest, Pastor Dr. Jochen Wagner, Superintendentin Jutta Walber, der Vorsitzende der ACK in Landau, Dekan Axel Brecht, Pastorin Katharina Hellebig und zwei Pfadfinder beteiligt. Die Predigt zum Motto „(w)einklang“ hielt der römisch-katholische Bischof Marc Stenger (Diözese Troyes/Frankreich). Die Kollekte des Gottesdienstes kommt der Be pflanzung des Stadtgebiets Landau zugute. Mindestens 500 neue Bäume, vor allem klimaangepasster Baumarten, sollen in der Nähe der christlichen Kirchen gepflanzt werden. Dem Gottesdienst folgte ein Rahmenprogramm mit umweltbewussten Spaziergängen durch die Innenstadt und Workshops.

Im Jahr 2025 jährt sich zum 1700. Mal das Gedenken an das Erste Ökumenische Konzil in Nicäa im Jahr 325. Dieses Konzil markiert einen wichtigen Meilenstein in der frühen Kirchengeschichte und gilt bis heute als wichtiger Bezugspunkt im ökumenischen Dialog. Die Orthodoxe Bischofskonferenz in Deutschland hat aus diesem Anlass auf ihrer Sitzung am 9. Oktober beschlossen, eine zentrale Feier zur Würdigung des 1700-jährigen Jubiläums des Ersten Ökumenischen Konzils von Nicäa 325 im Jahr 2025 zu begehen, zu der auch Vertreter anderer christlicher Kirchen eingeladen werden sollen.

Der Grundkurs „*Konfessionskunde I*“ fand vom 16. bis 20. November statt. Dieser Kurs (zusammen mit dem im Frühjahr 2021 folgenden *Grundkurs II* vom 15.03. bis 19.03.2021) vermittelt ökumenische und konfessionskundliche Grundkenntnisse über den landeskirchlichen Protestantismus, die Katholischen Kirchen (alt-katholisch und römisch-katholisch), die Orthodoxie, den Anglikanismus, die Freikirchen, die charismatische Bewegung und die Pfingstkirchen sowie über die weltweiten ökumenischen Zusammenschlüsse.

Die 62. evangelische Spendenaktion „*Brot für die Welt*“ wurde am 1. Advent (29. November) mit einem Gottesdienst in Speyer eröff-

net. Es werden besonders weltweite Projekte gefördert, die Kinder vor ausbeuterischer Kinderarbeit schützen und ihnen den Schulbesuch ermöglichen sollen. Die diesjährige Aktion stand unter dem Motto „*Kinder Zukunft schenken*“. Weltweit leiden mehr als 150 Millionen Mädchen und Jungen unter Kinderarbeit, betroffen ist fast jedes zehnte Kind im Alter zwischen fünf und 17 Jahren. Die Liturgie beim Eröffnungsgottesdienst in Speyer wurde gestaltet von Cornelia Füllkrug-Weitzel sowie dem pfälzischen Kirchenpräsidenten Christian Schad, der auch die Predigt hielt.

Das katholische *Lateinamerika-Hilfswerk Adveniat* startete seine 60. Weihnachtsaktion bundesweit mit vier Gottesdiensten am ersten Advent (29. November) aus Gemeinden des Bistums Würzburg. Unter dem Motto „*ÜberLeben auf dem Land*“ wurden die Gottesdienste in Hofheim (Kreis Haßberge), Hammelburg (Kreis Bad Kissingen), Biebelried (Kreis Kitzingen) und in Stockstadt am Main (Kreis Aschaffenburg) gefeiert. Der Gottesdienst aus Hofheim wurde von domradio.de live gestreamt, der Gottesdienst aus Hammelburg im Deutschlandradio übertragen.

Ein ökumenisches Gebet für Frieden und Gewaltlosigkeit in Belarus, zu dem die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD), die Deutsche Bischofskonferenz und die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) ein-

geladen hatten, hat am 13. Dezember im Berliner Dom stattgefunden. Dem Friedensgebet standen die Auslandsbischöfin der EKD, Petra Bosse-Huber, Erzbischof Dr. Heiner Koch, Vorsitzender der Unterkommission für Mittel- und Osteuropa (insbesondere Renovabis) der Deutschen Bischofskonferenz, und der Vorsitzende der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK), Erzpriester Radu Constantin Miron, vor. Das Friedensgebet wurde gemeinsam mit dem Arbeitskreis Christliche Vision des belarussischen Koordinierungsrates veranstaltet. Auch die Hilfswerke Renovabis und Brot für die Welt waren beteiligt. Als Vertreterin der belarussischen Protestbewegung sprach Swetlana Tichanowskaja nach dem Gebet ein Grußwort. Die Veranstalter konnten auch Friedensnobelpreisträger Lech Wałęsa für eine digitale Ansprache gewinnen.

Vom 14. bis 20. Januar und vom 23. bis 25. Februar wird die *Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK)* online tagen. Sie wird Entscheidungen treffen in Bezug auf die Mitteilung an die Kirchen über die ökumenische Bedeutung der Reaktionen auf das Dokument *Die Kirche: Auf dem Weg zu einer gemeinsamen Vision*. Weiter wird die Kommission wichtige Aspekte des Berichts „*Fördern des Dialogs zum Aufbau von Koinonia*“ erörtern, der die Herausforderungen für den ökumenischen

Dialog hinsichtlich divergierender moralischer Fragen aufgreift. Schließlich werden die Kommissionsmitglieder auch den Vorschlag für eine *Sechste Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung* im Jahr 2025 diskutieren.

Erstmals haben sich die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) und die Evangelische Allianz in Deutschland am 14. Januar mit einem *gemeinsamen Gebetstag für die Einheit der Christen* zusammengefunden. Im Rahmen des Gebetstages „EINS“ wurde im Berliner Dom ein Zeichen der Verbundenheit gesetzt. Der Vorsitzende der Evangelischen Allianz, Ekkehart Vetter, und der Vorsitzende der ACK, Erzbischof Radu Constantin Miron, haben dort gemeinsam gebetet. Anlass waren die beiden Gebetswochen im Januar. Die *Gebetswoche für die Einheit der Christen*, die seit dem 19. Jahrhundert im Januar begangen wird, und die *Gebetswoche der Evangelischen Allianz*, die in diesem Jahr ihren 175. Geburtstag feiert, folgen aufeinander. Die Allianzgebetswoche wird bis zum 17. Januar gefeiert, die Gebetswoche für die Einheit der Christen findet jedes Jahr vom 18. bis 25. Januar statt.

Das *Täufergedenken* und geplante Gespräch wurde aufgrund der unsicheren Pandemie-Situation am 18. Januar ins Internet verlegt. Es begann mit der Ausstrahlung einer kurzen Gedenkveranstaltung. Im Anschluss wurde das *Reinhardtsbrunner Gespräch* durch den

Jenaer Kirchengeschichtler Maximilian Rosin eingeleitet. Er berichtete über seine Forschungen zu Thüringer Täufernetzwerken. Schwerpunkt sind die täuferischen Aktivitäten in und um Jena in den 1530er Jahren und der Prozess gegen die Täufer unter Beteiligung Philipp Melanchthons. Vier Täuferinnen und zwei Täufer wurden am 18.01.1530 in Reinhardtsbrunn bei Eisenach hingerichtet. 2013 eröffneten dort die Evangelische Kirche in Mitteldeutschland (EKM) und der Freistaat Thüringen das Themenjahr „*Reformation und Toleranz*“. Dabei wurde eine Stele mit den Namen der Hingerichteten enthüllt. Seitdem führt der Jahrestag in den ökumenischen Reinhardtsbrunner Gesprächen Lutheraner, Mennoniten, Baptisten, Katholiken, Methodisten ... zusammen. Die Gespräche stehen im Rahmen der fünf Themenjahre 2020 bis 2025 der Initiative „*Gewagt! 500 Jahre Täuferbewegung*“. In ökumenischer Geschwisterschaft setzt das Themenjahr 2021 „*gemeinsam leben*“ einen Kontrapunkt zur Verfolgung der Täufer in der Reformationszeit.

Die *digitale Fachkonferenz Evangelisation* befasste sich vom 18. bis 19. Januar mit dem Thema Digitalisierung, ausgehend vom veränderten Kommunikationsverhalten und dem damit zusammenhängenden neuen Bild von Öffentlichkeit und Zielgruppe. Auf der zweitägigen Online-Tagung wurde zu Beginn durch zwei renommierte Expertin-

nen eine interdisziplinäre Einführung in das Thema geboten.

Der zentrale Gottesdienst zur *Gebetswoche für die Einheit der Christen* wurde am 24. Januar von der ACK in Deutschland, der ACK in Hamburg und allen Interessierten in der Evangelisch-Lutherischen Hauptkirche St. Petri gefeiert. Das gewählte Thema „*Bleibt in meiner Liebe und ihr werdet reiche Frucht bringen*“ basiert auf Joh 15,1–17 und geht zurück auf die Berufung der Kommunität von Grandchamp, einer monastischen Gemeinschaft von Schwestern in der Schweiz, zu Gebet, Versöhnung und Einheit in der Kirche und der Menschheitsfamilie. Im Anschluss an den Gottesdienst wurde das Jahr der Ökumene 2021/2022 feierlich eröffnet, das die ACK in Deutschland ausgerufen hat. Für 2021 und 2022 sind mehrere regionale und deutschlandweite Projekte geplant, die das ökumenische Zusammenleben in Deutschland stärken sollen.

*„Wir haben seinen Stern im Osten gesehen und sind gekommen, ihn anzubeten.“* Dieses Motto hat die internationale Vorbereitungsgruppe für die *Gebetswoche für die Einheit der Christen* für das Jahr 2022 in Anlehnung an die Geschichte der drei „Weisen aus dem Morgenland“ (Mt 2,1–12) gewählt. Die Gebetswoche für die Einheit der Christen findet jährlich vom 18.–25. Januar oder rund um Pfingsten statt und wird von vielen Kirchen weltweit gefeiert. Das Thema stammt in

jedem Jahr aus einer anderen Region der Erde. Der Vorschlag für die Gebetswoche 2022 wurde von Christ\*innen aus dem *Nahöstlichen Kirchenrat* vorgelegt. Zu der lokalen Gruppe stößt dann jeweils ein internationales Team, bestehend aus Vertreter\*innen des Päpstlichen Einheitsrates und der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen, um die Texte gemeinsam so zu überarbeiten, dass sie in allen Teilen der Erde und in verschiedenen Konfessionen verwendet werden können.

Am 26. Januar fand das *7. Jährliche Symposium zur Rolle von Religion und Organisationen*, die aus dem Glauben heraus handeln, in internationalen Angelegenheiten statt. Die diesjährige Ausgabe des Symposiums beschäftigte sich mit dem Thema „*2021 – ein entscheidendes Jahr für die forcierte Umsetzung einer Gleichstellung und Gleichberechtigung der Geschlechter und von Gendergerechtigkeit*“. Es wurde im Namen der Interinstitutionellen Arbeitsgruppe der Vereinten Nationen für Religion und Nachhaltige Entwicklung organisiert vom Ökumenischen Rat der Kirchen, dem ACT-Bündnis, dem Gremium für Kirche und Gesellschaft der Evangelisch-methodistischen Kirche, Islamic Relief, der Glaubensgemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten, Soka Gakkai International, der United Religions-Initiative, der Frauenorganisation der Vereinten Nationen UN Women und dem Bevölke-

rungsfonds der Vereinten Nationen (UNFPA). Die Teilnehmenden kamen online zusammen und beschäftigten sich schwerpunktmäßig mit der Überwindung der allgegenwärtigen Geschlechterungerechtigkeit und der Diskriminierung aufgrund des Geschlechts; sie wird als wichtiges Element einer Neugestaltung der Welt nach dem Ende der COVID-19-Pandemie und der Erholung von dieser Pandemie verstanden.

Am 31. Januar wurde der *Ökumenische Bibelsonntag* begangen. In Deutschland ist das seit 1982 Tradition. Der Gottesdienstentwurf ist von einer multilateralen Arbeitsgruppe der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland erarbeitet worden. Er steht unter dem Motto „... *das Reich Gottes ist schon jetzt mitten unter euch*“ (Lk 17,21). Erstmals und weltweit einmalig wurde dieser Tag in Deutschland nun als Union des katholischen weltweiten „Sonntag des Wortes Gottes“ und des Bibelsonntags gefeiert. Die Entscheidung der Deutschen Bischofskonferenz, nicht zwei unterschiedliche, sondern einen gemeinsamen Bibelsonntag zu feiern, zeigt das große ökumenische Engagement, das seit vielen Jahren auch vom Katholischen Bibelwerk geleistet wird.

Die bundesweite Vorbereitungstagung zur *Interkulturellen Woche* findet am 19. und 20. Februar als komplett digitale Veranstaltung statt. *#offengeht*, das ist das neue Motto der Interkulturellen Woche. Damit

lassen sich viele Assoziationen verbinden, die für ihre Ziele stehen: offen sein im Herzen und im Geist, offen sein für Begegnungen, für neu Dazukommende, neue Erfahrungen, neue Perspektiven, neue Freundinnen und Freunde. Der *Ökumenische Vorbereitungsausschuss zur Interkulturellen Woche* lädt dazu ein, sich mit den Inhalten und Zielen der Interkulturellen Woche auseinanderzusetzen.

Immer am ersten Freitag im März beschäftigt sich der *Weltgebetstag* mit der Lebenssituation von Frauen eines anderen Landes. Christliche Frauen, z. B. aus Ägypten, Kuba, Malaysia oder Slowenien wählen Texte, Gebete und Lieder aus. Diese werden dann in weltweiten Gottesdiensten in sehr vielen Ländern gefeiert. In diesem Jahr kommen die Texte für den Weltgebetstag von den Frauen aus Vanuatu zum Thema *Worauf bauen wir?* und wird am 5. März begangen.

Aufgrund der aktuellen Pandemielage und den damit verbundenen unsicheren Rahmenbedingungen im Mai 2021 wird das Format des 3. *Ökumenischen Kirchentages*, der unter dem Leitwort *schaut hin* (Mk 6,38) steht, in Frankfurt am Main grundlegend geändert. Nach Gesprächen des Gemeinsamen Präsidiums des ÖKT mit den zuständigen Behörden zur Einschätzung der Lage und zu einem möglichen Hygienekonzept ist deutlich: der 3. ÖKT wird anders – konzentrierter, dezentraler, digitaler. Damit wird dem Gesund-

heitsschutz Rechnung getragen. Den Rahmen bilden der Gottesdienst an Christi Himmelfahrt (13. Mai) und der Schlussgottesdienst am Sonntag (16. Mai). Zusammen mit konfessionellen Gottesdiensten am Samstagabend, die ökumenisch sensibel gestaltet werden, stellen sie wichtige Ankerpunkte auf dem gemeinsamen Weg der Konfessionen dar und sollen bundesweit übertragen und mitgefeiert werden. Am Samstag, 15. Mai, wird es ein stark konzentriertes und volldigitales Programm geben. Es wird keine externen Besucher und keine Massenveranstaltungen geben.

Unter dem Motto „*Reichweite Frieden*“ steht die *Ökumenische FriedensDekade* vom 7. bis 17. November. Die Trägerorganisationen, darunter die Aktionsgemeinschaft Dienst für den Frieden (AGDF) und die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK), wollen den Fokus auf die Frage legen, welche gesellschaftlichen und politischen Veränderungen notwendig sind, wenn der biblische Friedensgedanke des Reiches Gottes auf Erden wirklich ernst genommen wird. Bis Ende Januar läuft ein Plakatwettbewerb für ein zentrales grafisches Motiv, mit dem das Jahresmotto gestalterisch umgesetzt wird. Es soll als Plakatmotiv genutzt und als zentrales grafisches Element auf allen Bildungs- und Aktionsmaterialien für die Gottesdienste, Friedensgebete und Informationsveranstaltungen an den zehn Tagen vor dem Buß- und

Betttag eingesetzt werden ([www.friedensdekade.de](http://www.friedensdekade.de)).

Die Evangelischen Frauen in Deutschland wurden von der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Polen (EAKP) für ihre Arbeitseinsätze am *Kindergesundheitszentrum Warschau* am 21. November durch den Anna-Wasa-Preis 2020 geehrt. Das Kindergesundheitszentrum Warschau war entstanden, um an die Kinder zu gedenken, die während des Zweiten Weltkrieges verstorben waren. Zunächst fuhren evangelische Jugendliche aus der DDR jedes Jahr für zwei Wochen zum Arbeitseinsatz am Kindergesundheitszentrum nach Polen. 1987 stieg dann die evangelische Frauenhilfe der DDR in das Projekt ein. Zuletzt wurde das Projekt in Zusammenarbeit der Evangelischen Frauen Deutschland mit Aktion Sühnezeichen verantwortet. Es ist wohl das einzige Projekt dieser Art, das nach der Wende gesamtdeutsch weitergeführt wurde. Damit trug dieses Projekt zur deutsch-polnischen Versöhnung und Verständigung bei. Bischof Jerzy Samiec überreichte den Preis stellvertretend für all die Jugendlichen und Frauen, die sich über Jahrzehnte ehrenamtlich in diesem Projekt engagiert hatten, an Pastorin Silvia Herche (Projektleiterin 2010–2015), Margot Papenheim und Angelika Weigt-Blätgen (Vizepräsidentin EFID).

# Von Personen

Nachdem die Mitgliederversammlung im Frühjahr 2020 aufgrund der Corona-Pandemie ausfallen musste, fand die *Herbst-Mitgliederversammlung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK)* erstmals in digitaler Form statt. Neben Themen wie „500 Jahre Täuferbewegung“ und der *Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen* stand vor allem die Vorstandsergänzungswahl auf der Tagesordnung. Als Vorstandsmitglied der EKD wurde Landesbischof *Friedrich Kramer* (Evangelische Kirche in Mitteldeutschland) gewählt. Er folgt auf Bischof em. Prof. Dr. *Martin Hein* (Evangelische Kirche von Kurhessen-Waldeck). In den stellvertretenden Vorstand wurde Bischof Dr. *Bertram Meier* (Bistum Augsburg) für die Deutsche Bischofskonferenz als Nachfolger von Bischof Dr. *Georg Bätzing* (Bistum Limburg) gewählt. Die Mitgliederversammlung beschäftigte sich außerdem mit dem Jahr der Ökumene 2021/2022, der geplanten App zum Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens sowie den Vorbereitungen im Vorfeld des 3. Ökumenischen Kirchentags 2021. Die Delegierten tauschten sich auch über ihre Erfahrungen während der Coronakrise aus.

*Theodosius Mar Thoma*, bisher Bischof von Bombay sowie Nira-

nam-Maramon und Ranny in Kerala, ist am 14. November in Tiruvalla als neues Oberhaupt der syrischen Mar-Thomas-Kirche in Südindien eingeführt worden. Er ist der 22. Metropolit seiner Kirche und Nachfolger des am 18. Oktober im 90. Lebensjahr verstorbenen Metropoliten *Joseph Mar Thoma*.

Die Diözese von Berlin und Deutschland der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland, zu der auch die Gemeinden in Österreich gehören, erhält einen neuen Vikarbischof, nachdem Erzbischof *Agapit Goraček* von Stuttgart, der dieses Amt zuletzt innehatte, am 28. Mai letzten Jahres gestorben war. Am 29. Dezember stimmte der Heilige Synod des Moskauer Patriarchats unter Vorsitz von Patriarch Kyrill I. satzungsgemäß der Nominierung der Auslandskirche zu, Abt *Hiob Bandmann* aus dem Hl.-Hiob-Kloster in München-Obermenzing zum Bischof zu erheben. Der Termin für die Bischofsweihe steht wegen der Corona-bedingten Reiseeinschränkungen noch nicht fest, er soll aber möglichst in der ersten Jahreshälfte stattfinden.

*Ralph Charbonnier* wurde als neuer Geistlicher Vizepräsident im Landeskirchenamt der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers am 27. November mit einem Festgottesdienst in sein Amt eingeführt. Zugleich wurde sein Amtsvor-

gänger *Arend de Vries* nach 14 Jahren im Landeskirchenamt in den Ruhestand verabschiedet. Charbonnier war bislang Leiter des Referats für Sozial- und gesellschaftspolitische Fragen im Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) in Hannover.

Mit einem Gottesdienst ist der Nürnberger Regionalbischof *Stefan Ark Nitsche* am 10. Januar in den Ruhestand verabschiedet worden. Nitsche stand 14 Jahre lang an der Spitze des Kirchenkreises Nürnberg. Dieses Führungsamt teilte Nitsche mit seiner Frau *Elisabeth Hann von Weyhern*. Die Stellenteilung war ein Novum im Bereich der evangelischen Kirchen in Deutschland. Nach dem Ruhestandseintritt ihres Mannes wird Regionalbischöfin Hann von Weyhern den Kirchenkreis Nürnberg allein leiten.

*Thorsten Latzel*, Direktor der Evangelischen Akademie in Frankfurt am Main, ist zum Präses der Evangelischen Kirche im Rheinland gewählt worden. Er löst den bisherigen Präses *Manfred Rekowski* ab, der nach acht Jahren Amtszeit in den Ruhestand geht.

*Friedmann Eißler*, seit August 2020 Pfarrer in Eberdingen und Nussdorf und zuvor seit 2008 wissenschaftlicher Referent in der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen in Berlin (EZW), wird neuer Islambeauftragter der Evangelischen Landeskirche in Württemberg. Er tritt im April die Nachfolge von

*Heinrich Rothe* an, der Ende Dezember in den Ruhestand ging.

Die Evangelische Kirche von Westfalen bestätigte die amtierende Präses *Annette Kurschus* formal für eine weitere achtjährige Amtszeit. Kurschus war vor einem Jahr für eine zweite Amtszeit gewählt worden, musste aber auf der diesjährigen Synodentagung nochmals als Präses bestätigt werden, weil eine neue Synodalperiode begonnen hat. Der für Ökumene zuständige Oberkirchenrat *Ulrich Möller* wurde ebenfalls wiedergewählt, geht aber 2021 in den Ruhestand. Die Landessynode bestimmte zudem alle nebenamtlichen Mitglieder der Kirchenleitung für acht Jahre neu, ihre Zahl wurde zugleich von elf auf neun reduziert. Mit dem Ausscheiden Möllers in einem Jahr wird die Kirchenleitung auf dann insgesamt 14 Mitglieder verkleinert, fünf Haupt- und neun Nebenamtliche.

*Jules A. Barnes*, Priest-in-charge der Gemeinde St. Margaret's Warnham in der südenglischen Grafschaft West Sussex, wird neue Pastorin (Chaplain) der anglikanischen Kirche St. Thomas à Becket in Hamburg. Sie tritt voraussichtlich im März die Nachfolge von Canon *Leslie Nathaniel* an, der im Oktober 2019 zum "Archdeacon of the East, Germany and Northern Europe" in der Diözese Europa der Church of England ernannt wurde.

*Martin Kmetec*, slowenischer Franziskaner-Minorit und bisherige

Leiter des Konvents seines Ordens im Istanbuler Stadtteil Büyükdere, wird neuer Erzbischof der türkischen Millionenmetropole Izmir. Er folgt auf den Italiener *Lorenzo Pipretto*, dessen Rücktritt der Papst zugleich annahm.

*Wolfgang Buff*, langjähriger Referent für Friedensbildung im Zentrum Ökumene der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau sowie der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck, tritt in den Ruhestand. Er hat sich über Jahre hinweg für Gewaltfreiheit, Versöhnung und eine friedliche Welt engagiert.

*Bernhard Naumann*, langjähriger Luther-Darsteller und Kirchmeister der Stadtkirche in Wittenberg, ging zum 1. Dezember in den Ruhestand. Sein Nachfolger ist *Klaus Pohl*, der ebenfalls Stadtführer in der Lutherstadt ist.

*Jochen Wagner* ist nach Ablauf zweier Wahlperioden als Vorsitzender der ACK Südwest verabschiedet worden. Die Delegierten würdigten ihn als „großen Vorsitzenden“ – wegen seines großartigen und leidenschaftlichen Einsatzes für die Einheit der Kirchen. Er arbeitet nun als freikirchlicher Referent in der Geschäftsstelle der ACK Deutschland in Frankfurt am Main, vorläufig als Krankheitsvertretung.

*Tadeusz Kondrusiewicz*, katholischer Erzbischof von Minsk, geht in den Ruhestand. Papst Franziskus nahm seinen Amtsverzicht zum 75. Geburtstag an und ernannte den Dominikaner *Kazi-*

*mierz Wielikosielec*, derzeit Weihbischof im Bistum Pinsk, zum Übergangsverwalter. Kondrusiewicz konnte vor Weihnachten nach Belarus zurückkehren, nachdem die Regierung das Einreiseverbot aufgehoben hatte, das sie vor vier Monaten gegen den Vorsitzenden der nationalen Bischofskonferenz verhängt hatte. Seit einem Aufenthalt in Polen Ende August hatten die Behörden Kondrusiewicz auf Betreiben des autoritären Machthabers Alexander Lukaschenko die Wiedereinreise verweigert. Er blieb seither in Polen, abgesehen von einer Reise in den Vatikan und zwei Besuchen in Litauen. Der Papst hatte sich persönlich bei Lukaschenko für die Rückkehr des Erzbischofs eingesetzt. Dieser feierte an Weihnachten Gottesdienste in der Hauptstadt Minsk.

*Adelheid Ruck-Schröder*, seit 2015 Leiterin des Predigerseminars im Kloster Loccum, wird neue Regionalbischöfin der hannoverschen Landeskirche im Sprengel Hildesheim-Göttingen. Die Theologin tritt die Nachfolge von *Eckhard Gorka* an, der Ende Februar in den Ruhestand geht. Die promovierte Theologin gehörte zwischen 2010 und 2012 zum Sprecherkreis des „Wort zum Sonntag“ in der ARD. Seit 2013 ist sie Autorin und Sprecherin der Morgenandachten im NDR.

*Steffen Kern*, Pfarrer der Evangelischen Landeskirche in Württemberg und seit 2008 Vorsitzender des Evangelischen Gemeinschafts-

verbands Württemberg „Die Apis“, soll neuer Präses des Evangelischen Gnadauer Gemeinschaftsverbands werden. Ein Nominierungsausschuss bestimmte ihn als einzigen Kandidaten für die Nachfolge von *Michael Diener*, der bereits im letzten September verabschiedet wurde und ein Sabbatjahr antrat. Die Wahl soll durch die Mitgliederversammlung des Verbands am 19. Februar erfolgen, der Amtsantritt ist am 1. September.

*Peter Schultz* übernimmt zum 1. April die Leitung der Kirchenkanzlei der Bremischen Evangelischen Kirche (BEK). Der Experte für Handels- und Gesellschaftsrecht wird die Nachfolge von *Johann Daniel Noltenius* antreten, der im März nach 28 Jahren an der Spitze der kirchlichen Verwaltung in den Ruhestand verabschiedet wird.

*Heidi Vormann* wird die 21. Ulmer Münsterbaumeisterin. Die promovierte Architektin ist vom Evangelischen Gesamtkirchengemeinderat Ulm gewählt worden. Vormann ist derzeit als Dekanatsarchitektin der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern in Bamberg tätig. Sie wird ihre neue Stelle in Ulm voraussichtlich im April antreten. Die Neubesetzung war notwendig geworden, nachdem Münsterbaumeister *Michael Hilbert* im Frühjahr letzten Jahres gestorben war.

*Hans Langendörfer SJ* ging nach 24 Jahren im Amt des Sekretärs der Deutschen Bischofskonfe-

renz am 6. Januar in den Ruhestand. 1996 wurde er erstmals in die Aufgabe gewählt und war Sekretär unter den Vorsitzenden Kardinal Karl Lehmann, Erzbischof Dr. Robert Zollitsch, Kardinal Reinhard Marx und Bischof Dr. Georg Bätzing. Bis zum Dienstantritt eines bei der Frühjahrs-Vollversammlung 2021 gewählten Nachfolgers führen *Ulrich Pöner* als amtierender Sekretär der Deutschen Bischofskonferenz und *Matthias Meyer* als amtierender Geschäftsführer die Aufgaben weiter.

*Friedhelm Schneider*, langjähriger Präsident des Europäischen Büros für Kriegsdienstverweigerung (EBCO) in Brüssel, ist aus seinem Amt verabschiedet worden. Der ehemalige pfälzische Friedenspfarre hat sich in dem europäischen Dachverband von 20 nationalen Organisationen von Kriegsdienstverweigerern über viele Jahre „für das Menschenrecht auf Kriegsdienstverweigerung“ eingesetzt. Schneiders Nachfolgerin ist *Alexia Tsouni* vom Verein der griechischen Kriegsdienstverweigerer.

An der Spitze des Koordinationsrates der Muslime (KRM) gibt es einen Wechsel. *Lirim Ziberi* von der Union der Islamisch-Albanischen Zentren in Deutschland (UIAZD) ist neuer Sprecher des Dachverbands großer Islamverbände. Der Berliner übernimmt das Amt turnusgemäß von *Burhan Kesici*, dem Vorsitzenden des Islamrads für die Bundesrepublik Deutschland.

*Thomas Schirrmacher* tritt im März sein neues Amt als Generalsekretär der Weltweiten Evangelischen Allianz (WEA) an, des wichtigsten Dachverbands evangelikaler Christen. Schirrmacher war schon bisher als Vizegeneralsekretär und Vorsitzender der Theologischen Kommission der WEA für Theologie, Theologische Ausbildung, zwischenkirchliche und interreligiöse Beziehungen, Religionsfreiheit und Forschung des Weltverbands zuständig.

*Verstorben sind:*

*Swami Agnivesh*, emeritierter Präsident des Ökumenischen Rates von Arya Samaj (Sarvadeshik Arya Pratinidhi Sabha) und Gründungsvorsitzender der Zwangsarbeiter-Befreiungsfront gegen Kinderarbeit (Bandhua Mukti Morcha); Vertreter des Hinduismus im neunköpfigen Direktorium des König-Abdullah-Zentrums für interreligiösen und interkulturellen Dialog in Wien, im Alter von 81 Jahren, am 11. September;

*Irinej*, Patriarch der Serbischen Orthodoxen Kirche, im Alter von 90 Jahren, am 30. November;

*Ulrich Fischer*, langjähriger bairischer Landesbischof, im Alter von 71 Jahren, am 21. Oktober;

*Joseph Mar Thoma Metropolitan*, oberster geistlicher Leiter der Malankara Mar Thoma Syrian Church und Präsident des Nationa-

len Kirchenrates in Indien, im Alter von 89 Jahren, am 18. Oktober;

*Hans-Ruedi Weber*, früherer Direktor für Bibelstudien beim Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK), im Alter von 97 Jahren, am 18. Oktober;

*Hermann Schmelzer*, von 1968 bis 2012 Gemeinderabbiner in Sankt Gallen, im Alter von 88 Jahren, am 14. November;

*Lazare (Samadbegišvili)*, Bischof der georgischen orthodoxen Diözese von Boržomi und Bakuriani, am 20. November, im Alter von 65 Jahren;

*Eduard Wörmann*, ehemaliger Arbeitslosenbeauftragter der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und westfälischer Sozialpfarrer, im Alter von 90 Jahren, am 22. November;

*Klaus Heinrich*, Professor für Religionswissenschaft auf religionsphilosophischer Grundlage, gehörte zu den Mitbegründern der Freien Universität Berlin, am 23. November, im Alter von 93 Jahren,

Erzbischof *Selwanos Boutros Al-Nehmeh*, syrisch-orthodoxer Metropolit von Homs, im Alter von 52 Jahren, am 7. Dezember;

*Karl-Rüdiger Durth*, evangelischer Theologe und Journalist, war Jahrzehntlang als freier Mitarbeiter u. a. für KNA-ÖKI tätig. Eine besondere Herzensangelegenheit war ihm die Ökumene, im Alter von 79 Jahren, am 31. Dezember.

# Zeitschriften und Dokumentationen

## I. Ökumenische Bewegung

*Verena Hammes*, Das Jahr der Ökumene 2021/22 im Licht der Charta Oecumenica, US 4/20, 317–324;

*Dagmar Heller/Lothar Triebel*, Ökumenischer Lagebericht 2020; *Martin Bräuer*, Aus den katholischen Kirchen; *Dagmar Heller*, Aus der Orthodoxie; *Lothar Triebel*, Aus den Freikirchen; *Dirk Spornhauer*, Aus der Charismatischen und der Pfingstbewegung; *Miriam Haar*, Aus dem Anglikanismus; *Hanne Lamparter*, Aus der Weltökumene, MDKI 6/20, 105 ff;

*Rachel Muers*, Christ-Centred Solidarity in a Time of Pandemic: The Theological Challenge to Contemporary Performances of Human Solidarity, ER 4/20, 527–537;

*Nico Koopman*, The Unifying and Catholizing Love of Christ in a Time of Pandemic, ebd., 569–580;

*Günter Kruck*, Der Gegenstand: Das Votum des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen und seine Einschätzung. Gemeinsam am Tisch des Herrn? Das Votum des ÖAK kritisch reflektiert, KNA-ÖKI 48/20, Thema der Woche I–VI;

*Kurt Kardinal Koch*, Unumkehrbarer Weg der Kirche. Zum 25. Jahrestag der Veröffentlichung der Enzyklika „Ut unum sint“, ebd., Dokumentation I–XI;

*Hans-Georg Link*, Versöhnen nach 500 Jahren? Luthers Kampf gegen den „Antichrist“ und seine Exkommunikation, ebd. 1/21, Thema der Woche, I–XII.

## II. Aus der Orthodoxie

*Serge Model*, La science biblique russe. Un exemplum de théologie orthodoxe?, Irénikon 2–3/20, 165–195;

*Hermann Teule*, Les chrétiens du Moyen-Orient. Quelques réflexion, ebd. 2–3/20, 231–253;

*Vasilios N. Makrides*, Le nouveau document social de l’Église orthodoxe, Istina 4/20;

*Grégoire Catta*, Un point de vue catholique, ebd.

*Karsten Lehmkühler*, Une réaction protestante, ebd.

## III. Gendersternchen

*Eske Wollrad*, Eine Frage des Menschenrechts. Warum wir den Genderstern brauchen, Zeitzeichen 1/21, 24–26;

*Annette Weidhas*, Künstliche Sexualisierung der Sprache. Warum wir den Genderstern nicht brauchen, ebd., 27–30;

*Philipp Gessler*, Poesie und alte Schätze. Acht Thesen zur Kirchensprache, ebd., 30–32.

*Angela Standhartinger*, „Parting of the Ways“. Stationen einer Debatte, *EvTh* 6/20, 406–417;

*Manuel Vogel*, Jüdisch versus christlich? „Parting of the ways“ als Problem der Terminologie in Quellen- und Beschreibungssprache, *ebd.*, 418–431;

*Udo Schnelle*, Römische Religionspolitik und die getrennten Wege von Juden und Christen, *ebd.*, 432–443;

*Leticia Witte*, Für Hoffnung und Zuversicht. Das jüdische Lichterfest Chanukka in Corona-Zeiten, *KNA-ÖKI* 51/20, 13.

## *V. Weitere interessante Beiträge*

*Hans R. Reinders*, Theologie und Disability Studies. Eine ausstehende Neubewertung, *concilium* 5/20, 480–491;

*Naeimeh Pourmohammadie*, Auf dem Weg zu einer Theologie der Behinderung in Christentum und Islam, *ebd.*, 545–553;

*Bernhard Nitsche*, Behinderung und Vollendung, *ebd.*, 554–561;

*Monika Gatt*, Unvernünftige Künstliche Intelligenz. Ethische Grenzen des Transhumanismus, *StdZ* 1/21, 65–71;

*Theo Mechtenberg*, Abreißungsgesetze in Polen. Erbitterter Kulturmampf, *ebd.*, 57–64;

*Jörg M. Fegert/Vera Clemens*, Autoritarismus. Katholische Milieus und die trügerische Sehnsucht nach der früher angeblich heilen Welt, *ebd.*, 25–36;

*Michael Klundt*, Kinderrechte in Corona-Zeiten, *ebd.*, 13–23.

## *VI. Dokumentationen*

*Elisabeth Dieckmann, Verena Hammes, Jochen Wagner* (Hg.), Verantwortung für die Schöpfung. 10 Jahre ökumenischer Tag der Schöpfung, Freiburg i. Br. 2020;

Anlässlich des *Gebetstages für verfolgte und bedrängte Christen* am 26. Dezember hat die katholische Deutsche Bischofskonferenz eine Arbeitshilfe zur Situation der Christen in Syrien und im Irak vorgestellt: „*Solidarität mit verfolgten und bedrängten Christen in unserer Zeit.*“ Die Arbeitshilfe erläutert aktuelle Konfliktlinien innerhalb der Gesellschaften, analysiert die Hintergründe und lässt Mitglieder der Ortskirche zu Wort kommen.

Als Mitglied der ACT Alliance hat *Brot für die Welt* mit seinen europäischen Schwesterorganisationen im Bündnis der ACT Alliance EU eine Studie zur Bereitstellung der EU Klimafinanzierung herausgegeben: *Setting the Standard: Climate Finance from EU and EFTA Member States*. Die Studie zeigt eklatische Lücken und mangelnde Transparenz in der EU Klimafinanzierung auf.

# Neue Bücher

## EIN LEBEN FÜR DIE ÖKUMENE

*Jurjen Zeilstra*, Willem Adolf Visser 't Hooft. Ein Leben für die Ökumene. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2020. 527 Seiten. Hardcover. EUR 58,00.

### I

Als vor bald 50 Jahren die deutsche Übersetzung der Autobiographie von Willem A. Visser 't Hooft, dem ersten Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen erschien, war das Buch (*Die Welt war meine Gemeinde*, München 1972) ein großer Publikumserfolg. Es traf auf besonders waches Interesse, nicht zuletzt, weil sich nahezu die Hälfte der Darstellung auf die intensive Verbindung des Autors mit der Bekennenden Kirche und dem deutschen, vor allem christlich bestimmten Widerstand in der NS-Zeit bezog. Inzwischen haben sich Interessen und Fragestellungen verschoben und Visser 't Hooft ist für heutige, kirchlich interessierte Zeitgenossen allenfalls noch als Figur der kirchlichen Zeitgeschichte bekannt.

Es ist einer 2011 in den Niederlanden gegründeten Stiftung zu verdanken, dass nun die erste umfassende, nach historisch-wissenschaftlichen Kriterien erarbeitete Biographie von Visser 't Hooft vorliegt. Der Autor, Dr. Jurjen Zeilstra,

Gemeindepfarrer in Hilversum, hatte sich bereits durch seine theologische Dissertation „European Unity in Ecumenical Thinking 1937–1948“ (1995) als sachkundig und mit der Rolle Visser 't Hoofts in der frühen ökumenischen Bewegung vertraut erwiesen. So erhielt er 2013 den Auftrag zur Erarbeitung einer wissenschaftlichen Ansprüchen genügenden Biographie von Willem A. Visser 't Hooft. Das Projekt, unter Einschluss der Übersetzungen des niederländischen, 2018 veröffentlichten Originals, wurde von 13 niederländischen Stiftungen unterstützt. Im Interesse einer professionellen wissenschaftlichen Begleitung und Supervision führte Zeilstra seine Forschungsarbeit als historisches Promotionsprojekt an der Philosophischen Fakultät der Freien Universität Amsterdam durch.

Was jetzt auch in einer von Katharina Kunter sachkundig erarbeiteten deutschen Übersetzung vorliegt, ist daher das Ergebnis von sehr gründlicher Forschungsarbeit. Der Verfasser hat nicht nur die beeindruckende Menge von Veröffentlichungen und Manuskripten Visser 't Hoofts in verschiedenen Sprachen sowie seine in Genf und in den Niederlanden archivierte Korrespondenz (über 50.000 Briefe) ausgewertet. Als besonders fruchtbar erwies sich der inzwischen er-

schlossene Briefwechsel zwischen Visser 't Hooft und Karl Barth in den Jahren von 1930–1968. Er konnte ebenfalls auf Mitschnitte von Rundfunkgesprächen und Interviews mit Visser 't Hooft zurückgreifen. Da er Visser 't Hooft nicht mehr persönlich begegnet war, suchte er durch Gespräche mit Personen aus dem familiären oder beruflichen ökumenischen Umfeld von Visser 't Hooft Fragestellungen und Gesichtspunkte zur Auswertung der überwältigenden Fülle von Material zu gewinnen.

Es gibt eine Reihe von biographisch ausgerichteten Arbeiten über Visser 't Hooft, die stark von der Selbstdarstellung in seiner Autobiographie beeinflusst sind. Einige stammen von früheren Mitarbeitenden und wurden aus der Binnenperspektive des gemeinsamen Engagements in der ökumenischen Bewegung geschrieben. Im Unterschied dazu nimmt Zeilstra als Historiker bewusst die Außenperspektive auf Leben und Wirken von Visser 't Hooft ein. Er betrachtet ihn und die von ihm maßgeblich geprägte institutionelle ökumenische Bewegung als eine Erscheinung im Zusammenhang der allgemeinen, säkularen geschichtlichen Entwicklungen und Umbrüche in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Visser 't Hoofts Wirken im gesellschaftlichen und politischen Umfeld und die von ihm in der Leitung der verschiedenen ökumenischen Netzwerke und Organisationen verfolg-

ten Zielsetzungen stehen im Vordergrund des Interesses. Sein in mehr als 10 Buchveröffentlichungen und zahllosen Aufsätzen entfalteter konzeptioneller Beitrag zur Entwicklung einer ökumenischen Theologie tritt, trotz der theologischen Kompetenz des Verfassers, zurück.

Dieser, im Vergleich zur bisherigen kirchlich-theologischen Forschung, eher ungewöhnliche Ansatz der Arbeit von Zeilstra kommt prägnant in der Arbeitsdefinition zum Verständnis der ökumenischen Bewegung zum Ausdruck, die in der Einleitung vorangestellt ist: „Die ökumenische Bewegung ist ein Komplex von Herausforderungen durch und an die Moderne. In ihr geht es um die Identität des Christentums in einer sich entwickelnden Weltgesellschaft; sie hat zur Bildung eines internationalen Netzwerkes von Einzelpersonen, Organisationen und Kirchen beigetragen und die institutionelle Formgebung unterstützt“ (18) Diese sozialgeschichtliche Perspektive prägt die biographische Darstellung und – bei allem Respekt für die Lebensleistung – kritische Würdigung des Wirks von Visser 't Hooft.

## II

Das Buch ist klar und übersichtlich in 10 Kapitel gliedert. Die meisten Kapitel sind ihrerseits in 10 Abschnitte unterteilt, von denen jeweils der erste einen einführenden Überblick bietet und der letzte

eine prägnante Zusammenfassung. Das detaillierte Inhaltsverzeichnis und drei ausführliche Register erleichtern zusätzlich die Lektüre und Arbeit mit dem Buch.

Das Anfangskapitel (*Die Welt öffnet sich. 1900–1924*) befasst sich mit den Jugendjahren von Visser 't Hooft in Familie, Schule und Studium bis zu seiner Heirat und seinem frühen Engagement in der Jugend- und Studentenbewegung. Dann folgen die vier zentralen Kapitel über die deutlich abgrenzbaren Perioden seines Wirkens in und für die ökumenische Bewegung, unterbrochen in der Mitte durch ein Kapitel über seine Rolle im niederländischen Widerstand.

Das 2. Kapitel (*Vorbereitungen für die internationale Arbeit: Jugend- und Schülerarbeit. 1924–1939*) behandelt die Jahre, in denen er im internationalen Sekretariat des CVJM und später als Generalsekretär des Christlichen Studentenweltbundes seine prägende Freundschaft mit Karl Barth begründete und sein Profil als charismatischer Anführer und Netzwerker unter der jungen, studentischen Generation ausbildete. Dann folgt das 3. Kapitel (*Ökumene in Kriegszeiten. 1939–1945*) über Jahre, in denen Visser 't Hooft nach seiner Berufung zum Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen „im Aufbau begriffen“ unter Kriegsbedingungen und in engem Austausch mit Partnern in der Bekennenden Kirche und in den Widerstandskreisen (besonders D. Bon-

hoeffer und A. von Trott zu Solz) sein biblisch-theologisches Verständnis der Einheit der Kirche in seiner gesellschaftlichen und politischen Relevanz wirksam zu machen suchte.

Die weitere zeitliche Abfolge der Kapitel wird, wie bereits ange deutet, in der Mitte unterbrochen durch das 4. Kapitel (*Vom ‚geistlichen Kontakt‘ zum politischen Engagement: Der Schweizer Weg 1942–1944*) mit der Darstellung von Visser 't Hoofts Rolle im Rahmen des zivilen Widerstands gegen die deutsche Besatzung in den Niederlanden, vor allem durch die Organisation von Kurierdiensten zur Kommunikation mit der Exilregierung in London.

Mit dem 5. Kapitel (*Auf dem Weg zum Ökumenischen Rat der Kirchen: Versöhnung und Wiederaufbau 1945–1948*) nimmt die Darstellung den historischen Faden wieder auf mit der Beschreibung von Visser 't Hoofts tatkräftigem Einsatz für Versöhnung und Wiederaufbau sowie zur Stärkung der Handlungsfähigkeit des Ökumenischen Rates im Vorfeld der Gründungsvollversammlung in Amsterdam. Das 6. Kapitel (*Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen: 1948–1966*) schließlich behandelt die 18 Jahre seiner Zeit als erster Generalsekretär und Architekt des Ökumenischen Rates, seine Leitungsverantwortung bei den Vollversammlungen in Evanston (1954) und Neu-Delhi (1961) sowie seinen Umgang mit internationalen Krisen.

Bevor die historische Darstellung im 9. Kapitel die Jahre seines Ruhestandes von 1966 bis zu seinem Tod im Jahr 1985 beleuchtet, bieten die Kapitel 7 und 8 zwei längere Exkurse zu Schwerpunktthemen, die sich durch die Jahrzehnte hindurchziehen. Im 7. Kapitel (*Kalter Krieg, Ökumene und Östliche Orthodoxie. 1948–1960*) geht es um Visser 't Hoofts langjährige Bemühungen – unter den Bedingungen des Kalten Krieges –, die osteuropäischen orthodoxen Kirchen, besonders die Russisch-Orthodoxe Kirche, in die Gemeinschaft des Ökumenischen Rates einzubinden und um seinen Umgang mit der Kritik an diesem Vorgehen. Das 8. Kapitel (Römisch-Katholische Kontakte: „Nostra res agitur“. 1948–1969) fasst seine sich langsam vertiefenden Kontakte und Beziehungen zu römisch-katholischen Partnern zusammen. Es behandelt insbesondere die Aufbruchsjahre um das 2. Vatikanische Konzil herum und seine letztlich enttäuschte Hoffnung auf Mitgliedschaft der Römisch-Katholischen Kirche im Ökumenischen Rat.

Im 9. Kapitel (*Veralterter Institutionalismus? Lebensabend: 1966–1985*) kehrt die biographische Untersuchung zur letzten Phase des Lebens von Visser 't Hooft zurück. Seine zwiespältigen Reaktionen auf die Vollversammlungen in Uppsala 1968 und Nairobi 1975 zeigen, dass er mit seinen ökumenischen Grundüberzeugun-

gen zunehmend an Unterstützung verlor. Mit zwei letzten, programmatischen Veröffentlichungen über „die Vaterschaft Gottes im Zeitalter der Emanzipation“ und über „Lehrer und Lehramt der Kirche“ verabschiedet er sich als geachteter „elder statesman“. Ein kurzes 10. Kapitel (*Die Sicht auf Rembrandt und die Sicht auf Visser 't Hooft*) greift die zahlreichen Ehrungen während seines Lebens und Würdigungen nach seinem Tod ebenso wie kritische Rückblicke auf und erkennt in Visser 't Hoofts intensiver Beschäftigung mit Rembrandts Darstellung von biblischen Motiven einen Hinweis darauf, wie er sein eigenes Leben verstand.

### III

Zeilstra schließt seine biographische Untersuchung mit einer zusammenfassenden Einschätzung der Bedeutung Visser 't Hoofts für die Entwicklung der ökumenischen Bewegung und für den Aufbau des Ökumenischen Rates der Kirchen. Er sieht Visser 't Hoofts Leben und Wirken geprägt von der Berufung, die Einheit der Kirche sichtbar und in institutioneller Gestalt erfahrbar zu machen als die entscheidende Antwort auf die Spaltungen in der Welt und auf die gesellschaftlichen und politischen Krisen und Umbrüche seiner Zeit. Nach Zeilstra wurde der Kampf der Bekennenden Kirche in Deutschland für ihn zu einem Leitbild für Aufbau und Handeln des Ökumenischen Rates.

Aber seine Erwartung, dass es zu einer umfassenden geistlichen Erneuerung der Kirchen kommen werde, erfüllte sich nicht, und seine Bindung an das Barthsche christozentrische Verständnis biblischer Offenbarungstheologie lähmte ihn, in der unvermeidlichen Auseinandersetzung mit zunehmender Säkularisierung und in der Bereitschaft, auf das Verlangen nach Emanzipation und Partizipation einzugehen.

Zeilstra kommt letztlich zu der kritischen Einschätzung: „Visser 't Hooft vertrat eine europäisch-amerikanische Elite, die sich für den Erhalt der westlichen Zivilisation einsetzen wollte, auch wenn diese nicht mehr als *corpus christianum* bezeichnet werden konnte. Mit seinem vollen Einsatz für *corpus christi*, der wie in einer zweiten Reformation erneuert und modernisiert werden sollte, wollte er aus der ökumenischen Bewegung heraus den *Vereinten Nationen* ein Herz und eine Seele geben. ... Der feste, entschlossene und autoritäre Stil von Visser 't Hooft kam nicht mehr an in einer Zeit, in der Bratung, Inspiration und Gleichberechtigung im interreligiösen Dialog immer wichtiger wurden“ (443).

Und er schließt seine Auswertung mit den folgenden Sätzen: „Eine Weile schien es, als würde der Ökumenische Rat tatsächlich zum integrierenden Ort schlechthin, von dem aus es möglich war, die Nachteile der Moderne erfolgreich zu bekämpfen und zugleich

zentrale christlich verankerte Werte zu beschützen und weiterzuentwickeln. Visser 't Hooft versuchte sein ganzes Leben lang alles, einer prophetischen Rede auf hohem Niveau Substanz zu verleihen, die im Namen der Kirche und gegenüber der Kirche standhalten sollte. In seinen letzten Jahren, mit etwas größerem Abstand zum Ökumenischen Rat, aber auch bewusst außerhalb desselben, blieb er auf diese Weise permanent beschäftigt, studierte und schrieb bis kurz vor seinem Tod. Sein letzter Halt war die Hoffnung: „Der Christ weiß sehr wohl, dass es morgen nicht besser wird. Aber er hofft weiter“ (444).

Zeilstra hat die anspruchsvolle Aufgabe einer biographischen Darstellung, die kritischen historischen Ansprüchen entspricht, überzeugend bewältigt. Er hat zum ersten Mal alle verfügbaren biographischen Quellen erschlossen und ausgewertet und damit Visser 't Hoofts Selbstdarstellung an wichtigen Stellen ergänzt und modifiziert. So bietet er einen differenzierten Blick auf Visser 't Hoofts Rolle im zivilen, politischen Widerstand in den Niederlanden unter deutscher Besatzung. Sehr erhellt ist auch seine Darstellung der engen und zugleich von Konflikten und Missverständnissen begleiteten Beziehung zwischen Visser 't Hooft und Karl Barth. Sein Interesse als sozialgeschichtlich sensibilisierter Historiker richtet sich verständlicherweise eher auf Visser 't Hoofts diplomati-

sches Wirken zur Vermittlung in kirchlichen und politischen Konfliktsituationen und weniger auf seine nachdrücklichen Bemühungen zur theologischen Begründung der ökumenischen Bewegung. Erhellend ist der Blick auf sein realpolitisch bestimmtes Verhalten in den vier ausgewählten Krisensituativen: Israel/Palästina, Südafrika, Zypern und Kuba. Auffällig ist das Fehlen von Korea in dieser Liste angesichts der tiefgreifenden Auswirkungen der Korea-Resolution des Zentralausschusses im Jahr 1950. In der Einschätzung von Visser 't Hooft's Bemühungen in Richtung der Russisch-Orthodoxen Kirche folgt Zeilstra den bekannten, vor allem für Verletzungen der Religionsfreiheit sensibilisierten Kritikern.

Für Kenner der Zusammenhänge ist klar, dass die Biographie von Visser 't Hooft nicht leicht zu trennen ist von der Frühgeschichte des Ökumenischen Rates der Kirchen. Zeilstra hat diese notwendige Unterscheidung überzeugend durchgehalten. Durch die Auswertung von bisher kaum herangezogenen Quellen ist ihm ein sehr differenziertes Bild des Lebens und Wirkens von Visser 't Hooft gelungen. Um die Lesbarkeit des Buches zu erhöhen, hat er auf ständige Zitate aus dem schriftlichen Nachlass von Visser 't Hooft verzichtet. Aber seine klugen Zusammenfassungen sind stets durch entsprechende Ver-

weise belegt. Manche werden eine ausführlichere Darstellung und Diskussion der theologischen Positionen vermissen; aber aus der Sicht des säkularen Historikers ist sein Vorgehen konsequent.

Zum Schluss sei noch auf einige kleine Ungenauigkeiten bei der Erwähnung von bestimmten Personen hingewiesen: Martin Niemöller war lutherischer und nicht reformierter Pfarrer (96), während Eduard Thurneysen in der Tat reformiert und nicht lutherisch war (126). Lukas Vischer kommt aus Basel und nicht aus Bern (347). Der auf S. 296 erwähnte Ökumenische Patriarch Germanos V. lebte zwar bis 1920, aber er trat als Ökumenischer Patriarch 1918 zurück. Die berühmte Enzyklika von 1920 wurde daher vom locum tenens Metropolit Dorotheos von Brussa unterzeichnet. Schließlich verwundert die Quellenangabe für das Visser 't Hooft Zitat auf S. 298; es stammt eigentlich aus den Minutes des Provisional Committee 1947 (54). – Diese wenigen kritischen Anmerkungen schmälern nicht die positive Einschätzung dieser Biographie. Es ist zu wünschen, dass sie aufmerksame Leserinnen und Leser findet und vielleicht zu einer neuen Würdigung der historischen Bedeutung von Visser 't Hooft führt.

*Konrad Raiser*

*Astrid von Schlachta*, Täufer. Von der Reformation ins 21. Jahrhundert. utb., Tübingen 2020. Kt. 432 Seiten. EUR 26,90.

Die im Juni 2020 erschienene Publikation trägt den schlichten Titel „Täufer“ und bezeichnet bereits durch ihren Untertitel „Von der Reformation ins 21. Jahrhundert“ die lange Zeitspanne, auf die die Kirchen der täuferischen Tradition zurückblicken können. Die Reihe utb. sowie die mennonitische Autorin Astrid von Schlachta versprechen auf den ersten Blick, dass die Leseerin/der Leser mittels dieses Lehrbuches Grundlagenwissen über die Geschichte des Täufertums mit einem pädagogischen Ansatz vermittelt bekommt. Beim ersten Durchblättern wird diese Erwartung durch die grafische Aufbereitung mit herausgearbeiteten Stichworten, Hintergrundwissen in kompakter Form und hervorgehobenen Schwerpunkten erfüllt. Die durch QR-Codes zugänglichen Quellenarbeiten sowie zusätzliche Fragestellungen zum Ende eines jeden Kapitels bieten eine gute Vertiefung zu den Ausführungen des Buches und können für die persönliche Reflexion oder die Vorbereitung einer Lehreinheit hilfreich sein. Die Publikation erhält durch den Veröffentlichungsgrund Priorität, da sich im Jahr 2025 zum 500. Mal die erste Glaubensstaufe in Zürich jährt

und bereits eine fünfjährige Vorbereitungszeit auf diesen Jahrestag angegangen ist. Die Jahre 2020 bis 2025 stehen jeweils unter einem anderen Motto unter der Gesamtüberschrift „Gewagt!“. Daher ist zu erwarten, dass nicht nur im täuferischen konfessionellen Spektrum das Interesse an der Geschichte der Täufer steigt, sondern darüber hinaus auch im ökumenischen Gespräch, im pädagogischen Bereich und an Universitäten der Bedarf an Überblicksliteratur mit Schwerpunkt auf die Täufer wächst.

In neun Kapiteln bietet die Autorin einen breiten Überblick über die verschiedenen regionalen und inhaltlichen Schwerpunkte der Täufer. Ein Glossar sowie ein Personen- und Sachregister ermöglichen den schnellen Zugriff bei gezielten Fragestellungen und Wissensbedürfnissen. Ziel der Publikation ist es, sich den Fragen zuzuwenden, wer die historischen Täufer wirklich waren, wie sie sich im Kontext des 16. Jahrhunderts entwickelten und wie sie sich vor dem Hintergrund der gesellschaftlichen und politischen Rahmenbedingungen veränderten (9). Damit möchte die Autorin durchaus die immer noch bestehenden Gerüchte und Legenden, die sich um die Geschichte der Täufer, insbesondere hinsichtlich des Täuferreiches, ranken, durch historische Faktenlage auf ihre Stichhaltigkeit überprüfen. Direkt zu Beginn wird die Problematik der Benennung der Täufer als „dritter, radika-

ler oder linker Flügel der Reformation“ (11) problematisiert und dabei jeweils Vor- und Nachteile sowie historische Entwicklungen der einzelnen Bezeichnungen beleuchtet. Der neutralste Begriff des „dritten Flügels der Reformation“, neben der lutherischen und der reformierten Strömung, erscheint als der historisch tragfähigste.

Nur folgerichtig ist es dann, dass sich davon ausgehend das erste Kapitel (15–73) der Publikation mit dem Verhältnis der Geschichte der Reformation zu den Anfängen der Täuferbewegung beschäftigt und Kontinuitäten sowie Diskontinuitäten herausarbeitet.

Das zweite Kapitel (73–112) ergänzt die Perspektive des ersten Kapitels mit der Darstellung der nachfolgenden Geschichte und des Alltags der ersten Täufer. Aus der Gegenüberstellung von Fremd- und Selbstbildern wird für die Leseerin/den Leser ersichtlich, dass keineswegs die Täter-Opfer-Rollen so klar verteilt waren, wie das vielleicht gemeinhin in der Geschichtsschreibung angenommen wird. Auch wenn die Täufer in der überwiegenden Mehrheit der historischen Quellen in der schwächeren Position waren, wurden sie ebenfalls zu Tätern und sind gegen die Anderskonfessionellen polemisch und zum Teil gewalttätig (Beispiel: Täuferreich in Münster) vorgegangen. Besondere Aufmerksamkeit verdient in diesem Kapitel die kritische Auseinandersetzung mit der

Stellung der Frau in den täuferischen Gemeinden, die sich im Gegensatz zwischen Gleichheit im Geiste und der Stellung innerhalb der sich bildenden kirchlichen Strukturen bewegt (86–89).

Das dritte Kapitel (113–147) legt inhaltliche Schwerpunkte dar und zeigt auf, wie sich die Täufer zu Politik, Taufe, Rechtfertigung, Mystik und Bekenntnissen positionieren. Dabei arbeitet die Autorin durchaus Kontinuitäten zu z. B. der vorherrschenden Mystik-Strömung heraus, die von den Täufern teilweise übernommen wurde. Bemerkenswert ist hier die differenzierte Darstellungsweise, die verdeutlicht, wie uneinheitlich die täuferischen Positionen und Praktiken in der ersten Zeit waren und zwischen der Übernahme von Traditionen und der radikalen Neuerfindung schwankten. Weiterhin bemerkenswert sind auch die Ausführungen über die Taufpraktiken und der damit verbundenen Einsicht, dass sich ausgerechnet hinsichtlich des die Täufer derart formenden und prägenden Theologumenon der Taufe in den Anfangszeiten sehr unterschiedliche Ansichten finden.

Im vierten Kapitel (149–175) werden die Fremdbezeichnungen der Täufer untersucht, die von „Sektierer“ über „Ketzer“ bis hin zu „Wiedertäufer“ reichten, wobei vor allem letztere sehr weit verbreitet war. Die Autorin stellt das lange Ringen um die Selbstbezeichnung dar und wie sich aus den zunächst

von außen kommenden Bezeichnungen „Mennoniten“ und „Hutterer“ zunehmend eine Selbstbezeichnung mit einer identitätsstiftenden Funktion entwickelte. In diesem Kapitel hat auch die Verfolgungsgeschichte der Täufer Platz. Die Vorurteile und negativen Erfahrungen in den Bauernkriegen und im Täuferreich zu Münster hatten dazu geführt, dass den Täufern nur noch in ausgewählten Städten freie Religionsausübung durch die Kurfürsten gewährt wurde, da sie durch den Augsburger Religionsfrieden keinen gesicherten Rechtsstatus genossen. So kam es zu Verfolgungen und zu Martyrien, denen in diesem Kapitel Raum gegeben wird.

Das fünfte Kapitel (175–191) widmet sich in Kontinuität zum vierten Kapitel den aus der Verfolgung, aber auch aus wirtschaftlichen Gründen entstandenen Migrationsbewegungen. Es zeichnet die Geschichte der Täufer in den preußisch-polnischen Gebieten, in der Schweiz, in Siebenbürgen, in Nordamerika und Russland nach und zeigt, wie sich das Netz der Täufer zunehmend verbreitete. Überblicksartig werden Konflikte, Anpassungs- und Abgrenzungstendenzen sowie die Entwicklung eigenständiger Traditionen nachgezeichnet. So wird der Blick über den deutschen und europäischen Horizont geweitet, zugleich werden in der Gegenwart weiterhin bestehende Unterschiede verdeutlicht.

Im sechsten Kapitel (193–235) wird die Geschichte der Täufer über die ersten Gemeindegründungen und institutionalisierten Strukturen hinaus weitergeschrieben. Ein Unterkapitel widmet sich der Entstehung der Amischen, die eine besondere Form des Täufertums bilden. Die Autorin arbeitet die ersten Kontakte zu anderen Konfessionen wie den Quäkern, den Pietisten oder der Herrnhuter Brüdergemeine und die damit verbundenen Einflüsse auf das Gemeindeleben heraus.

Das sehr umfangreiche siebte Kapitel (237–314) bündelt eine Vielzahl an Einblicken in die Frühe Neuzeit, insbesondere hinsichtlich des Spagats zwischen Traditionen und radikalem Neuanfang, durch den sich die Täufer stetig herausfordert sahen. Zugleich nimmt die Autorin die Fäden der vorangegangenen Kapitel bezüglich der überkonfessionellen Kontakte sowie der Weiterentwicklungen der Mennoniten in Nordamerika und Russland wieder auf. Deutlich wird, dass sich zunehmend eine kollektive Identität der Täufer herausbildet, die bei aller Unterschiedlichkeit einige Grundüberzeugungen wie etwa die Wehrlosigkeit bündelt.

Das achte Kapitel (315–348) schreibt die Geschichte im 20. Jahrhundert fort und beschreibt die Ausbreitung der Mennoniten weltweit, ihre Positionierung in den unterschiedlichen politischen Regimen wie dem Nationalsozialismus und dem Kommunismus und gibt

schließlich einen Einblick in die Entwicklung der russlanddeutschen Gemeinden in Deutschland, die die mennonitische Landschaft nachhaltig veränderten und prägten.

Im abschließenden neunten Kapitel (349–382) wird aus erinnerungskultureller Perspektive auf die Geschichtsschreibung geblickt, zum einen aus der Sicht der Täufer selbst, dann aber auch in der Fremdsicht auf die Täufer. Besonderen Schwerpunkt erhalten hier Jubiläen und Feiern, an denen sich die Gedächtnistraditionen der damaligen Zeit sowohl in der Innen- als auch in der Außenwahrnehmung kristallisierten. Aber auch die bleibenden Spuren der Täufer und deren Rezeption in Kunst und Literatur werden ebenso wie die räumliche Verortung der Memoria in Gestalt von Erinnerungsorten betrachtet. Dieses letzte Kapitel leitet dann in die abschließenden Überlegungen der Autorin über, welche nachhaltigen Auswirkungen von den Täufern bleiben (383–388). Diese letzten Seiten bilden eine Zusammenfassung der herausgearbeiteten zentralen Aspekte, beschreiben die Verwurzelung in der Reformation und die Pluralität sowie die ständige Mobilität – geistlich und räumlich – der Täufer durch die Geschichte.

Insgesamt bestätigen sich die Erwartungen nach der Lektüre. Die Publikation von Astrid von Schlachta bietet einen verständlich geschriebenen, differenzierten und mit historischen Quellen fundierten

Überblick über die komplexe und weit verzweigte Geschichte der Täufer. Die Autorin setzt ein Grundwissen der Reformation, ihrer Themen und Protagonisten voraus, manche Protagonisten der Täuferbewegung werden in den ersten Kapiteln selbstverständlich genannt, allerdings erst später näher vorgestellt bzw. in den Kontext ihrer Zeit eingeordnet. Das erschwert bisweilen, dem roten Faden des Buches zu folgen. Besonders positiv ist die Selbtkritik an der eigenen Konfession hervorzuheben, mit der die Autorin nicht nur tradierte Täter-Opfer-Rollen aufbricht, sondern vor allem einen Fokus auf die Rolle der Frauen in der Täuferbewegung legt. Sie zeigt auf, dass es eine männerdominierte Geschichte ist. Dennoch lässt sich dann die Frage nicht vermeiden, ob es beispielsweise in den Profilen des ersten Kapitels nicht möglich gewesen wäre, doch noch die eine oder andere (eventuell nicht so prominente) Frauengestalt vorzustellen. Alles in allem jedoch ist dieses Buch eine empfehlenswerte Lektüre für all diejenigen, die sich näher und intensiver mit der Täufergeschichte auseinandersetzen wollen, und setzt damit Maßstäbe in der Geschichtsschreibung der Täufer. Auch in der Ökumene und der interessierten kirchlichen Öffentlichkeit wird man insbesondere in den nächsten fünf Jahren von der Lektüre dieses Buches profitieren.

*Verena Hammes*

## IDENTITÄT UND DIFFERENZ DER KONFESIONEN

*Silke Dangel*, Konfessionelle Identität und ökumenische Prozesse. Analysen zum interkonfessionellen Diskurs des Christentums. De Gruyter, Berlin 2014. 374 Seiten. Gb. EUR 109,95.

Ökumene hat es wesentlich mit den beiden Spannungspolen Identität und Differenz von getrennten Konfessionsgemeinschaften zu tun. Getrennte Konfessionen wollen einerseits ihre Differenzen überwinden, andererseits wollen sie weiterhin in ihrer konfessionellen Identität wahrgenommen werden. So ist in den ökumenischen Dialogen in den vergangenen Jahrzehnten die Frage nach der je eigenen konfessionellen Identität und ihrer Profilierung in den Vordergrund getreten.

In ihrer zur Drucklegung leicht überarbeiteten Dissertation beschäftigt sich Silke Dangel, Schülerin der evangelischen Systematikerin Friederike Nüssel, mit der Frage nach der konfessionellen Identität in ökumenischen Prozessen. Die Arbeit ist, neben Einleitung und Schlussbetrachtung in vier große Teile gegliedert: Eine Reflexion konfessioneller Identität als Gegenstand ökumenischer Prozesse und eine Analyse konfessioneller Identitätskonstitutionen in ökumenischen Prozessen räumen die mittleren Kapitel 3 und 4, die den lutherisch-katholischen Dis-

kurs über die Rechtfertigungslehre und die ökumenische Arbeit der Pfingstbewegung untersuchen.

Differenzierung ist dem Christentum von Anfang an eingestiftet. Identität und Differenz erhalten unter postmodernen Bedingungen verstärktes Interesse, das sich durchaus als Identitätsverunsicherung deuten lässt. Das Verständnis konfessioneller Identität wird von Dangel kulturwissenschaftlich vertieft. Die Erforschung von Identität, ursprünglich ein Thema der Individualpsychologie, wurde sodann auch auf Gruppen angewandt, wobei sich gerade hierbei zeigt, dass Identität keine feststatische Größe ist. Dies gilt besonders für kollektive Identitäten. Ausführlich beschäftigt sich Dangel mit den Ansätzen von Jan Assmann und Carolin Emcke. Kollektive Identität konstituiert sich immer in der doppelten Bewegung von Affirmation und Abgrenzung, so z.B. Emcke. Dies trifft auch für konfessionelle Identität zu, da das Bejahren des eigenen Propriums nicht ohne Abgrenzung von einem konfessionellen Gegenüber möglich ist, wobei sich gleichzeitig die verschiedenen konfessionellen Gemeinschaften um ein gemeinsames Zentrum ausrichten. Aus den kulturwissenschaftlichen Diskursen ist für das ökumenische Gespräch der Aspekt der Übersetbarkeit der je eigenen Überzeugungen in die Sprache des Gegenübers von Bedeutung.

Der überwiegende Hauptteil der Arbeit besteht in der Analyse

zweier bilateraler Dialoge auf Welt-ebene: dem lutherisch-katholischen Rechtfertigungsdiskurs und der öku-menischen Arbeit der Pfingstbewe-gung zur Ekklesiologie im Gespräch mit der römisch-katholischen Kir-che. Erkenntnisleitend ist dabei die Frage, wie sich in den beiden Dia-logen exemplarisch konfessionelle Identität konstituiert und konstruiert. Die genannten Dialoge sind von ihrer Geschichte und Struktur her sehr verschieden und bewusst in ihrer Verschiedenheit herangezo-gen. Das Luthertum kann auf eine 500-jährige Geschichte konfessio-neller Identitätskonstruktionen zu-rückblicken, das Pfingstkirchentum ist demgegenüber erheblich jünger. Beide Konfessionen stehen in den dargestellten Dialogen dem Katholi-zismus gegenüber, der seine Identität im Konzert der Konfessionen als „Kirche im eigentlichen Sinn“ kon-struiert. Dass die Pfingstler mitein-bezogen werden, öffnet den Horiz-ont der Arbeit auf bereichernde Weise und relativiert die häufig verengte Sicht der Ökumene auf (lan-deskirchliche) Protestanten und (rö-mische) Katholiken.

Bei aller Verschiedenheit der Konfessionen und Dialogpartner zeigt sich, dass sich konfessionelle Identität in dynamischen Prozessen ausbildet, verändert, aktualisiert und neu konstituiert. Insbesondere die Pfingstbewegung ist durch das ökumenische Gespräch und die ekklesiologische Frage nach dem Kir-chesein herausgefordert, für sich zu

klären, was die Pfingstbewegung eigentlich ist und wodurch sie sich von den etablierten Kirchen unter-scheidet. Ökumenische Arbeit hat es immer mit Grundkonsens und Grunddifferenz zwischen den Partnern zu tun. Sie vollzieht sich in ei-nem „Spannungsfeld, in welchem die Identität des Christlichen und die Differenz des Konfessionellen ins Gleichgewicht gebracht wer-den“ (346).

Die Arbeit überzeugt durch ihre sprachliche Klarheit und gute Lesbarkeit, vor allem aber auch in-haltlich-methodisch, dass sie Ein-heit und Differenz als ökumenisch notwendige Pole aufeinander be-zieht. Differenz ist nicht das Ge-gen-teil von Einheit, sondern ein not-wendiger Aspekt des ökumenischen Gesprächs, das ja die konfessionelle Identität der Partner nicht auslö-schen will.

Vor dem Hintergrund von Kirchlichkeiten und Religion in der Bundesrepublik Deutschland frage ich mich, inwiefern man gegenwärtig überhaupt noch von konfessio-nellen kollektiven Identitäten spre-chen kann. Solches praxisbezogene Fragen ist gewiss nicht die primäre Aufgabe Systematischer Theologie und somit auch nicht Gegenstand der Arbeit von Dangel. Trotzdem oder gerade deswegen regt Dangels Arbeit zum praktischen Nachden-ken an. Wer sind die konkreten Subjekte, die Träger und Repräsentantinnen konfessioneller und ökumenischer Identitäten? Theolo-

ginnen, Kirchenvertreter und Gremien, Bischöfe, der Papst oder die einzelne getaufte Christin? Und wie verhält sich die konfessionelle und ökumenische Identität einer Konfessionsgemeinschaft als Kollektiv zur Identität und zum konfessionellen bzw. ökumenischen Selbstverständnis ihrer Mitglieder?

*Florian Ihse*

## JAN HUS – REFORMATOR

*Franz Machilek*, Jan Hus (um 1372–1415). Prediger, Theologe, Reformator. Aschendorff Verlag, Münster 2019. 271 Seiten. Kt. EUR 29.90.

Als Band 78/79 der Reihe „Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung“ ist diese jüngste Zusammenfassung der Forschungen zu Jan Hus erschienen, wofür der Autor dem Vorsitzenden des Corpus Catholicorum, Peter Walter, der bald danach verstarb, ausdrücklich dankt. Bereits hiermit ist ein Signal gegeben für die neue Wertschätzung des Jan Hus auch in der römisch-katholischen Welt, wie sie sich, auch das wird hier berichtet (IV, 203 ff), bereits zur Millenniumswende abzeichnete, als Papst Johannes Paul II. die von ihm selbst ermutigte ökumenische Kommission unter Vorsitz von Kardinal Vlk mit den Partnern, Synodalsenior Ruml von der Ev. Kirche der Böhmisches Brüder und Patriarch Butta von der

Hussitischen Kirche, in Rom empfing. Hier sprach er sein „Bedauern über den grausamen Tod“ von Hus aus, erbat Vergebung, gewährte sie für wechselseitig zugefügtes Leid und eröffnete neue Wege des Mit einander. Vollends hatte sich zum 600-Jahrgedenken Papst Franziskus im Jahr 2015 der tschechischen ökumenischen Delegation gegenüber bei einem Empfang zu einem Dialog ohne ideologische Einschränkungen bekannt. Bei dem eindrücklichen Versöhnungs-Gottesdienst betonte Kardinal Kasper – entgegen allem historischen Unrecht gegenüber Hus und dem Missbrauch seines Namens – den gemeinsamen Verkündigungsauftrag in der sich nicht nur in Tschechien zunehmend säkularisierenden Gesellschaft: im Gefolge dieses Reformators, der für seine Gewissensentscheidung in der Berufung auf Christus selber in den Tod auf dem Scheiterhaufen zu gehen bereit war. Eine doppelte Tragik besteht darin, dass das auf jenem Konzil von Konstanz geschah, das als Reformkonzil angetreten war, aber die Reform-Impulse von Hus nicht aufzunehmen bereit war. Das Buch endet mit Hinweisen auf die jüngsten Bewertungen seines Prozesses („Justizmord“ oder kanonisch „korrekt“?), wie sie in der heute weithin anerkannten Darstellung des evangelischen Rechtshistorikers Jiří Kejř zusammengestellt sind, und mit der Erörterung der Frage einer Rehabilitation von Jan Hus. Sie wurde seit dem II. Vatikanum gefordert („ist

Hus statt ein ‚Ketzer‘ vielmehr dessen Vorläufer?“, so wurde nun gefragt) und durch eine umwerfend neue Sicht durch Pater P. de Vooght OSB seit den 1960er Jahren untermauert. Die Einschätzung seiner ganz neuen Bedeutung im heutigen gesamt-ökumenischen Dialog (Halík, Richter, H.G. Link, Doležoleva) bildet den Abschluss (V, 209 ff).

Die Fülle der Aspekte, die für diesen – so der Autor im Untertitel – Prediger, Theologen und Reformatör in seinen so wenigen Lebensjahren für sein Werk charakteristisch sind, wird zuvor in 18 thematisch gegliederten Abschnitten ausgebreitet (III, 61–202). Dem gehen eine Einführung in die Forschungsgeschichte (I, 15 ff) und eine Übersicht über die Problemlage in „Gesellschaft und Kirche in Böhmen – speziell in Prag – vor dem Auftreten des Jan Hus“ (II, 31 ff) voraus. In letzteren ist der Bohemist Machilek schon wegen der Fülle seiner lokalen und regionalen Spezialstudien – die bis in den oberpfälzischen und fränkischen Raum reichen – bestens bewandert und wer nicht den böhmischen Anteil an der Entwicklung der *devotio moderna*, angefangen vom „Ackermann aus Böhmen“ über die gelehrten tschechischen Volksprediger und Kirchenreformer bis hin zum Laienautor Thomaš Stitný berücksichtigt, wird Jan Hus und seine Mitstreiter, ihren heftigen Widerstand gegen die sich stets auf Kirchenkritik hin wiederholenden kurialen Häresieverwürfe und

schließlich die Leidenschaft der unter Berufung auf Hus entstandenen Bewegung/en nicht verstehen können – die phänomenale dreibändige Darstellung von František Šmahel, *Die Hussitische Revolution* (2002) steht schon für diese Weiterentwicklung.

Zu Hus selber (III. Leben und Werk von Jan Hus, 61 ff) aber ist bei Machilek die Gesamtheit der älteren Forschungen berücksichtigt, ebenso die neueren bis hin zu den bis 2015 zahlreich neu entstandenen Biographien und die fortschreitenden Werkeditionen. Von speziellem Interesse sind – um nur einige Schwerpunkte zu benennen – die Untersuchungen zu Hus’ Verhältnis gegenüber Wyclif (zum Wyclif-Komplex, 67 ff u. ö.). Letzteres tritt jetzt klarer denn je hervor, nicht zuletzt in seinem unabhängigen, aber „rechtgläubig“ verbliebenen Eucharistieverständnis (hierzu etwa seine theologische Aufklärungsarbeit beim Wilsnacker „Wunderblut“, 85 ff sowie 95 ff), was ihn gleichwohl nicht vor „Häresie“-Unterstellungen bis zuletzt schützte. Dazu kommt seine Predigtätigkeit in der Bethlehemskapelle: Predigt in der Volkssprache (75 ff, wie dann im Exil im eigenen Lande 150 ff, Predigtverbote 103 ff) und zuvor schon als Synodalprediger (86 ff); seine Hochschultätigkeit (nicht nur als Magister Artium, sondern auch als Theologe: Quodlibet-Veranstaltungen, Sentenzenkommentar, dazu Rektorat); seine enorme schriftstel-

lerische Tätigkeit von den Predigtsammlungen (in Lateinisch für die Priesterkollegen gedruckt) zu den volkssprachlichen Auslegungen von Basistexten des Glaubens wie Credo und Vaterunser (143 ff).

Wesentlich spielte dann die Kirchenpolitik im Zeitalter des schon dreifachen Papstschismas in sein Leben, verbunden mit gegen ihn angestrengte Prozesse, die zu seiner direkten Appellation an Christus führten (137 ff – eine gravierende, grundsätzliche Missachtung der kirchlichen Rechtsordnung), die sich bis ins Konstanzer Konzil hinzogen und letztlich dort zu seiner Verurteilung führten (145–202). Dabei unterstützte er mit seinen „wyclifitischen“ Mitstreitern von Anfang an den Neuaufbruch mit einem Konzil neuer Art und der Reform – doch die dortige Reform, die den bedeutenden Schritt tat, die Konzilshoheit über das Papsttum zu erklären, konnte gleichwohl seine radikalen Reformanliegen, was die Überwindung der Simonie auf allen Ebenen anging, nicht akzeptieren.

Es ist ein Glücksfall, dass sich Franz Machilek dazu entschlossen hat, seine aus früherer Zeit stammende Liebe und Hochachtung für Jan Hus, unterstützt von dem ihm und dem Thema gegenüber wohl-

wollenden Hg. des *Corpus Catholicon*, sich diese Mammutaufgabe noch im Alter vorzunehmen. Dabei hat er die verzweigte Husforschung in verschiedenen Sprachen zu den einzelnen Themenbereichen so erschlossen, dass sie sowohl übersichtlich nachlesbar ist als auch exakte Auskünfte zu den Quellen und Interpretationen gibt (VI, 217–272; in der Bibliographie ist er selbst mit Einzelstudien vertreten). Auch als vortragender Redner überzeugt Machilek mit der Konzentration auf das Wesentliche. Will man ihn noch knapper gefasst zu Hus lesen, so greife man zu der gemeinsam mit Joachim Köhler von Rainer Bendel herausgegebenen Schrift der Ackermann-Gemeinde Stuttgart „Gewissen und Reform. Das Konstanzer Konzil und Jan Hus in ihrer aktuellen Bedeutung“ (LIT Verlag, Berlin 2015). Dass beide, Hus wie das Konzil, in dieser ihrer aktuellen Bedeutung auch nach dem 600-Jahr-Gedenken nicht vergessen werden, sondern wirksamäßig bleiben – dazu trägt der Verfasser mit diesem hier fünf Jahre danach, im Kontext weiterer 500-jähriger ökumenischer Gedenkjahre vorzustellenden Band in nachhaltiger Weise bei.

*Manfred Richter*

Pfarrerin Barbara Deml, Berliner Missionswerk, Georgenkirchstraße 69/70, 10249 Berlin; Prof. Dr. Judith Gruber, KU Leuven, Charles Deberiotstraat 26 – Box 3101, B-3000 Leuven; Dr. Margit Ernst-Habib, Universität des Saarlandes, FR 3.2 Evangelische Theologie, Campus A4 2, 66123 Saarbrücken; Dr. Verena Hammes, Ökumenische Centrale, Ludolfusstraße 2–4, 60487 Frankfurt am Main; Pfarrer Dr. Florian Ihnsen, Stellv. Beauftragter der Evang.-Luth. Kirche in Bayern für Hörfunk und Fernsehen beim Bayerischen Rundfunk, Katharina-von-Bora-Straße 7, 80333 München; Prof. Dr. Claudia Jähnel, Ruhr-Universität Bochum, Evangelisch-Theologische Fakultät, Universitätsstraße 150, 44780 Bochum; Prof. Dr. Michael Nausner, The Swedish Church Unit For Research and Analysis, Church of Sweden, S-75170 Uppsala; Dr. Konrad Raiser, Zikadenweg 14, 14055 Berlin; Pfarrer Dr. Manfred Richter, Milinowskistraße 24, 14169 Berlin; Svjatlana Tsichanouskaja, Litauen.

*Foto Deckblatt:* Hölzerne Skulptur von Aimé Mpane im AfricaMuseum/Königliches Museum für Zentralafrika, Ethnographie und Natural History Museum, Tervuren, Belgien (Alamy Stock Foto RNNGNK)

Thema des nächsten Heftes 2/2021:

### Die neue ökumenische Unübersichtlichkeit

mit Beiträgen von Stefan Dienstbeck, Michael Ebertz, Mutale M. Kaunda, Malte Krüger, Kristin Merle, Ulrike Schröder, Oliver Schuegraf, Andrej Siškov, Kristina Stoeckl, Jennifer Wasmuth, Gerhard Wegner

### 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 Abrechnung 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 Vierteljahrzeitschrift

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; Amélie 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 978-3-374-06845-6

[www.oekumenische-rundschau.de](http://www.oekumenische-rundschau.de)

*Redaktion:* Kathleen Niepmann, Frankfurt am Main (presserechtlich verantwortlich)

*Redaktionssekretärin:* Gisela Sahn

Ludolfusstraße 2–4, 60487 Frankfurt am Main

Tel. (069) 247027-0 · Fax (069) 247027-30 · e-mail: [info@ack-oec.de](mailto:info@ack-oec.de)

*Verlag:* Evangelische Verlagsanstalt GmbH

Blumenstraße 76 · 04155 Leipzig · [www.eva-leipzig.de](http://www.eva-leipzig.de)

Geschäftsführung: Sebastian Knöfel

*Satz und Druck:* Druckerei Böhlau · Ranftstraße Gasse 14 · 04103 Leipzig

*Abo-Service und Vertrieb:* Holger Fröhlich

Evangelisches Medienhaus GmbH · Blumenstraße 76 · 04155 Leipzig

Gläubiger-Identifikationsnummer: DE03EMH00000022516

Tel. (0341) 71141-22 · Fax (0341) 71141-50

E-Mail: [aboservice@emh-leipzig.de](mailto:aboservice@emh-leipzig.de)

*Anzeigen-Service:* Evangelisches Verlagsanstalt GmbH · Elisa Rinau (Adresse s. Verlag)

Tel. (0341) 71141-14 · Fax (0341) 71141-40 · e-mail: [rinau@eva-leipzig.de](mailto:rinau@eva-leipzig.de)

*Bezugsbedingungen:* Erscheinungsweise viermal jährlich, jeweils im ersten Monat des Quartals. Das Jahresabonnement umfasst die Lieferung von vier Heften sowie den Zugriff für den Download der kompletten Hefte ab 03-2011. Das Abonnement verlängert sich um ein Folgejahr, wenn bis 1. Dezember des aktuellen Jahres keine Abbestellung vorliegt.

*Preise* (Stand 1. Januar 2021, Preisänderungen vorbehalten):

Jahresabonnement (inkl. Zustellung):

Privat: Inland € 48,00 (inkl. MwSt.), Ausland € 58,00 (exkl. MwSt.);

Rabatte (gegen jährlichen Nachweis): Studenten 35 Prozent;

Institutionen: Inland € 56,00 (inkl. MwSt.), Ausland € 66,00 (exkl. MwSt.);

Einzelheft (zuzüglich Zustellung): € 14,00 (inkl. MwSt.)

*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 2021.

April-Juni  
2/2021  
70. Jahrgang



# Ökumenische Rundschau

## Die neue ökumenische Unübersichtlichkeit

mit Beiträgen von Stefan Dienstbeck, Michael Ebertz,  
Mutale M. Kaunda, Julia Knop, Kristin Merle,  
Oliver Schuegraf, Andrej Šíškov, Kristina Stoeckl,  
Jennifer Wasmuth, Gerhard Wegner



# Inhalt

Zu diesem Heft .....	123
<b>Stefan Dienstbeck/Oliver Schuegraf/Jennifer Wasmuth,</b> Die neue ökumenische Uniübersichtlichkeit .....	126
<b>Michael N. Ebertz</b> , Vielfalt als Problem? Eine soziologische Anfrage ..	137
<b>Gerhard Wegner</b> , Konfession und Kommunikation. Von der Ökumene zum religiösen Feld .....	151
<b>Mutale Mulenga Kaunda</b> , Transkonfessionelle spirituelle Erfahrung. Eine pentekostale Perspektive aus Sambia .....	166
<b>Kristin Merle</b> , Kirche im digitalen Raum: neue Chancen für die Ökumene? .....	179
<b>Kristina Stoeckl</b> , Wertekonflikte in der postsäkularen Gesellschaft ..	189
<b>Julia Knop</b> , Konfessionelle Debatten um konfessionelle Identität. Katholische Kirche auf Synodalen Wegen .....	198
 <b>Dokumente und Berichte</b>	
Die Kirchen in der politischen Krise in Belarus (Natallia Vasilevich/Anna Nötzel/Yauheniya Danilovich) .....	207
Die „Ökumenische Rundschau“ – Eine evangelische Ökumenezeitschrift und ihre Rolle in der ökumenischen Bewegung (Dagmar Heller) .....	228
<b>Gestern – heute – morgen, Von Personen,</b> Zeitschriften und Dokumentationen, Neue Bücher .....	243

## Zu diesem Heft



Eine Straße im Gegenlicht – dies ist diesmal auf unserem Cover zu sehen. Die Konturen verschwimmen. Es ist schwer zu erkennen, was vor einem liegt. Da wird die Situation schnell unübersichtlich.

Die vor Ihnen liegende Ausgabe der Ökumenischen Rundschau greift das Stichwort „Unübersichtlichkeit“ für die Ökumene auf: Es wird von verschiedenen Seiten immer wieder konstatiert, dass die Ökumene als Ganze und ökumenisches Streben nach Einheit im Besonderen in den letzten Jahren einen Bedeutungsverlust erlitten haben. Neue Begründungsbemühungen für die Ökumene werden eingefordert. Doch noch sind die Konturen verschwommen, wie die Ökumene in Zukunft aussehen wird, da sich die Kirchen und der gelebte Glaube rasant verändern. Die ökumenische Ausgangslage wird immer unübersichtlicher. Ein paar Fragen mögen dies beispielhaft aufzeigen: Welche Rolle werden die bislang klassischen kontroverstheologischen Unterschiede zwischen den Konfessionen in Zukunft noch spielen? Kommt es zu einer Entdramatisierung konfessioneller Differenzen oder verhärten sich Positionsbestimmungen zwischen Christinnen und Christen? Trennen mittlerweile sozialethische Differenzen mehr als klassisch dogmatische Lehrbestände? Führen Veränderungen in der Spiritualität dazu, dass transkonfessionelle spirituelle Erfahrungen höher bewertet werden als das gottesdienstliche Angebot in der Ortsgemeinde?

Über diese neue ökumenische Unübersichtlichkeit soll in diesem Heft nachgedacht werden. Das Redaktionsteam freut sich, dass die Ökumenische Rundschau für die Vorbereitung dieses Heftes erstmals eine Kooperation mit dem Institut für Ökumenische Forschung in Straßburg eingegangen ist. Das Institut hat ein Studienprojekt genau zu diesem Thema begonnen.

Erste Überlegungen zum Studienprojekt des Ökumenischen Instituts stellen Stefan Dienstbeck, Oliver Schuegraf und Jennifer Wasmuth vor. Die ökumenische Lage der Gegenwart präsentiert sich für sie als ein komplexes Gesamtbild, das durch fundamentale Verschiebungen gekennzeichnet ist. So ergibt sich die besagte „neue Unübersichtlichkeit“, für die eine erste Hypothesenmatrix aufgestellt wird. Mit diesem Aufsatz wird das Feld abgesteckt. Die weiteren Beiträge bieten erste „Tiefenbohrungen“ zu einigen Einzelaspekten.

Zunächst folgen zwei soziologische Beiträge: *Michael N. Ebertz* geht davon aus, dass Ökumene sich weiterhin in der Problematisierungsphase der christlichen Vielfalt befindet und noch nicht zum Erstellen und Durchführen eines Handlungsplans fortgeschritten ist. Er beschreibt den Perspektivenwechsel und die Herausforderungen, die durch die Verschiebung vom Problematisierungstypus der „Devianz“ hin zur „Desintegration“ zu beobachten sind. *Gerhard Wegner* hat sich einige empirische Studien genauer angeschaut und formuliert die These, dass das, was „Ökumene“ war, heute faktisch zu einem „religiösen Feld“ geworden ist. Dieses ist durch einen Pluralismus an Orientierungen und Angeboten charakterisiert und zeichnet sich durch eine Entdramatisierung des Umgangs mit konfessionellen Optionen aus.

Aus pentekostaler Perspektive und Ansätze der narrativen Forschung aufgreifend beschreibt *Mutale Mulenga Kaunda*, wie in Sambia transkonfessionelle Gebetstreffen gängige Grenzen der konfessionellen Identität durchbrechen und neue Gemeinschaftserlebnisse ermöglichen. *Kristin Merle* geht der Frage nach, ob Kirche im digitalen Raum neue Chancen für die Ökumene bietet. Dazu beschreibt sie zunächst kurz, welche Transformationen sich mit Blick auf Religion und Religiosität im Zusammenhang des Mediatisierungsprozesses der Gegenwart beobachten lassen, um dann drei Phänomene konfessioneller Profilierung im Netz vorzustellen: entprofilierter, überprofilierter (mit teilweise anti-ökumenischer Haltung) und kooperativ-profilierter Typ. Letzterer kann im Netz neue Formen ökumenischer Begegnung hervorbringen. Ausgehend von der Beobachtung, dass die Konfliktlinien bei Wertekonflikten oft nicht entlang der religiös-säkularen Grenze, sondern bisweilen durch religiöse Gemeinschaften hindurch verlaufen, zeigt *Kristina Stoeckl* auf, wie neue „ökumenische“ wertkonservative Allianzen entstehen. Ziel der dezidiert transnationalen Zusammenarbeit ist jedoch nicht ein besseres gegenseitiges Verständnis oder ein theologischer Lernprozess, sondern politische Einflussnahme.

Zur ökumenischen Unübersichtlichkeit und Ungleichzeitigkeit tragen auch Binnenpluralisierungen und -konflikte innerhalb einer Kirche bei. So stellt *Julia Knop* abschließend am Beispiel der römisch-katholischen Kir-

che vor, wie in Deutschland eine zutiefst erschütterte Kirche um ihre eigene konfessionelle Identität ringt. Das Projekt „Synodaler Weg“ sucht nach Vergewisserung der eigenen Katholizität ohne konfessionelle Abgrenzung und nach neuen Erfahrungen von Synodalität und Miteinander.

In der Rubrik „Dokumente und Berichte“ stellen *Natallia Vasilevich, Anna Nötzel und Yauheniya Danilovich* ausführlich aktuelle Entwicklungen in Belarus dar. Ein besonderer Schwerpunkt liegt auf der Haltung der Kirchen in der politischen Krise und die Reaktionen des Staatsapparats auf das Engagement von Christinnen und Christen.

*Dagmar Heller* macht auf ein anstehendes Jubiläum aufmerksam: Die erste Ausgabe der Ökumenischen Rundschau erschien im Januar 1952. Der Beschluss zur Gründung der ÖR wurde jedoch bereits im Oktober 1950 gefasst und das erste Heft 1951 vorbereitet. Daher wollen wir bereits in dieser Ausgabe das 70. Jubiläum unserer Zeitschrift mit einem Rückblick feiern.

70 Jahre ÖR ist schließlich ein guter Anlass, darauf hinzuweisen, dass sich die Zeitschrift weiterentwickelt: Seit diesem Jahr sind alle Beiträge der ÖR (ab 3/2011) für Abonnentinnen und Abonnetnen digital abrufbar. Benutzername und Passwort für den Zugang, der Suchen und Volltextanzeigen ermöglicht, wurden mittlerweile allen per Brief mitgeteilt. Im Laufe der nächsten Jahre sollen auch alle älteren Ausgaben (ab Heft 1/1952) digitalisiert und zugänglich gemacht werden.

Wir hoffen, dass Sie mit dieser Neuerung die ÖR und ihre ökumenischen Einsichten der vergangenen Jahre noch besser für sich nutzen können und wünschen Ihnen eine anregende Lektüre der aktuellen Ausgabe.

*Im Namen des Redaktionsteams*

*Ihr*

*Oliver Schuegraf*

# Die neue ökumenische Unübersichtlichkeit



Stefan Dienstbeck/Oliver Schuegraf/  
Jennifer Wasmuth<sup>1</sup>



## Einleitung

Zu den vornehmsten Aufgaben des Instituts für Ökumenische Forschung in Straßburg gehört die Vermittlung und Verbreitung des ökumenischen Gedankens: der Vision einer in versöhnter Verschiedenheit geeinten Christenheit. Im Institut suchen wir deshalb den regen Austausch über zentrale ökumenische Themen zu befördern, veranstalten Seminare und Konferenzen, öffnen die Türen für Interessierte aus unterschiedlichen Ländern, Kirchen und Konfessionen. Was sich hierbei in den letzten Jahren allerdings als *cantus firmus* durch die Vielzahl der Begegnungen zieht, hat uns aufhorchen lassen: Während im Institut die ökumenische Arbeit in dem Bewusstsein geschieht, einen lutherischen Beitrag zu einer historisch einmaligen Bewegung zu leisten, die in den desaströsen Erfahrungen des 20. Jahrhunderts wurzelt und sich der nachhaltigen Überwindung konfessioneller Antagonismen verschrieben hat, scheint die Ökumene in der allgemeinen Wahrnehmung ein reines Nischenthema zu sein. Sich überhaupt ökumenisch zu engagieren, wird begründungsbedürf-

<sup>1</sup> Jennifer Wasmuth ist Direktorin und Forschungsprofessorin am Institut für Ökumenische Forschung, Straßburg, einer selbstständigen Einrichtung innerhalb des Lutherischen Weltbundes. Stefan Dienstbeck ist ebenfalls Forschungsprofessor am Ökumenischen Institut. Oliver Schuegraf ist im Deutschen Nationalkomitee des LWB für Ökumenische und Theologische Grundsatzfragen zuständig und Berater des Instituts.

tig. An ökumenischen Lehrgesprächen teilzunehmen und daran ernsthaft die Erwartung ökumenischer Fortschritte zu knüpfen, scheint geradezu abwegig.

Uns am Institut treibt deshalb die Frage um, worin der offenkundige Relevanzverlust der Ökumene begründet ist: was die tieferen Ursachen dafür sind, dass ökumenische Themen als abständig gelten, als Fragen, die sich allenfalls eines exotischen Interesses erfreuen dürfen. Erste Überlegungen dazu sollen in diesem Beitrag vorgestellt werden. Der Disparatheit der Überlegungen entspricht dabei die Hypothese, die ihnen zugrunde liegt: dass sich die ökumenische Lage der Gegenwart als ein komplexes Gesamtbild präsentiert, das durch fundamentale Verschiebungen gekennzeichnet ist, dass es eine „neue Unübersichtlichkeit“<sup>2</sup> gibt, die dringend der genaueren Analyse bedarf.<sup>3</sup>

### *1. Entdramatisierung konfessioneller Differenzen*

Der ökumenische Relevanzverlust ist zunächst in Verbindung mit einer Entdramatisierung konfessioneller Differenzen zu sehen. Viele der ehemaligen zentralen Streit- und Problempunkte zwischen christlichen Konfessionen finden in kirchlicher wie gesellschaftlicher Perspektive nicht mehr den Interessensgrad wie noch zu den Hochzeiten der ökumenischen Entwicklung vor 50 oder 60 Jahren. Zwar bleiben manche kontroversen Themen auch medial noch präsent. So fand die Frage, ob es auf dem geplanten Ökumenischen Kirchentag zur gegenseitigen eucharistischen Gastfreundschaft kommen würde, durchaus Eingang in die Berichterstattung auch jenseits der kirchlichen Presse.<sup>4</sup> Zugleich verlieren die theologischen Kontroversen je-

<sup>2</sup> Vgl. dazu den Titel der Schrift „Die Neue Unübersichtlichkeit“ (Frankfurt a. M. 1985), die verschiedene Texte (Reden, Interviews, Zeitschriftenartikel etc.) von Jürgen Habermas versammelt; an den Titel wird hier terminologisch angeknüpft, weil sich damit aus unserer Sicht prägnant die aktuelle ökumenische Lage beschreiben lässt, ohne dass unsere eigenen Überlegungen konzeptionell auf dem Habermas'schen Verständnis der „Neuen Unübersichtlichkeit“ fußen würden.

<sup>3</sup> Auch auf römisch-katholischer Seite wird der ökumenische Umbruch wahrgenommen, vgl. Johanna Rahner: Paradigmenwechsel? Ökumene vor neuen Herausforderungen; in: Una Sancta 74 (2019), 69–80; Wolfgang Thönissen: Keine Einbahnstraße zur Einheit. Reflexionen zur Lage der Ökumene; in: Catholica 73 (2019), 202–219.

<sup>4</sup> Vgl. Michael Karger: Sprengstoff für den Kirchentag; in: Tagespost vom 12.12.2019 (siehe [www.die-tagespost.de/politik/aktuell/Sprengstoff-fuer-den-Kirchentag;art315,203822](http://www.die-tagespost.de/politik/aktuell/Sprengstoff-fuer-den-Kirchentag;art315,203822); aufgerufen am 10.02.2021); Johannes Röser: Die Mahlfrage; in: Christ in der Gegenwart 39 (2019), 423; Helmut Hoping: Sakrament und Kirche; in: FAZ vom 15.10.2020 (siehe [www.faz.net/aktuell/wissen/geist-soziales/trennt-das-gemeinsame-abendmahl-sakrament-](http://www.faz.net/aktuell/wissen/geist-soziales/trennt-das-gemeinsame-abendmahl-sakrament-)

doch ihren praktischen Wert, da vielerorts bereits umgesetzt wird, was theologisch und amtskirchlich noch Gegenstand intensiven Ringens ist.<sup>5</sup> Für konfessionsverbindende Paare und manche ihrer Kirche Hochverbundene mag die gemeinsame Teilnahme an der Eucharistiefeier unverändert ein Thema sein. Dementsprechend heißt es in der Erklärung von Lund, die zu Beginn des Reformationsjubiläums von Papst Franziskus und Bischof Munib Younan, dem Präsidenten des Lutherischen Weltbundes, unterzeichnet wurde: „Wir erfahren den Schmerz all derer, die ihr ganzes Leben teilen, aber Gottes erlösende Gegenwart am eucharistischen Tisch nicht teilen können. Wir erkennen unsere gemeinsame pastorale Verantwortung, dem geistlichen Hunger und Durst unserer Menschen, eins zu sein in Christus, zu begegnen. Wir sehnen uns danach, dass diese Wunde im Leib Christi geheilt wird. Dies ist das Ziel unserer ökumenischen Bemühungen.“<sup>6</sup> Doch aufs Ganze ist festzustellen, dass einerseits die Ausübung der Praxis eines gemeinsamen Abendmahls faktisch jedoch nicht mehr vor allzu große Hürden stellt, wo der Wunsch dafür besteht. Andererseits – und vielleicht noch gravierender – ist es gar nicht mehr für viele Christinnen und Christen ein zentrales Anliegen ihres Glaubens, dass diese Wunde im Leib Christi geheilt wird. Dies bedeutet auch, dass es einen Zeitpunkt für ökumenische Entscheidungen – in diesem Fall das Herrenmahl – geben kann, der zu spät gewählt ist, um noch bestehende Sehnsüchte der Kirchenmitglieder zu erfüllen.

Entdramatisierung geschieht darüber hinaus auch dadurch, dass ökumenische Themen durch andere verdrängt werden und gesellschaftlich höher bewertete Themen in den Vordergrund treten: Vorrangig zu nennen ist hier etwa der interreligiöse Austausch, der als gesellschaftlich ungleich drängendere Aufgabe wahrgenommen wird und deshalb ökumenische Dialogbemühungen als weniger relevant erscheinen lässt.

und-kirche-16999016.html, aufgerufen am 10.02.2021); Volker Leppin: Die Kardinalskritik am gemeinsamen Abendmahl überzeugt nicht; in: FAZ vom 15.11.2020 (siehe [www.faz.net/aktuell/wissen/geist-soziales/kritik-der-glaubenskongregation-am-gemeinsamen-abendmahl-16999021.html](http://www.faz.net/aktuell/wissen/geist-soziales/kritik-der-glaubenskongregation-am-gemeinsamen-abendmahl-16999021.html), aufgerufen am 15.02.2021).

<sup>5</sup> Vgl. Volker Leppin/Dorothea Sattler (Hg.): Gemeinsam am Tisch des Herrn. Ein Votum des ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen, Freiburg i. Br./Göttingen 2020.

<sup>6</sup> Gemeinsame Erklärung anlässlich des gemeinsamen katholisch-lutherischen Reformationsgedenkens. Lund, 31. Oktober 2016 (siehe [www.lutheranworld.org/sites/default/files/joint\\_commemoration\\_joint\\_statement\\_final\\_de.pdf](http://www.lutheranworld.org/sites/default/files/joint_commemoration_joint_statement_final_de.pdf), aufgerufen am 21.02.2021).

Unbenommen des scheinbar stets krisenhaften Status von Ökumene und deren teils stiefmütterlicher Behandlung in der akademischen Theologie ist die Geschichte der ökumenischen Bewegung von Erfolgen gezeichnet. Insbesondere die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts kann als Blütezeit ökumenischen Fortschritts gelten, weil hier – motiviert durch die Erfahrungen des Zweiten Weltkriegs und vor allem durch das *aggiornamento* im Zweiten Vatikanum – nachhaltige und unumkehrbare Schritte in Richtung auf eine geierte Christenheit gegangen wurden. Einen besonderen Stellenwert nimmt hierbei die *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre* von 1999 ein, weil sie das einzige verbindlich rezipierte bilaterale Konsenspapier zwischen Lutherischem Weltbund und der Römisch-katholischen Kirche darstellt und den aus evangelischer Sicht zentralen Konfliktpunkt überwunden hat. Zudem hat die Wirkungsgeschichte der *Gemeinsamen Erklärung* gezeigt, dass ihre Konsenserklärung in Form eines differenzierten Konsenses auch von weiteren Konfessionen geteilt wird, so dass sich die Zahl der Teilnehmenden vergrößert hat.<sup>7</sup>

Gerade für die ökumenischen Dialoge hat die Erfolgsgeschichte der Ökumenebemühungen im 20. Jahrhundert aber auch eine Schattenseite: Einerseits führt die Beseitigung ökumenischer Hürden dazu, dass ehemals leidvolle interkonfessionelle Hindernisse nicht mehr vorhanden sind. Dieser erfreuliche Fortschritt lässt aber gleichzeitig ökumenisches Handeln als weniger notwendig erscheinen, weil die vorherige Problemdimension nicht mehr in ihrer drängenden Form präsent ist. Andererseits stellen Papiere wie die *Gemeinsame Erklärung nolens volens* einen *benchmark* für künftige Dialogergebnisse dar, wodurch letztere oftmals gehemmt werden oder gar nicht erst in Gang kommen, weil der Anspruch entsprechend hoch ist.

<sup>7</sup> Vgl. zur Gemeinsamen Erklärung und ihrer Wirkung den aktuellen Sammelband: *Bernd Oberdorfer/Thomas Söding* (Hg.): *Wachsende Zustimmung und offene Fragen. Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre im Licht ihrer Wirkung*, Freiburg i. Br. 2019. Zur Entstehungsgeschichte und der Wirkung der Gemeinsamen Erklärung vgl. *Oliver Schuegraf*: „Was Sie getan haben, haben Sie für uns alle getan.“ Zur jüngsten Erfolgsgeschichte der Gemeinsamen Erklärung der Rechtfertigungslehre; in: *Una Sancta* 73 (2018), 191–203, und *Karl Kardinal Lehmann*: *Die Gemeinsame Erklärung als Meilenstein und Aufbruchsignal*; in: *10 Jahre Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Dokumentation der Jubiläumsfeier in Augsburg 2000*, hg. vom *Lutherischen Weltbund und vom Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen*, Paderborn/Frankfurt a.M. 2011, 77–104.

Ein weiterer Faktor für den ökumenischen Relevanzverlust scheint in der grundlegenden Veränderung im Ausleben und Gestalten von Religion zu bestehen, die eine gänzlich neue Basis für das Verstehen von christlicher Gemeinschaft schafft. Das Christentum weltweit erfährt einen charismatischen Schub,<sup>8</sup> der sich im späten 20. und im 21. Jahrhundert zu exponentiellem Wachstum gesteigert hat.<sup>9</sup> Gerade in den Ländern des so genannten „Globalen Südens“ gewinnen charismatische Gruppen vermehrt Mitglieder, die neben dem oder ohne Bezug zu traditionellen Konfessionen existieren. Charismatische Phänomene finden sich zudem nicht nur abseits der bestehenden institutionellen Kirchenstrukturen, sondern zunehmend auch innerhalb etablierter christlicher Kirchen. Diese charismatischen Erneuerungsbewegungen tragen sublim und vermehrt auch offensichtlich zu einer Veränderung etablierter kirchlicher Strukturen bei. So führt die ständig wachsende Charismatisierung des Christentums dazu, dass Konfessionsgrenzen von vielen Christinnen und Christen nicht mehr als trennend erfahren werden. Gemeinsames Gebet sowie verschiedene Formen von Lobpreis und gottesdienstlicher Feier verbinden stärker und wirkkräftiger als die offizielle Zugehörigkeit zu einer etablierten christlichen Denomination. Die früheren Bindekräfte an Konfessionen werden entsprechend schwächer, auch wenn nach wie vor Gegenkräfte wirken. Nicht mehr feste Gemeinschaften mit klarem Profil sind entscheidend, sondern der gemeinsam erlebte Gottesdienst sowie damit verbundene Wertvorstellungen. Solche Verschiebungen im Erleben und im Ausleben von Religion haben notwendig Auswirkungen auf traditionelle Konzepte von Ökumene. Auf einen Lehrkonsens zielende Einheitsvorstellungen werden damit grundsätzlich in Frage gestellt.

Mit den genannten Verschiebungen verändern sich allerdings auch die ökumenischen Optionen, da in den charismatischen und neopentekostalen Gruppen andere Faktoren Gemeinschaftlichkeit – der Einheitsbegriff trifft es hier weniger – beeinflussen als in klassischen Denominationen. Ein geeignetes Beispiel hierfür stellt die Gebethausbewegung dar, die weder beansprucht, eine eigene Konfession zu bilden, noch konfessionell gebundene Christinnen und Christen aus ihren Kirchenstrukturen lösen möchte, son-

<sup>8</sup> Vgl. die Dokumentation *Charismatisches Christentum der ACK Bayern* (siehe [www.ack-bayern.de/wp-content/uploads/2018/04/DK-2018-Dokumentation.pdf](http://www.ack-bayern.de/wp-content/uploads/2018/04/DK-2018-Dokumentation.pdf), aufgerufen am 21.02.2021).

<sup>9</sup> Vgl. hierzu den Beitrag von *Maria Hinsenkamp*: Neues Spiel? Die pfingstlich-charismatische Bewegung als *Game-Changer* des Christentums und Herausforderung für die Ökumene; in: *Rebekka Klein/Lisanne Teuchert* (Hg.): Ökumene in Bewegung. Neue Perspektiven der Forschung, Leipzig 2021 (im Erscheinen).

dern sich vielmehr als ein Zusatzangebot versteht, das freilich trotz des eigenen Selbstverständnisses Tendenzen zur eigenen Konfessionsbildung besitzt. Insofern ist die Bewegung einerseits ökumenisch offen aufgestellt; andererseits lässt sich das gemeinsame Christsein nicht mehr in bekannten Einheitsvorstellungen abbilden.

#### *4. Wechsel von dogmatischer hin zu sozialethischer Argumentation*

Von Bedeutung scheint für unseren Zusammenhang auch der Wechsel von dogmatischer hin zu sozialethischer Argumentation im inter- und intra-konfessionellen Raum zu sein. Dieser entsteht dadurch, dass im ökumenischen Dialog wie auch im innerkonfessionellen Gespräch die Trennlinien vermehrt zwischen ethisch fraglichen Themengebieten verlaufen als zwischen den ursprünglich zentralen dogmatischen. Die Aufteilung vollzieht sich also deutlicher anhand von traditionell konservativen und liberalen Positionen, die quer durch die Konfessionen verlaufen. Fragen von Homosexualität, der Segnung gleichgeschlechtlicher Paare oder der Frauenordination werden so zu Trennmarken, die nicht Konfessionen, sondern ethische Gruppen unterscheiden.

Gerade die konfessionellen Weltgemeinschaften mussten in den letzten Jahren erfahren, dass die Frage nach der Bewertung von und der Umgang mit Homosexualität sie vor große Zerreißproben stellt: Als z.B. einige Provinzen der Anglikanischen Gemeinschaft, wie die us-amerikanische Episkopalkirche, begannen, Homosexuelle zu ordinieren und Segnungen bzw. Trauungen von homosexuellen Paaren zu ermöglichen, ernannten einige konservative Provinzen des Globalen Südens Missionsbischöfe für die USA, um unzufriedenen Anglikanern pastorale Aufsicht anzubieten. 2009 wurde schließlich die Anglican Church in North America von Gruppen gegründet, die die Episkopalkirche verlassen hatten. Auf Weltebene etablierte sich mit GAFCON (Global Anglican Future Conference) ein Sammelbecken für „authentischen“ bibeltreuen und orthodoxen Anglikanismus. Der Lutherische Weltbund versucht, seit 1995 die Kontroverse durch intensive Studienprozesse und Konsultationen zu bearbeiten. Obwohl 2012 eine gewisse Einigkeit erzielt wurde, dass es sich nicht um „communion-defining issues“ handele, beschloss 2013 die äthiopische Mekane-Yesus-Kirche, aufgrund dieses Themas die kirchliche Gemeinschaft mit der Kirche von Schweden und der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Amerika aufzuheben.<sup>10</sup> Nachdem

<sup>10</sup> Den gesamten Prozess zeichnet knapp nach: *Bernd Oberdorfer: Bekenntnis und Gemeinschaft. Verständigungsprozesse im Luthertum, besonders im Lutherischen Weltbund*; in: *Una Sancta* 70 (2015), 140–152, hier 150–152.

die Generalversammlung der weltweiten United Methodist Church 2019 mit sehr knapper Mehrheit beschlossen hatte, an ihren Vorschriften gegen die gleichgeschlechtliche Ehe festzuhalten und sogar Sanktionen einzuführen, steuert die Kirche in einem moderierten Prozess auf eine Teilung zu. In Deutschland soll die Spaltung vermieden werden, indem sich ein „Gemeinschaftsbund“ formiert, der Teil der Kirche bleibt, dem sich jedoch Kirchenglieder, Gemeinden oder Bezirke anschließen können, die in Fragen von Sexualität und Ehe eine ausdrücklich konservative Profilierung haben.

Innerhalb der römisch-katholischen Kirche wird die Frage nach der Rolle und den Möglichkeiten von Frauen in der Kirche heftig diskutiert. Der in Deutschland 2018 angestoßene Synodale Weg mit seinem Forum „Frauen in Diensten und Ämtern der Kirche“ erweckt innerhalb des deutschen Katholizismus aber auch in der Weltkirche sehr unterschiedliche und gegenläufige Hoffnungen und Befürchtungen.

## 5. Säkularisierung

Als weiterer wichtiger Faktor ist das Stichwort „Säkularisierung“ zu nennen. Dass „Säkularisierung“ dabei nicht einfach mit schwindender Religiosität oder religiöser Affinität gleichzusetzen ist, wurde vielfach betont.<sup>11</sup> Gemeinsam ist relevanten Untersuchungen jedoch, dass sie massive Veränderungen in der Weise feststellen, wie Religion erfahren, umgesetzt und gelebt wird.<sup>12</sup> Besonders kennzeichnend für „säkulare“ Gesellschaften ist demnach das Auftreten von Hybridisierung, also das eklektische Kombinieren von Frömmigkeits-, Religions- und religiösen Praxiselementen zu einer unendlichen Zahl an Individualprofilen. „Säkularisierung“ bedeutet so verstanden also nicht das Ende von religiöser Weltdeutung, sondern die Individualisierung von Weltdeutungskonzepten, die sich zudem aus verschiedenen Angeboten bedienen und nicht notwendig auf Letztbegründung zielen. Die meisten evangelischen Kirchen Westeuropas bejahren ausdrücklich eine aufgeklärte Säkularität und knüpfen positiv an diese an. Während auch die römisch-katholische Kirche sich im Zweiten Vatikanum zur Säkularität der

<sup>11</sup> Vgl. hierzu besonders: *Charles Taylor*: Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt a. M. 2013; *Holm Tøtens*: Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie, Stuttgart <sup>4</sup>2015; *Volker Gerhardt*: Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche, München <sup>4</sup>2017; *Hans Joas*: Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums, Freiburg i. Br. 2012.

<sup>12</sup> Vgl. dazu auch: Säkularisierung. Eine ökumenische Herausforderung für die Kirchen. Eine Studie des Ökumenischen Studienausschusses der VELKD und des DNK/LWB, hg. von *Joachim Track/Udo Hahn/Oliver Schuegraf*, Hannover 2010.

modernen Welt bekennt, warnen jedoch viele ihrer Vertreter mit deutlichen Worten vor einer weiteren Säkularisierung der Gesellschaft. Besonders Papst Benedikt XVI. hat dies wiederholt thematisiert.<sup>13</sup>

Die Bedeutung kirchlicher Konzepte von ökumenischer Einheit tritt mit der zunehmenden „Säkularisierung“ insofern automatisch in den Hintergrund, als sich die Privatisierung von Religion weniger streng in gemeinschaftliche Formen fassen lässt. Dies heißt nicht, dass keine Vergemeinschaftung erfolgt, wohl aber dass diese anhand von individuellen Kriterien vorgenommen wird und oftmals keine Kompatibilität mit bestehenden institutionellen Strukturen hat oder aushalten möchte.

## *6. Globale Neuorganisation des Christentums*

Während in Teilen Europas und Nordamerikas das Christentum rapide schrumpft, wie jedenfalls die schwindende Kirchenmitgliedschaft in den etablierten Kirchen nahelegt,<sup>14</sup> verzeichnet das Christentum weltweit wachsende Zahlen. Es ist deshalb besser als von einem Schrumpfen von einer fortschreitenden Verschiebung zu sprechen. Hierfür ist ein Vergleich der Zahlen aus den Jahren 2010, 2015 und 2019 für den Lutheranischen Weltbund sehr aussagekräftig.<sup>15</sup> Diese Tendenz dürfte sich aber auch für die an-

<sup>13</sup> Vgl. z. B. seine Ansprache an die Teilnehmer der Vollversammlung des Päpstlichen Rates für die Kultur am 8. März 2008: [www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2008/march/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20080308\\_pc-cultura.html](http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2008/march/documents/hf_ben-xvi_spe_20080308_pc-cultura.html) (aufgerufen am 21.02.2021).

<sup>14</sup> Die Mitgliederzahl der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Amerika z. B. hat sich zwischen 1988 und 2018 von 5 251 534 auf 3 363 218 verringert (siehe [https://download.elca.org/ELCA%20Re-source%20Repository/ELCA\\_Membership\\_1988-2010.pdf](https://download.elca.org/ELCA%20Re-source%20Repository/ELCA_Membership_1988-2010.pdf) und <https://www.elca.org/News-and-Events/ELCA-Facts>). Die Vereinigte Kirche Christi, eine weitere Mainline-Kirche in den USA, ist in 50 Jahren von 2 052 857 (1967) auf 853 778 (2017) Mitglieder geschrumpft (United Church of Christ, A Statistical Profile, 6; siehe [www.uccfiles.com/pdf/2018-UCC-Statistical-Profile.pdf](http://www.uccfiles.com/pdf/2018-UCC-Statistical-Profile.pdf)). Und in der Kirche von England ist der Besuch eines normalen Sonntagsgottesdienstes zwischen 2009 und 2019 um 16% zurückgegangen (vgl. Statistics for Mission 2019, 16; siehe [www.churchofengland.org/sites/default/files/2020-10/2019StatisticsForMission.pdf](http://www.churchofengland.org/sites/default/files/2020-10/2019StatisticsForMission.pdf), aufgerufen am 21.02.2021).

<sup>15</sup> Vgl. LWF 2010 Membership Figures; in: The Lutheran World Federation, Annual Report 2010–2011 (siehe [www.lutheranworld.org/sites/default/files/LWF-Annual\\_Report-2010-2011-low.pdf](http://www.lutheranworld.org/sites/default/files/LWF-Annual_Report-2010-2011-low.pdf)) sowie The Lutheran World Federation – 2015 Membership Figures. Summary (siehe [www.lutheranworld.org/sites/default/files/2015/documents/lwi-2015-stats-en-low.pdf](http://www.lutheranworld.org/sites/default/files/2015/documents/lwi-2015-stats-en-low.pdf)) und The Lutheran World Federation – 2019 Membership Figures. Summary (siehe [www.lutheranworld.org/sites/default/files/2020/documents/lwi-2019-statistics-en-20200825.pdf](http://www.lutheranworld.org/sites/default/files/2020/documents/lwi-2019-statistics-en-20200825.pdf), aufgerufen am 21.02.2021).

deren klassischen Konfessionen feststellen lassen.<sup>16</sup> Insofern lässt sich ein *shift* von Nord nach Süd und von West nach Ost beobachten, was die Entwicklung des Christentums weltweit betrifft.<sup>17</sup> Das betrifft insbesondere auch Gesellschaften, die als weitgehend säkularisiert gelten konnten, bei denen inzwischen aber wieder fortschreitende Prozesse von „De-Säkularisierung“ feststellbar sind.<sup>18</sup> Ökumenische Bedeutung kommt diesem Veränderungsprozess insofern zu, als die Ausprägungsgestalten des Christlichen in unterschiedlichen Teilen der Welt stark differieren, wie sich auch schon an den internen Spannungen in den konfessionellen Weltbünden ablesen lässt. Die bereits erwähnte „ethisch konservative“ Äthiopische Evangelische Kirche Mekane Yesus ist mittlerweile die weltweit größte lutherische Kirche mit über 10 Millionen Mitgliedern. Die „liberale“ Evangelisch-Lutherische Kirche in Amerika kommt auf nicht ganz 3,4 Millionen Mitglieder.

Damit verbunden sind unterschiedliche Arten und Weisen, Theologie zu treiben und Dialog zu führen, wie auch unterschiedliche Kriterien für Einheit und Gemeinschaft. Der Lutherische Weltbund hat 2018 in seinen ökumenischen Selbstverpflichtungen die Erkenntnis festgehalten, „dass bilaterale Dialoge bisher immer eine Methodik des globalen Nordens angewandt haben, die eine volle Teilhabe von Akteuren aus dem globalen Süden auf vielerlei Art und Weise unmöglich gemacht hat. Wir sollten daher offen dafür sein, über unsere ökumenischen Methodiken und unsere Praxis nachzudenken, sie weiterzuentwickeln und anzupassen“.<sup>19</sup> Dementsprechend will der LWB sich verpflichten, „nach neuen Möglichkeiten zu suchen, wie bilaterale Dialoge organisiert und durchgeführt werden können, die auch die Nutzung

<sup>16</sup> So wächst die United Methodist Church, zu der in Deutschland die Evangelisch-methodistische Kirche gehört, seit Jahren weltweit gesehen, während sie zeitgleich in den USA Mitglieder verliert (siehe für 2011: <https://goodnewsmag.org/2011/04/global-united-methodist-membership-tops-12-million>, aufgerufen am 21.02.2021).

<sup>17</sup> Vgl. hierzu auch: *Michael Biehl*: Zur Zukunft des Christentums und der Ökumene in missionswissenschaftlicher Perspektive; in: *Thomas Bremer/Maria Wernsmann* (Hg.): Ökumene – überdacht. Reflexionen und Realitäten im Umbruch, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2014 (*Quaestiones disputatae* 259), 276–300.

<sup>18</sup> Vgl. dazu *Peter L. Berger* (Hg.): The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics, Washington 1999. Im europäischen Kontext betrifft das insbesondere ehemalige Sowjetrepubliken, die heute wie etwa Russland, Bulgarien, Rumänien, Serbien oder Albanien einen hohen Bevölkerungsanteil aufweisen, der sich als religiös begreift.

<sup>19</sup> *Lutherischer Weltbund*: Die Selbstverpflichtungen des Lutherischen Weltbundes auf dem ökumenischen Weg hin zur ekklasialen Gemeinschaft, Genf 2018, 29. Vgl. auch die Beobachtung: „Zwischenkirchliche Beziehungen sind komplex, weil sie nicht nur den persönlichen Kontakt mit anderen Christinnen und Christen umfassen, sondern dadurch an Komplexität gewinnen, dass auch verschiedene Organisationen miteinander in Kontakt treten. Diese Organisationen sind unter dem Einfluss verschiedener Faktoren wie

anderer Methodiken ermöglichen, alle Komponenten der Gemeinschaft widerspiegeln und eine umfassendere Rezeption ermöglichen.“<sup>20</sup>

Darüber hinaus bewirken die Verlagerungsbewegungen in der christlichen Weltgemeinschaft ebenfalls grundlegend neue Situationen, einerseits, weil ursprünglich Selbstverständliches abnimmt, andererseits, weil Neues auftritt, das auch in Konkurrenz zu anderem – etwa etablierten Religionen – tritt. Dies bedeutet, dass früher bekannte Traditionen – zum Beispiel liturgische Kenntnis – nicht mehr selbstverständlich sind, wenn Großkirchen in bestimmten Gebieten schrumpfen; zugleich gibt es neue „Trends“ wie etwa die bereits erwähnte Charismatisierung des Christlichen, die teils aus anderen Teilen der Welt in bestimmte Regionen hineinschwäpft, dort aber zunächst gerade Kirchenmitgliedern fremd ist, neu Begeisterte aber umso mehr anzieht. Welche Konsequenzen diese Bewegungen für etablierte und auch neue Formen von Ökumene haben kann oder auch sollte, ist noch nicht abzusehen.

### *Ausblick: Auf dem Weg zu einer Ökumene für das 21. Jahrhundert*

Die lose angeführten Faktoren für die veränderte ökumenische Landschaft überlagern und ergänzen sich wechselseitig vielfach. Alle bilden sie gemeinsam Verschiebungspheomene in der christlichen Lebenswelt ab, seien es tatsächliche lokale Veränderungen oder weltweite Tendenzen in Spiritualität und Frömmigkeit. Auch die wissenschaftliche Ökumene kennt diese Verlagerungen, die sich am sichtbarsten im Wechsel der Fachdisziplin von Dogmatik hin zu Ethik abzeichnen.

Da sich die beobachteten Phänomene gegenseitig beeinflussen und darüber hinaus teilweise begründen, lässt sich auch von einer Hypothesenmatrix sprechen. Dies meint Zweierlei: Zum einen ist mit den oben skizzierten Faktoren ein Zusammenhang von Hypothesen aufgeführt, der sich bewusst als Sammlung versteht. Es geht mithin nicht darum, Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben oder die Begründungsmuster zur neuen ökumenischen Situation gänzlich in ihrer Tiefe zu erfassen. Vielmehr sollen Erklärungsmöglichkeiten für ökumenisch neu zu bewertende Situationen aufgeboten werden, die sich je nach Konstellation anders gestalten können. Zum Ausdruck

die Gepflogenheiten vor Ort, der Volkszugehörigkeit, der Nationalität und den diversen – säkularen wie kirchlichen – rechtlichen Rahmenbedingungen entstanden. Diese Faktoren, die nichts mit der Lehre der Kirche an sich zu tun haben, beeinflussen die Dynamik eines jeden Dialogs ebenso“ (ebd., 32).

<sup>20</sup> Ebd., 30.

kommen soll mit der Hypothesenmatrix also eine Suchbewegung, die nach Verlagerungen in der ökumenischen Landschaft Ausschau hält, mit denen sich aktuelle Entwicklungen im interkonfessionellen Dialog und in den zwischenkirchlichen Beziehungen erklären lassen.

Zum anderen ist mit der Matrix ein Zusammenhang von Hypothesen benannt. Dies bedeutet, dass zwar bestimmte Faktoren in spezifischen Konstellationen verstärkt und zentraler auftreten und andere Faktoren weniger dominant sind oder sogar ganz fehlen können; zugleich soll die Interdependenz der hypothetischen Faktoren betont werden, die gerade die wechselseitige Beeinflussung – und teils Verstärkung – von Phänomenen im ökumenischen Bereich annimmt. Damit ist die These verbunden, dass sich die veränderte ökumenische Landschaft, die „neue Unübersichtlichkeit“, nicht monokausal erklären lässt. Die isolierte Betrachtung von Phänomenen wäre demzufolge nicht zielführend auf dem Weg, die neue Lage ökumenisch zu erschließen. Im Gegenteil ginge es darum, verschiedene „Stellschrauben“ in der ökumenischen Wissenschaft und Praxis – genannt seien exemplarisch Einheitsvorstellungen, Dialogmethoden, ökumenische Kooperationen oder gemeinschaftsgenerierende Frömmigkeitsformen – so zu justieren, dass erfolgreiche Ökumene im 21. Jahrhundert möglich wird.

Das Institut für Ökumenische Forschung in Straßburg möchte in seinem bereits begonnenen Studienprojekt genau diese Suchbewegung unternehmen und dabei zu ergründen versuchen, wie ökumenische Arbeit in der Gegenwart zu gestalten ist, damit sie dem dient, was ihr Ziel von Anbeginn ist, nämlich die Christenheit zu der Einheit zu führen, die ihr von Gott in Jesus Christus gegeben und aufgegeben ist. Grundlegendes Ziel dabei ist es, aus den Beobachtungen und Analysen neue Ideen und Visionen zu generieren, die sinnvolle Ökumene und einen neuen ökumenischen Aufbruch ermöglichen.

# Vielfalt als Problem?

Eine soziologische Anfrage<sup>1</sup>



Michael N. Ebertz<sup>2</sup>

## 1. „Probleme“ in soziologischer Sicht

Aus soziologischer Perspektive *gibt* es keine Probleme, sondern die Beobachtung, dass ein Unbehagen von individuellen oder kollektiven Akteuren in einem Problematisierungsprozess erst als Problem gesellschaftlich konstituiert wird. Dies ist höchst voraussetzungsvoll. An solchen Problematisierungsprozessen nehmen unterschiedliche Statusgruppen teil. Das sind z. B. Betroffene, Advokat\*innen, Expert\*innen, primäre und sekundäre Nutznießer\*innen (Instrumentalist\*innen), moralische Unternehmer\*innen. Mit unterschiedbaren Problematisierungsmustern generieren sie handelnd und kommunizierend zunächst einen Problematatbestand: Sie rahmen 1. das Thema, 2. legitimieren – ja skandalisieren – es, 3. mobilisieren zum Handeln und Entscheiden, worauf 4. ein offizieller Handlungsplan erstellt wird und schließlich 5. die Transformation dieses Plans in seine tatsächliche Ausführung erfolgt, um somit den als Problem konstituierten Sachverhalt zu bearbeiten. Eine solche „Problemkarriere“ wird nicht immer vollständig durchlaufen. Problematisierungen können ausgebremst, ausgedehnt, abgetrieben und umgelenkt oder routiniert auf Dauer gestellt – also zum Beispiel in der 3. Phase gehalten – werden. So lautet meine erste – vielleicht überraschende – These (*These 1*), dass aus soziologischer Sicht die Vielfalt der christlichen Konfessionen und Denominationen nicht als Problem konstituiert ist. Die Phasen 4 und 5 sind nämlich (noch) nicht

<sup>1</sup> Erheblich gekürzte Version eines Vortrags am 20.09.2019 in Klingenthal.

<sup>2</sup> Dr. Michael N. Ebertz lehrt seit 1991 als Professor für Sozialpolitik, Soziologie, freie Wohlfahrtspflege und kirchliche Sozialarbeit an der Katholischen Hochschule Freiburg.

durchlaufen, die Problematisierung läuft (immer) noch, ja die Mobilisierung (3. Phase) lässt nach. Ein offizieller Handlungsplan wurde nicht erstellt und konnte somit auch nicht in seine tatsächliche Ausführung umgesetzt werden. Im Folgenden geht es mir nicht darum, die Gründe für das – wie mir scheint – in der 3. Phase eingekapselte Verharren der Problematisierung der Vielfalt im Detail zu rekonstruieren. Allerdings lässt sich erkennen (*These 2*), dass die Stagnation in der Problematisierung der christlichen Vielfalt zahlreiche außertheologische Gründe hat. Die Hauptgründe, nur angedeutet, sehe ich (a) in der gesellschaftlichen Entdramatisierung der mit der konfessionellen Differenz einhergehenden Wertekonflikte;<sup>3</sup> (b) in der mangelnden Priorisierung der Vielfalts- bzw. Einheitsthematik auf der Agenda der organisierten Konfessionen auch angesichts konfessionsinterner Pluralisierungsvorgänge und basaler Konflikte,<sup>4</sup> die „quer durch die Konfessionen“<sup>5</sup> gehen; (c) im Fehlen einer interkonfessionell gemeinsamen Governance-Struktur, die – auf der Ebene der Organisation – zentrale und dezentrale Entscheidungsverfahren der Bearbeitung von Vielfaltsfragen verbindlich miteinander kombinieren könnte; (d) in der Unvereinbarkeit gegensätzlicher Religionslogiken: einer „prophetischen“ bzw. „eschatologischen“ hier und einer „sakralen“ bzw. „priesterlichen“ Religionslogik dort, und zwar innerhalb des Christentums selbst;<sup>6</sup> (e) in den – damit zusammenhängenden – Struktur- und Habitus-Differenzen (Pierre Bourdieu) zwischen den christlichen Konfessionen;<sup>7</sup> (f) in den soziohistorischen Verflechtungen und Verfestigungen der jeweiligen konfessionellen Formationen;<sup>8</sup> (g) in der weltweit rasanten Heterogenisierung der

<sup>3</sup> Vgl. schon *Max Weber*: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen 1968, 506.

<sup>4</sup> Vgl. *Michael N. Ebertz*: Der Kampf um die Kirche – in der katholischen Kirche. Soziologische Perspektiven auf die Debatte um „Amoris laetitia“, in: Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik 2 (2018), 1–18.

<sup>5</sup> *Werner Thiede*: Liberalisiertes Eheverständnis als ökumenisches Problem; in: Materialien des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim 70 (2019), 76–81, hier 79.

<sup>6</sup> Vgl. *Paul Tillich*: Die bleibende Bedeutung der katholischen Kirche für den Protestantismus; in: *Ders.*: Gesammelte Werke, Band 7: Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung, Stuttgart 1962, 124–127.

<sup>7</sup> Vgl. *André Armbruster*: Die dreifache Konstitution von Kirche als Kampf, Körper und Artefakt; in: *Dietmar Schon* (Hg.): Identität und Authentizität von Kirchen im ›globalen Dorf‹. Annäherung von Ost und West durch gemeinsame Ziele?, Regensburg 2019, 128–158.

<sup>8</sup> Darauf wies immer wieder Demosthenes Savramis hin, siehe *Michael N. Ebertz*: Allgemeines und Singuläres. Die Konfessionskirchen aus der religionsoziologischen Perspektive von Demosthenes Savramis; in: *Schon* (Hg.), Identität und Authentizität, 86–102.

Christenheit, die von strukturellen, kulturellen und individuellen Pluralisierungs-, ja Singularisierungsgeneratoren moderner Gesellschaften angetrieben werden. Jeder einzelne Punkt bedürfte einer ausführlichen Erläuterung.

Im Folgenden geht es mir zunächst darum, die Problematisierungsmuster im Einheitsdiskurs, genauer gesagt: die Verschiebungen dieser Problematisierungsmuster zum Thema zu machen (2) und die Herausforderungen für ein neues Problematisierungsverständnis (3) anzudeuten, die sich angesichts der m.E. unhintergehbaren religionsinternen Pluralisierung der Christenheit (4) zeigen.

## *2. Verschiebung der Problematisierungsmuster*

Unter Problematisierungsmustern lassen sich allgemein im gesellschaftlichen Kommunikationshaushalt bereitliegende Schemata verstehen, die grundlegende Perspektiven der Wahrnehmung und der Deutung von Phänomenen anbieten und deshalb auch als Paradigmen bezeichnet werden können. Sie finden ihren oft unreflektierten Niederschlag auch in den ökumenischen Einheitsdiskursen. Dabei handelt es sich um „an bestimmten Maßstäben einer postulierten Normalität“ orientierte „Interpretationsvorlagen“,<sup>9</sup> die unter den Bedingungen eingeschränkter Rationalität und hoher Komplexität Orientierung geben.<sup>10</sup> Diesen Problematisierungen liegen Problematisierungstypen zugrunde, die im Prozess der Problematisierung zur Anwendung kommen. Sie sind „von unterschiedlicher Konkretheit; neben sehr umfassenden Typen“, die man „Globaltypen“ nennen kann, „finden sich Spezialtypen unterschiedlicher Reichweite“.<sup>11</sup> So kennt z.B. der Globaltyp der Devianz im „Angebot unserer Kultur“ z.B. die Spezialtypen der Kriminalität, der Sünde, der psychischen Erkrankung, der situativen Desorientierung, der Verwahrlosung und der Behinderung.<sup>12</sup> Ohne hier theoretisch ins Detail zu gehen, ist mir wichtig, hervorzuheben, dass diese Problematisierungstypen „eine kognitive und eine evaluative Dimension“ haben, „sie implizieren und ermöglichen also Sach- und Wertaussagen“. Zudem dienen sie als Orientierung für praktische Konsequenzen, d.h. zur Formulierung eines Handlungsbedarfs.<sup>13</sup> Ferner ist bemer-

<sup>9</sup> Nikolaus Sidler: Problemsoziologie. Eine Einführung, Freiburg 1999, 123 f.

<sup>10</sup> Ebd., 121–123.

<sup>11</sup> Ebd., 124.

<sup>12</sup> Ebd., 124–126 und 62–64.

<sup>13</sup> Ebd., 124 f.

kenswert, „dass die Rahmungen mittels der Globaltypen sich gar nicht wechselseitig ausschließen“, und wir können mit „unterschiedlichen, ja gegensätzlichen Problematisierungen einer und derselben Gegebenheit zugleich und manchmal durch dieselben Beteiligten“ rechnen.<sup>14</sup>

So lässt sich zeigen (*These 3*), dass sich der Mainstream des interkonfessionellen Problematisierungsdiskurses von einem Problematisierungsmuster mittels des Problematisierungstyps der Devianz hin zu einem anderen Problematisierungstyp verschoben hat. Typisch für den Problematisierungstyp der Devianz ist ein Täter- oder Handlungsschema. Damit erfährt ein Sachverhalt eine ganz bestimmte Rahmung, das konzentriert ist „auf Tat und Täter, alles andere, was bei einer anderen Rahmung des Problems sonst noch in den Blick kommen könnte, ist, als Symptom oder mögliche Ursache, sekundär oder gar irrelevant“.<sup>15</sup> Einzelnen wird die Störung der Situation zugeschrieben, und sie werden nicht selten auch kulpabilisiert. Ihr Handeln wird unter Rückgriff auf als gültig definierte Normen als negativ, unrichtig, unberechtigt qualifiziert und damit entwertet. Die Interessen, aus denen diese Perspektive gewählt wird, liegen auf der Hand: „Es ist der Blick von einem gesellschaftlichen ‚Innenraum‘ auf die Abweichler ‚draußen‘, und entsprechend laufen untergründige Solidarisierungen nach innen und Schuld- oder zumindest Ursachenzuweisungen nach außen.“<sup>16</sup> Das erforderliche Handlungspanorama reicht von der sozialen und administrativen Kontrolle, über die Sanktionierung bis hin zu (anderen) Formen der Prävention.

Explizit deutlich wird im interkonfessionellen Diskurs die Verwendung des Devianzschemas, wenn etwa Kardinal Walter Brandmüller Martin Luther „natürlich als Häretiker“ definiert, der „zu Recht aus der Kirche ausgeschlossen“ worden war. Zur weiteren Typisierung wählt er sogar noch Spezialtypen der Devianz, indem er Luther nicht nur eine moralische, sondern auch eine pathologische Abweichung unterstellt: „Luther sei zwar einerseits hochintelligent und genial veranlagt gewesen, habe auf der anderen Seite aber unter großen psychischen Problemen gelitten, der nicht in der Lage gewesen sei, ‚sich selber infrage zu stellen‘.“<sup>17</sup> Der deutsche Kurienkardinal Gerhard Ludwig Müller aktiviert in einem Interview über Luther ebenfalls das Devianzschema, indem er allerdings die Schuldzuschrei-

<sup>14</sup> Ebd., 129.

<sup>15</sup> Ebd., 58.

<sup>16</sup> Ebd., 59.

<sup>17</sup> Walter Brandmüller: Martin Luther war Häretiker, siehe [www.katholisch.de/article/12950-kardinal-brandmueller-martin-luther-war-haeretiker](http://www.katholisch.de/article/12950-kardinal-brandmueller-martin-luther-war-haeretiker) (aufgerufen am 14.09.2019).

bung umverteilt: „Der Reformator habe mit seiner Kritik am Ablasshandel Recht gehabt. „Der Ablasshandel war ein Betrug an den Gläubigen“ [...]. Die Kirche habe den Fehler gemacht, dass sie Luther exkommuniziert habe, ohne auf seine Anliegen eingegangen zu sein. „Man hätte kritischer unterscheiden müssen, was er eigentlich will“, so Müller.“<sup>18</sup> Kardinal Kasper ist dagegen bereits dabei, die Anwendung des Devianzschemas einzustellen, wenn er meint, dass „Luther schon fast zu einem gemeinsamen Kirchenvater geworden“ ist.<sup>19</sup> Auch Papst Franziskus erinnert das Devianzschema, indem er es zu emeritieren scheint, wenn er sich von der Vorstellung seiner Kindheit, dass die Protestanten in die Hölle kommen, öffentlich distanziert.<sup>20</sup>

Das Devianzschema scheint mir allerdings nur partiell zu verblassen, stärker im Verhältnis der großen Konfessionen, weniger im Blick auf die zahlreichen, sich dem Christentum zurechnenden Freikirchen und Sekten, deren Fremdverständnis mit den Zügen krimineller Vereinigungen assoziiert werden kann. Auf der handlungspraktischen Ebene korrespondieren dem Devianzschema Postulate der „Missachtung“, der „Vernichtung“ oder der „Therapie“. Ein anschauliches Beispiel für das Postulat der Vernichtung findet sich etwa bei den Piusbrüdern, wenn sie anderen Konfessionen und Religionen die Existenzberechtigung absprechen. Die sog. Rückkehr-Ökumene ist ein klassisches Beispiel für „Therapie“, die dazu dienen soll, die protestantischen Gläubigen wieder in den „einen Schafstall Christi“<sup>21</sup> einzufügen. Im 20. Jahrhundert stellt ein typisches Zeugnis dafür die Enzyklika *Mortalium animos* von Papst Pius XI. dar. 1928 wirft er denjenigen, die sich an ökumenischen „Konferenzen“ beteiligen, vor, sie würden die von Gott geoffenbarte Wahrheit zum Gegenstand von Verhandlungen machen und dabei „einer falschen christlichen Religion, die von der einen Kirche Christi grundverschieden ist, Geltung verschaffen“. Vielmehr gebe es „keinen anderen Weg, die Vereinigung aller Christen herbeizuführen, als den, die Rückkehr aller getrennten Brüder zur einen wahren Kirche Christi zu fördern, von der sie sich ja einst unseligerweise getrennt haben“.<sup>22</sup> Der darin zum

<sup>18</sup> Ebd.

<sup>19</sup> „Für Katholiken“, so schreibt Walter Kardinal Kasper: Martin Luther. Eine ökumenische Perspektive, Regensburg 2017, 8f, „war Luther lange Zeit der Häretiker schlecht-hin [...] Diese Zeiten sind insgesamt vorbei.“

<sup>20</sup> Papst Franziskus: Die Spaltung unter uns Christen ist ein Skandal, hg. von Stefan von Kempis, Stuttgart 2017, 76 f.

<sup>21</sup> „ad unicum Christi ovile redire“ – so wortwörtlich in dem päpstlichen Schreiben *Iam vos omnes* von Papst Pius IX. *Ad omnes Protestantes, aliasque acatholicos* von 1868.

<sup>22</sup> Papst Pius XI: Enzyklika *Mortalium animos*, siehe [www.kathpedia.com/index.php/Mortalium\\_animos\\_\(Wortlaut\)](http://www.kathpedia.com/index.php/Mortalium_animos_(Wortlaut)) (aufgerufen am 08.02.2021).

Ausdruck kommende Habitus hat ja auch diverse Nicht-Mitgliedschaftentscheidungen der Vorgängerbehörde der heutigen Glaubenskommission bestimmt, etwa die Teilnahme an der Konferenz von Edinburgh (1910) zu verweigern.

### *3. Ein neuer Problematisierungstyp*

Das Postulat der Rückkehr-Ökumene war die offizielle Haltung der römisch-katholischen Kirche bis zum Zweiten Vatikanum, die mit dem Ökumenismusdekret korrigiert wurde. Wie es zu dem Umschwung kam, kann hier nicht Thema sein. Ich vermute allerdings auch hier (*These 4*), dass die Abkehr vom Devianzschema weniger von theologischen Argumenten allein, als von der theologischen Reflexion eines Komplexes von gesellschaftlichen Erfahrungen getragen war. Hierzu rechne ich (a) die Erfahrung von staatlich erzwungener Religionsfreiheit und damit einhergehender Disprivilegierung von Religion bzw. (einzelner) christlicher Konfessionen (in Deutschland: des Protestantismus als ehemaliger Staatskirche durch die Weimarer Reichsverfassung 1919), (b) die Erfahrung wachsender Irrelevanz konfessioneller Mitgliedschaften in den alltäglichen Strukturen differenzierter Gesellschaften<sup>23</sup> und zugleich (c) die Annahme, dass die Fixierung auf das mit symbolischer Gewalt einhergehende Devianzschema mit den Interessen und Plausibilitäten bestimmter Laiengruppen („Misch-ehnen“<sup>24</sup>) nicht mehr kompatibel und deshalb mit Risiken konfessionsinterner Desintegration behaftet war.

Das Zweite Vatikanum steht mit *Unitatis redintegratio* für einen regelrechten Paradigmenbruch mit dem Problematisierungstyp der Devianz, der sich (*These 5*) zugunsten des Problematisierungstyps der Desintegration vollzog. *Unitatis redintegratio* spricht „mit Wertschätzung von den anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften und würdigt den Anteil, den sie an der Wahrheit haben, positiv, anstatt sie negativ als Abtrünnige zu betrachten“.<sup>25</sup> Freilich handelt es sich hier nur um eine partielle Anerkennung, es geht um Anerkennungspartikel. Neben den Piusbrüdern hal-

<sup>23</sup> Michael N. Ebertz: Konfessionen im Wandel. Eine soziologische Perspektive; in: Ökumene im Religionsunterricht. Jahrbuch der Religionspädagogik (JRP) 32 (2016), 57–70.

<sup>24</sup> Vgl. hierzu schon Waldemar Molinski: Mischhenseelsorge – ökumenische Familienpastoral; in: Lebendiges Zeugnis (2) 1974, 62–73.

<sup>25</sup> Rückkehr-Ökumene, siehe [de.wikipedia.org/wiki/Rückkehr-Ökumene](https://de.wikipedia.org/wiki/Rückkehr-Ökumene) (aufgerufen am 14.09.2019). Vgl. Jan-Heiner Tück: Abschied von der Rückkehr-Ökumene. Das II. Vatikanum und die ökumenische Öffnung der katholischen Kirche; in: Helmut Hoping (Hg.): Konfessionelle Identität und Kirchengemeinschaft, Münster 2000, 11–52.

ten auch andere fundamentalistische Gruppierungen innerhalb der römisch-katholischen Kirche weiterhin am Devianzschema fest. „Auch manche evangelikale Gruppierungen, die sich nicht am ökumenischen Dialog beteiligen, vertreten implizit eine Rückkehr-Ökumene“,<sup>26</sup> allerdings in ihre Richtung. Formen präventiven Devianzschutzes klingen noch an, wenn in einem neuen „Leitfaden“ zur Taufe von Kindern einer christlichen „Mischehe“ mit Rückgriff auf das katholische Kirchenrecht (can. 1125, Nr. 1) vor den „Gefahren des Glaubensabfalles“ gewarnt wird.<sup>27</sup> Das kanonische Recht sieht den anderskonfessionellen Ehepartner immer noch als ein apotatisches Risiko der Devianz. Letztlich leitet die faktische Aufkündigung des Devianzschemas Prozesse der Deinstitutionalisierung im Inneren der eigenen konfessionellen Formation ein, womit sie ihre konfessionsinterne Pluralität und Komplexität erhöht und ihre Dissensanfälligkeit, ja Selbstrelativierung steigert. So vollzieht die Präferenz für die Problematisierung der Vielfalt anderer Konfessionen mittels des Problematisierungstyps der Desintegration einen entscheidenden Perspektivwechsel, erzeugt damit aber auch neue Herausforderungen (*These 6*).

#### *4. Herausforderungen des neuen Problematisierungsmusters*

Der Problematisierungstyp der Desintegration lenkt nämlich den inklusiven Blick (a) auf das Panorama aller (b) heterogenen Typen „christlicher“ Akteure und (c) auf das gesamte, äußerst heterogene Beziehungsgefüge, das von ihnen gebildet wird. Der Imperativ heißt nun Konnektivität, nicht Exklusivität. „Es ist uns wohl gelungen“, so der erste Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen schon in den 1960er Jahren, „das Verlangen nach Einheit zu intensivieren, die Kirchen zu konstruktiven Beziehungen miteinander zu bringen, zwischenkirchliche Zusammenarbeit zu organisieren und – in einem gewissen Umfang – die Kirchen in Stand zu setzen, zu manchen Problemen unserer Zeit ein gemeinsames Wort zu sagen“.<sup>28</sup> Unter der Folie der Desintegration wird schon jede selektive Wahrnehmung und Kommunikation (d) – dies beginnt schon beim Kirchenbegriff – begründungspflichtig. Die Wahl des Problematisierungstyps der Desintegration steigert damit nicht nur auf der Wahrnehmungsebene die (e) konfessionsexterne, sondern auch die (f) konfessionsinterne Komplexi-

<sup>26</sup> Rückkehr-Ökumene, siehe [de.wikipedia.org/wiki/Rückkehr-Ökumene](https://de.wikipedia.org/wiki/Rückkehr-Ökumene) (aufgerufen am 14.09.2019).

<sup>27</sup> Markus Graulich u. a.: *Taufvorbereitung und Taufgespräch. Ein Leitfaden für Eltern und Seelsorger*, Regensburg 2019, 18.

tät. Gemeinsam *allenfalls* getragen von einer diffusen Bezugnahme auf das – selbst wieder mehrfach vermittelte und vielfach interpretierbare – jesuanische Ursprungs- und christliche Tradierungsgeschehen<sup>29</sup> erwächst auf der Handlungsebene die Herausforderung, Handlungen und Entscheidungen (g) auszuwählen und (h) aufeinander abzustimmen und dabei – in Ablösung des Herrschaftsmodus – nicht-hierarchische Modi, etwa den Modus der Reziprozität, von Leistung und Gegenleistung, zu präferieren. Dieses *quid pro quo* führt aber in neue inter- und intrakonfessionelle Dilemmata, jedenfalls zum „Abschied von Ansprüchen der Beherrschbarkeit von Unsicherheiten durch Vorauskoordination“.<sup>30</sup> Die Vermeidung von Desintegration nach außen geht von nun an mit der Notwendigkeit einher, Desintegration nach innen zu vermeiden *et vice versa*. Es müssen somit immer mindestens zwei Einheiten in den Blick genommen werden, um das „Spiel“ der Integration auszuführen. Zugleich können Kooperationen *hier* zu Risiken der Distanzierung und Verweigerung *dort* – bei konfessionsinternen Mitgliedern und bei anderen konfessionsexternen „Partnern“ – führen, je mehr die interkonfessionelle Konnektivität zu Interdependenzen führt,<sup>31</sup> d.h. zu Einschränkungen der konfessionellen Autonomie und zu Verwerfungen in der Hierarchie von Statusgruppen. Aus Studien zur Fusionsforschung lässt sich schlussfolgern, dass „Fusionen fehlschlagen, wenn Manager interne Konflikte unterschätzen“, die nicht zuletzt aus „unterschiedlichen Organisationskulturen entstehen.<sup>32</sup>

Diese dilemmatische Herausforderung lässt sich an einem Beispiel der Verschiebung innerhalb der ökumenischen Haupt-Triaden aus der jüngeren interkonfessionellen Vergangenheit ansatzweise verdeutlichen. Kardinal Kasper hatte, seinen eigenen Worten zufolge, bei Papst Benedikt XVI. „eine neue Offenheit entdeckt, in erster Linie gegenüber den orthodoxen Kirchen“. „Sie sind wohl“, so Kasper weiter, „der wichtigste Partner für uns, weil wir uns dogmatisch sehr nahe sind, und wir erwarten in den

<sup>28</sup> *Wilhelm Adolf Visser 't Hooft*: Bilanz der ökumenischen Situation; in: Evangelische Theologie 25 (1965), 455–466, hier 458 f; zit. n. *Walter Scheele*: Einheitssuche – Einheitskrise – Einheitsmodelle; in: Lebendiges Zeugnis 2 (1974), 9–18, hier 10 f.

<sup>29</sup> *Thiede*, Eheverständnis, 80 f, scheint zu bezweifeln, dass unter den Akteuren der Ökumene an der Antwort auf die „Zentralfrage“, „ob Christus wirklich als der eine, Mensch gewordene Sohn Gottes geglaubt und bekannt und damit das trinitarische Grundkenntnis aller christlichen Kirchen festgehalten wird“, einheitlich ausfällt.

<sup>30</sup> *David Kraft*: Netzwerkorganisation; in: *Maja Apelt* u. a. (Hg.): Handbuch Organisationsarten, Wiesbaden 2012, 359–380, hier 363.

<sup>31</sup> Organisationstheoretisch werden unterschiedliche Formen von Interdependenz unterschieden, z. B. gepoolte, symmetrische, reziproke und sequentielle Interdependenz.

<sup>32</sup> *Jo Seldeslachts*: Warum Fusionen scheitern. Von Informationen und Integrationsanstrengungen; in: WZB-Mitteilungen 108 (2005), 16–19, hier 16.

nächsten Monaten wichtige Schritte.“ Der Primat des Papstes sei dabei zwar „zweifellos der entscheidende und schwierigste Punkt, an dem wir arbeiten. Aber wir können uns“, so der Kurienkardinal, „durchaus verschiedene Akzentuierungen im Osten und Westen vorstellen: Die Patriarchen der Ost-Kirchen könnten durchaus weiter ihre Traditionen pflegen und die Entscheidungen für ihre Kirchen treffen ... Wir wollen den orthodoxen Kirchen ja nichts wegnehmen, sondern ihnen etwas geben: Das Petrusamt könnte auch ihnen universale Präsenz bringen. In einer globalisierten, einer medial vernetzten Welt ist es notwendig, dass man mit einer Stimme sprechen kann.“<sup>33</sup> Je mehr es zu einer Annäherung zwischen den römisch-katholischen und den orthodoxen Traditionen kommt, desto steiler werden die Hürden für die Kirchen der evangelischen (lutherischen, reformierten) Traditionen. Obwohl die vorausgesagten „wichtigen Schritte“ ausblieben, hatte Kardinal Kasper damit eine reale Neigung des *Papa emeritus* beschrieben, der freilich die ökumenischen Hürden auf andere Weise, nämlich durch sein Arrangement mit der Pius-Priesterbruderschaft erheblich gesteigert hat.<sup>34</sup> Kardinal Kasper hebt auch noch andere – ethische – Differenzen zu den evangelischen Kirchen hervor, und für ihn gehen die „Wege auseinander, und zwar auch innerhalb der evangelischen Kirche, die just in dieser Frage in eine erhebliche Krise geraten“ sei.<sup>35</sup> Mit der Option für den Problematisierungstyp der Desintegration kommen nicht nur unterschiedliche Konnektivitätsimaginierungen, sondern auch Beziehungsformen und -ebenen in den Blick (*These 7*).

## 5. Perspektiven

Für die Gestaltung der interkonfessionellen Beziehungen kommt zum einen eine – den Außenstehenden irritierende – Vielfalt an sog. Einheitsmodellen auf den Tisch. So scheinen auch ökumenisch gesinnte Christinnen und Christen „weithin uneins über ihr Einssein“.<sup>36</sup> Auffällig ist freilich die – bei aller Vielfalt – allgemein geteilte „Einheits“-Semantik, die zudem eine positive Attribution erhält, obwohl aus anderen – etwa wirtschaftlichen – Zusammenschlüssen der letzten Jahre bekannt ist, dass diese weit-

<sup>33</sup> Kardinal Kasper: „Da gehen Wege auseinander“. Interview mit Eva Maria Kallinger; in: Focus Nr. 33 vom 13.08.2005, 42.

<sup>34</sup> Vgl. Michael N. Ebertz: Der Fundamentalist; in: Stephan Moebius u. a. (Hg.): Diven, Hacker, Spekulanten. Sozialfiguren der Gegenwart, Berlin 2010, 174–189.

<sup>35</sup> Kasper, Wege, 44; s. hierzu auch Thiede, Eheverständnis.

<sup>36</sup> Scheele, Einheitssuche, 9.

aus geringere Profite einfahren als vergleichbare Firmen, die nicht fusioniert haben.<sup>37</sup> Auch andere negative Assoziationen von Einheit – etwa „Totalität“ – werden ausgeblendet. Im Gegenteil. Wer im Blick auf die Globalisierung formulieren kann: „In dieser Zeit der wachsenden Totalkommunikation der Menschheit ist die fehlende Totalkommunion der Christenheit doppelt verhängnisvoll“,<sup>38</sup> der scheint für solche Ambivalenzen der Einheitsidee sozusagen blind. Diese Semantik erlaubt es offensichtlich den organisierten Konfessionen, den überwiegend positiven Bias zu nutzen, andererseits aber offen zu lassen, inwiefern diesen Bezeichnungen tatsächlich strukturelle Korrelaten entsprechen. Zugleich erzeugt die Einheitssemantik entsprechende Erwartungen, die an die organisierten Konfessionen gerichtet und von dort her enttäuscht werden können. Ich nenne solche Einheitsmodelle lieber konfessionsgebundene Konnektivitätsimaginationen; sind sie doch, wenn ich recht sehe, nur partiell konsensfähig, weil sie das Risiko bergen, je eigene Strukturmerkmale, die zur „vorgegebenen“ kollektiven Identitätsausrüstung erklärt werden, in Frage zu stellen. Konfessionen sind eben – im Unterschied zu nicht-religiösen Organisationen, Gemeinschaften und Spontanbeziehungen – auch „traditionalistisch fundierte Strukturformen“, in denen „vor allem sachliche Systemparameter (z. B. Wertmaßstäbe, Normen oder Rollendefinitionen) den Status nicht-kontingenter ‚Gegebenheiten‘ besitzen“.<sup>39</sup> Sie werden sakralisiert und unter Tabuvorbehalt gestellt. So scheint weder das Modell der Organischen Union noch das Modell der Konziliaren Gemeinschaft seitens der römisch-katholischen Kirchenleitung akzeptabel zu sein, weil die kirchlichen Entscheider den Verfassungsmythos der apostolischen Sukzession und einige andere Strukturmerkmale als göttliche Vorgabe für unaufgebarbetrachten.<sup>40</sup> Als „falsche Modelle“ – hier kommt wieder der Problematisierungstyp der Devianz zum Vorschein – bezeichnet übrigens Papst Franziskus, dem eine Präferenz für das – irrtümlicherweise Oscar Cullmann zugeschriebene – Modell der Einheit in versöhnter Verschiedenheit nachgesagt wird,<sup>41</sup> solche, die auf „Einverleibung“ und auf

<sup>37</sup> Vgl. *Seldeslachts*, Fusionen, 16–19.

<sup>38</sup> Scheele, Einheitssuche, 10.

<sup>39</sup> Hans Geser: Gesellschaftliche Folgeprobleme und Grenzen des Wachstums formaler Organisationen; in: Zeitschrift für Soziologie 11 (1982), 113–132, hier 114.

<sup>40</sup> Vgl. Papst Franziskus, Spaltung, 16 f. Siehe auch Walter Kasper: Ökumenischer Konsens über das kirchliche Amt?; in: Stimmen der Zeit 191 (1973), 219–230, der die apostolische Ämter-Sukzession als ein wesentliches, d. h. unaufgebares Zeichen für die Apostolizität, d. h. die Treue zum Ursprung des kirchlichen Geschehens versteht. Das Zweite Vatikanum habe gelehrt, „dass die Bischöfe aufgrund göttlicher Einsetzung an die Stelle der Apostel nachgerückt sind“ (LG 20; vgl. 28); s. auch Michael N. Ebertz: Ökumene vor der Steilwand. Eine soziologische Perspektive; in: Una Sancta 68 (2013), 179–194.

„Gleichförmigkeit“ zielen, und auch solche, die „verschiedenen theologischen, liturgischen, geistlichen und kirchenrechtlichen Traditionen, die sich in der christlichen Welt entwickelt haben“, als „Bedrohung für die Einheit der Kirche“ gelten.<sup>42</sup> Falsch sei auch, sie „als Frucht unserer menschlichen Anstrengungen“ oder als ein „von kirchlicher Diplomatie geschaffenes Produkt“ zu begreifen,<sup>43</sup> und er präferiert ein Modell des Unbestimmbaren: Einheit sei „ein Geschenk von oben“ – verständlich angesichts der skizzierten Komplexität: Weder vermögen Menschen allein „die Einheit“ zu schaffen, „noch können wir“, sagt der Papst, „deren Formen und Zeiten bestimmen“.<sup>44</sup> Einheit sei „zuerst Weg und dann Ziel“,<sup>45</sup> also eine Prozesskategorie, keine Strukturkategorie. Als Prozess sieht Franziskus ebenfalls den „theologischen Dialog“; auch er sei „ein Weg, der zurückgelegt werden muss“.<sup>46</sup>

In den Blick für die interkonfessionelle Praxis kommt auch eine ganze Bandbreite von Beziehungsformen, die von eng gefassten und vertraglich ausformulierten Formen organisierter Kooperation bis hin zu wenig formalisierten Formen des persönlichen Kontakts, etwa zwischen Repräsentanten der jeweiligen Konfessionen, reicht. Hier eröffnet sich ein ganzes Forschungsfeld für eine empirische Soziologie der Ökumene und die Verschachtelung und Verwebungen ihrer Beziehungsformen mit ihren je eigenen Kommunikationsstilen, Grenzziehungsmechanismen und Strukturbildungsmerkmalen.<sup>47</sup> Wählt man eine systemtheoretisch inspirierte Ebenenunterscheidung – Interaktion, Bewegung, Gruppe, Organisation –, so scheinen sich die interkonfessionellen Beziehungen in den letzten Jahren auf die Ebene von theologischen Reflexions-, Arbeits- und Projektgruppen zu verlagern,<sup>48</sup> darunter die nur schwach mit Ressourcen ausgestatteten Ar-

<sup>41</sup> Siehe *Papst Franziskus*, Spaltung, 15–18. Der Papst irrt freilich, denn das Modell geht auf *Harding Meyer*: Ökumenische Zielvorstellungen, Göttingen 1996, zurück; vgl. *Ders.*: Ämter und Dienste der Kirche in ökumenischer Sicht; in: Lutherische Kirche in der Welt. Jahrbuch des Martin Luther-Bundes 31 (1984), 197–210. Vgl. *Oscar Cullmann*: Einheit durch Vielfalt. Grundlegung und Beitrag zur Diskussion über die Möglichkeiten ihrer Verwirklichung, Tübingen 1990 (Erstauflage 1986).

<sup>42</sup> *Papst Franziskus*, Spaltung, 43.

<sup>43</sup> *Ebd.*, 42.

<sup>44</sup> *Ebd.*

<sup>45</sup> *Ebd.*

<sup>46</sup> *Ebd.*, 55.

<sup>47</sup> Vgl. *Stefan Kühl*: Gruppen, Organisationen, Familien und Bewegungen; in: *Bettina Heintz* u.a. (Hg.): Interaktion – Organisation – Gesellschaft. Revisited. Sonderheft der Zeitschrift für Soziologie, Stuttgart 2015, 65–85, hier 77.

<sup>48</sup> Z. B. Weltgebetstag; Kirchenchöre; Stadtkirchentage; Thomas-Messen; „neu anfangen“; ökumenische Gemeindezentren; Sozialstationen, Eine-Welt-Läden, Obdachlosenhilfe.

beitsgemeinschaften christlicher Kirchen in Deutschland. In den interkonfessionellen Beziehungen der römisch-katholischen Kirche scheint seitens der Kirchenleitung die Interaktionsebene einen besonderen Akzent zu erhalten (*These 8*).

## 6. *Interaktionsneigungen*

Die Interaktionsseite kommt auch in der bevorzugten – und überstrapazierten – Metapher des Weges zum Ausdruck, nach dem Motto, das Patriarch Athenagoras in seiner „Begegnung“ mit Papst Paul VI. zugeschrieben wird: „Gehen (!) wir voran, und lassen wir die Theologen auf einer Insel unter sich diskutieren (!).“<sup>49</sup> Interaktionen entstehen, sobald mehrere Personen gemeinsam anwesend sind und einander erkennen.<sup>50</sup> Es geht dabei um eine soziale Grenzziehung „sinnlicher Komplexität der Reflexivitätsverhältnisse: der wechselseitigen Wahrnehmung der Wahrnehmung des Anderen auf die eigene Wahrnehmung und auf die gemeinsam wahrgenommene Außenwelt“.<sup>51</sup> Unterscheidbar innerhalb dieses Typs der Wahrnehmungskonstellation sind nicht nur Dyaden, Triaden, Gatherings usw., sondern auch mehr oder weniger repräsentative, mehr oder weniger einflussreiche, mehr oder weniger folgenreiche Interaktionen, was freilich schwer – und häufig erst *ex post* – einzuschätzen ist. „Sich begegnen(!), gegenseitig (!) das Gesicht sehen‘, das sind nach seiner [Papst Franziskus‘] Überzeugung ‚wesentliche Dimensionen‘ des Wegs(!) zur Einheit der Christen; ‚echter Dialog‘(!) sei nicht so sehr ein Austausch ‚von Ideen‘ als vielmehr ‚eine Begegnung(!) zwischen Menschen‘ (Ansprache in Istanbul, 30.11.14).“<sup>52</sup> „Als ‚großartige, brüderliche und historische Geste‘ hat der Ökumenische Patriarch von Konstantinopel, Bartholomaios I., die Schenkung der Reliquien des Apostels Petrus durch Papst Franziskus gewürdigt“, und Job Getcha „sagte: ‚Das ist für uns ein außergewöhnliches und unerwartetes Ereignis – ein Riesenschritt hin zur konkreten Einheit‘.“<sup>53</sup> Einen weiteren Akzent scheint dieser Papst auf die gemeinsame – interaktive – Praxis geistlicher Kommunikation und von Diakonie und Caritas zu setzen:

<sup>49</sup> *Papst Franziskus*, Spaltung, 56.

<sup>50</sup> *Niklas Luhmann*: Ebenen der Systembildung – Ebenendifferenzierung (unveröffentlichtes Manuskript); in: *Heintz u.a. (Hg.)*: Interaktion – Organisation – Gesellschaft, 6–39, hier 7.

<sup>51</sup> *Bettina Heintz u. a.*: Einleitung; in: *Dies. u.a. (Hg.)*: Interaktion – Organisation – Gesellschaft, IX–XVII, hier XVI.

<sup>52</sup> *Papst Franziskus*, Spaltung, 9 f.

<sup>53</sup> Christ in der Gegenwart 2019, Nr. 28, 310.

„Persönlich glaube ich auch“, so der Papst, „dass man den [ökumenischen] Enthusiasmus zum gemeinsamen Gebet und den Werken der Barmherzigkeit hineinlenken sollte.“<sup>54</sup> Die Überwindung konfessioneller Desintegration ist für den Papst weniger ein Vorgang der Kommunikation, denn des gemeinsamen Handelns und Erlebens. Nimmt man die systemtheoretische Einsicht ernst, dass diese Ebenen – Interaktion, Gruppe, Organisation – jeweils ihrer eigenen Logik folgen und nicht aufeinander zurückführbar sind, dann lässt dies die Schlussfolgerung (*These 9*) zu: Die Präferenzen für Interaktion – und erst recht für „Prozess“ und „Unbestimmbares“ – lassen sich als Folge von, als Einsicht in und als Gespür für die unlösbare Komplexität integrativer Konfessionsbeziehungen, wenn nicht als Kapitulation vor dieser Herausforderung interpretieren.

Die Präferenz für Interaktion bestätigt zwar, dass die Kommunikation unter Anwesenden – Gleichzeitigkeit und Gleichhörlichkeit – ein unverzichtbarer Mechanismus auch und gerade der globalen Strukturbildung ist und bleibt,<sup>55</sup> aber sie erfasst weder jene sozialen Prozesse, die der Interaktionsebene vorgelagert sind, noch erreicht Interaktion in ihrer Eigengesetzlichkeit der ephemeren, sinnlichen und höchst persönlichen Wahrnehmungskonstellation den Komplexitätsgrad interorganisationaler Verbindlichkeit, den sie angesichts seiner zahlreichen Risiken möglicherweise auch und gerade unterlaufen will. Dies gilt erst recht, wenn sich Interaktion weitgehend in Gesten der Ehrerbietung bis hin zu Ausgleichshandlungen – also etwa Entschuldigungen oder Schuldgeständnissen – erschöpft.

## 7. Chancen

Wer nicht nur zum Verzicht auf symbolische Gewalt in den Beziehungen zwischen den Konfessionen aufruft, sich zur konfessionellen Differenzakzeptanz bekennt und die „verschiedenen theologischen, liturgischen, geistlichen und kirchenrechtlichen Traditionen, die sich in der christlichen Welt entwickelt haben“ – wie Papst Franziskus – als „Reichtum“ anerkennt, gibt den interkonfessionellen Beziehungen mittels des Paradigmas der abzuwendenden Desintegration eine neue Wendung. Denn die Präferenz für Interaktion nimmt im Rahmen des Paradigmas der Integration eine Umgewichtung von der Sachdimension auf die Sozialdimension vor. Auf

<sup>54</sup> Papst Franziskus, Spaltung, 56.

<sup>55</sup> Bettina Heintz: Die Unverzichtbarkeit von Anwesenheit. Zur weltgesellschaftlichen Bedeutung globaler Interaktionssysteme; in: Dies. u. a. (Hg.): Interaktion – Organisation – Gesellschaft, 229–250.

diese Weise wird Einheit neu denkbar, nicht mehr (nur) substantialistisch, sondern relationalistisch (*These 10*).

Der konstruktive Umgang mit Vielfalt hat auch jenseits des religiösen Feldes neuartige Mechanismen sozialen Zusammenhalts hervorgebracht:<sup>56</sup> Relationale Mechanismen. Ehemals vorherrschende Mechanismen sozialer Integration, die auf substantialistischen und essentialistischen Zuschreibungen („Wir Deutsche“, „Wir Elsässer“, „Wir Lutheraner“, „Wir Katholiken“) basieren, werden zwar nicht beseitigt, aber durch neue relationale Mechanismen ergänzt und erweitert. Relationale Mechanismen des Zusammenhalts und der Zugehörigkeit sind durch den spezifischen Handlungskontext bestimmt und fragen zum Beispiel nach dem Leistungsbeitrag für ein Team oder die zweckbezogenen Kompetenzen. Sie fragen nach dem Output, und im Profifußball kommt es dann etwa auf das Mannschaftskonzept an, auf die Technik, auf den Spirit.

Ohne „essentialistische Ankerpunkte“<sup>57</sup> kann Vielfalt nicht erfolgreich durch relationale Mechanismen gestaltet werden. Die Frage der „Mischung“ muss empirisch durch die Praxis erprobt werden, und einzuüben ist, „unterschiedliche religiöse Überzeugungen [...] nicht mehr als Negationsform des Andern“<sup>58</sup> zu betrachten. Differenzakzeptanz statt Homogenisierungzwang; Dialog, statt Dialogverweigerung; Anerkennung statt Abwertung; Aushandlung statt Anweisung; Verständigung statt Durchsetzung können hier nur Stichworte sein, um entsprechende Haltungen und Kommunikationen anzudeuten. Eine solche Gestaltung der Sozialdimension orientiert sich nicht am Bild der Grenze, sondern an der Metapher der Schwelle. Eine Schwellenkultur setzt auf den Wechsel „von einer Logik abgrenzender, die Gegenseite negierender Differenz“, die auf Spaltung und Diskriminierung setzt und sich „durch Schließung, Fremdheit und Berührungsarmut arrangiert“, hin zu einer Logik der Durchlässigkeit und des Übergangs, die „Bühnen dramatischer Freiheit und der geteilten Verbindlichkeit des Dialogs, des Fremden und des Eigenen inszeniert“.<sup>59</sup> Die Herausforderung lautet, eine „Grammatik der Anschlüsse, des Austauschs, des Transfers“<sup>60</sup> zu entwickeln, welche je eigene Wertbindungen nicht ersetzbar, sondern übersetzbare macht.

<sup>56</sup> *Ludger Pries: Zusammenhalt durch Vielfalt? Bindungskräfte der Vergesellschaftung im 21. Jahrhundert*, Wiesbaden 2013, 13–48, hier 14.

<sup>57</sup> *Pries, Zusammenhalt*, 33.

<sup>58</sup> *Volker Demuth: Was heißt Zwischengesellschaft? Die Veränderung von Kultur, Glaube und Politik*; in: *Caroline Y. Robertson-von Trotha* (Hg.): *Die Zwischengesellschaft. Aufbrüche zwischen Tradition und Moderne?*, Baden-Baden 2016, 69–82, hier 70.

<sup>59</sup> *Demuth, Zwischengesellschaft*, 76 f.

<sup>60</sup> *Ebd.*, 78.

# Konfession und Kommunikation

## Von der Ökumene zum religiösen Feld<sup>1</sup>



Gerhard Wegner<sup>2</sup>

Schaut man auf die Entwicklung dessen, was herkömmlich als Ökumene bezeichnet wird, wird man für Deutschland auf den ersten Blick ein erhebliches Ausmaß mittlerweile ganz selbstverständlicher Formen der Zusammenarbeit zwischen den Kirchen, gerade auch zwischen evangelischer und römisch-katholischer Kirche, feststellen können. Das betrifft die Zusammenarbeit im zivilreligiösen Bereich, wie die Gestaltung von Ritualen angesichts von gesellschaftlichen Katastrophen – aber auch immer wieder die gemeinsame politische Positionierung, wie zum Beispiel anlässlich der sogenannten „Sozialinitiative“ 2014.<sup>3</sup> Gerade dieser Fall zeigt jedoch auch, wie wenig aufregend und motivierend entsprechende Initiativen sein können. Die im Rahmen der Sozialinitiative evangelisch-katholisch erstellten sozialethischen Thesen bewegten sich auf der Ebene eines Minimalkonsenses, beschrieben nichts Neues und wurden dementsprechend von der Öffentlichkeit auch vielfach mit einem gewissen Hohn und Spott kommentiert. In anderen Fällen liegen die EKD und die Deutsche Bischofskonferenz in ihren politischen Positionierungen bisweilen auch auseinander. So in Fragen der Familienpolitik aber auch des Rechts auf Suizid. Aufmerksamkeit finden zudem zuweilen noch Fragen einer gemeinsamen religiösen Praxis, wie der Feier der Eucharistie. Allerdings werden diese Differen-

<sup>1</sup> Herzlichen Dank an Petra-Angela Ahrens für eine kritische Lektüre des Entwurfs für diesen Text.

<sup>2</sup> Gerhard Wegner war von 2004 bis 2019 Leiter des Sozialwissenschaftlichen Instituts der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD). Davor war er Leiter des Kirchlichen Dienstes in der Arbeitswelt in der hannoverschen Kirche, außerdem Beauftragter der Kirche für die Expo 2000.

<sup>3</sup> Deutsche Bischofskonferenz/Evangelische Kirche in Deutschland: Gemeinsame Verantwortung für eine gerechte Gesellschaft. Initiative des Rates der EKD und der DBK für

zen wohl weitgehend als Teil einer ohnehin vielfältigen Öffentlichkeit betrachtet und dementsprechend mitsamt der Bedeutung der betreffenden Institutionen merklich relativiert. Oder aber sie werden als rein „kircheninterne“ Themen ohne öffentliche Bedeutung verbucht. Wenn beide Kirchen mit einer Stimme sprechen, findet das Zustimmung, aber es scheint nicht unbedingt nötig zu sein.

Der Begriff, unter dem die entsprechenden Veränderungen in der Regel soziologisch diskutiert werden, ist der der „Pluralisierung“ des religiösen Feldes.<sup>4</sup> Prägnant ist dabei die Verringerung der Dominanz der christlichen Kirchen und vor allem der Vervielfältigung von Bindungsgraden und individuellen Präferenzen. Deutlich erkennbar ist eine größere Bereitschaft, sich gegenüber unterschiedlichen Religionen zu öffnen. Dem entspreche allerdings (in 2011!) noch keine praktische Gelegenheitsstruktur.<sup>5</sup> Erkennbar sei zudem, dass die sich ausweitende Diversität religiöser Angebote mit einer Schwächung religiöser Denk- und Handlungsschemata der Bevölkerung einhergehe.<sup>6</sup> Ein religiöser Markt scheint sich herauszubilden, der sich allerdings bisher aus Kunden mit einer traditionell kirchlichen Sozialisation rekrutiert.<sup>7</sup>

Die sich immer weiter entfaltende Vielfalt gesellschaftlicher Positionen und die Selbstverständlichkeit ökumenischer Kooperation bedingen folglich eine gewisse Entdramatisierung konfessioneller Differenzen und erzeugen auf diese Weise – abgesehen von Expertengruppen – Desinteresse. Diese Tendenz wird zudem durch die immer größer werdende Zahl Konfessionsloser in Deutschland weiter befördert. Hier finden sich Haltungen einer generellen Indifferenz gegenüber den christlichen Kirchen und nicht selten auch gegenüber Religiosität überhaupt – es sei denn es ginge um Kritik an ihnen als intolerant oder sozial unverträglich.

Anders ist es nur in einem spezifischen Fall, nämlich dem Verhältnis zum Islam. Auch hier gibt es institutionalisierte Formen der Zusammenarbeit, aber man wird kaum von einem entspannten Verhältnis reden kön-

eine erneuerte Wirtschafts- und Sozialordnung. Gemeinsame Texte 22, 28.02.2014, Bonn/Hannover.

<sup>4</sup> Vgl. Volkhard Krech/Markus Hero: Die Pluralisierung des religiösen Feldes Deutschland. Empirische Befunde und systematische Überlegungen; in: Gert Pickel/Cornelia Sammet (Hg.): Religion und Religiosität im vereinigten Deutschland. 20 Jahre nach dem Umbruch, Wiesbaden 2011, 27–42. Vgl. auch Antonius Liedhegener: Pluralisierung; in: Detlef Pollack/Volkhard Krech/Olaf Müller/Markus Hero (Hg.): Handbuch Religionssoziologie. Wiesbaden 2018, 347–382.

<sup>5</sup> Krech/Hero, Pluralisierung des religiösen Feldes Deutschland, 32.

<sup>6</sup> Ebd., 35.

<sup>7</sup> Ebd., 39.

nen. Die Kritik am Islam, ja die Angst vor dem Ausbreiten des Islams in Deutschland, ist weit verbreitet, weswegen die Gestaltung des Verhältnisses zwischen den christlichen Kirchen und dem Islam einer genaueren Beobachtung der Öffentlichkeit unterliegt. Als eine Art von Rückwirkung dieses Konfliktes kommt es bisweilen zur Wiederentdeckung des Christentums als (kulturelle) Stütze einer europäischen Identität – ohne dass dies allerdings etwas mit einer lebendigen Religiosität zu tun hätte.

### *Ein religiöses Feld*

Aber dies sind zunächst mal eher kurSORische Beobachtungen. Wie lässt sich das Feld zwischen den christlichen Kirchen, anderen Religionsgemeinschaften und gegebenenfalls auch neuen religiösen Akteuren und weiteren Entwicklungen genauer analysieren? Fasst man diese Gemengelage zusammengenommen als ein „religiöses Feld“ auf, so kann man einen ersten Zugang zur Beantwortung von Fragen gewinnen, wie: Welche Dynamik weisen Religionen in Deutschland auf? Wie entwickeln sie sich? Welches sind die Hauptakteure? Wo finden sich Kooperationen und wo Konflikte? Allerdings ist die Nutzung des Feldbegriffs für eine genaue Analyse des Verhältnisses der Religionen auch nicht völlig unproblematisch.<sup>8</sup> Denn der Begriff suggeriert, dass es, wenn nicht Gemeinsamkeiten zwischen ihnen, denn doch mindestens gemeinsame Bezugspunkte der Religionen gibt. Und vor allem: dass sich solch ein Feld nach „außen“, von anderen (z.B. dem Feld der Politik, der Kunst usw.) unterscheiden bzw. abgrenzen lässt. Das bedeutet: es lässt sich eine innere, auf sich selbst bezogene Dynamik der Religionen unter- und miteinander feststellen, an der in der ein oder anderen Form alle teilhaben. Zumindest muss es erkennbare Indizien dafür geben, dass vieles in Richtung der Ausbildung eines solchen Feldes drängt. Man kann durchaus bestreiten, dass die damit implizierte relative Selbstwirksamkeit und Akteursqualität der Religionen tatsächlich existiert. Oft erscheinen sie sonst lediglich als abhängige Variablen gesellschaftlicher Entwicklung.

<sup>8</sup> Der Begriff ist angeregt durch *Pierre Bourdieu: Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*, Konstanz 2000. Näher ausgedeutet u. a. von *Hubert Knoblauch: Religionsoziologie*, Berlin/New York 1999, 212 ff. Allerdings geht es hier vor allem um die soziale Zuordnung von Orthodoxie und Heterodoxie. Der Feld-Begriff hat im Werk Bourdieus große Bedeutung als solcher.

Ein kennzeichnender Indikator dafür, dass solch ein Feld in der Wahrnehmung der Menschen existiert, ist die Einstellung zur Verständigung mit nicht-christlichen Religionen als Aufgabe der (in diesem Fall) evangelischen Kirche. Die Sichtweisen implizieren durchaus Brüche und Konflikte. Eine entsprechende Umfrage 2016<sup>9</sup> konnte deutlich belegen, dass sich Mitglieder der beiden großen Konfessionen sowie die Konfessionslosen zu mehr als vier Fünfteln das Vorantreiben einer solchen Verständigung wünschten. Die Zugehörigen nicht christlicher Religionen (vielfach Muslime) teilen diesen Wunsch jedoch nur in etwas mehr als der Hälfte. Und: Auf der anderen Seite fordern 42 % der Katholiken, 48 % der Mitglieder der evangelischen Kirche und 42 % der Konfessionslosen eine deutliche Abgrenzung gegenüber dem Islam. Zusammengefasst: Verständigung ja – aber nicht um jeden Preis.

Nun können diese Fragen angesichts der Kürze des zur Verfügung stehenden Platzes hier nicht weiter entfaltet werden. Ich gehe deswegen hier nur provisorisch von der Hypothese aus, dass es solch ein religiöses Feld gibt, das durch eine wie auch immer geartete Kommunikation religiöser Akteure ausgefüllt wird. Dazu zählen sicherlich an erster Stelle die vielfältigen ökumenischen und interreligiösen Dialoge und Begegnungen der letzten 30 bis 40 Jahre. Sie haben solch ein Feld konstituiert. Ein „Außen“ dieses Feldes existiert und ist besonders deutlich durch die wachsende Zahl der Konfessionslosen markiert, die sich selbst gegen eine Beteiligung an Religion entscheiden.

Eine zusammenfassende Analyse des religiösen Feldes in Deutschland gibt es bisher nicht. Zwar liegen viele Untersuchungen zur Dynamik insbesondere der beiden großen Kirchen und des Christentums allgemein vor – und dann aus den letzten Jahren auch viele Studien zum Islam. Selten jedoch werden all diese Studien aufeinander bezogen, so dass sich wechselseitige Wahrnehmungen der Religionen untereinander erfassen ließen. Man muss sich deswegen an dieser Stelle weitgehend mit Indikatoren begnügen, aus denen etwaige Folgerungen gezogen werden können. Das ersetzt jedoch keine umfassende Analyse. Im Blick auf „Ökumene“ bietet solch eine Analyse die Chance, ihre Bedeutung im gesellschaftlichen Kontext wahrnehmen zu können. Eine theologische Sichtung ersetzt dies freilich nicht.

<sup>9</sup> Petra-Angela Ahrens: Skepsis und Zuversicht. Wie blickt Deutschland auf Flüchtlinge?, SI – aktuell 2017, Hannover, 52.

Man kann an dieser Stelle nun zunächst klassisch nach unterschiedlichen konfessionellen Profilen fragen, so nach dem Grad von Religiosität, der kirchlichen Bindung und der Beteiligung am kirchlichen Leben. All das macht Unterschiede der eigenen „Aufstellung“ im religiösen Feld deutlich. In dieser Hinsicht sind immer wieder Vergleiche insbesondere zwischen den Mitgliedern der beiden großen Kirchen in Deutschland angestellt worden. Generell ließ sich hier schon immer von einer stärkeren Religiosität und kirchlichen Bindung der Katholiken sprechen.

Neuere Zahlen<sup>10</sup> hierzu zeigen nach wie vor einen gewissen „Vorsprung“ der Katholiken vor den Evangelischen, der aber geringer zu werden scheint. So bezeichnen sich als „sehr“ oder „ziemlich“ religiös 31 % der Katholiken gegenüber 25,4 % der Evangelischen. Im Religionsmonitor 2008 bezeichneten sich 25,2 % der Katholiken aber nur 14,6 % der Evangelischen als „sehr“ und „ziemlich“ religiös.<sup>11</sup> Demgegenüber liegt aber der Anteil derjenigen, die sich als „etwas“ religiös einsortieren, bei den Evangelischen mit 39,2 % höher als bei den Katholiken mit 35,5 %. (Vgl. Religionsmonitor 2008 „mittel religiös“: katholisch 42,1%, evangelisch 47,7%<sup>12</sup>). Ähnliches gilt für die Zentralität der Religiosität und die Intensität theistischer Spiritualitätsmuster: In beiden Fällen votieren Katholiken deutlich stärker als Protestanten.<sup>13</sup> Konfessionslose bezeichnen sich mit 84,1 % als „kaum“ oder „gar nicht“ religiös. Ähnlich ist es im Fall der kirchlichen Verbundenheit, bei der sich als „sehr“ oder „ziemlich“ verbunden 30,2 % Katholiken und nur 24,7 % der Evangelischen bezeichnen, aber der Anteil der „etwas“ Verbundenen bei den Evangelischen um 11 % höher liegt als bei den Katholiken. Was die Beteiligung am kirchlichen Leben anbetrifft, sind die Differenzen relativ gering, während aber der Gottesdienstbesuch insgesamt gesehen bei den Katholiken höher ausfällt als bei den Evangelischen.<sup>14</sup>

Man kann diese Ergebnisse dahingehend zusammenfassen, dass die Intensität der Beziehung von Religion und Kirche im katholischen Bereich nach wie vor höher ist als im evangelischen. „Insgesamt zeigen sich die

<sup>10</sup> Die Zahlen stammen aus *Petra-Angela Ahrens*: Nah dran? Diakonie aus Sicht der Bevölkerung, SI – Kompakt Nr. 1/2019, Hannover, 6 (Infobox).

<sup>11</sup> *Karl Gabriel*: Die Kirchen in Westdeutschland: Ein asymmetrischer religiöser Pluralismus; in: *Bertelsmann Stiftung* (Hg.): *Woran glaubt die Welt?* Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2009, 99–124, hier 112.

<sup>12</sup> Ebd.

<sup>13</sup> Ebd., 120.

<sup>14</sup> *Karl Gabriel* (ebd., 108) schätzt für 2008 12,7 % Teilnehmer bei den Katholiken gegen etwa 5 % bei den Evangelischen.

evangelischen Christen in der Glaubensdimension den Konfessionslosen etwas näher als den Katholiken.<sup>15</sup> Aber der „Resonanzraum“, der sich um die Kirche herum bei Menschen mit einer „mittleren Nähe“ zu Religion und Kirche ergibt, ist im evangelischen Bereich größer. Im Fall konfessionell gebundener Jugendlicher wurden bereits in den achtziger Jahren etwas höhere Werte der Katholiken festgestellt – die Entwicklungen verließen aber ähnlich der bei den Evangelischen.<sup>16</sup>

### *Eine exemplarische Analyse: Das religiöse Feld in Hannover*

Nun liegt seitens des Sozialwissenschaftlichen Instituts der EKD eine umfassende Analyse des Gesamteindrucks der evangelischen Kirche in der Stadt Hannover<sup>17</sup> vor, die auch Aussagen zum Verhältnis von evangelischen zu katholischen, muslimischen, sonstigen Religionsgemeinschaften und Konfessionslosen erlaubt. Es ergibt sich ein durchaus komplexes Bild wechselseitiger Wahrnehmungen, in dem sich die folgenden Aspekte aufzeigen lassen:

- Gefragt, ob die Menschen wissen, zu welcher evangelischen Kirchengemeinde ihr Wohnort gehört, antworten 83 % der Evangelischen, aber auch 44 % der Katholiken und 41 % der Konfessionslosen mit ja. Lediglich die Muslime mit nur 15 % wissen es fast nicht.
- Weiter gefragt, ob die Menschen eine Aktivität der evangelischen Kirche in ihrem näheren Wohnumfeld kennen und ob sie sie bereits genutzt haben, antworten 91 % der Evangelischen im ersten Fall und 80 % im zweiten Fall mit ja. Bei den Katholiken sind es 74% zu 39 %, ähnlich wie bei den Konfessionslosen mit 67% zu 34 %. Muslimisch: 66 % zu 18 %.
- Die Antwort auf die Frage, wie diese Angebote bewertet werden, lauten: evangelisch 57% „gut“ und „sehr gut“, katholisch entsprechend 38%, konfessionslos 33 % und muslimisch 36 %.
- Bei der Frage, wie gut man sich über die Aktivitäten der evangelischen Kirche in Hannover informiert fühlt, gehen die Angaben rela-

<sup>15</sup> *Gabriel*, ebd., 107.

<sup>16</sup> Vgl. *Christof Wolf*: Religion und Familie in Deutschland; in: ZEE 47 (2003), 53–71, hier 62.

<sup>17</sup> *Hilke Rebenstorff*: Die Evangelische Kirche in Hannover. Wer kennt was? Wer kennt wen? Wer nutzt welche Angebote?, SI – Kompakt Nr. 1/2017, Hannover. Abgedruckt auch im Jahrbuch Sozialer Protestantismus 12 1(2019), 92–111. Die folgenden statistischen Angaben entstammen eigener Auswertungen der Befragung.

tiv weit auseinander: 48 % der Evangelischen fühlen sich „gut“ und „sehr gut“ informiert, aber nur 18 % der Katholiken, wie auch nur 14 % der Konfessionslosen und 7 % der Muslime.

- Was das Ansehen der evangelischen Kirche in Hannover anbetrifft, so attestieren ihr 67 % der Evangelischen ein „gutes“ und „sehr gutes“ Ansehen, 42 % der Katholischen, ähnlich wie 37 % der Muslime und schließlich 29 % der Konfessionslosen. Die Angaben für das Ansehen der Evangelischen Kirche in Deutschland sind ähnlich.
- Näher auf das Gesamtbild der evangelischen Kirche in Hannover bezogen wurde gefragt, wie kompetent, motiviert und engagiert, menschlich offen und freundlich die Personen bewertet werden, die für die evangelische Kirche in Hannover tätig sind. Die Unterschiede zwischen den Einzelkategorien sind nicht allzu groß. Während fast 80 % der Evangelischen in ihren Bewertungen in allen Kategorien mit trifft „eher zu“ oder „trifft voll zu“ votieren, liegen die Katholiken etwa zehn Punkte darunter. Die Konfessionslosen bewerten nicht wesentlich geringer als die Katholiken, die Muslime aber geben ähnlich hohe Bewertungen wie die Evangelischen ab.
- Gefragt nach den Unterschieden zwischen evangelischer und katholischer Kirche in Hannover liegen die Auffassungen bemerkenswert nahe: Mit 38 % bzw. 37 % sind die Anteile der evangelischen und katholischen Christen überraschend hoch, die angeben, dass die Unterschiede „groß“ und „sehr groß“ sind. Auf der anderen Seite sind 25 % bzw. 24 % der Meinung, sie fielen „sehr gering“ oder „eher gering“ aus. Muslime und Konfessionslose beobachten demgegenüber eine größere Nähe der großen Kirchen. Beide sehen nur um die 20 % größere Differenzen.
- Schließlich um Auskunft gebeten, was denn fehlen würde, wenn es die evangelische Kirche in Hannover nicht mehr geben würde, bekennen immerhin 20 % der Evangelischen: „Mir würde nichts fehlen“ – aber 39 % der Katholiken, 54 % der Konfessionslosen und 62 % der muslimischen Bürger.

Es wundert nicht, dass die stärksten Identifikationen mit der eigenen Kirche bei den evangelischen Kirchenmitgliedern selbst vorliegen. Aber es wird auch deutlich, dass die aktuelle Präsenz der evangelischen Kirche bei Katholiken, Muslimen und auch Konfessionslosen durchaus anerkannt ist – nicht so stark jedoch ihre grundlegende Bedeutung und ihr Ansehen. Auch werden die Differenzen evangelisch / katholisch von den Mitgliedern der beiden Kirchen durchaus stärker betont als ihre Gemeinsamkeiten, während dies von „außen“ gesehen weniger stark in den Blick gerät. Überlappende Nutzungen scheint es von Katholiken in den evangelischen Bereich

hinein durchaus zu geben. Allerdings ist eine plausible Bewertung dieser Daten schwer vornehmbar, da keine Vergleichsdaten vorliegen. Am ehesten wird man wahrscheinlich sagen können, dass im Vordergrund der eigenen kirchlich-religiösen Praxis nach wie vor die eigene Konfession steht, wenn auch mit gewissen Aufweichungen. Dramatische Differenzen zu anderen sind gleichwohl nicht zu erkennen: man nimmt sich wahr und respektiert sich.

### *Indikatoren konfessioneller Kommunikation*

Frage man nun weiter nach kennzeichnenden Indikatoren für ökumenische Interaktion so wären zum Beispiel die wechselseitige Teilnahme von evangelischen und katholischen Christen an den Veranstaltungen der jeweils anderen Kirche interessant. Hier scheint es allerdings so zu sein, dass in solchen Fällen, zumal bei den Angeboten der evangelischen und der katholischen Erwachsenenbildung, konfessionelle Daten nicht erhoben werden, sodass sich hier keinerlei Aussagen machen lassen.

Beginnen wir aber mit einigen empirisch-statistisch klar belegbaren Anzeichen für ökumenische Beziehungen in einem weiten Sinn. Deutlich könnten sie z. B. in der Zahl der Übertritte zwischen den Kirchen werden – wobei man sich allerdings gerade von seiner Konfession lossagt. Gut dokumentiert sind die Übertritte in die evangelische Kirche.<sup>18</sup> Sie lagen 2010 bei 15.710 Personen und haben sich seit 2016 um die 10.000 Personen eingependelt. Das wären in zehn Jahren immerhin über 100.000 Menschen, die die Konfession gewechselt haben. Im Vergleich zu den Kirchenaustritten ist das allerdings eine minimale Dynamik, die kaum als dramatisch bezeichnet werden kann. Wer sich in seiner Kirche nicht mehr wohlfühlt, tritt in die Konfessionslosigkeit aus – aber kaum anderswo wieder ein. Eine vitale Konkurrenz der Konfessionen scheint es nicht zu geben.

Anders sieht es im Fall konfessionell gemischter Trauungen aus. Evangelische und katholische Eheschließungen sind zwischen 1953 und 2003 gut erfasst.<sup>19</sup> Waren konfessionell homogene Trauungen in den fünfziger Jahren noch relativ verbreitet, so sinkt ihr Anteil im evangelischen Bereich ab dem Beginn der 1970 Jahre auf unter 50 % und erreicht in 2003 nur noch etwa 30 %, während der Anteil von evangelischen mit konfessionslo-

<sup>18</sup> In den jeweiligen statistischen Jahresberichten der EKD.

<sup>19</sup> Z. B. durch die Forschungsgruppe Weltanschauungen in Deutschland (fowid) und anderswo.

sen Ehepartnern weiterwächst. In der katholischen Kirche sinkt der homogene Anteil erst Anfang der Neunzigerjahre unter 50 % und hat sich bis zum Jahr 2003 auf 36 % verringert. Der Trend ist folglich auf dieser Analyseebene eindeutig: Zwar werden konfessionelle Unterschiede wahrscheinlich durchaus wahrgenommen – sie spielen aber im Alltag überhaupt keine trennende Rolle mehr. Spannend wäre die Klärung der Frage, ob dies auch für diejenigen gilt, die ihren Kirchen höher verbunden sind und sich selbst als stärker religiös engagiert verstehen.

### *Prosoziales Handeln*

Anhand von Studien von Petra-Angela Ahrens<sup>20</sup> über die prosoziale Handlungspraxis und die Kommunikation über soziale Themen von Kirchenmitgliedern und anderen zeigt sich weiter, dass die evangelisch-katholischen Differenzen gering sind. Das zeigt sich z.B. bei der Höhe des Engagements im sozialen Bereich, der Bereitschaft zu einer Organspende oder auch der Bereitschaft, Zeit für das Gemeinwohl zu spenden (Daten für 2016). Lediglich im Fall des Geld Spendens liegen die Katholiken gut 10 % hinter den Protestanten, in allen anderen Bereichen sehr viel geringer. Das prosoziale Handeln der Konfessionslosen liegt in allen Feldern deutlich tiefer, während Angehörige nicht christlicher Religionsgemeinschaften im Ganzen ähnlich wie die Christen votieren – abgesehen von einer geringeren Bereitschaft zur Organspende.<sup>21</sup>

Ausgesprochen interessant zur Beantwortung der Frage, was konfessionelle Wahrnehmung – und zwar im Blick auf die Existenz klar abgrenzbarer konfessioneller Lager in der Gesellschaft – anbetrifft, ist die konfessionelle Zuordnung von bekannten kirchlich gebundenen sozialen Organisationen.<sup>22</sup> So fällt auf, dass kaum eine Einrichtung völlig eindeutig einer der Kirchen zugerechnet wird, aber immerhin halten 64 % der Befragten die Caritas für eine katholische Einrichtung, während die Diakonie demgegenüber nur zu 55 % als evangelisch und zu 22,4 % als katholisch eingesortiert wird. Drastischer ist dies bei den samt und sonders evangelischen Einrichtungen wie Brot für die Welt, Johanniter Unfallhilfe oder Kindernothilfe: Brot für die Welt wird nur zu 28,8 % als evangelisch, aber 22,4 % als katholisch und zu 32,6 % als zu keiner der beiden Kirchen gehörend einge-

<sup>20</sup> Petra-Angela Ahrens: Nah dran? Diakonie aus Sicht der Bevölkerung. Veröffentlicht in drei Teilen in SI – Kompakt, Hannover, Nr. 2/2018, Nr. 1/2019, Nr. 1/2020.

<sup>21</sup> Siehe Ahrens, Nah dran?, SI – Kompakt Nr. 1/2020, 7.

<sup>22</sup> Siehe SI – Kompakt Nr. 2/2018, 5.

ordnet. Bei der Johanniter Unfallhilfe trifft das letztere sogar auf 43,9% (20,4% halten sie für katholisch, nur 17,8% für evangelisch) zu und bei der Kindernothilfe auf 64,8%. Interessant ist auch die Innere Mission, die zu 32,4% für katholisch und nur zu 30,7% für evangelisch gehalten wird. Der gesamte evangelische Sozialbereich stellt folglich in der Öffentlichkeit kein geschlossenes oder gar weltanschaulich gebundenes Lager dar. „Intern“ mag es anders sein – aber die Daten zeigen, dass man im evangelischen Bereich anscheinend auch keinen besonderen Wert auf eine klare konfessionelle Zuordnungsfähigkeit der Einrichtungen in der Öffentlichkeit legt.

### *Verhältnis zu den Muslimen*

Blickt man nun auf das Verhältnis der christlichen Kirchen zu den Muslimen, so bestätigt sich zunächst eine große Offenheit:<sup>23</sup> mit Quoten von um die 70% wären die Christen bereit, in eine Moschee zu gehen, wenn dort ein Fest stattfindet, und umgekehrt würden 81% der Muslime in die Kirche gehen, wenn dies dort der Fall wäre.<sup>24</sup> Etwas schwächer aber immer noch relativ hoch ist die Zahl der Befragten dann, wenn man nach der Bewertung von Kontakt aus der eigenen Familie zu Andersgläubigen fragt. Gut finden das 52% der Katholiken, 56% der Evangelischen und 51% der Muslime. Nur Bruchteile finden das nicht gut. Aber 42/56/40% ist es egal.<sup>25</sup> Niedrigere Werte gibt es, wenn nach Konvertierungswünschen von Familienmitgliedern gefragt wird. 31% der Katholiken und 27% der Evangelischen fänden es nicht gut, wenn ein Familienmitglied Muslim werden möchte – umgekehrt 43% der Muslime nicht, wenn ein Familienmitglied Christ werden möchte. Und im Fall der Konversion zum Judentum wären es 20/17/44%. Ähnliches gilt auch im Fall einer interreligiösen Heirat.<sup>26</sup>

Ausgesprochen aufschlussreich sind sodann gegenseitige Bewertungen des Lebens nach strengen religiösen Regeln.<sup>27</sup> Dass Menschen überhaupt nach streng religiösen Regeln leben, finden 26% der Katholiken, 28% der

<sup>23</sup> Daten zu dieser Thematik liegen umfassend vor. Hier Dominik Hirndorf: Im Glauben vereint? Eine repräsentative Studie über Christen und Muslime in Deutschland, KAS – Analysen und Argumente Nr. 412, Oktober 2020.

<sup>24</sup> Ebd., 5.

<sup>25</sup> Ebd., 6.

<sup>26</sup> Ebd., 7.

<sup>27</sup> Ebd., 9.

Evangelischen und interessanterweise 43 % der Moslems (eher) nicht gut. Differenziert man diese Aussage nach einzelnen Religionen, so ergeben sich im Fall von streng jüdischen und muslimischen Regeln ähnliche Werte. Im Fall von strengen christlichen Regeln liegen sie bei den Evangelischen und Katholiken etwas niedriger und bei den Muslimen leicht niedriger. Interessant ist vor allem, dass die Muslime, die sich insgesamt als sehr viel religiöser als Christen einstufen, tatsächlich in der religiösen Religionslosen anbetrifft, so sind ihnen diese Fragen insgesamt relativ gleichgültig. Aber immerhin 23 % fänden es nicht gut, wenn der Schwiegersohn ein Muslim wäre.

### *Hochreligiöse*

Auffallend sind in fast allen Feldern die besonderen Voten von starker religiösen Menschen. So zeigt sich z.B., dass die prosoziale Handlungspraxis deutlich mit dem Grad der eigenen Religiosität wächst. So liegt die Differenz beim Engagement im Sozialbereich zwischen 13 % derjenigen, die gar nicht oder kaum religiös sind und 34 % jener, die sich als sehr oder ziemlich religiös bezeichnen. Näher hin lässt sich dies noch deutlicher ausformulieren, wenn man nach traditional geprägter Religiosität bei Evangelischen und Katholischen fragt. Dann wachsen die Differenzen – abgesehen von Organ- und Blutspenden – weiter beträchtlich in die Höhe, allerdings differenziert zwischen Evangelischen und Katholiken. Petra-Angela Ahrens meint, dass sich: „bei den Ergebnissen für die Evangelischen zeig(e) ..., dass es durchgehend die traditional geprägte Religiosität ist, die den größten Erklärungsbeitrag leistet. Steigt sie um einen Punkt, so verdreifacht sich die Chance, dass die Evangelischen zu den GeldspenderInnen zählen; bei den zivilgesellschaftlichen Aktivitäten ist es mehr bzw. fast das zweieinhalbfache. ... Für die Katholischen stellt sich die Ergebnislage etwas anders dar: Hier kommt der traditional geprägten Religiosität ausschließlich bei den Zeitspenden eindeutig das größte Gewicht zu. .... Die traditional geprägte Religiosität erweist sich damit, vor allem bei zivilgesellschaftlichen Aktivitäten und das in erster Linie in den Modellen für die Evangelischen, als wichtigster Faktor für die prosoziale Handlungspraxis.“<sup>28</sup> Offen ist, ob sich die große Bedeutung starker (bzw. traditionaler) Religiosität und

<sup>28</sup> Ahrens, Nah dran, SI – Kompakt Nr. 1 / 2020, 13 ff.

großer kirchlicher Verbundenheit auch im Fall des Interesses in anderen Religionen und einer möglichen Beteiligung am interreligiösen Dialog niederschlägt.<sup>29</sup>

Diese Analysen erinnern an eine klassische These über das Verhältnis der Konfessionen, die unter anderem Ingrid und Wolfgang Lukatis in einer der letzten großen Analysen über das Verhältnis zwischen Protestanten und Katholiken 1989 entfaltet haben.<sup>30</sup> Sie konnten zeigen, dass die Mitglieder der großen Kirchen in ihrer Wertschätzung verschiedener Lebensbereiche lediglich im Blick auf Religion und Kirche aussagefähige Differenzen aufwiesen. Zwar zeigten Protestanten ein etwas größeres Streben nach Autonomie und Individualität und es war ein etwas größerer Widerstand der Katholiken gegen Veränderung zu erkennen – das aber erlaubte es nicht, Protestanten und Katholiken in zwei getrennte Lager auseinanderzudividieren.<sup>31</sup> Signifikante Unterschiede gab es gemeinsam gegenüber Konfessionslosen.

Interessanter war die Einsicht, dass sich die noch vorhandenen Profil-differenzen vor allem aus dem Anteil von Kirchenmitgliedern mit hoher Kirchenbindung und einer entsprechenden Religiosität ergaben.<sup>32</sup> Sie weisen, ganz gleich ob evangelisch oder katholisch, deutlich traditionalere Werthaltungen und konservativere politische Profile auf. Die Schlussfolgerung lautete dementsprechend: „Nicht die Tatsache der Einbindung in ein bestimmtes konfessionelles Feld als solches ist hinsichtlich der meisten hier diskutierten Aspekte als besonders wirksamer Faktor zu betrachten. Viel eher ist es die Stärke kirchlicher Verankerung im allgemeinen – ob im katholischen oder protestantischen Bereich, scheint dabei von sekundärer Bedeutung –, die sich als mit zahlreichen Wert- und Einstellungsmerkmalen eng verknüpft erweist.“<sup>33</sup> Die traditionellen Werthaltungen sind dabei eng mit religiösen Überzeugungen verknüpft, während Wünsche nach Autonomie und Chancen zu individueller Entfaltung bei den weniger der Kir-

<sup>29</sup> Die empirischen Ergebnisse sind an dieser Stelle nicht auf eine Linie zu bringen. So steht das Bekenntnis zum Glauben an Gott in einem deutlichen positiven Zusammenhang mit der Aussage, dass alle Religionen gleiche Rechte haben sollen – deutlicher als bei Konfessionslosen. Andererseits spricht sich, wer in einem religiös pluralen Umfeld wohnt, eher dagegen aus. Vgl. *Martin Laube/Detlef Pollack*: Religiöse Vielfalt; in: *Evangelische Kirche in Deutschland*: Engagement und Indifferenz. Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis. V. EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Hannover 2014, 36–42, hier 39 ff.

<sup>30</sup> *Ingrid Lukatis/Wolfgang Lukatis*: Protestant, Katholiken und Nicht-Kirchenmitglieder. Ein Vergleich ihrer Wert- und Orientierungsmuster; in: *Karl-Fritz Daiber* (Hg.): Religion und Konfession. Hannover 1989, 17–71.

<sup>31</sup> Ebd., 67.

<sup>32</sup> Ebd., 68 ff.

<sup>33</sup> Ebd., 70.

che Verbundenen, unabhängig von religiösen Wertvorstellungen, zu Tage treten.<sup>34</sup> Es muss hier offen bleiben, ob sich diese Diagnose 30 Jahre später immer noch bewährt. Insgesamt gesehen ist es wahrscheinlich zu einem Rückgang traditionaler Haltungen gekommen. Aber in grundsätzlicher Hinsicht könnte sich die These von einer größeren Nähe kirchlich Gebundener gegenüber kirchlich Ungebundenen, untereinander, ganz gleich aus welcher Konfession, auch heute bewähren. Es wäre ein weiterer Indikator für die Ausbildung eines religiösen Feldes.

### *Religiöser Markt*

Eine letzte Entwicklung im religiösen Feld muss nun noch diskutiert werden: die anfängliche Ausbildung eines Marktes religiöser Güter und Dienstleistungen.<sup>35</sup> Damit ist gemeint, dass sich auf der einen Seite innerhalb der großen Kirchen ein immer größerer Angebotsmarkt herausgebildet hat, auf dem vor allem christliche Bildungsangebote und andere Formen religiöser Selbsterfahrung (immer mehr „warenförmig“ gegen Zahlung) bereitgestellt werden. Auf der anderen Seite entwickeln sich entsprechende Angebote mittlerweile auch außerhalb der großen Kirchen, zum Beispiel im Bereich von Beerdigungen oder seelsorgerlichen Hilfestellungen. Wie weit sich die Zunahme solcher Angebote vitalitätssteigernd auf Religion auswirken, ist umstritten.

Deutlich ist aber, dass sie zu einer merklichen Veränderung religiöser Kommunikation führen und den Bedeutungsverlust von Konfessionen befördern, denn es besteht nun die Möglichkeit der Befriedigung religiöser Bedürfnisse als solcher, vollkommen unabhängig von weitergehenden religiösen Bindungen. Entsprechend organisieren sich diese Märkte dann auch. Der religiöse „Verbraucherwillen“ tritt in den Vordergrund und wird „bedient“. Die Akteure bestehen aus religiösen Entrepreneuren, deren Aufgabe nicht zuletzt darin besteht, das Religiöse in immer neuen Anwendungsfeldern zu entdecken, zu kultivieren und als eine Ware zu formatieren.<sup>36</sup> Von Bedeutung ist dabei der religiös säkulare Wettbewerb.<sup>37</sup> Sowohl

<sup>34</sup> Ebd., 70.

<sup>35</sup> Vgl. grundlegend *Markus Hero: Religiöser Markt*; in: *Pollack/Krech/Müller/Hero* (Hg.), *Handbuch Religionssoziologie*, 567–590.

<sup>36</sup> Vgl. *Hero, Religiöser Markt*, 583 ff.

<sup>37</sup> Zu diesen Thesen immer noch aktuell *Jörg Stolz/Michael Krüger/Judith Könemann* u.a.: *Religion und Spiritualität in der Ich-Gesellschaft. Vier Gestalten des (Un-)Glaubens*, Zürich 2014.

auf Seiten der Anbieter als auch der Rezipienten „nimmt die Flexibilität in der Rezeption und Kreation religiöser Rituale und Ideen zu“.<sup>38</sup> Ob dieser Prozess auf die Dauer das konfessionell organisierte Christentum völligersetzen kann, ist offen und hängt sicherlich davon ab, wie weit die großen Kirchen sich selbst als innovative religiöse Akteure erweisen können.

### *Fazit: Struktur des religiösen Feldes*

Abschließend lässt sich mit aller Vorsicht eine wahrscheinlich durchaus provozierende These formulieren: das, was einstmais „Ökumene“ war und besondere Aufmerksamkeit auf sich zog, ist heute faktisch ein „religiöses Feld“<sup>39</sup>, das durch einen wachsenden Pluralismus an Orientierungen und Angeboten charakterisiert ist. Bisher spielen in diesem Feld die beiden großen Konfessionen und Kirchen eine starke Rolle – insbesondere, was die Rekrutierung von religiös interessierten Menschen und die Ausbildung religiösen Interesses anbetrifft. So wird das religiöse Feld im großen Ganzen im Wesentlichen wahrscheinlich von evangelischen und katholischen Kirchenmitgliedern bespielt, wobei der Kern in eher traditional ausgerichteten, höher religiösen und zugleich kirchennahen Menschen besteht.<sup>40</sup> Eine wichtige Rolle in diesem Feld spielen zudem die Muslime als kooperative Mitspieler, aber deutlich auch in der Rolle von Trägern von Feindbildern, denen man deswegen insgesamt keinen gleichwertigen Zugang zur gesellschaftlichen Teilhabe einzuräumen bereit ist.

Im Kontext der Auseinandersetzung mit dem Islam entwickelt sich zudem in einigen Ländern Europas eine neue Form der kulturellen Identifizierung mit dem Christentum als der historisch-prägenden Kraft Europas. Allerdings hat dies wenig mit tatsächlich gelebter christlicher Religiosität zu tun, sondern eher mit dem Christentum als einer Chiffre für Aufgeklärtheit, Menschenrechte, Toleranz und Liberalität gegen die Fundamentalis-

<sup>38</sup> *Hero*, Religiöser Markt, 585 f.

<sup>39</sup> Gemeint ist hier nun ein reales „Feld“ – keine sozialwissenschaftliche Konstruktion eines solchen.

<sup>40</sup> Deren Bedeutung wird aktuell von Maria Sinnemann in einer Studie zum Beitrag von Religion zur Resilienz in der Corona Krisenzeite belegt. Während es zwischen evangelischen und katholischen Christen als solchen kaum Unterschiede in der sehr geringen Relevanz des „Schutzfaktors“ Religion gibt, sei dies jedoch bei „religiöser Stammkundschaft“ zu erkennen. Vgl. *Maria Sinnemann*: Not lehrt beten? Religiosität in Krisenzeiten – empirische Ergebnisse aus der 4. Welle des COSMO-Monitors; in: PhiN-Beiheft Nr. 24/2020, 278.

ten aller Art. Hieran können die Kirchen zivilreligiös partizipieren. Ansonsten ist aber die alte lebensweltliche Fusion von Lebensformen mit Konfessionen zumindest in Deutschland so gut wie beendet (worin auch ihre Schwäche besteht).

Was sich herauszubilden scheint, ist eine Form eines religiösen Marktes, auf dem in einer Angebots- und Nachfragestruktur mit religiösen Gütern und Dienstleistungen als Waren gehandelt wird. Das ursprüngliche lebensweltlich gebundene Kirchenmitglied wird hier zum Kunden, der in jeder Form mit neuen Produkten umworben wird. Auf diesen Märkten kann prinzipiell alles angeboten werden, von dem Hadsch bis zum Jakobsweg unter Begleitung spezieller religiöser Experten. Auf diesen Märkten kann Geld verdient werden, das den Großkirchen verloren geht. Noch ist diese Entwicklung aber nicht allzu weit fortgeschritten.

All diese Tendenzen zusammengenommen führen zu einer merklichen Entdramatisierung des Umgangs mit religiösen oder konfessionellen Optionen überhaupt. Das trifft für die Herausbildung des Feldes insgesamt zu, aber dann noch einmal in gesteigerter Form für die Entwicklung eines religiösen Marktes, dessen Funktionsweise prinzipiell irenisch ist. Es ist also nicht nur so, dass der christliche Glaube zu einer Option unter anderen wird (was er längst ist), sondern dass alle möglichen religiösen Narrationen, Symboliken, Dogmen und Rituale jeweils optional zur Verfügung stehen. Das logische Ende wäre die Auflösung der Konfessionen und eine neue Welt der Religion mit unendlichen Möglichkeiten. Entscheidend sind dann die Selbststilisierungs-Bedürfnisse des Ichs.

Aber ob es wirklich dazu kommt, ist völlig offen. Und natürlich bleiben konfessionelle Grenzen für professionelle kirchliche Akteure von Bedeutung. Die Religion und auch das Christentum werden über diese Entwicklung nicht untergehen. Im Gegenteil: Sie können in vielen Bereichen auch an Vitalität gewinnen.<sup>41</sup>

<sup>41</sup> Vgl. zu dieser These mittlerweile klassisch *David Goodhew/Anthony-Paul Cooper* (eds.): *The Desecularisation of the City. London's Churches, 1980 to the Present*, Oxford/New York 2020.

# Transkonfessionelle spirituelle Erfahrung

## Eine pentekostale Perspektive aus Sambia



Mutale Mulenga Kaunda<sup>1</sup>

### *Einführung*

Als afrikanische Frau glaube ich, dass Afrikanerinnen und Afrikaner<sup>2</sup> eine fließende Form von Spiritualität leben. Für viele afrikanische Christinnen und Christen ist die konfessionelle Identität daher ein unvollkommener Indikator für ihre spirituellen Erfahrungen.<sup>3</sup> Ihre spirituellen Erfahrungen überschreiten die Grenzen ihrer konfessionellen Identität. Im Einklang mit traditionellen afrikanischen Spiritualitäten bekräftigen viele afrikanische Christinnen und Christen die Fluidität ihrer spirituellen Erfahrungen. Innerhalb ein und derselben Konfession oder Glaubenstradition ist die Vielfalt der spirituellen Identitäten ganz offensichtlich. Die Fluidität, mit der sich konfessionelle Identitäten manifestieren, zeigt sich in konfessionsübergreifenden Gebetstreffen. In diesem Beitrag wird die transkonfessionelle Gebetsspiritualität im afrikanischen Christentum diskutiert. Er zeigt, wie verschiedene Konfessionen, die nicht pfingstlich oder charismatisch sind, das konfessionsübergreifende Gebet als einen geschützten Raum gegenseitiger spiritueller Bereicherung angenommen haben. Während in der

<sup>1</sup> Mutale Mulenga Kaunda (PhD Gender und Religion) war wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Universität KwaZulu-Natal in Pietermaritzburg (Südafrika). Sie ist eine unabhängige Forscherin, deren Forschungsschwerpunkte auf interdisziplinären und ökumenischen Themen, insbesondere Genderfragen, Sexualitäten, Ökumene und Missiologie, Afrikanische Frauen und Karriere, Gesundheit und Wohlbefinden afrikanischer Frauen sowie Afrikanische Pfingstbewegung liegen.

<sup>2</sup> Wenn nicht anderweitig angegeben verwende ich die Begriffe „Afrika“ und „afrikanisch“, um mich auf das südliche Afrika zu beziehen.

<sup>3</sup> Devaka Premawardhana: *Faith in Flux. Pentecostalism and Mobility in Rural Mozambique*, Philadelphia 2018.

Anfangsphase pentekostale Gebetstreffen vor allem von den historischen (Mainline-)Kirchen gemieden wurden, da solche Gebetsformen als laut und unkontrollierbar galten, erkannten viele Mitglieder dieser Kirchen bald, dass solche Gebete eine Kontinuität mit afrikanischen Formen der Spiritualität aufweisen. Das Herzstück der pentekostalen Gebete war die Betonung der Kraft des Heiligen Geistes, die mit der traditionellen afrikanischen Vorstellung von Kraft in Einklang steht.<sup>4</sup> Transkonfessionelle Gebete werden in diesem Beitrag in zwei Abschnitten diskutiert. Der erste Abschnitt erörtert zunächst die Bedeutung einer persönlichen transkonfessionellen Erfahrung für die Stärkung der fließenden und grenzüberschreitenden Spiritualität. Der zweite Abschnitt wendet sich dann genereller der afrikanischen transkonfessionellen spirituellen Erfahrung zu. Bei der Behandlung konfessionsübergreifender Gebetserfahrungen beziehe ich mich auf eine persönliche Geschichte, da es kaum Literatur über Erfahrungen mit interkonfessionellen Gebeten gibt. Dies erfordert eigentlich eine empirische Untersuchung, um sich mit den Erfahrungen zu befassen. Hier soll es genügen, die persönliche Erzählung einer eigenen Erfahrung zu verwenden. Afrikanische Theologinnen haben das Geschichtenerzählen als akademische Forschungsmethode übernommen. Die südafrikanische Wissenschaftlerin Sarojini Nadar hebt dies hervor und hilft uns, folgendes zu verstehen:

„... eine der tiefgreifendsten Weisen, wie der Forschung ein ‚menschliches Gesicht‘ gegeben wurde, ist die narrative Forschung – im Grunde die Story-Forschung. Feministinnen erklären kühn, dass Storytelling ein legitimer und wissenschaftlicher Teil der Forschung ist – das Erzählen von Geschichten, das Hören von Geschichten, die Konstruktion von Geschichten zu einer Erzählung, um Forschungsergebnisse darzustellen – all diese Prozesse werden als legitime Bestandteile des Forschungsprozesses und als ein wesentlicher Teil der feministischen Erkenntnistheorie betrachtet. Und nirgendwo bildet diese Vorstellung von narrativer Forschung eine größere Einheit als in Afrika.“<sup>5</sup>

Die Erfahrung transkonfessioneller Gebetstreffen zu erörtern bedeutet, dem praktischen Aspekt dieser Gebetstreffen und deren Nutzen oder Wert buchstäblich ein menschliches Gesicht zu geben. Narrative Forschung unterbricht die vorherrschenden Forschungsmethoden und gibt dem Wissensbestand der Forschung ein menschliches Gesicht. Wie feministische

<sup>4</sup> Allan H. Anderson: Pentecostal Pneumatology and African Power Concepts – Continuity or Change?; in: *Missionalia. Southern African Journal of Mission Studies* 19 (1991), 65–74.

<sup>5</sup> Sarojini Nadar: Stories are data with Soul – Lessons from Black Feminist Epistemology; in: *Agenda* 28/1 (2014), 18–28.

und schwarze Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler kämpft auch die Methode des Erzählens oder Storytellings um einen Platz im Wissenschaftsbetrieb der überlegenen weißen männlichen „wissenschaftlichen“ Mainstream-Forschungsmethoden.<sup>6</sup> In Bezug auf die Verwendung des Storytellings als Forschungsansatz unter afrikanischen Theologinnen, argumentiert Mercy Oduyoye:

„Die Geschichten, die wir von unseren Schmerzen und Freuden erzählen, sind heilig. Sie zu erzählen, macht uns verletzlich, aber ohne sie mit anderen zu teilen, können wir keine Gemeinschaft und Solidarität aufbauen. Unsere Geschichten sind kostbare Pfade, auf denen wir mit Gott gegangen sind und um einen Übergang zum vollen Menschsein gerungen haben. Sie sind Ereignisse, durch die wir die Segnungen des Lebens aus der Hand Gottes erhalten haben.“<sup>7</sup>

Storytelling ist eine Forschungsmethode indigener Wissenssysteme und eine Methode, die sich sehr gut afrikanischen Erfahrungen zuordnen lässt. Als Forscherin bin ich durch meinen kulturellen Kontext sozialisiert worden. Daher werde ich diesen kulturellen Kontext in der Art und Weise, wie ich Forschung betreibe, nicht unberücksichtigt lassen, da er meine Wahrnehmung der Welt untermauert. Reflexivität ist ein Prozess des „Hineinschreibens des Selbst in die Forschung“.<sup>8</sup> Ich schreibe mich selbst in diese Forschung hinein als eine Frau, die konfessionsübergreifende Gebets treffen erlebt hat und danach regelmäßig in presbyterianischen und baptistischen Gemeinden in Südafrika diente oder predigte. Dabei blieb ich immer in der Pfingstbewegung verankert. Geschichtenerzählerinnen und -erzähler „erforschen reflexiv ihre persönlichen Erfahrungen und ihre Interaktionen mit anderen, um ein breiteres kulturelles, politisches oder soziales Verständnis zu erlangen“<sup>9</sup> oder in diesem Fall spirituelle Einsichten und spirituelle Erfahrung.

### *Eine persönliche Erfahrung*

Die Pfingstbewegung ist eingebettet in die Erfahrung des Heiligen Geistes und betont, dass der Geist alle, die glauben, bewegt und berührt. Diese Betonung erfordert, dass Pfingstler an die Macht des Gebets glauben,

<sup>6</sup> Ebd.

<sup>7</sup> *Mercy Amba Oduyoye: Introducing African Women's Theology*, Sheffield 2001, 21.

<sup>8</sup> *Steven Pace: Writing the Self into Research: Using Grounded Theory Analytic Strategies in Autoethnography*; in: *Nigel McLoughlin/Donna Lee Brien* (eds.): *Creativity. Cognitive, Social and Cultural Perspectives* (TEXT Special Issue), Canberra 2012, 1–15, hier 1.

<sup>9</sup> *Pace, Writing*, 2.

individuell und kollektiv. Die afrikanische pfingstliche Erfahrung des Heiligen Geistes ist in ein fluides und überkonfessionelles Verständnis von Gebet eingebettet. Das Gebet wird von der kirchlichen Konfession abgekoppelt und als ein Freiraum von lehrmäßigen Zwängen betrachtet, um sich für Gott statt den Lehren der Kirche zu öffnen. Der Heilige Geist ist nicht an eine lokale Gemeinde gebunden, sondern an die Selbstingabe der Gläubigen, die dem Heiligen Geist erlauben, die Führung zu übernehmen. Das Mantra in den überkonfessionellen Gebeten, an denen ich teilnahm, war „wie der Geist führt“. Ich werde kurz über meine persönlichen Erfahrungen in konfessionsübergreifenden Gottesdiensten und Gebetstreffen erzählen:

*Ich bin in der United Church of Zambia (UCZ) aufgewachsen, die ein Zusammenschluss von Kirchen wie der Church of Scotland, methodistischen und presbyterianischen Kirchen ist. Sie ist neben der katholischen Kirche eine der größten Kirchen in Sambia. Ich begann, Katechumenenkurse zu besuchen, um mich auf meine Taufe vorzubereiten. Ich hatte diese Kurse eifrig besucht, konnte aber nicht getauft werden, da ich einen Monat vor der geplanten Taufe ins Internat gehen musste. Als ich drei Monate später in den Ferien zurückkam, wurde ich gebeten, erneut mit der ersten Unterrichtseinheit zu beginnen, was ich als unfair empfand. Also beschloss ich, den Unterricht abzubrechen. In dieser Zeit verbreitete sich die Pfingstbewegung rasant und viele junge Leute fühlten sich von dieser Form der Spiritualität angezogen. Ich gehörte zu denen, die von der Pfingstspiritualität mitgerissen wurden. Ich trat in eine Pfingstgemeinde ein und ließ mich taufen. Ich wurde ein aktives Mitglied der Pfingstgemeinde; ich leitete den Chor, war Sonntagsschullehrerin, Jugendleiterin und gestaltete die meisten Sonntagsgottesdienste mit. Meine erste Erfahrung in einem überkonfessionellen Gottesdienst und Gebetstreffen war sechs Monate nach meiner Aufnahme in die Pfingstgemeinde. Als Jugendgruppe wurden wir auf den „Gebetsberg“ eingeladen. Dort kamen katholische, anglikanische, evangelikale,<sup>10</sup> United Church of Zambia-Gemeinden aber auch Pfingstgemeinden zusammen. Bei der Ankunft war ich skeptisch gegenüber den Anglikanern und den Katholiken, fühlte mich aber wohl bei der UCZ, weil ich von dort kam und ihre Spiritualität verstand. Die allgemeine Vorstellung, die ich von Katholiken und Anglikanern hatte, war, dass sie nicht wiedergeboren sind. Ich war schockiert, als ich feststellte, dass die Katholiken ein so breites Verständnis von Gebet hat-*

<sup>10</sup> Eine der Denominationen in Sambia ist als die Evangelical Church in Zambia bekannt.

*ten. In meiner Voreingenommenheit glaubte ich, dass Katholiken nicht wüssten, wie man betet. Einmal nahm ich an einer nächtlichen Gebetswache teil, und nachdem wir alle gebetet hatten und im Begriff waren auseinander zu gehen, wurde dieser junge Mann ersucht, zum Abschluss zu beten. Es war ein so kraftvolles, geisterfülltes Gebet. Nachdem wir Amen gesagt hatten, stellten wir uns gegenseitig vor und ich erfuhr, dass dieser junge Mann von der Evangelical Church of Zambia war. Diese erste Begegnung brachte mich dazu, mich allen anderen Gebetstreffen anzuschließen, die überkonfessionell waren, da ich diese Erfahrung als bereichernd empfand. Wir hielten uns an den Händen und beteten gemeinsam. Wir waren eine große Familie Gottes. Manchmal hatten wir als Chöre auch konfessionsübergreifende Konzerte.*

Ich werde diese persönliche Erzählung als eine Linse benutzen, durch die ich die transkonfessionelle Gebetserfahrung interpretieren kann. Storytelling oder narrative Theologie liegt dem Denken und der Interpretation der Erfahrungen afrikanischer Theologinnen zugrunde. Isabel Apawo Phiri und Sarojini Nadar<sup>11</sup> betonen, dass Erfahrung die Grundlage der Theologien afrikanischer Frauen ist. Storytelling, die narrative Theologie oder Auto-Ethnographie ist ein wichtiges Werkzeug, das afrikanische Frauen benutzen, um ihre Erfahrung(en) zu gestalten. Wir werden durch unsere Erfahrungen der Interaktion mit anderen Konfessionen geprägt, die sich von unseren eigenen unterscheiden. Dies formt unsere ökumenische Identität, die ein Schnittpunkt für transkonfessionelle Interaktionen ist. An anderer Stelle habe ich argumentiert: „Darf ich es wagen zu sagen, dass Menschen ökumenische Räume für verschiedene Diskurse sind? [...] Denn die Erzählenden erzählen nicht nur Geschichten, sondern nehmen aktiv an ihnen teil, weil sie durch die Erzählung geformt wurden. Auch die Zuhörenden sind nicht passiv, sondern setzen sich unausgesprochen mit der Erzählung kritisch auseinander, während sie ihre eigenen persönlichen Geschichten durch die erzählte Geschichte reflektieren.“<sup>12</sup>

Kwabena Asamoah-Gyadu unterstreicht, dass „an der Wende zum 20. Jahrhundert der Geist und die Manifestationen der Kraft des Geistes sich im Laufe der Jahre als weit wichtiger für normale afrikanische Christinnen

<sup>11</sup> *Isabel Phiri/Sarojini Nadar: What's in a Name? – Forging a Theological Framework for African Women's Theologies; in: Journal of Constructive Theology, 12/2 (2006), 5–24, hier 8.*

<sup>12</sup> *Kaunda Mutale Mulenga: Transforming Disciples, Transforming the Future: Young African Women and the Search for a Liberated Future; in: International Review of Missions 107 (2018), 320–330, hier 329.*

und Christen herausgestellt haben, als einige afrikanische theologische Lehrte es sich vorgestellt hatten“<sup>13</sup>. Diese Erkenntnis hat zu einer Veränderung in der Art und Weise geführt, wie gebetet wurde. Dieses Verständnis hat sich weiter darin niedergeschlagen, das Gebet als zentral für das zu betrachten, was es bedeutet, Christ zu sein. Es wurde zur Grundlage für alles, was christlich oder wiedergeboren bedeutet. Um Christ sein zu können, muss man beten können. Diese konfessionsübergreifenden Gebete (an denen ich als Teenager teilnahm) wurden fast immer von Jugendlichen organisiert, manchmal planten auch Frauen ihre eigenen konfessionsübergreifenden Gebete. Es waren nicht die Geistlichen, die die Initiative ergriffen oder die die Jugend zur Teilnahme an diesen Gebeten zu bewegen versuchten. Sondern junge Menschen, die nach mehr spiritueller Erfahrung dürsteten, kamen im Gebet zusammen. Diese Gebetstreffen fanden oft tagsüber auf dem Berg statt, gewöhnlich an einem Samstag, oder in Form einer Gebetswache über Nacht, von Freitagabend bis Samstagmorgen. Indem wir an überkonfessionellen Gebeten teilnahmen, begann sich unsere Spiritualität dahingehend zu verändern, dass wir auch diejenigen akzeptierten, die nicht der gleichen Konfession angehörten wie wir selbst. Als junges Mädchen in einer Pfingstgemeinde hatte ich geglaubt, dass Christinnen und Christen aus nicht-pfingstlichen Konfessionen niemals bessere Gebete sprechen könnten als Pfingstler, weil sie nicht wiedergeboren waren. In meinem naiven jungen Verständnis von Spiritualität waren pentekostale Christinnen und Christen der Standard, wenn es um das Beten ging.

Oft waren die überkonfessionellen Versammlungen auf dem Berg oder in einem Haus, das für Gebete geöffnet wurde und das wir liebevoll den Abendmahlssaal nannten. Im Nachhinein empfinde ich den Berg als einen signifikant passenden Ort für die überkonfessionellen Gebete, weil Berge kulturell als Aufenthaltsorte der Geister betrachtet werden – sicherlich würde der Heilige Geist auf dem Berg allen begegnen. In der Tat gibt es Parallelen zwischen dem Heiligen Geist und der geistigen Welt in Afrika, die in Spannung gehalten werden können.<sup>14</sup> Daher ist in der Pfingstbewegung zugleich Kontinuität und Diskontinuität zu beobachten, indem sie die Ontologien der Gastkultur übernimmt und gleichzeitig an ihren eigenen Ontologien festhält. Beides in Spannung zu halten und zwischen den bei-

<sup>13</sup> *Kwabena Asamoah-Gyadu: Neo-Pentecostalism and the Changing Face of Christianity in Africa; in: Karen L. Bloomquist (ed.): Lutheran's Respond to Pentecostalism, Minneapolis, MN 2008, 9–28, hier 12.*

<sup>14</sup> *Allan H. Anderson: Spirit-Filled World. Religious Dis/Continuity in African Pentecostalism, Birmingham 2018, 4.*

den Ontologien zu oszillieren, ist das, was zum Erfolg der Pfingstbewegung in Afrika beigetragen hat.

Die Pfingstkirche hat einige einheimische religiöse Anschauungen Afrikas übernommen und so fand sie auf dem Kontinent einen fruchtbaren Boden für ihr Wachstum. Der Heilige Geist ist für viele Christinnen und Christen – insbesondere für afrikanische – die Hoffnung auf Befreiung und die Vermittlung sowie die Bestätigung der Botschaft von Hoffnung, Erlösung, Heilung und Erfolg inmitten der vielen Bedrängnisse, denen sie ausgesetzt sind. Oft ist z. B. Fasten Teil der überkonfessionellen Gebetstreffen. Dies bedeutet ein absolutes Fasten von 6 Uhr morgens bis 18 Uhr abends an einem Samstag. Innerhalb des traditionellen afrikanisch-sambischen Glaubens fastete die Gemeinschaft, wenn es nötig war, um das Gleichgewicht der Gemeinschaft wiederherzustellen. In Zeiten von nationalen Hungersnöten, Katastrophen und Unglücksfällen war das Fasten und der Ruf nach Hilfe ein spirituelles Unterfangen. In der afrikanischen Tradition ist der Heilige Geist wie die Ahnen, denen unser Erfolg am Herzen liegt und die auf unser Wohl bedacht sind. Der Heilige Geist bietet den Bittstellern den Raum, an ihrer geistlichen Befreiung mitzuwirken und persönlich zu Gott zu beten, zusammen und in Einheit mit anderen Christinnen und Christen.

Geistliche Verwandlung ist für Pfingstler lebenswichtig. Entsprechend hält der prominente Pfingstgelehrte Kwabena Asamoah-Gyadu fest: „Wenn Mainline-Protestanten ihren ‚Glauben‘ an den Heiligen Geist bekennen und auf die Zentralität der Heiligen Schrift im christlichen Leben und Dienst hinweisen, gehen Pfingstler gerne einen Schritt weiter, indem sie darauf bestehen, dass der Glaube durch ‚Erfahrung‘ erwiesen werden muss.“<sup>15</sup> Allan Anderson postuliert zudem, dass Errettung für afrikanische Pfingstler ein „Gefühl des Wohlbefindens bedeutet, das sich in der Freiheit von Krankheit, Armut und Unglück sowie in der Befreiung von Sünde und Bösem“ ausdrückt.<sup>16</sup> Für Pfingstler können der Heilige Geist und Errettung individuell und kollektiv als Gruppe erlebt werden. Der Schwerpunkt der überkonfessionellen Gebetstreffen liegt entsprechend auf Heilung, Errettung und Erfüllung menschlicher Bedürfnisse und nicht auf Glaubenslehren. Dies ist eingebettet in die Überzeugung, dass es beim Heiligen Geist

<sup>15</sup> Asamoah-Gyadu, Neo-Pentecostalism; in: Bloomquist (ed.), Lutheran's Respond to Pentecostalism, 4.

<sup>16</sup> Allan Anderson: Global Pentecostalism in the New Millennium; in: Allan H. Anderson/Walter J. Hollenweger (eds.): Pentecostals After a Century. Global Perspective on a Movement in Transition, Sheffield 1999, 215.

nicht einfach um eine Glaubenslehre geht, sondern um die Befähigung zum Leben und zur Gottesfürchtigkeit. Das Gebet ist zentral, um diese Befähigung durch den Heiligen Geist zu empfangen und dadurch ein gottgefälliges Leben zu führen. Manifestationen des Erlebens oder der Begegnung mit dem Heiligen Geist sind unterschiedlich: vom Zungenreden über Prophetie, Visionen, Heilung, Austreibung und Befreiung. Es gibt jedoch eine Kehrseite, wenn die Transformation des geistlichen Lebens so betont wird. Die pfingstliche Herangehensweise an den Heiligen Geist schafft einen Raum, in dem der Bittsteller allein durch das Gebet Zugang zur Quelle des Wohlstands hat, weil Heilung und Errettung und andere Aspekte des geistlichen Lebens über das Gebet zugänglich sind und daher Wohlstand oft als durch das Gebet erreichbar wahrgenommen wird. Man kann dem Heiligen Geist begegnen und Dinge im Leben verändern, wie z.B. bessere Jobs bekommen, die Gesundheit wiederherstellen, fette Bankkonten haben und so weiter.

### *Transkonfessionelle spirituelle Erfahrung*

Transkonfessionelle Gebete weben einen Teppich der Zugehörigkeit und ermöglichen Begegnung auf einer tieferen Ebene. Denn wenn wir anderen begegnen, die uns vielleicht fremd sind, geschieht Veränderung. Diese Art von Verwandlung wird oft erreicht, weil Interaktion und Dialog stattgefunden haben. So kommen lang gehegte Überzeugungen bezüglich der Andersartigkeit des anderen zur Ruhe oder werden als unwichtig angesehen für das, was beide miteinander teilen und wovon beide voneinander profitieren können. Folglich führt die Begegnung mit jemandem oder einer Situation definitiv zur Veränderung sowohl beteiligter Personen als auch Kirchen. Christinnen und Christen aus verschiedenen Konfessionen haben bestimmte Vorurteile gegenüber bestimmten Konfessionen und in der Begegnung mit Menschen aus diesen Konfessionen stellt man oft schockiert fest, dass es mehr Gemeinsamkeiten als Unterschiede gibt. Unterschiede wurden lange Zeit gefürchtet und daher meist dazu benutzt, Ungerechtigkeiten und Unterdrückungen aufrechtzuerhalten. Lord Elorm-Donkor<sup>17</sup> stellt klar, dass die Durchsetzungskraft der Pfingstbewegung in Afrika oder der afrikanischen Pfingstbewegung dem fruchtbaren Boden zugeschrieben werden kann, den die traditionellen afrikanischen Anschauungen bereitet

<sup>17</sup> Lord Elorm-Donkor: African Worldview and Christian Pneumatology: Divergences and Convergences; in: Didache, Faithful Teaching 12/1 (Sommer 2012).

haben. Die afrikanische Kosmologie ist umgeben von Kräften, die gut sind, und anderen, die böse sind. Als solche hat die Pfingstbewegung den Wert des afrikanischen Christseins erhöht.

Aus der persönlichen Erfahrung der Teilnahme an konfessionsübergreifenden Gebetstreffen werde ich vier Vorteile und Werte dieser Zusammenkünfte skizzieren.

Erstens stärken und festigen konfessionsübergreifende Gebetstreffen das Gemeinschaftsgefühl. Es gibt nicht nur eine Sichtweise auf jede Konfession. Sie sind vielmehr vielfältig und bringen daher eine Bereicherung, wenn sie mit anderen Konfessionen geteilt werden. Gemeinschaft ist ein wichtiger Aspekt der afrikanischen Kultur und diese Gemeinschaftsbeziehungen werden in konfessionsübergreifenden Zusammenkünften gestärkt. Das liegt daran, dass die Interaktionen nicht mit dem Ende der Gebetstreffen aufhören. Diese Interaktionen entwickeln und gestalten das Gemeinschaftsleben auch jenseits der Treffen. Die Konfessionen haben oft dazu beigetragen, „Anders-sein“ abzuwerten und dadurch die gemeinschaftlichen Werte der afrikanischen Gesellschaft fast zerstört. Konfessionsübergreifende Gottesdienste und Gebetstreffen sind hingegen ein Beleg dafür, dass Christinnen und Christen alternative Gottesdienstformen erforschen und das „Ausströmen von sozio-relationaler Heilenergie, Versöhnung, wirtschaftlicher Entwicklung und Lebensspende“<sup>18</sup> anerkennen können. Diese Wechselbeziehung zwischen den christlichen Konfessionen als Ergebnis transkonfessioneller Zusammenkünfte bietet eine gemeinschaftliche und relationale Dimension afrikanischer spiritueller Erfahrungen, die sich in der afrikanischen pneumatologischen Erfahrung fortgesetzt hat. Dieses Erleben von Begegnung und Koexistenz bietet Vorteile für das gemeinschaftliche Leben und das Zusammenleben. Das symbiotische Leben der christlichen Konfessionen und die regelmäßige Interaktion schaffen ein entscheidend nutzbringendes Verständnis und eine Veränderung. „Die soziale und kulturelle Interaktion und Kooperation, die mit diesem Dialog des Lebens verbunden sind, zwingen uns, die Weltsicht unserer Nachbarn zu verstehen und bessere Beziehungen zu ihnen zu suchen.“<sup>19</sup> Konfessionsübergreifende Gebetstreffen festigen das gegenseitige Miteinander. So werden Vorurteile vereitelt, weil es durch diese Treffen zu einer Begegnung

<sup>18</sup> Chammah J. Kaunda: The Day of Prayer and Its Potential for Engendering Public Ecclesiology Ecumenism in Zambia, *Religions* 9 (2018) (siehe [www.mdpi.com/2077-1444/9/12/393/htm](http://www.mdpi.com/2077-1444/9/12/393/htm), aufgerufen am 15.02.2021).

<sup>19</sup> Prince Sorie Conteh: The Place of African Traditional Religion in Interreligious Encounters in Sierra Leone Since the Advent of Islam and Christianity, Dissertation, Universität von Südafrika (2008).

mit den verschiedenen Konfessionen gekommen ist. Es genügt nochmals zu bemerken, dass die Glaubenslehre nicht im Mittelpunkt dieser Treffen steht. Ironischerweise hilft der Begegnungsraum jedoch gerade dabei, den Glaubenslehren anderer ausgesetzt zu werden. Dies führt dazu, dass man die verschiedenen Konfessionen besser versteht und daher in der Lage ist, mit ihnen in Beziehung zu treten, da man weiß und versteht, was einige ihrer Glaubensvorstellungen sind. Dies sind einige der Meilensteine, die die ökumenischen Bewegungen zu erreichen versuchen. Bei ökumenischen Versammlungen geht es oft um verkopfte Diskussionen, während es bei diesen überkonfessionellen Gebetsversammlungen um Erfahrungen geht. Dort kommen Christinnen und Christen zusammen, um gemeinsam zu beten und nicht, um ihre Überzeugungen und Lehren zu diskutieren.

Zweitens wird Solidarität gefördert, da Vernetzungen während den Versammlungen entstehen, die sich auf Gemeindeebene fortsetzen. Die Konfessionen kommen unter der Prämisse zusammen, miteinander zu Gott zu beten. „Solidarität erkennt ein tiefes Band zwischen uns allen an; ein Band, das über die Familie hinausgeht und sich auf die ganze Menschheit erstreckt. Diese Bindung ist in der Tat eine Verpflichtung auf das Gemeinwohl, d. h. auf das Wohl aller und jedes Einzelnen, weil wir alle wirklich für alle verantwortlich sind.“<sup>20</sup> Ein gemeinsames Interesse zu teilen, ist wichtig: Gott drängt Christinnen und Christen, die an überkonfessionellen Gebetstreffen teilnehmen, auf gemeinsame Interessen statt auf Unterschiede zu sehen, die sie auseinanderhalten würden. Innerhalb von Gemeinschaften mit gemeinsamen Gebetstreffen gibt es stärkere Bindungen.

Die Solidarität zeigt sich auf verschiedene Weise, zum Beispiel bei Beerdigungen. In Sambia dauert eine Beerdigung drei Tage, damit die Familien und Freunde kommen und trauern können. Das bedeutet, dass Familien aus dem ganzen Land sowie Freunde und Nachbarn kommen, um zu trauern und zwei Nächte miteinander verbringen, Unterstützung und Ermutigung anzubieten. Die Kirchen bringen Gesang und Verkündigung für die Nachtwachen mit und es gibt entweder einen überkonfessionellen gemeinsamen Chor oder Chöre singen. Das gilt dann auch für die Beerdigungsrede und die Beisetzung. Dadurch entstehen Bindungen, die zu einem ökumenischen Leben führen. Afrikanische Gemeinschaften sind berühmt für gemeinschaftliche Solidarität, besonders in Zeiten der Not. Beerdigungen sind solche Zeiten, in denen diese Solidarität geteilt wird.

<sup>20</sup> Madge Karecki: The Role of Catholic Tertiary Education in South Africa Today; in: St. Augustine Papers 14/1 (2013), 19–28, hier 26.

Drittens wird ein geschützter Raum geschaffen, in dem alle Christinnen und Christen sich bewusst mit den konfessionellen Überzeugungen der anderen in Einklang bringen können, weil sie mit demselben Gott und derselben Realität konfrontiert sind. Ich erinnere mich, dass die für die Versammlung Verantwortlichen oft alle aufforderten, sich nicht auf ihre Kirche zu konzentrieren, da alle in der Gegenwart Gottes leben. Sie wiesen darauf hin, dass dies der Raum ist, in dem man alles Gott überlässt. Die Menschen erhoben ihre Stimmen zu Gott und hielten sich an den Händen mit anderen Menschen aus den verschiedenen Konfessionen. Zudem ermutigen transkonfessionelle Gebetstreffen und Versammlungen oft zu Gebeten in kleinen Gruppen als ein Akt der Gemeinschaft, der Konfessionen und Glaubensrichtungen überwindet, die sonst alle trennen würden. Dieses vorübergehende Auseinandergehen in Kleingruppen, um füreinander zu beten, ist eine Gelegenheit, in familiärem Rahmen und persönlich mit Menschen aus verschiedenen Konfessionen zusammenzukommen. Wenn während eines überkonfessionellen Gebetstreffen allein die Pfingstler in einer kleinen Gebetsgruppe zusammenkämen oder nur die Baptisten eine Gruppe bilden würde, würde das den Zweck des Treffens zunichtemachen. Kommt man gemeinsam zusammen, hilft es, konfessionelle Vorurteile abzubauen. Diese Versammlungen und Gebetstreffen überwinden Spannungen zwischen Konfessionen oder Glaubenslehren, indem deren Unterschiede angesprochen werden. Das ist der Wert, den eine solche Versammlung mit sich bringt und der über die Grenzen der eigenen Konfession anwendbar ist.

Schließlich und viertens sind die transkonfessionellen und ökumenischen Gottesdienste für Christinnen und Christen aus verschiedenen Konfessionen Orte, der verwandelnden Kraft des Heiligen Geistes zu begegnen. Der Akt des Zusammenkommens von Christinnen und Christen aus verschiedenen Konfessionen in Gottesdienst und Gebet hat weitreichende Folgen. Denn der Status quo wird in Frage gestellt, wenn der Ablauf von Gottesdiensten und Gebeten neu geordnet wird. Normen und Standards des konfessionellen liturgischen Gottesdienstes werden zum gegenseitigen, gemeinsamen und gemeinschaftlichen Nutzen in Frage gestellt. Die offensichtlichen Unterschiede, die sonst in jeder Konfession sichtbar wären, werden während der konfessionsübergreifenden Gottesdienste und Gebete verdeckt, da die Räume „einen Ort der Gleichheit ohne institutionelle, doktrinäre oder rechtliche Privilegien bieten, und wo die ekklesiologische Identität aufgehoben ist und der Fokus auf die gemeinsamen Bedürfnisse, den gemeinsamen Erlöser-Jesus und die gemeinsame Menschlichkeit gelegt wird, statt auf konfessionelle Doktrinen und ekklesiologische Hierarchien“.<sup>21</sup> Es ist bekannt, dass spirituelle Erfahrungen im gemeinsamen Ge-

bet und Lobpreis über die traditionellen christlichen Konfessionsgrenzen hinaus segensreich sind. Denn sie erlauben Christinnen und Christen sich auf ganz andere Formen der Anbetung zu konzentrieren als sie sie in ihren konfessionell geprägten Formen des Gebets und des Gottesdienstes kennen. Im Mittelpunkt steht nun die freie Form des pentekostalen Gottesdienstes.

Sambia feiert seit 2016 an jedem 18. Oktober einen nationalen Gebetstag, an dem alle kirchlichen Konfessionen zum Gebet und Fasten zusammenkommen. Chammah Kaunda argumentiert, dass der sambische Präsident Edgar Lungu „sicher gestellt hat, dass der Gebetstag allen kirchlichen Konfessionen gleichermaßen gehört, um ihre Gleichheit und Einheit im Herrn Jesus Christus zu demonstrieren. Der Erfolg des Gebetstages liegt in der Einheit der Kirchen, da sie die Federführung bei den Vorbereitungen haben, die von der Regierung durch das Ministerium für religiöse Angelegenheiten und nationale Führung (MNGRA) unterstützt werden“.<sup>22</sup> Jedes Jahr im Oktober versammeln sich Christinnen und Christen in Stadien in ganz Sambia, um als eine große sambische christliche Familie Gottesdienst zu feiern.

### *Fazit*

Transkonfessionelle Gebete und Versammlungen öffnen einen Raum, um gegenseitige Beziehungen zwischen verschiedenen Konfessionen anzubieten. In Afrika, insbesondere in Sambia, fördern transkonfessionelle Versammlungen eine Spiritualität, die die konfessionellen Grenzen überschreitet und dadurch Einheit und gemeinschaftliche Beziehungen bringt, auf denen die afrikanische Kultur basiert. Die Interaktion mit Christinnen und Christen verschiedener Konfessionen eröffnet eine Ebene des Vertrauens und fördert gegenseitige Beziehungen. Das regelmäßige oder gelegentliche Erleben von konfessionsübergreifenden Gebeten ist ein wichtiger Aspekt afrikanischen Christentums. Dieses Miteinander und die persönlichen Erfahrungen führen zu einer spirituellen Bereicherung. Im letzten Abschnitt wurde erklärt, wie diese Gebete funktionieren und welchen Wert die transkonfessionelle spirituelle Erfahrung hat.

Spiritualität und charismatisches Gebet können sich signifikant verändern, wenn transkonfessionelle spirituelle Erfahrungen höher bewertet werden als die lokale konfessionell geprägte Gemeinde. Gerade ein berei-

<sup>21</sup> Kaunda, Day of Prayer, 3.

<sup>22</sup> Ebd., 5.

cherndes Verständnis der anderen beteiligten Konfessionen ist der größte Zugewinn, der erreicht wird. Hinzu kommt ein Gespür für Gemeinschaft und Zugehörigkeit, für Solidarität und geschütztem Raum als weitere Früchte transkonfessioneller spiritueller Erfahrungen.

*Übersetzung aus dem Englischen: Martina Wagner*

# Kirche im digitalen Raum: neue Chancen für die Ökumene?



Kristin Merle<sup>1</sup>

## *1. Entprofilierung des Konfessionellen?*

Die Bedeutung der Konfessionalität für das Zusammenleben im sozialen Nahraum sinkt, zumindest für diejenigen, die kirchlich nicht hochverbunden sind, und das sind heutzutage die meisten Menschen im deutschsprachigen Raum. Was bedeutet es heute etwa, protestantisch zu sein bzw. der Evangelischen Kirche anzugehören? So vielfältig die Antworten darauf sicherlich im Einzelnen sind, so interessant sind die Reaktionen auf entsprechende Fragen, die im Rahmen der Repräsentativbefragung der fünften Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung (KMU) der EKD gestellt worden sind. Bemerkenswerterweise partizipieren die Fragen selbst an einer Entprofilierung des Protestantischen: Auf die Frage „Was gehört Ihrer Meinung nach dazu, evangelisch zu sein?“<sup>2</sup> waren die beiden Antworten, die am meisten Zuspruch fanden „Es gehört dazu, dass man getauft ist“ (85 %) und „dass man sich bemüht, ein anständiger Mensch zu sein“ (82,8 %). Ein Selbstbeschreibungsmerkmal des Protestantischen ist beides nicht. Herausgefallen bei der KMU V sind in der Befragung u. a. die bisherigen Items „dass man konfirmiert ist“ und „dass man seinem Gewissen folgt“. An dritter Stelle wird genannt: „Es gehört dazu, dass man in der evangelischen Kirche ist“ (80,7 %), dies aber rekurriert auf die formale Zugehörigkeit zur Organisation – in dieser Richtung können sich auch die Erstnennungen der Taufe

<sup>1</sup> Dr. Kristin Merle ist Professorin für Praktische Theologie an der Universität Hamburg mit den Schwerpunkten Homiletik und Poimenik.

<sup>2</sup> Heinrich Bedford-Strohm/Volker Jung (Hg.): *Vernetzte Vielfalt. Kirche angesichts von Individualisierung und Säkularisierung*. Die fünfte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh 2015, 466.

verstehen lassen; obwohl mittlerweile die Taufe eher Entscheidungscharakter hat als früher, „finden“ sich die meisten immer noch „als evangelisch vor“, da andere die Entscheidung getroffen haben<sup>3</sup> – und sagt nichts aus über die inhaltliche Füllung der Zugehörigkeit. Das Differenzkriterium jedenfalls trägt nicht mehr weit: Gefragt danach, was den Interviewpartner:innen einfällt, „wenn Sie ‚evangelische Kirche‘ hören“, votieren nur 3,9% für das Item „Unterscheidung vom Katholizismus“<sup>4</sup>. Herausgefallen in der KMU V ist auch die Frage, welche Bedeutung die Interviewten Homogenität und Vielfalt von Konfessionalität bzw. Religionszugehörigkeit in einer Wohngegend beimessen: Für die überwiegende Mehrheit spielten in der KMU IV Konfessionalität und Religionszugehörigkeit keine Rolle.<sup>5</sup> Im Ganzen scheint sich ‚an der Basis‘ *in der Breite* eher eine Entdifferenzierung als eine Profilierung zu vollziehen, zumindest mit Blick auf die beiden großen christlichen Konfessionen im deutschsprachigen Raum. Diese Entwicklung hat Teil an einem weltanschaulichen Pluralisierungs- und Synkretisierungsprozess, der durch die Digitalisierung als gegenwärtigem Höhepunkt der Mediatisierung verstärkt wird. Vor diesem Hintergrund und mit Interesse an diesen Prozessen der Entprofilierung auf der Oberfläche dessen, was dominant wahrgenommen wird, geht der vorliegende Beitrag zunächst der Frage nach: Welche Transformationen lassen sich mit Blick auf Religion und Religiosität im Zusammenhang des Mediatisierungsprozesses der Gegenwart beschreiben? Schaut man auf die Möglichkeiten online-basierter Vernetzung für Akteur:innen über den sozialen Nahraum hinaus, kommen hinsichtlich der Disposition für ökumenische Kooperation neben dem Typ der Entprofilierung zwei weitere Typen in den Blick, der der Überprofilierung des eigenen weltanschaulichen Standpunkts – teilweise auch i. S. einer anti-ökumenischen Haltung – sowie der Typ einer kooperativ-profilierter Haltung, der im Netz neue Formen ökumenischer Begegnung hervorbringt, die mit Interesse verfolgt werden können.

## *2. Raum als dynamischer Interaktionszusammenhang*

Wenn wir heute über Lebensräume nachdenken, sind mit Blick auf die Empirie die online-basierten Lebensräume aus dem Alltag von Menschen

<sup>3</sup> Vgl. Johannes Hanselmann/ Helmut Hild/ Eduard Lohse (Hg.): Was wird aus der Kirche? Ergebnisse der zweiten EKD-Umfrage über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh 1984, 91.

<sup>4</sup> Vgl. Bedford-Strohm/Jung (Hg.), Vernetzte Vielfalt, 461.

<sup>5</sup> Vgl. Wolfgang Huber/ Johannes Friedrich/ Peter Steinacker (Hg.): Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge. Die vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh 2006, 480.

nicht mehr wegzudenken. Pandemiebedingt mag das noch einmal stärker ins Bewusstsein getreten sein, und die Pandemie selbst hat sicherlich einen Anteil am Erreichen eines Sättigungsgrads: Die *ARD/ZDF-Onlinestudie*, die seit 1997 jährlich Basisdaten zur Internetnutzung in Deutschland bereitstellt, zeigt für das Jahr 2020, dass rund 94 Prozent der Bevölkerung täglich „das“ Internet nutzen,<sup>6</sup> im Mittel fast dreieinhalb Stunden pro Tag. Zwar hat an dieser Höhe die Online-Videonutzung im Schnitt einen erheblichen Anteil, so auch bei den 14- bis 29-Jährigen, für die sich die durchschnittliche Internetnutzung mit nahezu sechseinhalb Stunden beziffern lässt. Etwa zwei Stunden davon entfallen auf Chatten, Spielen etc., und insgesamt lassen sich deutliche Zuwächse mit Blick auf die Nutzung von Social Media und hinsichtlich der Individualkommunikation feststellen.<sup>7</sup> Leben findet zunehmend im POPC-Modus statt: *permanently online, permanently connected*. Das heißt, auch Kommunikation und Vergemeinschaftung finden ganz selbstverständlich online-vermittelt statt – das zu notieren, ist mittlerweile eine Trivialität. Kirchliches Handeln im digitalen Raum zu reflektieren, bedeutet zudem, ein differenziertes Verständnis von dem sich weiter vollziehenden „Strukturwandel der Öffentlichkeit“ (Habermas) zu besitzen<sup>8</sup> und ‚Raum‘ als kulturellen Raum, als Interaktionszusammenhang aufzufassen, wie es sich im Zuge der Renaissance des Raumbegriffs im Zusammenhang des *spatial turns* in den Kultur- und Sozialwissenschaften etabliert hat. „Space is not static, nor time spaceless“, notiert Doreen Massey. „We need to conceptualize space as constructed out of interrelations, as the simultaneous coexistence of social interrelations and interactions at all spatial scales.“<sup>9</sup> Das Verständnis von Raum als konstruiertem Raum, als „Produkt sozialer und kultureller Praktiken oder als diskursiver Ort“<sup>10</sup> ist intuitiv von Mehrwert für die Beschreibung dessen, was sich im Netz vollzieht, und wie hier freilich auch – bei aller Flexibilität von Kommunikationsnetzen – lässt Grenzen manifest werden. Der ‚virtuelle‘ Raum mag das noch einmal verdeutlichen, was prinzipiell allen kulturellen, durch intersubjektives und symbolisches Handeln entstandenen

<sup>6</sup> Vgl. *Natalie Beisch/Carmen Schäfer*: Ergebnisse der ARD/ZDF-Onlinestudien 2020. Internetnutzung mit großer Dynamik: Medien, Kommunikation, Social Media; in: *Media Perspektiven* 9/2020, 462–481, hier 463. Vgl. [www.ard-zdf-onlinestudie.de/files/2020/0920\\_Beisch\\_Schaefer.pdf](http://www.ard-zdf-onlinestudie.de/files/2020/0920_Beisch_Schaefer.pdf) (aufgerufen am 15.02.2021).

<sup>7</sup> Vgl. ebd., 462.

<sup>8</sup> Vgl. zum Folgenden auch: *Kristin Merle*: Religion in der Öffentlichkeit. Digitalisierung als Herausforderung für kirchliche Kommunikationskulturen, Berlin u. a. 2019.

<sup>9</sup> *Doreen Massey*: Space, Place and Gender, Minneapolis 1994, 264.

<sup>10</sup> *Ricard Drüeke*: Politische Kommunikationsräume im Internet. Zum Verhältnis von Raum und Öffentlichkeit, Bielefeld 2013, 38.

Räumen eigen ist: Nicht primär die physische Nähe erzeugt hier den Raum, sondern – aufruhend auf entsprechenden Technologien – die, in diesem Fall medial vermittelte, Bezogenheit der Interaktionen aufeinander. Der ‚Sozialraum Internet‘ besitzt kein „eindeutiges ‚Innen‘ und ‚Außen‘“, er bildet sich durch „seine kommunikativen Anschlüsse“ erst aus. Das Soziale findet nicht nur im Raum statt, „sondern es kreiert ihn vielmehr“.<sup>11</sup>

Interessiert man sich nun für die Frage nach religiöser bzw. kirchlicher Kommunikation im Netz, ist festzustellen, dass diese Kommunikationen freilich den Bedingungen mediatisierter Kommunikation überhaupt unterliegen, die sich unter anderem durch ein Ineinander von Lokalität und Translokalität auszeichnen. Das bedeutet nicht, dass das Lokale an Bedeutung verliert, sondern verschränkt ist eine lokale Situiertheit der Akteur:innen mit entsprechenden Wahrnehmungs- und Erfahrungsdimensionen, die nun überschritten wird hin ins Translokale, das wiederum eigene Wahrnehmungs- und Erfahrungsdimensionen mit sich bringt. Beide Erfahrungsbereiche, die weder in der subjektiven Erfahrung noch in der faktischen Vernetzung der Kommunikationszusammenhänge als getrennte Räume interpretiert werden können, haben *Wechselwirkungen* aufeinander. Mediatisierte religiöse Kulturen zeichnen sich dadurch aus, dass sie „per definitionem“ transterritorialen und -lokalen Charakter haben und sich – wie es Andreas Hepp mit Blick auf Medienkulturen formuliert – „in einem translokalen Horizont [artikulieren]“<sup>12</sup>. Das heißt, es gibt nach wie vor „kulturelle Verdichtungen“, die territorial situiert sind und als Referenzpunkte für kulturelle Identität dienen (das können etwa Kirchen und Gemeinden vor Ort sein). Im Zusammenhang der Globalisierung entstehen jedoch zunehmend kulturelle Verdichtungen, die territoriale Grenzen transzendieren, Verdichtungen, die „den Raum für de-territoriale translokale Vergemeinschaftungen mit entsprechenden Identitäten und Kulturen eröffnen“.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> Caja Thimm: Ökosystem Internet – Zur Theorie digitaler Sozialität; in: *Dies./Mario Anastasiadis* (Hg.): Social Media. Theorie und Praxis digitaler Sozialität, Frankfurt a. M. 2010, 21–42, hier 30.

<sup>12</sup> Andreas Hepp: Transkulturalität als Perspektive. Überlegungen zu einer vergleichenden empirischen Erforschung von Medienkulturen [37 Absätze]; in: Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research, 10 (2009), Art. 26.

<sup>13</sup> Ebd. Vgl. zum Ansatz ausführlicher auch: Andreas Hepp: Medienkultur. Die Kultur mediatisierter Welten, Wiesbaden 2011.

Thomas Luckmann beschrieb vor 50 Jahren mit bleibender Relevanz für heute Transformationsgestalten des Religiösen:<sup>14</sup> Schrumpfung ihres institutionellen Auftrittens, Ausdifferenzierung in ihren Gestalten, Privatisierung. Während Individualisierung, Pluralisierung und Deinstitutionalisierung auch heute die Transformation des Religiösen bedingen, tritt mit der Mediatisierung ein beschleunigender Faktor des Wandels hinzu: Die digitalen Medien lassen sich als „Transmissionsriemen einer vielfältigen globalisierten religiösen Kultur“<sup>15</sup> verstehen. Durch die öffentliche translokale, interkulturelle und interreligiöse Interaktion von sozialen Akteur:innen verstärken sich die Effekte der Synkretisierung und Pluralisierung mit Blick auf religiöse Inhalte wie Praktiken. Die Digitalisierung katalysiert gewissermaßen die Transformation des Religiösen. Und: Religion bzw. Religiosität unterliegt damit, wo sie sich im Zusammenhang der neuen Medien zeigt, einer neuen Form der Entprivatisierung. Hubert Knoblauch spricht in diesem Zusammenhang von einer „neuen Form der Religion“<sup>16</sup>, deren Merkmale in Popularisierung und Spiritualisierung bestehen. „Authentizität“ der Erfahrung<sup>17</sup> ist zunehmend Gütekriterium des Religiösen. Diese Formen ‚populärer‘ Religion entwickeln sich unabhängig von religiösen Organisationsformen wie den Kirchen, sie treten aber freilich auch im Kontext ‚organisierter‘ Religion auf. Wir haben es also mit einem Formwandel des Religiösen zu tun, gleichzeitig spricht nichts dafür anzunehmen, dass Menschen gegenwärtig weniger religiös bzw. an Spiritualität und an einer prinzipiellen Überführung von Unbestimmbarem in Bestimmteres interessiert sind. Für die Kirchen im deutschsprachigen Raum mag das Problem indes darin bestehen, dass die kirchlichen ‚Bestimmungen‘ (Narrative, Symbole, kurzum: das ‚Glaubenssystem‘) möglicherweise ‚zu bestimmt‘ sind, als dass es für die gegenwärtig verbreitete „eher an der Partikularerfahrung orientierte[n] Form der religiösen Erfahrung“<sup>18</sup> anschlussfähig wäre, die

<sup>14</sup> Vgl. Thomas Luckmann: *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*, New York 1967. – Vgl. zum Folgenden u. a. auch: Kristin Merle: Kein #Neuland mehr? Wer wissen will, was Menschen beschäftigt, kann im Netz nachlesen; in: feinschwarz.net. Theologisches Feuilleton (15.02.2021).

<sup>15</sup> Hubert Knoblauch: *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 2009, 37 f.

<sup>16</sup> Ebd., 11.

<sup>17</sup> Ebd., 271.

<sup>18</sup> Armin Nassehi: *Insel der Seligen. Zukunft der Kirchen*; in: Christ & Welt / ZEIT Nr.

überdies in Formen netzwerkartiger, interaktiver, dynamischer und medialisierter Kommunikationen distribuiert, geteilt und verhandelt wird.

#### 4. Typen konfessioneller Profilierung

Es lassen sich im Netz nun verschiedene Phänomene beschreiben, die sich als Entsprechung zur Situation weltanschaulicher Pluralisierung und damit einhergehend auch des Bedeutungsverlusts konfessioneller Differenzen in der allgemeinen Wahrnehmung interpretieren lassen. Ich möchte drei Phänomene herausgreifen, probehalber als *entprofilierter, überprofilierter und kooperativ-profilierter* Typ benannt, mit Blick auf die Frage der Konfessionalität.<sup>19</sup>

Der erste und gegenwärtig wohl – im Vergleich zu den beiden anderen – dominant wahrgenommene Typ nimmt die Eigenschaften auf, die Knoblauch unter den Stichworten Popularisierung und Spiritualisierung ausgeführt hat. Für diesen *entprofilierten* Typ lassen sich zahlreiche und ganz unterschiedliche Beispiele finden. Der Markt an religiösen Angeboten ist unüberschaubar, der sich dem *homo quaerens* öffnet, wenn dieser sich auf die Frage nach dem Woher und Wohin des Lebens einlässt, nach Deutungsangeboten und religiös-spirituellen Angeboten online Ausschau hält. Ein willkürlich gewähltes Beispiel, das meine Suchmaschine mir als erstes anbietet, wenn ich ‚Forum‘ und ‚Spiritualität‘ eingebe, ist die Seite *spiritualität.jetzt*, die nicht nur Interessierte an kosmischen Events zusammenbringt, sondern auch ein Forum zum Thema „Spirituelles Erwachen“ anbietet und – neben vielen anderen – auch eines zu „Glaube & Weltreligionen“, das mit dem Satz anmoderiert wird „Nichts hat die Menschen über Jahrtausende so sehr beeinflusst und geprägt wie Religionen. Wie hat die Religion dein Leben geprägt, und hast Du dich bereits von [ihr] lösen [können]?“<sup>20</sup> Die Mitglieder des Forums diskutieren die Frage der Normativität biblischer Texte. Member G1d3On schreibt:

„Zu der Bibel kann ich sagen dass einiges wertvolles drinne steht. So auch leben und leben lassen oder die Sünden. Es trägt für mich zu einer gesunden Lebensweise bei,

<sup>19</sup> 42/2020, 9.10.2020. Siehe [www.zeit.de/2020/42/zukunft-der-kirchen-mitgliedschwund-weltbilder-ekd](http://www.zeit.de/2020/42/zukunft-der-kirchen-mitgliedschwund-weltbilder-ekd) (aufgerufen am 15.02.2021).

<sup>20</sup> Dies kann an dieser Stelle nur holzschnittartig geschehen und bedürfte freilich weiterer Erforschung im Feld online-basierter Interaktion.

<sup>20</sup> Siehe [www.spiritualitaet.jetzt/threads/bibel-wahrheit-oder-mind-control.179/](http://www.spiritualitaet.jetzt/threads/bibel-wahrheit-oder-mind-control.179/) (aufgerufen am 15.02.2021).

Für den *zweiten, überprofilierten* Typ lassen sich ebenfalls problemlos Beispiele finden. Diese zeichnen sich dadurch aus, dass hier Personen zusammenfinden, die eher einen konservativ-traditionalen Frömmigkeitsstil pflegen.<sup>22</sup> Es zeigt sich vielfach eine Tendenz, für die eigene Weltanschauung Exklusivität zu beanspruchen, wobei der Bezug zur Tradition in der Auseinandersetzung mit gegenwärtigen Ereignissen und Einsichten starkes Gewicht hat. Der Aspekt des Konfessionellen spielt eine entscheidende Rolle, so dass es nicht selten zu deutlichen Abgrenzungsbewegungen kommt. Schaut man sich etwa das konservative, außerkirchliche Online-Magazin *kath.net* an, wird das an vielen Stellen deutlich. Sichtbar wird auch, dass Übergänge zu ‚konservativ-(rechts-)politischen‘ Akteur:innen fließend sein können.<sup>23</sup> Ein Beispiel: Kommentiert wird ein Beitrag auf *kath.net*, in dem ausführlich von der Kritik des Kurienkardinals Koch – und der „Sorge“ des Papstes – anlässlich des Votums des *Ökumenischen Arbeitskreises* (ÖAK): *Gemeinsam am Tisch des Herrn* berichtet wird. Unter den Kommentaren finden sich gemäßigte, dann aber auch stark abwertende, wie etwa:

„Viele Bischöfe und Priester sind schon im Studium weitgehend protestantisiert worden. Wenn man sich dann noch die lehrenden Theologen und Theologinnen anschaut, dann kann man die fortschreitende Protestantisierung erkennen. Das Problem ist, dass Reformation als gut wahrgenommen wird, jedoch häretisch ist.“

Oder:

„Normalerweise müsste der Papst Bätzing und Konsorten rauswerfen, sprich ex-kommunizieren und mit Kompliment an die EKD überstellen. Aber da wird man sie nicht in Posten setzen können, weil alle Posten schon linksgrün besetzt sind.“<sup>25</sup>

Es ist unschwer erkennbar, dass Ökumene im eigentlichen Sinne hier ein schwieriges Unterfangen ist, wenn damit verbunden ist, eigene Tradi-

<sup>21</sup> Ebd. Originalnotation beibehalten.

<sup>22</sup> Zu verschiedenen Frömmigkeitstypen bzw. Akteurpräsentationen im Netz vgl. auch Merle, Religion in der Öffentlichkeit, insbes. 333.

<sup>23</sup> Diese Ausprägungen und Überschneidungen finden sich freilich in entsprechender Weise auf protestantischer Seite.

<sup>24</sup> Vgl. <https://kath.net/news/72909> (aufgerufen am 15.02.2021).

<sup>25</sup> Ebd. Der Vorwurf, dass die EKD „linksgrün“, ‚versifft‘ oder wahlweise ‚verseucht‘ ist, gehört zum Grundrepertoire rechtspopulistischer, sich als Christ:innen verstehender Akteur:innen.

tionen für Neues zu öffnen. Gleichwohl treffen sich im Netz natürlich auch Traditionalisten verschiedener Konfessionen in bestimmten konservativen Ansichten, es entstehen konservative christliche Allianzen. Inwieweit diese Allianzen, deren Vernetzung online ebenfalls auf unterschiedlichen Akteursebenen stattfindet, als ‚ökumenisch‘ bezeichnet werden wollen, ist ein eigener Diskurs, denn „[d]as Ethos der Ökumene – Gemeinschaft als Inklusion, Versöhnung, Dialog, Verzeihen und Wertschätzung – widerspricht zutiefst vielem von dem, was einige wert-konservative christliche Allianzen vertreten“.<sup>26</sup> Schärfer gefragt: Kann und will man Akteur:innen – möglicherweise auch entgegen ihrem eigenen Ansinnen – ‚ökumenisch‘ nennen, wenn sie politisieren und ideologische Spaltungen innerhalb der Kirchen provozieren und sich insofern eher anti-ökumenisch gerieren?<sup>27</sup> – Man hat es hier mit einem für den ökumenischen Diskurs komplexen wie angesichts des Rechtsrucks vieler Debatten virulenten Problem zu tun, auf das an dieser Stelle nur hingewiesen werden kann.

Der dritte, kooperativ-profilierte Typ bildet sich in Initiativen im Netz ab, die im Sinne der Ökumene an Dialog, Verständigung und gemeinsamer Praxis orientiert sind, denen nun durch die veränderten Kommunikationsbedingungen noch einmal neue Möglichkeiten der Beteiligung zuwachsen. Dabei fallen zwei Dinge besonders ins Auge: zum einen die Formen neuer Vergemeinschaftung, die auch Interessierte partizipieren lassen, die an ‚klassischen‘ kirchlichen Veranstaltungen vor Ort, wie dem Gottesdienst, nicht teilnehmen würden. Zum anderen profitieren die „kulturellen Verdichtungen“ von der Option, das Lokale zu transzendieren, hin zu translokalen Vergemeinschaftungen. Ein interessantes Projekt ist zum Beispiel im Berliner Kontext entstanden: *Brot und Liebe* ist ein 14-tägiges Gottesdienstformat, das mittlerweile ökumenisch von protestantischen und katholischen kirchlichen Mitarbeiter:innen in Berlin und Zürich verantwortet ist.<sup>28</sup> Die Teilnehmenden an den Gottesdiensten per Videokonferenzformat kommen nun nicht nur aus Berlin und Zürich, sondern aus dem gesamten deutsch-schweizerischen Raum. Die Gottesdienste zeichnen sich durch eine ‚liturgische‘ Konzeption aus, die neue, gemeinsam entwickelte Formen Elementen tradierter agendarischer Formen vorzieht. Schwerpunkte bilden das „Storytelling“, das Teilen von (religiös gedeuteten) Geschichten aus dem Leben und das Teilen von dem, „was uns stärkt, als Proviant für unterwegs“. Brot und Saft/Wein sollen mitgebracht werden. Die

<sup>26</sup> *Regina Elsner*: Wie ökumenisch sind „konservative christliche Allianzen“?; in: Religion & Gesellschaft in Ost und West 46 (2018), Nr. 10, 18–20, hier 19.

<sup>27</sup> Vgl. ebd., 20.

<sup>28</sup> Vgl. <https://brot-liebe.net/> (aufgerufen am 15.02.2021).

Formen sind dabei so offen gehalten, dass in der Prozessierung des Neuen (lehramtlich) konfessionell Trennendes transzendiert werden kann. Von den zahlreichen Teilnehmenden stammen (bisher) nur wenige aus kirchlichen Begegnungszusammenhängen vor Ort. Man hat es also hier mit einer online-basierten, bi-nationalen, ökumenischen Community zu tun, bei der neue kommunikative Rahmenbedingungen neue Formen und neue Inhalte religiöser Kommunikation ermöglichen. Ob nun bei den Teilnehmenden die jeweilige Konfession wichtig ist, sei dahingestellt. Die verantwortlichen kirchlichen Mitarbeitenden jedenfalls stehen für ein konfessionelles Profil, das das eigene im Dialog mit dem anderen zu überschreiten vermag. In der Inszenierung spielt die Konfession kaum eine Rolle, wenngleich die institutionelle Anbindung auf der Homepage für jede:n explizit gemacht wird, der:die sich dafür interessiert.<sup>29</sup>

## *5. Ökumene zwischen Entprofilierung und Überprofilierung*

Die beiden hier in der Kontur nur angedeuteten und in der Realität pluriformer und komplexer sich manifestierenden Typen Entprofilierung und Überprofilierung fragen je auf ihre Weise Ökumene an. Ökumene zielt auf eine gemeinsame, christliche Gestaltung der Zukunft ab und lebt doch von einem konfessionellen Bewusstsein der Interaktionspartner:innen, denen es um „Einheit in Vielfalt“ geht. Es liegt auf der Hand, dass in dieser Linie Prozesse der konfessionellen Entprofilierung und der weltanschaulichen Fluidität in der Gegenwart hinsichtlich einer Aufmerksamkeit für Anliegen der Ökumene eher Schwierigkeiten bereiten. Wie passt eine zunehmende religiöse Unbestimmtheit mit kirchlich-organisatorischem Handeln zusammen, das auf dem weltanschaulichen Markt nicht unwesentlich von Profilierung lebt? Damit ist allerdings ein Grundproblem organisationalen Handelns in der Gegenwart benannt, das Kirche nicht nur mit Blick auf die Ökumene beschäftigt, sondern generell hinsichtlich eines gesamtgesellschaftlichen Relevanzverlustes. Auf der anderen Seite trägt auch die Überprofilierung – möglicherweise in anti-ökumenischer Haltung – für die Ökumene im eigentlichen Sinne nichts aus, sofern Akteur:innen konservativer christlicher Allianzen in ihrem Handeln dem widersprechen, was als ökumenisches Ethos bezeichnet werden kann: Dialog, Versöhnung Wertschätzung, Gemeinschaftlichkeit und Inklusion.<sup>30</sup> Gleichwohl weisen ökumeni-

<sup>29</sup> Siehe <https://brot-liebe.net/#termine> (aufgerufen am 15.02.2021).

<sup>30</sup> Vgl. Elsner, Wie ökumenisch sind „konservative christliche Allianzen“?, 19.

sche Online-Projekte wie Brot und Liebe darauf hin, dass weiterhin Interesse an kooperativ-profilierter ökumenischer Zusammenarbeit besteht, die von Teilnehmenden goutiert wird. Alle hier nur angedeuteten Typen existieren mannigfaltig und freilich nicht nur im Netz. Und all diese Dinge bedürften weiterer Erforschung, in der Überblendung der verschiedenen Kommunikationszusammenhänge online und offline, des Konnexes der für religiöse bzw. kirchliche Kommunikation relevanten komplexen und dynamischen Öffentlichkeiten wie mit Blick auf die Frage der Fragmentierung des religiösen Felds auch über die technisch induzierte Fragmentierung der Zielgruppen kirchlichen Handelns. Klar aber ist, dass ‚das‘ Netz neue Formen der Vergemeinschaftung entstehen lässt, neue Optionen der Vernetzung, die für die verschiedenen Typen jeweils ähnliche Funktion haben mögen: Anschlüsse an andere, Gleichgesinnte bzw. gleichgesinnt Suchende werden leichter – weil auch unverbindlicher – möglich. So finden sich in einem gesamtgesellschaftlich pluralisierten weltanschaulichen Umfeld im Netz einander auch diejenigen, die auf ideologische Spaltungen zwischen und auch innerhalb der Kirchen abzielen. Dass im Netz aber auch religiös Interessierte zur Partizipation an kirchlichen Angeboten animiert werden, die sonst nicht den Weg in die Gotteshäuser fänden, das ist sicherlich auch als Chance für die Ökumene zu werten, zumal diese – wie bei *Brot und Liebe* – noch einmal durch das Transzendieren des Lokalen und des Räumlichen vor Ort neu anschaulich werden kann als etwas, das gemeinsam wird, sich transformiert und davon lebt, dass Menschen aus unterschiedlichen Kontexten sich engagieren und in den Prozess begeben. Ökumene zeigt sich hier nicht als zum Teil schwerfälliger Verständigungsprozess zwischen Kirchenleitenden bzw. Theolog:innen, sondern Ökumene wird anschaulich als gegenwärtig sich vollziehendes Ereignis gegenseitiger Wertschätzung, an dem jede:r teilnehmen kann, der:die an seinem:ihrem Ort den Link zur Einwahl hat.

# Wertekonflikte in der postsäkularen Gesellschaft



Kristina Stoeckl<sup>1</sup>

Soll Sterbehilfe erlaubt sein? Darf für den Schwangerschaftsabbruch geworben werden? Darf der Gesetzgeber in Fragen der Eheschließung zwischen verschieden- und gleichgeschlechtlichen Paaren einen Unterschied machen? Sollen der Stammzellenforschung und den medizinischen Möglichkeiten der Genmanipulation Grenzen gesetzt werden? Diese Fragen fordern denen, die eine Antwort geben möchten, Werturteile ab. Es geht bei solchen Fragen um den Stellenwert individueller Selbstbestimmung und Pflichten gegenüber anderen, um Entscheidungen, die das eigene Leben und das anderer betreffen, um Gleichbehandlung, Nicht-Diskriminierung, gesellschaftliche Normen und Recht. Wir gehen gemeinhin davon aus, dass eine Gesellschaft, um friedlich zusammenzuleben, sich bei einem Großteil dieser und ähnlicher Fragen mehr oder weniger einig sein sollte; dass die geltenden Gesetze von den meisten derer, die an sie gebunden sind, auch respektiert werden sollten. In der Tat ist das in der Regel auch der Fall, denn Gesetze werden (hierzulande) von demokratisch gewählten Parlamenten verfügt.

Es war Jürgen Habermas, der 2001 in seiner Rede anlässlich der Verleihung des Friedenspreises der Frankfurter Buchmesse den Begriff der „postsäkularen Gesellschaft“ prägte. Er meinte damit den Zustand unserer modernen, demokratischen, von weltanschaulichem Pluralismus gekennzeichneten Gesellschaften, in denen säkulare und religiöse Begründungen grundsätzlich einmal gleichberechtigt nebeneinanderstehen sollten. Die

<sup>1</sup> Dr. Kristina Stoeckl ist Professorin am Institut für Soziologie der Universität Innsbruck. Sie ist Leiterin des Forschungsprojekts „Postsecular Conflicts“ und hat zahlreiche Veröffentlichungen zum Verhältnis der Russisch-Orthodoxen Kirche zu Politik, Moderne und Menschenrechten verfasst.

Grenzen zwischen säkularen und religiösen Gründen, schreibt Habermas, seien fließend, und die Festlegung der umstrittenen Grenze dessen, was als rechtens angesehen wird, solle als eine kooperative Aufgabe verstanden werden, die von beiden Seiten fordere, die Perspektive der jeweils anderen einzunehmen.<sup>2</sup> Der Anspruch, den Habermas an den öffentlichen Dialog zwischen Gläubigen und Nicht-Gläubigen, zwischen Kirchen und staatlichen Institutionen, zwischen Theologen und Philosophen stellt, ist sehr hoch. Aber gleichzeitig ist er auch nicht völlig abwegig, wie das Beispiel der Gentechnik, auf das Habermas in seiner Rede verweist, zeigt. Bei Kontroversen über Genmanipulation, stellt Habermas fest, kann der religiöse Verweis auf die „Geschöpflichkeit“ des Menschen eine „rettende Formulierung“ sein. „Eine Säkularisierung, die nicht vernichtet, vollzieht sich im Modus der Übersetzung“, schreibt Habermas.

Nun stellt sich allerdings die Frage, ob Habermas nicht zu optimistisch an die postsäkulare Gesellschaft herangeht. In der Tat sind existenziell relevante Fragen auf der politischen Agenda immer wieder Anlass dafür, dass Bürger, gläubige wie ungläubige, mit ihren „weltanschaulich imprägnierten Überzeugungen“ (diese Formulierung ist von Habermas) aufeinanderprallen. Wichtig ist auch hinzuzufügen, dass die Konfliktlinien oft nicht entlang der religiös-säkularen Grenze verlaufen, sondern bisweilen durch religiöse Gemeinschaften hindurch. Auch innerhalb ein und derselben kirchlichen Tradition gibt es unterschiedliche Ansichten bei strittigen Wertefragen und vor allem gibt es unterschiedliche Auffassungen darüber, wie die religiöse Stimme sich im öffentlichen Raum Gehör verschaffen soll: als Dialogangebot oder mit Fundamentalopposition. Wie sollen gläubige und nicht-gläubige Menschen, wie sollen Kirchen nach innen mit diesen Dissonanzen umgehen, ohne dass „das soziale Band des politischen Gemeinwesens“ zerreißt? Die Antwort, die Habermas (indirekt) gibt, ist denkbar knapp: der Staat neutralisiert die Dissonanzen. An anderer Stelle in seinem Text spricht er vom „Staatsbürgerpublikum“, das sich in einem öffentlichen Meinungsstreit aneinander arbeitet. Mit anderen Worten: das, was die postsäkulare, pluralistische Gesellschaft zusammenhält, ist die Tatsache, dass sie bereits zusammengehört – als eine Gemeinschaft von Staatsbürgern.

An diesem Punkt der Ausführung mache ich einen argumentativen Schritt, der von Habermas weg und zur Debatte zum Zentrum dieses Themenhefts – „Die neue ökumenische Unübersichtlichkeit“ – hinführt. Welcher Zusammenhang besteht zwischen ökumenischen Debatten und postsäkularen Wertekonflikten?

<sup>2</sup> Jürgen Habermas: *Glauben und Wissen*, Frankfurt a. M. 2001.

Halten wir zuerst einmal fest, worum es bei der neuen ökumenischen Unübersichtlichkeit geht. Die Ökumene als Bewegung zur Zusammenarbeit und Förderung der Einheit der christlichen Kirchen steht heute von zwei Seiten in der Kritik, einmal seitens anti-ökumenischer, fundamentalistischer Strömungen und zweitens seitens konservativer Kreise. Erstere sind grundsätzlich gegen das Projekt der Ökumene, weil sie die eigene kirchliche Tradition für die einzige richtige halten; letztere sind gegen aktuelle Formen des kirchlichen Austauschs, weil sie die heutigen Institutionen und Dialogformen der Ökumene als zu progressiv und liberal ablehnen. In der Debatte um die neue ökumenische Unübersichtlichkeit geht es vor allem um letztere.

In einem durchaus kontroversen Austausch unter dem Stichwort „Ökumene 2.0 – zwischen Ökumene und Anti-Ökumene“, der 2018 in der Zeitschrift „Religion und Gesellschaft in Ost und West“ veröffentlicht wurde,<sup>3</sup> stellte der russische Theologe Andrey Shishkov die These auf, dass es neben der „klassischen“ Ökumene, die zwischen kirchlichen Institutionen und Würdenträgern und in Foren wie dem Ökumenischen Rat der Kirchen stattfindet, noch eine weitere Form der Ökumene gäbe, bei der moralkonservative Akteure über Konfessionsgrenzen hinweg Allianzen zur Verteidigung von „christlichen Werten“ gegen die Zumutungen der säkularen Moderne schmieden.<sup>4</sup> Shishkov identifizierte den Ursprung dieser Allianzen, vor allem aber ihrer Bezeichnung als „ökumenisch“, in den USA: der *ecumenism of the trenches* („Ökumene der Schützengräben“) ist ein Kind der amerikanischen *culture wars* der 1980er Jahre. In den Vereinigten Staaten bezeichnet der Begriff *culture wars* Konflikte zwischen progressiven und konservativen Positionen, mitunter innerhalb einer und derselben Konfession.<sup>5</sup> Die amerikanische religiöse Rechte, zu der evangelikale und Pfingstkirchen, protestantische Kirchen und katholische Gruppierungen genauso gehören wie Mormonen, hat sich immer schon als konfessionsübergreifend verstanden und dafür auch die Selbstbezeichnung „ecumenical“ verwendet. Dabei war das Bindeglied zwischen den religiösen Partnern aber weniger das Ziel christlicher Einheit, als vielmehr ein gemeinsamer Feind: die modernisierte, säkulare Gesellschaft mit ihren pluralistischen Werten.

Shishkovs Verwendung des Begriffs „Ökumene“ für ein Phänomen, das auch als rein strategische und politische Allianzen gesehen werden kann,

<sup>3</sup> Ökumene 2.0 – Zwischen Ökumene und Anti-Ökumene; in: Religion & Gesellschaft in Ost und West, 10 (2018).

<sup>4</sup> Andrey Shishkov: Wege zu einem neuen ökumenischen Paradigma; in: Religion und Gesellschaft in Ost und West 10 (2018), 7–10.

<sup>5</sup> James Davison Hunter: Culture Wars. The Struggle to Define America, New York 1991.

blieb nicht ohne Widerspruch. Regina Elsner fragte in ihrer Entgegnung, ob man denn Akteure, die bewusst ideologische Spannungen innerhalb anderer Kirchen aufgrund von wertkonservativen Themen provozierten oder zumindest in Kauf nähmen, als „ökumenisch“ bezeichnen solle. Sie verwies auf die Definition ökumenischer Zusammenarbeit im Ökumenischen Rat der Kirchen, welche das „Streben nach Gemeinschaft“ an die erste Stelle setzt. Der „Ethos der Ökumene“ beinhaltet „Gemeinschaft als Inklusion, Versöhnung, Dialog, Verzeihen und Wertschätzung“ und stünde daher in klarem Widerspruch zu den konfrontativen, exkludierenden Haltungen und Strategien wertkonservativer christlicher Allianzen.<sup>6</sup> Jennifer Wasmuth bestreit, dass die „klassische Ökumene“ mit dem Stichwort „liberal“ zutreffend charakterisiert sei. So gehörten zum Netzwerk dieser klassischen Ökumene auch solche Kirchen, die in moralischer Hinsicht fraglos konservative Positionen vertreten. Sie wies darauf hin, dass die Foren und Institutionen der Ökumene immer schon Orte für Kontroversen zwischen liberalen und konservativen Haltungen gewesen seien und eine pauschale Charakterisierung dieser Prozesse als „liberal“ daher einseitig sei. Der ökumenische Dialog sei vielmehr selbst der Aushandlungsort für Fragen, welche Haltungen Christen in der modernen Welt einnehmen und teilen können. Un- bzw. anti-ökumenisch sei ein solcher Aushandlungsprozess dann, wenn theologische und ekklesiologische Aspekte völlig ausgeklammert blieben.<sup>7</sup>

Aus meiner Sicht als Religionssoziologin ist es nachvollziehbar, dass Theolog\*innen den Begriff der „Ökumene“ vor einer vorschnellen Kategorisierung in „klassisch“ und „neu“ oder „liberal“ und „konservativ“ in Schutz nehmen möchten, zumal eine solche Festlegung die Ziele der ökumenischen Bewegung zu unterwandern droht. Gleichzeitig ist jedoch Shishkovs grundsätzliche Beobachtung von wachsender Polarisierung im interkonfessionalen Zusammenspiel zutreffend. Die konservativen Werteallianzen nach dem Vorbild der amerikanischen christlichen Rechten breiten sich heute von den USA nach Europa und insbesondere nach Russland aus. Abtreibungsgegner, Verteidiger traditioneller Familienwerte und Kritiker der Genderbewegung organisieren sich seit Jahren transnational und konfessionsübergreifend, zum Beispiel in der Organisation „World Congress of Families“.

<sup>6</sup> *Regina Elsner*: Wie ökumenisch sind „konservative christliche Allianzen“?; in: Religion und Gesellschaft in Ost und West 10 (2018), 18–20.

<sup>7</sup> *Jennifer Wasmuth*: Ökumene 2.0 – Ein Neues Ökumenisches Paradigma?; in: Religion und Gesellschaft in Ost und West 10 (2018), 21–23.

Beim „World Congress of Families“<sup>8</sup> handelt es sich um eine 1997 gegründete Organisation, die ein traditionelles, heterosexuelles Familienmodell und konservative Geschlechterrollen fördert und sich gegen Abtreibung und die gleichgeschlechtliche Ehe ausspricht. Der Hauptsitz des von einem Amerikaner und einem Russen gegründeten „World Congress of Families“ befindet sich seit jeher in den Vereinigten Staaten. Die Organisation hat Partner in vielen verschiedenen Ländern, insbesondere in Europa und den Ländern der ehemaligen Sowjetunion, wo die Agenda sowohl eine politische wie auch religiöse Wirkung entfaltet, die über die bloße Förderung konservativer Familienwerte hinausgeht. Im „World Congress of Families“ arbeiten protestantische, katholische, orthodoxe, evangelikale und gelegentlich auch jüdische und muslimische Akteure zusammen. Die Unterstützung dieser Zusammenarbeit durch die jeweiligen kirchlichen Führungsstrukturen ist nicht einheitlich: das Moskauer Patriarchat unterstützt die Aktivitäten des „World Congress of Families“; der Vatikan hingegen hat sie verurteilt und nur einzelne katholische Priester treten in der Organisation auf. Der Gründer der Organisation, Allan Carlson, wiederum ist Protestant, zu den Mitgliedern gehören auch Mormonen.

Das Ziel der Zusammenarbeit im „World Congress of Families“ ist eine politische Einflussnahme, und nicht – wie das bei der ökumenischen Zusammenarbeit der Fall ist – ein besseres gegenseitiges Verständnis oder ein theologischer Klärungs- und Lernprozess. Um ein konkretes Beispiel zu geben: In meiner soziologischen Forschung über die Vernetzung russisch-orthodoxer und westlicher katholischer und protestantischer Abtreibungsgegner im Rahmen des „World Congress of Families“ stellte sich heraus, dass theologische Fragen – zum Beispiel die nach dem Beginn des Lebens – überhaupt keine Rolle spielten. Stattdessen ging es um Strategien, wie Abtreibungen möglichst effektiv rechtlich eingeschränkt werden könnten; im weitesten Sinn ging es also um Strategien politischer Lobby-Arbeit.

Das Stichwort der Lobby-Arbeit verweist denn auch auf das zweite Modell von „Wertemobilisierung“, das neben der konservativen christlichen Ökumene das Phänomen transnationaler Werteallianzen erklären kann: internationale Menschenrechts-NGOs (Nicht-Regierungs-Organisationen). Im Bereich der Gender-Rechte haben Organisationen, die sich für Gleichberechtigung und Nicht-Diskriminierung aufgrund von Geschlecht und sexu-

<sup>8</sup> Alle Ausführungen zu dieser Organisation entnehme ich meinem Aufsatz: *Kristina Stoeckl: Konservative Netzwerke über Konfessionsgrenzen hinweg. Die „Konservative Ökumene“ des World Congress of Families; in: Sonja A. Strube u. a. (Hg.): Anti-Genderismus in Europa. Allianzen von Rechtspopulismus und religiösem Fundamentalismus. Mobilisierung – Vernetzung – Transformation, Bielefeld 2020, 218–228.*

eller Orientierung einsetzen, seit Beginn der 1990er Jahre weltweit große Erfolge gefeiert. Eine einstmals als radikal geltende Idee – die Ehe für gleichgeschlechtliche Partner – war vor 1989 in keinem Land der Welt rechtlich verankert. Heute hingegen ist es homosexuellen Menschen in über drei Dutzend Ländern der Welt möglich, eine gültige Ehe zu schließen. Wie war dieser rasche Wandel möglich? In liberalen Demokratien liegt die Gesetzgebung in der Hand von demokratisch gewählten Parlamenten und von Verfassungsgerichtshöfen, die darüber wachen, dass nationale Gesetze internationale Menschenrechtsstandards einhalten. Nur das Zusammenspiel zwischen diesen beiden Kräften (nationale Gesetzgebung und internationale Menschenrechtsnormen) kann die raschen Änderungen in Bezug auf die „Ehe für alle“ erklären: diese Änderungen sind einerseits die Frucht von einem gesellschaftlichen Wandel hin zu größerer Toleranz und Weltoffenheit in Gender-Fragen, andererseits sind sie das Ergebnis einer zunehmenden „Vergerichtlichung“ von politischen Entscheidungsprozessen, die dazu führt, dass supranationale Menschenrechtsstandards der Nicht-Diskriminierung die schwerfällige und unter Umständen genderskeptische Stimmung in einem Land überholen können.

Mit dem wachsenden Erfolg der LGBTQ-Bewegung wuchs aber auch der Widerstand dagegen. Dieser Widerstand kommt in erster Linie von Seiten konservativer religiöser Akteure, die in Gender-Gleichberechtigung einen Verstoß gegen „die natürliche Ordnung“ und „traditionelle Werte“ sehen. Ihre Kritik richtet sich einerseits gegen die LGBTQ-Bewegung selbst, die als eine „Lobby“ dargestellt wird. Andererseits richtet sich der Widerstand aber auch gegen den weltanschaulich neutralen und liberalen demokratischen Staat an sich, der durch das Zusammenspiel von nationaler Gesetzgebung und supranationaler Menschenrechtsordnung rasche Gesetzesänderungen in gesellschaftspolitisch sensiblen Bereichen überhaupt oft erst möglich macht. „Schuldig“ sind aus der Sicht vieler Gegner von LGBTQ-Errungenschaften daher nicht nur gesellschaftlicher Wandel und die „Gender-Lobby“, sondern auch die EU, der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte oder die UNO. Es ist nun eine interessante Tatsache, dass die Gegner von Gender-Rechten sich zunehmend auf die gleiche Art und Weise zu organisieren beginnen, wie sie dies der von ihnen kritisierten „Gender-Lobby“ vorwerfen, und zwar transnational, über Kultur-, Länder- und Konfessionsgrenzen hinweg, und mit dem Ziel, internationale Organisationen und politische Akteure in nationalen Kontexten in ihrem Sinne zu beeinflussen. Die bereits genannte Organisation „World Congress of Families“ steht beispielhaft für eine solche transnationale Mobilisierung gegen Gender-Rechte. Die Tatsache, dass die Organisation zunehmend von rechten populistischen Parteien unterstützt wird, die zugleich einen strikten

Anti-EU-Kurs verfolgen (am „World Congress of Families“ in Verona 2019 nahmen Vertreter der italienischen Lega und der deutschen AfD teil) mag als weiterer Hinweis gesehen werden, dass es weniger um eine christliche ökumenische Orientierung geht, sondern um pragmatische strategisch-politische Ziele.

Die Frage, ob konfessionsübergreifende transnationale Werteallianzen nun als Form von Ökumene oder als strategische Allianzen definiert werden, ist aus soziologischer und politisch-theoretischer Sicht zweitrangig. In jedem Fall wirft das Phänomen der transnationalen Wertemobilisierung nämlich einen Schatten auf die postsäkulare Gesellschaft, wie Habermas sie konzipiert hat. Die transnationale Wertemobilisierung macht einen Schritt über jenen diskursiven Raum des „Staatsbürgerpublikums“ hinaus, den Habermas für das Funktionieren der postsäkularen Gesellschaft voraussetzt. Habermas geht ja davon aus, dass diejenigen, die in Wertekonflikten uneins sind, sich trotzdem als Teil ein und derselben politischen Gemeinschaft fühlen. Diese Teilhabe wird brüchig und verzerrt, wenn die Protagonisten in der Auseinandersetzung nicht mehr mit ihren andersdenkenden Co-Staatsbürgern kommunizieren, sondern vorwiegend mit Ihresgleichen, die zwar dieselbe ideologische Einstellung haben, deren gesellschaftliche und politische Verortung aber anderswo liegt. Die ideologisch einseitige Kommunikation führt dazu, dass ein gemeinsamer Erfahrungshorizont zunehmend schwindet und keine Verständigung über reale Herausforderungen mehr stattfindet, sondern fiktive Probleme in die politische Auseinandersetzung projiziert werden. Fiktive Probleme führen zu Polarisierung und verhindern echte Problemlösungen.

Das folgende Beispiel soll diesen Gedanken greifbar machen: Russische Konservative greifen häufig auf sogenannte „Verderbtheitsgeschichten“ (engl. *depravity stories*) zurück.<sup>9</sup> Dies sind scheinbare Tatsachenberichte über die katastrophalen Auswirkungen der gesellschaftlichen Liberalisierung im Westen: wie homosexuelle Paare Jungen adoptieren und sie angeblich als Mädchen erziehen; wie Regierungen in einigen europäischen Ländern die Wörter „Mutter“ und „Vater“ durch „Eltern 1“ und „Eltern 2“ ersetzen; wie sexuelle Aufklärung Kinder korrumptiert und sie auf den Weg zügellosen Sexualverhaltens bringt, und so weiter. Diese Geschichten haben nichts spezifisch Russisches. Die meisten davon sind in konservativen Milieus in vielen verschiedenen Ländern und Sprachen im Umlauf, einige

<sup>9</sup> *Tova Hojdestrand*: Nationalism and Civicness in Contemporary Russia: Grassroots Mobilization in Defense of Traditional Family Values; in: *Katalin Fabian/Elzbieta Korolczuk* (eds.): *Rebellious Parents: Parental Movements in Russia and Central-Eastern Europe*, Lund 2017, 31–60, hier 36.

sogar schon sehr lange (man findet solche Geschichten bereits in dem konservativen Manifest „Listen, America!“ von Jerry Falwell aus dem Jahr 1981). Russisch-orthodoxe Aktivisten übernehmen diese Geschichten und machen sie zu einem Teil ihrer moralischen Einstellung gegenüber dem Westen. Das Argument lautet routinemäßig: „Man schaue nur, was im Westen passiert, der sich völlig der Gender-Ideologie und LGBTQ-Agenda ergeben hat, wir müssen unser Bestes geben, um dies in Russland zu verhindern ...“.<sup>10</sup> Dieser fiktive Moralismus hat konkrete Folgen. Seit Jahren wird in Russland kontrovers über häusliche Gewalt diskutiert. Dass Gewalt in den Familien ein reales Problem in der russischen Gesellschaft ist, bestreitet nicht einmal die Russische Orthodoxe Kirche, die in einigen Regionen sogar eigene Schutzzentren für Frauen und Kinder betreibt. Was die Kirchenbrigade und orthodoxe Aktivisten aber vehement bekämpfen, ist der Begriff für das Problem: häusliche Gewalt. Das Moskauer Patriarchat stimmte sich 2019 gegen einen Gesetzesentwurf zur Eindämmung häuslicher Gewalt, weil dieser Begriff Russland vom Westen aufgedrängt werde und ein „Einfallstor“ für gesetzliche Regelungen werden könnte, die Familien „zerstören“.<sup>11</sup> Das Land Bulgarien hat die Ratifizierung der Istanbul-Konvention des Europarats verweigert, weil sich diese Sichtweise in orthodoxen Milieus durchgesetzt hat.<sup>12</sup>

Man stelle sich nun vor, wie diese Diskussion aussehen könnte, wenn alle Beteiligten ohne begriffliche Scheuklappen dem Problem der Gewalt in Familien ihre Aufmerksamkeit schenken würden. Es würde immer noch Uneinigkeit darüber herrschen, ob die Lösung für das Problem nun eher in der moralischen Erziehung der Ehepartner oder in der Selbstbestimmung der Frauen zu finden sei. Aber zumindest wäre Einigkeit darüber gegeben, dass das „Staatsbürgerpublikum“ vor einer gemeinsamen Herausforderung steht. Stattdessen passiert das Gegenteil: transnationale Werteallianzen erzeugen durch Schlagworte wie „Gender-Ideologie“ Nähe zu Gleichgesinnten anderswo, schaffen damit aber gleichzeitig Distanz zu konkreten Herausforderungen und politisch Andersdenkenden. Wenn bestimmte

<sup>10</sup> Ich verdanke den Hinweis auf die Rolle solcher fiktiven Moralerzählungen meinem Kollegen Dmitry Uzlaner.

<sup>11</sup> *Meduza News Portal: The Russian Orthodox Church Now Formally Opposes New Legislation against Domestic Violence*, 04.12.2019; siehe: <https://meduza.io/en/news/2019/12/04/the-russian-orthodox-church-now-formally-opposes-new-legislation-against-domestic-violence> (aufgerufen am 08.01.2020).

<sup>12</sup> Bei der Istanbul-Konvention handelt es sich um ein Dokument des Europarats, engl. *Council of Europe Convention on Preventing and Combating Violence against Women and Domestic Violence*. In dem Dokument wird der Begriff „gender-based violence“ verwendet.

Debatten gar nicht mehr geführt werden, weil Begriffe ideologisch gebrandmarkt werden, droht in der Tat ein Zerbrechen des sozialen Bandes.

Kontroversen in moralpolitischen Fragen sind in einer demokratischen Gesellschaft unausweichlich. In einer pluralistischen Gesellschaft wird es immer unterschiedliche Anschauungen darüber geben, was ein „gutes Leben“ ausmacht. Politikbereiche, die an diese Fragen röhren, bleiben deshalb notwendig umstritten: Abtreibung, Stammzellenforschung, Euthanasie, Gleichstellungspolitik, Reproduktionsmedizin. Was diese Fragen so außerordentlich virulent und politisch schwierig macht, ist die Tatsache, dass die öffentliche Meinungsbildung bei solchen Fragen heute sowohl auf der Seite des progressiven, wie auch auf der Seite des konservativen Meinungsspektrums in einem transnationalen Kontext stattfindet, im Internet und im Rahmen einer transnational organisierten säkularen und religiösen Zivilgesellschaft. „Für“ oder „gegen“ LGBTQ-Rechte zu sein, ist inzwischen eine globale Währung des Liberalismus bzw. Anti-Liberalismus geworden. Diese Entwicklung steht in krassem Widerspruch zur wohl geordneten postsäkularen Gesellschaft, die Habermas in „Glauben und Wissen“ entworfen hat. Diese ist zwar weltanschaulich zersplittert, aber sie ist als eine politische Gemeinschaft erkennbar und vereint. Die transnationalen Wertekonflikte in der postsäkularen Gesellschaft sind im Gegensatz dazu unübersichtlicher und grenzenloser und daher anfälliger für Polarisierung und politische Instrumentalisierung.

# Konfessionelle Debatten um konfessionelle Identität

## Katholische Kirche auf Synodalen Wegen



Julia Knop<sup>1</sup>

### *Synodal gefährdete Katholizität?*

Kurz nach der ersten Vollversammlung des Synodalen Wegs (30.01.–01.02.2020) brachte Hubert Windisch, emeritierter Professor für Pastoraltheologie, zuletzt an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i. Br. tätig, eine Petition in Umlauf. Unter der Überschrift „Wir bleiben katholisch“ rief er dazu auf, sich nicht nur öffentlich von diesem Prozess zu distanzieren, sondern aktiv „Widerstand gegen den Synodalen Weg“ (so der Untertitel) zu leisten.<sup>2</sup> Wer die Petition durch eine Unterschrift unterstützte, sollte also einen symbolischen Akt der Vergewisserung der eigenen konfessionellen Identität setzen. Die Unterzeichnerinnen und Unterzeichner inszenierten sich in befreindlich martialischer Diktion als wehrhafte Katholikinnen und Katholiken, die die katholische Kirche (vor wem eigentlich? vor sich selbst?) schützen zu wollen vorgaben. Wen die Petition konkret adressierte, wer aufmerken und sie lesen sollte, wurde zwar nicht gesagt. Dass sich aber v. a. die katholischen Bischöfe angesprochen fühlen sollten, legte der zweite Absatz nahe, der sie an ihr Weiheversprechen erinnerte. Die Petition wurde auf einschlägigen Portalen im deutsch- und englischsprachigen Raum eifrig beworben und frequentiert; nicht als Unterzeichner, aber den Petitionen in ihrer Sorge solidarisch verbunden, wurden bekannte emeritierte Kurienkardinäle zitiert.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Julia Knop ist Professorin für Dogmatik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Erfurt.

<sup>2</sup> Siehe <https://katholisches.info/2020/02/26/wir-bleiben-katholisch-aufruf-zum-widerstand-gegen-den-synodalen-weg/> (aufgerufen am 01.02.2021).

<sup>3</sup> Gerhard Ludwig Müller, Paul Josef Cordes, Walter Brandmüller; siehe <https://lifepe->

Drastisch wurde das Schreckensszenario gezeichnet, auf das die katholische Kirche in Deutschland auf seinen synodalen Pfaden planvoll zusteure: Es drohten eine neuerliche Kirchenspaltung, eine Destruktion katholischer Substanz, eine Banalisierung der Nachfolge und die Unterwerfung der Kirche unter Zeitgeist und Mehrheitsmeinung. Als Protagonisten dieser konfessionellen Selbstmarginalisierung wurden aufgeführt: Bischöfe, die ihre Rolle, das *depositum fidei* zu schützen, angeblich nicht erfüllen, Kirchenfunktionäre, ungenannte Mitglieder des Synodalen Wegs, aber auch – merkwürdigerweise zweieinhalb Jahre, bevor der Reformprozess überhaupt erdacht worden war – die damaligen Vorsitzenden der DBK und der EKD, Reinhard Marx und Heinrich Bedford-Strohm, die 2016 auf ihrer gemeinsamen Reise nach Jerusalem auf dem Tempelberg („vor einem Muslim“) ihr Pektorale abgelegt und dafür Kritik bezogen hatten. Auf ambitionierten (um nicht zu sagen: abenteuerlichen) Wegen schlägt Windisch von diesem Ereignis in Jerusalem den Bogen zum Thema des vierten Synodalforums: Wo Kreuzesnachfolge „nicht mehr all unsere Lebensbereiche, also auch nicht die Sexualität“, bestimmt, werde die Kirche „flach und banal“.

Neben solch waghalsiger Kreuzestheologie sind es im Wesentlichen zwei Themenfelder, die die Petitionen in ihrer Sorge um die Identität der katholischen Kirche verbinden: erstens das (nicht näher bestimmte) Glaubensgut, das vor „zeitgeistspäßige[r]“, Applaus heischender Meinung bewahrt werden müsste, und zweitens die aus anti-ökumenischer Rhetorik bekannte Alternative einer „sakramentale[n] Grundstruktur“ der Kirche, die gegen ihre angebliche funktionale Auszehrung in Stellung gebracht wird. Weiche man in diesen Punkten zurück – und genau das wird als verborgener Plan und Strategie des „sog. Synodalen Wegs“ unterstellt –, betreibe man letztlich „eine Protestantisierung der katholischen Kirche“. „Wer das will, sollte sich aber darüber im Klaren sein, daß [sic] damit die Substanz der katholischen Kirche zerstört würde.“ Mit diesem irritierenden Finale entlässt der Autor seine Leserinnen und Leser.

### *2010, 2018 und der Synodale Weg*

Die Petition ist aufschlussreich für eine bestimmte Wahrnehmung und Darstellung (um nicht zu sagen: Verzeichnung) des Projekts, das am ersten

[titions.com/petition/support-faithful-german-catholics-who-oppose-dangerous-synodal-path-run-by-german-bishops](https://titions.com/petition/support-faithful-german-catholics-who-oppose-dangerous-synodal-path-run-by-german-bishops) (aufgerufen am 01.02.2021).

Advent 2019 unter dem Namen „Synodaler Weg“ gestartet ist und – pandemiebedingt zuerst verzögert, dann verlängert – bis vorerst 2022 durchgeführt werden wird. Wie kam es dazu? Zur Erinnerung: Die katholische Kirche in Deutschland wurde 2010 nach Bekanntwerden sexualisierter Gewalt am Berliner Canisius-Kolleg<sup>4</sup> und 2018 nach der Publikation der Ergebnisse der MHG-Studie<sup>5</sup> zu sexualisierter Gewalt von Klerikern und Ordensmännern an Kindern und Jugendlichen zutiefst erschüttert. Die beiden Jahreszahlen sind zu symbolischen Daten geworden. Sie markieren, 2018 noch deutlicher als 2010, eine Zäsur.<sup>6</sup> Sie legten, indem sie Gewalt und Machtmisbrauch durch Kleriker an Schutzbefohlenen sowie deren Leugnung, Bagatellisierung und Vertuschung im Schatten der Institution offenkundig machten, nicht nur erheblichen Reflexions-, sondern nicht minder erheblichen Korrektur- und Entwicklungsbedarf im kirchlichen Selbstverständnis, kirchlicher Lehre und kirchlicher Praxis frei.

Die Deutsche Bischofskonferenz reagierte auf diese Herausforderung zunächst – nach 2010 – mit einem kommunikativen Impuls, dem sogenannten Gesprächsprozess „Im Heute glauben“ (2010–2015).<sup>7</sup> Dieser Prozess zielt v. a. auf eine erneuerte Gesprächskultur in der Kirche und war eher allgemein gehalten. Der im Advent 2019 begonnene „Synodale Weg“ ist hingegen zeitlich wie thematisch explizit als Reaktion auf die Erkenntnisse der MHG-Studie initiiert und konzipiert worden.

Ein Konsortium aus Forscherinnen und Forschern von Instituten in Mannheim, Heidelberg und Gießen (daher die Bezeichnung: MHG) hatte im kirchlichen Auftrag auf kirchlicher Akten- sowie auf Interviewbasis Ausmaß und Qualität von sexualisierter Gewalt und ihrer Vertuschung durch Kleriker der römisch-katholischen Kirche beschrieben und analysiert. Die

<sup>4</sup> Vgl. dazu den ersten unabhängigen Untersuchungsbericht (Mai 2010) über Fälle sexuellen Missbrauchs an Schulen und anderen Einrichtungen des Jesuitenordens: [https://canisius.de/wp-content/uploads/bericht\\_27\\_05\\_2010\\_ueber\\_faelle\\_sexuellen\\_missbrauchs\\_an\\_jesuiteneinrichtungen.pdf](https://canisius.de/wp-content/uploads/bericht_27_05_2010_ueber_faelle_sexuellen_missbrauchs_an_jesuiteneinrichtungen.pdf) (aufgerufen am 01.02.2021).

<sup>5</sup> Der Abschlussbericht *Sexueller Missbrauch an Minderjährigen durch katholische Priester, Diakone und männliche Ordensangehörige im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz* ist im Volltext hier zugänglich: [www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse\\_downloads/dossiers\\_2018/MHG-Studie-gesamt.pdf](http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/dossiers_2018/MHG-Studie-gesamt.pdf) (aufgerufen am 01.02.2021).

<sup>6</sup> Die deutschen Bischöfe widmeten auf ihrer Frühjahrs-Vollversammlung am 13.03.2019 ihren Studentag den in der MHG-Studie genannten Problemfeldern. Dieser Studentag stand unter der Überschrift: „Die Frage nach der Zäsur – zu übergreifenden Fragen, die sich gegenwärtig stellen.“ Nähere Informationen zum Ablauf und die Referate dieses Tages sind hier zu finden: [www.dbk.de/presse/aktuelles/meldung/studiantag-zum-thematik-frage-nach-der-zaesur-zu-uebergreifenden-fragen-die-sich-gegenwaertig-stel](http://www.dbk.de/presse/aktuelles/meldung/studiantag-zum-thematik-frage-nach-der-zaesur-zu-uebergreifenden-fragen-die-sich-gegenwaertig-stel) (aufgerufen am 01.02.2021).

<sup>7</sup> Siehe dazu [www.dbk.de/themen/gespraechsprozess/](http://www.dbk.de/themen/gespraechsprozess/) (aufgerufen am 01.02.2021).

Ergebnisse waren alarmierend: Im Untersuchungszeitraum von 1946 bis 2014 fanden sich in kirchlichen Personalakten von ca. 5 % der Diözesanpriester, also in der Akte jedes 20. Priesters, Hinweise darauf, dass er sexueller Übergriffe gegen Minderjährige beschuldigt wurde. Damit ist lediglich eine untere Schätzgröße benannt, zumal erhebliche Mängel in der bischöflichen Aktenführung bis hin zur Aktenmanipulation sichtbar geworden waren. Über das Dunkelfeld der Taten und ihrer Vertuschung lassen sich nur Vermutungen anstellen. Die Forscherinnen und Forscher haben in ihrer Studie institutionenspezifische Faktoren der katholischen Kirche herausgearbeitet, die Missbrauch und seine Vertuschung durch Kleriker nicht verhindert und womöglich sogar begünstigt haben: einen prekären Umgang mit Macht in der Kirche, die exklusiv zölibatspflichtigen Männern zugeschenen wird, und „ambivalente Aussagen und Haltungen der katholischen Sexualmoral zur Homosexualität“. Sie empfahlen zudem, „die Bedeutung des Zölibats zu diskutieren“.<sup>8</sup>

Auf diese Themenfelder konzentriert sich der Synodale Weg, den die katholische Kirche in Deutschland in gemeinsamer Verantwortung der Deutschen Bischofskonferenz (DBK) und des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK) seit Advent 2019 beschreitet. Seither befassen sich 230 Synodalinnen und Synodale, darunter 100 % der Mitglieder der DBK, mit Fragen, die als systemisch relevante Faktoren identifiziert worden waren, dass Gewalt an Kindern und Jugendlichen sowie an (Ordens-)Frauen durch Inhaber kirchlicher Machtpositionen geschehen konnte und nicht verhindert wurde. Forum 1 steht unter der Überschrift „Macht und Gewaltenteilung in der Kirche – Gemeinsame Teilnahme und Teilhabe am Sendungsauftrag“; Forum 2 beschäftigt sich mit „Priesterliche[r] Existenz heute“; Forum 3 mit dem vom ZDK eigens eingebrachten Thema „Frauen in Diensten und Ämtern in der Kirche“ und Forum 4 unter dem Titel „Leben in gelingenden Beziehungen – Liebe leben in Sexualität und Partnerschaft“ mit Korrekturbedarf im Bereich der katholischen Sexualmoral.<sup>9</sup>

Es geht beim Synodalen Weg also nicht um alle möglichen Reformthemen. Sondern es werden diejenigen Punkte fokussiert, für die in der MHG- (und weiteren) Studie(n)<sup>10</sup> spezifisch katholisches Gefährdungspotenzial

<sup>8</sup> Beide Zitate: siehe MHG-Studie, 11.

<sup>9</sup> Informationen zur Genese, Struktur und Satzung, Mitglieder, Arbeitspapiere, Text- und Bildddokumentationen der Versammlungen sowie dezentrale Begleitveranstaltungen etc. sind auf der Homepage abrufbar: [www.synodalerweg.de/](http://www.synodalerweg.de/) (aufgerufen am 01.02.2021).

<sup>10</sup> Seither sind weitere, meist auf eine Diözese fokussierte Studien auf den Weg gebracht und teils bereits abgeschlossen und veröffentlicht worden. Die in der MHG-Studie benannten systemisch begünstigenden Faktoren für Missbrauch und seine Vertuschung werden weithin bestätigt.

und Korrekturbedarf identifiziert worden ist. Es sind freilich Themen, für die von katholischen Gläubigen und in den Theologien seit langem Reformbedarf angemeldet worden ist: innerkirchliche Macht- und Kompetenzverteilung, das kirchliche Priester- und Frauenbild, die katholische Sexualmoral. Ihre offene Debatte ist im Raum der katholischen Kirche nun enttabuisiert, weil deutlich geworden ist, dass in ihrer überkommenen, in Lehre, Organisation und Habitus gepflegten Gestalt Gefährdungen für Leib und Leben von Kindern, Jugendlichen und Frauen liegen. Man kann und darf und will ihnen deshalb nicht mehr ausweichen. Dafür steht der Synodale Weg.

### *Vergewisserungen des Katholischen*

An dem, was reichlich verharmlost als „Missbrauchskandal“ bezeichnet und aktuell durch einen eklatanten Aufarbeitungsskandal weiter verschärft wird,<sup>11</sup> macht sich eine tiefgreifende Irritation der kirchlichen Identität vieler Katholikinnen und Katholiken fest. Institutionelles Vertrauen ist bis in die Gruppe der hochaffinen und hochengagierten Kirchenmitglieder hinein erschüttert, vielfach gebrochen. Deshalb ist der aktuelle Synodale Weg für viele derjenigen, die sich auf ihm engagieren oder ihn mit teilnehmendem Interesse beobachten, auch ein Weg der Vergewisserung ihrer eigenen Katholizität.<sup>12</sup> Diese Vergewisserung ist jedoch erkennbar anders motiviert und anders gelagert als diejenige, die in der o. g. Petition betrieben und von weiteren Kritikern und Skeptikern des Synodalen Wegs unterstützt wird. Es geht den Synodalinnen und Synodalen nicht um konfessionelle Abgrenzung, sondern um kirchliche Beheimatung, nicht um konfessionelle Profilierung, sondern um kirchliche Satisfaktionsfähigkeit. Katholisches Profil im Konzert der Konfessionen ist nicht ihr Problem, sondern die Vertrauenswürdigkeit der (Vertreter der) kirchlichen Institution ist für viele Katholikinnen und Katholiken zum Problem, mehr noch: zur Gewissensfrage geworden. Wird den von sexualisierter Gewalt und spiritueller Manipulation Betroffenen Gerechtigkeit zuteil? Sind Bereitschaft und Fähigkeit zur institutionellen Umkehr hinreichend gegeben? Gelingt es, kirchliche Schuld umfassend, ohne falsche Rücksichten und auf dem mora-

<sup>11</sup> Vgl. dazu *Gregor Maria Hoff*: Die Kölner Ereignisse um Kardinal Woelki. Ein Menetekel; in: Die Furche vom 27.01.2021.

<sup>12</sup> Vgl. die Beiträge in *Michaela Labudda/Marcus Leitschuh* (Hg.): *Synodaler Weg – Letzte Chance? Standpunkte zur Zukunft der katholischen Kirche*, Paderborn 2021.

lischen und juristischen Niveau der Gegenwart aufzuklären, aufzuarbeiten, zu bekennen? Werden die nötigen persönlichen und institutionellen Konsequenzen gezogen?

Der innerkatholische Konflikt ist also erheblich. Er entzündet sich an einer diametral entgegengesetzten Einschätzung begünstigender Faktoren für klerikalen Machtmissbrauch. Dass die vier beim Synodalen Weg benannten Themenfelder eine sinnvolle Fokussierung der Auseinandersetzung mit innerkirchlichen Problematiken und Korrekturbedarf und damit folgerichtige Konsequenzen des Missbrauchskandals sind, wird von den einen vorausgesetzt, von den anderen implizit oder explizit in Zweifel oder Abrede gestellt. Während die einen in bestimmten kirchlichen Positionierungen zu Macht und Amt, zum Verhältnis der Geschlechter und zur (Homo-) Sexualität systemimmanentes Gefährdungspotenzial für die körperliche, seelische und spirituelle Integrität von Menschen identifizieren, sehen die anderen darin unaufgebbare Identitätsmarker des römischen Katholizismus. Eine Korrektur entsprechender Positionen, Haltungen und Strukturen ist für die einen Bedingung der Möglichkeit, auch morgen noch guten Gewissens katholisch sein zu können. Die anderen sehen, in der Diktion der o.g. Petition ausgedrückt, in einer entsprechenden Fortschreibung hingegen die „Weichen ... für eine zeitgeistpaßförmige Kirche“ gestellt. Diese Einschätzung ist angesichts der horrenden Gewalt, die im Raum und oftmals unter dem Deckmantel der Kirche geschehen ist und deren Ausmaße Woche um Woche deutlicher werden, an Zynismus schwer zu überbieten.

Ökumenisch brisant wird es darüber hinaus dort, wo entsprechende Kritik an den Themen und Reformvorschlägen des Synodalen Wegs konfessionalistisch lanciert wird. Im selbsternannten „Beiboot Petri“<sup>13</sup>, auf dem Rücken einer vermeintlich kontroverstheologischen Profilierung, werden kirchlicher Anlass (Schuld), gesellschaftlicher Kontext (freiheitliche plurale Gesellschaft) und zeitgenössische Erwartungen (Transparenz) der überfälligen Auseinandersetzung mit katholischen Reformbedarfen bagatellisiert und ignoriert. Theologische Korrektur- und kulturelle Nachholbedarfe abzuwehren wird zum konfessionalistischen Glaubenskampf gegen einen vermeintlich drohenden „katholischen Protestantismus“<sup>14</sup> stilisiert. Der Syn-

<sup>13</sup> So der Name der Internetdomain, vermittels derer die Petition von Hubert Windisch promulgiert wurde.

<sup>14</sup> Vgl. jüngst *Karl-Heinz Menke*: Katholischer Protestantismus im Trend. Der Sammelband zum Synodalen Weg „Letzte Chance“ zeigt exemplarisch Denkfehler und Engführungen auf, die die Debatte beeinflussen. Eine Buchrezension; in: Die Tagespost vom 31.01.2021, online zugänglich hier: [www.die-tagespost.de/kirche-aktuell/aktuell/katholischer-protestantismus-im-trend;art4874,215538](http://www.die-tagespost.de/kirche-aktuell/aktuell/katholischer-protestantismus-im-trend;art4874,215538) (aufgerufen am 01.02.2021). In

odale Weg im Ganzen wird darüber in den Verdacht gerückt, einer „Protestantisierung“ der katholischen Kirche in Deutschland Vorschub zu leisten. Dass dieses Narrativ jenseits der Alpen besondere Besorgnis auszulösen imstande ist, muss nicht eigens betont werden. Dass im Ergebnis katholisches Profil am restaurativen Widerspruch gegen wesentliche gesellschaftspolitische Errungenschaften der Gegenwart bemessen würde – am Widerspruch gegen Machtkontrolle und Gewaltenteilung, gegen die Gleichberechtigung der Geschlechter, gegen die Anerkennung und Wertschätzung sexueller Diversität und gegen das Recht auf sexuelle Selbstbestimmung – sei ebenfalls nur als – allerdings gravierendes – Problem benannt.

### *Synodal verantwortete Katholizität!*

Der Synodale Weg ist, insofern er schuldbehaftete kirchliche Vergangenheit und Gegenwart zum Ausgangspunkt einer theologischen, pastoralen und spirituellen Erneuerung macht, thematisch relevant für die allfällige und angesichts ihrer Erschütterungen umso wichtigeren Vergewisserung katholischer Beheimatung. Doch nicht nur seine Themen, auch seine Form trägt dazu bei. Die Zusammensetzung der Synodalversammlung überschreitet das katholische Verständnis von Synodalität, wie es jüngst noch einmal seitens der Internationalen Theologischen Kommission entwickelt wurde.<sup>15</sup> Demnach sei zwar auch in der katholischen Kirche mittels Konsultation und Beratung auf allen kirchlichen Ebenen das Gespräch zwischen sogenannten „Laien“ und Bischöfen zu pflegen. Alle mögen aufeinander hören – „das gläubige Volk, das Bischofskollegium, der Bischof von Rom – jeder im Hinhören auf die anderen und alle im Hinhören auf den Heiligen Geist, den ‚Geist der Wahrheit‘ (Joh 14,17), um zu erkennen, was er ‚den Kirchen sagt‘ (vgl. Offb 2,7)“<sup>16</sup>. Doch Entscheidungsprozesse bleiben wie alle leitenden Funktionen den Bischöfen vorbehalten.

Der Synodale Weg hat demgegenüber ein Format *sui generis* entwickelt. Kleriker und „Laien“ sind in etwa zu gleichen Teilen vertreten; die

der Sache vergleichbar, in der Diktion allerdings differenzierter und seriöser, entfaltet Karl-Heinz Menke seine These von der „Sakramentalität“ als Wesensmerkmal des (konfessionell) Katholischen; in: *Ders.: Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus*, Regensburg 2011.

<sup>15</sup> Internationale Theologische Kommission: Die Synodalität in Leben und Sendung der Kirche (02.03.2018) (VApS 215), hg. von der DBK, Bonn 2018.

<sup>16</sup> Ansprache von Papst Franziskus bei der 50-Jahr-Feier der Errichtung der Bischofssynode (17.10.2015); in: *Die Berufung und Sendung der Familie in Kirche und Welt von heute* (AH 276), hg. von der DBK, Bonn 2015, 23–33, hier 27.

Bischöfe machen ca. ein Drittel der Versammlung aus, ein anderes Drittel ist weiblich. Unter den „Laien“ sind engagierte Haupt- und Ehrenamtliche aus Seelsorge und Caritas ebenso wie Expertinnen und Experten der Theologie und anderer akademischer Disziplinen. Die Berufung in die Synodalversammlung erfolgte teils über Ernennung, teils über Delegation von Berufsgruppen und Verbänden, teils über Wahlen.<sup>17</sup> Das Präsidium und die Vorsitzenden der Synodalforen sind paritätisch durch Vertreter der DBK und Vertreter und Vertreterinnen des ZDK besetzt. Rede- und Beteiligungsrechte sind für alle gleich; ein differenziertes Abstimmungssystem macht unterschiedliche Mehrheiten (des Plenums, der Bischöfe, der Frauen) sichtbar und zugleich zur Grundlage eines Beschlusses. Dessen Umsetzung bleibt nach geltendem Kirchenrecht in der Verantwortung der Bischöfe; in diesem Punkt bleibt also alles beim Alten.

Dennoch eröffnet dieses Format allen Beteiligten, nicht zuletzt den Bischöfen, neue und andere Erfahrungen von Synodalität. Sie werden für die katholische Kirche in Deutschland wichtig werden. Sie können darüber hinaus in die Weltkirche eingespeist werden, die insgesamt immer stärker auf eine vertiefte Praxis und Weiterentwicklung von Synodalität setzt.<sup>18</sup> Alle sind frei, Fragen aufzuwerfen, Anliegen einzubringen, Schwerpunkte zu markieren, Einschätzungen zu artikulieren, Kritik zu äußern, Entscheidungen zu fordern und Handlungsimpulse zu setzen. Die Auseinandersetzung und Verständigung darüber, wie man angesichts der eklatanten kirchlichen Schuldgeschichte heute und morgen (wieder) verantwortet und froh katholisch sein und die katholische Kirche zukunftsfähig gestalten könne, erfolgt gemeinsam und, wie immer wieder betont wird, „auf Augenhöhe“. Ob man einander, ob die Gläubigen die Bischöfe (wieder) als vertrauenswürdig erleben, kann freilich nicht eingefordert, sondern muss – und kann! – im Rahmen ernsthafter gemeinsamer Arbeit und transparenter Rechenschaftslege bewährt werden.

Diese Subjektwerdung der Katholikinnen und Katholiken, besser gesagt: ihre Wahrnehmung und Anerkennung als Subjekte der katholischen Kirche, die ihre Katholizität souverän artikulieren und Kirche auf ihre Weise repräsentieren, ist gar nicht zu überschätzen. Wenn solch anerkannte Souveränität in der Gegenwart samt anstehender struktureller Kon-

<sup>17</sup> Vgl. [www.synodalerweg.de/struktur-und-organisation/synodalversammlung](http://www.synodalerweg.de/struktur-und-organisation/synodalversammlung) (aufgerufen am 01.02.2021).

<sup>18</sup> Die nächste römische Bischofssynode ist für 2022 angekündigt und soll unter der Überschrift „Für eine synodale Kirche – Gemeinschaft, Teilhabe und Mission“ Synodalität ebenso praktizieren wie thematisieren. Hier werden Erfahrungen des Synodalen Wegs in Deutschland gewiss produktiv einfließen können.

sequenzen in der Zukunft (auch) von den durchweg weiterreichenden synodalen Erfahrungen der Schwestern und Brüder der christlichen Ökumene inspiriert sein sollte, wäre das nur zu begrüßen. Um den Blick noch einmal auf die Themen der synodalen Reform zu werfen: Wenn das synodale Ringen darum, zu einem erneuerten humanen, gerechten, leidsensiblen und freiheitlichen katholischen Zeugnis des Glaubens an Jesus Christus zu gelangen, als „Protestantisierung“ oder valide Inkulturation der katholischen Kirche in eine freiheitliche Gesellschaft wahrgenommen würde, wäre das gewiss kein Schimpfwort, sondern Ausweis dafür, dass die verschiedenen Konfessionen im geschwisterlichen Glaubenszeugnis gemeinsam weiter vorangehen und Erfahrungen, Erkenntnisse und Entwicklungen freimütig zu teilen gelernt haben.

# Die Kirchen in der politischen Krise in Belarus

## 1. Der politische Hintergrund der Wahlen

Der Präsidentschaftswahlkampf 2020 in Belarus hat eine beispiellose Protestwelle gegen das Regime von Alexander Lukaschenka hervorgebracht, der das Land seit 1994 regiert. Während die traditionelle Opposition in einer tiefen Krise steckte und es nicht schaffte, ihren Kandidaten zu nominieren, traten drei neue Figuren in der belarussischen Politik auf: der Youtube-Blogger Siarhei Tsikhanouski<sup>1</sup>, der Bankmanager und Philanthrop Viktor Babaryka sowie der Diplomat und Gründer des belarussischen Hi-Tech-Parks Valer Zapkala. Sie mobilisierten viele Aktivisten und Fachleute für ihre Kampagnen und auch viele Bürger und Bürgerinnen unterstützten sie – Tausende meldeten sich zur ehrenamtlichen Mitarbeit. Es bildeten sich zum Teil kilometerlange Schlangen von Menschen, die für die Nominierung eines alternativen Kandidaten ihre Unterschrift abgeben wollten. Alle drei neuen Protagonisten wurden jedoch vom Regime daran gehindert, am Wahlkampf teilzunehmen, keiner von ihnen wurde als Kandidat registriert, und zwei von ihnen sind seit dem letzten Sommer als politische Gefangene inhaftiert.

Sviatlana Tsikhanouskaya war nach der Verhaftung ihres Ehemanns Siarhei Tsikhanouski an seine Stelle in den Wahlkampf getreten. Bis dahin stand sie nie in der Öffentlichkeit. Sie ist in die belarussische Politik mit der ausschließlich persönlichen Motivation eingetreten, ihrem inhaftierten Mann zu helfen. Unter Berücksichtigung ihrer politischen „Schwächen“ (weiblich, keine politische Erfahrung, unbekannt, kein berufliches Profil, keine administrativen Ressourcen) hat das Regime sie als Alternativkandidatin ausgewählt, mit dem Ziel, jede Protestbewegung im Keim zu ersticken. Allerdings wurde Sviatlana Tsikhanouskaya durch die Wahlkampfbü-

<sup>1</sup> Im Folgenden werden die Namen zentraler belarussischer Akteure auf Wunsch der Autorinnen entsprechend ihrer Schreibweise im Pass wiedergegeben, in allen anderen Fällen wird die Dudenumschrift verwendet.

ros von zwei anderen Kandidatinnen mit mehr Ressourcen und Personal – vertreten durch Maria Kalesnikava und Veranika Zapkala – unterstützt. Das war der Beginn eines weiblichen Trios, das nicht nur gemeinsam einen Wahlsieg über Lukaschenka anstrebte, sondern auch eine starke symbolische Rolle spielte, um alle zu vereinen, die nach gesellschaftlichen und politischen Veränderungen in Belarus suchten. In weniger als einem Monat hat das vereinte Team der drei Frauen, trotz aller Restriktionen und Hürden, eine beispiellose Popularität erlangt und versammelte zu Demonstrationen riesige Menschenmengen in ganz Belarus, sowohl in Groß- als auch in Kleinstädten.

Die Unterstützung der Wählerinnen und Wähler zu mobilisieren war jedoch nur ein Schritt zum Wahlsieg, denn die Wahlen in Belarus sind mehr als 20 Jahre lang auf der Basis eines speziell entwickelten Systems des Wahlbetrugs durchgeführt worden, das auf schwerwiegenden Missbräuchen bei der Feststellung von Wahlergebnissen beruht: Ausschluss aller vom Regime unabhängigen Personen in den Wahlkomitees auf verschiedenen Ebenen, die die Auszählung kontrollieren; Restriktionen gegen unabhängige Wahlbeobachter und -beobachterinnen, die es unmöglich machen, die Auszählung der Stimmen zu beobachten; Manipulationen von Abschlussprotokollen, die nicht mehr kontrolliert werden können. Während früherer Wahlkämpfe haben die demokratischen Kräfte versucht, verschiedene alternative Maßnahmen zur Auszählung der Stimmen einzuführen, mit dem Ziel, reale Ergebnisse zu erhalten oder zumindest unzähligen Wahlbetrug zu beweisen. Die Ergebnisse dieser Versuche waren jedoch oft unvollständig und konnten kaum als glaubhafte Datengrundlage dienen. Mit der Entwicklung neuer Informationstechnologien (IT) wurde im Jahr 2020 ein solches alternatives System realistischer. IT-Spezialisten und -Spezialistinnen und Mathematiker und Mathematikerinnen haben die Plattform „Holas“ entwickelt, auf der Menschen ihre Stimmen mit Fotos von Stimmzetteln als Beleg einsenden konnten. So konnten statistische Modelle entworfen werden, die Fälschungen nachweisen konnten. Mehr als eine Million Wählerinnen und Wähler waren bei „Holas“ registriert, um ihre Stimmen zu schützen. Dies ermöglichte, statistische Anomalien aufzudecken und Fälschungen zu beweisen. Insgesamt ergab die Auswertung der Daten von „Holas“ dadurch eine hinreichende Grundlage für die Annahme, dass entgegen dem verkündeten Endergebnis der Wahlkommission Sviatlana Tsikhanouskaya mehr als 50 % der Stimmen im ersten Wahlgang gewinnen konnte,<sup>2</sup> und damit ein besseres Ergebnis als Lukaschenka selbst bei seiner ersten Wahl im Jahr 1994 erreicht hatte. Eine andere Plattform

„Zubr“<sup>3</sup> ermöglichte es, Manipulationen von Wahlstimmen auf der Grundlage der gesammelten Daten von Beobachterinnen und Beobachtern und offiziell veröffentlichten Protokollen aufzudecken.

Die einzigartige Erfahrung von Hunderttausenden von Bürgerinnen und Bürgern bei riesigen Demonstrationen zur Unterstützung von Sviatlana Tsikhanouskaya, stundenlanges Anstehen vor den Wahllokalen am 9. August, umgeben von Menschen, die weiße Armbänder als Zeichen der Unterstützung von fairen Wahlen und demokratischen Veränderungen trugen, sowie Hunderte von Menschen, die bis in die Nacht in der Nähe der Wahllokale auf die Bekanntgabe der Ergebnisse warteten, all das war eine unmittelbare Erfahrung und in ihrer Offensichtlichkeit überzeugend. Die Menschen fühlten sich bestätigt, dass die Mehrheit der echten Wahlstimmen für Veränderungen ist; während die offiziellen Daten in eklatantem Widerspruch zu dieser Erfahrung standen.

Das Regime demonstrierte ein völliges Unvermögen, die Stimmungen des Volkes zu erkennen. Die Verhaftung potenzieller alternativer Kandidaten und Kandidatinnen und ihr Ausschluss aus dem Präsidentschaftsrennen, Repressionen gegen Aktivisten und Aktivistinnen, die Verhinderung von Demonstrationen für Sviatlana Tsikhanouskaya, die Nichtzulassung alternativer Mitglieder der Wahlkomitees, die Einschränkung der Anwesenheit von Beobachtern und Beobachterinnen und schließlich die Veröffentlichung offensichtlich gefälschter Wahlergebnisse sowohl auf der Ebene einzelner Wahllokale als auch auf der Ebene des ganzen Landes, die Sperrung des Internets, brachten den Protest im ganzen Land in Gang. Tausende von Menschen warteten in ihren Stadtvierteln auf die Ergebnisse und gingen dann, entweder inspiriert von echten Protokollen oder empört über die gefälschten, am Abend und in der Nacht des 9. August zu friedlichen Protesten auf die Straße. Die staatlichen Behörden hatten bereits Erfahrungen aus dem Jahr 2010, als es durch Brutalität und Gewalt gelang, die Proteste zu stoppen und durch politische Verfolgungen die demokratische Bewegung zu zerstören. Im Jahr 2020 wendeten sie dieselben Methoden in einem größeren Maßstab mit einem exzessiven Maß an Gewalt gegen friedlich Demonstrierende an. Wie 2010 wurden alle alternativen Kandidaten und Kandidatinnen verhaftet oder unter Druck gesetzt. Das Re-

<sup>2</sup> Die entsprechenden Informationen und Berichte sind auf den folgenden Websites zu finden: 1) <https://golos2020.org/>; 2) <https://partizan-results.com> (aufgerufen am 23.02.2021).

<sup>3</sup> Vgl. <https://zubr.in> (aufgerufen am 23.02.2021).

gime zwang Sviatlana Tsikhanouskaya nach Litauen ins Exil zu gehen und somit aus der belarussischen Öffentlichkeit zu verschwinden, in der Erwartung, dass dies die Proteste stoppen würde.

Doch die Proteste gingen weiter und wurden sogar noch stärker – nun nicht nur als Reaktion auf die manipulierten Wahlen, sondern auch als Reaktion auf die Gewalt und die Folterungen. Tausende Teilnehmer und Teilnehmerinnen der friedlichen Proteste, Journalisten und Journalistinnen und auch einfache Passanten und Passantinnen wurden schwer verprügelt, mit Gummigeschossen beschossen und nach ihrer Verhaftung brutal gefoltert. Einer der Demonstranten, Aliaksandar Tarajkouski, wurde am 10. August ermordet. Hienadz Schutau wurde am 11. August in Brest in den Kopf geschossen und starb nach einer Woche im Krankenhaus. In Minsk und anderen Städten herrschten in diesen Nächten Zustände wie zu Kriegszeiten, mit ständigen Explosionen von Blendgranaten und unaufhörlichem Gebrumm der Autos. Die Menschen bauten Barrikaden, um sich zu schützen. Nach einigen Tagen bildeten viele Beschäftigte im Gesundheitswesen friedliche Menschenketten, um Solidarität zu zeigen. Sie standen in ihren weißen Kitteln entlang der Straßen und bezeugten, dass sie noch nie zuvor solche Traumata gesehen hatten, die Menschen einander zugefügt haben, wie die Polizei den Demonstranten und Demonstrantinnen auf der Straße und den bereits Festgenommenen. In den ersten Tagen nach der Wahl wurden über 6.000 Menschen verhaftet.

Seit dem 12. August haben belarussische Frauen als Reaktion auf die Polizeigewalt ebenfalls friedliche Solidaritätsketten ins Leben gerufen. In Weiß gekleidet, mit Blumen, manchmal mit Ikonen, haben sie die Botschaft des Friedens und der Gewaltlosigkeit verbreitet. Einige Wochen lang nahm die Gewalt von Seiten der Behörden ab, während die Anzahl der friedlichen Proteste exponentiell zunahm. Hunderttausende versammelten sich, tanzten und sangen gemeinsam, kreativ und voller Humor, feierten solidarisch und angstfrei und antworteten auf Brutalität mit Herz und Freundlichkeit. Bilder von den Protesten, bei denen Menschen ihre Schuhe ausziehen, um sich auf eine Bank zu stellen, Menschen, die bei grünem Licht die Straße überqueren und Zero-Waste-Demonstrationen wurden in der ganzen Welt berühmt.

Unter diesen Umständen initiierten die demokratischen politischen Kräfte, zusammen mit den untereinander kooperierenden Büros der Opposition, die Gründung eines Koordinierungsrates, eines Gremiums, das Oppositionspolitiker und -politikerinnen sowie Vertreter und Vertreterinnen der Zivilgesellschaft (Unternehmer, Vertreter verschiedener Berufsgruppen

und Künstler) vereinen und als Plattform zur Überwindung der politischen Krise dienen sollte. Die Agenda des Koordinierungsrates beinhaltete drei Hauptpunkte, die bis heute die Kernforderungen aus der belarussischen Gesellschaft und den friedlichen Protesten an das Regime von Lukaschenko sind: 1) alle Gewalt soll eingestellt und die Fälle von Folterungen und Morden sollen untersucht werden; 2) alle politischen Gefangenen sollen freigelassen werden und die Rechtsstaatlichkeit muss wiederhergestellt werden; 3) neue faire Wahlen sollen vorbereitet und abgehalten werden, mit authentischer Beteiligung aller politischen Kräfte und mit glaubwürdiger Kontrolle und Wahlbeobachtung.

Seit Ende August 2020 ist es dem Regime jedoch gelungen, sich mit Unterstützung der politischen Machthaber Russlands wieder zu konsolidieren und es verstärkte abermals Repressionen und Gewaltmaßnahmen, einschließlich der strafrechtlichen Verfolgung. Zentrale Mitglieder des Präsidiums des Koordinierungsrates wurden entweder verhaftet oder gezwungen, das Land zu verlassen. Menschen wurde die Arbeit gekündigt und Studierende wurden von den Universitäten verwiesen. Viele kleine Privatunternehmen wurden zwangsweise geschlossen. Bis zum 5. Februar 2021 wurden insgesamt mehr als 33.000 Menschen verhaftet, 227 Menschen sind derzeit als politische Gefangene anerkannt und viele weitere werden als Kriminelle verfolgt.<sup>4</sup> Viele von denen, die im Herbst und Winter verhaftet wurden, infizierten sich auch mit Covid-19, da die Massenverhaftungen, die Bedingungen in den Gefängnissen und die Verlegung von Zelle zu Zelle die Verbreitung des Virus erleichterten. Die Behörden verfolgen nicht nur diejenigen, die zu Protestdemonstrationen gehen, sie gehen auch gegen jene vor, die vor Wohnblocks gemeinsam Tee trinken, vor allem wenn sie eine weiß-rot-weiße Farbkombination tragen. Menschen werden mit Geldstrafen belegt und verhaftet, wenn sie Regenschirme oder Kleider in diesen Farben tragen, wenn sie diese Farben für Jalousien in ihren Schlafzimmern benutzen, sogar wenn sie Handtücher oder Unterwäsche in dieser Kombination auf den eigenen Balkonen trocknen und für Weihnachtsdekorationen an den Fenstern verwenden.

Darüber hinaus ist das Land in einen Zustand ohne jegliche Rechtssicherheit getaucht, mit Gerichtsprozessen über Skype und mit anonymen Zeugen, mit absurden Anschuldigungen, mit Einschränkungen des Rechts auf ein faires Verfahren oder auf Rechtshilfe. Verhaftungen und Gewalt ge-

<sup>4</sup> Vgl. <http://spring96.org/ru/news/101195>, <https://prisoners.spring96.org/en> (aufgerufen am 21.02.2021).

gen Menschen in ihren eigenen vier Wänden, während sie zusammen Tee trinken oder um den Weihnachtsbaum tanzen, werden nicht nur von der Polizei, sondern auch von staatlich unterstützten Banden durchgeführt, zu denen auch einige hochrangige Zivilbeamte aus Lukaschenkas Gefolge gehörten, wie jene, die am 11. November den 31-jährigen Künstler Raman Bandarenka zu Tode geprügelt.

Um seine Legitimität wiederzuerlangen, hat das Regime, das die Repressionen gegen die Zivilgesellschaft fortsetzt und den Koordinierungsrat weiter verfolgt, seinen eigenen Prozess der Verfassungsänderung und des sogenannten „Dialogs“ mit der Gesellschaft in Form der „direkten Demokratie“ eingeleitet – die „All-belarusische Volksversammlung“. Die Delegierten dieser Versammlung werden administrativ von oben nach unten kooptiert. Das Verfahren ähnelt der Bildung von kontrollierten Wahlkomitees, wobei alle unabhängigen und alternativen Stimmen ausgeschlossen werden.

Einerseits kann die Situation als Machtübernahme, Wahlfälschungen, Gewalt und Folter, Verfolgung Unschuldiger und Freistellung von Kriminellen, Rechtsbruch und Gesetzlosigkeit, Verletzung grundlegender Menschenrechte, Manipulationen, undemokratische und ungerechte Vorgehensweisen der Behörden und staatlich unterstützter Gruppen charakterisiert werden. Andererseits sind das Wachstum des bürgerlichen Bewusstseins unter den Menschen, der friedliche und gewaltfreie Charakter der Proteste, sowie ein Themenkatalog zu beobachten, der weniger spezifisch politische Themen als vielmehr moralische Forderungen nach Beendigung der Gewalt, Wiederherstellung des Rechtsstaates und der Demokratie, Einleitung eines echten Dialogs beinhaltet.

In seinen Überlegungen zur Überwindung der gegenwärtigen politischen Krise kommt der belarussische Politikwissenschaftler Artyom Shraibman zu dem Schluss, dass es die Kirchen sind, die als Plattform für einen Dialog zwischen Regime und Gesellschaft dienen könnten. Doch wo stehen eigentlich die Kirchen in den aktuellen Prozessen und wie geht der zivile Umbruch in der Gesellschaft mit den Transformationen einher, von denen die Kirchen selbst betroffen sind?

<sup>5</sup> Артём Шрайбман: Какой диалог может спасти страну, <https://news.tut.by/economics/697754.html>; Artyom Shraibman: Wie der Dialog in Belarus aussehen sollte (Dekoder) / Welcher Dialog das Land retten kann (Wörtliche Übersetzung) (24. August 2020). Auf Deutsch ist der Artikel auch hier zu finden: [www.dekoder.org/de/article/dialog-belarus-shraibman](http://www.dekoder.org/de/article/dialog-belarus-shraibman) (aufgerufen am 21.02.2021).

## 2. Die Kirchen

Die Position der Kirchen im Prozess des zivilen Umbruchs könnte als eher reaktiv denn proaktiv charakterisiert werden.<sup>6</sup> Sie standen hinter den Forderungen der Menschen für die Aufrechterhaltung von Menschenrechten und Rechtsstaatlichkeit, Gerechtigkeit und Gewaltlosigkeit. Die öffentliche Agenda der Kirchen war immer hauptsächlich auf Themen wie traditionelle Familienwerte, Themen der Lebensrechtsbewegung und öffentliche Moral beschränkt.<sup>7</sup> Auch in der Vorwahlzeit 2019–2020 dominierte dieses Themenspektrum die öffentlichen Aktivitäten der Kirchen: Eine gemeinsame Petitionskampagne wurde von römisch-katholischen Lebensrecht-Initiativen gestartet, um bei den staatlichen Behörden für ein Verbot der sogenannten LGBTQ-Propaganda zu werben.<sup>8</sup> Dabei wurden sie von Erzbischof Tadeusz Kondrusiewicz sowie von orthodoxen Aktivisten und Aktivistinnen, darunter auch der einflussreiche Priester und geistliche Leiter des St. Elisabeth-Klosters in Minsk, Erzpriester Andrej Lemjaschonak, eifrig unterstützt. Kondrusiewicz hat das Thema der fairen Wahlen nur einmal im Juli angesprochen, als er in seiner Predigt während eines kirchlichen Festes in Budslau mahnte: „Die Wahlen, die vor uns liegen, müssen ehrlich, frei und fair sein.“<sup>9</sup> In der Zeit vor den Wahlen gab es nur eine deutlich vernehmbare Stimme aus dem Umkreis der Kirchen, nämlich aus der katholischen Kirche: die Kampagne „Ein Katholik fälscht nicht“, die von Laienaktivisten und -aktivistinnen an der Basis initiiert und von den Priestern und der Hierarchie nur halbherzig unterstützt wurde und sich vor allem an die eigene religiöse Gemeinschaft richtete, mit dem Ziel, die Katholiken und Katholikinnen zu motivieren, sich nicht an Wahlfälschungen zu beteiligen.

<sup>6</sup> Mehr dazu: *Natalia Vasilevich*: Position der Kirchen in Belarus vor den Wahlen; in: Nachrichtendienst Östliche Kirchen (NÖK) vom 4. September 2020, <https://noek.info/hintergrund/1663-position-der-kirchen-in-belarus-vor-den-wahlen> (aufgerufen am 21.02.2021).

<sup>7</sup> *Natalia Vasilevich*: Going Political? The Involvement of Churches in Public Debates on Prolife Issues in Belarus; in: *Alexei Bodrov/Stephen M. Garret* (eds.): Theology and the Political. Theo-political Reflections on Contemporary Politics in Ecumenical Conversation, Leuven 2020, 200–227.

<sup>8</sup> Siehe <https://catholic.by/3/news/belarus/10437-kastsjol-padtrymlivae-zbor-podpisapad-zvarotam-da-prezidenta-abaronu-tradytsynaj-syam-i> (aufgerufen am 21.02.2021).

<sup>9</sup> Siehe <https://euroradio.fm/kandrusevich-vybary-pavinny-byc-sumlennymi-svabodnymi-i-spravyadlivymi> (aufgerufen am 21.02.2021).

Die orthodoxen Priester haben eine ähnliche Kampagne erst am letzten Tag vor dem eigentlichen Wahltag gestartet. Dies geschah als Reaktion auf die vielen Informationen über Fälschungen und Missbrauch während der vorzeitigen Stimmabgabe, als Menschen Zeugen wurden, dass Beobachtern und Beobachterinnen der Zugang verweigert wurde, und dass sie selbst gedrängt wurden, im Voraus zu wählen und die Wahlen zu fälschen. Diese Kampagne entsprach und war ergänzend zu ihrem katholischen Gegenüber in der Formulierung „Orthodoxe sind gegen Fälschungen, Demütigung der Persönlichkeit, Druck auf die Persönlichkeit“<sup>10</sup>. Sie wurde vom Diakon Dzmitry Paulioukevich initiiert und versammelte ca. 40 Teilnehmende, Priester, Theologen, Mitarbeitende kirchlicher Einrichtungen, die schließlich zum Kern der orthodoxen pro-demokratischen Bewegung wurden.

Nach dem 9. August 2020 befanden sich die Kirchen einerseits inmitten einer riesengroßen Protestwelle und ebenso massiver Gewalt und Brutalität seitens des Staates als Reaktion auf eine rasante Infragestellung der Legitimation des Regimes, die sichtlich ins Wanken geraten war. Auf der anderen Seite unterhielten sowohl die orthodoxe als auch die katholische Kirche jahrzehntelang gute Beziehungen zum Regime und zeigten sich loyal, basierend auf einem System, in dem seitens der staatlichen Behörden Privilegien gewährt und Einschränkungen angedroht wurden.<sup>11</sup> Die Kirchen betraten unsicheres Terrain und versuchten, ihre Position in einer neuen, krisenhaften Situation zu formulieren, zwischen einem unpopulären, aber immer noch starkem Regime und dem zivilen Aufstand, der jedoch immer noch in der Opposition war und keine Macht erlangte. Während des Gewaltausbruchs in den ersten Wochen gab es eine Reihe von Erklärungen zur politischen Krise sowohl von Seiten der katholischen als auch der orthodoxen Kirche, von der Synode, von einzelnen Bischöfen, von kirchlichen Ämtern, von bekannten und angesehenen Priestern. Ebenso gab es Appelle an die staatlichen Behörden und eine Reihe von

<sup>10</sup> Siehe <https://www.facebook.com/burbalka/posts/10158949089979669> (aufgerufen am 21.02.2021).

<sup>11</sup> Zum Verhältnis von Kirche und Staat siehe: *Natallia Vasilevich/Annegret Jacobs:* Die belarussisch-orthodoxe Kirche: Ganz nah an Moskau und doch anders. Der Glaube, die Gläubigen, die Strukturen und die ganz besondere Verbindung zum Staat; in: *Ökumenische Rundschau* 65 (2016), 113–123; *Natallia Vasilevich:* Unequal by default: Church and State in Belarus in the Period of Consolidated Authoritarianism; in: *Civil Society in Belarus, 2000–2015. Collection of Texts*, Warschau 2015, 97–127.

symbolischen Aktionen: Es wurden Gebete abgehalten. Freiwilligencamps in der Nähe von Gefängnissen sowie Krankenhäuser, in denen die Menschen, die unter Polizeigewalt gelitten hatten, untergebracht waren, wurden besucht. Priester nahmen an Solidaritätsketten teil oder posteten leidenschaftliche Beiträge in den sozialen Medien, und vieles mehr.<sup>12</sup>

Zwei dramatische Wochen nach den Wahlen wurde deutlich, dass das Regime unzufrieden mit der Reaktion der Kirchen in der Krise war. Ende August wurde Metropolit Pavel von der Belarusisch-Orthodoxen Kirche von der Moskauer Synode entlassen und gegen den loyaleren Metropoliten Veniamin ausgetauscht. Als Erzbischof Kondrusiewicz von der katholischen Kirche nach einem einwöchigen Besuch im Nachbarland Polen Ende August 2020 nach Belarus zurückkehren wollte, wurde ihm die Einreise in sein Heimatland verweigert, und später vom Vatikan an seinem 75. Geburtstag am 3. Januar 2021 in den Ruhestand versetzt. Der ältere Bischof Kazimierz Wielikosielec wurde zum Apostolischen Administrator eingesetzt bis ein Nachfolger vom Papst ernannt wird.

Doch die Monate nach den Wahlen haben die Kirchengemeinden stark beeinflusst. Für die katholischen Gläubigen haben die vier Monate des Exils ihres Erzbischofs Kondrusiewicz das Vertrauen in die Hierarchie der belarusischen katholischen Kirche wachsen lassen und den Zusammenhalt innerhalb der Gemeinschaft gestärkt. Dieser Trend wurde im Rahmen einer Umfrage sichtbar, die von der Gruppe „Christliche Vision“ des Koordinierungsrats und dem unabhängigen soziologischen Projekt „Volksbefragung“ vom 20. Dezember 2020 bis zum 10. Januar 2021<sup>13</sup> durchgeführt wurde. Diese wurde über den in Belarus beliebten Messengerdienst Viber organisiert. Bei den Katholiken, deren Vertrauen in ihre Führungspersonalkeiten schon vorher groß gewesen ist, ist ein Vertrauenszuwachs um 38 Prozent festzustellen.<sup>14</sup>

Unter den orthodoxen Gläubigen, die die Anliegen der Proteste unterstützen, zeigen die Ergebnisse der Umfrage jedoch totale Frustration und

<sup>12</sup> *Natalia Vasilevich*: Aufbruch ins Ungewisse: Die Kirchen und die Proteste in Belarus, Nachrichtendienst Östliche Kirchen (NÖK) vom 12.11.2020 (siehe <https://noek.info/hintergrund/1743-aufbruch-ins-ungewisse-die-kirchen-und-die-proteste-in-belarus> [aufgerufen am 21.02.2021]).

<sup>13</sup> Siehe <https://narodny-opros.net/> (aufgerufen am 21.02.2021).

<sup>14</sup> *Natalia Vasilevich*: Umfrage: Gläubige in Belarus unterschiedlich zufrieden mit ihren Anführern; in: NÖK vom 11. Februar 2021 (siehe unter <https://noek.info/hintergrund/1847-umfrage-glaebige-in-belarus-unterschiedlich-zufrieden-mit-ihren-anfuehrern>, aufgerufen am 20.02.2021).

Misstrauen in die Führung: Das Vertrauen der Gläubigen und sogar der niederen Geistlichen in die kirchliche Führung ist um 86 Prozent deutlich gesunken. Diejenigen Gläubigen, die der Kirche fernstehen und nicht aktiv am Gemeindeleben teilnehmen, erklären, dass sie bereit seien, die Konfession zu wechseln (30 Prozent), überhaupt nicht mehr zur Kirche zu gehen (42 Prozent) oder die Kirche ganz zu verlassen (12 Prozent). Diejenigen Gläubigen, die sich stärker am kirchlichen Leben engagieren, ebenso Priester, Angehörige niederer Weihen, Chorleiter und Chorleiterinnen, Theologen und Theologinnen, Mitarbeiter und Mitarbeiter innen diakonischer Einrichtungen, Medien, zeigen – obwohl auch sie ein hohes Maß an Misstrauen gegenüber der Hierarchie, Frustration und Apathie haben – Bereitschaft, Initiativen zu ergreifen und ihre Meinung bei den Verantwortlichen zu vertreten (27 Prozent). Sie sind bereit, selbst die alternative Stimme der Kirche zu sein (18 Prozent). Das bedeutet, dass einerseits der zivile Aufbruch für Demokratie, Gerechtigkeit und Menschenrechte auf diese Gruppe von Laien und Laiinnen und Priestern elektrisierend wirkt und sie zu Aktivitäten in dieser Richtung motiviert. Andererseits zwingt das Misstrauen gegenüber der kirchlichen Hierarchie diese Gruppe, sich an der Basis zu konsolidieren, horizontale Beziehungen zu aktivieren und den Schwerpunkt von der höheren offiziellen Ebene auf die untere Ebene zu verlagern, um eine unabhängige kirchliche Gemeinschaft aufzubauen, die ihre Prioritäten in den öffentlichen Debatten von der Lebensbewegungs-Agenda auf die Agenda von Demokratie, Rechtsstaatlichkeit, Menschenrechten und Gewaltlosigkeit verlagert und eine neue Sprache der öffentlichen Theologie sucht.

*Natallia Vasilevich*

*(Natallia Vasilevich ist Doktorandin an der Philosophischen Fakultät der Universität Bonn.)*

*Übersetzung aus dem Englischen: Martina Wagner*

### *3. Politische Verfolgung von nicht-konformen Christen nach den Wahlen*

Das Regime, das sich nur durch Lüge, Ungesetzlichkeit, Gewalt und Willkür durchsetzt, bringt die Gesellschaft unumgänglich in einen Konflikt, weil es aus einem Menschen entweder seinen Komplizen oder einen Oppositionellen macht. Lukaschenka setzt alle Institutionen und auch Kirchen und religiöse Gemeinschaften unter Druck, die sich gegen ihn erheben. Dass die Belarusische Orthodoxe Kirche (BOK) schon längst in enger Kooperation – in verschiedenen sozialen und politischen Bereichen – mit dem Regime zusammengearbeitet hat, bewirkt, dass sie vom Staat als Instrument der Unterdrückung der Bevölkerung rege benutzt wird. Der staatliche Druck auf die Kirchenleitung der BOK und deren Angst, dem Diktator nicht gefällig zu sein, führt zu Repressionen innerhalb der Kirche: Die Christen und Christinnen werden nicht nur vom Staat direkt, sondern auch durch die Kirchenleitung verfolgt.

Belarusen und Belarusinnen werden Repressionen ausgesetzt, wenn sie ihre Stimme für Gerechtigkeit erheben, sich für Frieden und gegen Gewalt und Willkür einsetzen. Solidarität der Christen und Christinnen drückt sich zusätzlich im gemeinsamen Gebet für Frieden im Land aus, das zurzeit vom Staat als nicht erlaubte Massenversammlung angesehen wird und daher zur Verhaftung führen kann und führt. Ferner gilt das Gebet einer einzelnen Person in der Öffentlichkeit als verbotene Kundgebung oder Mahnwache. Da die Geistlichen besondere Autorität in einem Teil der Gesellschaft genießen, ruft ihr Auftreten für Gerechtigkeit und gegen Gewalt und Willkür besonders starke Irritationen bei Lukaschenka hervor. Hier seien ein paar markante Beispiele genannt.

#### *3.1 Einmischung des Staates in kirchliche Angelegenheiten*

Zunächst ist der Wechsel in der Leitung der Belarusischen Orthodoxen Kirche anzuführen. Metropolit Pavel (Ponomarev) gratulierte zwar gleich nach dem Patriarchen Kirill (Gundjaev) am 10. August Lukaschenka zur Wiederwahl, änderte dennoch im Laufe einer Woche seine Einstellung zu den Geschehnissen. Am 14. August verurteilte die Synode der BOK Gewalt, Folterung, Erniedrigung, Lüge und Verhaftungen. Und am 17. August besuchte der Metropolit die während der friedlichen Kundgebungen von der Polizei verletzten Menschen im Krankenhaus. Dieses Verhalten verär-

gerte Lukaschenka so sehr, dass er die BOK gezwungen hat, den Metropoliten zu suspendieren, was auch am 25. August mit der Versetzung von Pavel (Ponomarev) nach Russland geschah.

Der neue Metropolit Veniamin (Tupeka) verhält sich loyal zu den Machthabern und zeigt sich bereitwillig, mit Lukaschenka zu kooperieren. Anfang Januar 2021 ist der Öffentlichkeit bekannt geworden, dass am 27. November 2020 der Beauftragte für Religion und Nationalitäten die BOK vorgewarnt hatte, ihre Tätigkeit in Belarus zu verbieten, wenn sie gegen Artikel 16 des Grundgesetzes und Artikel 8 des Gesetzes für Religionsfreiheit und religiöse Gemeinschaften noch einmal verstößt.<sup>15</sup> Dabei interpretieren die Machthaber die Stimmen in der Kirche, die sich gegen Gewalt und für Frieden und Gerechtigkeit aussprechen als Tätigkeit gegen die nationale Sicherheit und gegen den Staat. Tupeka versucht beharrlich, solche Stimmen in der BOK zum Schweigen zu bringen. Das erweist sich in innerkirchlichen Repressalien: Wenn die Priester oder aktive Laien und Laiinnen gegen Gewalt angehen und für Gerechtigkeit eintreten, verlieren sie ihre Ämter in kirchlichen Organisationen. Zwar ist diese Art der Unterdrückung nicht neu, dennoch hat sich das Ausmaß stark verändert, sodass der Konflikt der Interessen für alle sichtbar geworden ist.

Das zweite signifikante Beispiel der Unterdrückung der Kirche durch den Staat betrifft den Erzbischof von Minsk und Mahileu, Tadeusz Kondrusiewicz. Anders als Pavel (Ponomarev), gratulierte er Lukaschenka nicht zur deklarierten Wiederwahl. Bereits am 11. August hat Kondrusiewicz die beiden Seiten – die Protestierenden sowie die Staatsgewalt – zum Dialog aufgerufen und sich gegen Gewalt ausgesprochen. Drei Tage später, am 14. August, wendete er sich öffentlich an Lukaschenka und alle Staatsvertreter mit dem Aufruf, den Dialog mit der Gesellschaft zu beginnen. Dabei hat der Erzbischof die Gewalttaten der Einsatzkräfte als schwere Sünde bezeichnet. Darauf folgten weitere Appelle.

Lukaschenka antwortete dem Erzbischof sowie allen Kirchen am 22. August mit drohenden Worten.<sup>16</sup> Der Staat werde nicht gleichgültig zuschauen, wenn sich Kirchen in die Politik einmischen. Auf diese Drohung folgten sofort die Taten. Am nächsten Tag, den 23. August, wurde die wöchentliche Übertragung der katholischen Messe im Staatsradio eingestellt.

<sup>15</sup> Vgl. <https://belarus2020.churchby.info/belorusskaya-pravoslavnaya-cerkov-poluchila-preduprezhdenie-ot-upolnomochennogo-po-delam-religii/> (aufgerufen am 21.02.2021).

<sup>16</sup> Vgl. <https://belarus2020.churchby.info/lukashenko-cerkvi-kostely-ne-dlya-politiki/> (aufgerufen am 21.02.2021).

Und als Kondrusiewicz sich kurz in Polen aufhielt, nutzte Lukaschenka dies für die Vertreibung des Erzbischofs aus Belarus. Am 31. August wurde ihm die Einreise in die Heimat unberechtigterweise verweigert, da sein Pass angeblich ungültig geworden sei. Dies nahm der Minsker Weihbischof Juryi Kassabuzki zum Anlass, am 1. September von der Verfolgung der römisch-katholischen Kirche in Belarus zu sprechen.<sup>17</sup>

Das Exil des Erzbischofs dauerte fast vier Monate, bis zum 24. Dezember. Die Wende in diesem Fall brachte der diplomatische Besuch von Erzbischof Claudio Guggerotti, von 2011 bis 2015 Apostolischer Nuntius in Belarus, am 17. Dezember in Minsk, der einen Brief von Papst Franziskus an Lukaschenka überreichte.<sup>18</sup>

Während der Messe am Heiligabend in Minsk hat Erzbischof Kondrusiewicz wieder von der Notwendigkeit des Dialogs in schwieriger gesellschaftlich-politischer Lage gesprochen. Gleichzeitig hat er sich bei den Machthabern – ohne einen Namen zu nennen – bedankt, die zu seiner Rückkehr beigetragen haben. Am 3. Januar 2021, seinem 75. Geburtstag, nahm Papst Franziskus seinen altersbedingten Rücktritt an. Dies hat Katholiken in Belarus enttäuscht und viele Fragen zur vatikanischen Politik hervorgerufen. Man vermutet, dass die Emeritierung von Kondrusiewicz die Bedingung seiner Rückkehr nach Belarus war. Nichtdestotrotz gibt es in Belarus keinen katholischen Bischof, der Lukaschenka hofiert und ihm deswegen gefallen könnte.

### *3.2 Gerichtsprozesse gegen Priester*

In der belarusischen Gesellschaft fanden manche Gerichtsverfahren gegen Priester besondere Aufmerksamkeit. Ein auffallender Gerichtsprozess betrifft einen orthodoxen Priester, den seit dem 1. August suspendierten Vladimir Drobyshevsky aus Gomel, der insgesamt zu 25-tägiger Haft dafür verurteilt wurde, dass er mit den Plakaten „Beendet die Gewalt!“ und des dritten Newtonschen Gesetzes „Auf jede Aktion folgt eine Reaktion“ in der Öffentlichkeit auftrat. Der Priester war während seiner Aktion im priester-

<sup>17</sup> Vgl. <https://catholic.by/3/pub/interview/12116-b-skup-yuryj-kasabutsk-spetsyyal-nymnterv-yu-catholic-by-fakty-gavorats-shto-adbyvaetsa-perasled-kastsjola> (aufgerufen am 21.02.2021).

<sup>18</sup> <https://news.tut.by/society/711791.html>;  
<https://news.tut.by/economics/712383.html> (aufgerufen am 21.02.2021).

lichen Alltagsgewand gekleidet. Dass Vladimir Drobyshevsky Vater von sechs Kindern ist, von denen noch einige im jugendlichen Alter sind, spielte für das Gericht keine Rolle. Nach der Haft stand der Priester unter Repressionen vom Untersuchungsausschuss. Daher hat Drobyshevsky mit seiner Familie im Spätherbst 2020 Belarus verlassen. Am 28. Dezember 2020 hat der Bischof von Gomel Stefan (Nescheret) ihm verboten, priesterliche Gewänder und priesterliches Kreuz zu tragen, also die Kleidung, die es erlaubt, ihn als Priester zu identifizieren.

Ein Beispiel des Zynismus der Machthaber illustriert der Gerichtsprozess gegen den römisch-katholischen Priester Viachaslau Barok. Er führt einen Youtube-Kanal,<sup>19</sup> auf dem er unter anderem vom Leben eines Christen angesichts der Situation in Belarus erzählt. Er stützt sich dabei auf die Soziallehre der römisch-katholischen Kirche. Um diesen Priester mithilfe des Gesetzes zu verfolgen, wurde ihm Propaganda für den Faschismus unterstellt. Angeblich hat Barok Faschismus propagiert, indem er das Bild „Stopp Lukaschismus!“ vom Künstler Uladimir Zesler auf Instagram gepostet hat. Doch bezeichnet das Bild Lukaschenkas Regime als Faschismus und ruft auf, diesen Faschismus zu stoppen. Viachaslau Barok wurde am 3. Dezember zu zehn Tagen Haft verurteilt. Nach der Haft setzt die Strafverfolgungsbehörde Barok weiter unter Druck.

Nennenswert ist ein gerichtliches Verfahren gegen drei Personen, die zusammen für Frieden in Belarus in der Öffentlichkeit gebetet haben. Sie sind drei Freunde: ein römisch-katholischer Priester (Viktar Zhuk), ein griechisch-katholischer Priester (Aljaksej Varanko) und ein Laie (Aljaksej Karakou). Ein Verfahren gegen sie wurde am 10. Dezember, zwei Tage nach dem gemeinsamen Gebet, eröffnet. Ihr letzter Verhandlungstermin fand am Heiligabend (24.12.) statt.<sup>20</sup> Man vermutet, dass die gesellschaftliche Aufmerksamkeit bezüglich des Falls dazu führte, dass es letztendlich nur zu einer Verwarnung gekommen ist.

<sup>19</sup> Siehe [www.youtube.com/channel/UCBiRH8tKju24oNd5mAo9ksQ](https://www.youtube.com/channel/UCBiRH8tKju24oNd5mAo9ksQ) (aufgerufen am 21.02.2021). Manche Videos haben deutsche und englische Untertitel.

<sup>20</sup> Siehe <https://belarus2020.churchby.info/sud-za-malitvu-papyaredzhanni-dvum-svyataram-i-adnamu-verniku/> (aufgerufen am 21.02.2021).

### 3.3 Unterdrückung der Christinnen

Große Rolle in der politischen Krise spielen auch Christinnen. Sie sind zwar keine Geistlichen und meistens nicht in kirchlichen Leitungsposten, dennoch werden sie oft für ihr Engagement gerühmt. Vermutlich hat jede(r) in Belarus den Namen von Aljena Hnauk gehört. Sie wird manchmal als Nina Bahinskaja von Brest genannt. Aljena Hnauk ist 63 und fährt jede Woche – wenn sie nicht inhaftiert ist – 100 km nach Brest zu den Protestversammlungen. Sie positioniert sich als Christin. Das erste gerichtliche Verfahren wurde gegen sie eingeleitet, weil sie sich am 30. August zwischen die Protestierenden und bewaffneten Einsatzkräften gestellt und gebetet hat, damit kein Blut vergossen wird. Sie hatte bereits sieben Verhandlungstermine und verbrachte insgesamt 30 Tage in Haft, wo sie auch in den Hungerstreik trat. Sie sagt, sie werde nicht aufhören, zu protestieren, solange das Regime nicht fallen werde.<sup>21</sup>

Ein anderer Fall betrifft eine katholische Aktivistin Ljudmila Paulouskaja, die bereits fünfmal wegen der Teilnahme an den Protesten verhaftet wurde. Während der Festnahme am 23. Dezember hatte sie einen epileptischen Anfall, was zu keinerlei Strafmilderung führte. An diesem Tag war sie gar nicht bei einer Protestaktion. Mithilfe einer falschen Zeugenaussage – inzwischen ein alltägliches Geschäft der Gerichte – wurde sie zu 25 Tagen Haft verurteilt.<sup>22</sup>

Am 24. Januar 2021 wurden die Gründerin des Projekts „Straßenmedizin“, die Theologin und Medizinstudentin Karina Radchanka sowie ihre Assistentin Tatjana Laboza während der medizinischen Hilfeleistung für Obdachlose festgenommen.<sup>23</sup> Die Frauen wurden zu 15 Tagen Haft verurteilt. Die Richterin hat dies entschieden, obwohl gar nichts darauf hindeute, dass ihre medizinische Hilfeleistung eine Protestaktion war.<sup>24</sup>

<sup>21</sup> Siehe <https://belarus2020.churchby.info/alena-gna%d1%9ek-kali-b-mne-skazali-alena-kali-ty-vyjdzesh-cyabe-zabyuc-ya-b-usyo-ro%d1%9ena-vyjshla/> (aufgerufen am 21.02.2021).

<sup>22</sup> Siehe <https://belarus2020.churchby.info/katalickaya-vernica-zatrymana-pyatyrash/> (aufgerufen am 21.02.2021).

<sup>23</sup> Siehe <https://belarus2020.churchby.info/vypusknicia-instituta-teologii-bgu-osnovatelnica-volonterskogo-proekta-ulichnaya-medicina-zaderzhana-v-minsk/> (aufgerufen am 21.02.2021).

<sup>24</sup> Siehe [https://health.tut.by/news/medical\\_news/716325.html](https://health.tut.by/news/medical_news/716325.html) (aufgerufen am 21.02.2021).

### *3.4 Kinder werden auch nicht verschont*

Die Willkür der Machthaber erleben auch Kinder. Am 27. Dezember wurde vor einer Kirche in Homel Weihnachten gefeiert. Als Kinder dem Weihnachtsmann Gedichte vorgetragen haben, kamen viele Polizisten. Sie fingen an, die Menschen der Kundgebung zu beschuldigen. Manche Familien versuchten letztendlich, sich in der Kirche zu verstecken, manche flohen.<sup>25</sup> Festgenommen wurde der Organisator des Familienfestes.

Die genannten Beispiele zeigen, dass Lukaschenka jede Menschenversammlung fürchtet und seinen Sicherheitskräften befiehlt, gewaltsam gegen Menschen auf der Straße vorzugehen und sie zu verhaften. Dies wird ihm kaum zur Akzeptanz seiner auf Wahlfälschung beruhenden neuerlichen Präsidentschaft in der Bevölkerung verhelfen und auch nicht zum Tolerieren der illegalen Gewaltanwendungen führen.

*Anna Nötzel*

*(Anna Nötzel ist Doktorandin an der  
Evangelisch-Theologischen Fakultät der  
Universität Tübingen)*

### *4. Arbeitsgruppe „Christliche Vision“ als Stimme der christlichen Zivilgesellschaft*

Seit den Protesten nach und bereits vor den Präsidentschaftswahlen am 9. August 2020 nimmt man in Belarus eine dynamische Entwicklung der Zivilgesellschaft wahr. Immer mehr Menschen sehen sich in der Pflicht, ihre Einstellung und Meinung zur Krise im Land kund zu tun. Sie zeigen Zivilcourage, obwohl sie dafür entlassen, verhaftet oder bestraft werden, ihnen körperliche und andere Formen der Gewalt drohen können. Dabei betonen viele, dass sie eigentlich nicht politisch sind bzw. nie waren und einfach in einem lebenswerten Land leben möchten.

<sup>25</sup> Siehe <https://belarus2020.churchby.info/v-grodno-miliciya-priexala-na-detskij-prazdnik-u-xrama-gorozhanie-i-nastoyatel-vozmushheny-odin-muzhchina-zaderzhan/> (aufgerufen am 21.02.2021).

Diese Entwicklungen gehen an den Kirchen in Belarus nicht spurlos vorbei. Wie bereits oben dargestellt, äußern viele Christen und Christinnen – sowohl Geistliche als auch Laien – auf unterschiedliche Art und Weise ihren Widerstand gegen Gewalt, gegen die Unterdrückung der menschlichen Person, gegen Lüge. Auch in diesem Fall deuten Christen und Christinnen ihren Protest nicht als politisch, sondern sehen sich vielmehr in der Pflicht, sich an der Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens aus christlicher Perspektive aktiv zu beteiligen. So nimmt man verstärkt wahr, dass sich eine Zivilgesellschaft auch innerhalb der Kirchen in Belarus allmählich entwickelt.

#### *4.1 „Christliche Vision“ als Arbeitsgruppe innerhalb des Koordinierungsrates*

Am 19. August 2020 wurde die Arbeit des von Sviatlana Tsikhanouskaya initiierten Koordinierungsrates (KR) aufgenommen, mit dem Ziel, die politische Krise auf der Basis des Verfassungsrechts zu überwinden. Zum 31. Januar hatte der KR insgesamt 5.546 Mitglieder. Im Rahmen des KR haben sich mehrere Arbeitsgruppen (insgesamt 9, Stand: Januar 2021) mit jeweils eigenen Schwerpunkten (u. a. Bildung, Gewerkschaften) gebildet.<sup>26</sup> Einige christliche Mitglieder des KR haben sich zur interkonfessionellen Arbeitsgruppe „Christliche Vision“ (AG „CV“) [„Христианское видение“ (Russisch), „Хрысціянская візія“ (Belarusisch)] zusammengeschlossen. Das ursprüngliche Ziel der AG „CV“ war Kommunikation und Koordination der Arbeit zwischen Christen und Christinnen im Rahmen des KR.

„CV“ definiert sich selbst als eine nicht-formelle interkonfessionelle Vereinigung mit dem Ziel der Suche nach den Wegen der Überwindung der politischen Krise in Belarus und Sicherung der Verständigung in der Gesellschaft auf der Basis des Verfassungsrechts. Inzwischen ist die Mitgliedschaft in der AG „CV“ nicht an die Mitgliedschaft im KR gebunden, u. a. aus Gründen der Verfolgung des Regimes gegenüber den Mitgliedern des KR. Unter den Mitgliedern der AG „CV“ sind Geistliche, Laien und Laiinnen, Theologen und Theologinnen unterschiedlicher Konfessionen, wohnhaft sowohl in Belarus als auch in anderen Ländern. Die Kommunikation

<sup>26</sup> Vgl. *Coordination Council: Working Groups*. Siehe <https://rada.vision/en/working-groups> (aufgerufen am 14.01.2021).

unter den Mitgliedern der AG erfolgt im Wesentlichen über die Telegrammkanäle.<sup>27</sup>

#### *4.2 Aktivitäten und Tätigkeitsfelder. Ein Überblick*

Das Spektrum der Aktivitäten der AG „CV“ vergrößert sich seit der Gründung ständig und differenziert sich weiter aus, während der Fokus der Arbeit auf der Rolle von Kirchen und einzelnen Gläubigen im Kontext der Proteste und in der Situation der politischen Krise bleibt. Fälle von Unterdrückung der Gläubigen und Geistlichen im Zusammenhang mit der Äußerung einer zivilgesellschaftlichen Position, Unterstützung für Einzelpersonen (ob legal oder finanziell), Solidarität wird in verschiedenen Formaten zum Ausdruck gebracht. Zu den aktuellen Tätigkeitsfeldern gehören u. a.:

- Sammlung, Übersetzung, Analyse und Verbreitung der Informationen zum Schwerpunkt Kirchen und politische Krise
- Sichtbarmachung der zivilgesellschaftlichen Engagements der Kirchen – der Geistlichen und Laien und Laiinnen
- Dokumentation der Fälle, bei denen Rechte der Bürger und Bürgerinnen, religiösen Gemeinden und Vereine auf Gewissens- und Meinungsfreiheit sowie Versammlungsfreiheit verletzt werden
- Solidarisierungen mit den Verfolgten im Kontext der Kirchen und politischen Proteste
- Analyse der Rolle von Kirchen und einzelnen Gläubigen bei Protesten, Erarbeitung der Entwürfe für die künftige konfessionelle Politik Belarus als einer friedlichen demokratischen Gesellschaft, in der Menschenrechte respektiert werden und die zivilgesellschaftliche Rolle der Kirchen berücksichtigt wird
- Beratungs- und Koordinierungsarbeit mit dem KR und dem Stab von Sviatlana Tsikhanouskaya in Fragen zur Religion und Kirchen
- Gottesdienste für Belarus, Solidaritätsaktionen
- Ökumenische und internationale Zusammenarbeit mit kirchlichen und zivilgesellschaftlichen Organisationen
- Zusammenarbeit mit anderen Gruppen des KRs
- Koordination der Hilfe für politisch Verfolgte (u. a. Flucht, Verlust des Arbeitsplatzes, Haft)

<sup>27</sup> Telegram Kanal der AG „Christliche Vision“: <https://t.me/christianvision>. Telegram Bot: <https://t.me/christianvisionBot> (aufgerufen am 16.02.2021).

Auf ausgewählte Arbeitsbereiche wird im Folgenden ausführlicher eingegangen:

#### *4.3 Stellungnahmen und Solidarisierungen*

Seit der Gründung hat die AG „CV“ eine Reihe von Stellungnahmen veröffentlicht. Dazu gehören Solidarisierungen u. a. mit dem katholischen Erzbischof Tadeusz Kondrusiewicz. Eine weitere Stellungnahme ist die Solidarisierung mit Erzpriester Vladimir Drobshevsky aus Gomel, der selbst Mitglied des KR und der AG „CV“ ist.

Dass die Arbeitsfelder und Themen der AG „CV“ eine gesellschaftliche Relevanz besitzen, zeigt die Zusammenarbeit mit unterschiedlichen Partnern auch außerhalb des rein kirchlichen Kontextes. So wurde z. B. eine gemeinsame Stellungnahme mit der Feministischen Gruppe, kurz Femgruppa (ebenso im Rahmen des KR), veröffentlicht. Diese bezieht sich auf die brutale Verhaftung der Frauen am 11. September am Kirchengebäude der katholischen Gemeinde der Heiligen Simeon und Helena in Minsk. Darin sieht die Gruppe in ihrer Stellungnahme die Verletzung der durch die Verfassung garantierten Gewissensfreiheit.

#### *4.4 Web-Seite „Kirche und politische Krise in Belarus“*

Einen wichtigen Arbeitsbereich der AG bildet Informationstransfer über die Rolle der Kirchen im Kontext der Proteste und der politischen Krise in Belarus. Die AG „CV“ betreut die im August 2020 eingerichtete Web-Seite „Kirche und politische Krise in Belarus“ (Царква і палітычны крызіс у Беларусі [Belarusisch]), die sich inzwischen zum wichtigen Internet-Portal zu diesem Themenbereich entwickelt hat. Die Inhalte der Web-Seite bilden ein Archiv an gebündelten Informationen in mehreren Sprachen (11, Stand: Januar 2021) nicht nur aus Belarus, sondern auch aus anderen Ländern. Dazu gehören sowohl Dokumente und Berichte der AG „CV“ selbst als auch Stellungnahmen, Predigten, Nachrichten, Aufsätze, Monitoring der Verfolgungen etc.<sup>28</sup>

<sup>28</sup> Vgl. <https://belarus2020.churchby.info/rabochaya-gruppa-xristianskoe-videnie/> (aufgerufen am 27.01.2021).

#### *4.5 Internationale Arbeit der AG „Christliche Vision“*

Die Krise in Belarus hat einen Nebeneffekt in der belarusischen Diaspora auf der ganzen Welt. In Reaktion auf die Ereignisse in Belarus durch Solidaritätsaktionen mit den Belarusen wächst die belarusische Diaspora zusammen und trägt zur Sichtbarkeit der Proteste in der ganzen Welt bei. Solidaritätsaktionen finden regelmäßig auch in vielen Städten in Deutschland statt (u. a. in Berlin, Köln, Bremen, Hamburg, München).

Mehrere in Deutschland lebende Mitglieder der AG „CV“ versuchen, hierzulande die Aufmerksamkeit sowohl der Kirchen als auch der Zivilgesellschaft und der Politik auf die Situation in Belarus wach zu halten. Hinzu besteht derzeit ein hoher Bedarf an Expertise bezüglich der Situation in Belarus mit Fokus auf die Rolle der Kirchen. Kirchen in Deutschland zeigen ihre Solidarität mit Menschen in Belarus und suchen nach Wegen, eine Hilfe für die Verfolgten zu ermöglichen. In den letzten Monaten hat sich die Zusammenarbeit zwischen den christlichen Kirchen in Deutschland und der AG „CV“ intensiv entwickelt.

Zu den Projekten der AG „CV“ in Zusammenarbeit mit den christlichen Kirchen in Deutschland gehört die Organisation eines ökumenischen Gebets für Belarus in der Griechisch-Orthodoxen Kirchengemeinde *Entschlafen der Gottesgebärerin* in Köln am 19. September 2020. Am 3. Adventssonntag, 13. Dezember 2020, fand das Ökumenische Gebet für Frieden, Freiheit und Gerechtigkeit in Belarus im Berliner Dom statt, bei dessen Organisation, Vorbereitung und Durchführung Mitglieder der AG „CV“ aus Deutschland, Frankreich und Belarus sowie Vertreter der belarusischen Diaspora in Deutschland gemeinsam mit der Evangelischen Kirche in Deutschland, der katholischen Deutschen Bischofskonferenz in Deutschland, der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland mitgewirkt haben.<sup>29</sup> Am Gottesdienst nahm auch Sviatlana Tsikhanouskaya mit Mitgliedern ihres Teams teil. Am Ende des Gebets hat sich Sviatlana Tsikhanouskaya an die Anwesenden gewandt und wies auf die Rolle der Kirche bei den Protesten hin und nannte einzelne Fälle staatlicher Unterdrückung an Gläubigen und Geistlichen. Eines der Ziele des Gebets für Belarus in Berlin war es, die Öffentlichkeit, die Politik und die Zivilgesellschaft auf die Situation in Belarus aufmerksam zu machen und die Menschen, die sich für eine Verbesserung der Situation in Belarus engagieren, miteinander zu vernetzen.

<sup>29</sup> Der Gottesdienst wurde live übertragen und ist als Videoaufnahme im Internet verfügbar: [www.youtube.com/watch?v=46eMjT4OX0M](https://www.youtube.com/watch?v=46eMjT4OX0M) (aufgerufen am 27.01.2021).

Die Aktivitäten der AG „CV“ in Deutschland zielen nicht nur darauf, durch verschiedene Aktionen u.a. Solidarität zwischen den Kirchen Deutschlands und den Menschen in Belarus sichtbar zu machen, sondern sollen eine nachhaltige Wirkung bei der Überwindung der politischen Krise in Belarus entfalten und Wege für eine intensive Zusammenarbeit zwischen verschiedenen Akteuren ebnen.

#### *4.6 Herausforderungen und Perspektiven*

Die Arbeitsfelder der AG „CV“ sind bereits sehr zahlreich und differenzieren sich weiter aus. Im Wesentlichen verläuft die Tätigkeit auf ehrenamtlicher Basis und ist auf viel Engagement der einzelnen Mitglieder angewiesen. Eine wichtige Aufgabe bleibt derzeit, für die wachsende Tätigkeit und den steigenden Bedarf einen Organisationsrahmen zu schaffen, so dass die Arbeit optimiert und Ressourcen effizienter eingesetzt werden können.

*Yauheniya Danilovich*

*(Dr. Yauheniya Danilovich ist Akademische Rätin am Seminar für Praktische Theologie und Religionspädagogik an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster.)*

## Die „Ökumenische Rundschau“ – Eine evangelische Ökumenezeitschrift und ihre Rolle in der ökumenischen Bewegung

Auf den ersten Blick mag es ungewöhnlich erscheinen, dass die erste Ausgabe der „Ökumenischen Rundschau“ (ÖR) im Januar 1952 beim „Evangelischen Missionsverlag Stuttgart“ herauskam. Wenn man sich aber daran erinnert, dass der Bereich der Missionsarbeit mit der Weltmissionskonferenz von 1910 in Edinburgh ein wesentlicher Faktor bei der Entstehung der weltweiten ökumenischen Bewegung war, dann ist dieser Umstand – auch 40 Jahre später in Deutschland – nicht erstaunlich. Aber trotz dieser engen Verbindung mit der Missionsbewegung nahm die Entwicklung der „Ökumenischen Rundschau“ ihre eigene Richtung. Sie nimmt heute in Anspruch, die „führende deutschsprachige Zeitschrift der Ökumene“<sup>1</sup> zu sein.

Zwar weist jedenfalls der Name des Verlags (Evangelische Verlagsanstalt Leipzig), bei dem die Zeitschrift heute erscheint, darauf hin, dass die ÖR einen evangelischen Hintergrund hat, aber der Begriff „ökumenisch“ in ihrem Namen zeigt ihre Orientierung: Es handelte sich von Beginn an um eine Zeitschrift der ökumenischen Bewegung und für die ökumenische Bewegung. Eine solche Zeitschrift ist nicht einfach Berichterstatterin über, sondern immer auch aktiver Teil der ökumenischen Bewegung. Sie vermittelt Entwicklungen in der ökumenischen Arbeit und im ökumenischen Diskurs gewissermaßen an die Basis der Bewegung und hat gleichzeitig die Möglichkeit, den Diskurs in gewissen Grenzen mitzustalten. Auf diesem Hintergrund möchte ich die Geschichte der ÖR nachzeichnen und ihre Bedeutung für die ökumenische Bewegung aufzeigen.

<sup>1</sup> Siehe [www.eva-leipzig.de/index.php?cat=c146\\_Oekumenische-Rundschau.html](http://www.eva-leipzig.de/index.php?cat=c146_Oekumenische-Rundschau.html) (aufgerufen am 12.02.2021).

## 1. Geschichte der ÖR

### 1.1. Die Anfänge

Der ersten Ausgabe der ÖR aus dem Jahr 1952 sind zwei kurze Texte „Zum Gruß“ vorangestellt, der eine von Willem Visser ‘t Hooft, dem ersten Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) in Genf, der andere von Martin Niemöller, dem ersten Leiter des Kirchlichen Außenamtes der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), die sich beide damit als so etwas wie zwei Paten für diese Zeitschrift erweisen.

Aber der Beginn der ÖR war nicht so einfach, wie es diese Grüße vielleicht glauben machen. Schon 1948 hatten in den Kreisen der neu gegründeten Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) die ersten Diskussionen über eine mögliche Ökumene-Zeitschrift in Deutschland begonnen, die in Verbindung mit dem ÖRK stehen sollte. Aber offenbar waren von Visser ‘t Hooft und anderen Zweifel geäußert worden.<sup>2</sup> Daher beschloss man 1949, dass Wilhelm Menn, der Leiter der Geschäftsstelle der ACK, der Ökumenischen Centrale in Frankfurt, mit Visser ‘t Hooft sprechen sollte, um ihn von der Bedeutung einer deutschen Ausgabe der vom ÖRK herausgegebenen Zeitschrift „The Ecumenical Review“ (ER)<sup>3</sup> zu überzeugen. Der einzige Unterschied zwischen beiden Zeitschriften sollte sein, dass in der deutschen Fassung ein oder zwei Artikel durch deutsche Beiträge ersetzt würden. Die Schwierigkeit, an der dieser Plan aber schließlich scheiterte, war die Finanzierung einer deutschen Ausgabe der ER. Daher schlug 1950 eine Gruppe von Leuten um Wilhelm Menn vor, eine eigene, bescheidene Zeitschrift zu beginnen.

<sup>2</sup> Laut Bemerkung in einer maschinenschriftlichen Zusammenstellung der Sitzungen einer AG zur ÖR aus dem Jahr 1959 von einer Person namens „Wiest“, die mir freundlicherweise von der Redaktionssekretärin der ÖR, Gisela Sahm, aus dem Archiv der ÖR zur Verfügung gestellt wurde.

<sup>3</sup> Auch der Evangelische Missionsrat äußerte sich 1950 (laut Protokoll der ersten Sitzung des Verbindungsausschusses zwischen dem Rat der EKD und dem Deutschen Evangelischen Missionsrat vom 26.08.1950) gegen eine deutsche Ausgabe der ER, sondern plädiert für eine eigene Zeitschrift, die in enger Verbindung mit der Evangelischen Missionszeitschrift herausgegeben wird und Artikel der ER und der IRM (International Review for Mission) enthält und so die Breite der Ökumenischen Bewegung abbildet. Eine deutsche Ausgabe der ER würde der Evangelischen Missionszeitschrift zu starke Konkurrenz machen angesichts der geringen Leserschaft für solche Zeitschriften.

Der beste Ort, um diese Zeitschrift anzubinden, war der Deutsche Ökumenische Studienausschuss (DÖSTA), eine Kommission der ACK, die man gerade im Begriff war zu gründen. Diese Gründung stand insofern in enger Verbindung zum ÖRK, weil diese Studiengruppe, – gewissermaßen ein deutsches Pendant zur ÖRK-Kommission für Glauben und Kirchenverfassung (obwohl sie zu Beginn hauptsächlich aus Vertretern der EKD bestand) –, auf Initiative der Studienabteilung des damals noch jungen ÖRK<sup>4</sup> eingerichtet wurde. Insbesondere die ÖRK-Mitarbeiter Nils Ehrenström und Wolfgang Schweitzer versuchten, in verschiedenen Ländern ökumenische Studiengruppen einzurichten und hatten zu diesem Zweck in Deutschland Professor Edmund Schlink an der Universität Heidelberg und Wilhelm Menn als Leiter der Ökumenischen Centrale (ÖC) kontaktiert. Mit der Zustimmung der ACK wurde schließlich der DÖSTA als ein Ausschuss der ACK gebildet und beschloss dann bei seiner konstitutiven Sitzung am 24. Oktober 1950, der ACK die Gründung einer ökumenischen Zeitschrift mit dem Namen „Ökumenische Rundschau“ vorzuschlagen.<sup>5</sup>

Die ÖR sollte alternierend im Wechsel mit der Evangelischen Missionszeitschrift (EMZ) erscheinen durch denselben Herausgeber, Prof. Walter Freytag, dem stellvertretenden Vorsitzenden des DÖSTA und gleichzeitig Vorsitzenden des Deutschen Evangelischen Missionsrates. Mit ihm schloss der Verlag den Herausgebervertrag. Als Mitherausgeber fungierten Prälat Karl Hartenstein,<sup>6</sup> der alt-katholische Prof. Werner Küppers, Bischof D. Dr. Hanns Lilje, Kirchenpräsident D. Martin Niemöller, der evangelische Prof. Edmund Schlink und der methodistische Bischof Ernst Sommer.<sup>7</sup>

Wilhelm Menn wurde zum geschäftsführenden Schriftleiter ernannt. Die Finanzierung wurde offensichtlich durch Gelder der Ökumenischen Centrale gesichert, die anfangs von der Religionsabteilung der amerikanischen Militärregierung kamen.

Ziel und Zweck der ÖR war laut den bereits erwähnten Grüßen von Visser 't Hooft und Niemöller in der ersten Ausgabe:

- „nüchterne ökumenische Forschungsarbeit“ zu leisten, die dazu hilft, Menschen zu formen, die „die ökumenische Arbeit in ihren

<sup>4</sup> Vgl. Erich Geldbach: Der Deutsche Ökumenische Studienausschuss (DÖSTA). Chronik der ersten fünf Jahrzehnte, Frankfurt a. M./Paderborn 2010, 21.

<sup>5</sup> Vgl. ebd.

<sup>6</sup> Prälat Karl Hartenstein war Missionsinspektor der Basler Mission und Mitglied des Internationalen Missionsrates.

<sup>7</sup> So im Impressum der ersten Hefte des Jahrgangs 1952. Nach dem Tod von Hartenstein und Sommer (vgl. ÖR Jahrgang 1952, 97) blieben nur die anderen vier Genannten.

- Herzen tragen, für sie beten und sich für sie mitverantwortlich wissen“<sup>8</sup> (Visser ‘t Hooft),
- „die christlichen Kirchen und Gemeinden in Deutschland an der ökumenischen Arbeit zu beteiligen“<sup>9</sup> (M. Niemöller),
  - dazu beizutragen, dass „die Christenheit in Deutschland ihren Beitrag an der gemeinsamen Verantwortung der Christenheit in der Welt immer völliger leistet“<sup>10</sup> (M. Niemöller).

All dies zeigt eine enge Beziehung der Zeitschrift – von Anfang an – mit der weltweiten ökumenischen Bewegung und insbesondere mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen. Die ÖR wird hier gesehen als Bindeglied zwischen den deutschen Kirchen und der weltweiten Ökumene. Sie hat damit einerseits eine Bildungsaufgabe, ist aber gleichzeitig auch eine Plattform, auf der der deutsche Beitrag zum ökumenischen Diskurs Gestalt finden kann.

## *1.2. Die Entwicklung bis heute*

Die Geschichte der Zeitschrift bis heute kann in verschiedene Zeitabschnitte oder „Ären“ eingeteilt werden, die mit den geschäftsführenden Schriftleitern und Schriftleiterinnen einhergehen.

### *I. Ära Menn (1952–1956)*

Die erste Ära waren die ersten vier Jahre, also die Anfangsphase unter der Leitung von Wilhelm Menn als Schriftleiter. Damals waren die einzelnen Hefte der Zeitschrift, die viermal im Jahr erschien, mit ca. 32 Seiten<sup>11</sup> relativ dünn. Die vierteljährliche Erscheinungsweise war zum Einstieg gedacht und sollte auf sechsmaliges Erscheinen pro Jahr gesteigert werden,<sup>12</sup> was jedoch nie verwirklicht wurde.

<sup>8</sup> ÖR 1 (1952), 1.

<sup>9</sup> Ebd.

<sup>10</sup> Ebd.

<sup>11</sup> Diese Seitenzahl ist im Herausgebervertrag festgelegt. Auch dieser Vertrag wurde mir von Frau Gisela Sahm zur Verfügung gestellt.

<sup>12</sup> So ist es im Herausgebervertrag festgehalten.

## *II. Ära Krüger (1956–1984)*

Ein gewisser Wandel erfolgte mit dem Tod von Wilhelm Menn im Februar 1956. Die ACK beschloss, den Ökumenereferenten der EKD (1953–1979), Oberkirchenrat Dr. Hanfried Krüger als Direktor der Ökumenischen Centrale (bis 1980) zu benennen und gleichzeitig als Hauptredakteur der ÖR einzusetzen.<sup>13</sup> Dies bedeutete die Fortführung der schon unter Menn bestehenden Personalunion zwischen der Leitung der ÖC und der Redaktion der ÖR. Dieses Arrangement dauerte bis 1980, als Krüger in seiner Funktion als Oberkirchenrat in Pension ging, aber noch bis 1984 Chefredakteur der ÖR blieb.

Mit dem Wechsel in der Schriftleitung kam es auch zu kleinen Veränderungen im Kreis der Herausgeber: Ab 1957 werden neben Walter Freytag genannt Werner Küppers (altkath.), Hanns Lilje, Martin Niemöller, Edmund Schlink und der Methodist Friedrich Wunderlich. In dieser Zeit wurde schließlich die Verbindung der Zeitschrift mit dem DÖSTA deutlicher festgelegt: Nach dem Tod des Herausgebers Walter Freytag im Jahr 1959 wurde beschlossen, a) dass in Zukunft nicht nur eine einzelne Person als Herausgeber genannt sein soll, sondern ein Herausgeberkreis und b) dass in jedem Heft zusätzlich die Verbindung mit dem DÖSTA genannt werden soll: „.... in Verbindung mit dem Ökumenischen Studienausschuss herausgegeben von ...“ Dies bedeutete auch, dass unter den Mitgliedern des Herausgeberkreises einige Mitglieder des DÖSTA sein sollten. Ab Band 9 (1960) erscheint daher zusätzlich zu den bereits genannten auch Gerhard Brennecke<sup>14</sup> als Mitherausgeber. Von den Quellen, die mir zur Verfügung standen, scheint es, dass der DÖSTA in die Planung der einzelnen Hefte der ÖR einbezogen sein sollte,<sup>15</sup> aber dies wurde offenbar nicht sehr ernsthaft praktiziert.

Zu Beginn der 1970er-Jahre waren im Herausgeberkreis außer den bisherigen Personen zusätzlich der römisch-katholische Systematiker Heinrich Fries und der evangelische Bischof Hans-Heinrich Harms. Dies bestätigt, was bereits in den Anfängen festzustellen war: Die ÖR ist von Anfang an evangelisch und ökumenisch gleichzeitig: Die Initiatoren waren evange-

<sup>13</sup> Das Außenamt der EKD, in dem die Stelle des Ökumenereferenten angesiedelt war, befand sich damals in Frankfurt a. M. Daher war diese Personalunion möglich.

<sup>14</sup> Gerhard Brennecke war Missionsdirektor der Berliner Mission.

<sup>15</sup> Vgl. *Geldbach*, DÖSTA, 22.

lische Ökumeniker, die sich dessen bewusst waren, dass eine Ökumene-Zeitschrift nicht nur in den Händen von Repräsentanten einer einzigen Kirche liegen kann. Daher wurde die Zeitschrift bewusst in Verbindung zum DÖSTA – einem ökumenisch zusammengesetzten Gremium – gegründet. Von Anfang an versuchten die Verantwortlichen, andere Konfessionen im Herausgeberkreis vertreten zu haben: zunächst einen altkatholischen und einen methodistischen Vertreter, später zusätzlich einen römisch-katholischen.

1975 musste der Verlag gewechselt werden, weil der Evangelische Missionsverlag seine Arbeit ökonomisieren musste. Die Zeitschrift kam nun beim Verlag Otto Lembeck in Frankfurt a. M. heraus, der von Walter Müller-Römhild geleitet wurde, der bis 1970 der Verlagsleiter des ÖRK in Genf gewesen war.

Im Zusammenhang dieses Wechsels wurde es notwendig, den Status der ÖR noch genauer zu klären. Es wurde von Seiten der ACK festgelegt:

- dass die ÖR *NICHT* eine Zeitschrift der ACK ist, sondern von einem Herausgeberkreis verantwortet wird;
- dass der Herausgeberkreis in Verbindung mit dem DÖSTA die konfessionelle Vielfalt der ACK widerspiegeln soll. Daher finden wir seit dieser Zeit unter den Herausgebern zusätzlich zu mehreren EKD-Vertretern (Martin Niemöller, Edmund Schlink, Reinhard Slenczka, Hans-Heinrich Harms, Heinz Joachim Held, Günther Gaßmann) und wie bisher einen Altkatholiken (Werner Küppers), einen römischen Katholiken (Heinrich Fries) und einen Methodisten (Friedrich Wunderlich) nun auch einen Orthodoxen, den griechischen Theologen, der am Ökumenischen Institut Bossey lehrte, Nikos Nissiotis.

Damit war die enge Verbindung zum Bereich der Mission nicht nur durch den Verlagswechsel, sondern auch in personeller Hinsicht im Herausgeberkreis aufgegeben.

1980 wurde der Vertrag mit dem Verlag Otto Lembeck erneuert. Die Herausgeber übernahmen die Verantwortung, im Falle eines Defizits finanzielle Mittel aufzutreiben.

Hanfried Krüger machte im Laufe der bald 30 Jahre seiner Zeit als Schriftleiter die ÖR zu einer der wichtigsten Ökumene-Zeitschriften im deutschsprachigen Raum. Die Seitenzahl der einzelnen Hefte war unter seiner Leitung in den 1960er Jahren auf 80 bis 120<sup>16</sup> erhöht worden. Und

<sup>16</sup> Der heutige Umfang liegt zwischen 120 und 160 Seiten.

die Zeitschrift war durch die Zusammensetzung des Herausgeberkreises wirklich ökumenisch geworden. Erich Geldbach charakterisiert ihn als einen „Mann ..., der die Geschicke der deutschen Ökumene auf Jahrzehnte mit bestimmten sollte“.<sup>17</sup> Sein Wirken für die Fortentwicklung der ÖR ist ein wichtiger Teil davon.

### *III. Ära Vorster (1985–1998)*

Eine neue Ära begann 1985, nachdem Krüger vom Amt des Chefredakteurs zurückgetreten war. In diesem Zusammenhang wurde festgelegt, dass die Personalunion zwischen Chefredakteur der ÖR und Leitung der ÖC nicht notwendig sei, aber die Verbindung zwischen der Zeitschrift und der ÖC aufrecht erhalten bleiben sollte. Seither ist jeweils der/die EKD-Referent/in<sup>18</sup> der ÖC gleichzeitig verantwortliche/r Schriftleiter/in.

Es wurde nun eine Gruppe von drei Schriftleitern eingesetzt mit Pfr. Dr. Hans Vorster – gleichzeitig der EKD-Referent in der ÖC –, Konrad Raiser – zu jener Zeit Professor in Bochum – und Oberkirchenrat Uwe-Peter Heidingsfeld aus dem Kirchenamt der EKD. Raiser sollte sich auf die Beziehungen mit dem ÖRK konzentrieren, Vorster war verantwortlich für das Management, für die Beziehungen zur ACK und die ökumenischen Entwicklungen in Deutschland. Heidingsfeld kümmerte sich um die Buchrezensionen. Man verstand diese Veränderungen als Reaktion auf die Veränderungen in der ökumenischen Bewegung allgemein, die eine größere Auffächerung der ökumenischen Themen und ihrer institutionellen Charakteristika bedeutete. Das spezifische Interesse der ÖR – wie es von der neuen Schriftleitung bestätigt wurde – war die Reflexion über die theologischen Grundlagen der ökumenischen Arbeit. Sie wollte den eigenen Beitrag zur ökumenischen Debatte formulieren und die Fähigkeit zu Dialog und Gemeinschaft stärken. Sie wollte auch den Erfahrungsaustausch und die kritische Reflexion von Modellen ökumenischen Arbeitens in lokalen Kontexten wie auch pastorales und didaktisches Follow-up ökumenischer Studienprozesse und -programme bieten.

Unter der Leitung von Hans Vorster wurde ein neuer Herausgebervertrag unterschrieben, nun zwischen den Herausgebern der ÖR, dem Verlag Otto Lembeck und der EKD. Mit diesem Engagement übernahm die EKD

<sup>17</sup> Geldbach, DÖSTA, 27.

<sup>18</sup> Diese Person ist je nachdem, welche Kirche an der Reihe ist, die Geschäftsführung zu stellen, manchmal gleichzeitig Geschäftsführer/in der ÖC.

die Verantwortung, die Kosten der ÖR zu tragen, die nicht allein durch den Verkauf der Hefte finanziert werden konnten.

Während dieser Zeit gab es auch einige personelle Veränderungen in der Schriftleitung: Als Uwe-Peter Heidingsfeld in den Ruhestand gegangen und Konrad Raiser 1993 Generalsekretär des ÖRK geworden war,<sup>19</sup> holte Hans Vorster Pfarrerin Dr. Margot Käßmann und den evangelischen Ostkirchenkundler Prof. Hermann Goltz (Halle) in die Schriftleitungsgruppe. Aber bereits ein Jahr später wurde Margot Käßmann Generalsekretärin des Deutschen Evangelischen Kirchentages. Daher folgte 1995 die Autorin dieses Beitrags, Pfarrerin Dr. Dagmar Heller,<sup>20</sup> ihr in der Redaktion nach.

#### *IV. Ära Wartenberg-Potter und Rudolph (1998–2011)*

1998 ging Hans Vorster in den Ruhestand. Seine Nachfolgerin als EKD-Vertreterin in der ÖC war Pfarrerin Bärbel Wartenberg-Potter. Wartenberg-Potter erweiterte die Schriftleitung auf fünf Personen,<sup>21</sup> darunter außer ihr selbst Pfarrerin Dr. Dagmar Heller, Prof. Dr. Ulrike Link-Wieczorek, Dr. Gerhard Hoffmann und mit Dr. Fernando Enns zum ersten Mal ein Mitglied einer Freikirche, der Mennoniten. Unter ihrer Leitung war es nicht mehr allein die hauptverantwortliche Schriftleiterin, die die verschiedenen Hefte verantwortete, sondern die 5 Schriftleiter/innen wechselten sich in der Verantwortung für jeweils ein Heft ab. Dieses Prinzip wurde bis heute beibehalten.

Eine Neuerung in dieser Zeit war auch die Einführung thematisch geprägter Hefte.

2001, als Wartenberg-Potter Bischöfin in der Nordkirche wurde, trat Pfarrerin Barbara Rudolph ihre Nachfolge an (ab Heft 3/2001). Dagmar Heller verließ die Schriftleitung Ende 2009 aufgrund der größeren Arbeitsbelastung durch ihre Tätigkeiten am Ökumenischen Institut Bossey und bei Glauben und Kirchenverfassung in Genf. Zu dieser Zeit wurde die Schriftleitung noch einmal erweitert: zum ersten Mal kam mit Professorin Dr. Jo-

<sup>19</sup> Konrad Raiser war ab dieser Zeit Mitglied im Herausgeberkreis.

<sup>20</sup> Damals Studiensekretärin für Glauben und Kirchenverfassung im ÖRK in Genf, ab 2001 Referentin für Ökumene und Orthodoxie im Kirchenamt der EKD in Hannover.

<sup>21</sup> Hermann Goltz war mit der Pensionierung von Hans Vorster ebenfalls aus dem Schriftleitungsteam ausgeschieden aufgrund zu starker Arbeitsbelastung.

hanna Rahner ein römisch-katholisches Mitglied in die Schriftleitung. Außerdem wurden die Oberkirchenräte Dr. Oliver Schuegraf von der VELKD sowie Dr. Johann Schneider, damals Ökumenerreferent der EKD in diesen Kreis berufen. Seit 2008 sind die Mitglieder der Schriftleitung auch gleichzeitig Mitglieder des Herausgeberkreises.

#### *V. Ära Witzenbacher und Niepmann (2011 – heute)*

Als 2011 Barbara Rudolph die ÖC verließ und Oberkirchenrätin in der Evangelischen Landeskirche im Rheinland wurde, kam Fredy Henning als ihr Nachfolger als EKD-Referent in die ÖC und übernahm auch die Schriftleitung der ÖR. Bereits 2013 übernahm jedoch Barbara Rudolph – vom Rheinland aus – noch einmal die Schriftleitungsaufgabe, bis diese 2014 Pfarrer Dr. Marc Witzenbacher als dem neuen EKD-Vertreter in der ÖC übergeben werden konnte. Mit diesem Jahrgang kam auch OKR Dr. Martin Illert als Nachfolger von Johann Schneider im Orthodoxy- und Ökumene-referat der EKD in die Schriftleitung.

Nachdem Marc Witzenbacher 2019 die Leitung des Vorbereitungsbüros für die 11. Vollversammlung des ÖRK in Karlsruhe übernahm, folgte ihm 2020 Pfarrerin Kathleen Niepmann. Die derzeitige Zusammensetzung der Schriftleitung ist daher: Pfrin. Kathleen Niepmann (ev., presserechtlich verantwortlich), Prof. Dr. Fernando Enns (menn.), Oberkirchenrat Dr. Wolfram Langpape (ev.), Prof. Dr. Link-Wieczorek (ev.), Prof. Dr. Johanna Rahner (röm.-kath.), Oberkirchenrätin Barbara Rudolph (ev.), Oberkirchenrat Dr. Oliver Schuegraf (ev.-luth.), Pastorin Dr. Marie Anne Subklew-Jeutner (ev.), Prof. Dr. Stefan von Twardowski (meth.), Dipl.theol. Georgios Vlantis (griech-orth.)

Der derzeitige Herausgeberkreis setzt sich zusammen aus (außer den eben genannten Mitgliedern der Schriftleitung): Prof. Dr. Thomas Söding (röm.-kath., Vorsitzender des DÖSTA), Prof. Dr. Elzbieta Adamiak (röm.-kath., Landau), Prof. Dr. Angela Berlis (altkath., Bern), Petra Bosse-Huber (ev., Auslandsbischöfin der EKD, Hannover), Prof. Daniel Buda (orth., Sibiu/Rumänien), Dr. Amélé Adamavi-Aho Ekué (ev.), Pfarrerin Dr. Dagmar Heller (ev., Bensheim), Viola Raheb (ev., Wien), Prof. Dr. Dorothea Sattler (röm.-kath., Münster), Prof. Dr. Andrea Strübind (bapt., Oldenburg), Bischöfin em. Rosemarie Wenner (meth., Frankfurt).

Damit hat sich die ÖR sowohl in der Zusammensetzung der Schriftleitung als auch des Herausgeberkreises deutlich an die Vielfalt der ökumenischen Landschaft in Deutschland angepasst. Allerdings fehlt hier noch das

gesamte Spektrum der nicht nur weltweit, sondern inzwischen auch in Deutschland ökumenisch wichtiger werdenden neueren pfingstlichen und charismatischen Bewegungen sowie internationalen Gemeinden.

Mit dem 60. Jahrgang 2011 musste die ÖR noch einmal den Verlag wechseln, da der Verlag Otto Lembeck in Konkurs ging. Seither erscheint sie unter der Obhut der Evangelischen Verlagsanstalt Leipzig. Seit dem Jahrgang 2021 ist die ÖR auch online lesbar.

## 2. Inhalt

Seit ihren Anfängen war die ÖR der Arbeit des Ökumenischen Rates der Kirchen zutiefst verpflichtet. Die ersten fünf Jahrgänge (1952–1956) zeigen eine deutliche Konzentration auf die Vorbereitung, das Ereignis selbst und die Folgeaktivität der Zweiten Vollversammlung des ÖRK 1954 in Evanston. In diesem Sinne übernahm die ÖR tatsächlich zu einem beträchtlichen Grad die Rolle einer fehlenden deutschen Übersetzung der ÖRK-Zeitschrift „The Ecumenical Review“. Ein großer Teil des vorhandenen Platzes wurde dafür benutzt, entweder deutsche Übersetzungen von Artikeln der ER abzudrucken – jedenfalls in Teilen – oder für die Dokumentation von Sitzungen von ÖRK-Kommissionen und der Berichte des ÖRK-Generalsekretärs bei den jährlichen Sitzungen des Zentralausschusses. Besonders dokumentiert wurde der Vorbereitungsprozess für die Findung des Themas der Vollversammlung in Evanston („Christus – Die Hoffnung für die Welt“), und ein Heft des Jahrgangs 1954 ist den Berichten der Vollversammlung selbst durch Vertreter der verschiedenen Sektionen gewidmet. Während der erste Jahrgang einen Schwerpunkt auf prinzipielle Fragen der ökumenischen Bewegung und des ÖRK legt, bietet der zweite Jahrgang (1953) auch einen Beitrag, der die ökumenischen Ideen mit Ereignissen in Deutschland in Beziehung setzt. Ich denke an den Artikel von Rudolf von Thadden zu „Der Deutsche Evangelische Kirchentag in ökumenischer Sicht“<sup>22</sup>. Der spezifisch deutsche Kontext wird auch deutlich, wenn wir in Betracht ziehen, dass vom 3. Jahrgang an verschiedene Artikel sich mit der römisch-katholischen Kirche und deren Beziehung zur ökumenischen Bewegung beschäftigen. Gleichwohl versucht die ÖR den Horizont ihrer Leser zu erweitern durch Beiträge, die ein Licht werfen z. B. auf den

<sup>22</sup> Heft 1/1953, 8–11.

Anglikanismus<sup>23</sup> und auf die ökumenischen Diskussionen im globalen Süden<sup>24</sup> wie auch auf die Orthodoxen Kirchen<sup>25</sup>.

Von Anfang an beinhaltete die ÖR auch eine Chronik über wichtige ökumenische Ereignisse, z. B. Sitzungen des ÖRK-Zentralkomitees oder Weltkonferenzen, aber auch über Veranstaltungen und Ereignisse in der ACK wie über ökumenische Ereignisse und Entwicklungen in anderen Ländern. Außerdem gibt es Raum für Buchrezensionen.

Mit dem Jahr 1957 verdoppelte sich der Umfang jedes Heftes, wie der neue Schriftleiter Hanfried Krüger in einer Bemerkung am Anfang des letzten Heftes in Band 6 (Jahrgang 1956)<sup>26</sup> erwähnt. Dies ist offensichtlich das Ergebnis seiner eigenen Initiative zu Gesprächen mit den Partnern in Genf und in Deutschland und eine Reaktion auf das breite Interesse an ökumenischen Fragen, aber es hat auch zu tun mit dem starken Bewusstsein von der Bedeutung dieser Zeitschrift. So schreibt er an der erwähnten Stelle: „Wir vollziehen diesen Schritt (i. e. Verdoppelung des Umfangs, D.H.) im Vertrauen auf die Mithilfe unserer Leser, die ‚Ökumenische Rundschau‘ immer mehr zu dem verbindenden Studien- und Informationsorgan für die ökumenische Arbeit im deutschsprachigen Raum werden zu lassen.“

Von diesem Zeitpunkt an gibt es auch eine Rubrik mit Neuigkeiten über wichtige Personen („Von Personen“) in der ökumenischen Bewegung. D. h. es werden die Neubesetzung wichtiger Stellen, Todesnachrichten und andere ökumenisch relevante Neuigkeiten kurz berichtet. Außerdem gibt es nun auch eine „Zeitschriftenschau“, in der das Erscheinen von für die Ökumene wichtiger Artikel in anderen Zeitschriften notiert wird.

Deutlicher als bisher ist ab Jahrgang 6 (1957) eine Sparte „Dokumente und Berichte“ von den Artikeln abgegrenzt. Hier findet sich die Dokumentation von ÖRK-Texten, wie z. B. den Bericht des Generalsekretärs an den Zentralkomitee oder Berichte über ökumenische Arbeit in anderen Ländern, Überblicke über Unionsverhandlungen<sup>27</sup> wie auch Erklärungen ökumenischer Gremien in Deutschland (z. B. DÖSTA und ACK). Es scheint, dass in den Bänden 6–9 diese Rubrik ein sehr wichtiger Teil jedes Heftes ist. Der Weg, der zu den Arnoldshainer Thesen führte, ist dokumentiert wie auch die Gründung der KEK und die Anfänge des Dialogs zwischen Or-

<sup>23</sup> Vgl. 2. Jahrgang.

<sup>24</sup> Vgl. Jahrgänge 2–5.

<sup>25</sup> Vgl. Jahrgänge 2 und 4.

<sup>26</sup> S. 125.

<sup>27</sup> Diese wurden aus der Ecumenical Review übernommen.

thodoxie und der katholischen Kirche, Entwicklungen in der Welt von täufersischen Kirchen wie auch Diskussionen von Glauben und Kirchenverfassung.

Die Hauptartikel nehmen weiterhin Themen zu ökumenischen Grundsatzfragen auf (z. B. Einheit, das institutionelle Problem der Ökumene). Sie diskutieren auch die Debatten zur Eucharistie, die in Deutschland zu jener Zeit im Gange waren und in den „Arnoldshainer Thesen“ resultierten – einem Vorläufer der Leuenberger Konkordie. Was weniger im Fokus war (obwohl nicht vollkommen abwesend) sind Fragen aus dem Bereich der Bewegung für Praktisches Christentum und der Mission.

Von Band 6 an sind deutlich weniger Artikel aus der ER entnommen. Diese Tatsache kann gedeutet werden als Zeichen der Emanzipation der deutschen ökumenischen Bewegung vom ÖRK, hat aber auch damit zu tun, dass mit der Entstehung der Arnoldshainer Thesen und der Leuenberger Konkordie eine spezifisch deutsche bzw. europäische Debatte in den Vordergrund trat, die in der weltweiten Ökumene des ÖRK nicht dieselbe Rolle spielte wie in Deutschland. Neben der Vollversammlung in Neu-Delhi 1961 tritt in Deutschland außerdem das in der ersten Hälfte der 1960er Jahre stattfindende 2. Vatikanische Konzil in den Blickpunkt des Interesses, ein Thema, das hier aufgrund der ökumenischen Situation<sup>28</sup> besonders viel Aufmerksamkeit erregt. Daher wird ab Band 11 (1962) regelmäßig über dessen Sitzungen berichtet. Aber auch die Frage nach der Beziehung zwischen dem Pentekostalismus und der Ökumene wird in der ÖR neben speziellen Fragen der deutschen Ökumene in jenen Jahren aufgenommen. Ferner sind die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung 1963 in Montreal und die Vollversammlung des Reformierten Weltbundes wie auch die Gebetswoche für die Einheit der Christen Gegenstand der Berichterstattung und Reflexion.

Als Grundsatzfragen tauchen die deutsche Diskussion über die Evangelische Allianz in ihrer Beziehung zur Ökumene, aber auch die Frage nach der Rolle von Frauen in der ökumenischen Bewegung auf oder die christliche Friedensbewegung. Fragen der Weltmission treten ebenfalls wieder in den Fokus. Mit der Weltkonferenz des ÖRK für Kirche und Gesellschaft im Jahr 1966 scheint auch eine grundsätzliche Veränderung im Spektrum der Themen stattgefunden zu haben, die die ÖR aufnahm: Seither sind neben

<sup>28</sup> EKD und römisch-katholische Kirche als etwa gleichgroße und gleichzeitig die größten Kirchen in Deutschland.

Fragen zu den Orthodoxen Kirchen, den Freikirchen und der Pfingstbewegung nun auch regelmäßig sozialethische Fragen Gegenstand von Artikeln.

Seit 1965 gibt es die Buchreihe „Beihefte zur Ökumenischen Rundschau“, in denen theologische Untersuchungen und Arbeitsunterlagen für das ökumenische Gespräch veröffentlicht werden. So werden z. B. ab 1968 die offiziellen Berichte der Vollversammlungen des ÖRK als Beihefte zur ÖR veröffentlicht sowie die Theologischen Gespräche zwischen den Orthodoxen Kirchen und der EKD und damit der Berichtsteil der ÖR selbst entlastet.

Durch die Umstellung auf themenbezogene Hefte in der Ära Wartenberg-Potter wird die ÖR noch vielfältiger, weil dadurch verstärkt unterschiedliche konfessionelle Stimmen zu Wort kommen. Sie nimmt z. B. historische Themen auf und untersucht die „Ökumenische Bewegung im Kalten Krieg“<sup>29</sup> oder betrachtet philosophische Themen wie beispielsweise die „Zeit“<sup>30</sup> oder „Gottesbilder“<sup>31</sup> in unterschiedlichen Perspektiven oder den „Dialog der Religionen“.<sup>32</sup> Ethische und theologische Themen werden zunehmend aus jeweils unterschiedlichen konfessionellen Perspektiven beleuchtet, z. B. das Thema „Taufe“<sup>33</sup> oder „Menschenrechte“<sup>34</sup>, aber auch die Frage nach „Kirche und Geld“<sup>35</sup> und „Familie“<sup>36</sup>. Oder es werden Jubiläumsanlässe aufgegriffen wie z. B. 75 Jahre Barmer Theologische Erklärung (in Zusammenarbeit mit der Ecumenical Review)<sup>37</sup> und natürlich das Reformationsgedenken 2017 oder jüngst 30 Jahre deutsche Einheit, aber auch die Erinnerung an das 2. Vatikanische Konzil<sup>38</sup>. Auch gesellschaftliche Debatten wie beispielsweise die Frage des Rassismus<sup>39</sup> werden aufgenommen. Neue ökumenische Fragen, die z. B. durch wachsende Migrationsbewegungen hervorgerufen werden wie die Frage nach „Heimat und Identität“<sup>40</sup> finden genauso Platz wie Fragen der Ostkirchen<sup>41</sup> oder Fragen nach

<sup>29</sup> Band 49 (2000).

<sup>30</sup> Ebd.

<sup>31</sup> Band 50 (2001).

<sup>32</sup> Band 49 (2000).

<sup>33</sup> Band 53 (2004) und Band 68 (2019).

<sup>34</sup> Band 56 (2007).

<sup>35</sup> Band 68 (2019).

<sup>36</sup> Band 67 (2018).

<sup>37</sup> Band 58 (2009).

<sup>38</sup> Band 69 (2020).

<sup>39</sup> Band 69 (2020).

<sup>40</sup> Band 68 (2019).

<sup>41</sup> Band 68 (2019) und Band 66 (2017).

neuen Formen des Gemeindelebens<sup>42</sup> und Fragen der ökumenischen Bildung<sup>43</sup>. Daneben bleiben aber immer auch die Schwerpunkte der ersten Stunde der Zeitschrift, nämlich die Begleitung und Aufarbeitung internationaler und lokaler ökumenischer Ereignisse ein wichtiger Schwerpunkt.

Feststellbar ist auch eine erweiterte Vielfalt in der Auswahl von Autoren. Zunehmend finden sich Artikel von internationalen Theologen und Theologinnen, aber auch Sozialwissenschaftler und Sozialwissenschaftlerinnen u.a.

### *Zusammenfassende Feststellung*

Die neue Schriftleitung von 1985 hat in einer eigenen Erklärung verlautbart, dass sie ihre Aufgabe darin sieht, auf den von Hanfried Krüger gelegten Fundamenten „weiterzubauen“.<sup>44</sup> Sie beabsichtigte, der erweiterten ökumenischen Thematik gerecht zu werden. Es ging den drei neuen Schriftleitern insbesondere um die „theologischen Grundlagen der ökumenischen Arbeit“, aber nicht nur im Sinne eines Austauschs von Standpunkten, sondern um „die Dialog- und Gemeinschaftsfähigkeit zu stärken“. Außer dem Aufbereiten ökumenischer Information ging es der ÖR um „Interpretation und Urteilsbildung“<sup>45</sup>. Das gilt bis heute. Vor allem an dieser Stelle wird deutlich, dass die ÖR sich nicht nur als „Vermittlerin“ ökumenischer Kenntnisse versteht, sondern als Akteurin der ökumenischen Bewegung als solche.

Mit der ÖR vergleichbar ist noch eine andere deutschsprachige Ökumene-Zeitschrift: die *Una Sancta*, die von katholischer Seite getragen wird. Diese hat aber weder eine Chronik noch einen Rezensionsteil. Die ÖR ist im Vergleich zur *Una Sancta* deutlicher auf die Ökumene ausgerichtet, wie sie im ÖRK, den regionalen und den nationalen Kirchenräten vertreten wird.

Die ÖR wurde im Laufe der Zeit zu einer Plattform, auf der sich nicht nur deutsche oder deutschsprachige Ökumenespezialist\*innen austauschen können, sondern ökumenische Themen interdisziplinär und immer stärker auch international diskutiert werden. Die nun beginnende Digitali-

<sup>42</sup> Band 65 (2016).

<sup>43</sup> Band 63 (2014).

<sup>44</sup> In eigener Sache, ÖR 34 (1985), Heft 1, 115 f.

<sup>45</sup> Ebd.

sierung wird dies weiter befördern. Einschränkend für den internationalen Austausch bleibt allerdings die bisherige Beschränkung auf deutschsprachige Beiträge. Ein wirklicher weltweiter Austausch wird erst dann stattfinden, wenn Artikel der ÖR von anderen internationalen Zeitschriften wie z. B. der ER übernommen und übersetzt werden.

*Dagmar Heller*

*(Pfarrerin Dr. Dagmar Heller ist Wissenschaftliche Referentin für Orthodoxie und kommissarische Leiterin des Konfessionskundlichen Instituts in Bensheim.)*

Am 7. Februar feierten Gemeinden christlicher Konfessionen gemeinsam Gottesdienste zur Einstimmung auf den *Ökumenischen Kirchentag* (ÖKT) im Mai. Dieser *Ökumenische Kirchentagssonntag* mit zahlreichen prominent besetzten Gottesdiensten bundesweit und im Netz sollte „neugierig machen, informieren und motivieren“. Die Predigttexte bezogen sich jeweils auf das Leitwort „schaut hin“ des 3. ÖKT, der vom 13. bis 16. Mai weitgehend digital stattfindet.

Anlässlich des Jubiläums *1700 Jahre freier Sonntag* erinnerten die christlichen Kirchen an den bleibenden Wert eines arbeitsfreien Sonntags und die Wichtigkeit seines Schutzes. Am 3. März 321 hatte der römische Kaiser Konstantin den Sonntag zum reichsweiten Feiertag erhoben. Gemeinsam erinnerten der Vorsitzende der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK), Erzpriester Radu Constantin Miron, der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz (DBK), Bischof Dr. Georg Bätzing, und der Ratsvorsitzende der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Landesbischof Dr. Heinrich Bedford-Strohm, an die Bedeutung dieses Jubiläums.

In mehr als 150 Ländern der Welt feierten Menschen am 5. März 2021 ökumenische Gottesdienste zum *Weltgebetstag 2021*, der von

Frauen des Inselstaats Vanuatu im Südpazifik unter dem Motto „*Worauf bauen wir*“ vorbereitet wurde. Auf der Website (<https://weltgebetstag.de>) gibt es Vorschläge für Gottesdienste zu Hause oder in Kirchen, Spendenmöglichkeiten und den Link zum bundesweiten zentralen Online-Gottesdienst.

Am 7. März eröffnete die Gesellschaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit die *Woche der Brüderlichkeit*. Der Deutsche Koordinierungsrat setzte damit ein öffentliches Zeichen gegen Antisemitismus und für ein demokratisches Miteinander. Im Rahmen der zentralen Eröffnungsfeier wurde die Buber-Rosenzweig-Medaille an Christian Stückl verliehen. Die Eröffnungsfeier wurde live im Fernsehen übertragen.

Das *Ökumenische Wassernetzwerk* des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) lud vom 17. Februar bis 29. März dazu ein, die Fastenzeit dazu zu nutzen, über das Wasser als Geschenk Gottes nachzudenken. Seit 2008 bietet der ÖRK für die sieben Fastenwochen und den Weltwassertag am 22. März (der immer in die Fastenzeit fällt) wöchentlich theologische Reflexionen und andere Materialien zum Thema Wasser an.

Fast ein Jahr nachdem die Weltgesundheitsorganisation (WHO) die Ausbreitung von COVID-19 zu

einer globalen Pandemie erklärt hat, beginnend der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) vom 22. bis zum 27. März eine *Gebetswoche*. Der ÖRK lud ein, die Woche zu einer *Zeit des Gebets und des Nachdenkens* sowohl über die Klagen, die wir während dieses Jahres beispiellosen Leids erhoben haben, als auch über die Hoffnung, die wir gleichwohl nicht verloren haben, zu gestalten.

Der Ökumenische Rat der Kirchen hat gemeinsam mit mehr als 30 christlichen Gesundheitsorganisationen seine Sorge über *Ungleichbehandlungen beim Zugang zu Gesundheitsdienstleistungen und COVID-19-Impfstoffen* geäußert. In einer Erklärung fordern die Organisationen die Regierungen, die internationale Gemeinschaft und die Pharmazieunternehmen nachdrücklich auf, etwas gegen diese Ungleichbehandlung zu unternehmen.

Die aktuelle Debatte über die Sterbehilfe steht im Mittelpunkt der diesjährigen „*Woche für das Leben*“ der beiden großen Kirchen. Sie findet unter dem Leitwort „*Leben im Sterben*“ vom 17. bis 24. April unter den dann geltenden Hygienevorschriften statt. Im Zentrum der Aktion sollen die Sorge um Schwerkranke und sterbende Menschen durch palliative und seelsorgliche Begleitung sowie die allgemeine Zuwendung für sterbenskranken Menschen stehen.

Mit einem *ökumenischen Gottesdienst* in der evangelischen Kaiser-Wilhelm-Gedächtniskirche in

Berlin wollen die Kirchen am 18. April der *Opfer der Corona-Pandemie* gedenken. Im Anschluss findet ein staatlicher Gedenkakt statt. Der Gedenkgottesdienst wird vom Ratsvorsitzenden der EKD, Landesbischof Heinrich Bedford-Strohm und dem Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof Georg Bätzing, gemeinsam mit Vertretern anderer Religionen gestaltet.

Der Ablauf des weitgehend digital veranstalteten *Ökumenischen Kirchentags* (ÖKT) im Mai in Frankfurt a.M. wird konkreter. Im Eröffnungsgottesdienst am 13. Mai wird der Leiter der Gemeinschaft von Taizé, Frère Alois, predigen. Der Gottesdienst wird ab 10 Uhr im ARD-Fernsehen übertragen. Der 14. Mai beginnt mit einer digitalen Gedenkveranstaltung aus der Westend-Synagoge in Frankfurt. Abends ist ein Festakt und anschließend eine digitale Uraufführung des ökumenischen Oratoriums „EINS“ geplant. Der 15. Mai steht im Zeichen digitaler Podien, Bibelarbeiten und Workshops. Mit einem vielfältigen Angebot „*ökumenisch sensibler*“ konfessioneller Gottesdienste beginnt der Abend des 15. Mai, dem ein buntes kulturelles Nachprogramm folgt. Der Kirchentag endet am 16. Mai mit einem ab 10 Uhr vom ZDF übertragenen Schlussgottesdienst von der Weseler Werft in Frankfurt. Die Feier wird u.a. vom Limburger Bischof Georg Bätzing, dem hessen-nassauischen Kirchen-

präsidenten Volker Jung und dem griechisch-orthodoxen Erzpriester Radu Constantin Miron geleitet.

Im Februar 2020 wurde in Wien der *Arbeitskreis orthodoxer Theologinnen und Theologen im deutschsprachigen Raum* gegründet. Auf seiner ersten Tagung unter dem Titel „Quo vadis orthodoxe Theologie?“ werden Theologinnen und Theologen über die Situation der orthodoxen Theologie in Deutschland, Österreich und der Schweiz im Spannungsfeld von Tradition und Innovation diskutieren. Auf der Tagesordnung steht eine breite Palette von Themen: das Verhältnis der Orthodoxie zu Moderne und Postmoderne, die Spannung zwischen Nationalkirchen und Panorthodoxie, die sich aktuell nicht immer leicht gestaltende Synodalität, die Rolle der Bischofskonferenzen in den Diaspora-Ländern, der Stellenwert der Theologie als Wissenschaft sowie die Perspektiven und Probleme des schulischen Religionsunterrichts. Die Tagung findet vom 10. bis 12. Juni in der Akade-

mie der Diözese Rottenburg-Stuttgart statt.

„*Damit Ströme lebendigen Wassers fließen*“ lautet das Motto des diesjährigen ökumenischen Tags der Schöpfung am Samstag, 4. September, in internationaler Gemeinschaft in Bregenz, Lindau und Romanshorn am Bodensee. Erstmals wird die zentrale Feier des ökumenischen Tags der Schöpfung in internationaler Verantwortung begangen. Der Ökumenische Rat der Kirchen in Österreich (ÖRKÖ), die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der Schweiz (AGCK) und die ACK in Deutschland laden gemeinsam mit vielen lokalen Partnerinnen und Partnern zu dem Tag der Schöpfung an den Bodensee ein.

Der Förderverein „*Simultankirchen in der Oberpfalz*“ plant ein *Ökumenisches Symposium* zur Frage der Gegenwartsrelevanz von Simultankirchen, das am 17. September im Evangelischen Bildungswerk Amberg stattfinden soll.

# Von Personen

*Dorothee Wüst* ist in einem Gottesdienst in der Speyerer Gedächtniskirche am 14. Februar in ihr neues Amt als Kirchenpräsidentin der Evangelischen Kirche der Pfalz als Nachfolgerin von *Christian Schad* eingeführt worden. Offizieller Termin des Amtswechsels war der 1. März.

*Thomas Schirrmacher*, Bonner Theologe und Religionswissenschaftler, ist am 27. Februar als Generalsekretär der Weltweiten Evangelischen Allianz (WEA/Deerfield/US-Bundesstaat Illinois) eingeführt worden. Er folgt auf den philippinischen Bischof Efraim Tendero (Manila), der das Amt an der Spitze des evangelikalen Dachverbands seit 2015 innehatte.

*Jochen Cornelius-Bundschuh*, badischer evangelischer Landesbischof, tritt am 31. März 2022 in den Ruhestand. Im April soll eine Bischofswahlkommission eingesetzt werden. Der habilitierte Theologe ist seit 1. Juni 2014 Landesbischof.

*Vrtanes Abrahamyan*, seit 2007 oberster Militärseelsorger der armenischen Streitkräfte, ist vom Oberhaupt der Armenisch-apostolischen Kirche, Katholikos Karekin II, zum Bischof für die Diözese Berg-Karabach ernannt worden. Er ist Nachfolger von Erzbischof *Pargew Martirosyan*, der seit der Wieder-einrichtung der Diözese im März 1989 der armenischen Kirche in

Karabach vorstand. Am 16. November 2020 erlitt er einen Herzanfall und wurde in den USA operiert; der herausfordernden Aufgabe in Karabach ist er aber gesundheitlich nicht mehr gewachsen.

*Schwester Francesca (Stanislava) Simuniova* ist von Kardinal Reinhard Marx zur Nachfolgerin von Äbtissin *Carmen Tatschmurat* der Münchner Benediktinerinnenabtei Venio geweiht worden. Die Abtei zählt derzeit 20 Schwestern in München und Prag, wo es seit 2007 eine Niederlassung gibt. Simuniova wurde evangelisch getauft und lebte ein Jahr als Missionarin in einer lutherischen Gemeinde in Sibirien. Bis heute ist sie in vielen ökumenischen und interreligiösen Projekten aktiv, u.a. 17 Jahre als Landesbeauftragte der „Aktion Süenzeichen Friedensdienste“ in Tschechien.

*Metropolit Porfirije (Peric) von Zagreb und Ljubljana* übernimmt das Patriarchenamt der Serbisch-Orthodoxen Kirche vom verstorbenen *Irinej (Gavrilovic)*, der 90-jährig am 20. November den Folgen einer Covid-Infektion erlegen war. Er hatte die Kirche seit 2010 geleitet.

*Christian Schad*, scheidender Kirchenpräsident der Evangelischen Kirche der Pfalz, übernimmt zum 1. März das Amt des Präsidenten des Evangelischen Bundes. Er folgt auf

die Theologin *Gury Schneider-Ludorff*, die nach zehnjähriger Präsidentschaft Ende 2019 von dem Amt zurückgetreten war. Schad ist auch evangelischer Vorsitzender des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen und evangelischer Vorsitzender des Kontaktgesprächskreises zwischen EKD und Deutscher Bischofskonferenz.

*Steffen Kern*, Würtemberger Pfarrer und Journalist, wird neuer Präsident des Evangelischen Gnadauer Gemeinschaftsverbands. Er tritt am 1. September die Nachfolge von *Michael Diener* an, der bereits im Dezember 2019 erklärt hatte, für eine weitere Amtszeit nicht mehr zur Verfügung zu stehen.

*Marcin Brzóska*, Pfarrer der Evangelisch-Augsburgischen (Lutherischen) Kirche Polens, ist vom Rat der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) in deren Präsidium gewählt worden. Eine Nachwahl auf die dritte Position – neben der Jenaer lutherischen Theologin *Miriam Rose* und dem britischen Pfarrer der United Reformed Church *John Bradbury* – war nach dem Ausscheiden von *Gottfried Locher* im Sommer 2020 erforderlich geworden. Bradbury, seit damals kommissärlicher Geschäftsführender Präsident, wurde in dieser Position bestätigt. Brzóska ist Mitglied des Polnisch-Niederländischen Arbeitsausschusses Protestantischer Kirchen und seit 2019 Geschäftsführender Pfarrer an der

Evangelisch-Lutherischen Jesuskirche in Cieszyn/Teschen.

*Peter Dabrock*, evangelischer Theologe in Erlangen-Nürnberg und von 2016 bis 2020 Vorsitzender des Deutschen Ethikrats, ist vom Börsenverein des Deutschen Buchhandels in den Stiftungsrat seines Friedenspreises berufen worden. Dabrock tritt dort die Nachfolge des emeritierten Tübinger katholischen Theologen *Karl-Josef Kuschel* an.

*Thomas Adomeit*, Bischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Oldenburg, ist neuer Vorsitzender der Konföderation evangelischer Kirchen in Niedersachsen. Er löst Hannovers Landesbischof *Ralf Meister* ab, der das Amt seit 2012 innehatte.

*Marion Gardei*, Berliner Pfarreerin, ist zur Antisemitismusbeauftragten der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz (EKBO) berufen worden. Sie ist seit 2015 bereits Beauftragte für Erinnerungskultur in der EKBO, engagiert sich im christlich-jüdischen Dialog, organisiert interreligiöse Gedenkgottesdienste und ist Redaktionsleiterin der Predigtmeditationen im christlich-jüdischen Kontext des Programms „*Studium in Israel*“ der EKD.

*Maximiliane Kedaj* wird neue Geistliche Leiterin des Ökumenischen Forums HafenCity. Sie tritt die Nachfolge von *Corinna Schmidt* an, die im März 2020 ausgeschieden war. Kedaj ist Pastorin im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemein-

den (Baptisten) und aktuell an der Friedenskirche im niedersächsischen Varel tätig. Sie wurde bei einer digitalen Mitgliederversammlung gewählt und tritt ihr neues Amt im Sommer an. Das Ökumenische Forum HafenCity wird von einem Verein getragen, dem 21 Hamburger Kirchen und Gemeinden angehören. Das einzigartige Projekt versteht sich als Denkfabrik und Anlaufstelle für Glaubensfragen.

*Hans-Hermann Pompe*, seit 2019 Generalsekretär der Arbeitsgemeinschaft Missionarische Dienste (AMD) und zugleich Referent für missionarische Kirchenentwicklung in der Evangelischen Arbeitsstelle midi, ist am 1. März in den Ruhestand getreten. Sowohl in seiner hauptamtlichen Tätigkeit als auch als Vorsitzender der Missionale Köln (2003–2015) und Mitglied der EKD-Synode (2005–2015) befasste er sich intensiv mit den Themenfeldern missionarische Kirchenentwicklung, kirchliche Kooperationen und Strukturveränderungen, Mitgliedschaft und Zugehörigkeit sowie Kirche in der Postmoderne.

*Jutta Walber*, Superintendentin von der Evangelischen Kirche im Rheinland, ist als Nachfolgerin von Jochen Wagner zur neuen Vorsitzenden der ACK Südwest gewählt worden. Als ihre Stellvertreter wurden *Anna Werle*, Ökumenereferentin des Bistums Trier, und *Jürgen Tibusek*, Pastor vom Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (Baptisten), gewählt.

### *Es vollendeten*

#### *das 80. Lebensjahr:*

*Jürgen Micksch*, Initiator und Vorsitzender des bundesweiten Ökumenischen Vorbereitungsausschusses zur Woche der ausländischen Mitbürger/Interkulturelle Woche, von 1984 bis 1993 stellvertretender Direktor der Evangelischen Akademie Tutzing; er gründete während dieser Zeit PRO ASYL und die Obdachlosenzeitung BISS. 1993 wurde er zum Interkulturellen Beauftragten der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau berufen und übte dieses Amt bis 2001 aus. Von 1994 bis 2017 war er Vorsitzender des Interkulturellen Rates in Deutschland und initiierte die Internationalen Wochen gegen Rassismus, das Abrahamische Forum und das Deutsche Islamforum. Seit 2013 ist er Geschäftsführer des Abrahamischen Forums in Deutschland und seit 2014 geschäftsführender Vorstand der Stiftung für die Internationalen Wochen gegen Rassismus, am 20. Januar;

#### *das 90. Lebensjahr:*

*Ioannis (John) Zizioulas*, Metropolit von Pergamon und einer der bedeutendsten und einflussreichsten orthodoxen Theologen der Gegenwart. Heute leitet er das Büro des Ökumenischen Patriarchats in Athen, ist Mitglied (und war Präsident) der Athener Akademie und leitet die orthodoxe Dele-

gation in der offiziellen Kommission für den theologischen Dialog zwischen orthodoxer und katholischer Kirche, am 10. Januar;

*das 95. Lebensjahr:*

*Jürgen Moltmann*, bedeutender evangelischer Theologe, war von 1967 bis zu seiner Emeritierung 1994 Professor für Systematische Theologie an der Eberhard-Karls-Universität Tübingen, am 8. April.

*Verstorben sind:*

*Ulrich Winkler*, Theologe und Religionswissenschaftler am Zentrum Theologie Interkulturell und Studium der Religionen in Salzburg, von 2016 bis 2019 zudem Dekan des Theologischen Studienjahres in Jerusalem und Inhaber des Laurentius-Klein-Lehrstuhls für Biblische und Ökumenische Theologie, im Alter von 59 Jahren, am 27. Januar;

*Christoph Stier*, von 1984 bis 1996 Landesbischof der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche

Mecklenburgs; von 1986 bis 1988 zudem leitender Bischof der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche in der DDR; nach der Wende gehörte er dem Rat der EKD an und war von 1998 an für ein Jahrzehnt Vertreter des Landes Mecklenburg-Vorpommern im Beirat der Bundesbeauftragten für die Stasi-Unterlagen, im Alter von 80 Jahren, am 14. Februar;

*Arthur Shoo*, Generalsekretär der ELCT-Northern Diocese Tanzania, einer der wichtigsten Persönlichkeiten der afrikanischen ökumenischen Bewegung, am 26. Februar;

*Clement Janda*, Episkopalkirche vom Süd Sudan, von 1988–1992 Exekutiv-Sekretär der ÖRK-Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten, Generalsekretär des Sudanesischen Kirchenrates und Generalsekretär der Allafrikanischen Kirchenkonferenz, im Alter von 80 Jahren, am 8. März.

# Zeitschriften und Dokumentationen

## I. Ökumenische Bewegung

*Papst Franziskus*, „In der Einheit wachsen.“ Predigt zum Abschluss der Gebetswoche für die Einheit der Christen, KNA-ÖKI 5/21, Dokumentation I-II;

*Barbara Hallensleben*, Pluralität von Zugängen nötig. Die Menschenrechte in ökumenischer Perspektive, ebd. 9/21, 9–10;

*Elmar Nass*, Christliches Familienbild heute. Eine sozialethische Orientierung, IKaZ 1/21, 91–104.

## II. Schöpfung, Theologie und Spiritualität

*Michael Nausner*, Vom Zusammenwirken alles Erschaffenen. Ein theologisches Plädoyer für die Weitung des politischen Raumes, ThGespr 1/21, 3–21;

*Heinrich Christian Rust*, Spiritualität in der Schöpfungsgemeinschaft, ebd., 22–36;

*Peter Haigis*, „Am Dritten Tage auferstanden von den Toten.“ Zur Frage nach der Wirklichkeit und Wirksamkeit der Auferstehung Jesu Christi, DtPfBl 3/21, 160–165;

*Michael Beintker*, Das Handeln Gottes in der Erfahrung des Glaubens. Eine Metapher mit wirklichkeitserschließender Kraft, ebd., 175–177;

*Maximilian Schell*, Gruppe und Identität. Der „Social Identity Approach“ im Gespräch mit theologischer Anthropologie und Ethik, EvTh 1/21, 51–64.

## III. Aus der römisch-katholischen Kirche

*Kardinal Kurt Koch*, „Mangelnde Erdung.“ Offener Brief an den evangelischen ÖAK-Leiter Volker Leppin, KNA-ÖKI 7/21, Dokumentation I–IV;

„Irritierend ist die Zitatauswahl.“ Stellungnahme der EKHN zum offenen Brief von *Kardinal Kurt Koch*, ebd. 8/21, Dokumentation VII–VIII;

*Felix Körner SJ*, Katholische Soziallehre: muslimisch nachvollziehbar? Religionstheologische Reflectio der Enzyklika *Fratelli tutti*, StdZ 3/21, 173–184;

*Michael Kardinal Czerny SJ*, Synodale Kirche, solidarisch mit Armen, ebd., 185–200;

*Georg Bätzing*, „Mehr als du siehst.“ Hirtenwort zur Österlichen Bußzeit 2021, KNA-ÖKI 9/21, Dokumentation I–IV.

## IV. Covid 19-Pandemie

*Metropolit Hilarion Alfejew*, „Gemeinsam handeln.“ Vortrag bei

der Konferenz „Kirche und Pandemie“, KNA-ÖKI 8/21, Dokumentation I-III;

*Kardinal Kurt Koch*, Die Kirche und die Pandemie. 5. Jahrestag der Begegnung von Papst Franziskus und Patriarch Kyrill, ebd., Dokumentation IV-VI;

*Martin Fritz*, Christliche „Querdenker“, eine innerevangelikale Debatte über die Haltung zur „Anti-Corona-Bewegung“, MD EZW 1/21, 23–27.

## V. Islam

*Vladimír Pachkov SJ*, Tschechien. Konservativer Islam als Alternative zum radikalen Islamismus?, StdZ 3/21, 215–224;

*Kai Funkschmidt*, Der Islamismus und Frankreichs „Wiedereroberung“, MD EZW 1/21, 5–22.

## VI. Weitere interessante Beiträge

*Frank Crüsemann*, „... zu direkt neutestamentlich“!?: Bonhoeffer, das Alte Testament und die Frage einer biblischen Christologie, EvTh 1/21, 4–24;

*Michael Domsgen*, Wie weiter mit der Kirche? Fünf Theologische Spotlights im Theater der Grundlegung und Handlungsorientierung von Kirche, ebd., 25–39;

*Hans Maier*, Gottesformeln. Zum Streit um den Namen Gottes in Verfassung und Verträgen, IKaZ 1/21, 67–71.

## VII. Dokumentationen

251

Anlässlich des 500. Jubiläums des Wormser Reichstages hat die EKD ein Themenheft herausgegeben. Es fasst die historischen Ereignisse rund um Luthers Weigerung, seine Glaubensüberzeugungen zu widerrufen, anschaulich zusammen. Anschließend spannt es über die Themen Gewissen, Haltung und Gottvertrauen einen Bogen in die Gegenwart und beleuchtet deren Relevanz aus verschiedenen Perspektiven, auch und gerade für unsere Zeit. Abgerundet wird das Heft durch einen Service-Teil mit Hinweisen auf geplante Veranstaltungen, Predigtreihen und Social-Media-Aktionen sowie Unterrichtsmaterial zum Jubiläum.

Die Publikation *Reminiszere 2021: Bedrängte und verfolgte Christen in Indien* bietet Hintergrundinformationen zur Lage der Christen in Indien. Indien ist ein Land, dessen Verfassung zwar Religionsfreiheit gewährt; diese schränkt die Politik vielerorts jedoch so stark ein, dass nicht-hinduistische Glaubensgemeinschaften immer mehr unter Druck geraten. Diese Situation und deren Auswirkung auf die christliche Minderheit in Indien wird in mehreren Artikeln beleuchtet. Weitere Beiträge stellen unterstützende Projekte vor und geben einen Überblick über die verschiedenen christlichen Kirchen in Indien. Außerdem wird erläutert, was die christlichen Kirchen in In-

dien in der Corona-Krise tun und wie sich die Pandemie besonders für Frauen auswirkt. In vielen Ländern der Welt werden Christinnen und Christen verfolgt, bedrängt und in ihrer Religionsfreiheit eingeschränkt. Seit 2010 ruft die EKD am Sonntag Reminiszere Kirchen und Gemeinden dazu auf, für verfolgte Glaubensgeschwister zu beten und sich auch auf andere Weise für sie einzusetzen.

Mit wahren Begegnungsgeschichten („Mutmachgeschichten“), die Norbert Nientiedt unter dem Thema: „Tu doch was“ zusammengestellt hat, gibt er den Anstoß, selbst aktiv zu werden und öfter die Initiative zu ergreifen, er moralisiert und kommentiert dabei nicht und

verzichtet auf Belehrungen. Die Leser und Hörer erfahren so in scheinbar unbedeutenden Alltagssituatiosn große Offenheit, Dankbarkeit, Trauer aber vor allem Glück. Nachstehend eine Auswahl (zu bestellen über halleluja@muenster.de):

*Norbert Nientiedt*, Komm, steh auf!: Begegnungsgeschichten aus dem Alltag;

*Norbert Nientiedt*, Tu doch was!: Impulse für den eigenen Weg;

*Norbert Nientiedt*, Bleibe standhaft!: Mut für ein selbstbestimmtes Leben;

*Norbert Nientiedt*, Leezen geschichten aus Münster, die Mut machen.

## HEILUNG DER WUNDEN DER GESCHICHTE

*Hans-Georg Link/Josef Wohlmuth* (Hg.), In alle Ewigkeit verdammt? Zum Konflikt zwischen Luther und dem Papst nach 500 Jahren. Eine Stellungnahme des Altenberger Ökumenischen Gesprächskreises. Matthias Grünewald Verlag/Vandenhoeck & Rupprecht, Ostfildern/Göttingen 2020. 149 Seiten. Pb. EUR 19,00.

Zu den umständehalber wenig beachteten Gedenktagen des Jahres 2021 gehörte der 3. Januar, an dem sich zum 500. Mal die Veröffentlichung der Bannbulle jährte, mit der Papst Leo X. den Kirchenbann gegen Martin Luther und seine Gefolgsleute verhängte. Ein gutes halbes Jahr zuvor, am Pfingstsonntag 2020, hatte der Altenberger Ökumenische Gesprächskreis, eine von dem evangelischen Pfarrer Dr. Hans-Georg Link geleitete, 1999 gegründete Initiative von ca. 30 Theologinnen und Theologen, eine „Altenberger Erklärung“ zu diesem Anlass veröffentlicht. Der vierseitige Text, ein „Plädoyer für die Außerkraftsetzung der Bannbulle Papst Leos X. gegen Martin Luther samt all seinen Anhängern und für die Rücknahme des reformatorischen Verdikts gegen den Papst als ,Anti-

christ“, trägt die Unterschrift von Link und dem emeritierten katholischen Bonner Dogmatiker Josef Wohlmuth. Beide zeichnen auch als Herausgeber des Sammelbandes „In alle Ewigkeit verdammt?“ Darin wird die Erklärung mit einer Einleitung und voraufgehenden Geleitworten abgedruckt (30–33). Es schließen sich acht Beiträge an, die den Kontext der Entstehungszeit aus der Sicht unterschiedlicher Fachdisziplinen und beider Konfessionen darlegen. Zunächst gibt Hans-Georg Link eine summarische Übersicht über den Prozess Luthers in den Jahren 1518–1520. Gottfried Peters, Pastor i.R. und Ökumeniker, äußert sich zum paulinischen Verständnis des Petrusdienstes unter der Überschrift *Anathema?*. Vom Völkerapostel wäre heute, so der Verfasser, Ambiguitätstoleranz zu lernen. Mit dem Rückbezug auf Jan Hus und seine Verurteilung und Hinrichtung ein Jahrhundert zuvor lenkt der Pfarrer und Erwachsenenbildner Manfred Richter den Blick auf eines der dunkelsten Kapitel der Auseinandersetzungen um Glaubensfragen, wobei es ihm um „die Versöhnung der Erinnerungen“ (87) geht. Was in Bezug auf Hus in unserer Zeit ansatzweise gelungen ist, müsse für das einhundert Jahre spätere Ereignis endlich in Angriff genommen werden.

Der systematische Theologe Christian Link befasst sich mit der Bannandrohungsbulle *Exsurge Domine* vom 15. Juli 1520 gegen Martin Luther, die von weitaus größerer Bedeutung ist als die Bannbulle, da hier die inhaltlichen Fragen zur Sprache kommen. Der Verfasser konstatiert heute einen Bewusstseinswandel gegenüber dem 16. Jahrhundert, der zu ganz anderen Ergebnissen führen wird, wenn beide Seiten ihre Verwerfungen einer gründlichen Revision unterziehen. Der einzige nicht originäre Aufsatz stammt aus der Feder des 2014 verstorbenen katholischen Theologen Johannes Brosseder, Mitbegründer des ökumenischen Studienkreises. Unter dem Titel „Luther im Urteil der gegenwärtigen katholischen Theologie“ zeigt er auf, wie sich das katholische Lutherbild im Lauf des 20. Jahrhunderts gewandelt hat und wie der Reformator in der Ökumene „Vater im Glauben“ und „unser gemeinsamer Lehrer“ (115) sein kann. Eine analoge Entwicklung konstatiert die Münsteraner ökumenische Theologin Dorothea Sattler in der Wahrnehmung des Papstes: „Vom Antichrist zum Zeichen der Einheit. Wandlungen im Verständnis des Petrusdienstes in ökumenischen Kontexten.“ Allerdings sind hier aufgrund der Entwicklungen der römischen Kirche spätestens seit 1870 eindeutige Grenzen der Akzeptanz zu befürchten. Die Verfasserin verweist auf die symbolträchtige Spannung, die

der für die Reformation so schicksalhafte neuerbaute Petersdom aufweist: einerseits im Tambour der Kuppel von Michelangelo die triumphalistische Inschrift *Tu es Petrus* (Mt 16,18) und andererseits – beim Hinausgehen an der Innenseite des Portikus ins Auge fallend – die Navicella des Giotto mit dem versinkenden Petrus, der von Jesus aus dem Wasser gezogen werden muss. Diese Spannung in der Nachfolgegestalt des Petrus wahr sein zu lassen, sei eine ökumenische Hoffnung. Hans-Georg Link sieht in einem weiteren Beitrag Wege der Annäherung, wenn sie denn von beiden Seiten betrieben wird: „Vom ‚Antichrist‘ zum ‚Bruder in Christus‘. Zur Aufarbeitung des reformatorischen Antichrist-Verständnis gegen das Papsttum.“ Darin geht er von der inhaltlichen Kritik der Reformatoren am Papsttum der Zeit aus und stellt alternative Überlegungen zum Papsttum der Zukunft an. Die heutige lutherische Stellung zur Frage des Petrusdienstes läuft auf eine große Akzeptanz hinaus. Dies ist ein Ergebnis langer bilateraler Gespräche und wichtiger Äußerungen der Päpste seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Ein Höhepunkt war die gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre 1999. Daraus folgt der nächste Schritt, die immer noch im Raum stehenden gegenseitigen Verurteilungen außer Kraft zu setzen. In dem letzten der Beiträge lenkt Josef Wohlmuth den Blick auf das dem Kirchenbann folgende Er-

eignis, das am 18. und 19. April 1521 die Geschichte der westlichen Christenheit grundlegend veränderte: „Der Zusammenprall Martin Luthers und Karls V. auf dem Reichstag zu Worms (1521) und die Folgen bis in die Gegenwart.“ Die Darlegung des geschichtlichen Ereignisses und seine theologische Deutung führt zu einer Betrachtung im Anschluss an den italienischen Philosophen Giorgio Agamben über das Wesen einer ökumenischen Kirche, die immer *simul iusta et peccatrix*, beschmutzt und rein zugleich ist: „Es ist nicht zulässig, dass sich eine Konfession als die einzige Kirche der Reinen gegen die andere erhebt“ (164). Daraus folgt das Plädoyer für die Rücknahme des Kirchenbanns. Es schließt sich im Buch der Entwurf einer Versöhnungsliturgie an, datiert auf den 3. Januar 2021 (2. Sonntag nach Weihnachten). Sie gliedert sich in die Abschnitte Eröffnen – Gedenken – Aufarbeiten – Verkündigen – Versöhnen – Agape Feiern – Danken. Darin soll das in der Stellungnahme Geforderte proklamiert und performativ vollzogen werden. Im Mittelpunkt (Versöhnen) stehen ein gemeinsames Versöhnungsgebet aus Luthers Betbüchlein von 1522 sowie eine jeweils von evangelischer und katholischer Seite gesprochene Vergebungsbitten, abgeschlossen durch den Austausch des Friedensgrußes. Nach dem Gottesdienstentwurf wird ein Ausblick auf das „Jahr der Ökumene 2021“ mit

weiteren Ereignissen und Veranstaltungen gegeben. Obwohl der Gedenktag vergangen ist und nicht die von den Autoren erhoffte Resonanz gefunden hat, bleibt die Bedeutung der vorliegenden Publikation ungebrochen. Sie hat das große Verdienst, den komplexen Sachverhalt aus unterschiedlicher Perspektive zu beleuchten und in verständlicher Sprache darzulegen. Es wird plausibel, dass die damaligen Verwerfungen auf beiden Seiten heute keine Daseinsberechtigung mehr haben. Wie mit diesem Faktum umzugehen ist, wird freilich unterschiedlich gesehen. Der Gesprächskreis hat hier eine eindeutige Position eingenommen, wie aus dem Votum hervorgeht. Sie wird von anderen, etwa von der Dogmatikerin Johanna Rahner, die ebenfalls im Buch unter „Erste Reaktionen“ zu Wort kommt, geteilt. Eine kritische Position bezüglich der formellen Aufhebung der Exkommunikation nahm dagegen der Augsburger Bischof Bertram Meyer ein, indem er von „Symbolpolitik“ sprach. Das mutet aus dem Mund eines Theologen merkwürdig an, der doch um die Bedeutung des Symbolischen gerade im ökumenischen Kontext wissen müsste. Aufgrund der Verstrickungen beider Parteien geht das freilich nur in einem interaktiven Geschehen, wie der Gesprächskreis dies in dem Gottesdienstentwurf exemplarisch als rituelle Handlung skizziert hat. Letztlich kann eine Heilung der Wunden der Ge-

schichte nur durch eine intensive Erinnerungsarbeit erfolgen, die die bleibenden Ambivalenzen auch im Eigenen akzeptiert und damit die des anderen zu tolerieren lernt. Dann erst wird man die Stärken des anderen als Bereicherung des Gemeinsamen erkennen.

*Albert Gerhards*

## BRAUCHT ENTWICKLUNGSPOLITIK RELIGION?

*Wolfram Stierle, Über Leben in planetarischen Grenzen. Plädoyer für eine nachhaltige Entwicklungspolitik. Oekom Verlag, München 2020. 192 Seiten. Softcover. EUR 20,00.*

Es ist das Kleinste unter den Ministerien, vertritt aber die höchsten Ansprüche und begegnet den größten Erwartungen. Von Entwicklungshilfe redet heute kaum noch jemand. Es geht um wirtschaftliche Zusammenarbeit, vor allem aber um nachhaltige Entwicklung. Die Transformation zur Nachhaltigkeit, die alle zu leisten haben, die armen wie die reichen Länder – und die reichen vielleicht sogar mehr – bestimmt heute die Agenda der deutschen Entwicklungspolitik.

Dazu hat jetzt Wolfram Stierle ein Buch vorgelegt, wie man es von einem ranghohen Mitarbeiter des Bundesministeriums für Wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (BMZ) wohl kaum erwar-

ten konnte. Vermutlich zeigt es aber gerade deshalb, wie gut es der Politik tut, wenn sie zu einer ebenso mutigen wie konstruktiven Selbstkritik fähig ist. Als Leiter der Stabsstelle „Werteorientierte Entwicklungspolitik“ wagt es Stierle, ausgebildeter Theologe wie auch Ökonom, einen Schritt hinter den Entwurf der Programme, für deren Entwurf er in seiner amtlichen Funktion mit verantwortlich zeichnet, zurückzutreten, um sie einer kritischen Revision zu unterziehen.

Im Hintergrund dieser kritischen Durchsicht der staatlichen Entwicklungspolitik in Deutschland stehen die 2015 von den UN beschlossenen und bis 2030 global zu erreichenden Ziele nachhaltiger Entwicklung (SDGs 2030). Dass dies gelingt, dazu will auch das BMZ erklärtermaßen beitragen. So ehrenwert solch ein Vorhaben erscheint, die Frage ist dennoch, ob sich die Entwicklungspolitik damit nicht ganz gewaltig überfordert. Um besser zu erkennen, was realistischer Weise erreicht werden kann und worauf die eigenen Kräfte zu konzentrieren wären, scheint Stierle jedenfalls eine kritische Selbstbegrenzung der Entwicklungspolitik dringend geboten!

Die SDGs 2030 streben eine umfassende Transformation der Weltgesellschaft hin zu einer nachhaltigen Entwicklung auf nahezu sämtlichen Politikfeldern an. In allen Ländern dieser Erde sollen Entwicklungen eingeleitet und verstärkt

werden, die zur Überwindung von Armut führen, allen Menschen die gleichen Bildungschancen eröffnen, die Bedingungen für Gesundheit und Wohlergehen schaffen, die Gleichstellung der Geschlechter herbeiführen, menschenwürdige Arbeit und Wirtschaftswachstum ermöglichen, Ungleichheit und soziale Spaltungen in der Gesellschaft beseitigen. Dies alles nachhaltig, ohne weitere Zerstörung der natürlichen Lebensgrundlagen, mit durchgreifenden Maßnahmen zum Umweltschutz, dem Aufbau starker Institutionen und guter Regierungspraxis, mit Frieden erhaltenden und Gerechtigkeit schaffenden Verfahren, unter Berücksichtigung der Rechte und Chancen zukünftiger Generationen. Wolfram Stierle stellt sich energisch dem Paradigmenwechsel im Verständnis von Entwicklung, den die SDGs 2030 fordern. Er lässt keinen Zweifel daran, dass dieser nötig ist. Denn die SDGs führen entschieden über die herkömmliche, am Maß der Industrialisierung ausgerichtete Unterscheidung von entwickelten und unterentwickelten Ländern hinaus. Die Ziele nachhaltiger Entwicklung verpflichten alle Länder zu radikalen Veränderungen ihrer Politik, wenn auch auf unterschiedliche Weise. Was die ökologische Nachhaltigkeit anbetrifft, liegen die Industriestaaten sehr viel weiter zurück als die sog. „unterentwickelten Länder“. Um „Entwicklungshilfe“ kann es der Entwicklungspolitik nicht mehr gehen.

„Entwicklung“ nach Maßgabe der SDGs 2030 betrifft gar nicht mehr in erster Linie die anderen. Die mit ihr verbundenen Anforderungen richten sich genauso an die eigene Adresse. „Nachhaltige Entwicklung“ verlangt deshalb auch eine andere, eine „nachhaltige Entwicklungspolitik“. Wie hätte diese auszusehen? Das ist die Leitfrage dieses Buches, wie es bereits sein Untertitel anzeigen.

Stierle nimmt zunächst die Kritik auf, die an „Entwicklungshilfe“ und „Entwicklungszusammenarbeit“, ja am Konzept von „Entwicklung“ überhaupt, seit langem und von den verschiedensten Seiten geäußert wird. Die „lange Geschichte der Kritik“, die die deutsche Entwicklungspolitik seit ihrem Beginn in den 1960er Jahren begleitet, wird in Erinnerung gerufen. Sie zeigt, dass nicht nur die alte „Entwicklungshilfe“ hochproblematisch ist, auch die Betonung von Zusammenarbeit und Partnerschaft hat es im Grunde nicht geschafft, die Asymmetrie zwischen entwickelten und unterentwickelten, helfenden und der Hilfe bedürftigen, gebenden und nehmenden Ländern zu überwinden. Die Eurozentrik des Entwicklungsdenkens ist unbestreitbar. Immer wieder scheint die der europäischen Aufklärung entstammende, Perfektibilitätsvorstellungen verhaftete Geschichtstheologie durch. Ihr wollen die „Post-Development“ Ansätze entkommen, ohne dass ihnen dies bis-

lang auf der politischen Bühne gelungen wäre.

All den Kritikern und Kritikerinnen der Entwicklungspolitik gibt Stierle recht. Und dennoch plädiert er dafür, dass es mit „Entwicklung“ und Entwicklungspolitik weitergehen muss. Nun erst recht, nach der Auflage der SDGs 2030! Jetzt ist Entwicklungspolitik ganz neu und in einem bisher nicht formulierten Ausmaß gefordert, denn alle Länder dieser Erde sind zu Entwicklungsländern geworden. Überall sind grundlegende soziale, ökonomische, ökologische und kulturelle Transformationen einzuleiten, sollen die Nachhaltigkeitsziele erreicht werden.

In Frage steht nicht, ob es nachhaltige Entwicklung braucht, sondern ob und wie Entwicklungspolitik zu ihr beitragen kann. Kann staatliche Entwicklungspolitik Transformation? Kann das Politik überhaupt – die weltgesellschaftliche Wende hin zu einer nachhaltigen ökologischen und ökonomischen, sozialen und kulturellen Entwicklung organisieren? Wie müsste eine solche Politik aussehen? Wer übernimmt für sie die Zuständigkeit?

Um ein Moratorium in der Entwicklungspolitik zur kritischen Diskussion dieser Fragen geht es Stierle. Deshalb lässt er auf den Durchgang durch die „lange Geschichte der Kritik“ bisheriger Entwicklungspolitik eine noch viel „grundsätzlichere Kritik“ folgen. Er spricht die Widersprüche und Apo-

rien in den Zielsetzungen und Strategien der Entwicklungspolitik an, die offenen Fragen, für die keine befriedigenden Antworten in Aussicht stehen. Wie etwa soll die Forderung nach einer Beseitigung der Armut durch Wirtschaftswachstum mit der nach einer Erhaltung der natürlichen Lebensgrundlagen vereinbar werden? Wie lässt sich Armut überhaupt messen? Macht Globalisierung reich oder arm? Wie eigentlich geht Demokratieförderung? Warum erscheinen die Menschenrechte vielen immer noch als eine westlich-imperiale Bedrohung? Ist Hilfe von außen, auch wenn sie sich als „Hilfe zur Selbsthilfe“ deklariert, nicht grundsätzlich problematisch? Auf alle diese Fragen gibt es keine einfachen Antworten.

Der Paradigmenwechsel, den die SDGs der Entwicklungspolitik abverlangen, ist fundamental, die Transformation, die sie fordern, höchst anspruchsvoll und komplex. Kein Bereich staatlicher Politik kann diese Aufgabe allein schultern, ja die Frage ist, ob staatliche Politik nicht überhaupt an ihre Grenzen gerät. Das gilt es zu sehen. Politik ist nicht das Ganze und nicht alles ist Politik. Will Politik den Anspruch auf Transformation hin zur Nachhaltigkeit aufrechterhalten und sie sollte das tun, dann muss sie über sich selbst hinausgehen. Die Transformation, die sie sich auf die Fahnen geschrieben hat, braucht mehr als Politik! Sie braucht Werte, sie braucht Ethik,

aber vor allem auch die Religion.

Die „Kompetenzen“, die Stierle der Entwicklungspolitik abfordert, sind deshalb nicht solche des zielorientierten Machens, Konzeptionierens und Organisierens. Er provoziert die problemverschärfende Reflexion auf die sozialen und kulturellen Kontextbedingungen, unter denen ihre Arbeit steht. Es gilt zu sehen, dass jede entwicklungspolitische Maßnahme ambivalente Folgen hat. Nichts ist ohne sein Gegenteil wahr und gut. Die „multiple modernities“ sind zu berücksichtigen, mit ihren je unterschiedlichen kulturellen Leitvorstellungen, Moralen und Wertorientierungen. Insbesondere ist die ungeheure Bedeutung zu erkennen, die Moral und Werte, Religion und Religionen in gesellschaftlichen Umbrüchen zukommt. Wenn es um Transformation zur Nachhaltigkeit geht, dann sind wir zudem immer auch selbst gefragt, nach unseren eigenen Vorstellungen vom Leben, unseren Einstellungen zum Leben, ob wir selbst bereit sind, unser Verhalten in den verschiedenen Lebensbereichen zu ändern.

In der „Religions- und Werte-kompetenz“ sieht Stierle den größten Nachholbedarf, soll es zu einer „nachhaltigen Entwicklungspolitik“ kommen. Entwicklungspolitik muss in Sachen Religion und Werte urteilsfähig werden, denn auch Religionen sind in ihren sozialen und kulturellen Wirkungen ambivalent und ihre Werte höchst fluid. Auf der Basis eines kompetenten reli-

giösen Werturteils sollte Entwicklungspolitik dann aber in der Lage sein, religiöse Akteure als mögliche Kooperationspartner bei der Verwirklichung der Ziele nachhaltiger Entwicklung zu gewinnen.

In diesem Zusammenhang verweist Stierle darauf, dass das BMZ 2016 auf Initiative von Bundesminister Gerd Müller ein Ressort „Religion und Entwicklung“ eingerichtet hat und Forschungsaufträge zur Generierung entsprechender Wissensproduktion und Urteilskompetenz vergibt. Zudem ist das unter Leitung des BMZ stehende, inzwischen global operierende internationale Netzwerk „Partnership on Religion and Sustainable Development“ (PARD) entstanden. PARD hat es sich zum Ziel gesetzt, staatliche Politik mit zivilgesellschaftlichen und religiösen Entwicklungsakteuren ins Gespräch zu bringen und gemeinsame Projekte zu ermöglichen.

Eine nachhaltige Entwicklungspolitik, so lässt sich das Fazit dieser kritischen Studie formulieren, verlangt die Einsicht in ihre Grenzen. Nachhaltige Entwicklungspolitik ist auf die Berücksichtigung von Faktoren und die Kooperation mit Akteuren angewiesen, die jenseits der Zuständigkeiten und Einflussmöglichkeiten staatlicher Politik liegen. Sie lebt, so könnte man in Anlehnung an das berühmte Böckenförde-Diktum auch sagen, von Voraussetzungen, die zu schaffen nicht in ihrer eigenen Macht liegen. Diese betreffen vor allem anderen die Bildung von

Wertorientierungen und Weltsichten, von moralischen Einstellungen und Lebenshaltungen, wie sie in religiöser, moralischer und weltanschaulicher Sozialisation, Kommunikation und Interaktion geschieht.

Die Bedeutung religiöser, moralischer und weltanschaulicher Überzeugungen ist nicht nur, wie Stierle hervorhebt, für die Länder des globalen Südens zu konstatieren. Dort allerdings ist es offenkundig, dass sich die überwiegende Mehrheit der Menschen nicht nur zu ihrer Religionszugehörigkeit bekennt, sondern ihnen aus dieser auch ihre Lebensenergie und ihre handlungsleitenden Überzeugungen zuwachsen. Eine werteorientierte Entwicklungspolitik muss daher, will sie in Kooperation mit den Menschen vor Ort verfolgt werden, die Kirchen und Religionsgemeinschaften an vorderster Stelle einbeziehen.

Die Rede von säkularen Gesellschaften, in denen die Religion ihre formative Kraft in der Bildung von Wert- und Sinnorientierungen verloren habe, bedarf aber auch im Blick auf den deutschen und europäischen Kontext dringend der Korrektur. In Entsprechung zu den „multiple modernities“ wäre auch von den „multiple secularities“ zu sprechen. Die Bindung an die traditionellen religiösen Institutionen, die Großkirchen vor allem, ist zweifellos schwach geworden. Das bedeutet aber nicht, dass die durch sie überlieferten Wert- und Sinnorientierungen sich aus der gesellschaftli-

chen Kommunikation verloren haben. Unübersehbar sind zudem die religiösen Verpflichtungs- und Motivationspotentiale im Engagement der ökologischen Bewegungen und auch der Menschenrechtsbewegungen. Viele der Kriterien für nachhaltige Entwicklung, die in die SDGs 2030 eingegangen sind, wurden, wie Stierle immer wieder hervorhebt, in der Ökumenischen Bewegung seit langem diskutiert und als global differente Herausforderungen formuliert. Eine werteorientierte, nachhaltige Entwicklungspolitik, das schärft Stierle energisch ein, ist überall sowohl auf den kritischen Diskurs wie die konstruktive Kooperation mit religiösen Akteuren, mit den Kirchen und ihren sich mehr oder weniger säkular definierenden Partnern in der Entwicklungsarbeit angewiesen.

*Wilhelm Gräb*

## VERSTÄNDNIS DES TODES JESU HEUTE

*Michael Hüttenhoff/Wolfgang Kraus/ Karlo Meyer (Hg.), »... mein Blut für Euch«. Theologische Perspektiven zum Verständnis des Todes Jesu heute. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2018. 344 Seiten. Kt. EUR 39,00. E-Book (pdf) EUR 32,99.*

Unter den bleibend wichtigen Themen der Theologie ist das Kreuz Christi gewiss ein besonders promi-

nentes. Schon das sollte dem Band, der aus dem Symposium zum 60. Geburtstag von Wolfgang Kraus hervorging, Aufmerksamkeit sichern. Darüber hinaus gilt das für eine thematisch breite und zugleich dialogische Anlage des Bandes: Bis auf die Historische Theologie kommen alle Disziplinen zu Wort, wobei jedem Hauptbeitrag eine Response aus einer anderen theologischen Disziplin folgt.

Michael Fricke beginnt mit Berichten zu Debatten über den Tod Jesu etwa seit der Jahrtausendwende. Eine „Problemanalyse“ (Untertitel) liegt damit nicht vor, wohl aber Hinweise und erste Systematisierungsvorschläge für ein gleichermaßen großes wie unübersichtliches Feld. In einem kurzen und prägnanten Beitrag erläutert der Alttestamentler Christian Eberhart seine Gegenthese zur weithin akzeptierten Tübinger Lesart des altl. Opferkults. Unter Zurückweisung der für die Tübinger Deutung zentralen Denkfigur „Stellvertretung“ als eines neuzeitlichen Interpretaments werden sowohl die Fremdheit als auch die Vielgestaltigkeit des altisraelitischen Opferwesens sichtbar. Jan Willem van Henten gewährt einen Blick in die pagane Rede vom Selbstopfer und kontrastiert das jüdische Märtyrerverständnis der Makkabäerzeit: Das makkabäische Selbstopfer kennt die Vorstellung, dass dadurch Versöhnung mit Gott und nicht nur unter Menschen bewirkt werde. Diese

Theologisierung ist für neutestamentliche Umgangsweisen nicht unwichtig, auch wenn, wie die weiteren Aufsätze zeigen, der Tod Christi an den zentralen Stellen nicht als Märtyrertod verstanden wird.

Das zeigt sich besonders in dem meisterlichen Beitrag von Jörg Frey über die kultische Deutung des Todes Jesu. Er macht zunächst darauf aufmerksam, dass sie der galiläischen Herkunft Jesu signifikant fernliegt und entsprechend mit anderen Deutungen zusammengelesen werden muss. Die Wurzel der kultischen Deutung sieht er in Röm 3,21–26 (plus angenommener vorpaulinischer Fassung). Ihre Pointe ist, dass Jesus derjenige Ort ist, an dem Gott den Menschen heilschaffend nahekommt. Es handelt sich um Raummetaphorik, nicht etwa um ein Opfer zur Zornestilgung. Diese intensive Diskussion wird durch Blicke auf die Kultmetaphorik in Apk 4–5 und im Hebr abgerundet. Martin Karrer beginnt mit der bedenkenswerten Überlegung, dass die suchende oder auch verzweifelnde Frage nach dem Sinn des Kreuzes sehr zurecht gestellt wird, weil Jesus sie am Kreuz selbst ausspricht. Es folgt ein vielfältiger Überblick über nt.liche Aussagen, die jeweils an Darstellungen des Crucifixus und anderer Artefakte aus einigen Jahrhunderten gespiegelt werden. Diese ungewöhnliche „Zusammenlesung“ verdient Beachtung.

Józef Niewiadomski erinnert an die „Dramatische Theologie“ Raymund Schwagers und ihre Entwicklung in der lange währenden Auseinandersetzung mit René Girards mimetischer Theorie. Genetische und systematische Aspekte sind hier allerdings nicht immer gut auseinander zu halten.

Gerard den Hertogs Beitrag streift u.a. Bemerkungen von Rudolf Bultmann und Hans-Joachim Iwand zur Sache und kommt auf Bernhard Schlinks „Der Vorleser“ zu sprechen. Die sehr diskutable These ist, dass die Rede von der Sühne mitnichten obsolet ist, sondern das Bewusstsein der unter Menschen nicht mehr gutzumachenden Schuld offenhält: Sühne kauft nicht frei, sie hält eine offene Stelle offen.

Notger Slenczkas Beitrag besteht im Grunde aus zwei Aufsätzen: Zum einen bearbeitet er die Denkfigur, dass in der Vergebung Heilsames für die Identität des Sünder präzise von außen zu ihm kommt und sie also kontrafaktisch neu bestimmt wird. Zum anderen zeigt er auf, wie öffentliche Schuldrituale – etwa bei Politiker-Rücktritten – eminent gnadenlos funktionieren, weil sie Buße fordern, aber keinen Neuanfang gewähren. Das ist eine bedenkenswerte Beobachtung zivilreligiöser Praxis.

Die praktisch-theologischen Beiträge stammen von Alexander Deeg und Hannah Roose. Deeg kritisiert mit guten Gründen eine fehl-

aufgeladene Debatte zwischen der Forderung ersatzloser Streichung „der“ Sühnetheologie und der genteiligen zu ihrer Fixierung. Sein Lösungsangebot besteht einerseits in der Erinnerung an das Verständnis von Opfer als Möglichkeit der Wiederannäherung an Gott (*qorban* wird in der Buber/Rosenzweig-Übersetzung des AT als „Nahung“/„Darnahung“ übersetzt) und in der Forderung, das Unerhörte und bleibend Schwierige des Wortes zum Kreuz nicht fortwährend „wegzuerklären“, sondern intellektuell wie liturgisch auszuhalten. Roose berichtet von ernüchternden Entdeckungen zum Thema in Schulbüchern des Ethik- wie des Religionsunterrichts und schlägt vor, individuelle Glaubensüberzeugungen und als Konsens dargebotene Ideen einander sorgfältig zu kontrastieren.

Bedenkt man – neben den hier nicht erwähnten Responses – das für alle Beiträge zusammen geführte Literaturverzeichnis und die Register (Namen, Bibelstellen, antike Schriften), so ist hier ein Tagungsband vorgelegt worden, der teilweise Züge eines Kompendiums trägt und in der Tat breite Beachtung verdient.

Martin Hailer

Dr. Yauheniya Danilovich, Seminar für Praktische Theologie und Religionspädagogik, Universitätsstraße 13–17, 48143 Münster; Prof. Dr. Stefan Dienstbeck, Institut für Ökumenische Forschung, 8, rue Gustave Klotz, F-67000 Strasbourg; Prof. Dr. rer. soc. habil., Dr. theol. Michael N. Ebertz, Robert-Koch-Straße 9a, 79312 Emmendingen; Prof. Dr. Albert Gerhards, Rücksgasse 26, 53332 Bornheim; Prof. Dr. Wilhelm Gräb, Burgfrauenstr. 79 A, 13465 Berlin; Prof. Dr. Martin Hailer, Pädagogische Hochschule Heidelberg, Institut für Philosophie und Theologie, Keplerstraße 87, 69120 Heidelberg; Pfarrerin Dr. Dagmar Heller, Konfessionskundliches Institut, Postfach 1255, 64602 Bensheim; Prof. Dr. Julia Knop, Universität Erfurt, Katholisch-Theologische Fakultät, Postfach 90 02 21, 99105 Erfurt; Prof. Dr. Kristin Merle, Universität Hamburg, Institut für Praktische Theologie, Gorch-Fock-Wall 7, #6, 20354 Hamburg; Anna Nötzel, Dieselstr. 4, 72074 Tübingen; OKR Dr. Oliver Schuegraf, Deutsches Nationalkomitee des Lutherischen Weltbundes, Podbielskistraße 164, 30177 Hannover; Prof. Dr. Kristina Stoeckl, Universität Innsbruck, Institut für Soziologie, Universitätsstraße 15, A-6020 Innsbruck; Natallia Vasilevich, Kaiserstr. 39, 53113 Bonn; Prof. Dr. Jennifer Wasmuth, Institut für Ökumenische Forschung, 8, rue Gustave Klotz, F-67000 Strasbourg; Prof. Dr. Gerhard Wegner, Waldstraße 9, 31863 Coppenbrügge.

*Titelfoto:* iStock-1150069456

Thema des nächsten Heftes 3/2021:

**Anthropozentrik? Tiere, Menschen und  
Maschinen in der theologischen Diskussion**

mit Beiträgen von Stefanos Athanasiou, Dominik Gautier, Julia Enxing,  
Astrid Heidemann, Simone Horstmann, Andreas Krebs, Cornelia Mügge,  
Gregor Taxacher

## 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; Amélie Adamavicius 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); Marie Anne Subklew-Jeutner, Hamburg (Redaktion); Andrea Strübind, Oldenburg; Stephan von Twardowski, Reutlingen (Redaktion); Georgios Vlantis, München (Redaktion); Rosemarie Wenner, Frankfurt am Main.

ISSN 0029-8654

ISBN 978-3-374-06845-6

[www.oekumenische-rundschau.de](http://www.oekumenische-rundschau.de)

*Redaktion:* Kathleen Niepmann, Frankfurt am Main (presserechtlich verantwortlich)

*Redaktionssekretärin:* Gisela Sahn

Ludolfusstraße 2–4, 60487 Frankfurt am Main

Tel. (069) 247027-0 · Fax (069) 247027-30 · e-mail: [info@ack-oec.de](mailto:info@ack-oec.de)

*Verlag:* Evangelische Verlagsanstalt GmbH

Blumenstraße 76 · 04155 Leipzig · [www.eva-leipzig.de](http://www.eva-leipzig.de)

Geschäftsführung: Sebastian Knöfel

*Satz und Druck:* Druckerei Böhlau · Ranftscche Gasse 14 · 04103 Leipzig

*Abo-Service und Vertrieb:* Holger Fröhlich

Evangelisches Medienhaus GmbH · Blumenstraße 76 · 04155 Leipzig

Gläubiger-Identifikationsnummer: DE03EMH00000022516

Tel. (0341) 71141-22 · Fax (0341) 71141-50

E-Mail: [aboservice@emh-leipzig.de](mailto:aboservice@emh-leipzig.de)

*Anzeigen-Service:* Evangelisches Verlagsanstalt GmbH · Elisa Rinau (Adresse s. Verlag)

Tel. (0341) 71141-14 · Fax (0341) 71141-40 · e-mail: [rinau@eva-leipzig.de](mailto:rinau@eva-leipzig.de)

*Bezugsbedingungen:* Erscheinungsweise viermal jährlich, jeweils im ersten Monat des Quartals. Das Jahresabonnement umfasst die Lieferung von vier Heften sowie den Zugriff für den Download der kompletten Hefte ab 03-2011. Das Abonnement verlängert sich um ein Folgejahr, wenn bis 1. Dezember des aktuellen Jahres keine Abbestellung vorliegt.

*Preise* (Stand 1. Januar 2021, Preisänderungen vorbehalten):

Jahresabonnement (inkl. Zustellung):

Privat: Inland € 48,00 (inkl. MwSt.), Ausland € 58,00 (exkl. MwSt.);

Rabatte (gegen jährlichen Nachweis): Studenten 35 Prozent;

Institutionen: Inland € 56,00 (inkl. MwSt.), Ausland € 66,00 (exkl. MwSt.);

Einzelheft (zuzüglich Zustellung): € 14,00 (inkl. MwSt.)

*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 2021.

Juli–September

**3/2021**

70. Jahrgang



# Ökumenische Rundschau

**Anthropozentrik? Tiere, Menschen  
und Maschinen in der theologischen  
Diskussion**

mit Beiträgen von Stefanos Athanasiou,  
Dominik Gautier, Julia Enxing, Astrid Heidemann,  
Simone Horstmann, Andreas Krebs, Cornelia Mügge,  
Gregor Taxacher



# Inhalt

Zu diesem Heft .....	267
<b>Andreas Krebs</b> , Anthropo-Dezentrierungen. Über das Miteinander-Zurechtkommen im Anthropozän .....	270
<b>Cornelia Mügge</b> , Die Verantwortung trägt der Mensch. Diskussionen zur Unhintergehrbarkeit von Anthropozentrik in der evangelischen Tierethik .....	287
<b>Julia Enxing</b> , Entschieden anders?! Überlegungen zu einer anthropozentrismuskritischen Theologie des Lebens .....	300
<b>Dominik Gautier, Astrid Heidemann, Gregor Taxacher</b> , Theozentrik als „gefährliche Erinnerung“? Notizen zu einem unterrepräsentierten Denkmodell in der Diskussion um Anthropozentrik .....	318
<b>Simone Horstmann</b> , Die somatische Differenz. Zur theologischen Anatomie des Tierkörpers .....	333
<b>Stefanos Athanasiou</b> , Die anthropologische Autotheose und der Versuch der Selbsterlösung durch Künstliche Intelligenz. Die soteriologische Bedeutung der orthodoxen Anthropologie im Wandel der Zeit .....	346
<b>Auf dem Weg zur 11. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen</b>	
Auf nach Karlsruhe! Die 11. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen ( <b>Petra Bosse-Huber</b> ) .....	356
<b>Dokumente und Berichte</b>	
„Kommt und seht! (Joh 1,39)“. Eucharistisches Leben im Kontext des 3. Ökumenischen Kirchentags ( <b>Dorothea Sattler</b> ) ...	361

Die Charta Oecumenica – langwierige Geburt, Geburtsshelferin und bleibende ökumenische Herausforderung (Antje Heider-Rottwilm) . . . . .	368
Ökumene in der evangelisch-theologischen Aus- und Fortbildung in Deutschland. Ein Impulspapier der EKD-Kammer für Weltweite Ökumene . . . . .	377
Brauchen die Kirchen Interkulturelle Theologie? Ein offener Brief der Fachhochschule für Interkulturelle Theologie Hermannsburg (FIT) an die Leitungen von Trägerstiftung und Trägerkirchen zum Schließungsbeschluss vom 9.3.2021 (Für das Lehrkollegium der FIT) . . . . .	393
Grußwort des Vorsitzenden des Rates der EKD zum 75. Jubiläum des Bestehens des Außenamts des Moskauer Patriarchats (Heinrich Bedford-Strohm) . . . . .	399
 <b>Ökumenische Persönlichkeiten</b>	
Hans Küng – Arbeiter im Weinberg des Herrn (Bernd Jochen Hilberath) . . . . .	401
In memoriam Wolfgang Bienert (Peter Neuner) . . . . .	404
Gestern – heute – morgen, Von Personen, Zeitschriften und Dokumentationen, Neue Bücher . . . . .	407

## Zu diesem Heft



Liebe Leserinnen und Leser,

während der Redaktionsarbeit an diesem Heft laufen die Bilder der Flutkatastrophe durch Starkregen in Deutschland über die Bildschirme. Sie werden zu Beweisen sowohl der Aktualität wie der Komplexität seines Themas: der Auseinandersetzung mit dem „Anthropozän“. Mit diesem ursprünglich aus der Geologie stammenden Begriff wird die Gegenwart als Epoche beschrieben, in der die geophysikalische Kraft des Menschen ungebremst zum Zuge gekommen ist und noch Jahrmillionen zu spüren sein wird. Der Interkonfessionelle Theologische Arbeitskreis (ITA), eine Gruppe von Hochschul-Theologinnen und -Theologen, die sich seit zwölf Jahren jährlich treffen, um gegenwartsbezogene Themen miteinander zu diskutieren, beschäftigte sich auf seiner jüngsten (online-)Tagung im Januar 2021 mit dem „Anthropozän“. In den hier vorliegenden Beiträgen wird mit dem sog. christlichen Anthropozentrismus gerungen, zugespitzt und verdeutlicht in der unterschiedlichen Wahrnehmung und Bewertung von menschlichen und nicht-menschlichen Körpern. Von hier aus blitzten Gedanken der Neujustierung klassischer Aspekte der Gotteslehre auf.

Die fast gott-gleiche Herrschaft des Menschen gerät an ihre Grenzen, so der Bonner Professor für altkatholische Theologie *Andreas Krebs*. Kultur- und naturwissenschaftliche Analysen zeigen, wie kritisch die Vorstellung vom Menschen als „Krone der Schöpfung“ inzwischen gesehen wird. Für eine theologische konstruktive Arbeit sieht er zwei Ansatzpunkte: Zum einen gibt es durchaus tiefe Spuren einer „Anthropo-Dezentrierung“ im christlichen Glauben, zum anderen legt er Hoffnung in eine nicht-anthropozentrische Inkarnationslehre und ein dezentriertes Gottesbild. Beide Aspekte tauchen auch in anderen Beiträgen dieses Heftes auf.

Die evangelische theologische Ethikerin *Cornelia Mügge* fragt, inwieweit Anthropozentrik in der Tierethik nicht doch unhintergehbar ist und ob

damit die „nicht-menschlichen Tiere“ zwangsläufig schrankenloser Willkür auszusetzen seien. Sie ist skeptisch gegenüber dem häufig vorgebrachten Argument, Tiere und Menschen unterschieden sich kategorial durch ihre Moral- und Verantwortungsfähigkeit. Letztlich geht sie – unterstützt von Human-Animal-Studies – von einer graduellen Unterscheidung zwischen Menschen und Tieren aus, wobei Tiere als moralisch gleichwertig zu behandeln seien. Es müssten ihnen jedoch bei unterschiedlichen Bedürfnissen unterschiedliche konkrete Rechte und Pflichten zugewiesen werden. Das schließt dann nicht aus, dass Menschen im Konfliktfall Tieren gegenüber bevorzugt werden. Ein Freibrief zum Töten von Tieren ist das jedoch auf keinen Fall.

*Julia Enxing*, Professorin für katholische Theologie in Dresden, ergänzt die bisher geleistete Analyse der Elemente des Anthropozäns durch eine post-koloniale Perspektive. Die „binäre Asymmetrie“ von Mensch und Natur oder auch Männlich und Nicht-Männlich erweist sich darin als vielschichtiger und verzweigter. Sie plädiert schließlich dafür, in einem immer wieder kritisch beschnittenen Anthropozentrismus den Menschen nicht aus der Verantwortung zu nehmen und schließt mit einem Verweis auf die „Spiritualität der globalen Solidarität“ von Papst Franziskus.

*Dominik Gautier* (evangelisch, Oldenburg), *Astrid Heidemann* (katholisch, Wuppertal) und *Gregor Taxacher* (katholisch, Dortmund) legen einen gemeinsamen Artikel vor. Sie nehmen sich dabei die Perspektive des Theozentrismus vor und prüfen sein Potential, einen zerstörerischen Anthropozentrismus zu kritisieren und zurückzuweisen. Dabei setzt sich *Gregor Taxacher* mit der Kritik von Donna Haraway auseinander, die einer Schöpfungsethik der „Mitgeschöpflichkeit“ eine nivellierende Verallgemeinerungstendenz vorwirft. *Astrid Heidemann* skizziert die Möglichkeiten einer pneumatologisch ausgerichteten Soteriologie, Erlösung weniger Leib-nivellierend zu denken als vielleicht in der christlichen (westlichen?) Tradition wahrgenommen. Und *Dominik Gautier* beschäftigt sich mit der reformierten Theozentrik am Beispiel Karl Barths, die er mit einem neueren Barth-Diskurs gegen den Strich seiner Kritiker liest, ohne diese Kritik als unberechtigt zu verwerfen. Aber das Beharren auf einer theozentralen Grundperspektive sollte nicht das Kind sein, das mit dem Bade ausgeschüttet wird.

*Simone Horstmann*, katholische Theologin an der Uni Dortmund, skizziert eindrücklich die Denkgewohnheit westlicher Gesellschaft und Theologie, zwischen Tier- und Menschenkörper geradezu ontologisch zu unterscheiden. Man kann darin theologische Gründe sehen: Erst in dieser Differenz wird der Menschenkörper zum Symbol Gottes stilisiert, in Abgrenzung und auf Kosten der bedenkenlos zerstückelbaren Tierkörper. Foucaults Begriff der „Biomacht“ kann auf diese Zusammenhänge bezogen werden. Aber auch hier werden produktive Beiträge der christlichen Theologie zur

Überwindung dieser ontologisierten somatischen Differenz aufgezeigt: Neuere Inkarnationstheologien helfen, nicht mehr Gott und Menschenkörper auf der einen und Tierkörper auf der anderen Seite zu sehen, sondern „den kosmischen Körper Christi“ als Interaktivität verschiedener Körper wahrzunehmen und damit Inkarnation als Inkarnation im Plural dezentriert vom (männlichen?) Menschenkörper zu denken.

Auch der orthodoxe Theologe *Stefanos Athanasiou* sieht ein christliches Potential gegen zerstörerischen Anthropozentrismus, und zwar in der Lehre von der Theosis. Mit Hinweis auf kulturphilosophische Entwürfe sieht er hinter der menschlichen Selbstzentrierung zunächst einmal eine Grundangst, die sich als Angst vor Verlust von (guter) Vergangenheit oder als Zukunftsangst zeigt und in der die Gegenwart total verloren geht. In der Perspektive der Theosis wird der glaubende Mensch dagegen hineingezogen in eine Gegenwart, die durchdränkt ist von der Ewigkeit Gottes. Gott stellt den Menschen auf den Boden seiner (Gottes) Gegenwart und in eine heilsame Distanz von menschlichem Selbstbemächtigungsdrang – darin liegt die Zukunft der Welt.

Insgesamt schält sich ein differenziertes Bild vom christlichen Anthropozentrismus heraus. In einer kritisch-reflektierten Form zeigt er sich besonders in der Perspektive der Gotteslehre, und so darf man gespannt sein auf die nächste Tagung, wenn dieses Thema fortgesetzt wird durch eine Revision der Inkarnationslehre.

Weitere ökumenische Ereignisse haben dieses Heft gefüllt: Als Einstimmung zur *Vollversammlung des ÖRK*, die im kommenden Jahr in Karlsruhe (erstmals in Deutschland) stattfinden wird, stellt Petra Bosse-Huber historische Chance und aktuelle Ziele dar. *Dokumente und Berichte* starten mit einem Rückblick von Dorothea Sattler auf den (weitgehend digitalen) *3. Ökumenischen Kirchentag* in Frankfurt a.M., der sich intensiv und multilateral mit dem Thema der Eucharistischen Gemeinschaft beschäftigte. – Die *Charta Oecumenica* wird 20! Antje Heider-Rottwilm betont ihre bleibende Relevanz. – Zwei Dokumente mögen die Reflexion über ein breites Ökumene-Konzept als Grundlage der theologischen Ausbildung für Pfarramt, Lehramt und Diakonie anregen: Eine einschlägige Thesenreihe der Kammer für Weltweite Ökumene der EKD und die Reflexion über die Rolle der interkulturellen Theologie in dem offenen Brief der Fachhochschule für Interkulturelle Theologie. – Und schließlich: Das Außenamt des Moskauer Patriarchats feiert sein 75-jähriges Bestehen; dazu das Grußwort des EKD-Ratsvorsitzenden Heinrich Bedford-Strohm.

*Eine bereichernde Lektüre im Namen der Redaktion wünscht  
Ulrike Link-Wieczorek*

# Anthropo-Dezentrierungen

## Über das Miteinander-Zurechtkommen im Anthrozän<sup>1</sup>



Andreas Krebs<sup>2</sup>

### 1. Die Herrschaft des Menschen

Der erste biblische Schöpfungsbericht ruft die Menschen dazu auf, sich der Erde zu „bemächtigen“ und die Tiere „niederzuzwingen“ (Gen 1,28<sup>3</sup>). Die Worte כִּי־בָּשָׂר וְרַקֵּחַ (kibschuah uredu) sprechen von Herrschaft und Unterwerfung – und dies nicht allein zum Schutz vor wilden Tieren in unmittelbarer Umgebung des Menschen, denn das „Niederzwingen“ umfasst ausdrücklich „die Fische des Meeres, die Vögel des Himmels und alle Tiere, die auf der Erde kriechen“, also die Gesamtheit tierlichen Lebens. Die sogenannte „Gottesebenbildlichkeit“ – die Metapher von der Statue und dem Gleichnis (בְּצָלָם בָּצָלָם/bezalmo bezäläm, Gen 1,27) – zielt ebenfalls auf Dominanz in Stellvertretung des Schöpfers selbst. Gewiss, die priesterschriftliche Erzählung „Vom Anfang“ enthält auch gegenläufige Aspekte. Benno Jacob, der Begründer einer modernen jüdischen Bibelwissenschaft, hat herausgestellt, dass Gen 1,12 – „Da brachte die Erde heraus: Grün, Halm, der Samen samt nach seinen Arten, und Holz, das Frucht schafft nach seinen Arten“<sup>4</sup> – die Erde „zum tätigen Subjekt“ macht, „was

<sup>1</sup> Eine erste Fassung dieses Beitrags wurde auf der ITA-Tagung 2021 vorgetragen. Wie die Teilnehmer\*innen leicht bemerken werden, ist mein Text durch die Diskussion mit ihnen substanzial bereichert worden. Dafür sei ihnen herzlich gedankt.

<sup>2</sup> Andreas Krebs ist seit 2015 Professor für Alt-Katholische und Ökumenische Theologie und Direktor des Alt-Katholischen Seminars der Universität Bonn.

<sup>3</sup> Nach der Übersetzung der *Bibel in gerechter Sprache*, hg. von Ulrike Bail u. a., Gütersloh 2006, 32 (übersetzt von Frank Crüsemann).

<sup>4</sup> Hier zitiert nach der Übersetzung von Benno Jacob: Das Buch Genesis. Übersetzt und erklärt von Benno Jacob, Stuttgart 2000, 44.

in der ganzen Schöpfung sie allein ist“.<sup>5</sup> So wird die geschaffene Erde zur Mit-Schöpferin, die hervorbringt, wovon sich Tiere und Menschen nähren können (Gen 1,29). Es ist auch Benno Jacob, der mit einer langen Tradition jüdischer Schriftauslegung betont, dass keineswegs der Mensch, sondern der siebte Tag – als erfüllte Zeit der Ruhe – die Schöpfung krönt: „Der, von dem Segen und Heiligung ebenso wie das Leben, von dem sie nur Steigerungen sind, ausgeht, ist Gott, und dass er den siebenten Tag zu ihrem Gefäß gemacht hat, war nicht eine willkürliche Festsetzung, sondern in seinem eigenen Schaffen und Ruhen begründet. Die Seligkeit des Sabbats soll ein Abglanz des göttlichen Wesens sein.“<sup>6</sup> Doch diese den Menschen relativierenden Töne blieben zumindest in der christlichen Rezeption der Schöpfungserzählung weithin ungehört. Was umso größeren Anklang und praktische Umsetzung fand, war das „Bemächtigen“ und „Niederzwingen“. In Psalm 8 finden wir eine hymnische Feier dieses gewaltigen menschlichen Herrschaftsanspruchs: „Was sind die Menschen, dass du an sie denkst, ein Menschenkind, dass du nach ihm siehst? Wenig geringer als Gott lässt du sie sein, mit Würde und Glanz krönst du sie“ (Ps 8,5–6<sup>7</sup>).

Die hier beschworene, fast gottgleiche Herrschaft des Menschen, zur Zeit der Entstehung dieser Texte eine Utopie, ist auf widersprüchliche und erschreckende Weise Wirklichkeit geworden – und gelangt gegenwärtig an ihre Grenzen. Natur- und Kulturwissenschaftler\*innen verorten uns mittlerweile in einer neuen erdgeschichtlichen Epoche, dem „Anthropozän“.<sup>8</sup> Spätestens seit der forcierten technischen und industriellen Entwicklung nach 1945, die man als „große Beschleunigung“<sup>9</sup> bezeichnet, ist der Mensch zu einer geophysikalischen Kraft geworden, deren Spuren noch in Jahrmilliarden nachweisbar sein werden. Eine unbeeinflusste „Natur“, die manchen noch immer als Sehnsuchtsort und ökologisches Ideal vorschwebt: Es gibt sie nicht mehr, nirgendwo. Die Auswirkungen menschlichen Handelns greifen aus in räumliche – erdumfassende – und zeitliche – erdgeschichtliche – Größenordnungen, die unsere Vorstellungskraft sprengen. Die menschliche Herrschaft hat zudem für das Leben auf der Erde, wie wir es heute kennen, krisenhafte, wenn nicht katastrophische Dimensionen.

<sup>5</sup> Ebd.

<sup>6</sup> Ebd., 67.

<sup>7</sup> Nach der *Bail* u. a., Bibel in gerechter Sprache, a. a. O.

<sup>8</sup> Zur Einführung aus christlicher Perspektive: *Brigitte Hertelmann, Klaus Heidel* (Hg.): Leben im Anthropozän. Christliche Perspektiven für eine Kultur der Nachhaltigkeit, München 2018.

<sup>9</sup> *Will Steffen, Wendy Broadgate, Lisa Deutsch, Owen Gaffney, Cornelia Ludwig*: The trajectory of the Anthropocene: The Great Acceleration; in: The Anthropocene Review 1 (2015), 1–18, <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/2053019614564785> (aufgerufen am 07.05.2021).

Zu Recht wird dabei von der Klimaerwärmung gesprochen. Ihre Folgen sind inzwischen konkret erfahrbar: Extreme Wetterereignisse, Dürren, der Verlust fruchtbaren Bodens, das Schmelzen der Polkappen und Gletscher, der Anstieg des Meeresspiegels, die Versauerung der Ozeane, die Korallenbleiche. Während Politik und publizistischer Mainstream noch immer so tun, als könne man diese „Herausforderungen“ bewältigen, schwindet innerhalb der Wissenschaften die Zuversicht, dass tiefgreifende Brüche überhaupt noch abgewendet werden können. Am 7. Dezember 2020 veröffentlichte der britische „Guardian“ einen Brief, der von 250 namhaften Wissenschaftler\*innen aus aller Welt unterzeichnet war, in dem es heißt: „Als Wissenschaftler\*innen aus aller Welt fordern wir die Politik auf, sich offen mit dem Risiko von Verwerfungen und sogar eines Zusammenbruchs unserer Gesellschaften auseinanderzusetzen. Nachdem es uns fünf Jahre lang nicht gelungen ist, die Kohlenstoffemissionen im Einklang mit dem Pariser Klimaabkommen zu reduzieren, müssen wir nun den Konsequenzen ins Gesicht schauen. [...] Nur wenn die politischen Entscheidungsträger\*innen beginnen, diese Gefahr eines gesellschaftlichen Zusammenbruchs zu diskutieren, können Gemeinschaften und Nationen beginnen, sich darauf vorzubereiten, um die Wahrscheinlichkeit, die Geschwindigkeit, die Schwere und den Schaden für die Schwächsten und die Natur zu verringern.“<sup>10</sup> Hier rufen nicht randständige Schwarzmaler\*innen, sondern führende Wissenschaftler\*innen die Öffentlichkeit dazu auf, einer möglichen Katastrophe ins Auge zu blicken.

Doch die Klimaerwärmung ist keineswegs unser einziges Problem. Im Februar 2020 publizierte die Zeitschrift „Science“ einen Artikel über das Artensterben, jenes vom Menschen ausgelösten weltweiten Massensterben, bei dem jeden Tag bis zu 130 Spezies verschwinden. Nach Auswertung einer umfassenden interdisziplinären Zusammenschau derzeit verfügbarer Forschungsergebnisse, die der Weltbiodiversitätsrat 2019 vorgelegt hat, stellen die Autor\*innen fest, dass die Klimaerwärmung als Ursache des Artensterbens bislang kaum eine Rolle spielt. Verantwortlich sind vielmehr die ungebremste Umwandlung von Land für Ackerbau, Viehzucht und Plantagen und die Fischerei im Meer. Obwohl der Klimawandel vielerorts die Bedingungen des Lebens tiefgreifend verändert und in einigen Fällen sogar schon zum Aussterben beiträgt, ist er global bei weitem noch nicht der wichtigste Faktor.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Vgl. [www.theguardian.com/environment/2020/dec/06/a-warning-on-climate-and-the-risk-of-societal-collapse](http://www.theguardian.com/environment/2020/dec/06/a-warning-on-climate-and-the-risk-of-societal-collapse) (aufgerufen am 07.05.2021), eigene Übersetzung.

<sup>11</sup> Sandra Díaz u. a.: Pervasive human-driven decline of life on Earth points to the need for transformative change; in: Science 366 (2019), Nr. 6471, <https://science.sciencemag.org/content/366/6471/eaax3100> (aufgerufen am 07.05.2021).

Dies bedeutet, dass wir es nicht allein mit einem Klimaproblem zu tun haben. Selbst wenn es in allerkürzester Zeit gelänge, mit Hilfe neuer Energiequellen aus der Verbrennung fossiler Stoffe auszusteigen – was schwierig genug, ja fast unmöglich zu sein scheint –, wären die gigantischen Zerstörungen, mit denen das heutige Zivilisationsmodell seine eigenen Voraussetzungen untergräbt, noch nicht beendet. Ein Artikel aus der Zeitschrift „*Scientific Reports*“ vom Mai 2020 stellt eine aufwendige statistische Analyse vor, die unter Absehung von Klimaprognosen lediglich zwei Faktoren berücksichtigt – die globale Entwaldung und das Bevölkerungswachstum –, um abzuschätzen, wie hoch die Wahrscheinlichkeit ist, dass die gegenwärtige Zivilisation ihre Selbstzerstörung noch vermeiden kann. Ich zitiere das Ergebnis: „Basiert auf den aktuellen Ressourcenverbrauchsquoten und der bestmöglichen Schätzung der technologischen Wachstumsgeschwindigkeit zeigt unsere Studie, dass wir eine sehr geringe Wahrscheinlichkeit haben – weniger als 10 % in der optimistischsten Schätzung –, zu überleben, ohne einen katastrophischen Zusammenbruch zu erfahren.“<sup>12</sup>

Diese sich zusätzliche Entwicklung muss zur Wirkungsgeschichte der biblischen Schöpfungsberührungen hinzugerechnet werden. Der Anthropologe Philippe Descola hat in seiner Arbeit „Jenseits von Natur und Kultur“<sup>13</sup> eine überwältigende Materialfülle zusammengetragen, um zu beweisen, dass die Vorstellung, die man im globalen Westen vom Verhältnis zwischen Menschen und Nicht-Menschen hat, aus ethnologischer Sicht ein Ausnahmefall ist: Nur hier findet man einen konsequenten Anthropozentrismus; nur hier ist man der Ansicht, der Mensch habe sich als überlegenes, rationales Wesen aus einer stummen, sprachlosen Natur heraus, die ihm bestenfalls nützlich sein könne, sonst aber als gleichgültig bis feindlich anzusehen sei. Ganz anders die Anschauungen, die man fast überall sonst auf der Erde bei indigenen Völkern findet: Pflanzen und Tiere, sogar Gebirge und Himmelskörper, gelten hier als ebenso besetzt wie Menschen. Zwischen allen Arten von Wesen bestehen Übergänge und komplexe verwandtschaftliche Beziehungen. Ihr Zusammenleben regeln die menschlichen wie nicht-menschlichen „Leute“ unter anderem durch komplizierte Verhandlungen; in ihnen werden übereinstimmende, aber auch gegensätzliche Interessen genau beobachtet, um ein Gleichgewicht zu suchen, das

<sup>12</sup> Mauro Bologna, Gerardo Aquino: Deforestation and world population sustainability. A quantitative analysis; in: *Scientific Reports* 10 (2020), [www.nature.com/articles/s41598-020-63657-6](http://www.nature.com/articles/s41598-020-63657-6) (aufgerufen am 07.05.2021), eigene Übersetzung.

<sup>13</sup> Philippe Descola: *Jenseits von Natur und Kultur* [Par-delà nature et culture, 2005], Berlin 2011.

für alle akzeptabel ist. In den biblischen Schöpfungsgeschichten hingegen sind Sonne und Mond bloß Lichter, und Pflanzen und Tiere sprechen nicht – von der Schlange abgesehen, worauf noch zurückzukommen sein wird. Selbst wenn man dazu noch die Erzählung von Bileams Eselin in Rechnung stellt (Num 22),<sup>14</sup> bleibt in interkultureller Perspektive auffällig, wie stumm die mehr-als-menschliche Welt in der Bibel ist. Dieser frappierende biblische Anthropozentrismus verband sich in der Spätantike mit dem der griechischen Philosophie. Anders als im östlichen Christentum, wo kosmische Erlösungsvorstellungen erhalten blieben, wurde dieser Anthropozentrismus im westlichen Christentum noch einmal verschärft, indem nicht-menschliche Wesen – von vereinzelten Gegenströmungen abgesehen, die etwa in der franziskanischen Spiritualität zu finden sind – fast vollständig aus dem soteriologischen Diskurs herausfielen. Die protestantische Orthodoxie trieb diese Tendenz auf die Spitze, indem sie davon ausging, dass es im Eschaton nur noch Menschen gebe, weil dann Tiere und Pflanzen, bloß zum Dienste der irdischen Menschheit geschaffen, überflüssig seien.<sup>15</sup> Doch auch das Zweite Vatikanum formulierte noch 1965 ganz im Sinne der Vorstellung, die gesamte nicht-menschliche Schöpfung besitze bloß funktionale Bedeutung, der Mensch sei „auf Erden die einzige von Gott um ihrer selbst willen gewollte Kreatur“ (*Gaudium et Spes* 24,3). Im christlichen Anthropozentrismus liegt also bereits der Keim eines Anthropo-Solipsismus, wie er in aktuellen säkularen Utopien zur Reife gelangt: Im Umfeld des sogenannten „Akkzelerationalismus“ gibt es auch etliche anti-ökologische, das Anthropozän prometheisch bejahende Entwürfe, die nicht-menschliche Wesen für verzichtbar halten und von einer Menschheit in einer perfekt auf sie abgestimmten technischen Umgebung träumen.<sup>16</sup>

Man muss solche techno-utopischen Träume zumindest als realitätsfern bezeichnen, aber Christ\*innen sollte dabei bewusst sein, dass sie in ihnen einer dunklen Seite der eigenen Tradition begegnen – zur Kenntlichkeit entstellt. Die von Philippe Descola aufgefächerten indigenen Weltbil-

<sup>14</sup> Menschen überwinden ihre Vorurteile gegenüber Tieren manchmal, wenn sie eng mit diesen zusammenleben. Heute berichten Menschen mitunter Erstaunliches von Hunden und Katzen. Zu biblischen Zeiten konnte dergleichen offenbar mit Eseln erlebt werden. In der apokryphen Kindheitsgeschichte des Thomas beten ein Esel und ein Ochse das Jesuskind an (Kap. 14).

<sup>15</sup> *Gregor Taxacher*: Alles nur Natur? Zum Problem der Anthropozentrizit; in: Ders., Simone Horstmann, Thomas Ruster: Alles, was atmet. Eine Theologie der Tiere, Regensburg 2018, 31–45, hier 36.

<sup>16</sup> Eine „linke“ Variante dieser Utopie findet man bei *Nick Srnicek, Alex Williams*: Inventing the Future. Postcapitalism and a World without Work, London 2015, eine „rechte“ Variante bei *Nick Land*: Fanged Noumena. Collected Writings 1987–2007, Falmouth 2011.

der scheinen im Gegensatz dazu nüchtern und bodenständig. Sie gehen keineswegs von einer universalen Harmonie zwischen menschlichen und nicht-menschlichen Wesen aus. Menschen wollen sich ernähren, unter anderem durch das Erlegen anderer Tiere, und auch Tiere wollen sich ernähren, manche davon unter anderem durch das Erlegen von Menschen. Diese einfache Tatsache ist, anders als in modernen Industriegesellschaften, im Kontext indiger Kulturen eine tägliche Erfahrung. Sie können es sich überhaupt nicht leisten, All-Einheits-Phantasien nachzuhängen. Stattdessen nehmen sie symbiotische Beziehungen, aber auch Konkurrenzverhältnisse sorgfältig wahr und versuchen in symbolischen Aushandlungsprozessen, die zugleich von konkreten Verhaltensmodifikationen begleitet werden, eine Situation herzustellen, mit der alle beteiligten Wesen zuretkommen können. Im Kontrast dazu kann der Anthropozentrismus als welthistorischer Versuch gelesen werden, aus diesen ständigen Verhandlungsprozessen auszusteigen – und die Spielregeln nunmehr einseitig festzulegen. Mitzudenken ist dabei, dass der Anthropozentrismus zugleich ein Sexismus ist, denn „Mensch“ ist primär Mann, und ein Rassismus, denn „Mensch“ ist primär weiß, und ein Kolonialismus, denn „Mensch“ ist primär, wer die westlich-kapitalistische „Kultur“ besitzt. Unleugbar ist die enge Verwobenheit dieses Anthropozentrismus mit dem Christentum. Ivan Illich, ein zugleich gläubiger und radikal selbstkritischer Christ, wies die Vorstellung zurück, dass wir uns in einer nach-christlichen Ära befänden. „Im Gegenteil, ich glaube, dass es sich heute paradoixerweise um die am offensichtlichsten christliche Epoche handelt, die möglicherweise dem Ende der Welt recht nahe ist.“<sup>17</sup>

## 2. Das Ende des Anthropozentrismus

Zu Beginn wurde Psalm 8 zitiert: „Was sind die Menschen, dass du an sie denkst, ein Menschenkind, dass du nach ihm siehst? Wenig geringer als Gott lässt du sie sein, mit Würde und Glanz krönst du sie“ (Ps 8, 5–6). Die-

<sup>17</sup> Ivan Illich: In den Flüssen nördlich der Zukunft. Letzte Gespräche über Religion und Gesellschaft mit David Cayley [The Rivers North of the Future. The Testament of Ivan Illich as told to David Cayley, 2005], München 2007, 195. Die apokalyptischen Töne, die Illich in diesen Gesprächen anschlägt, wirken auf manche abschreckend. Was aber, wenn wir tatsächlich in apokalyptischen Zeiten lebten – und das Christentum unfähig geworden wäre, dies zu reflektieren, weil es seine apokalyptischen Traditionen verdrängt und vergessen hätte? Siehe dazu Gregor Taxacher: Apokalypse ist jetzt. Vom Schweigen der Theologie im Angesicht der Endzeit, Gütersloh 2012.

ser monumentale Anspruch auf menschliche Größe ist auch in der innerbiblischen Rezeption nicht unwidersprochen geblieben. Eine kritische Persiflage hierauf findet man unter anderem bei Ijob im 7. Buch. Dort heißt es: „Was sind die Menschen, dass du sie groß achtest, dass du auf sie dein Herz richtest, sie Morgen für Morgen zur Verantwortung ziehst, sie immerfort auf die Probe stellt!“ (Ijob 7,17<sup>18</sup>).

Die globale ökologische Krise, auf die wir zusteuern, könnte tatsächlich zu einer „Probe“ werden, die das Ijob Geschehene bei Weitem in den Schatten stellt. Schon jetzt bekommen das anthropozentrische Weltbild und die damit verbundenen Sicherheiten Risse. Das ist die Anthropo-Dezentrierung, die uns gerade *widerfährt*. Der Philosoph Timothy Morton hat die Klimaerwärmung als paradigmatisches Beispiel eines „Hyperobjekts“ beschrieben, welches so massiv in Zeit und Raum verteilt ist, dass es unsere Vorstellungen von Raum und Zeit transzendent.<sup>19</sup> Ein solches Hyperobjekt ist „klebrig“, sofern man sich ihm nicht entziehen kann. Es ist „interobjektiv“, weil es durch Beziehungen zwischen mehreren Objekten gebildet wird und sich nur durch „Fußspuren“ bemerkbar macht, die es an anderen Objekten hinterlässt: Die Klimaerwärmung entsteht durch Wechselwirkungen zwischen Sonnenenergie und Kohlendioxid und wird zugleich allein an ihren Wirkungen auf andere Objekte kenntlich – die Temperatur der Luft, das Ansteigen des Meeresspiegels –, ohne aber mit diesen Wirkungen identifiziert werden zu können. Das Hyperobjekt Klimaerwärmung manifestiert sich konkret auch in Ereignissen wie den „Rekordsommern“ der vergangenen Jahre – und bleibt in sich selbst doch nicht-lokal und nicht-temporal, als wäre es Objekt einer höheren Dimension, vorübergehend den dreidimensionalen Raum betretend und ihn wieder verlassend.

Das Verstörende an Hyperobjekten ist, dass sie in einem bestimmten Sinn das „Ende der Welt“ bedeuten.<sup>20</sup> Hierbei bezieht Morton sich auf den frühen Martin Heidegger, der die „Welt“ als nach den Bedürfnissen des Menschen geformten Raum, nach den Absichten des Menschen strukturierte Zeit versteht. Sie ist ein Kosmos zuhandener Dinge – Werkzeuge, Autos, Smartphones –, deren Gebrauch uns selbstverständlich ist und die ihren Sinn nicht sich selbst, sondern etwas anderem verdanken, mit dem es wieder je seine eigene „Bewandtnis“ hat. Auf diese Weise fügen sich die Dinge in einen umfassenden, zutiefst vertrauten Verweisungszusammen-

<sup>18</sup> Nach *Bail*, Bibel in gerechter Sprache, a. a. O., übersetzt von Jürgen Ebach.

<sup>19</sup> Timothy Morton: *Hyperobjects. Philosophy and Ecology after the End of the World*. Minneapolis 2013.

<sup>20</sup> Timothy Morton: *Humankind. Solidarity with Nonhuman People*. London, New York 2017, 99–133.

hang. Er bildet die Struktur der „Welt“, mit der wir im alltäglichen Besorgen umgehen. Erst wenn ein zuhandenes Ding aus der Rolle fällt – der Hammer zerbricht, das Auto nicht anspringt, das Smartphone versagt – wird es vorübergehend als Vorhandenes bewusst, als ein rätselhaftes, widerspenstiges, unbrauchbares oder störendes Objekt, das seinen eigenen, nicht-menschlichen Gesetzen folgt. Was nicht „Welt“ ist, sich der praktischen Inanspruchnahme entzieht, irritiert. Das gilt auch für Industriebrachen, Giftwüsten, auf den Weltmeeren schwimmende Müllinseln: Sie sind nutzlos, bedeuten nichts, reine Vorhandenheit. Dabei erdenken wir uns die Nicht-Welt, an der wir Raubbau betreiben, als ebenso weit „weg“ wie jene Nicht-Welt, in der landet, was wir „weg“-geworfen, „weg“-geräumt oder „weg“-gespiült haben.<sup>21</sup> Tatsächlich aber ist die Nicht-Welt keineswegs „weg“, und sie ist natürlich auch kein „Nicht“. Sie ist da, ist Ort eines verdrängten, aber höchst präsenten Anderen. Von diesem Anderen her brechen „Hyperobjekte“ – wie die Klimaerwärmung, aber auch radioaktives Plutonium oder das auf der ganzen Erde diffundierende Mikroplastik – in unsere anthropozentrische Welt und bringen ihre Ordnung durcheinander, als wären Behemoth und Leviathan, die einst vom Schöpfer in Schach gehaltenen Urzeit-Kräfte (*Ijob 40,15–41,26*), entfesselt worden. Durch den Zusammenbruch von „Welt“ im Zeitalter ökologischer Krisen treten auch weitere Bewohner jenes Anderen neu in den Horizont: Mikroorganismen, Pilze, Pflanzen, Tiere, die bis vor Kurzem noch fern und stumm im Hintergrund standen und nun als Bedrohte oder auch Bedrohliche in den Vordergrund drängen. Die Menschen gelangen nach Morton in eine neue Phase der Geschichte, „in der Nicht-Menschen nicht länger ausgeschlossen oder bloß dekorative Eigenschaften ihres sozialen, psychischen und philosophischen Raumes sind.“<sup>22</sup> Just in dem Moment, in dem wir vom „Anthropozän“ zu sprechen beginnen, ist sein Ende absehbar geworden.

Nicht nur in den Kulturwissenschaften häufen sich Diagnosen wie diejenige Mortons, die den Anthropozentrismus für erledigt halten. Auch im aktuellen naturwissenschaftlichen Diskurs kommt es zum Teil zu bemerkenswerten Verschiebungen. Schon Ende der 1990er Jahre sprach Richard Strohmann von einer „organischen Wende“ der Biologie.<sup>23</sup> Statt einen genetischen Reduktionismus zu vertreten, interessiert man sich zunehmend für die eigenständige Bedeutung epigenetischer Phänomene. Darwins „sur-

<sup>21</sup> Morton, *Hyperobjects*, 32.

<sup>22</sup> Ebd., 22, eigene Übersetzung.

<sup>23</sup> Richard Strohmann: The coming Kuhnian revolution in biology; in: *Nature Biotechnology* 15 (1997), 194–200, [www.nature.com/articles/nbt0397-194](http://www.nature.com/articles/nbt0397-194) (aufgerufen am 07.05.2021).

vival of the fittest“ wird als Projektion des viktorianischen Kapitalismus auf die nicht-menschliche Natur reflektiert, und neben der Konkurrenz werden nunmehr Kooperation und Symbiose als wesentliche Motoren der Evolution erkannt.<sup>24</sup> Die Gesamtheit des Lebendigen erfährt eine Neukonzeptualisierung als Netzwerk untereinander abhängiger, empfindungs- und ausdrucksfähiger Subjekte, die – in den Worten Bruno Latours – als „Aktanten“ die Welt bevölkern.<sup>25</sup> Auch Menschen erscheinen nicht mehr als abgeschlossene Individuen; stattdessen bilden sie unter anderem mit ihren Darmbakterien, die sogar das zentrale Nervensystem beeinflussen, Inter-Spezies-Lebensgemeinschaften; Menschen sind, wie alle anderen komplexen Lebewesen, „Holobionten“.<sup>26</sup> Die neuere Verhaltensforschung schließlich belehrt uns darüber, dass neben Menschen auch andere Tiere Sprach- und Symbolisierungsfähigkeit besitzen, zu hohen kognitiven Leistungen und differenzierten Empfindungen imstande sind, ja sogar Lern- und Kulturgemeinschaften bilden.<sup>27</sup> Diese Neuentdeckungen oder Neubeschreibungen einerseits, das apokalyptische Zerbrechen des Anthropozentrismus in der heraufziehenden Krise andererseits sind wohl zusammengehörige Phänomene. Was sich hier aus unterschiedlichen Richtungen anbahnt, ist die Entthronung des Menschen.

Tatsächlich stellt sich heute für viele der Glaube, der Mensch beherrische direkt unter Gott die Welt, als gefährliche Illusion heraus. Folgt man Morton, finden sich Menschen nach dem „Ende der Welt“, wie aus einem Traum erwacht, in einer Wirklichkeit voller Kräfte und Wesen wieder, die stärker sind als sie und mit denen sie sich besser ins Benehmen setzen sollten. In diesem Zusammenhang greift Morton den Begriff des „Anderen“ auf. Er wurde bereits zuvor von der französischen Philosophin Corine Pelluchon verwendet, um mit und gegen Emmanuel Levinas eine Fundamentalethik des Verhältnisses zwischen Tier und Mensch zu entwickeln.<sup>28</sup> Mor-

<sup>24</sup> Lynn Margulis: *The Symbiotic Planet: A New Look At Evolution*, New York 1999; Johann Brandstetter, Josef H. Reichholz: *Symbiosen. Das erstaunliche Miteinander in der Natur*, Berlin 2016.

<sup>25</sup> Bruno Latour: *Kampf um Gaia. Acht Vorträge über das neue Klimaregime [Huit conférences sur le nouveau régime climatique]*, 2015], Berlin 2017.

<sup>26</sup> Lynn Margulis: *Symbiogenesis and symbioticism*; in: Dies., René Fester (Hg.): *Symbiosis as a source of evolutionary innovation. Speciation and morphogenesis*, Cambridge, MA 1991, 1–14.

<sup>27</sup> Norbert Sachser: *Der Mensch im Tier. Warum Tiere uns im Denken, Fühlen und Verhalten oft so ähnlich sind*, Hamburg 2018. Auch diese Darstellung schleppt allerdings immer noch viele Vorannahmen mit, die eine radikale Infragestellung erfahren bei Vincent Despret: *Was würden Tiere sagen, würden wir die richtigen Fragen stellen [Qu'iraient les animaux, si ... on leur posait les bonnes questions?]*, 2012], Münster 2019.

<sup>28</sup> Corine Pelluchon: *Eléments pour une éthique de la vulnérabilité*, Paris 2011.

ton geht mit der Kategorie des „Anderen“ nun aber nicht allein über die menschliche, sondern bewusst auch über die tierliche Welt hinaus – nicht, um Differenzen zu verwischen, sondern um das nicht-menschliche Andere als ungleichartig, aber mindestens ebenbürtig zu denken: „Der Andere ist ganz hier, bevor ich bin, wie Levinas argumentiert. Aber der Andere hat Pfoten und scharfe Oberflächen, der Andere ist mit Blättern geschmückt, der Andere glänzt mit Sternenlicht.“<sup>29</sup> Die Denkfigur der Alterität erweist sich vor allem deshalb als fruchtbar, weil sie nicht dazu verführt, die Unterschiede zwischen Menschen und anderen Wesen und Wirklichkeiten zu leugnen, zugleich aber ihre Begegnung jenseits der alten Allmachtsphantasien denkbar macht.

Freilich ging es bei diesen Phantasien nicht bloß um menschliche Macht über Nicht-Menschen. Schon in der griechischen Kultur dienten Tiere als Projektionsfläche für das „Triebhafte“ im Menschen selbst. Spätestens an dieser Stelle zeigt sich, dass die Unterwerfung nicht-menschlicher Wesen zugleich zu einem weit umfassenderen Herrschaftsprojekt gehörte, das auch die Dominanz von Menschen über Menschen einschloss. Von Frauen sagte man bis vor gar nicht langer Zeit, sie seien dem Tierischen und Libidinösen näher als Männer und müssten daher kontrolliert werden. Noch mehr galt dies für Sklaven, die man häufig genau denselben Disziplinierungs- und Foltermethoden unterwarf wie domestizierte Tiere.<sup>30</sup> Im christlichen Kontext wurden darüber hinaus sexuelle Verhaltensweisen jenseits des heterosexuellen Vaginalverkehrs als „animalisch“ qualifiziert, um deren Unterdrückung zu rechtfertigen. Das Prädikat „tierisch“ fand also auch für Menschen Verwendung, und zwar für jene, die man unterjochen wollte. Doch auch der freie, männliche, heterosexuelle „Mensch“ war in diesem Herrschaftsprojekt ein schon immer Unterworferer – nämlich unter die eigene Selbstkontrolle. Das Tier, so hieß es, sei auch in ihm, und man forderte, dass er „sich im Griff habe“.

Eine bittere Ironie besteht darin, dass Menschen bis heute, diesem kulturellen Muster folgend, in anderen Tieren das zu spiegeln versuchen, was sie an sich selbst unterbinden wollen, und dem „Tierischen“ dabei zu allem Überfluss auch noch die Schuld für Problematiken anlasten, die ohne Zweifel spezifisch *menschlich* sind. Die Rolle der Schlange in der zweiten Schöpfungserzählung ist dafür paradigmatisch. Carel von Schaik und Kai Michel lesen diese Geschichte als „fernes Echo der neolithischen Revolu-

<sup>29</sup> Morton, Hyperobjects, 32, eigene Übersetzung.

<sup>30</sup> Thomas Ruster: Das unauslöschliche Siegel der Sklaverei; in: feinschwarz vom 15.03.2021, [www.feinschwarz.net/sklaverei/](http://www.feinschwarz.net/sklaverei/) (aufgerufen am 07.05.2021).

tion“:<sup>31</sup> Ein bestimmter Strang anthropologischer Forschung geht heute davon aus, dass die Sesshaftwerdung für die meisten damaligen Menschen keineswegs eine Wohltat gewesen sei und Mangelernährung, Epidemien, Armut und Unterdrückung zur Folge gehabt habe; vor diesem Hintergrund könnten in vielen Kulturen verbreitete Paradiesvorstellungen ursprünglich auf Erinnerungen an ein vergleichsweise weniger beschwertes Leben als Jäger\*innen und Sammler\*innen zurückgehen. Die Geschichte von der Vertreibung aus dem Paradies würde dann ein zutiefst *menschliches* Drama erzählen. Dennoch muss die Schuld daran um jeden Preis einem nicht-menschlichen Tier aufgebürdet werden – der Schlange.<sup>32</sup>

Mit der Gewohnheit, problematische Facetten des Menschseins auf andere Tiere zu projizieren, spielte auch eine Installation, die der seinerzeit prominente Zoodirektor Bernhard Grzimek (1909–1987) im alten Affenhaus des Frankfurter Zoos hatte aufstellen lassen. Dort verkündete ein Schild: „Hier sehen Sie das gefährlichste Säugetier der Welt.“ Daneben schaute der menschliche Betrachter durch ein dichtes Gitter aus Metall – in einen Spiegel. Zu dem Lebewesen, das man da erblickte, erläuterte die Aufschrift weiter: „Es ist das einzige, das ständig die Tier- und Pflanzenwelt vernichtet.“ Uwe Krüger, Biologe und Autor von Frankfurt-Krimis, beschreibt dazu eine eindrückliche Szene: Als Kind, so der Erzähler, habe er oft vor dem vergitterten Spiegel gestanden und diesen Käfig für ein „großes Geheimnis“ gehalten. Ohne zu begreifen, dass es um ihn selbst gehe, „stellte [er] sich eine Bestie hinter dem Spiegel vor, dessen Gefährlichkeit so groß war, dass man ihren Anblick den Zoobesuchern nicht zumuten konnte“.<sup>33</sup> – Kann diese kindliche Szene nicht ganz allgemein für die Weigerung stehen, unser Destruktionspotenzial überhaupt nur wahrzunehmen? Seit langem wissen wir um die Verheerungen unserer Lebensweise, beziehen sie aber in einem heimlichen Akt der Verdrängung nicht wirklich auf uns selbst. Wir glauben lieber an ein hinter dem Spiegel verborgenes, grauenerregendes Tier, dessen wahrer Anblick – allzu offensichtlich unser eigener – nicht zu ertragen wäre.

<sup>31</sup> Carel von Schaik, Kai Michel: Das Tagebuch der Menschheit. Was die Bibel über unsere Evolution verrät, Hamburg 2016, 61.

<sup>32</sup> Es scheint fast, als hätten die Autor\*innen der zweiten Schöpfungserzählung die Absurdität dieser Schuldzuschreibung gespürt: Die Szene, in welcher der Mann, von Gott ergrapt, entschuldigend auf die Frau verweist und diese wiederum die Verantwortung an die Schlange weiterreicht, hat beinahe etwas Slapstickartiges (Gen 3,11–13).

<sup>33</sup> Uwe Krüger: Frankfurter Fische, Köln 2013, 18.

Es gibt innerbiblisch eine weitere kritische Persiflage auf den Menschen-Lobpreis in Psalm 8, nämlich in Psalm 144: „JHWH, was ist ein Mensch, dass du ihn kennst, ein Menschenkind, dass du es wahrnimmst? Menschen sind gleich einem Hauch, ihre Tage sind wie ein vorübergehender Schatten“ (Ps 144,3–4<sup>34</sup>). Vielleicht ist das Mensch-Tier-Verhältnis auch deshalb so kompliziert, weil andere Tiere uns an die eigene Verwundbarkeit und Sterblichkeit erinnern. Um den Tod von Menschen haben wir zahllose Tabus errichtet, während wir „Nutztiere“ industrieller Tötung aussetzen. Haustiere leben und sterben in ambivalenten Räumen zwischen diesen beiden Polen. Einen merkwürdigen Status haben auch sogenannte „Wildtiere“, die – weil es zumindest hierzulande „Wildnis“ gar nicht gibt – ebenfalls mit Menschen eng zusammenleben. Sie werden von uns teils geschützt, teils begagt und sorgen in diesem Spannungsfeld, denkt man etwa an die zurückgekehrten Wölfe, durchaus für Konflikte. In all diesen widerspruchsvollen und teils hochgradig gewaltsamen Formen der Koexistenz bleibt jedoch der Tod ein großer Gleichmacher. Auch dem menschlichen Exzessionalismus setzt er unüberwindliche Grenzen. „Was das Schicksal der Menschen und das Schicksal der Tiere angeht: Ein und dasselbe Schicksal steht ihnen bevor“, heißt es bei Kohelet. „Der Tod von diesen gleicht dem Tod von jenen. Sie haben denselben Atem. Die Menschen haben keinen Vorrang vor den Tieren. Denn alles ist häwäl – alles vergeht. Alles geht zu einem einzigen Ort. Alles ist aus Staub entstanden, und alles kehrt zum Staub zurück. Wer weiß denn schon, ob der Atem der Menschen nach oben aufsteigt und ob der Atem der Tiere in die Erde hinabsteigt?“ (Koh 3,18–22<sup>35</sup>).

Ich sehe in diesen Worten keine Klage und keinen Pessimismus, sondern die nüchterne Anerkennung einer artenübergreifenden, mit-atmenden und mit-sterbenden Solidarität. Letztlich verdankt alles Lebendige sein Lebendigsein dem Atem Gottes; nach Genesis 1,2 wurde sogar das Nichtlebendige im Urbeginn von Gottes Atem in Bewegung versetzt. Und Gott nimmt seinen Atem irgendwann wieder zu sich zurück. Könnte solch ein biblischer Animismus – „anima“ bedeutet nichts anderes als „Atem“ – eine Tür öffnen, durch die unsere nach wie vor christlich geprägte Kultur einen neuen Raum zu betreten vermag, in dem Menschen den nichtmenschlichen Wesen wieder als Lebens- und Sterbenspartnern auf Augenhöhe gegenübertreten?

<sup>34</sup> Nach Ulrike Bail u. a., Bibel in gerechter Sprache,

<sup>35</sup> Nach Bail u. a., Bibel in gerechter Sprache, a. a. O., übersetzt von Detlef Dieckmann-von Bünau.

Diesen Raum möchte ich als einen solchen der Anthropo-Dezentrierung bezeichnen. Gregor Taxacher, der sich wie wenige andere für eine tier-sensible und tier-gerechte Theologie stark macht und ausdrücklich auch einen neuen christlichen „Animismus“ fordert, tritt gleichwohl für eine „perspektivische Anthropozentrik“ ein.<sup>36</sup> Er begründet dies mit dem transzendentalphilosophischen Argument, dass wir die Welt immer schon aus einer menschlichen Perspektive wahrnehmen. Daran ist richtig, dass die menschliche Perspektive für einen Menschen unhintergehbar ist. Daraus folgt aber nicht, dass diese Perspektive auch als „zentral“ gesetzt sein muss. Klar wurde mir dies, als ich das Buch „Das verborgene Leben des Waldes“ von David Haskell las. Darin wird zum Beispiel sehr anschaulich beschrieben, wie eine Meise nach allem, was wir vermuten können, die Welt sehen dürfte – nämlich mit einem Horizont, der annähernd 360 Grad umfasst, mit ungeheurer Schärfe und Detailgenauigkeit und zudem mit einer zusätzlichen Farbe, von der wir wissen, deren Anblick jedoch unsere Vorstellung übersteigt: dem Ultravioletten.<sup>37</sup> Was leistet eine solche Beschreibung der Meisen-Sicht? Sie leistet nicht, dass ich meine menschliche Perspektive verlassen kann. Denn die Beschreibung fußt auf Schlussfolgerungen, die ihren Ausgangspunkt bei anatomischen Untersuchungen und Verhaltensbeobachtungen nehmen, welche von Menschen vorgenommen wurden. Die Beschreibung leistet auch nicht, dass ich – um hier an Thomas Nagel und seinen berühmten Artikel über die Fledermaus zu erinnern<sup>38</sup> – nunmehr wüsste, wie es wäre, eine Meise zu sein. Die Alterität des tierlichen Gegenübers bleibt unangetastet. Aber die Beschreibung leistet, mir eine Ahnung davon zu vermitteln, dass die Welt, die der Meise und mir gemeinsam ist, sich ihrem Blick auf ganz andere Weise und in bestimmten Hinsichten tiefer und reicher darbietet. Ist mir dies einmal deutlich geworden, kann ich nicht mehr meinen, der Ort, von dem aus die eigene Perspektive sich entfaltet, sei der „Mittelpunkt“; er ist vielmehr ein Ort in einer ozeanischen, in sich unfassbar differenzierten Unendlichkeit von Orten. Meine menschliche Perspektive ist nunmehr de-zentriert.

Eine ähnliche Dezentrierungserfahrung liegt auch Jacques Derridas Überlegungen zum „Tier, das ich also bin“ zugrunde:<sup>39</sup> Ihm wird bewusst, dass die Katze, mit der er zusammenlebt, einen Blick hat, der ihm gilt, die-

<sup>36</sup> *Taxacher, Alles nur Natur?*

<sup>37</sup> *David G. Haskell: Das verborgene Leben des Waldes [A Year's Watch in Nature, 2012], München 2015, 31–33.*

<sup>38</sup> *Thomas Nagel: What Is It Like to Be a Bat?; in: The Philosophical Review 83 (1974), 435–450.*

<sup>39</sup> *Jacques Derrida: Das Tier, das ich also bin [L'Animal que donc je suis, 2006], Wien 2011.*

sem merkwürdigen Menschen-Tier, einen Blick zumal, für den der Mensch Jacques Derrida *nicht* das bestimmende Zentrum bildet. Diese Erfahrung gerät zum Ausgangspunkt für eine minutiöse Dekonstruktion des Mensch-Tier-Verhältnisses unserer Kultur – eine Dekonstruktion, die, und das ist tatsächlich mehr als eine hübsche Anekdote, durch den dezentrierenden Blick der Katze überhaupt erst möglich wurde. Ein weiteres Glanzstück menschlich-tierlicher Philosophie ist Donna Haraways „Manifest für Gefährten“, das aus dem Zusammenleben der Autorin mit ihrer Hündin und ihren gegenseitigen, konkret-alltäglichen Lernerfahrungen hervorgegangen ist. Ein Kernsatz dieses Textes lautet: „Wenn ich einen Hund habe, hat mein Hund einen Menschen; und es geht darum, was das konkret bedeutet.“<sup>40</sup> Anders, als man zunächst meinen könnte, unterstellt Haraway dabei zwischen ihr und der Hündin keine Symmetrie. Mit großer Sensibilität beschreibt sie vielmehr die zahllosen *Asymmetrien*, die das Verhältnis der beiden Wesen durchziehen – Asymmetrien, die aber doch in großer gemeinsamer Anstrengung eben zu einem *Verhältnis* finden und dadurch eine komplexe, an Verständnis und Missverständnissen reiche Beziehung hervorbringen. So zeichnet Haraway minutiös nach, wie das Training oder das gemeinsame Spiel durch Ansprüche des menschlichen Partners an die Hündin bestimmt werden, aber auch durch die Wünsche und Fähigkeiten, welche die Hündin einbringt, sowie durch Forderungen nach Nahrung, Zuwendung, Bewegung und Kommunikation, welche die Hündin ihrerseits gegenüber ihrem Menschen geltend macht. Ohne Tierrechte mit Menschenrechten gleichzusetzen, kann Haraway zeigen, dass solch eine tierlich-menschliche Koexistenz sehr wohl durch gegenseitige Erwartungen und Loyalitäten strukturiert ist, also durch etwas, das die Form miteinander ausgehandelter „Rechte“ hat – die freilich nicht abstrakt festzuschreiben, sondern im je konkreten Mensch-Tier-Verhältnis aufzudecken sind. Gewiss wendet sich Haraway, wenn sie darüber reflektiert, als Mensch wiederum an Menschen – und doch sind diese Reflexionen genau dadurch konstituiert, dass die eigene, menschliche Perspektive durch die vielfältigen, wechselseitig-asymmetrischen Relationen zur Hündin aus der Zentralstellung herausgerissen wurde.

Solche Anthropo-Dezentrierungen haben mit Verschmelzungswünschen oder Naturromantik nichts gemeinsam. Sie verzichten auch darauf, Analogien zwischen Menschen und Tieren oder gar Pflanzen zu strapazieren, denn bei Anthropo-Dezentrierungen geht es gerade darum, an und mit

<sup>40</sup> *Donna Haraway: Das Manifest für Gefährten. Wenn Spezies sich begegnen – Hunde, Menschen und signifikante Andersartigkeit [The Companion Species Manifesto. Dogs, People, and Significant Otherness, 2003]*, Berlin 2016, 62.

dem jeweiligen nicht-menschlichen Wesen das *Anders-als-Menschliche* und *Mehr-als-Menschliche* zu entdecken. Die Beziehungen zwischen Menschen und anderen Wesen sollen eben nicht vermenschlicht, sondern vielmehr das *Spezifische* darin aufgedeckt werden, das nur zwischen Mensch und Nicht-Mensch und nicht auch zwischen Mensch und Mensch erfahrbar ist. Solche Beziehungen zu erkennen und anzuerkennen hat selbstverständlich ethische Konsequenzen. Diese müssen, um direkt den umstrittensten Punkt anzusprechen, nicht immer auf Fleischverzicht hinauslaufen. Ein Kleinbauer mit Selbstversorgerhof erzählte mir einmal, dass er ein Schaf an seinem letzten Tag besonders liebevoll verwöhne, bevor er es weit abseits der anderen Tiere mit dem Bolzenschussgerät töte. Nur so könne er dem zu tötenden Schaf und hinterher auch seinen anderen Schafen noch ins Auge schauen. Die schlecht bezahlten Arbeiter in den Schlachtfabriken hingegen schauen den Tieren niemals in die Augen. Sie wissen, dass sie dann das von ihnen Verlangte nicht mehr zuwege bringen könnten.<sup>41</sup>

Sind Anthropo-Dezentrierungen auch beim Blick in ein Facettenauge, auch bei der Begegnung mit Bäumen möglich? Ja, man kann Insekten oder Bäumen ebenfalls als Anderen begegnen. Dass ein Millionenpublikum für die Beziehung zu Bäumen aufgeschlossen werden kann, stellen etwa die Bücher von Peter Wohlleben unter Beweis. Auch ihnen haben manche vorschnell der Vorwurf der Vermenschlichung gemacht;<sup>42</sup> in Wahrheit leisten sie aber das Gegenteil: Wenn Wohlleben unter anderem beschreibt, wie Bäume im Wald durch Pilz-Hyphen miteinander verbunden sind und deren feines Netz Veränderungen der Umgebung an die Bäume weitergibt, die ihrerseits darauf reagieren; und wenn er dazu einlädt, darin keinen toten Mechanismus, sondern etwas Lebendiges zu sehen, das die Welt auf seine Weise „wahrnimmt“ – dann gibt Wohlleben uns eine Ahnung von einer Seinsweise, die sich zutiefst von der menschlichen *unterscheidet*.<sup>43</sup> Einige mögen sich bei diesen Schilderungen an die Science-Fiction-Erzählung „Vaster than Empires and More Slow“ von Ursula K. Le Guin erinnert fühlen, in der Forscher\*innen auf einen faszinierend-unheimlichen, von Bäu-

<sup>41</sup> „So ein Schwein kann einen ja auch ganz toll anschauen. [...] Aber man versucht das natürlich sofort wieder auszublenden“, so der ehemalige Schlachthofarbeiter Thomas Schalz; in: Konrad Wolf: Schlachthofarbeit: Wie schaffen es Menschen, täglich hunderte Tiere zu töten?; in: ze.tt, 01.07.2020, <https://ze.tt/schlachthofarbeit-wie-schaffen-es-menschen-taeglich-hunderte-tiere-zu-toeten-schlachtung-veganismus-metzger-gegen-tiermord/> (aufgerufen am 07.05.2021).

<sup>42</sup> Tobias Becker: Tiere sind auch nur Menschen; in: Der Spiegel, 27.07.2016, [www.spiegel.de/spiegel/peter-wohlleben-wie-der-bestseller-autor-mit-seinen-tieren-lebt-a-1104721.html](http://www.spiegel.de/spiegel/peter-wohlleben-wie-der-bestseller-autor-mit-seinen-tieren-lebt-a-1104721.html) (aufgerufen am 07.05.2021).

<sup>43</sup> Peter Wohlleben: Das geheime Leben der Bäume. Was sie fühlen, wie sie kommunizieren – die Entdeckung einer verborgenen Welt, München 2020 [!2015], 14–20.

men überwucherten Planeten stoßen, die über Wurzelgeflechte miteinander kommunizieren.<sup>44</sup> Diese literarische Parallele illustriert ein weiteres, bei genauerem Hinsehen verblüffendes Merkmal unserer Kultur: Offenbar müssen wir uns in der Phantasie auf andere Planeten versetzen, um fremde Lebensformen auch nur denken zu können. Dabei sind wir, immer noch, auf dem *eigenen* Planeten von einer unüberschaubaren Fülle fremder Lebensformen umgeben, welche die Kreativität von Science-Fiction-Autor\*innen bei weitem überbieten! Wie tief haben wir uns dem Irdischen entfremdet, dass wir uns auf ferne Himmelskörper träumen müssen, um dergleichen vorstellbar zu machen, statt das Nächstliegende zu bemerken?<sup>45</sup> Sogar das menschliche Überleben können sich manche eher auf dem Mars als auf der Erde vorstellen. Unser Anthropozentrismus besitzt gnostische Züge – als hätte der Mensch mit den erdhaften Wesen um ihn herum nichts gemein, als sei er in Wahrheit ein Engel, ein Außerirdischer.

An diesem Punkt könnte, über die Selbstkritik hinaus, ein *positiver* Beitrag christlicher Theologie zur Anthro-Dezentrierung ins Spiel kommen. Theolog\*innen wären gut dafür gerüstet, die Erinnerung daran wachzuhalten, dass Adam, der Mensch, ein „Erdling“ ist und bleibt (so die wörtliche Bedeutung von ☽adam). „Ja, Erde bist du, und zur Erde kehrst du zurück“ (Gen 3,19b<sup>46</sup>). Manche Theolog\*innen, die den Anthropozentrismus kritisch sehen, möchten an seine Stelle einen Theozentrismus setzen; sie haben dabei viele Stimmen der Bibel und der theologischen Tradition auf ihrer Seite. Aber was ist mit einem göttlichen „Herrn“, der statt des Menschen im Mittelpunkt steht, eigentlich gewonnen? Mir scheint, nicht allzu viel. Denn dieser „Herr“ sieht dem „Menschen“ noch immer allzu ähnlich! Doch womöglich ist auch Gott in Wahrheit längst schon dezentriert. Wenn Christ\*innen davon sprechen, dass Gott Mensch wird, sagen sie damit zugleich: Gott wird Erdling. Gott wird begrenzt. Gott wird sterblich. Gott entäußert sich der Gottheit (Phil 2,7). Dabei nimmt Gott nicht bloß menschliche Gestalt an; Gott wird auch nicht nur vornehm „Leib“, wie man heute gerne sagt; nein:

<sup>44</sup> Ursula K. Le Guin: *Vaster than Empires and More Slow. A Story*, New York 2017. Es gibt eine gelungene deutsche Hörspielfassung der Geschichte: „Angst unter Bäumen“, Bayrischer Rundfunk 1985, [www.youtube.com/watch?v=08i9uQZB3Nk&ab\\_channel=An-gelRutledge](http://www.youtube.com/watch?v=08i9uQZB3Nk&ab_channel=An-gelRutledge) (07.05.2021).

<sup>45</sup> Auch diese Merkwürdigkeit ist wohl ein säkularisiertes Erbe christlicher Kultur: Das Thema nicht-menschlicher Lebendigkeit war für die traditionelle christliche Theologie einzig in der Engellehre verhandelbar! Siehe dazu Johann Evangelist Hafner: *Angelologie* (Gegenwärtig Glauben Denken. Systematische Theologie, Bd. 9), Paderborn 2009. – Dazu, wie radikal und brutal nicht-menschliche Tiere zugleich abgewertet wurden, siehe Karl Steel: *How to Make a Human. Animals and Violence in the Middle Ages*, Columbus, Ohio 2011.

<sup>46</sup> Nach Bail u. a., Bibel in gerechter Sprache, a. a. O.

Gott wird „Fleisch“ (*σάρξ*/sarx, Joh 1,14)! In dieser Fleischlichkeit ist Gott zugleich mehr als menschlich – nämlich auch tierlich, sogar pflanzlich, ganz und gar materiell. Hier begegnet uns eine rückhaltlose Selbst-Dezentrierung Gottes. Vielleicht wird Gott gerade heute verwundbares, schmerzempfindliches, sterbliches *Fleisch*, um die Verheerungen der anthropozentrischen Herrschaft, die auch mit ihrem, mit seinem Namen verknüpft ist, selbst zu erleiden – und damit uns wie sich selbst neue Möglichkeiten aufzuschließen, die in bislang ungeahnte Horizonte weisen.

So atemberaubend das klingen mag – es bräuchte eben solche und noch viele weitere Theo- und Anthropo-Dezentrierungen, um uns in die Lage zu versetzen, mit der irdischen, mehr-als-menschlichen Welt wieder in ernsthafte Verhandlungen einzutreten. Von deren Verlauf hängt nicht weniger als unser Überleben ab. Die Wiederentdeckung des Paradieses ist uns dabei nicht verheißen, wie Donna Haraway in „*Unruhig bleiben*“, ihrer jüngsten Arbeit, festhält. Für illusionär hält sie auch den Glauben, die Verheerungen des Anthropozäns seien „kurz vor zwölf“ noch aufzuhalten: Die Zwölf-Uhr-Marke ist seit langem überschritten. Die künftige Aufgabe menschlicher wie nicht-menschlicher Wesen erblickt Haraway vielmehr darin, in einer post-apokalyptischen, beschädigten Welt „miteinander zurechtzukommen“. Für dieses praktische und zutiefst unsentimentale „Miteinander-Zurechtkommen“ – worin das Unvollkommene, Improvisierte, auch das Misslingen ausdrücklich eingeschlossen ist – findet Haraway den glücklichen Vergleich mit dem Fadenspiel: Bei diesem weltweit verbreiteten Spiel wird eine Schlaufe in Form einer Figur zwischen zwei Händen aufspannt; die Mitspielerin nimmt diese Schlaufe nun so auf, dass eine neue Figur daraus entsteht, aus der dann weitere Figuren hervorgehen können. Ebenso finden wir uns in eine Gegenwart verstrickt, die uns jeweils vorgegeben ist und uns auf unübersehbare Weise mit menschlichen und nicht-menschlichen Wesen verbindet; indem wir diese Gegenwart „aufnehmen“ wie ein diffiziles Fadenbild, verwickeln wir uns in die knifflige Aufgabe, in konkret-alltäglichen und politischen Praktiken neue Fortsetzungen zu finden, die wir für wiederum unvorhersehbare Fortsetzungen weitergeben können. Dabei geht es um „das Fallenlassen von Fäden und um das Scheitern, aber manchmal auch darum, etwas zu finden, das funktioniert, etwas Konsequentes und vielleicht sogar Schönes; etwas, das noch nicht da war, ein Weitergeben von Verbindungen, die zählen.“<sup>47</sup> Eine Zukunft haben wir Menschen nur in dem Maße, in dem es uns gelingt, über das Menschliche hinaus in dieses heikle und staunenswerte Spiel der Verbundenheit zurückzufinden.

<sup>47</sup> *Donna Haraway: Unruhig bleiben. Die Verwandtschaft der Arten im Chtuluzän [Staying with the Trouble. Making Kin in the Chtulucene, 2016]*, Frankfurt a. M. 2018, 20.

# Die Verantwortung trägt der Mensch

## Diskussionen zur Unhintergehrbarkeit von Anthropozentrik in der evangelischen Tierethik



Cornelia Mügge<sup>1</sup>

Ethik scheint unhintergehrbar anthropozentrisch zu sein. So ist es schließlich der Mensch, der moralisch urteilt und handelt und Verantwortung für sich und andere – menschliche wie nicht-menschliche Lebewesen – übernehmen kann und soll. Doch wie weitgehend ist diese Zentrierung auf den Menschen zu denken und was folgt daraus für die moralische Berücksichtigung von nicht-menschlichen Tieren? Dieser Frage möchte ich hier vor dem Hintergrund aktueller evangelisch-theologischer Diskussionen nachgehen.

Ausgangspunkt der meisten Beiträge in der evangelischen Theologie ist zunächst die Überzeugung, dass Tiere in sich wertvoll und von Gott geliebte Geschöpfe sind und als unsere Mitgeschöpfe moralisch berücksichtigt werden sollten. Die menschliche Nutzung von Tieren sollte daher Einschränkungen unterliegen, die gewähren, dass Tiere nicht rein instrumentell betrachtet werden. Zugleich halten es die meisten Theolog\*innen aber grundsätzlich für legitim, Tiere für menschliche Zwecke zu nutzen, was u.a. auch deren Tötung umfassen kann und worin sich der Umgang mit Menschen und Tieren kategorial unterscheidet.<sup>2</sup> Eine solche kategoriale

<sup>1</sup> Dr. Cornelia Mügge war bis 28. Februar 2021 Assistentin am Lehrstuhl für Allgemeine Moraltheologie und Ethik der Universität Freiburg (Schweiz); seit 5. Juli 2021 ist sie Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Evangelische Theologie der Technischen Universität Dresden.

<sup>2</sup> Diese Verknüpfung von Mitgeschöpflichkeit bzw. eigenem Wert und legitimer Nutzung vertreten in unterschiedlicher Ausprägung u.a.: *Ulrich H. J. Körtner*: Bioethik nicht-menschlicher Lebensformen; in: *Wolfgang Huber, Torsten Meireis, Hans-Richard Reuter* (Hg.): Handbuch der Evangelischen Ethik, München 2015, 585–647; *Christian Polke*: Tiere, Menschen und Personen. Ethisch-theologische Perspektiven auf Tierversuche und Xenotransplantation; in: *Anne Käfer, Henning Theissen* (Hg.): In verantwortli-

Unterscheidung zwischen Menschen und Tieren wird häufig mit dem Kriterium der Verantwortung bzw. der Moral begründet: Da nur der Mensch Verantwortung übernehmen kann und moralisch urteilt und handelt, komme ihm eine Sonderstellung in moralischen Fragen zu, die auch seinen besonderen Status in Bezug auf die moralische Berücksichtigung erklärt. Ethik sei dementsprechend unhintergehbar anthropozentrisch und die Forderung nach einer Überwindung der Anthropozentrik bzw. des Anthropozentrismus insofern nicht plausibel.<sup>3</sup> Diese These möchte ich im Folgenden genauer untersuchen, indem ich erstens zwei Argumentationsschritte unterscheide und diese mit Blick auf ihre Aussagen zu anthropozentrischer Ethik näher erörtere, und zweitens die beiden Argumentationsschritte unter Bezugnahme auf anthropozentrismuskritische Positionen diskutiere.<sup>4</sup>

### *1. Menschliche Verantwortung und die Unhintergehbarkeit von Anthropozentrik*

Die meisten theologischen Ethiker\*innen gehen davon aus, dass es einen bedeutenden moralisch relevanten Unterschied zwischen Menschen und Tieren gibt, den man auch als kategorial bezeichnen kann. Die für Menschen und Tiere geltenden Normen und Rechte sind demnach in wesentlicher Hinsicht verschieden und Menschen wird grundsätzlich eine Vorrangstellung gegenüber Tieren zugeschrieben. Anschaulich wird dies am Beispiel des Tötens: Während man Menschen nie töten sollte (es sei denn in Notsituationen und absoluten Ausnahmefällen), wird das Töten von Tieren nicht grundsätzlich als ethisch problematisch erachtet, sondern

chen Händen. Unmündigkeit als Herausforderung für Gerechtigkeitsethik, Leipzig 2018, 101–126; *Arnulf von Scheliha*: Christliche Pflichten gegenüber der Mitwelt? Ein Beitrag zu einem Teilgebiet der Umweltethik; in: *Käfer, Theissen*: In verantwortlichen Händen, 27–47.

<sup>3</sup> Z. B. *Körtner*, Bioethik, 597; *von Scheliha*, Mitwelt, 34; *Polke*, Tiere, Menschen und Personen, 106. Ich unterscheide im Folgenden nicht systematisch zwischen Anthropozentrik und Anthropozentrismus. Möglich und naheliegend wäre, den ersten Begriff deskriptiv, den zweiten problematisierend zu verwenden, aber da ich hier gerade untersuche, was deskriptiv und unhintergehbar ist und die Begriffe in verschiedenen Positionen unterschiedlich verwendet werden, lasse ich dies bewusst offen.

<sup>4</sup> Der Aufbau meiner Argumentation orientiert sich an ‚Argument II‘; in: *Cornelia Mügge*: Gewalt und Tierrechte in der theologischen Ethik. Eine kritische Analyse; in: *Simone Horstmann* (Hg.): Religiöse Gewalt an Tieren. Interdisziplinäre Diagnosen zum Verhältnis von Religion, Speziesismus und Gewalt, Bielefeld 2021, 223–247, hier 233–242. Inhaltlich werden im Folgenden aber zum Teil andere Schwerpunkte gesetzt.

als legitim, sofern ein vernünftiger Grund dafür vorliegt, wobei eine Reihe menschlicher Interessen als vernünftige Gründe betrachtet werden.

In der philosophischen wie auch theologischen Ethik wurden verschiedene Kriterien für einen solchen kategorialen Unterschied diskutiert, darunter z.B. Vernunft oder Sprache. Viele der diskutierten Kriterien haben jedoch nicht nur die Schwierigkeit, dass (einige) Tiere in Abstufung ebenfalls über sie verfügen (und manche Menschen dies nicht im beanspruchten Ausmaß tun), sie werfen zudem die Frage auf, worin ihre moralische Relevanz besteht. Ein Kriterium, das mit Blick auf diese Schwierigkeiten viele für überzeugend halten, ist das der Moral- und Verantwortungsfähigkeit: Verantwortung, so scheint es, können in der Tat nur Menschen übernehmen, nur sie können moralisch urteilen und handeln; zugleich ist dieses Kriterium offenkundig in hohem Maß moralisch relevant – nur wenn jemand moralisch urteilen und handeln kann, kann auch sinnvoll über Moral gesprochen werden. In diesem Sinn scheint Ethik also unhintergehbar auf den Menschen zentriert zu sein.<sup>5</sup>

Auf dieser Grundlage baut ein in der evangelischen Ethik häufig anzu treffendes Argument der Verantwortung auf, das im Wesentlichen zwei Schritte umfasst:<sup>6</sup>

- I) Nur der Mensch kann Verantwortung übernehmen und moralisch urteilen und handeln. Anthropozentrik ist in der Ethik daher nicht nur epistemisch, sondern auch moralisch unhintergehbar und legitim.
- II) Da Tiere keine Verantwortung übernehmen können, sind wir ihnen gegenüber nicht im gleichen Maß moralisch verpflichtet wie Menschen. Sie dürfen daher in der moralischen Berücksichtigung kategorial nachgeordnet werden, sofern sie dabei zugleich als Mitgeschöpfe geachtet werden.

*ad I)* Der erste Argumentationsschritt geht von der Annahme aus, dass nur Menschen Verantwortung übernehmen können, während Tiere allenfalls moralähnliche Fähigkeiten haben.<sup>7</sup> Wenn das so ist, scheint eine anthropozentrische Perspektive in der Ethik in mehreren Hinsichten unhintergehbar zu sein. So plädiert beispielsweise Ulrich H. J. Körtner vor dem Hintergrund seines verantwortungsethischen Grundverständnisses theologischer Ethik für eine verantwortungsethische Anthropozentrik, die neben einem erkenntnistheoretischen zudem ein moralisches Moment umfasst –

<sup>5</sup> Vgl. Fußnote 3.

<sup>6</sup> Ich spreche hier ausdrücklich von *einem* Argument der Verantwortung, da ausgehend von Verantwortung auch andere Argumentationen möglich sind und verfolgt werden.

<sup>7</sup> Z. B. Körtner, Bioethik, 588.

zugleich aber von einem moralisch problematischen Anthropozentrismus abgegrenzt werden kann:

„Ein solcher Gebrauch des Terminus Anthropozentrik [...] teilt einerseits die Kritik an einem moralischen Anthropozentrismus, der Tieren und Pflanzen keinen moralischen Eigenwert zugesteht, führt aber andererseits über die Alternative einer lediglich epistemischen oder methodischen Anthropozentrik hinaus. Eine verantwortungsethisch begründete Anthropozentrik vereinigt in sich ein erkenntnistheoretisches und ein moralisches Moment.“<sup>8</sup>

Diese Begriffsbestimmung ist aufschlussreich, da sie auf verschiedene Dimensionen von Anthropozentrik bzw. Anthropozentrismus hinweist, die differenziert werden sollten. So kann man Anthropozentrik zunächst einmal auf der epistemisch-methodischen Ebene verorten: Wir können die Welt nur als Menschen betrachten und uns erschließen; jede Erschließung nicht-menschlicher Perspektiven kann nur eine Annäherung sein und bleibt auf dieser basalen Ebene an die menschliche Sichtweise gebunden. Während diese Form von Anthropozentrik weitgehend unumstritten ist, gilt das nicht für die moralische Ebene, für die Körtner nochmals zwei Dimensionen unterscheidet: Einerseits greift er affirmativ ein moralisches Moment von Anthropozentrik auf, welches sich auf die Annahme stützt, dass nur der Mensch Verantwortung übernehmen kann; andererseits kritisiert er einen moralischen Anthropozentrismus, der den Eigenwert nicht-menschlicher Lebewesen nicht anerkennt.<sup>9</sup> Diese Differenzierung verschiedener moralischer Dimensionen kann man begrifflich noch präziser fassen, wenn man den Begriff der Axiologie hinzunimmt. Als axiologisch bezeichnet etwa der Philosoph Bernd Ladwig die Frage, „wer es wert wäre, um seiner selbst willen Beachtung zu finden“ bzw. wer zur „Menge der möglichen Empfänger moralischer Beachtung“ gehören sollte.<sup>10</sup> Ladwig stellt diese Frage einer zweiten gegenüber, die er epistemologisch nennt und bei der es darum geht, „wer moralische Normen als gültig einsehen könnte und sollte“, wer also „moralisch urteilen und handeln kann“.<sup>11</sup>

<sup>8</sup> Körtner, Bioethik, 597.

<sup>9</sup> Körtner gibt damit nicht zuletzt ein Beispiel für eine mögliche Begriffsunterscheidung zwischen Anthropozentrik und -zentrismus, die ich aus dem oben genannten Grund aber nicht übernehme (Fußnote 3).

<sup>10</sup> Bernd Ladwig: Politische Philosophie der Tierrechte, Berlin 2020, 70.

<sup>11</sup> Ebd.

Diese von ihm als epistemologisch bezeichnete Frage meint im Wesentlichen das, was Körtner als moralisches Moment der verantwortungsethischen Anthropozentrik bezeichnet.

Vor dem Hintergrund dieser Begriffsüberlegungen scheint es sinnvoll, insgesamt zwischen drei Ebenen zu unterscheiden: erstens einer epistemisch-methodischen, die weitgehend als unhintergehbar anerkannt wird; zweitens einer moralisch-epistemologischen, die viele Ethiker\*innen ebenfalls als weitgehend unhintergehbar betrachten, die durchaus aber von Vertreter\*innen der Human-Animal Studies sowie vereinzelt auch der Philosophie und Theologie hinterfragt wird (siehe Punkt 2.I). Die dritte Ebene ist die axiologische und hier verorten die meisten Ethiker\*innen die entscheidende Problematik.<sup>12</sup> Damit kann aber durchaus Unterschiedliches gemeint sein: Während einige Tierethiker\*innen, wie z.B. Ladwig, die Bevorzugung des Menschen in der moralischen Berücksichtigung so weit wie möglich überwinden und damit die axiologische Frage von der epistemologischen entkoppeln wollen,<sup>13</sup> kritisieren andere, darunter viele evangelische Ethiker\*innen, eine instrumentalisierende Sichtweise, halten an der moralischen Bevorzugung von Menschen aber grundsätzlich fest – und häufig verknüpfen sie dabei die axiologische und epistemologische Ebene. Deutlich wird dies im zweiten Argumentationsschritt, der aus der alleinigen Verantwortungsfähigkeit des Menschen Konsequenzen für die moralische Berücksichtigung ableitet.

*ad II)* Die oben genannte These, wir seien Tieren aufgrund ihrer Unfähigkeit zu Moral und Verantwortung nicht im gleichen Maß moralisch verpflichtet, beruht wesentlich auf einer Annahme der Wechselseitigkeit von Moral: Demnach können nur diejenigen Lebewesen, die selbst verantwortlich handeln, also selbst verantwortungs- und moralfähig sind, auch zum engen Bereich der moralischen Berücksichtigung zählen. Da dies Annahme I zufolge nur für Menschen gilt, bestehen auch nur ihnen gegenüber moralische Pflichten im engeren Sinn, Tieren gegenüber hingegen nicht.<sup>14</sup> Das bedeutet, im Sinne der Mitgeschöpflichkeit, nicht, dass Tiere gar nicht mo-

<sup>12</sup> Die Kritik an einem „axiologische[n] Anthropozentrismus, der nur den Menschen als Gegenstand der Würde sieht“, wird auch in der theologischen Umweltethik ausdrücklich formuliert; z. B. *Elisabeth Gräß-Schmidt*: Umweltethik; in: *Wolfgang Huber, Torsten Meireis, Hans-Richard Reuter* (Hg.): Handbuch der Evangelischen Ethik, München 2015, 649–709, hier 660.

<sup>13</sup> *Ladwig*, Tierrechte, 70 f.

<sup>14</sup> Explizit findet sich die Rede von „wechselseitiger Verantwortung“ z. B. bei *Wilfried Härtle*: Alle Menschen sind Personen. Auseinandersetzung mit dem Speziesismusvorwurf; in: *Peter Dabrock, Ruth Denkhaus, Stephan Schaede* (Hg.): Gattung Mensch, Tübingen 2010, 207–225, hier 216. In anderen Beiträgen wird dies nicht immer so explizit genannt, zeigt sich aber implizit in Kriterien wie etwa der Notwendigkeit, sich ge-

ralisch zu berücksichtigen wären, dies fällt hier aber in den Bereich der freiwilligen Tugend und des Appells: „Die Forderung, tierisches [...] Leben zu achten, kann [...] immer nur an die Verantwortung des Menschen appellieren.“<sup>15</sup> Die moralische Berücksichtigung von Tieren ist demnach im Rahmen der Verantwortungsaufgabe des Menschen wünschenswert, es können und dürfen aber nicht zuletzt mit Blick auf die Freiheit des Menschen keine moralisch verpflichtenden Forderungen formuliert werden. Viele Formen der Nutzung von Tieren werden daher – im Rahmen einer der Mitgeschöpflichkeit entsprechenden Tierschutzes – als legitim erachtet. Arnulf von Scheliha expliziert das etwa in Bezug auf den Fleischkonsum:

„Es gehört einerseits zum *dominium terrae* unter der Bedingung von auf Freiheit aufruhenden Massengesellschaften, dass Tiere zur Erzeugung von Fleischnahrung gezüchtet und getötet werden. [...] Die Fleischproduktion ist der Preis der Freiheit und der Versorgung von Massengesellschaften, die zur gegenwärtigen Wirklichkeit gehören. Andererseits ist es der Natur der Tiere moralisch geschuldet, dass sie möglichst artgerecht gehalten und möglichst angst- und schmerzfrei zu Tode gebracht werden.“<sup>16</sup>

Die argumentative Bedeutung der Verantwortungsfähigkeit des Menschen besteht also einerseits in der Bestimmung einer Aufgabe mit Blick auf die nicht-menschliche Schöpfung (durch Tierschutz, Maßnahmen zur Verbesserung in der Tierhaltung u. ä.), andererseits aber ganz wesentlich auch in der Begründung einer Sonderrolle des Menschen in der Schöpfung, aus der auch eine moralische Vorrangstellung resultiert. Diese Annahme einerseits durch die Mitgeschöpflichkeitsthese begrenzten, andererseits aber dennoch kategorialen moralischen Vorrangstellung des Menschen wird in der evangelischen Theologie aktuell von den meisten Ethiker\*innen geteilt; neben dem Argument der Wechselseitigkeit dienen

genseitig sprachlich Rechenschaft geben zu können (*Körtner*, Bioethik, 601 f). Auch in beziehungsorientierten Ansätzen spielt Wechselseitigkeit oft eine Rolle, etwa in der Bedingung wechselseitiger Anerkennung, z. B. *Peter Dabrock*: ‚Leibliche Vernunft‘. Zu einer Grundkategorie fundamentaltheologischer Bioethik und ihre Auswirkung auf die Speziesismus-Debatte; in: *Dabrock, Denkhaus, Schaede* (Hg.), Gattung, 227–262, hier 248.

<sup>15</sup> *Körtner*, Bioethik, 604.

<sup>16</sup> *Arnulf von Scheliha*: Tierschutz als Thema und Aufgabe protestantischer Soialethik; in: ZEE 63.1 (2019), 8–20, hier 17.

zu ihrer Begründung z. B. auch der Verweis auf Erfahrungen und gewachsene Wahrnehmungsmuster<sup>17</sup> oder die Orientierung an ökologischen Kriterien wie die „Erhaltung der Biodiversität“.<sup>18</sup>

Zusammenfassend kann mit Blick auf die Anthropozentrismusdebatte festgehalten werden: Aus Sicht der meisten evangelischen Ethiker\*innen ist eine starke Form von (axiologischem) Anthropozentrismus abzulehnen, der Tiere vollständig instrumentalisiert; demgegenüber wird der Eigenwert von Tieren hervorgehoben. Allerdings wird Anthropozentrik in moralischer Hinsicht insofern als unhintergehbar betrachtet, als nur der Mensch zu Moral und Verantwortung fähig sei. Davon ausgehend wird es zudem als weder sinnvoll noch notwendig erachtet, eine möglichst gleiche moralische Berücksichtigung von Tieren und Menschen anzustreben – vielmehr wird es als gut begründet angesehen, Menschen in moralischen Abwägungen (kategorial) vorzuordnen und das Wohl von Tieren dem verantwortlichen, dabei aber freien Ermessen des Menschen zu unterstellen. Im zweiten Punkt soll dieses Argument nun in eine kritische Diskussion mit weitergehend anthropozentrismuskritischen Perspektiven gebracht werden.

## *2. Wieviel Anthropozentrik ist in der Ethik unhintergehbar? Einwände und Debatten*

### *ad I) Zur Frage der alleinigen Verantwortung des Menschen*

Aufbauend auf der Unterscheidung zweier Argumentationsschritte im ersten Punkt, möchte ich auch die Diskussion in zwei Schritten führen. Die Annahme, dass nur Menschen Verantwortung übernehmen können und Ethik daher in Bezug auf die moralisch-epistemologische Ebene unhintergehbar anthropozentrisch ist, erscheint zunächst in vieler Hinsicht plausibel. In der aktuellen Forschung, insbesondere der Human-Animal Studies, wird aber auch dies zunehmend kritisch hinterfragt. Intensiv wird hier über die – auch moralische – Handlungsfähigkeit von Tieren diskutiert

<sup>17</sup> Vgl. Mügge, Gewalt, 229–233. Ein Vertreter dieser Argumentation ist z. B. Christian Polke, der sich zum Argument der Wechselseitigkeit zudem ausdrücklich kritisch positioniert: Polke, Tiere, Menschen und Personen, 106.

<sup>18</sup> Clemens Wustmans: Tierethik als Ethik des Artenschutzes. Chancen und Grenzen, Stuttgart 2015, 167. Die ökologische Stoßrichtung spielt auch in der katholischen Ethik eine zentrale Rolle; siehe z. B. die Beiträge von Markus Vogt und Michael Rosenberger; in: Martin M. Lintner (Hg.): Mensch – Tier – Gott. Interdisziplinäre Annäherungen an eine christliche Tierethik, Baden-Baden 2021.

und es wird darauf hingewiesen, dass Tiere nicht nur altruistisch und empathisch, sondern auch zielgerichtet und an Regeln orientiert handeln können.<sup>19</sup> In der evangelischen Theologie wird diese Forschung zwar nur vereinzelt, aber doch zunehmend aufgegriffen.<sup>20</sup> So denkt etwa Julia Eva Wannenmacher über die Möglichkeit tierlicher Ethik nach und urteilt es als „künstlich und aufgesetzt [...], wenn wir uns beharrlich weigern einzugehen, dass auch nichtmenschliche Tiere zu so etwas wie ethischem oder unethischem Handeln in der Lage sind – auch wenn wir die Grundlagen tierlicher Ethik [...] nicht kennen, und sie vermutlich nur teilweise Überschneidungen mit unseren menschlichen Ethiken aufweisen“.<sup>21</sup> Wannenmacher geht davon aus, dass „die Grenze zwischen uns und ihnen [den Tieren] nicht nur fließend [ist], sie ist inexistent“.<sup>22</sup> Sie plädiert daher für die Entwicklung einer antispeziesistischen Theologie.<sup>23</sup> Überlegungen zu Tieren als moralischen Subjekten stellt auch Markus Mühling an, der die Frage des Wertwahrnehmens ins Zentrum der Ethik rückt und argumentiert, dass Tiere (bzw. zumindest höhere Wirbeltiere) darin in Kontinuität zum Menschen stehen.<sup>24</sup>

<sup>19</sup> Dies zeigen z. B. eine Reihe von Beiträgen in *Sven Wirth, Anett Laue, Markus Kurth, Katharina Dornenzweig, Leonie Bossert, Karsten Balgar (Hg.): Das Handeln der Tiere. Tierliche Agency im Fokus der Human-Animal Studies*, Bielefeld 2015. Aus philosophischer Perspektive siehe z. B. *Eva Meijer: When Animals Speak. Toward an Interspecies Democracy*, New York 2019.

<sup>20</sup> Mein Fokus liegt hier auf dem evangelischen Diskurs, in der katholischen Theologie findet aber ebenfalls zunehmend eine Auseinandersetzung mit den Human-Animal Studies statt, siehe z. B. *Julia Enxing: Schöpfungstheologie im Anthropozän*. Gedanken zu einer planetarischen Solidarität und ihrer (theo)politischen Relevanz; in: *Lintner, Mensch – Tier – Gott*, 161–180. Julia Enxing plädiert in diesem Zusammenhang nicht zuletzt für ein Konzept der Inter-Moralität, im Anschluss an Celia Deane-Drummond (ebd., 163).

<sup>21</sup> *Julia Eva Wannenmacher: Ambivalenzen einer Beziehung – und ein Plädoyer für eine antispeziesistische Theologie*; in: *Reingard Spannring, Karin Schachinger, Gabriela Kompatscher, Alejandro Boucabeille (Hg.): Disziplinierte Tiere? Perspektiven der Human-Animal Studies für die wissenschaftlichen Disziplinen*, Bielefeld 2015, 287–319, hier 312.

<sup>22</sup> *Wannenmacher, Ambivalenzen*, 288.

<sup>23</sup> Den Begriff des (Anti-)Speziesismus klammere ich in diesem Aufsatz sonst aus, weil er v. a. aufgrund der damit verbundenen Diskussion um *human marginal cases* auf viele Vorbehalte und Sorgen trifft (vgl. *Mügge*, Gewalt, 227 f) und umfassende weitere Erläuterungen erfordern würde – es ist aber evident, dass er mit der Frage des Anthropozentrismus eng zusammenhängt.

<sup>24</sup> *Markus Mühling: Kriterien für die Beurteilung des moralischen Status von nichtmenschlichen Tieren. 13 Thesen zur Tierethik*; in: *Käfer, Theißen, In verantwortlichen Händen*, 83–100, hier 84. Die Annahme der Mensch-Tier-Kontinuität wird von Mühling auch in Bezug auf die Gottebenbildlichkeit diskutiert: Er stellt die These auf, dass Menschen und Tiere im Bild Gottes geschaffen sind, da Gottebenbildlichkeit als „*besonderes Voneinander-und Füreinander Werden*“ zu verstehen sei – was sowohl auf Menschen

Solche Vorstöße der Human-Animal Studies und daran anschließender theologischer Auseinandersetzungen stellen die Unhintergehrbarkeit epistemologischer Anthropozentrik explizit in Frage. Die theologische Ethik ist gefordert, sich dazu zu positionieren und muss sich fragen, ob sie die tierliche *moral agency* weiterhin im Rahmen des anthropozentrischen Deutungsrahmens als moralähnliches, aber von menschlicher Moral kategorial verschiedenes Verhalten einordnet oder ob sie diese Forschung als Infragestellung der kategorialen Mensch-Tier-Differenz aufgreift und weiterdenkt; mit anderen Worten, ob sie eine grundlegende Diskussion in Bezug auf die moralisch-epistemologische Ebene aufnimmt.

*Dagegen* steht vor allem die verbreitete, in vielen ethischen Traditionen verwurzelte Intuition, dass Moralfähigkeit im engen Sinn nur Menschen zukommt. Darüber hinaus könnte man aus tierethischer Perspektive befürchten, dass eine Fokussierung auf die epistemologische Ebene zur Nachordnung der Diskussion um konkrete Handlungsnormen führt oder mehr noch, dass aus der Behauptung der Moralfähigkeit von Tieren auf eine Relativierung oder gar Eliminierung der Verantwortungsaufgabe des Menschen geschlossen wird.<sup>25</sup>

Für eine kritische Diskussion der Moralfähigkeit von Tieren spricht allerdings, dass es immer mehr Anhaltspunkte dafür gibt, dass viele Tiere in einer Weise moralisch handeln können, die der menschlichen Moral nahekommt; die Annahme eines kategorialen Unterschieds dürfte daher immer weniger plausibel werden. Auch aus Sicht einer Tierethik, die auf eine tiefgehende und langfristige Veränderung des Mensch-Tier-Verhältnisses zielt, spricht zudem einiges dafür, die Debatte auch auf der epistemologischen Ebene zu führen: Ohne eine grundlegende Veränderung in der Wahrnehmung von Tieren besteht die Gefahr, dass nur kurzfristige und oberflächliche Veränderungen erreicht werden können.<sup>26</sup> Mit anderen Worten, wenn kein anderer Blick auf Tiere entsteht, fehlt den tierethischen Forderungen

als auch auf Tiere zutreffe (*Markus Mühlung: Menschen und Tiere – geschaffen im Bild Gottes; in: Ulrich Beutler, Hansjörg Hemminger, Ders., Martin Rothangel (Hg.): Geschaffen nach ihrer Art. Was unterscheidet Tiere und Menschen?, Frankfurt a. M. 2017, 129–143, hier 133*). Ich verweise auf diese These nur am Rand, da sie eine umfassende Diskussion erfordern würde, die ich an dieser Stelle nicht führen kann.

<sup>25</sup> Diese Befürchtung spiegelt sich z. B. im Rahmen umweltethischer Überlegungen bei *Gräb-Schmidt*, Umweltethik, 659 f.

<sup>26</sup> Vgl. *Wannenmacher* in Bezug auf die Sünden-(Un-)Fähigkeit von Tieren: Die Behauptung ihrer kreatürlichen Unschuld, d. h. ihrer Sündlosigkeit, führe in der Theologie gerade erneut zu ihrer Abwertung – und damit letztlich zu einer Rechtfertigung ihrer Ausbeutung (*Wannenmacher*, Plädoyer, 310 f.).

die tiefergehende Verwurzelung und Substanz, um einen nachhaltigen Konsens für die umfassendere moralische Berücksichtigung von Tieren erreichen zu können.

Trotz der damit verbundenen Herausforderungen dürfte daher mehr für als gegen eine intensivere kritische Auseinandersetzung mit diesen Debatten sprechen. Eine solche Auseinandersetzung muss keineswegs dazu führen, die Moralfähigkeit von Menschen und Tieren zu nivellieren, da es in den Debatten gerade auch darum geht, Verschiedenheit anzuerkennen, so auch die Verschiedenheit von Moral wie Wannenmachers Aussagen deutlich machen. Worum es also geht, ist nicht, die besondere Verantwortungsaufgabe des Menschen zu relativieren oder gar aufzugeben, sondern darum eine Kontinuität zu Tieren auch in Bezug auf Moral anzuerkennen – und die Vorstellung aufzugeben, dass dem Menschen aufgrund seiner spezifischen Moralfähigkeit eine Vorrangstellung in der Schöpfung gebührt.

#### *ad II) Kritik der kategorialen Nachordnung von Tieren*

Was die axiologische Ebene betrifft, gehen viele tierethische Positionen in ihrer Kritik über die Zurückweisung einer rein instrumentellen Betrachtung von Tieren hinaus und fordern eine weitaus stärkere moralische Berücksichtigung von Tieren. Die Kritik richtet sich dabei nicht zuletzt auf die Annahme der Wechselseitigkeit: Dagegen wird zum einen eingewandt, dass hier ein Gattungsargument vorausgesetzt wird, das nicht eigens begründet werden kann. Für Ladwig etwa scheint „der Übergang von einer Individuenmenge zu einem normativ gehaltvollen Gattungsbegriff *einzig* von dem Wunsch motiviert zu sein, zwei auf den ersten Blick inkompatible Annahmen miteinander zu vereinbaren: dass die Moralfähigkeit eine notwendige Bedingung moralischer Einbeziehung bilde und dass alle Menschen ungeachtet ihrer individuellen Fähigkeiten moralische Beachtung verdienten“.<sup>27</sup>

Zum anderen wird inhaltlich kritisiert, dass die Fähigkeit zu Moral und Verantwortung nicht das entscheidende Kriterium für moralische Berücksichtigung sein sollte und diese daher von dem Gedanken der Wechselseitigkeit entkoppelt werden muss. So weist etwa Christine Koorsgard darauf hin, dass moralisch relevant vielmehr sei, ob für ein Lebewesen Dinge in einem moralisch bedeutsamen Sinn gut oder schlecht sein können – was nicht von der vernünftigen Moralfähigkeit abhänge. Auch für Tiere, so der Kern ihres Arguments, seien Dinge in diesem Sinn gut oder schlecht, wes-

<sup>27</sup> *Ladwig*, Tierrechte, 78, kursiv i. O.

wegen „wir Pflichten gegenüber den anderen Tieren“ hätten;<sup>28</sup> damit geht sie in ihrer Forderung deutlich über ein nur freiwilliges tugendhaftes Handeln in Bezug auf Tiere hinaus.

Darüber hinaus wird grundsätzlich der Symmetriegedanke im Wechselseitigkeitsargument kritisiert, wofür nicht zuletzt die christlich-theologische Tradition Ressourcen bereithält. Exemplarisch kann hier auf den Gedanken der Nächstenliebe verwiesen werden. Im tierethischen Kontext bezieht sich darauf z.B. der Theologe Christoph Ammann. Ihm zufolge sollte es einer christlichen Ethik maßgeblich um die aufmerksame und liebende Zuwendung zum Gegenüber gehen – unabhängig von Kriterien wie der Fähigkeit zu Moral. Meinem Gegenüber bin ich dann deswegen moralisch verpflichtet, weil es mich an sich etwas angeht und nicht, weil ich mir von ihm erwarten kann, dass es sich mir gegenüber ebenfalls moralisch verhält. Ausgehend davon fragt Ammann kritisch, warum man glaubt, „Tiere *a priori* aus dem Kreis der Nächsten“ ausschließen zu dürfen, so sei schließlich „die Pointe des Liebesethos [...] gerade eine liebende Aufmerksamkeit gegenüber der Welt und eine Absage an rigide Grenzziehungen dieser Art“.<sup>29</sup>

Diese hier nur angedeuteten Argumente<sup>30</sup> stehen stellvertretend für eine Vielzahl philosophischer sowie zunehmend auch theologischer Positionen, die zahlreiche gute Gründe dafür formulieren, tierethische Überlegungen von der Idee der Wechselseitigkeit zu entkoppeln und Tiere insgesamt stärker moralisch zu berücksichtigen. Eine kategoriale Unterscheidung in der moralischen Berücksichtigung kann mit Blick darauf kaum noch ethisch plausibilisiert werden. Angesichts dessen erscheint es notwendig, dass sich die theologische Ethik auf ihrem Weg der Hinwendung zu Tieren noch intensiver mit den vielstimmig vorgetragenen Einwänden gegen die moralische Benachteiligung von Tieren auseinandersetzt und ihre Annahmen zum Mensch-Tier-Verhältnis einer kritischeren Selbstprüfung unterzieht.

Damit ist noch nicht gesagt, wohin dieser Weg führt. Eine m.E. plausible Arbeitshypothese wäre aber, von einer bedingten graduellen Unterscheidung zwischen Menschen und Tieren auszugehen. Das hieße, dass Menschen und (erlebensfähige)<sup>31</sup> Tiere grundsätzlich gleichermaßen moralisch

<sup>28</sup> Christine Korsgaard: Mit Tieren interagieren: Ein kantianischer Ansatz; in: Friederike Schmitz (Hg.): Tierethik, Frankfurt am Main 2014, 243–286, hier 283.

<sup>29</sup> Christoph Ammann: Tiere als Nächste und Mitgeschöpfe. Zum Ansatz einer Tierethik aus evangelischer Perspektive; in: Meret Fehlmann, Margot Michel, Rebecca Niederhauser (Hg.): Tierisch! Das Tier und die Wissenschaft. Ein Streifzug durch die Disziplinen, Zürich 2016, 127–135, hier 133.

<sup>30</sup> Für eine umfassendere Darstellung dieser Argumente siehe Mügge, Gewalt, 238–242.

<sup>31</sup> Ich greife das von verschiedenen Tierethiker\*innen eingeführte Kriterium der Erlebens-

zu berücksichtigen wären, wobei die konkreten Rechte und Pflichten dort verschieden sein können und müssen, wo unterschiedliche Bedürfnisse bestehen. Im Konfliktfall wäre es aber moralisch erlaubt und vermutlich sogar geboten, Menschen gegenüber anderen Tieren zu bevorzugen – darin liegt das Moment der graduellen Unterscheidung, die insofern bedingt ist, als sie nicht generell, sondern nur im Konfliktfall zum Tragen kommt. Für das Beispiel des Tötens würde das, anders als bei einer kategorialen Unterscheidung, bedeuten, dass das Töten eines (erlebensfähigen) Tieres ebenso wie beim Menschen grundsätzlich immer zu vermeiden ist – und nur in Notfällen erlaubt ist (wobei es auch dann dilemmatisch bleibt).<sup>32</sup>

Inwiefern anthropozentrisches Denken auf der axiologischen Ebene letztlich überwunden werden kann, lässt sich m. E. nicht klar beantworten: Versteht man darunter den rein instrumentellen Bezug auf Tiere, so wäre dies bereits im diskutierten Verantwortungsargument der Fall – die vorangegangenen Überlegungen legen jedoch nahe, dass dies nicht ausreichend ist. Fasst man die axiologische Frage hingegen so weit, dass es um die gleiche moralische Berücksichtigung von Menschen und Tieren geht, ließe sich einwenden, dass auch die meisten weitergehenden tierethischen Ansätze Menschen bei bestimmten Konflikten bevorzugen, auch wenn sie dies als Ausnahmen und oft als dilemmatisch beschreiben. Die Antwort hängt insofern nicht zuletzt an der Begriffsbestimmung. Wichtiger als die Begriffsfrage ist jedoch die damit verbundene inhaltliche Diskussion darüber, wie eine angemessene moralische Berücksichtigung von Tieren aussieht – und hier spricht vieles für eine tierethische Stoßrichtung, die über das diskutierte Verantwortungsargument hinausgeht.

### *Ausblick: Mehr Verantwortung, weniger Anthropozentrismus*

Am Beginn dieses Aufsatzes stand die Frage, wie weit Anthropozentrik in der Ethik unhintergehbar ist. Auf der Suche nach einer Antwort habe ich

fähigkeit an dieser Stelle auf, um eine Grenzziehung anzudeuten – wohl wissend, dass darin weitere Debatten stecken (welches Kriterium angemessen ist, aber auch in welcher Weise nicht-erlebensfähige Tiere sowie Pflanzen moralisch berücksichtigt werden müssen usw.), die an dieser Stelle ungeklärt bleiben müssen.

<sup>32</sup> Dabei geht es hier um das absichtsvolle menschliche Töten eines Tieres, nicht etwa um eine allgemeine Pflicht, den gewaltsamen Tod eines Tieres zu verhindern. Mit Markus Wild u. a. gehe ich davon aus, dass wir Tieren gegenüber primär eine negative Pflicht des Unterlassens haben und keine Pflicht, einzugreifen, wo sie sich gegenseitig schädigen (vgl. *Markus Wild: Tierrechte durch Interessen. Zur ethischen Beziehung zwischen Mensch und Tier*; in: *Ethik und Unterricht* 4 (2016), 6–10, hier 9 f.). Darüber hinaus können positive Pflichten dann entstehen, wenn Menschen die Lebensbedingungen von Tieren kontrollieren (vgl. *Ladwig, Tierrechte*, 33).

in Auseinandersetzung mit einem in der evangelischen Ethik verbreiteten Argument der Verantwortung zwischen verschiedenen Ebenen ethischer Anthropozentrik unterschieden, einer epistemisch-methodischen, einer moralisch-epistemologischen und einer axiologischen, wobei der Fokus der weiteren Überlegungen auf den beiden letzten lag. Mit Blick auf diese beiden Ebenen habe ich das Argument der Verantwortung zunächst genauer erörtert und anschließend in eine kritische Diskussion mit anthropozentrismuskritischen Positionen gebracht. Als Ergebnis meiner Überlegungen möchte ich zum einen grundlegend festhalten, dass in der Tierethik zwar die axiologische Frage danach, wie weit Tiere moralisch berücksichtigt werden sollten, im Vordergrund steht, dass es darüber hinaus aber wichtig ist, sich ebenfalls mit der epistemologischen Ebene kritisch auseinanderzusetzen, nicht zuletzt weil nachhaltige Verbesserungen bei der moralischen Berücksichtigung auf eine tiefgehende Veränderung im Mensch-Tier-Verhältnis angewiesen sind. Zum anderen habe ich in Bezug auf das diskutierte Argument der Verantwortung dafür plädiert, dieses kritisch zu überdenken und weiterzuentwickeln, da es insbesondere mit seiner Annahme einer kategorialen Unterscheidung zwischen Menschen und Tieren mit Blick auf die aktuelle Tierforschung und -ethik kaum noch überzeugend begründbar ist.

Damit ist keineswegs gesagt, dass Verantwortung kein guter Orientierungspunkt für die theologische Tierethik wäre, allerdings sollte ihre argumentative Rolle stärker in der sich darin ausdrückenden Aufgabe gesehen werden als in der Begründung einer Vorrangstellung des Menschen.<sup>33</sup> Für die inhaltliche Bestimmung dieser Aufgabe wären dann die Bedürfnisse und das Wohlergehen von Tieren stärker zu gewichten als bisher, auch und gerade in Abwägung mit jener Freiheit von Menschen, sich ohne notwendigen Grund, etwa aus Gewohnheit oder Genuss, für die gewaltsame Nutzung von Tieren zu entscheiden. Die Orientierung an Verantwortung wäre folglich mehr auf eine Steigerung der Verantwortlichkeit<sup>34</sup> als auf ihre Begrenzung gerichtet – und würde damit letztlich eher zur Hinterfragung von Anthropozentrik beitragen als zu deren Begründung.

<sup>33</sup> In diesem Sinn steht etwa auch bei Ammann der Aspekt der Aufgabe erkennbar im Vordergrund gegenüber dem Auszeichnungsmerkmal (*Ammann*, Tiere als Nächste, 130).

<sup>34</sup> Vgl. *Mühling*, der von „einer gesteigerten Verantwortlichkeit des Menschen“ spricht (*Mühling*, Menschen und Tiere, 141). Siehe allgemein zur Unterscheidung verschiedener Verantwortungsbegriffe und zur Bedeutung eines auf Steigerung ziellenden Begriffs: *Hartmut Kress*: Verantwortung in Religion und Kultur; in: *Ludger Heidbrink, Claus Langbehn, Janina Loh* (Hg.): Handbuch Verantwortung, Wiesbaden 2017, 645–665.

# Entschieden anders?!

## Überlegungen zu einer anthropozentrismuskritischen Theologie des Lebens

Julia Enxing<sup>1</sup>



*„...., surely no creature other than man has ever managed to foul its nest in such short order.“  
(Lynn White)<sup>2</sup>*

### *Anthropos – Anthropozentrismus – Anthropozän: Eine komplizierte Gemengelage*

Unabhängig davon, ob wir uns affirmativ oder kritisch auf die Begriffe des Anthropozentrismus oder des Anthropozäns beziehen; mit ihnen nehmen wir Bezug auf eine nicht nur gemeinte, sondern reale Wirklichkeit. Die Kontingenz des *Anthropos* findet dabei im Begriff des Anthropozentrismus Ausdruck. Ein fehlgeleiteter *Anthropozentrismus* wiederum zeigt sich im *Anthropozän*. Anthropozän beschreibt eine Wirklichkeit, die sich nicht ohne Weiteres hätte ergeben müssen, die also in einer kontingenenten Relation zum *Anthropos* und zum Anthropozentrismus steht. Während die Existenz des *Anthropos* also nicht zwangsläufig zu einem Anthropozentrismus, geschweige denn zum Anthropozän hätte führen müssen, gilt umgekehrt: Ohne *Anthropos* kein Anthropozentrismus und ohne Anthropozentrismus kein Anthropozän.

<sup>1</sup> Julia Enxing ist Professorin für Systematische Theologie am Institut für Katholische Theologie an der Technischen Universität Dresden.

<sup>2</sup> Lynn White: The Historical Roots of Our Ecological Crisis; in: Science, 155 (1967), 1203–1207; siehe [www.cmu.ca/faculty/gmatties/lynnwhiterootsofcrisis.pdf](http://www.cmu.ca/faculty/gmatties/lynnwhiterootsofcrisis.pdf) (aufgerufen am 26.12.2020).

Im Folgenden möchte ich ausgehend von dem den gegenwärtigen Wissenschaftsdiskurs prägenden Begriff des Anthropozäns die Komplexität des Anthropozentrismus verdeutlichen, womit ich immer wieder auch nach dem Anthropos des Anthropozentrismus frage. In diese Ausführungen webe ich meine Gedanken zu einer Anthropozentrismus-kritischen Theologie ein und führe Überlegungen zu einer entschieden anderen Theologie an.

### *Anthropozän: Ein geologischer Begriff mit sozialgeschichtlicher Note*

Es war der niederländische Meteorologe und Nobelpreisträger Paul J. Crutzen, der im Jahr 2010 den Begriff vom „Anthropocene“ einführte.<sup>3</sup> Zur Beschreibung der Lebenswirklichkeit aus schöpfungstheologischer oder anthropologischer Perspektive eignet sich der Begriff des Anthropozäns aber nur bedingt, handelt es sich hierbei doch in erster Linie um eine geologische Beschreibung der Situation unseres Planeten. Was damit gemeint ist, ist hinlänglich bekannt: Der Tipping Point ist erreicht, an dem „die Menschheit“ den Planeten Erde solche gravierenden Veränderungen unterzogen hat, dass diese nicht mehr rückgängig zu machen sind. „Menschen“ zählen zu den gravierendsten Einflussfaktoren auf die planetarischen Sphären. Ob es sich dabei um eine Errungenschaft oder einen katastrophalen Zustand handelt, sei zunächst dahingestellt. Der wissenschaftliche Diskurs nennt als Beginn des Anthropozäns entweder die beginnende Industrielle Revolution Ende des 18. Jahrhunderts (Dampfmaschine, James Watt) oder aber den Abwurf der Atombombe auf Hiroshima 1945. Damit habe sich „die Menschheit“ von einem als „Holozän“ benannten Zeitalter gelöst, in dem sie sich selbst (noch) als Teil des Lebendigen Ganzen begriff, und nicht zum „geologischen Faktor“ wurde. Mittlerweile stehen mehrere Begriffe dem des „Anthropozäns“ gegenüber, die ausdrücken möchten, dass es längst nicht mehr der Mensch und vor allem nicht „die Menschheit“ sei, die die Wirklichkeit unumkehrbar präge bzw. auf diese einwirke, sondern etwa das Kapital (Kapitalozän), Europa (Eurozän), der technologische Fortschritt (Technozän) oder etwa die Angst aller vorm Menschen (Phobozän).<sup>4</sup> Hier geht es also darum, bestimmte Personengrup-

<sup>3</sup> Vgl. Paul J. Crutzen, Hans Günter Brauch (Hg.): *Paul J. Crutzen. A Pioneer on Atmospheric Chemistry and Climate Change in the Anthropocene*, Basingstoke 2016.

<sup>4</sup> Vgl. Gabriele Dürbeck: Das Anthropozän erzählen: fünf Narrative; in: Aus Politik und Zeitgeschichte, Heft „Klima“ 21–23 (2018), 11–17. – Vgl. Jens Soentgen: Ökologie der Angst, Berlin 2018.

pen, soziale Wirklichkeiten oder Regionen (Globaler Norden) als Verursacher\*innen von knappen ökologischen Ressourcen, Versauerung der Meere, Artensterben und Klimawandel auszumachen – wie es etwa Papst Franziskus in seiner Enzyklika Laudato si' unternimmt.<sup>5</sup>

Die Religionspädagogin Katrin Bederna hält den Begriff „Anthropozän“ als einen theologischen Zugang zur Wirklichkeit allerdings für ungeeignet. Neben der bereits erwähnten Tatsache, dass es sich hierbei (1) um einen primär geologischen (und nicht etwa sozialen oder ökologischen) Begriff handelt, nennt sie zwei weitere Gründe: (2) Der Bezug zur „Menschheit“ erfolge zu undifferenziert, so, als ob es sich hierbei um ein „Gesamtsubjekt“ handle. (3) Außerdem vermittle „Anthropozän“ den Eindruck, als könne „die Menschheit“ die Wirklichkeit gänzlich beherrschen.<sup>6</sup> Gerade der letztgenannte Punkt erweist sich spätestens in der aktuellen pandemischen Situation als Illusion.<sup>7</sup>

Dennoch: Obgleich „Anthropozän“ als ein kategorialer Begriff zur Beschreibung einer geologischen Situation begann, hält er mittlerweile zur Beschreibung unserer Gesamtwirklichkeit her, und umfasst damit, so meine These, längst auch unsere soziale Wirklichkeit. Letztlich sind „Ereignisse“ wie Hiroshima keine rein geologischen Phänomene, sondern müssen zuvorderst als das verstanden werden, was sie sind: Ausdruck von Gewalt, Macht, Vorherrschaft, Kolonialismus, Patriarchat und ja – auch technologischem Fortschritt. Anthropozän steht für Vernichtung – für (die sechste) Auslöschung.<sup>8</sup> Beschrieben wird also eine Katastrophe, ein Ökozid, den die folgende Frage wie eine Leitkategorie durchzieht: *Wer ist es wert, gerettet zu werden?*

<sup>5</sup> Vgl. Papst Franziskus: Laudato si'. Über die Sorge um das gemeinsame Haus, 2015, 115–121 „Krise und Auswirkungen des modernen Anthropozentrismus“; siehe [www.vatican.va/content/francesco/de/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20150524\\_encyclica-laudato-si.html](http://www.vatican.va/content/francesco/de/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_encyclica-laudato-si.html) (aufgerufen am 27.12.2020). – Vgl. auch Dermont Lane: Theology and Ecology in Dialogue. The Wisdom of Laudato Si', Dublin 2020, hier bes. 36–37.

<sup>6</sup> Vgl. Katrin Bederna: Every Day for Future. Theologie und religiöse Bildung für nachhaltige Entwicklung, Ostfildern 2019, 82.

<sup>7</sup> Die Komplexität des Begriffs „Anthropozän“ wird nochmals deutlicher, stellt man all den erwähnten Deutungs- und Zugriffsmöglichkeiten, die schwerlich eine positive Bezugnahme zulassen, jenen im „Anthropozän“ ebenfalls häufig zum Ausdruck gebrachten Fortschrittoptimismus gegenüber ([www.ecomodernism.org](http://www.ecomodernism.org); aufgerufen am 26.12.2020); die Vorstellung also, dass „Anthropozän“ in erster Linie menschliche Errungenschaften bezeichne und diese die negativen „side effects“ bei Weitem überwiegen und insofern als gerechtfertigt erscheinen lassen würden.

<sup>8</sup> Vgl. Elizabeth Kolbert: The Sixth Extinction. An Unnatural History, New York u.a. 2015.

Dies mag zunächst radikal klingen, für Katrin Bederna muss sich eine zeitgemäße Theologie allerdings der mit dieser Frage verbundenen Aufgabe offenen Auges stellen: „Gemäß einem gängigen theologischen Topos widerspricht ein derart apokalyptisches Szenario dem Evangelium (also der *Frohen Botschaft*) und einem Verständnis von Glauben als Vertrauen. Das ist allerdings zu schlicht vom Handeln Gottes und zu harmlos vom Kreuz gedacht: Es gibt für Glaubende keineswegs die Sicherheit auf einen guten Ausgang oder die Pflicht zum Optimismus, wohl aber die Pflicht, die Rettung der anderen einzuklagen und anzustreben“.<sup>9</sup>

Grundlage dafür, dass es überhaupt so weit kommen konnte, dass die Einwirkung des Menschlichen auf den Planeten Erde und die ihn umgebende Atmosphäre irreversibel ist, ist eine anthropologische Wende, in deren Folge sich Menschen als dem nicht-menschlichen Leben gegenüberstehend begreifen. Doch: Wie kann eine Re-Situierung in das Ko-Habitat aller Schöpfung gelingen?

### *Anthropozentrismus und Anthropos: Eine Frage der Priorität*

„Anthropozentrismus“ ist ein komplexer Begriff. Geistesgeschichtlich beschreibt er das Verständnis, dass menschliches Leben im Zentrum steht, um welches herum und zu dessen Gunsten sich nicht-menschliches Leben verhält bzw. in ein Verhältnis gesetzt wird. So verstanden ist „Anthropozentrismus“ kritikwürdig und dekonstruktionsbedürftig. So verstanden kann eine Kritik nicht umhin, die Wurzeln dieses Verständnisses zu adressieren – und diese liegen im westlichen Christentum.

„Anthropozentrismus“ kann phänomenologisch und epistemologisch aber auch als Standpunktbeschreibung fungieren. Gemeint ist also jene Perspektive, mit der Menschen Welt begegnen. Als die, die wir sind, steht uns nur ein menschlicher Weltzugang zur Verfügung. Spirituelle Übung und rationaler Perspektivwechsel können dazu führen, diesen menschlichen Standpunkt zu relativieren und uns in die Perspektive eines anderen Geschöpfes einzubüßen – übernehmen könnten wir diese niemals. Unser Weltzugang als *Anthropos* ist also ein anthropozentrischer. So verstanden beschreibt Anthropozentrismus einen Zustand, der zwar reflektiert, wohl aber kaum revidiert werden kann.

Ich unterscheide noch eine dritte Bedeutung von „Anthropozentrismus“, die an die erste anschließt, und genauer mit „Androzentrismus“

<sup>9</sup> Bederna, Theologie und religiöse Bildung, 91–92, Hervorhebung im Original.

oder „Nord-West-Androzentrismus“ zu bezeichnen wäre. In dieser Spielart verlässt „Anthropozentrismus“ eine rein deskriptive Ebene; der Bezug auf diesen Terminus ist ein politisch-kritischer. Das Nicht-Menschliche, das im ersten Fall noch für das Menschliche vor- und zuhanden begriffen wird und deshalb als daseinsberechtigt (an)erkannt wird, wird hier um das Nicht-Männliche erweitert. Der Anthropos, der hier im Zentrum steht, ist der Mann, genauer der weiße, heterosexuelle Mann des Globalen Nordens.<sup>10</sup> Letztere Dimension verschleiert der Begriff des „Anthropozentrismus“ vielfach, weshalb er aus rassismuskritischer sowie gendersensibler Perspektive genauer differenziert werden muss. Denn „Anthropozentrismus“ vermittelt stillschweigend den Eindruck, als ob es so etwas wie „den Anthropos“ gäbe und dieser – weil Mensch – in gleicher Weise vom Nicht-Menschlichen „profitiere“ oder aber dieses „ausbeute“. „Anthropozentrismus“ verschleiert damit aber, dass sich Ausbeutungs-, Macht- und Unterdrückungsverhältnisse nicht nur entlang der installierten Grenze von „Mensch“ zu „Nicht-Mensch“, sondern vielmehr quer hierzu verhalten. Anthropos ist weder ein rein biologischer noch ein neutraler Begriff.

### *Anthropozentrismus-Kritik: Eine notwendige Aufgabe einer Theologie des Lebens*

„No one racial or national group has all the answers, but all groups have something to contribute to the earth's healing.“  
*(James H. Cone)<sup>11</sup>*

Anthropozentrismus-Kritik stellt die Annahme, dass es unveränderbare, gesetzte oder natürliche Grenzen innerhalb der Spezies Mensch sowie zwischen Spezies gäbe, infrage, und zwar vor dem Hintergrund der Folgen, die eine solche Annahme zeitigt.

Mit anderen Worten: Anthropozentrismus-Kritik thematisiert, ausgehend von der Erfahrung des massiven Zerstörungspotenzials von Menschlichem, die Rolle des Menschen im Gesamt des Lebens – theologisch gesprochen: im Gesamt der sichtbaren (und unsichtbaren) Schöpfung. Für die

<sup>10</sup> Vgl. hierzu *Julia Enxing*: Der Zusammenhang von konstruierter Andersartigkeit und Gewalt. Über religiös legitimierte Abwertungen des Nicht-Menschlichen und Nicht-Männlichen; in: *Simone Horstmann* (Hg.): Religiöse Gewalt an Tieren. Interdisziplinäre Diagnosen zum Verhältnis von Religion, Speziesismus und Gewalt, Bielefeld 2021, 77–106.

<sup>11</sup> *James H. Cone*: Whose Earth Is It, Anyway?; in: *Ders.*: Risks of Faith. The Emergence of A Black Theology of Liberation 1968–1998, Boston 1999, 138–145, hier 144.

„The paradox of the human species stuns. Capable of beauty, creativity, and goodness beyond imagining, we also engender brutality unspeakable. Now, the species that creates music to heal the soul, risks life to save others, spins pure joy through laughter and compassion, and engenders so much more that is good and beautiful is bent on destroying the delicate conditions necessary for life as we know it to continue on Earth.“<sup>12</sup>

In seinem bahnbrechenden Aufsatz „The Historical Roots of Our Ecological Crisis“<sup>13</sup>, den man auch als Parforce-Ritt durch die Geschichte der Menschheit seit der Antike bezeichnen könnte, stellt der US-amerikanische Mediävist Lynn White – und dies bereits 1967! – heraus, dass die Vorstellung, die nicht-menschliche Schöpfung sei eine zugunsten und für den Menschen bestehende, sich erstens erst seit dem Mittelalter derart manifestiert habe und zweitens das westliche Christentum für diesen Prozess primär verantwortlich sei.<sup>14</sup> Whites Position lässt sich mit diesen drei Thesen zusammenfassen: (1) „Especially in its Western form, Christianity is the most anthropocentric religion the world has seen.“ (2) „If so, Christianity bears a huge burden of guilt.“ (3) „Since the roots of our trouble are so largely religious, the remedy must also be essentially religious, whether we call it that or not.“<sup>15</sup>

Hierin vertritt White die These, dass technologischer und (natur-)wissenschaftlicher Fortschritt unter okzidentaler Vorherrschaft stünden. Ermittlungen des Orients und der Welt fernab des Westens und des Christentums haben im Laufe der Zeit – und sei es durch ihre Übersetzung ausschließlich in die lateinische Sprache – zunächst einen westlichen Anstrich bekommen, bevor sie von einer westlichen Deutung überlagert und letztlich absorbiert wurden. Dies sei, so White, lange vor der Wissenschaftlichen oder Industriellen Revolution der Fall gewesen und habe sich spätestens im Mittelalter durchgesetzt und habe somit Erkenntnisse anderer Kulturen, Religionen, Sprachräume verdrängt bzw. vereinnahmt. Als Beispiel

<sup>12</sup> *Cynthia Moe-Lobeda*: Love Incarnate: Hope and Moral-Spiritual Power for Climate Justice; in: *Kiara A. Jorgenson, Alan G. Padgett* (Hg.): Ecotheology. A Christian Conversation, Grand Rapids 2020, 67–105, hier 69.

<sup>13</sup> *White*, The Historical Roots.

<sup>14</sup> Vgl. hierzu neben *White* u. a. auch *Lane*, Theology and Ecology in Dialogue, hier 33 ff.

<sup>15</sup> *White*, The Historical Roots.

nennt White u. a. den Kalender aus dem 9. Jh. n. Chr. Während frühere Kalender die Jahreszeiten und Monate in personifizierter Form darstellten, zeigen bereits Kalender des frühen Mittelalters einzig den Menschen als handelndes Subjekt. Den Menschen, der sät, erntet, harkt, schlachtet. White hält fest: „Man and nature are two things, and man is master“<sup>16</sup> und ergänzt: „These novelties seem to be in harmony with larger intellectual patterns. What people do about their ecology depends on what they think about themselves in relation to things around them. Human ecology is deeply conditioned by beliefs about our nature and destiny – this is, by religion.“<sup>17</sup>

Zunächst einmal sieht White die in der christlichen Schöpfungserzählung beschriebene Erschaffung des Menschen als Ebenbild Gottes als Initiation (oder Ausdruck) eines dualistischen Denkens, das „den Menschen“ näher an Gott und damit scheinbar weiter von „der Natur“ wegrückt. Neuere theologische Ansätze – wie jene von Markus Mühling<sup>18</sup> oder Dan Horan<sup>19</sup> – weiten den Imago-Dei-Gedanken auf die nicht-menschliche Schöpfung aus und deuten ihn primär als Ausdruck der Gott-Schöpfungs-Beziehung. Dennoch, anders als in den meisten asiatischen Religionen stabilisiert sich im Christentum ein Mensch-Natur-Dualismus, den White als Ursache für die diagnostizierte Ausbeutung des Nichtmenschlichen ausmacht. Damit ist ebenfalls eine Distanz zur griechischen Antike auszumachen, in der jedes Element der Natur eine spirituelle Kraft verkörperte bzw. als mit dieser ausgestattet begriffen wurde. Jene galt es zu befragen oder gar zu besänftigen, bevor der Mensch in Kontakt mit dem Baum, den er fällen wollte (um nur ein Beispiel zu nennen), trat. Was einst als Errungenschaft galt – die Verdrängung des paganen Animismus durch das Christentum –, bildete die religiös-kulturelle Basis für einen ausbeuterischen Zugriff auf eine entspiritualisierte, entseelte oder zumindest minderbeseelte nicht-menschliche Schöpfung. Die im Animismus auftretende Vorstellung, dass die Schöpfung eine beseelte sei, wirkte lange als Schutz vor dem Menschlichen. Die Hemmschwelle fiel mit dem Christentum.

<sup>16</sup> Ebd.

<sup>17</sup> Ebd.

<sup>18</sup> Vgl. *Markus Mühling*: Menschen und Tiere – geschaffen im Bilde Gottes; in: *Ulrich Bettler* u. a. (Hg.): *Geschaffen nach ihrer Art? Was unterscheidet Tiere und Menschen?*, Frankfurt a. M. u. a. 2017, 129–143.

<sup>19</sup> Vgl. *Dan Horan*: Deconstructing Anthropocentric Privilege. Imago Dei and Non-Human Agency; in: *The Heythrop Journal* 60 (2019), 560–570, hier 560 f.

White geht noch einen Schritt weiter und fragt, ob es nicht plausibel wäre anzunehmen, dass die spirituellen Kräfte, die einst – im Animismus – in den Pflanzen, Tieren, Steinen und Winden lebten, durch die Heiligen, Engel und Dämonen der späteren christlichen Kirchen ersetzt wurden.

Dabei scheint mir Whites Überlegung keineswegs trivial. Zwar kann man einerseits sagen, dass die Vorstellung, es gäbe außerhalb des Menschen noch etwas Beseltes – wie die Geistkräfte in den Heiligen – die Position des Menschen zumindest relativiere; andererseits sind diese Heiligen, Engel und Dämonen eben nicht – anders als die belebte Natur – innerweltlich verortet und verkörpert. Wenn das Christentum wirklich in der Verantwortung steht, eine derartige Ent-Seelung der nicht-menschlichen Schöpfung vorgenommen zu haben, dann wundert es nicht, dass die Folge in einer Entsubjektivierung des Nicht-Menschlichen bestand. Das, was übrigblieb, waren das Subjekt Mensch und das Objekt Nicht-Mensch. Menschen waren und sind es, die entschieden haben, dass das Nicht-Menschliche zum Anderen wird, dass es „entschieden anders“ ist. Schöpfungssensible Theolog\*innen wie der US-amerikanische Theologe und Teilhard de Chardin-Forscher Thomas Berry erheben hier Einspruch. Bei Berry heißt es: „The universe is not a collection of objects but a communion of subjects.“<sup>20</sup>

An dieser Stelle ist jedoch auch Kritik angebracht.<sup>21</sup> So kompakt Whites Rundumschlag zur Geschichte „des Christentums“ ist, so pauschal ist er. Aus kritisch-postkolonialer Perspektive muss klargestellt werden, dass es „das Christentum“ nicht gibt und White Gefahr läuft, jene durch die gesamte Geschichte des Christentums bis heute existierenden schöpfungs-sensiblen Strömungen unsichtbar zu machen. Gerade in Teilen der Erde, in denen indigene Religionen überlebt haben, zeigt sich das Christentum häufig nicht derart naturvergessen. Was White zurecht kritisiert, ist ein besonders in Europa und den USA dominant gewordenes Christentum. Was er damit aber verkennt, ist das ebenso existente Christentum, das den ganzheitlichen Blick auf das Leben noch nicht verloren hat.

<sup>20</sup> Thomas Berry: Evening Thoughts. Reflecting on Earth as a Sacred community, San Francisco 2006, 17–18.

<sup>21</sup> Auch dieser Text hat durch die kritische Lektüre meines Mitarbeiters Sören Frickenhaus sehr viel gewonnen. Besonders auf diesen hier erwähnten Kritikpunkt machte er mich aufmerksam. Ich danke ihm deshalb auch an dieser Stelle für seinen wachen Geist, seine Sorgfalt und die konstruktive Zusammenarbeit.

Obgleich eine derart pauschale Einschätzung „des Christentums“ kritisiert werden muss, lassen sich zumindest deutliche Tendenzen im nordwestlichen Christentum nicht leugnen. Zu einem ähnlichen Urteil kommt auch der systematische Theologe Gregor Taxacher im Kapitel „Alles nur Natur? Zum Problem der Anthropozentrik“, wo es heißt: „Eine Grundrichtung abendländischen, zugespitzt dann neuzeitlichen Denkens lässt alles hier beginnen, bei der Erkenntnis, welche alles zum Objekt macht.“<sup>22</sup> Taxacher geht einen Schritt weiter und meint, dass mit Blick in eine Zukunft der Künstlichen Intelligenz und Robotik eine so noch nie dagewesene Verdinglichung prophezeit werden könne.<sup>23</sup>

Taxacher beklagt die Geistvergessenheit und ruft dazu auf, das Potential eines „christlichen Animismus“ oder auch einer „ökologischen Pneumatologie“ (neu) zu erkunden. Er macht darauf aufmerksam, dass es der Hauch des Lebens, Ruach, Gottes Geist, ist, der die Seele (anima) mit Kraft versorgt und die gesamte Schöpfung durchwirkt. Die Immanenz des Göttlichen beseelt die Schöpfung.<sup>24</sup> Ich verweise hierzu auf den Beitrag „Christlicher Animismus? Zur Theologie franziskanischer Tierbeziehung“<sup>25</sup> von Gregor Taxacher, in dem er Franz von Assisi als einen „Animist in einer analogistischen Welt“<sup>26</sup> ausweist, auf den ich aus Kapazitätsgründen leider nicht weiter eingehen kann.

Interessant ist nun, dass White hinsichtlich der religiösen Deutung der Schöpfung einen eklatanten Unterschied zwischen westlichem und östlichem (bes. griechischem) Christentum ausmacht: Während der technologische Fortschritt des Westens in die Erfolgsgeschichte der lateinischen Kirche inkorporiert wurde, ging es der Ostkirche – zumindest nach der Entdeckung des Feuers als Kriegswaffe im 7. Jh. – nicht mehr in gleichem Maße um Technologisierung, was als Indiz für eine langsamere Entfremdung von Mensch und Nicht-Menschlichem gelesen werden könnte. Auch im Sündenverständnis sieht White einen Unterschied: Das Sündenverständnis der Ostkirche sei jenes der „intellectual blindness“, Erlösung demnach „Erleuchtung/Erkenntnis“ (illumination). Das Sündenverständnis der Westkirche begreife Sünde als „moral evil“, Erlösung bestehe also

<sup>22</sup> Gregor Taxacher: Alles nur Natur? Zum Problem der Anthropozentrik; in: Simone Horstmann, Thomas Ruster, Gregor Taxacher (Hg.): Alles, was atmet. Eine Theologie der Tiere, Regensburg 2018, 31–45, hier 31.

<sup>23</sup> Vgl. Taxacher, Alles nur Natur?, 33.

<sup>24</sup> Taxacher, Alles nur Natur?, 41.

<sup>25</sup> Ders.: Christlicher Animismus? Zur Theologie franziskanischer Tierbeziehung; in: Horstmann, Ruster, Taxacher (Hg.), Alles, was atmet, 292–306.

<sup>26</sup> Taxacher, Christlicher Animismus?, 299.

in rechter Lebensführung.<sup>27</sup> Er kommt zu folgendem Urteil, welches ich im Hinblick auf seine anthropologischen Folgen reflektieren möchte: „Eastern theology has been intellectualist. Western theology has been voluntarist. The Greek saint contemplates; the Western saint acts. The implications of Christianity for the conquest of nature would emerge more easily in the Western atmosphere.“<sup>28</sup>

Diese von White 1967 geäußerte These scheint mir nicht uninteressant für die Frage nach der Verantwortung dominant gewordener Strömungen der christlichen Tradition für die zunehmende Abwertung nicht-menschlichen Lebens und die Vergessenheit nicht-menschlichen Lebens in den christlichen (oder westlich-christlichen) Theologien. Und zwar nicht (nur) vor dem Hintergrund des Ausfindigmachens von Schuldigen, etwa um sie zur Verantwortung zu ziehen, sondern in erster Linie, um herauszufinden, wo wir theologisch falsch abgebogen sind. Und um zu erkunden, welche unbeachteten Strömungen es innerchristlich gab und nach wie vor gibt, deren Gewicht man womöglich stärken und deren Erfahrung man integrieren müsste.<sup>29</sup> Denn eines scheint offensichtlich: a) wir sind falsch abgebogen und b) die Theologie, die hierzu geführt hat, kann nicht gleichsam die Theologie sein, die uns hier herausführt.

### *Planetarische Solidarität in postkolonialer Perspektive*

An dieser Stelle muss offenbleiben, inwiefern eine Re-Lektüre der Kirchenväter und Kirchenlehrer hilfreich ist, um jene Theologie zu entwickeln, die wachsam ist hinsichtlich Abwertungs- und Ausbeutungslogiken; die um eine gerechte Teilhabe aller – um mit dem systematischen Theolo-

<sup>27</sup> Vgl. hingegen Marjorie Suchockis Position, die „Ursünde“ bereits als „rebellion against creation“ versteht; in: *Marjorie Suchocki: The Fall to Violence. Original Sin in Relational Theology*, New York 1994, 60.

<sup>28</sup> *White, The Historical Roots.*

<sup>29</sup> Vgl. z.B. die 2019 stattgefundene Amazonassynode und die dort vertretenen Anliegen: [www.dbk.de/themen/bischofssynoden/amazonassynode-2019](http://www.dbk.de/themen/bischofssynoden/amazonassynode-2019) (aufgerufen am 25.12.2020). – Vgl. *Stefan Krotz: Vom Amazonas ins Weltkirchenmeer? Zur panamazischen Synode*; in: *Stimmen der Zeit* 145 (2020) 133–144. – Vgl. *Birgit Weiler: Wenn der Fluss über die Ufer tritt ... Über die gerade abgeschlossene Amazoniensynode*, 31. Oktober 2019, online unter: [www.feinschwarz.net/wenn-der-fluss-ueber-die-ufer-tritt-ueber-die-gerade-abgeschlossene-amazoniensynode/](http://www.feinschwarz.net/wenn-der-fluss-ueber-die-ufer-tritt-ueber-die-gerade-abgeschlossene-amazoniensynode/) (aufgerufen am 27.12.2020). – Vgl. *Stefan Silber: Amazonien: ein Aufruf zur pastoralen Umkehr*, 05. Dezember 2019, online unter: [www.tps.feinschwarz.net/amazonien-ein-aufruf-zur-pastoralen-umkehr/](http://www.tps.feinschwarz.net/amazonien-ein-aufruf-zur-pastoralen-umkehr/) (aufgerufen am 26.12.2020).

gen Michael Nausner zu sprechen<sup>30</sup> – ringt. Eine entschieden andere Theologie ist also eine, die sich vom Anderen her versteht, sich von diesem in Anspruch nehmen lässt und die ihr Eigenes nicht durch Abgrenzungs- und Abwertungsmechanismen konstruiert.<sup>31</sup> Kann eine weiße Theologie dies wirklich leisten? Kann uns der Monolog der Etablierten aus diesem Dilemma herausführen?, fragt der US-amerikanische Theologe und Bürgerrechtler James Cone in seinem Aufsatz „Whose Earth Is It, Anyway?“<sup>32</sup>. Seit wann kann das Problem die Lösung sein? Cone zeigt deutlich, dass es nicht darum geht, sich darum zu bemühen, auch nicht-weiße Stimmen zu Wort kommen zu lassen. Es geht darum, a priori davon auszugehen, dass diese einen essentiellen Beitrag zu einer anderen Theologie leisten können. Um zu fragen, wie eine Theologie der Unterdrückung zu ändern wäre, sollten wir nicht die Unterdrücker\*innen, sondern die Unterdrückten fragen.<sup>33</sup> Cone bringt es auf den Punkt:

„Do we have any reason to believe that the culture most responsible for the ecological crisis will also provide the moral and intellectual resources for the earth’s liberation? White ethicists and theologians apparently think so, since so much of their discourse about theology and the earth is just talk among themselves. But I have a deep suspicion about the theological and ethical values of white culture and religion. For five centuries whites have acted as if they owned the world’s resources and have forced people of color to accept their scientific and ethical values. People of color have studied dominant theologies and ethics because our physical and spiritual survival depended on it. Now that humanity has reached the possibility of extinction, one would think that a critical assessment of how we got to where we are would be the next step for sensitive and caring theologians on earth.“<sup>34</sup>

Dass es nicht einfach um ein Come-Back der Urkirche gehen kann, ist ebenfalls klar. Taxacher bringt dies sehr eindrücklich auf den Punkt, indem er verdeutlicht, dass wir uns im Anthropozän befinden (egal, wie wir uns

<sup>30</sup> Vgl. Michael Nausner: Eine Theologie der Teilhabe, Leipzig 2020, 21–25, 227–230.

<sup>31</sup> Vgl. Julia Enxing: Schöpfungstheologie im Anthropozän. Gedanken zu einer planetarischen Solidarität und ihrer (theo)politischen Relevanz; in: Martin Lintner (Hg.): Mensch – Tier – Gott. Interdisziplinäre Annäherungen an eine christliche Tierethik (Interdisciplinary Animal Ethics 1), Baden-Baden 2021, 161–180. – Vgl. Dies.: „Und Gott schuf den Erdling.“ Plädoyer für eine neue Anthropologie, die die nichtmenschliche Schöpfung mitdenkt; in: Herder Korrespondenz 3 (2020), 24–26.

<sup>32</sup> Cone, Whose Earth Is It, Anyway?

<sup>33</sup> Cone, Whose Earth Is It, Anyway?, 143.

<sup>34</sup> Ebd.

zu diesem positionieren). Dabei behauptet Taxacher nicht nur die Unhintergehbarmkeit des Anthropozentrismus, sondern gar die Notwendigkeit desselben, um uns für andere einsetzen zu können. Zur Verdeutlichung greift er auf das Beispiel der Tierrechte zurück (das Beispiel ließe sich aber beliebig übertragen): Damit Tierrechte eingefordert und eingehalten werden, braucht es vor allem eins: uns Menschen. Wir sind es, die sich den Tieren gegenüber so sehr verpflichtet fühlen können, dass wir ihnen Rechte zusprechen. Es ist unsere Fähigkeit des Hineinversetzens in andere (eine Fähigkeit übrigens, die keinesfalls nur dem Menschen zukommt), es ist unser Verantwortungsbewusstsein, unsere Möglichkeit der Folgenabschätzung und die Fähigkeit zur Moral, die Taxacher als Voraussetzung für ein derartiges Sein-für-Andere versteht. Dennoch möchte ich zurückfragen: Wie kommen wir überhaupt auf die Idee, dass nur wir Rechte hätten? Kann es als Errungenschaft des Anthropozentrismus gewertet werden, die Lebensrechte anderer einzufordern und zu artikulieren?

Es ist ein tragisches Paradoxon, dass sich die Kolonialherr\*innen nun dafür einsetzen, den Kolonialisierten eine Stimme zu verleihen. Um mit Gayatri Chakravorty Spivaks Terminus zu sprechen, könnte man hier die Tiere als die „subalterns“ bezeichnen. In bester Absicht verleihen Tierrechtler\*innen ihnen eine Stimme, aber doch nur, weil Menschen zuvor und andauernd darauf verzichten, auf die eigene Stimme der Tiere zu hören. Es ist ja nicht so, als ob uns die Schreie der Schweine vor der Schlachtung oder die geschundenen, federlosen, abgemagerten Körper des Geflügels nicht schon längst etwas sagen wollten. Die postkoloniale Theologin Jea Sophia Oh spricht davon, dass die gesamte Natur eine vom Menschen kolonialisierte sei. „Human beings have colonized other planetary beings and the planet herself to the extent that life itself is now under threat. Nature has become the subaltern.“<sup>35</sup> Oh entwickelt ihre These ausgehend von einer postkolonialen Christologie hin zu einem Verständnis von „nature“ als „subaltern“:

„Indeed, Jesus died as a subaltern who could not save himself from colonial violence. Gayatri Chakravorty Spivak points out that the subal-

<sup>35</sup> *Jea Sophia Oh: Seeds, Cross, and a Paradox of Life from Death: A Postcolonial Eco-Christology; in: Grace Ji-Sun Kim, Hilda P. Koster (Hg.): Planetary Solidarity. Global Women's Voices on Christian Doctrine and Climate Justice, Minneapolis 2017, 207–217, hier 213. – Vgl. Franziskus: Laudato si', Abschnitt 2: „Wir sind in dem Gedanken aufgewachsen, dass wir ihre [der Erde, Anm. J.E.] Eigentümer und Herrscher seien, berechtigt, sie auszuplündern.“ – Vgl. Stefan Voges: Tiere, unsere Mitbewohner im gemeinsamen Haus. Eine Konkretisierung von Laudato si' in der Spur einer theologischen Zoologie; in: Ders. (Hg.): Christlicher Schöpfungsglaube heute. Spirituelle Oase oder vergessene Verantwortung, Ostfildern 2020, 141–151, hier 144.*

tern is denied access to both mimetic and political forms of representation. An example of mimetic forms of representation is the media's portrayal of human beings. Subaltern groups are usually underrepresented or presented in inferior ways in the media. Jesus was crucified as a mimetic and political subaltern, that is, as a member of a group without adequate cultural and political representation. His words, *Eli, Eli, lema sabachthani?* (My God, my God, why have you forsaken me?) were scattered into the air as a mute signal of the very concrete powerlessness of the subaltern. Jesus as a subaltern was entirely muted.

When I see the crucified Jesus as a postcolonial subject, I find resonances between Jesus's powerlessness and the subjugation of nature by human colonization. Spivak suggests a marginalized women as a gendered subaltern in patriarchal systems. Spivak's notion of the subaltern makes me recognize nature as an ecological subaltern in this anthropocentric world. Similar to the human subaltern as the 'othered subject' nature is the 'othered subject' insofar as it is subjugated by discursive management and control. The worldly sovereign power of the colonizer exercises destructive activities, such as killing, marginalization, oppression, exploitation, coercion, contamination of the environment, and the destruction of the ecosystem. The latter is expressed by way of the Korean word *jugim* (killing). *Jugim* is not death, because death is a part of life and always exists as a necessary aspect of the process of life. Rather, *jugim* means all the activities of an anti-life, a package of social pathology. In contrast, the Korean term *salim* means making things alive, restoring, and enlivening. Is the cross only a sign of *jugim*? Or can the cross become a sign of *salim*?<sup>36</sup>

### *Kritischer Anthropozentrismus und kritischer Speziesismus als unvermeidbare Kategorien?*

Ich möchte auf Taxachers Definition vom Anthropozentrismus zurückkommen: Seine Rede vom Anthropozentrismus bleibt nicht unkritisch. Anthropozentrismus bedeutet für ihn nicht, den Menschen in den Mittelpunkt aller Überlegungen zu stellen bzw. das Recht auf ein gutes Leben des Menschen vor dem der nicht-menschlichen Existzenzen zu priorisieren. Es bedeutet für ihn schlichtweg eine Unhintergehrbarkeit oder eine Nicht-Überschreitbarkeit der menschlichen Perspektive: „Jede ökologische Ethik

<sup>36</sup> Oh, Seeds, *Cross*, 210 (Hervorhebungen im Original).

und Spiritualität, die wir hoffentlich ausbilden werden, bleibt in diesem Sinne eine anthropozentrische Ethik und Spiritualität – nicht weil sie den Menschen rigoros in den Mittelpunkt aller Ansprüche stellen würde, sondern weil sie Ethik und Spiritualität von uns Menschen ist.“<sup>37</sup> Ich möchte einen weiteren Aspekt ergänzen: Ähnlich wie die obigen Andeutungen zu alternativen Begriffen zum Anthropozän, gibt es Bestrebungen, das In-den-Mittelpunkt-Stellen des Menschen, einen Hybris-Anthropozentrismus also, zu kritisieren, indem man stattdessen eine Renaissance eines Kosmozentrismus, Biozentrismus, Christo- oder Theozentrismus herbeisehnt. Der Kosmos müsse wieder im Mittelpunkt all unserer Überlegungen und Handlungen stehen, das Wohl des Lebens (Bios), nicht allein der Mensch. Theologisch ist selbstverständlich auch ein Christo- oder Theozentrismus attraktiv, der so die Alleinherrschaft des Menschen zu relativieren sucht. Die Herausforderung besteht darin, dass unser In-der-Welt-Sein sich zu einem zutiefst anthropozentrischen entwickelt hat. Dass dies kritisiert werden muss, ist selbstredend. Nun aber das Ergebnis eines andauernden Anthropozentrismus – Ökozid, Sixth Extinction etc. – wieder dem Kosmos angedeihen zu lassen, käme einer Verweigerung der Verantwortung des *Anthropos* gleich, so Taxacher, weshalb er von einem „ungemütlichen Humanismus“<sup>38</sup> bzw. „perspektivischen Anthropozentrismus“<sup>39</sup> spricht:

„Dies ist inzwischen keine sich selbstgewiss am Humanum berauschende Erkenntnis mehr, sondern eher die eines ungemütlichen Humanismus: Wir können, nun da unsere Herrschaft uns selbst bedrohlich geworden ist, nicht die Verantwortung abtreten an die Selbststeuerung des Kosmos. Wir können unser Bewusstsein nicht bedauernd wieder an der Pforte der Natur ablegen, um paradiesische Unschuld zu spielen. In diesem Sinn bleibt Anthropozentrik unhintergehbar, nun im Sinne einer ‚kritischen Anthropozentrik‘: nicht als Anspruch, nicht als ein metaphysisches Konzept, sondern als unsere faktische Perspektivität.“<sup>40</sup>

Was Taxacher hier mit einem „perspektivischen Anthropozentrismus“ ausdrückt, konvergiert mit dem von der theologischen Ethikerin Cornelia Mügge an anderer Stelle vertretenen „schwachen Speziesismus“<sup>41</sup>. Zwar

<sup>37</sup> Taxacher, Alles nur Natur?, 35.

<sup>38</sup> Ebd.

<sup>39</sup> Taxacher, Alles nur Natur?, 36 u. ö.

<sup>40</sup> Taxacher, Alles nur Natur?, 35; vgl. 43.

<sup>41</sup> Vgl. Cornelia Mügge: Gewalt und Tierrechte in der theologischen Ethik. Eine kritische Analyse; in: Horstmann, Religiöse Gewalt, 226–249 sowie Mügges Beitrag im vorliegenden Heft.

sind beide Positionen nicht deckungsgleich, begründen ihren jeweiligen Standpunkt (Anthropozentrismus bzw. Speziesismus) aber beide mit der Notwendigkeit einer Ethik der Verantwortung. Anthropozentrismus und Speziesismus erweisen sich – so verstanden – als zwei Seiten einer Medaille. Sie operieren mit einer Distinktion, die jedoch in der Lesart von Täxacher und Mügge kein Ausbeutungsverhältnis oder eine Verzweckung legitimieren soll, sondern einen Anspruch an den Menschen formuliert. Diese Distinktion artikuliert also kein Recht zur Ausbeutung, sondern eine Verantwortung für die Ko-Kreaturen.

Bedenkt man zudem, dass das, was bisher mit Verantwortung und Verantwortungsethik bezeichnet wird, vor allem eins bedeutet: einen Einsatz für Gerechtigkeit, für eine planetarische Solidarität, für die Anerkennung von Rechten, von Lebensrechten; so könnte dies auch insofern für eine kritische Anthropozentrik sprechen, da womöglich nur in dieser Perspektive (und nicht etwa einer kosmozentrischen) die Verstrickung von Abwertungsmechanismus deutlich werden kann. Worauf ich hinausmöchte, ist die Notwendigkeit, die Abwertung und Ausbeutung nicht-menschlichen Lebens nicht von der Abwertung und Ausbeutung nicht-weißen Lebens zu trennen. Cone ist überzeugt: „People who struggle against environmental degradation but do not incorporate in it a disciplined and sustained fight against white supremacy are racists – whether they acknowledge it or not. The fight for justice cannot be segregated but must be integrated with the fight for life in all its forms.“<sup>42</sup> Beiden, den Kämpfer\*innen für die Rechte Schwarzer und den Kämpfer\*innen für ökologische Rechte, verdeutlicht Cone, dass es sich nicht um zwei verschiedene Kämpfe handelt, sondern um den einen Kampf um Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung (vgl. 139). Die Ausbeutung und Habbarmachung von Körpern und Seelen, sei es von tierlichen Körpern, den Körpern von Frauen,<sup>43</sup> von nicht-weißen, Vertreter\*innen anderer Religionen etc. erfordert Widerstand – theologischen Widerstand. Dabei schreien nicht nur die erfahrene Gewalt und das Unrecht zum Himmel, auch die Potenzierung von Leid, die dort geschieht, wo die Armen und das Land ausgebeutet werden, ist alarmierend. Cone verweist auf giftige Müllhalden in den USA und auf dem

<sup>42</sup> Cone, *Whose Earth Is It, Anyway?*, 138.

<sup>43</sup> Vgl. *Delores Williams*: A Womanist Perspective on Sin; in: *Emilie Townes* (Hg.): *A Troubling in My Soul. Womanist Perspectives on Evil and Suffering*, Maryknoll 1993, 145–147. – Vgl. *Dies.*: Sin, Nature, and Black Women's Bodies; in: *Carol J. Adams* (Hg.): *Ecofeminism and the Sacred*, New York 1993, 24–29. – Vgl. *Emilie Townes*: In a Blaze of Glory: Womanist Spirituality as Social Witness, Nashville 1995, hier 55. – Vgl. *Karen Baker-Fletcher*: Sisters of Dust, Sisters of Spirit. Womanist Wordings on God and Creation, Minneapolis 1998, hier 93.

afrikanischen Kontinent, die jegliches Leben vernichten – und in unmittelbarer Nähe von Bezirken errichtet werden, in denen hauptsächlich Schwarze leben.<sup>44</sup> Cone zeigt auf, inwiefern People of Color „are disproportionately affected by environmental pollution“<sup>45</sup> – Benjamin Chavis hat hierfür den Begriff „environmental racism“ geprägt.<sup>46</sup>

### *Über die Relationalität einer Anthrozentrismus-kritischen Theologie*

Eine Anthrozentrismus-kritische Theologie kann deshalb nur im Dialog und in der Auseinandersetzung mit der gesamten Schöpfung entstehen, niemals feststehen. Wenn sie sich des theologischen Potenzials der Reich-Gottes-Botschaft, der in ihr aufrecht erhaltenen Spannung zwischen *Schon* und *Noch-nicht*, den Polen von Absolutheit und Relationalität, Eden und Eschaton, Transzendenz und Immanenz bewusst ist, kann sie darauf verzichten, die Überzeugungskraft ihrer eigenen Argumentation einzig an ihrem Distinktionspotential zu messen. Das heißt, entscheidend ist nicht (mehr), inwiefern sie sich durch ihre Annahmen von anderen abgrenzt, sondern inwiefern sie es schafft, eine Theologie im Angesicht der anderen zu sein, eine Theologie für andere, eine Theologie, die zur Ermächtigung, Subjektivierung und Sichtbarkeit möglichst vieler Entitäten unseres kolonialisierten Planeten beiträgt. Bei dem irischen systematischen Theologen Dermont A. Lane findet sich folgende Formulierung: „Another way of saying this is to move from Descartes' influential ‚I think, therefore, I am‘ towards an anthropology that recognizes, first of all, that ‚we are‘ before ‚I am‘, or, as one African proverb puts it: ‚We relate, therefore, I am‘.“<sup>47</sup>

In seiner relationalen Schöpfungstheologie lässt sich Lane deutlich von Papst Franziskus' Enzyklika *Laudato si'* in Anspruch nehmen.<sup>48</sup> Ich erlaube mir, eine längere Passage aus *Laudato si'* zu zitieren:

„240. Die göttlichen Personen sind subsistente Beziehungen, und die Welt, die nach göttlichem Bild erschaffen ist, ist ein Gewebe von Be-

<sup>44</sup> Vgl. Cone, *Whose Earth Is It, Anyway?*, 140.

<sup>45</sup> Ebd.

<sup>46</sup> Ebd.

<sup>47</sup> Lane, *Theology and Ecology in Dialogue*, 41.

<sup>48</sup> Für eine solide relationale Theologie der Verwobenheit allen Lebens, eine „embodied theology“, vgl. Catherine Keller: *Cloud of the Impossible. Negative Theology and Planetary Entanglement*, New York 2015, bes. Kap. 4, 7, 9. – Vgl. Dies.: *Political Theology of the Earth. Our Planetary Emergency and the Struggle for a New Public*, New York 2018. – Vgl. auch bereits 1986: „Every entity in the universe, can be described as a process of

ziehungen. Die Geschöpfe streben auf Gott zu, und jedes Lebewesen hat seinerseits die Eigenschaft, auf etwas anderes zuzustreben, so dass wir innerhalb des Universums eine Vielzahl von ständigen Beziehungen finden können, die auf geheimnisvolle Weise ineinandergreifen. Das lädt uns nicht nur ein, die vielfältigen Verbindungen zu bewundern, die unter den Geschöpfen bestehen, sondern führt uns dahin, einen Schlüssel zu unserer eigenen Verwirklichung zu entdecken. Denn die menschliche Person wächst, reift und heiligt sich zunehmend in dem Maß, in dem sie in Beziehung tritt, wenn sie aus sich selbst herausgeht, um in Gemeinschaft mit Gott, mit den anderen und mit allen Geschöpfen zu leben. So übernimmt sie in ihr eigenes Dasein jene trinitarische Dynamik, die Gott dem Menschen seit seiner Erschaffung eingeprägt hat. Alles ist miteinander verbunden, und das lädt uns ein, eine Spiritualität der globalen Solidarität heranreifen zu lassen, die aus dem Geheimnis der Dreifaltigkeit entspringt.“<sup>49</sup>

Dies bedeutet allerdings nicht nur trinitätstheologisch, sondern auch inkarnationstheologisch neu anzusetzen. Der Gedanke, dass Gott sich nur im Menschen (noch dazu im Mann) inkarniert hat, ist für eine Anthropozentrismus-kritische Theologie abwegig. Nicht nur hinsichtlich des Offenbarungsgehaltes, der an den Inkarnationsbegriff geknüpft ist (jedoch über diesen hinausgeht), ist es notwendig, die Fleisch-Werdung Gottes als eine solche neu in den Blick zu nehmen. Überhaupt ist zu fragen, wie von Inkarnation so gesprochen werden kann, dass diese den Verwobenheiten, der „interconnectedness“ des Planeten gerecht wird.<sup>50</sup> Jea Sophia Oh greift in ihrem Beitrag „Cross, and a Paradox of Life from Death: A Postcolonial Eco-Christology“ den von Catherine Keller entworfenen Begriff der „intercarnation“ auf: „Life is interconnected. This entangled planetary body as a whole is the incarnation of Christ that Keller calls ‚intercarnation.‘ Intercarnation is that we still repeatedly crucify. [...] By ruining seeds and the Earth, we crucify God’s body.“<sup>51</sup>

interconnection with every other being.“ (*Dies.: From a Broken Web. Separation, Sexism, and Self*, Boston 1986, 5.) – Vgl. *Dies.: On the Mystery: Discerning Divinity in Process*, Minneapolis 2008.

<sup>49</sup> *Franziskus: Laudato si’*. – Vgl. *Lane, Theology and Ecology in Dialogue*, 48.

<sup>50</sup> Vgl. *Franziskus: Laudato si’*, 86: „dass kein Geschöpf sich selbst genügt, dass die Geschöpfe nur in Abhängigkeit voneinander existieren, um sich im Dienst aneinander gegenseitig zu ergänzen.“

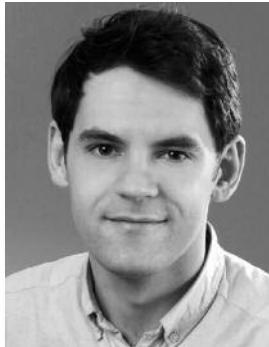
<sup>51</sup> *Oh, Seeds, Cross*, 216 (Binnenzitat aus: *Keller, Cloud of the Impossible*, 308).

Die zu Beginn gestellte Frage: Wer ist es wert, gerettet zu werden? Kann umgekehrt auch heißen: Wann hören wir auf zu kreuzigen? Für die Theologie bedeutet dies, die Augen zu öffnen und die schmerzhaften Kreuzigungen in den Mittelpunkt ihrer Reflexion zu stellen. Und: ihren theologischen Beitrag zu einem Verlernen des Kreuzigens zum entscheidenden Qualitätsmerkmal zu machen.

# Theozentrik als „gefährliche Erinnerung“?

Notizen zu einem unterrepräsentierten Denkmodell in der Diskussion um Anthropozentrik

Dominik Gautier, Astrid Heidemann,  
Gregor Taxacher<sup>1</sup>



I.

Anthropozentrik theologisch infrage zu stellen, wie es in diesem Heft geschieht, setzt indirekt voraus, diese Denkfigur sei theologisch gängig. Dies mag gelten im Blick auf das Verhältnis zu anderen irdischen Lebewesen. Nicht im Blick auf Tiere, Pflanzen, Pilze wird christliche Lehre traditionell reflektiert, sondern in ihrem Bezug auf Menschen. Doch gerade in genuin theologischer Rede ist dieser Mensch stets schon dezentriert: durch die Rede von Gott. Müsste nicht von hier her – und nicht erst durch evolutionsbiologische, ökologische und ähnliche Überlegungen – Anthropozentrismus theologisch kritisiert werden? Gegenüber einem zugleich verfestigten und problematisch gewordenen theologischen Anthropozentrismus vermag die scheinbar über-

<sup>1</sup> Dr. des. 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. Dr. Astrid Heidemann ist Akademische Rätin am Lehrstuhl für Katholische Systematische Theologie der Bergischen Universität Wuppertal. PD Dr. Gregor Taxacher ist seit April 2017 Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Katholische Systematische Theologie, Fakultät für Humanwissenschaften und Theologie, an der TU Dortmund. Im Oktober 2020 habilitierte er im Fach Systematische Theologie/Dogmatik.

kommene Theozentrik die Kraft einer „gefährlichen Erinnerung“ (im Sinne von J. B. Metz<sup>2</sup>) anzunehmen – einer Erinnerung an die biblische zugleich unterbrechende, begrenzende wie befreende Dezentrierung menschlichen Selbstbefindens. Solche Theozentrik geht keineswegs mit Kosmosvergessenheit, mit Entweltlichung einher. In einigen Notizen – tastenden Vorüberlegungen – möchten wir hier an die theologische Rede von Gott als einer für jede sonstige „-zentrik“ gefährliche Rede erinnern. Gregor Taxacher beginnt mit Überlegungen zu Donna Haraways Theozentrik-Kritik, die in Haraways Ablehnung des Kreaturbegriffs zum Ausdruck kommt (II.). Astrid Heidemann bedenkt die Fallstricke und Chancen einer an der Geistkraft/*ruach* Gottes orientierten Erlösungslehre (III.). Dominik Gautier richtet seinen Blick auf die theozentrische Logik der Theologie Karl Barths, die in der neueren Forschung als Anstoß zu einer kritisch-reflexiven Suchbewegung in Fragen der Anthropozentrik hervortritt (IV.). Der Beitrag schließt mit einem Ausblick auf weitere Suchbewegungen (V.).

## II.

Die öko-feministische Wissenschaftlerin Donna J. Haraway nennt Lebewesen gern „Critter“ – ein US-amerikanischer Ausdruck, der wohl ein wenig der altertümlichen deutschen Redeweise von allem, was „kreucht und fleucht“ entspricht. Was Haraway dabei aber ausdrücklich ausgeschlossen sehen will, ist die naheliegende etymologische Verbindung zu „creature“ – Geschöpf. „Der Makel der Kreatur und der Kreation haftet nicht an critter. Solche semiotischen Seepocken sollten eliminiert werden.“<sup>3</sup>

Einmal abgesehen davon, dass hier in verstörender Weise wieder Tiere (Seepocken) als Schimpfwort herhalten und metaphorisch vernichtet werden sollen – woher röhrt diese Aversion? Die Übersetzerin Karin Harasser merkt erklärend „die Assoziationen mit der Schöpfungsgeschichte“<sup>4</sup> an, denkt also offenbar selbst an den berüchtigten Befehl des Untertan-Machens in Genesis 1,28. Doch im Text geht es deutlich grundsätzlicher um den Makel, überhaupt Kreatur zu sein. Im Hintergrund dieser Abgren-

<sup>2</sup> Vgl. Johann Baptist Metz: *Memoria Passionis*. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg i. Br. 2006, 88–92. Zuerst: *Ders.*: Kleine Apologie des Erzählens; in: *Concilium* 9 [1973], 334–341.

<sup>3</sup> Donna Haraway: Unruhig bleiben. Die Verwandtschaft der Arten im Chtuluzän, Frankfurt a. M./New York 2018, 232.

<sup>4</sup> Ebd.

zung Haraways – die sich an anderer Stelle deutlich mit ihrer katholischen Sozialisation auseinandersetzt<sup>5</sup> – scheint eher das theistische Gottesbild des allmächtigen Schöpfers als Begründung einer universalen Heteronomie zu stehen.

Tatsächlich zieht dieser Theismus unter dem Allmachts- und Abhängigkeits-Paradigma auch theologisch gewichtige Kritik auf sich: Erst dieser „Gott der Heteronomie“ lässt Gen 1,28 als Legitimierung für das Ausleben eigener Herrschafts- und Allmachtsphantasien durch die Krone der Schöpfung lesbar werden, für die Macht stets Macht über Leben und Tod bedeuten muss.<sup>6</sup> Dieses theistische Paradigma schlägt zuletzt auch auf das Gottesbild zurück, da dieser Gott in seiner unveränderlichen Absolutheit, seiner leidensunfähigen Allmacht kaum mehr als „der Lebendige“ gedacht werden kann.<sup>7</sup> Es geht also um ein Paradigma, welches Gott ebenso wie den Menschen zu autoritären Charakteren im Sinne Theodor W. Adornos erstarren lässt. Geschöpflichkeit ist dann entweder androzentrische Herrlichkeit – oder Sklaverei.

Das Schlagwort vom christlichen Anthropozentrismus war denn auch ursprünglich, in seiner theologischen Prägung,<sup>8</sup> gegen einen Theozentrismus schlechter Heteronomie gewendet, also primär nicht schöpfungstheologisch, nicht im Sinne eines betonten Exzptionalismus des Menschen gegenüber den Tieren und anderen „crittern“ gemeint. Es galt, göttliche und menschliche Freiheit nicht in fataler Konkurrenz, Kreatürlichkeit also als Ruf in die Freiheit zu denken. Aber schon die Pastoralkonstitution des II. Vatikanischen Konzils „Gaudium et Spes“ verknüpft dies – Gen 1 durchaus überstrapazierend – mit der Rede vom Menschen als „Zentrum und Höhepunkt“ der Schöpfung und leitet daraus ab, dass die Menschheit „ihre Herrschaft über die Schöpfung immer weiter verstärken kann und muss“ (GS 12,1 und 9,1). Hier wird die moderne, zum Fortschrittsprojekt dynamisierte Anthropozentrik theologisch legitimiert. Der französische Jesuit Michel de Certeau, durchaus befürwortender Hermeneut des Konzils, fragte schon 1966 hellsichtig, ob hier nicht eine problematische Umbeset-

<sup>5</sup> Vgl. *Haraway*, Unruhig bleiben, 244 f.

<sup>6</sup> Vgl. *Simone Horstmann*: Der Gott der Tiere; in: *Simone Horstmann, Thomas Ruster, Gregor Taxacher*: Alles was atmet. Eine Theologie der Tiere, Regensburg 2018, 184–203.

<sup>7</sup> Vgl. *Thomas Ruster*: Kontingent und eschatologisch. Elemente einer nachtheistischen Trinitätslehre; in: *Thomas Marschler, Thomas Schärtl* (Hg.): Herausforderungen und Modifikationen des klassischen Theismus, Bd. 1: Trinität, Münster 2019, 417–452.

<sup>8</sup> Vgl. *Johann Baptist Metz*: Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin, München 1962. Das Buch steht natürlich im Zusammenhang mit der von seinem Lehrer Karl Rahner vollzogenen „anthropologischen Wende“ der Theologie.

zung des Schöpfungsdenkens geschehe, in der die ursprünglich von Gott her gedachte Kreativität in „das vom Menschen konstruierte Universum“ umgeleitet wird (wie in mancher heutigen affirmativen Rede vom Anthroponom!). Er sieht darin einen Paradigmenwechsel: So wie sich „ehedem der Theozentrismus im Heliozentrismus äußerte, wird dieser nun von einem Anthropozentrismus abgelöst. Das hält man für eine (theologisch oder kulturell?) erreichte Tatsache, dieser ‚königliche Platz‘, den heute die Humanwissenschaften den Menschen zuweisen“<sup>9</sup>.

Auf diesem theologiegeschichtlichen, von allgemeiner Geistes- und Mentalitätsgeschichte stark geprägten Weg, ist der Anthropozentrismus, ursprünglich von einem Perspektivwechsel weg von einer metaphysisch konzipierten Heteronomie hin zu einem Denken freier Beziehungen zwischen Gott und Menschen ausgehend, selbst wieder zu einem verfestigten metaphysischen Konzept geworden – in dem die christliche Heilsbotschaft nun mit der Exklusivität der menschlichen Subjekthaftigkeit und ihrer Gottesbeziehung zu stehen oder zu fallen droht. In dieser Situation lohnt es sich, Theozentrik als „gefährliche Erinnerung“ wieder einzuführen – als eine nachmetaphysische Unterbrechung anthropozentrischer Weltbilder, welche keineswegs mit Kosmosvergessenheit, mit Entweltlichung einhergehen muss.

Für die christliche Rezeption lässt sich dies etwa bei Franz von Assisi zeigen. Seine Frömmigkeit ist deutlich stärker theo- als etwa christozentrisch ausgerichtet.<sup>10</sup> Die Neuentdeckung des Evangeliums Jesu als konkreter Lebensform hängt an einer unmittelbaren Wahrnehmung von Geschöpflichkeit, als universaler, aber je konkreter direkter, innerer Beziehung zu Gott. Diese lässt sich dann geradezu als ein „christlicher Animismus“<sup>11</sup> bezeichnen: Geschöpflichkeit bedeutet, von Gott, ja geradezu „mit Gott“ beseelt zu sein.

Donna Haraway wiederum spricht vom Animismus als einzigm „sensiblen“ Materialismus.<sup>12</sup> Doch was macht die Anima solcher Sensibilität aus? Biblisch theologisch ist dies die Lebensgabe der *ruach*, des *pneuma* Gottes. Diese innere Berührung und nicht eine äußere (und sei es Erst-) Ursachen-Kausalität macht die Theozentrik der Geschöpfe aus. Für deren Beziehung untereinander reicht deshalb die verbreitete Rede von den

<sup>9</sup> Michel de Certeau: Täglich aufbrechen zu den anderen ... Reflexionen zur christlichen Spiritualität (hg. v. Andreas Falkner), Würzburg 2020 [1966], 67.

<sup>10</sup> Vgl. Mario von Galli: Gelebte Zukunft – Franz von Assisi, Luzern 1970, 90.

<sup>11</sup> Vgl. Gregor Taxacher: Christlicher Animismus? Zur Theologie franziskanischer Tierbeziehung; in: Horstmann, Ruster, Taxacher, Theologie der Tiere, 292–306.

<sup>12</sup> Haraway, Unruhig bleiben, 122; in Übernahme einer These von Eduardo Viveiros de Castro. Vgl. weiter dazu Haraway, Unruhig bleiben, 225 f.

„Mitgeschöpfen“ nicht.<sup>13</sup> Sie bleibt abstrakt, eine leere universalistische Transzentalie und damit auch eine nur äußerliche Beziehung. Gemeinsame Geschöpflichkeit bedeutet vielmehr das, was Haraway Verwandtschaft („kin“) nennt. Solche Verwandtschaft ist immer konkret, ruft nach Erkundung und Bestätigung in praktischer Erfahrung. „Nichts ist mit allem verbunden; alles ist mit etwas verbunden.“<sup>14</sup> D. h.: „die Spezifik und das Maß der Nähe von Verbindungen sind von Gewicht – *mit wem wir verbunden sind und auf welche Art und Weise.*“<sup>15</sup>

Michel de Certeau findet in einer empirischen Studie über das Beten französischer Arbeiter der 1950er Jahre das erstaunliche Zeugnis einer solchen Theozentrik, welche jeden Speziesismus von innen her aufhebt: „Gott ist; das genügt, dass ein jeder dessen gewiss ist zu sein, durch ihn“, sagt da einer, und schließt unmittelbar an: „Ich könnte gut eine Fliege sein.“<sup>16</sup> Eine Theozentrik, welche uns mit den Fliegen verbindet, ist tatsächlich eine gefährliche Erinnerung für die gewalttätige Geistlosigkeit der Anthropozentrik, der gerade eine Fliege wahrlich nichts bedeutet. Gefährliche (unterbrechende, dezentrifizierende und befreiende) Erinnerung ist sie jedoch auch gegenüber einem rein immanenten Denken von Verwandtschaft, das in den Kreisläufen des „Stirb und Werde“ (Haraway spricht vom „Kompostieren“) verbleibt. Critter Mensch und Critter Fliege begegnen einander hier in der von Haraway abgewiesenen Kreatürlichkeit. Nur ist diese im sensiblen Materialismus eines christlichen Animismus kein äußerer, dem Geschöpf als Herkunftsbezeichnung („made by God“) angehefteter Marker. Sie ist für den unbekannten französischen Arbeiter eine – nicht zufällig im Zusammenhang mit dem Gebet ausgesprochene – Glaubenserfahrung, welche die Frage, „was es heißt, eine Fliege zu sein“<sup>17</sup>, offensichtlich zu überspringen vermag.

### III.

Doch worin findet diese Glaubenserfahrung die Verwandtschaft mit aller Kreatur als Verbundenheit in Gott? Für die Beantwortung dieser Frage

<sup>13</sup> Zur Kritik dieses Ausdrucks: *Simone Horstmann*: Mehr als ‚Verantwortung‘ und ‚Mitgeschöpflichkeit‘. Überlegungen zu den Tiefendimensionen einer theologischen Tierethik, Loccumer Pelikan 4 [2019], 4–9.

<sup>14</sup> Haraway, Unruhig bleiben, 48.

<sup>15</sup> Ebd., 237.

<sup>16</sup> De Certeau, Täglich aufbrechen zu den anderen, 80.

<sup>17</sup> Vgl. Thomas Nagel: *What Is It Like to Be a Bat?* [1974], dt. wiederveröffentlicht; in: *Ders.*: Was bedeutet das alles? Eine ganz kurze Einführung in die Philosophie, Stuttgart 2008, 24–31.

müsste ein „christlicher Animismus“, der die göttliche *ruach* beziehungsweise die *nefesch* als *anima* denkt, die traditionell substantialistische Rede von der Seele sowie von ihrem Gegensatz zum Körperlichen grundlegend überdenken. Dies hieße, eine Theologie zu entwickeln, welche die Erlösung nicht in der Überwindung von Leiblichkeit, Materialität und Verletzlichkeit sucht, sondern gerade in dieser und durch diese hindurch. Die Herausforderung besteht dann darin, eine Theologie zu entwickeln, die nicht Geistigkeit und Intellekt als gottnah ansieht, sondern Leben, Leiblichkeit, Sinnlichkeit.

Ein Anknüpfungspunkt hierfür ist mit der bereits erwähnten Rede von der *ruach* Gottes gegeben, die gemäß alttestamentlicher Aussagen das Leben der Lebewesen gibt und es auch wieder nimmt. Der Atem und die Atemtätigkeit werden so verständlich als ein in jedem Augenblick lebengebender Prozess, der das Lebewesen in großer Innigkeit mit Gott verbindet. Gott ist der Atem in seinem Lebewesen, Gott ist der, der Leben gibt; sein Dasein erhaltender Beistand in jedem Augenblick ist theologisch auch beschreibbar als *creatio continua*. Die Unterscheidung zwischen Gott und Götze verläuft entlang der Grenzlinie von Leben(geben) und Tod(bringen).<sup>18</sup> Dem naheliegenden Einwand, dass Gott auch den Atem nehme, so dass die Lebewesen sterben (vgl. Ps 104,29), lässt sich mit dem Hinweis auf die Bildhaftigkeit der biblischen Redeweise begegnen, der zufolge der Atem zu keinem Zeitpunkt Eigentum der Lebewesen ist und daher nicht im eigentlichen Sinn *ihr* Atem. Der Atem gehört nicht den Lebewesen, sondern er erfüllt und leert sie in rhythmischer Abfolge und leitet so Leben in die materiellen Körper, die ohne diesen Atem „Erde“ wären. Für das theologische und philosophische Verständnis heißt das: Erstaunlich ist erst einmal nicht die Tatsache, dass atmende Lebewesen eines Tages sterben, sondern dass es atmende lebendige Wesen gibt. Leben wird als Atem (beziehungsweise, biologisch weiter ausgedrückt, als Stoffwechsel) gegeben – das ist nicht im engen Sinn materiell, aber relational: der Lebensatem strömt ein und aus, verbindet Außen und Innen. Loslassen gehört dazu, sonst kann nicht gelebt werden. Es ist derselbe Atem in allen atmenden Lebewesen (vgl. Koh 3,19–21). Während der skeptische Kohelet den Atem offenbar als nicht individuiert ansieht, lässt sich alternativ ein anderes Bild gewinnen, wenn die Beziehung Gottes zu Gottes Geschöpfen hervorgehoben und zur Grundlage der Schöpfungstheologie gemacht wird, nämlich eine individuelle Beziehungsperspektive auf diesen göttlichen Atem: aus

<sup>18</sup> Vgl. Daniel Krochmalnik: JWH im Spannungsfeld der jüdischen Theologie; in: Reinhold Boschki u. a.: Gott nennen und erkennen. Theologische und philosophische Einsichten (Theologische Module 10), Freiburg i. Br. 2010, 7–38, 35.

der Beziehung, die Gott zu mir aufnimmt, werde ich erschaffen. Diese relationale Sicht erlaubt es, für den Moment die komplexe Rezeptionsgeschichte platonischer und aristotelischer Ideen, die Vorstellung des Körpers als Individuationsprinzip, die Begriffe Seele, *pneuma*, Geist außen vor zu lassen, ebenso die vermeintliche heutige Alternative von naturphilosophischer versus personaler Perspektive, und eine möglichst umfassende theologische Perspektive auf Leben als göttliche Atemgabe, auf die innige Beziehung Gottes zu den Lebewesen als Gottes Geschöpfe zu gewinnen.

Der Atem der Lebewesen kann demnach als gottgegeben oder sogar göttlich verstanden werden. Leben verdankt sich Gott. Dennoch lässt sich „Leben“ nicht mit „Gott“ gleichsetzen oder ungefiltert von Gott ableiten. Nicht alles, was „natürlich“ ist und „lebt“, kann als Wille Gottes gelten. Hier liegt der Sinn der klassischen Unterscheidung von „Natur“ und „Schöpfung“, und in dieser Intention lässt sich auch das darauf basierende, positive Natur- und Natrechtsverständnis neuscholastischer Prägung weiter hinterfragen. Eine neue Theologie der Schöpfung kann weder ordnungsontologischen Prinzipien folgen noch die pneumatische Begründung der Präsenz Gottes in seinen Lebewesen einfach hin in einen christlichen Animismus mit monistischer Einfärbung transformieren.

Natur, wie wir sie heute und naturwissenschaftlich verstehen, ist nicht moralisch. Wer in ihr „Spuren Gottes“ sehen will, muss selektiv vorgehen. Gott bruchlos im naturhaften, leiblich-materiellen Leben suchen zu wollen, ist genauso zum Scheitern verurteilt, wie Gott bruchlos im Geist und im Intellekt suchen zu wollen – es liegt nahe, dass für den Atem als Ort Gottes das gleiche gilt.

Über Antike und Mittelalter bis in die Neuzeit hinein wurde Gott in vielen Denktraditionen in der Nähe des Geistes verortet oder der Geist galt gegenüber der bloß sinnlichen Leiblichkeit als höherwertig. Diese Denktraditionen entstammen einer Lebenswelt, in der intellektuelle Beschäftigungen selten waren. Wer privilegiert war, reich, oder Mönch, gebildet, der konnte sich „geistreichen“ Beschäftigungen widmen. Alle anderen waren nach dem Ende des körperlich anstrengenden Tagwerks einfach nur müde, zudem hielt die Kindererziehung Menschen davon ab, irgendetwas anderes als das konkret Anstehende zu denken. Heute hat sich die Situation grundlegend gewandelt. Ein großer Teil der Bevölkerung führt Büroätigkeiten aus und sehnt sich nach körperlicher Betätigung und Körperempfinden. Und auch der Blick auf die „Natur“ hat sich seit der Antike grundlegend gewandelt: längst ist sie nicht mehr ungebändigte, potenziell bedrohliche Wildnis, sondern ein bereits weitgehend anthropogen überformter und bedrohter Sehnsuchtsort. Die Bedrohtheit der nichtmenschlichen Mitwelt wertet diese in den Augen auch der Theologen ungemein

auf. Freilich zeigt der nüchterne Blick: das rein Gute und Erlösende, das Christen von Gott erhoffen, ist in der „Natur“ in Reinform nicht zu finden. Lebensformen entstehen und verändern sich, streben nach Fortpflanzung und Ressourcen, die Entwicklung bringt Krankheitserreger und Raubtiere hervor, ohne Moral und Gewissen.<sup>19</sup> Und wie groß auch die Sehnsucht nach Leben und Lebendigkeit sein mag, so wissen wir doch, dass ein quantitatives „Mehr“ an Leben, zumindest menschlichem Leben, sich ökologisch ähnlich desaströs auswirken kann wie das quantitative Mehr des Konsums pro Kopf der Bevölkerung. Nein, im bloßen Lebensdasein ist das Heil nicht sichtbar. Gottes Reich, so es existiert, ist uns verborgen und entzogen.

Hilft es dennoch, wenn die Theologie heute verstärkt das Biotische und Zoetische ins Zentrum ihrer Überlegungen rückt, „bíos“ und „zoé“ als aus der Beziehung zu Gott existierend deutet? Es hilft, insofern es dem in unserer Zeit Bedrohten neue Dignität zuspricht und so das Bedrohte schützen hilft. Es hilft, insofern es den Menschen in seiner Selbstwahrnehmung ein stückweit dezentriert.

Was ist Dezentrierung? Dezentrierung ist ein gut gemeinter und zugleich gefährvoller Prozess, er neigt dazu, sich ein neues Zentrum zu schaffen. Kann der Blick etwas finden, auf das er sich gefahrlos richten kann? Sinngeber könnte hierbei nicht die gesamte Lebenswelt-an-sich sein, sondern allenfalls die Lebenswelt-in-Gott. Kann Gott als Zentrum, kann das Gewinnen einer neuen „Theozentrik“ Impuls für eine Theologie für heute sein – oder ist auch dieser ein „Zentrismus“, der sich durch absolute Herrschaft zerstörend, tötend auswirkt?

Die bleibende Entzogenheit und Unerkennbarkeit Gottes war seit jeher ein unerlässliches Korrektiv jeder positiven Gottesrede. Auch von daher liegt es nahe, dass es nicht aussichtsreich ist, Gott einseitig mit dem Geist, dem Leib oder dem Atem in Verbindung zu bringen. Dieses Vorgehen taugt offenbar immer nur vorläufig, nämlich dann, wenn die theologische Balance zwischen diesen und anderen Größen neu justiert werden soll. Ist es überhaupt möglich, Gott ins Zentrum zu rücken, wenn der wahre Gott, der vermeintlich zwischen Leben und Tod, wahr und falsch, unterscheidet, von Menschen nicht *begriffen*, nicht erkannt und gekannt werden kann?

<sup>19</sup> Sogenanntes moralanaloges Verhalten sogenannter „höherer Lebensformen“ ist hier nicht zu berücksichtigen, geht es hier doch erstens um leiblich-materielles Dasein und ist zweitens in diesem Zusammenhang „Moral“ gerade als Moralphilosophie zu verstehen, als Fähigkeit, sich vom eigenen Verhalten durch ethische Reflexion zu distanzieren.

Vieleicht ist es nicht möglich, Gott selbst zu zentrieren, wohl aber den *Weg zu Gott*, den Heilsweg, also die Soteriologie. Gott selbst ist uns so sehr entzogen, ebenso das Heilsziel, dass Eschatologie und Gottesrede nur bedingt hilfreich sind. Die Betonung der Pneumatologie als zeitgemäße Option, einen christlichen Animismus zu denken, stellt zwar eine aussichtsreiche Option für eine Anthropo-Dezentrierung dar, sie taugt aber nicht unbedingt als *ultima ratio* einer neuen Theologie der Schöpfung. Es bleibt die Soteriologie, verstanden nicht in christologischer Engführung, sondern im Rahmen einer dynamischen Vorstellung Gottes als Komparativ, der die Richtung zum Gottesreich anzeigt: das je Bessere, Gerechtere, Güttigere ist Maßstab, an dem wir unser Denken und Handeln ausrichten sollen.<sup>20</sup> Eingebettet in eine phänomenologische Weltdeutung bedeutet das viel mehr als einen ethischen Kompass beziehungsweise Maßstab; es bedeutet, Denkmodelle abseits der Ontologie zu konzipieren und suchend, tastend zu schauen, inwieweit sich dadurch Sprach- und Deutungsstrukturen vermeiden lassen, die durch begriffliche Festlegungen destruktive Macht- und Abwertungswirkungen entfalten.

#### IV.

Eine solche kritische Suchbewegung lässt sich nicht nur neu angehen, sondern auch im Gespräch mit Traditionen bedenken, in denen die Theozentrik bereits betont wurde. Dies soll hier anhand der neueren Forschungen zum evangelisch-reformierten Theologen Karl Barth aufgezeigt werden.

Barth verfasste seine Schöpfungslehre in Abgrenzung zur nationalsozialistischen Überhöhung der Natur. Außerdem traf seine Kritik auch die subtiler argumentierenden Ordnungstheologien, die den Kategorien „Rasse“, Volk oder Familie eine Offenbarungsqualität beigemessen haben. In nüchterner Weise betonte Barth daher, dass der Schöpfung kein Offenbarungscharakter zukommt und sie nicht mehr ist als die „technische Ermögli-

<sup>20</sup> Die Idee, Gottes Eigenschaften als soteriologischen Komparativ zu verstehen, verdanke ich dem Hinweis von Michael Böhnke, der sich darin auf Klaus Held bezieht, vgl. *Klaus Held: Der biblische Glaube. Phänomenologie seiner Herkunft und Zukunft*, Frankfurt a. M. 2018; *Michael Böhnke: Geistbewegte Gottesrede. Pneumatologische Zugänge zur Trinität*, Freiburg i. Br. 2021, 226 ff. In der Pluralität lebensweltlicher Wahrnehmungen stellt der eine und einzige Gott die Hoffnung und Gewährleistung der Erreichbarkeit von Einstimmigkeit dar. „Gott“ und „Welt“ als Singular bilden quasi die Rückseite des offenen Horizonts der Lebenswelten. Beide Begriffe dürfen nicht anschaulich idealisiert werden, um die Zuwendung zur anschaulichen Lebenswelt zu erhalten, zeigen aber, über das Gebet, den Weg zum Heil an.

chung<sup>21</sup>, der „äußere Grund“<sup>22</sup> der Bundesgeschichte Gottes mit den Menschen.<sup>23</sup> Die Bedeutung der Schöpfung wird in Barths Theologie radikal relativiert: Sie wird zur Bühne der Herrlichkeit *Gottes*, wie Barth im Anschluss an Johannes Calvin betont.<sup>24</sup> Barths Schöpfungslehre folgt also einer *theozentrischen* Logik: Der Schöpfungsglaube kreist nicht um den Eigenwert der Erde, der Pflanzen, Tiere und Menschen, sondern um das Ernstnehmen des Beziehungswillens *Gottes*, der in Jesus Christus zum Ausdruck kommt. In dieser Beziehung erfahren Menschen eine besondere Auszeichnung als *Menschen* – ohne, dass sie dabei auf die Stufe Gottes gehoben werden. Tiere, Pflanzen und die Erde erhalten in Barths Theologie allerdings keine eigene Würdigung.

In ökologischen Theologien wurde daher kritisiert, dass Barth nicht nur die Potentiale des Schöpfungsgedankens ungenutzt lässt, um der Natur Anerkennung zu verschaffen, sondern seine Theologie zudem auch einen schädlichen Anthropozentrismus reproduziert. Mehr noch scheinen sich in Barths Betonung der Souveränität Gottes gegenüber der Welt problematische Männlichkeitsideale der Unabhängigkeit und Nicht-Affizierbarkeit zu spiegeln. Gerade dieses Gottesbild begünstigte das Entstehen von hierarchischer christlicher Identität, die weiße Männer in einem Herrschaftsverhältnis gegenüber Frauen und Schwarzen, Tieren und der Erde positioniert. Jürgen Moltmann und Catherine Keller haben sich daher von Barth abgrenzt und gefragt, wie unter ökologischen Vorzeichen trinitätstheologisch und prozesstheologisch neu von Schöpfung und der Gott-Welt-Beziehung zu reden ist. Beiden zufolge sollte diese Beziehung nicht als Herrschaftsverhältnis mit Gott als Herr oder König, sondern als ein Verhältnis partnerschaftlicher Interaktion wahrgenommen werden, in der die Eigenmacht nicht nur der Menschen, sondern auch der Tiere, der Pflanzen und der Erde theologisch bedacht wird.<sup>25</sup>

Die neuere Forschung zu Barth nimmt diese Kritik ernst und fragt, wie an diesem wichtigen Projekt auch *mit* dem theozentrischen Werk Barths gearbeitet werden kann. Diesen Ansätzen zufolge stellt Barths Theozentrik nicht nur ein Problem, sondern auch eine Ressource dafür da, nicht-hierar-

<sup>21</sup> Karl Barth: *Die Kirchliche Dogmatik III*, 1: Die Lehre von der Schöpfung, Zollikon-Zürich 1957 [1945], 107.

<sup>22</sup> Barth, *Die Kirchliche Dogmatik III*, 1, 103.

<sup>23</sup> Vgl. insgesamt Barth, *Die Kirchliche Dogmatik III*, 1, 44–377.

<sup>24</sup> Vgl. Johannes Calvin, zitiert nach Karl Barth: *Dogmatik im Grundriß*, Zürich 2011 [1947], 67.

<sup>25</sup> Vgl. Jürgen Moltmann: *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, München 1985, zum Beispiel 30–31; Catherine Keller: *Face of the Deep. A Theology of Becoming*, New York 2003, 84–99.

chische Vorstellungen von christlicher Subjektivität zu entwickeln, in der die Solidarität zwischen Gott, Menschen, Tieren, Pflanzen und Erde stärker zum Ausdruck kommt. Die neuere Forschung nimmt ernst, dass mit der Rede von der Souveränität Gottes die Gefahr eines autoritären Gottesbildes gegeben ist, das eine christliche Kultur „autoritären Charakters“<sup>26</sup> begünstigt. Zugleich kann aber nicht gesagt werden, dass diese Gefahr mit einer „niedrigen“ Theologie gebannt wäre, schließlich können gerade auch mit einer „niedrigen“ Theologie der Natur Gewaltpraktiken begründet werden. Dies hat Barth mit Blick auf völkische und ordnungstheologische Traditionen beobachtet – und dies bleibt auch heute da beobachtbar, wo Ökologie und rechte Politik sich zu treffen scheinen.<sup>27</sup>

Rebekka A. Klein weist in ihrer Studie zur politisch-theologischen Diskussion über Souveränität darauf hin, dass Barth von der souveränen Macht Gottes spricht, um Menschen in ihren politischen Identitäts- und Herrschaftsansprüchen zu dezentrieren, um ihnen aufzuzeigen, dass es in der Schöpfung nicht um den Menschen an sich, sondern um das dynamische, nicht konservierende, Beziehungsgeschehen zwischen Gott und Mensch (beziehungsweise zwischen Gott und gesamter Schöpfung?) geht. Gottes Bundeswille zielt nach Klein nicht auf eine Kultur des „autoritären Charakters“, sondern auf den Einsatz von Macht in Form emanzipatorischer, geteilter Macht, die nach Barth im Bundesgeschehen Gottes mit der Menschheit real wird.<sup>28</sup>

Mit Willie J. Jennings lässt sich dieser Gedanke weiter entfalten. In einem für das *Oxford Handbook of Karl Barth* erschienenen Beitrag liest Jennings Barths Theologie mit Blick auf die zur Zeit Barths herrschenden europäischen Kolonialpolitiken, die weiße, nicht-jüdische, heterosexuelle Männlichkeit zur Norm europäischer christlicher Subjektivität erhoben haben, eine Subjektivität, die sich auch durch die Unterwerfung und Ausbeutung von Land, Tieren und Pflanzen Ausdruck verschafft hat. Obwohl Barth selbst in diesen Kontext verstrickt bleibt, begegnet in seiner Theologie doch der Versuch einer Re-Formation christlicher Subjektivität, so Jennings. Diese zeichnet sich nicht durch ein Klammern an Weißsein und Männlichkeit aus, sondern durch die Aufmerksamkeit für den trinitarischen Gott und die Komplexität der Welt.<sup>29</sup> Jennings verbindet hiermit

<sup>26</sup> Vgl. die Ausführungen von Gregor Taxacher in diesem Beitrag.

<sup>27</sup> Vgl. Heike Leitschuh u. a. (Hg.): Ökologie und Heimat. Gutes Leben für alle oder die Rückkehr der braunen Naturschützer? [Jahrbuch Ökologie 2021], Stuttgart 2021.

<sup>28</sup> Vgl. Rebekka A. Klein: Depotentierung der Souveränität. Religion und politische Ideologie bei Claude Lefort, Slavoj Žižek und Karl Barth, Tübingen 2016, 280–281.

<sup>29</sup> Vgl. Willie J. Jennings: Barth and the Racial Imaginary; in: Paul Dafydd Jones, Paul T. Nimmo (Hg.): The Oxford Handbook of Karl Barth, Oxford 2019, 499–516, 513–514.

Vorschläge für zukünftige Theologie, die sich in den Dialog zum Beispiel mit Forstwissenschaft, Städteplanung und Architektur begeben soll, um Perspektiven konkreten gemeinsamen Lebens zu entwickeln, in der die Dominanz weißer Menschen, aber auch der Menschen überhaupt abgebaut ist.<sup>30</sup>

Im gleichen Handbuch betrachtet Willis Jenkins, welche Impulse von Barths Theologie für das Verständnis von Schöpfungsverantwortung (*stewardship*) ausgehen. Mit Barths Schöpfungstheologie könne zum einen ein *stewardship*-Konzept zurückgewiesen werden, das die Natur trotz aller Ambivalenz zum Maßstab des Handelns macht. Zum anderen sei die evangelikal-gebotsethische Auseinandersetzung mit dem *stewardship*-Gedanken fehlgeleitet, weil sie – auch in Ablehnung naturwissenschaftlich-ökologischer Einsichten – schlicht die Überlegenheit des Menschen über die Erde postuliere. Nach Jenkins legt Barths Theozentrik dagegen ein ökologisch-theologisches Konzept von *stewardship* nahe, die das kontinuierlich neu anzugehende Hören auf das Wort Gottes betont und die naturwissenschaftlich-ökologische Diskussion ernstnimmt. Dies soll sich dadurch zeigen, dass Menschen in reflexiver, suchender Weise ihre Souveränitätsansprüche gegenüber Mitmenschen, aber auch gegenüber der Erde, den Tieren und Pflanzen kritisch befragen und nach Praktiken geteilter Macht und Solidarität Ausschau halten – ohne Ausfluchten in einem problematischen Naturalismus oder in einem allzu eindimensionalen Evangelikalismus zu suchen.<sup>31</sup>

Vor diesem Hintergrund sind auch die neueren Forschungen zur Bedeutung von Tieren in Barths Theologie zu sehen.<sup>32</sup> Diese Beiträge arbeiten heraus, dass Barths Beschäftigung mit den Tieren einer Dialektik folgt: Zum einen scheinen Tiere nicht mehr zu sein als eine „lebendige Ausstattung“<sup>33</sup> der Bühne, auf der sich die Bundesgeschichte Gottes mit den *Menschen* abspielt. Im gleichen Moment würdigt Barth aber die Existenz der

<sup>30</sup> Vgl. *Yale Divinity School*: Willie Jennings wins grant for exploration of religion, race, and built environment, <https://divinity.yale.edu/news/willie-jennings-wins-grant-exploration-religion-race-and-built-environment> (aufgerufen am 15. April 2021).

<sup>31</sup> Vgl. *Willis Jenkins*: Barth and Environmental Theology; in: *Dafydd Jones, Nimmo* (Hg.), *The Oxford Handbook of Karl Barth*, 594–608, 600–606.

<sup>32</sup> Vgl. *David L. Clough*: Creation; in: *Dafydd Jones, Nimmo* (Hg.), *The Oxford Handbook of Karl Barth*, 341–353, 346–348; *Cynthia Helbling*: Das Tier in der Kirchlichen Dogmatik. Karl Barths Überlegungen zur selbständig lebenden Kreatur; in: facultativ. Theologisches und Religionswissenschaftliches aus Zürich 2 (2017), 10–11.

<sup>33</sup> *Karl Barth*: Die Kirchliche Dogmatik. Die Kirchliche Dogmatik III, 4: Die Lehre von der Schöpfung, Zollikon-Zürich 1969 [1951], 399.

Tiere theologisch, was das Bild von Barths Theologie als eindimensional anthropozentrischer Theologie irritiert. Anhand zweier Textstellen sei hier kurz skizziert, wie sich diese Irritation in Barths Schöpfungslehre äußert.

Barth scheint in seiner Schöpfungslehre über seine eigenen Gedanken zu stolpern, wenn er dem Menschen eine hervorgehobene Position einzuräumen versucht, obwohl sein ganzes theozentrisches Projekt doch skeptisch gegenüber jeder Anthropozentrik ist. Er versucht daher mindestens einer ungezügelten Anthropozentrik und einer Überbetonung der Differenz zwischen Mensch und Tier entgegenzuwirken, indem er über die unergründliche Beziehung Gottes zu den Tieren nachdenkt:

„Ihre Ehre [die der Tiere, D.G.] ist die Verborgenheit ihres Seins mit Gott nicht weniger, als unsere Ehre dessen Offenbarsein ist. Denn was wissen wir schließlich, welches die größere Ehre ist? Was wissen wir, ob es sich wirklich so verhält, dass der äußere Kreis der anderen Geschöpfe nur um des inneren, nur um des Menschen willen da ist? Was wissen wir, ob es sich nicht gerade umgekehrt verhält? Was wissen wir, ob nicht beide Kreise, der äußere und der innere je ihre eigene Selbständigkeit und Würde, ihre besondere Art des Seins mit Gott haben? Was besagt ihre Verschiedenheit gegenüber der Tatsache, daß der Mensch Jesus als geschöpfliches Wesen beider Kreise Mittelpunkt ist?“<sup>34</sup>

Wie anhand dieses Ausschnitts deutlich wird, befragt Barth die Mensch-Tier-Beziehung der Moderne, indem er zur Diskussion stellt, ob nicht davon zu sprechen ist, ob der Mensch für die Tiere da sei, statt von den Tieren als Geschöpfen zu sprechen, die dem Menschen zur Verfügung stehen. Im letzten Satz dieses Ausschnitts scheint ihn das Nachdenken über das Mensch-Tier-Verhältnis sogar zur Befragung der Christologie zu führen.<sup>35</sup>

Besonders deutlich wird Barths theologische Würdigung der Tiere in einem Ausschnitt zum Verständnis von Tieren als „Kameraden“<sup>36</sup> des Menschen. Tiere sind nach Barth nicht vorrangig aufgrund ihrer biologischen Verwandtschaft, sondern aus theologischen Gründen als Gefährten des Menschen zu sehen. Tiere bezeugen nach Barth die – in der Schöpfung

<sup>34</sup> Karl Barth: *Die Kirchliche Dogmatik III, 2: Die Lehre von der Schöpfung*, Zollikon-Zürich 1959 [1948], 165.

<sup>35</sup> Vgl. zu einer mit Barth gedachten christologischen Würdigung der Tiere David L. Clough: *On Animals. Volume I: Systematic Theology*, London/New York 2012, 95–97.

<sup>36</sup> Barth, *Die Kirchliche Dogmatik III, 1*, 198.

zum Ausdruck kommende – Gnade Gottes und sind hiermit viel mehr als bloße „lebendige Ausstattung“, sondern Vorbilder für ein *theozentrisch* ausgerichtetes Leben:

„Das Tier geht dem Menschen voran in selbstverständlichem Lobpreis seines Schöpfers, in der natürlichen Erfüllung seiner ihm mit seiner Schöpfung gegebenen Bestimmung, in der tatsächlichen demütigen Anerkennung und Betätigung seiner Geschöpflichkeit. Es geht ihm auch darin voran, daß es seine tierische Art, ihre Würde, aber auch ihre Grenze nicht vergisst, sondern bewahrt und den Menschen damit fragt, ob und inwiefern von ihm dasselbe zu sagen sein möchte.“<sup>37</sup>

Zusammenfassend betrachtet, lässt sich mit der neueren Barth-Forschung beobachten, dass Barths Theozentrik ein hilfreiches Denkmodell darstellen kann, um das Anthropozentrik-Problem zu reflektieren. Die neuere Forschung betont die den (weißen männlichen) Menschen dezentrierende Denkrichtung der Theologie Barths und verknüpft hiermit die Suche nach einer christlichen Subjektivität, die sich durch gerechtere Beziehungen zwischen Menschen, aber auch zwischen Menschen und nicht-menschlichen Geschöpfen auszeichnet. Diese Einsichten sollten auf keinen Fall als eine Abwehr der ökologisch-theologischen Kritik an Barths Theologie verstanden werden, sondern als Einsichten, die hierdurch erst möglich wurden. Inwiefern Barths kritisch-reflexionsanregende Theozentrik, und der Theozentrik-Gedanke überhaupt, der Diskussion weitere Impulse geben können, gilt es im Gespräch mit deutlicher ökologisch-theologischen Ansätzen weiterzudenken.

## V.

So bedeutsam die Entdeckung, dass Theologie vom Menschen auszugehen hat, historisch war, so gibt es doch wenig Zweifel, dass anthropozentrische Theologie heute revisionsbedürftig ist – zu wenig vermag sie nicht-menschliche Lebewesen, die nicht-menschliche Natur zu integrieren und auf menschliche Augenhöhe zu heben. Das in diesem Diskurs unterrepräsentierte Denkmodell der Theozentrik kann erstens dazu beitragen, die einseitige Fokussierung auf den Menschen zu überwinden. Zweitens werden soteriologische Heilsaussagen durch dieses Denkmodell mit seiner kla-

<sup>37</sup> Ebd.

ren Gott-Welt-Unterscheidung weiterhin ermöglicht, was ein Vorteil gegenüber Konzeptionen des Neuen Materialismus sein mag.

Es wäre näher zu untersuchen, inwieweit sich die *bonitas*-Würde der nichtmenschlichen Schöpfung<sup>38</sup> und das Leiblich-Sinnliche als Ort der Gotteserfahrung gegenüber dem Geistig-Intellektuellen theologisch neu denken lassen – und zwar in der Konzeption eines „christlichen Animismus“. Bei den Ansätzen zu einem solchen Animismus, in dem der Eigenwert der Natur stärkere Anerkennung erfährt, lassen sich unter anderem dualistisch-subjektphilosophische, monistische und relationale Konzeptionen unterscheiden. Die dualistischen Konzeptionen wahren die Unterschiedenheit Gottes von den Geschöpfen und dieser untereinander, indem sie z. B. von der Autonomie des Subjekts oder der Seelenmetaphysik ausgehen. Monistische und panentheistische Konzeptionen betonen die Immanenz Gottes. Je nach Ausprägung kann die individuelle Autonomie der Lebewesen angesichts einer göttlichen Lebenskraft an Bedeutung verlieren – die vorsokratische nichtindividuierte Seelenvorstellung lässt grüßen. Relationale Konzepte, unter die auch trinitätstheologische und prozesstheologische Ansätze zu rechnen sind, stellen die *Beziehungen* zwischen Gott und den Lebewesen sowie der Lebewesen untereinander in den Mittelpunkt. Welche Konzepte sich davon für eine Anthropo-Dezentrierung der Theologie eignen, sollte sich in weiteren theologischen Suchbewegungen erweisen.

<sup>38</sup> Vgl. Heike Baranzke: „Würde der Kreatur“ revisited. Zur Frage nach dem Grund der kreatürlichen Würde und ihrem Verhältnis zur Menschenwürde im biotechnologischen Zeitalter; in: Christoph Ammann, Birgit Christensen, Lorenz Engi, Margot Michel (Hg.): Würde der Kreatur. Ethische und rechtliche Beiträge zu einem umstrittenen Konzept, Zürich, Basel, Genf 2015, 29–63.

# Die somatische Differenz

## Zur theologischen Anatomie des Tierkörpers

Simone Horstmann<sup>1</sup>



*„[Des Körpers] Dressur, die Steigerung seiner Fähigkeiten,  
die Ausnutzung seiner Kräfte, das parallele Anwachsen  
seiner Nützlichkeit und seiner Gelehrigkeit,  
seine Integration in wirksame und ökonomische Kontrollsysteme –  
geleistet haben all das die Machtprozeduren der Disziplinen:  
politische Anatomie des menschlichen Körpers.“*

*(Michel Foucault, Der Wille zum Wissen, 166)*

### 1. Einleitung

Die Anatomie ist die Lehre von der erkenntnisstiftenden Zergliederung des Körpers – als solche scheint sie sich in maximaler methodischer Entfernung zu den Formen und Normen theologischen Nachdenkens zu befinden: Es dürfte kaum einer Erwähnung wert sein, dass der Ort der (akademischen) Theologie irgendwo zwischen Bibliothek und heimischem Schreibtisch anzusiedeln ist, während die Arbeit am blutigen Seziertisch der medizinischen Anatomie überlassen bleibt. Wenn ich mit diesem Beitrag versuche, dieser unterschiedlichen Verortung der beiden wissenschaftlichen Disziplinen zum Trotz auf ihr Gemeinsames hinzuweisen und dem ‚anatomischen Interesse‘ der Theologie am Körper der Tiere nachzuspüren, dann passiert dies nicht – um einem möglichen Missverständnis zu begreifen – aus einer bloß provokativen Absicht: Ich möchte den langsam

<sup>1</sup> Dr. Simone Horstmann ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Katholische Theologie der Universität Dortmund.

Fahrt aufnehmenden theologischen Diskurs um die Bedeutung der nichtmenschlichen Tiere, der sich in erster Linie auf Fragen der Ethik oder der Schöpfungstheologie bezieht, vielmehr um eine epistemologische Ebene anreichern, die die (theologische) Erkenntnistheorie vor allem in Anlehnung an den (einem theologiekritischem Selbstverständnis folgenden) französischen Philosophen Michel Foucault entwirft. Provokativ kann dieses Setting nur insofern wirken, als mit ihm eine gewisse Form der Religionskritik zum Proprium von Theologie erhoben wird, wie sie m. E. unabdingbar für eine wissenschaftsfähige Theologie sein sollte. In diesem Sinne kreisen die folgenden Überlegungen allesamt um den Versuch, ein historisches Apriori zu umschreiben, auf dem auch heute noch viele theologische Überlegungen zum Verhältnis von Menschen und anderen Tieren aufbauen. Dieses Apriori bezeichne ich im Folgenden als *somatische Differenz* – gemeint ist damit die Grundannahme einer fundamentalen *körperlichen* Unterschiedenheit von Mensch und Tier – die Vorstellung also, dass die Körperlichkeit des Menschen in einem regelrecht metaphysischen Sinne grundsätzlich anders geartet sei als die der Tiere.<sup>2</sup> Im Hauptteil dieses Beitrags rücken dann Theologie und Anatomie insofern nah zusammen, als ich versuchen werde darzustellen, wie genau sich das anatomische, d. h. den Tierkörper im wörtlichen Sinne zerteilende Interesse der Theologie konkretisieren lässt. Dies geschieht in kritischer Absicht. Über die Darlegung dieser Kritik hinaus soll es abschließend aber auch darum gehen, dieses historische Apriori nicht nur zu *umschreiben*, sondern es zumindest in Ansätzen auch *umzuschreiben*, d. h. einen Ausblick auf neue Praktiken und Normen jenseits der somatischen Differenz zu entwickeln. Eben darin dürfte die Aufgabe bestehen, vor die sich eine Theologie im Anthropozän gestellt sieht: Ihr sollte es darum gehen, die geteilte Körperlichkeit von Menschen und anderen Tieren theologisch neu denken zu lernen.

## 2. Zur Theorie der somatischen Differenz

Im vergangenen Jahr hat der britische Historiker Ian P. Wei eine knappe, aber eindrückliche Arbeit zur Konzeption der Mensch-Tier-Unterscheidung innerhalb der Scholastik vorgelegt. In Form eines Close-Rea-

<sup>2</sup> Dem hier vorgestellten Ansatz liegen folgende Überlegungen bzw. Beiträge zugrunde: *Simone Horstmann: Metaphysik der Mikrophysik. Beobachtungen zu den theologischen Signaturen in (Tier-)Körperdiskursen; in: TIERethik. Zeitschrift zur Mensch-Tier-Beziehung* 22 (2021), 89–114; *Dies.: Anima (de-)forma corporis. Zur Konstruktion von Tier- und Menschenköpern durch die Theologie; in: Dies. (Hg.): Religiöse Gewalt an Tieren.*

dings der scholastischen Texte untersucht Wei, wie die Grenze zwischen Menschen und Tieren in ausgewählten Werken des William von Auvergne, Alexander Halensis, Bonaventura, Albertus Magnus und Thomas von Aquin konzeptualisiert, begründet – und vor allem: strategisch verwendet wurde. Alle untersuchten Texte eint dabei eine – vielleicht überraschende – Eigenschaft: Das, was Menschen und (andere) Tiere vor allem unterscheidet, ist dieser Tradition zufolge stets auch eine körperliche Andersartigkeit. Die Betonung dieser somatischen Differenz ist, davon geben Weis Beobachtungen beredt Zeugnis, mindestens ebenso wirkmächtig wie die Behauptung von der Alleinstellung des Menschen qua Vernunft. Die „Summa Halensis“ etwa, die Wei näher untersucht, beginnt bereits mit dem Hinweis auf die aufrechte Körperhaltung des Menschen, die ihn von anderen Tieren abhebe und seine gnadenhafte Erwählung symbolisiere, so Wei. Gerade weil der menschliche Körper das Organ des Geistes und daher selbst in gewisser Hinsicht spirituell sei, ziehe er nicht – wie jeder andere, lediglich physikalische Körper – nach unten, sondern nach oben, gen Himmel also. Weil der menschliche Körper alle anderen Wesen daher „an Gnade und Schönheit“ übertreffe, sei für den Franziskanertheologen ein nahezu beliebiger Umgang des Menschen mit anderen Tieren bzw. Tierkörpern legitim: „The Creator had subjected animals to human use, so that humans could kill them or not, as suited their needs“<sup>3</sup>, bilanziert Wei zur „Summa Halensis“. Ähnliches findet Wei auch bei den anderen scholastischen Autoren: Stets gilt der Körper als Moment der Differenz zwischen Mensch und Tier. Dass es sich dabei in der Tat um ein historisches Apriori theologischen Nachdenkens handelt, davon zeugt wohl vor allem die ungeborene Aktualität dieser Unterscheidung: Sie findet sich eben nicht nur in den vormodernen Texten, sondern noch in den jüngsten Ausläufern der zeitgenössischen Theologie. Insbesondere in der katholischen Theologie lässt sich die Tradierung dieses Arguments von der Scholastik, über die Neuscholastik bis in die Moderne hinein verfolgen – ich nenne hier nur wenige, aber wohl prominente Belegstellen. So bemängelt der Münsteraner Dogmatiker Franz Diekamp in seiner Dogmatik von 1921 die evolutionsbiologische Einschätzung einer körperlichen Verwandtschaft von Menschen und Tieren:

Interdisziplinäre Diagnosen zum Verhältnis von Speziesismus, Religion und Gewalt, Bielefeld 2021, 59–76.

<sup>3</sup> Ian P. Wei: Thinking about Animals in Thirteenth-Century Paris. Theologians on the Boundary Between Humans and Animals, Cambridge 2020, hier 107.

„Es ist den Evolutionisten nicht gelungen, die vorausgesetzten Mittelglieder, die Übergangsformen von dem Tier- zu dem Menschenleibe nachzuweisen. [...] Der Mensch tritt unvermittelt in der Diluvialzeit auf. Keine jemals bekannt gewordene Tierart weist in ihrem Körperbau eine so nahe Verwandtschaft mit dem Menschen auf, dass dessen Abstammung von den Tieren wahrscheinlich wäre.“<sup>4</sup>

Auch wenn sich der unmittelbare historische Kampfplatz dieser Aussage mittlerweile verschoben oder gar aufgelöst haben dürfte, scheint dies wenig an der Plausibilität des Arguments von der Andersartigkeit des Tierkörpers innerhalb der Theologie verändert zu haben – so betont etwa Gregor Etzelmüller in einem anthropologischen Beitrag aus dem Jahr 2016, dass es „durch evolutionäre Entwicklungen zu markanten Veränderungen im Organismus des Menschen [komme], die dann den Menschen als Ganzes von anderen Organismen unterscheiden“.<sup>5</sup> Und in der Anthropologie des Münsteraner Dogmatikers Thomas Pröpper von 2012 liest man die programmatische Einschätzung, die auf der Gottesebenbildlichkeit beruhende Sonderstellung des Menschen müsse die Bedeutung des Ebenbildes als „Statue, Rundplastik, Schnitzwerk“ ernstnehmen und insofern „die Gottesebenbildlichkeit des Menschen in seiner Leibgestalt [...] vermuten“. Diese Leibgestalt, so Pröpper, der hier die Autorität der jeweils zitierten Denker unterstützend heranzieht, sei „als ein ‚Abbild der Gottesgestalt‘ anzusehen (Zimmerli), den Begriff *säläm* [Bild] in einem ‚rein morphologischen‘ Sinn aufzufassen (Humbert) und die Gottesebenbildlichkeit ‚vornehmlich leiblich zu verstehen‘ (von Rad), also ‚in erster Linie auf den Körper des Menschen‘ zu beziehen (Gunkel) und zwar namentlich auf die ‚aufrechte Gestalt‘ (Köhler)“.<sup>6</sup>

Heute überraschen Aussagen wie diese – wir sind es gewohnt, gerade die Materialität der (menschlichen wie tierlichen) Körper als das Verbindende wahrzunehmen, die Individuationskomponenten hingegen eher in den kognitiven bzw. intellektuellen Fähigkeiten, hier also vor allem in Form des Geistes bzw. der Seele auszumachen. Wenn nun danach gefragt wird, was die so unplausibel daherkommende Vorstellung von der Anders-

<sup>4</sup> Franz Diekamp: Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des Heiligen Thomas. Zum Gebrauche bei Vorlesungen und zum Selbstunterricht, Bd. 3: Die Lehre von der Schöpfung – Die Lehre von der Erlösung durch Jesus Christus – Die Lehre von der Gnade, Münster<sup>3</sup>1921, hier 85.

<sup>5</sup> Gregor Etzelmüller: Verkörperung als Paradigma theologischer Anthropologie; in: Ders., Annette Weissenrieder (Hg.): Verkörperung als Paradigma theologischer Anthropologie, Berlin 2016, 219–242, hier 230.

<sup>6</sup> Thomas Pröpper: Theologische Anthropologie, 1, Freiburg i. Br. 2012, 154 f.

artigkeit des Tierkörpers im Rahmen der oben angesprochenen theologischen Tradition gleichwohl denkbar werden lässt, dann liegt der entscheidende Punkt dabei m. E. in der Koppelung von zwei zentralen metaphysischen Annahmen. Das ist einmal die (neu-)scholastische Adaption des aristotelischen Hylemorphismus, wie er sich insbesondere in der *anima-forma-corporis*-Lehre niedergeschlagen hat. Diese Lehre besagt (und zwar interessanterweise gerade aus dem Motiv der Abwehr einer dualistischen Trennung von Körper und Seele), dass die Seele die Form des Körpers und insofern strukturell mit ihm verbunden sei. Kombiniert man diese erste Annahme nun mit einer weiteren, theologiegeschichtlich gleichermaßen zentralen Annahme, dann scheint die theologische Notwendigkeit, eine somatische Differenz zu behaupten, in der Tat in greifbare Nähe zu rücken – denn die Frage nach der *anima*, der den Körper formenden Seele, beantwortet die klassische Theologie mit dem Verweis auf die aristotelische Lehre vom dreifachen Seelenvermögen: Dem Menschen käme demnach die (einzig ewigkeitsfähige) *anima rationalis* zu, während alle anderen Tiere lediglich mit einer *anima sensitiva* und Pflanzen mit einer *anima vegetativa* ausgestattet seien. Wenn diese Lehre vom dreifachen Seelenvermögen nun mit der *anima-forma-corporis*-Lehre kurzgeschlossen wird, dann zeigt sich, dass die unterstellte Art der jeweiligen Seele die Art bzw. die Form des Körpers determiniert. Der Körper eines Vernunftwesens, das gemäß der aristotelischen bzw. scholastischen Tradition über eine *anima rationalis* verfügt, müsste demnach tatsächlich grundsätzlich anders gearbeitet sein als der Körper eines Tieres, das lediglich mit einer *anima sensitiva* ausgestattet wäre.<sup>7</sup> Die *anima-forma-corporis*-Lehre wäre demnach auch eine Lehre, die eine Aufwertung des menschlichen bzw. eine Abwertung, eine regelrechte Deformierung des tierlichen Körpers aus einer strukturellen Notwendigkeit heraus nahelegt: *anima forma corporis* heißt daher mit Blick zum mindest auf das wirkungsgeschichtliche Erbe dieser theologischen Tradition für den Körper der Tiere vor allem: *anima „de-forma“ corporis*.

Eben diese metaphysische Verkopplung dürfte m. E. den Gründungsakt der Geschichte vom andersgearteten Tierkörper darstellen. Aufgerufen ist damit eine metaphysische Logik, innerhalb derer sich die beiden Größen „Körper“ und „Seele“ strukturell bedingen. In den folgenden Überlegungen möchte ich zunächst nachzeichnen, wie die Vorstellung einer ver-

<sup>7</sup> In der o. g. Arbeit von Ian P. Wei wird diese Begründungsstruktur explizit in der Theologie des Albertus Magnus verortet: „Humans were therefore the most perfect animals not only because they posseed reason, but because their rational souls caused their vegetative and sensible souls to take on their most perfect form.“ Wei, Thinking about Animals, 150 (wie Anm. 3).

meintlich minderwertigen Tierseele dazu geführt hat, dass wir bis heute – und bis in vollkommen säkulare Diskurse hinein – grundsätzlich anders von Tier- als von Menschenkörpern denken. Die daran anschließenden Überlegungen versuchen dann, die determinierende Logik der *anima-(de-)forma-corporis*-Lehre mit ihren eigenen Mitteln umzukehren: Welche Auswirkungen hat es auf unser theologisches Seelenverständnis, wenn wir die Gleichartigkeit von Menschen- und Tierkörpern anerkennen?

### 3. Zur Praxis der somatischen Differenz

#### 3.1 Der essbare Tierkörper

Eine ganz profane Beobachtung soll hier zunächst herangezogen werden, um die Wirkmächtigkeit der somatischen Differenz zu beleuchten: Das, was Menschen- und Tierkörper bis heute zu unterscheiden scheint, betrifft ihre Essbarkeit bzw. Nichtessbarkeit, m. a. W. also die Vorstellung, dass einzig Tiere als gleichermaßen tötbar wie als verzehrbar gelten.<sup>8</sup> Man könnte diese Feststellung insofern missverstehen, als man darin lediglich die Beschreibung der Konvention erkennt, der zufolge Menschen bis heute nun einmal Tiere töten und essen (und dies tragischerweise vollkommen ungeachtet der Tatsache, dass es dafür keinerlei ernährungsphysiologische Notwendigkeit gibt<sup>9</sup>). Mir kommt es allerdings *nicht* darauf an, mit der Feststellung der Essbarkeit der Tierkörper bzw. der Nichtessbarkeit der Menschenkörper lediglich diese Konvention auf den Begriff zu bringen – vielmehr möchte ich darauf aufmerksam machen, dass sich innerhalb der eigenen theologischen Tradition tatsächlich Anhaltspunkte dafür finden, dass es hier weniger um eine bloße Konvention als eine regelrechte Denkunmöglichkeit geht: Tatsächlich geht es bei der Frage der unterschiedlichen Essbarkeit der Körper vor allem um religiös gefärbte Vorstellungen von jenen (Tier-)Körpern, die verdaut werden können, und anderen – menschlichen – Körpern, bei denen dies nicht der Fall zu sein scheint. Die biblische Figur des Propheten Jona im Bauch des (Wal-)Fisches steht womöglich prototypisch für diese Vorstellung, dass Menschenkörper als nicht essbar bzw. genauer: als nicht verdaubar und nicht verstoffwechselbar gel-

<sup>8</sup> Eine brillante Rekonstruktion der Frage, welche theologischen Gründe diese Gewalt an Tieren hat, findet sich bei dem US-amerikanischen Mediävisten *Karl Steel: How to Make a Human. Animals and Violence in the Middle Ages*, Columbus, Ohio 2011.

<sup>9</sup> Diese Tatsache ist einer der Gründe, warum u. a. jene Ansätze, die feministische und tierethische Beweggründe zu verbinden suchen, vor allem auf die symbolische Dimension des Tötens und Konsumierens von Tieren hinweisen.

ten – ihr Körper wird, so er denn trotzdem einmal ‚irrtümlich‘, d. h. naturrechtswidrig von einem Tier gefressen wird, wieder ausgespien, oder zu mindest im Jenseits als verklärter Leib restituiert. Gegessene Tierkörper hingegen verschwinden rückstandslos im menschlichen Körper. Diese beiden Axiome beschreiben eine erste wichtige Etappe des historischen Apriori der theologischen Deutung der Tier-Mensch-Beziehung. Der US-amerikanische Mediävist Karl Steel hat sehr deutlich herausgearbeitet, dass das Ergebnis dieser theologisch-anatomischen Operation wenig mehr als ein vergöttlichter Menschenkörper, ein unverwundbarer, nicht konsumierbarer Mensch ist.<sup>10</sup> Diese Figur eines „*homo invulnerabilis*“ ist Steel zufolge gerade auch deswegen historisch derart wirkmächtig geblieben, weil sie unterstellt, dass menschliche Gewalt dazu führen kann, dass Tiere in menschlichem Fleisch verschwinden – und es dadurch geradezu vermehren. Auf der gedanklichen Linie dieser Kritik hat der Augsburger Philosoph Jens Soentgen unlängst den „ökologischen Selbstentzug“ des Menschen kritisiert – und diese Bemerkung dabei explizit mit der Vorstellung der leiblichen Auferstehung verknüpft: Der Mensch, so Soentgen,

„sieht sich gern als ein Gegenüber der Natur und versucht, sich den ökologischen Kreisläufen zu entziehen. Seine Toten beerdigt er in Särgen und beschwert die Gräber mit Steinen, um zu verhindern, dass die Leichname von wilden Tieren verzehrt und damit Teil des allgemeinen Kreislaufs werden. Die Ökologie zeigt, wie sinnlos dies ist; denn der Mensch ist schon durch Atmung, Verzehr und Ausscheidung in übergreifende ökologische Systeme eingebunden. Entfernt er sich, etwa als Raumfahrer, aus der Biosphäre, kann er nur mit höchstem technischen Aufwand und selbst dann nur für kurze Zeit überleben.“<sup>11</sup>

Das Paradigma für diesen ökologischen Selbstentzug, wie ihn Soentgen beschreibt, sei die Religion, insbesondere die Lehre von der leiblichen bzw. körperlichen Auferstehung. Auch wenn Steel und Soentgen in ihrer Argumentation jeweils unterschiedliche Schwerpunkte legen, verbindet sie doch für das hier vertretene Anliegen ein entscheidender Punkt: Der kritisierte ökologische Selbstentzug des Menschen, der sich wohl am deutlichsten in der Unverzehrbarkeit seines Körpers bzw. in der zur Notwendigkeit verklärten Verzehrbarkeit des Tierkörpers zeigt, aber eben auch in dogmatischen Setzungen ebenso wie in liturgischen Vollzügen – der Streit um die Bestattung von Tieren ist in vollem Gange, bleibt aber gleichwohl auf die sog. Haustiere beschränkt –, ist auch ein theologischer Selbstentzug, der

<sup>10</sup> Vgl. Steel, *How to Make a Human*, 46 (wie Anm. 8).

<sup>11</sup> Jens Soentgen: *Ökologie der Angst* (= Fröhliche Wissenschaft 117), Berlin 2019, 13.

aufs Engste mit der vorgängigen Unterscheidung in der Seelenfrage verknüpft scheint.

### *3.2 Der modifizierbare und deformierbare Tierkörper*

Neben diesem ersten Motiv der essbaren bzw. nichtessbaren Körper soll hier auch eine weitere Bedeutungsdimension thematisiert werden, die die Fährte vom deformierten bzw. deformierbaren Körper unmittelbar aufnimmt: Heutige tierethische Diskussionen sind vielfach von Diskursen der körperlichen Modifikation von Tieren bestimmt – gentechnische Manipulationen<sup>12</sup> und profiträchtige Züchtungen sind hier ebenso zu nennen wie die Diskurse um die Xenotransplantation, bei der anderen Tieren Organe bzw. Gewebe entnommen werden, um sie Menschen zu transplantieren.<sup>13</sup> Gerade diese letztgenannte Technik scheint sehr augenfällig die oben bereits genannte und von Karl Steel beschriebene Logik der im menschlichen Fleisch verschwindenden Tiere zu bestätigen.

Was sich in all diesen hier nur knapp angedeuteten Diskussionen um die körperliche Deformierbarkeit bzw. Modifizierbarkeit von Tieren andeutet, kann nun wiederum mit der *anima-(de-)forma-corporis*-Logik verknüpft werden. Ich vermute, dass hier vor allem eine Eigenschaft bedeutsam ist, die in der theologischen Debatte um die Seele der Tiere wirkmächtig ist, bislang aber noch nicht angesprochen wurde: Die traditionelle Seelenlehre unterstellt nicht nur eine Andersartigkeit der Tierseele, sondern geht darüber hinaus auch davon aus, dass eine *anima sensitiva* (analog natürlich auch die *anima vegetativa*) schlicht nicht ewigkeitsfähig sei. Dieser von der Tradition unterstellte Mangel an Ewigkeitsfähigkeit eröffnet womöglich jene Struktur, die sich in den scheinbar so säkularen Debatten um die gentechnische Manipulation von Tieren zeigt: Sofern man unterstellt, dass Tiere keinen letztgültigen Wesenskern, keine unhintergehbar dauerhafte Substanz hätten, macht sie das ontologisch, aber auch ganz einfach material variabel und nahezu beliebig manipulierbar. Glaubt man dem Wortlaut des „Fleischatlas“, den u. a. die Heinrich-Böll-Stiftung herausgibt, dann sind genetische Manipulationen tatsächlich geeignet,

<sup>12</sup> Einen herzlichen Dank an Prof. Dr. Michael Böhneke, der die Überlegungen zu diesem Aspekt durch einen Hinweis während der ITA-Tagung im Januar 2021 angeregt hat.

<sup>13</sup> Zur Dimension und Bewertung religiöser Argumente im Kontext der Diskussion um die Xenotransplantation vgl. Hartmut Kreß: Schächtung, Xenotransplantation, Stammzellforschung. Religiöse Sichtweisen im kritischen Licht heutiger Rechtsprechung und Ethik; in: Horstmann (Hg.), Religiöse Gewalt an Tieren, 199–222 (wie Anm. 2).

Tierkörper fundamental zu verwandeln: „Das Ausschalten von Genen verändert Hühner“, so heißt es dort in einem Schaubild mit der Überschrift „Geplantes Vieh“, „die dann zu wissenschaftlichen Modellorganismen werden“.<sup>14</sup>

Unter dieser Maßgabe werden (andere) Tiere nicht (allein) zu Objekten – dieser Status würde ihnen zumindest dem Begriff nach noch ein gewisses Maß an Widerständigkeit zugestehen –, sie werden vielmehr zu einem ent-individualisiertem Rohstoff von nahezu kultischer Dimension, dessen gesellschaftlicher Herstellungsprozess an bekanntester Stelle wohl von Carol J. Adams kritisiert wurde, die vom „absent referent“ spricht und damit die Tatsache beschreibt, dass immer dann, wenn vom Fleisch die Rede ist, das eigentliche Tier hinter diesen Begriff zurückzutreten hat: Indem sie getötet werden, werden Tiere scheinbar zu Fleisch, zum Ergebnis jener großen Transsubstantiation vom lebendigen, individuellen Tier in den beinahe metaphysischen Rohstoff ‚Fleisch‘.

### 3.3 Der vernichtbare Körper

Ein weiteres Moment der Herausbildung eines vom Menschen unterschiedenen Tierkörpers scheint mir schließlich in der Annahme der vollständigen Vernichtbarkeit des Tierkörpers zu bestehen. Weniger die damit zusammenhängende faktische Ungleichbehandlung von Menschen- und Tierkörpern interessiert mich hier, auch wenn bspw. Tierkörperentsorgungsbetriebe und -beseitigungsanlagen durchaus geeignet sind, in dieser Hinsicht erste Irritationen auszulösen. Wichtiger ist mir an dieser Stelle die Frage nach den theologischen Ermöglichungsstrukturen für die Tatsache, dass Tiere in unserer Gesellschaft als grundsätzlich vernichtbar gelten: Mitunter gilt die vollständige, restlose Verwertung von Tieren – in sog. ökologischen Zusammenhängen, aber auch in Vivisektionslaboren – sogar als besonderes Gütekriterium. Womöglich lassen sich vor allem zwei theologische Strukturen benennen, die diese vermeintlich rein säkularen Praktiken grundieren und daher auch binnentheologisch neu diskutiert werden sollten. (1.) Noch immer sind viele theologische Diskurse um die Bedeutung von Tieren teleologisch stark gefärbt und unterstellen damit eine Zweckgerichtetheit der Existenz von Tieren, die entlang einer überkommenen, vormodernen *scala naturae* verläuft: Das Ziel der Tiere sei demnach einzigt der Mensch; an ihm ende und vollende sich ihr Leben, so-

<sup>14</sup> Heinrich-Böll-Stiftung et al.: Fleischatlas 2019, siehe [www.boell.de/sites/default/files/2019-10/fleischatlas\\_2018\\_V.pdf](http://www.boell.de/sites/default/files/2019-10/fleischatlas_2018_V.pdf) (aufgerufen am 15.04.2021)

dass ihnen damit vermeintlich kein eigener, vom Menschen unabhängiger Lebenswert zukäme.<sup>15</sup> Auch sei erwähnt, dass (2.) diese teleologische Struktur bisweilen in ihren eschatologischen Bedeutungsgehalten so ausgelegt wurde, dass man über eine Auslöschung der gesamten nichtmenschlichen Wirklichkeit am Ende der Zeiten spekulierte:<sup>16</sup> Die *annihilatio mundi* war das Programm einer Eschatologie, insbes. innerhalb der lutherischen Theologie, die davon ausging, dass Gott die nichtmenschliche Welt am Ende aller Tage ins Nichts stoßen würde, zumal sie auch zuvor zu wenig mehr denn als Kulisse jenes großen Heilsdramas diente, das allein zwischen Gott und Mensch stattfinde. Man kann sich ausmalen, dass die gedankliche Spitze der teleologischen *scala natuare* wie auch der Lehre von der *annihilatio mundi* sehr unmittelbar auf das hier beschriebene Merkmal hinausläuft: Tiere gelten auch in theologischen Diskursen oftmals schlicht als vernichtbar; ihre vermeintlich defiziente, nicht ewigkeitsfähige *anima* stellt diese Vernichtbarkeit tragischerweise auch theologisch sicher.

#### *4. Widerstände des Körpers: Jenseits der somatischen Differenz*

Die bisherigen Überlegungen haben Teile der theologischen Tradition kritisch auf ihre Folgen für jene Diskurse hin beleuchtet, die im Angesicht der menschengemachten ökologischen Katastrophe auch an der Theologie nicht vorbeigehen dürfen. Neben der Aufarbeitung dieser Probleme gibt es aber auch produktive theologische Deutungsansätze, die hilfreich sein können, um die somatische Differenz zu überwinden.

Dazu knüpfte ich an den eingangs kurz erwähnten französischen Philosophen Michel Foucault an, von dessen Denken die hier angestellten Überlegungen offensichtlich inspiriert sind. Foucault hat, wie vielleicht niemand anders zuvor, dafür sensibilisieren wollen, dass Machtdiskurse nie nur abstrakte Deutungsdimensionen tangieren, sondern sich sehr klar auf die

<sup>15</sup> So etwa bei *Arnulf von Scheliha*: Tierschutz als Thema und Aufgabe protestantischer Soziethik; in: Zeitschrift für evangelische Ethik 63 (2019), 8–20, hier 17, der behauptet, es gehöre zum „dominium terrae unter der Bedingung von auf Freiheit aufruhenden Massengesellschaften, dass Tiere zur Erzeugung von Fleischnahrung gezüchtet und getötet werden. Diese Tiere würden ohne ihren Zweck, dem Menschen als Nahrung zu dienen, gar nicht leben“. Vgl. dazu *Simone Horstmann*: Zwischen Ritualismus und Nihilismus. Dekonstruktionen religiöser Gewalt an (nichtmenschlichen) Tieren. Zur Einleitung; in: *Dies.* (Hg.): Religiöse Gewalt an Tieren, 7–34 (wie Anm. 2).

<sup>16</sup> Interessanterweise ging diese Lesart häufig mit konsumistischen Semantiken einher – diesen Hinweis entnehme ich der Rezension von Rolf Schäfer zu: *Konrad Stock*: *Annihilatio mundi*. Johann Gerhards Eschatologie der Welt; in: Theologische Literaturzeitung 102 (1977), Sp. 745 f.

Ebene der Körper richten. Insbesondere die moderne Disziplinar- und Normalisierungsmacht, vor allem aber die nun auch theologisch weiter zu problematisierende Biomacht belegen Foucault zufolge, dass Macht nicht nur repressiv, sondern auch produktiv funktioniere, weil sie die Steigerung des Lebens forciere, ohne dabei dessen Unterwerfung zu erschweren. Als „Biomacht“ bezeichnet er jenen Machtypus, der die vormoderne, repressive Macht des Souveräns in der Moderne ablöst: „Die alte Mächtigkeit des Todes, in der sich die Souveränität symbolisierte, wird nun überdeckt durch die sorgfältige Verwaltung der Körper und die rechnerische Planung des Lebens.“<sup>17</sup>

Theologisch herausfordernd ist Foucaults Konzept der Biomacht, weil es geeignet scheint, insbesondere (aber sicher nicht ausschließlich) die theologischen Normierungen des Mensch-Tier-Verhältnisses aus einer ungewohnten Perspektive zu betrachten. Ein Großteil der heutigen Tierethik-diskurse bietet nämlich Problembeschreibungen an, die etwa Fragen nach Rechten oder Interessen in den Fokus stellen bzw. deren Missachtung beklagen oder rhetorische Klammern wie die Semantik der Mitgeschöpflichkeit aufrufen. Hingegen lenkt die an Foucault angelehnte diskursanalytische Sicht auf die eingangs rekonstruierte somatische Differenz den Blick auf die Frage, worin genau die Gründe für das ‚anatomische Interesse‘ der Theologie am Tierkörper bestehen.

Foucaults Grundannahme zufolge stellt der Körper keine rein vorsoziale, quasi-natürliche Entität dar, sondern ist bis in seine Materialität hinein als Effekt strategischer Macht-Wissens-Praktiken zu begreifen. Insofern ist er also etwas sozial und machtförmig Hervorgebrachtes. Berücksichtigen wir andererseits die oben rekonstruierte Wirkmächtigkeit der somatischen Differenz, die ja in der Tat eine solche anders geartete Körperlichkeit von Tieren behauptet, dann stellt sich eine Frage: Was genau motiviert diese theologische Ökonomie? Eine Ökonomie, die – indem sie den essbaren, deformierbaren und vernichtbaren Körper ‚erschafft‘ – auf der grundlegenden Unterschiedenheit menschlicher und tierlicher Körper aufbaut? Foucault folgend ist es das Merkmal der Biomacht, dass Körper zum Zweck der Steigerung des (menschlichen) Lebens aufgeteilt, reglementiert und verwaltet werden.<sup>18</sup> Nach oben dargelegter Überlegung wird zudem eine

<sup>17</sup> Michel Foucault: *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*, Frankfurt a. M. 2017 [1983], 135.

<sup>18</sup> Petra Gehring: Was ist Biomacht? Vom zweifelhaften Mehrwert des Lebens, Frankfurt a. M. 2006, 10: „Die Biomacht entdeckt die Bevölkerungspolitik, die sozialhygienische Gattungsverbesserung, die genetische Qualität des Einzelnen und der Art. Sie erfindet den biologischen Mehrwert.“

solche Aufteilung, Reglementierung und Verwaltung auch durch die theologisch grundgelegte somatische Differenz bewirkt. Dies mag dann dafür sprechen, dass die Theologie womöglich ein vitales, strategisches Interesse an der Reformierung des Tierkörpers hegt, das weit über die bloß funktionalen Zusammenhänge hinter diesen Zuschreibungen hinausreicht. Hat also die Konstitution, Aufrechterhaltung und Verteidigung eines bestimmten Menschenbildes den zerstückelten, zerteilbaren und essbaren Tierkörper notwendig werden lassen? Wenn die Anatomie die Lehre von der erkenntnisstiftenden Zergliederung des Körpers ist – welche theologische Erkenntnis stiftet dann die Zerteilung und die unterstellte Zerteilbarkeit des Tierkörpers? Ist sie womöglich der Preis, der theologisch für die Unzerteilbarkeit, die herausragende Würde (die ja oft dezidiert körperlich als Unantastbarkeit formuliert wurde!) und letztlich auch die Ewigkeitsfähigkeit des Menschen zu entrichten war? Und ist dies wiederum der Grund dafür, dass zumindest die klassische Dogmatik so sehr darauf bedacht war, wirkliche Menschlichkeit stets nur unter Absehung alles Tierlichen, alles Animалиschen zu denken? Eben dieses fatale biopolitische Muster – wenn der Mensch ganz Mensch sein soll, muss alles Tierliche vergehen – hat sich in die tiefsten Wissensstrukturen der Theologien eingeschrieben und wird heute zusehends zum Problem.

Eine umfassende und konsequente Analyse dieser Frage dürfte erst noch zu leisten sein. Ich will an dieser Stelle nur knapp andeuten, welche produktiven Beiträge christliche Theologie zur Überwindung der somatischen Differenz womöglich enthält. Neben aller berechtigten Kritik sind in der christlichen Tradition vielfältige Körperdiskurse zu verzeichnen, die Grundlage für eine Neujustierung, besser noch: für einen Abschied von der somatischen Differenz sein können. Interessante Parallelen zwischen christlicher Tradition und dem christentumskritisch argumentierenden Foucault ergeben sich einerseits aus dem, was der späte Foucault mit dem Begriff der ‚Technologien des Selbst‘ beschrieben hat: Sie deuten an, dass gerade der Körper zum Ausgangspunkt von Freiheit und zum Ort der Subversion werden kann. Gerade die neueren Inkarnationstheologien nun schlagen eine vergleichbare Richtung ein und betonen überdies mit dem Hinweis auf den „kosmischen Körper Christi“ die geteilte Körperllichkeit der gesamten Wirklichkeit. In diese Richtung weisen schon in den 1990er-Jahren Überlegungen der US-amerikanischen Theologin Sally McFague.<sup>19</sup> Aus ihrem Konzept über den Körper Gottes zog sie die Schlussfolgerung:

<sup>19</sup> Sally McFague: *The Body of God. An Ecological Theology*, Minneapolis 1993.

„[We are] living a Lie in Relation to Other Animals.“<sup>20</sup> Obwohl wir die körperliche, d. h. für McFague vor allem: die materielle Grundlage des Lebens mit allem Lebendigen teilen, wurde eben diese körperliche Verbundenheit zu lange geleugnet. Die wertschätzende Wahrnehmung der Vielfalt der Körper ist für sie dabei ein dezidiert christliches Anliegen, insofern es dem Christentum, der „Religion der Inkarnation par excellence, [um] nichts anderes als um Embodiment“ gehe: Alle Körper seien „representative bodies“<sup>21</sup> Sie betont, „[that] this ought to include oppressed nonhuman animals and the earth itself.“<sup>22</sup> In den letzten Jahren hat Catherine Keller dazu den Plural-Begriff der Interkarnationen vorgeschlagen (engl.: *intercarnation[s]*): „Das Göttlichmachen ist ein Weg, ein Weg, um den rätselhaft miteinander verbundenen Kosmos dunkel zu spiegeln. Es ist ein Universum, in dem meine Materialisierung – meine Existenz in diesem Moment – von deiner beeinflusst wird und deine beeinflusst: Die Schöpfung ist kein einmaliges Ereignis, sondern der anfangslose und endlose Prozess unserer Interaktivität.“<sup>23</sup> Womöglich halten demnach gerade die Inkarnationsdiskurse ein metamorphisches Alternativprogramm gegenüber der Utopie des „körperlosen Körpers“ bereit.

<sup>20</sup> Ebd., 118.

<sup>21</sup> Ebd., 167 (eig. Übers.).

<sup>22</sup> Ebd., 164.

<sup>23</sup> Catherine Keller: *The Becoming of Theopoetics. A Brief, Incongruent History*, in: *Dies.: Intercarnations. Exercises in theological possibility*, Fordham 2017, 105–118, bes. 107 ff.

# Die anthropologische Autotheose und der Versuch der Selbsterlösung durch Künstliche Intelligenz

Die soteriologische Bedeutung der  
orthodoxen Anthropologie im Wandel  
der Zeit

Stefanos Athanasiou<sup>1</sup>



## *Einführung*

Seit den Anfängen der biblischen Menschheitsgeschichte scheint der Mensch einen Drang zu haben, die Perfektion aus eigener Kraft erreichen zu wollen. War dies nicht gerade der Drang unserer Voreltern, als sie vom Baum der Erkenntnis gekostet haben?<sup>2</sup> Selbst wie Gott agieren zu können und dadurch eine Unabhängigkeit zu erreichen? Unabhängigkeit, Freiheit, Selbstbestimmungsrecht sind Eigenschaften, die heute alles andere als sündhaft gelten, sondern zutiefst unsere zumindest westliche Kultur und unsere Vorstellung von Menschenrechten ausdrücken und tief unser anthropologisches Selbstbewusstsein prägen. Wenn man sich also überlegt, dass unsere Voreltern Gott umgehen wollten, um durch Erkenntnis ihre Freiheit zu erlangen, scheint der Gedanke gar nicht so negativ, wenigstens nicht so negativ wie uns die Genesiserzählung vermitteln will. War der Turmbau zu Babel nicht gerade auch eine alttestamentarische Erzählung, die vom Menschen berichtet, der durch seine, man könnte sagen, wissenschaftliche Erkenntnis versucht hat, an Gott heranzukommen, um ihm

<sup>1</sup> Dr. Stefanos Athanasiou promovierte sich an der Theologischen Fakultät der Universität Thessaloniki in orthodoxer Theologie, wo er darüber hinaus eine PostDoc Forschungsarbeit erfolgreich abschloss. Er ist Dozent für Orthodoxe Dogmatik und Westkirchenkunde an der Logos Universität (Albanien) und Dozent für Ostkirchenkunde im Theologischen Studienjahr der Dormitio/Jerusalem. Weiterhin ist er als Lehrbeauftragter für Orthodoxe Theologie an den Universitäten von Fribourg und Bonn, der Theologischen Hochschule von Chur sowie als Doktorand an der Medizinischen Fakultät der Universität Zürich am Institut für Biomedizinische Ethik und Medizingeschichte tätig. Im Oktober 2018 wurde er in der Metropole der Schweiz (Ökumenisches Patriarchat) zum Orthodoxen Priester geweiht.

letztendlich zu beweisen, dass er ihn nicht nötig hat? Sowohl in der Erzählung von Adam und Eva als auch in der Erzählung vom Turmbau zu Babel hatten die menschlichen Akteure mit schweren Folgen zu kämpfen, einerseits eben die Vertreibung aus dem Paradies und andererseits die Bestrafung des Menschen von Seiten Gottes, indem er die Kommunikation zwischen den Menschen durch das Sprachenwirrwarr wenn nicht nur erschwert, sondern sogar unterbrochen hat.<sup>3</sup> In diesem Sinne wissen wir bis heute, dass die Kommunikation und der Datenaustausch das A und O des wissenschaftlichen Fortschrittes sind. Die Intention beim ersten Lesen dieser Texte ist klar. Wer sich von Gott entfernt und sich alleine auf den Weg macht, hat mit schweren Folgen zu rechnen. Freilich gibt es für beide biblischen Erzählungen eine Vielzahl von Bibelauslegungen und hermeneutischen Zugängen, jedoch möchte ich mich in diesem Artikel nicht mit den oben genannten Bibelstellen auseinandersetzen, sondern lediglich der Frage nachgehen, inwieweit der Mensch auch in der heutigen Zeit immer wieder vor der gleichen Frage bzw. dem gleichen Vorwurf steht und was dies für den Menschen bedeutet.

### *1. Industrielle und technologische Entwicklung und ihre Bedeutung für den Menschen*

Wenn man einen literarischen Sprung ins 19. Jahrhundert, mitten in die Zeit der Industrialisierung macht, wird schnell klar, dass der oben erwähnte biblische Gedanke immer wieder zum Vorschein kommt. Auch wenn nicht explizit auf ihn Bezug genommen wird, wird deutlich, dass vor allem der Mensch vor den Folgen des ungewissen Fortschrittes Ängste hat. Was wird uns die neue Erkenntnis, die wir als Menschen erlangt haben, wohl bringen? Die Euphorie jedes Fortschrittes ist somit immer wieder mit den Ängsten vor den Spätfolgen verbunden. Es hat den Anschein, dass der Mensch immer wieder mit der Angst des „paradiesischen“ Verlustes zu kämpfen hat, wenn er zu viel wagt und Grenzen überschreitet. So war es etwa auch im 19. Jahrhundert, in der Mitte der Industriellen Revolution, als die damalige Welt von Grund auf und auf allen Ebenen wie nie zuvor in der Menschheitsgeschichte verändert wurde. Dieses Aufeinandertreffen des Fortschrittes und der Ängste griff die Schriftstellerin Mary Shelley auf eine einzigartige Art und Weise in ihrem Roman *Frankenstein*<sup>4</sup> auf. In der

<sup>2</sup> Vgl. Ex 3.

<sup>3</sup> Vgl. Ex 11.

Geschichte handelt es sich um einen Schweizer Wissenschaftler der damaligen Zeit, der an der Universität Ingolstadt im Bereich der vor kurzem erfundenen Elektrolyse (1800) forschte, um den Tod zu überwinden. In diesem Rahmen schuf er einen künstlichen Menschen. Bei dessen Anblick ergriff ihn jedoch Furcht und Abscheu, was ihn dazu führte, sich von ihm abzuwenden. Dieser künstliche Mensch versuchte zwar, den Anschluss an die Menschen zu finden, wurde jedoch wegen seines Aussehens nicht akzeptiert, was wiederum dazu führte, dass er sich zu einem Monstrum entwickelte und anfing, Menschen zu töten. Um sich bei Frankenstein für seine Erschaffung zu rächen, tötete er sogar dessen Frau. Frankenstein versuchte schließlich, geplagt von der Schuld, etwas erschaffen zu haben, was die Menschheit vernichten könnte, das Monstrum zu zerstören und jagte es bis zum Nordpol, wo die Kreatur letztendlich ihren Schöpfer selbst zerstörte.

Diese Angst, die Mary Shelley in ihrem Roman letztendlich ausdrückt, ist die Angst, dass die neuen Errungenschaften nicht den Menschen dienen werden, sondern ihn verschlingen und ihn sogar seiner Freiheit und Existenz berauben könnten. Aufbauend auf die Geschichte von Mary Shelley hat 195 Jahre später der ehemalige griechische Wirtschaftsminister Yanis Varoufakis, der vor allem während der sogenannten Eurokrise bekannt wurde, seine Ängste betreffend die falsche Nutzung moderner Technologie für die heutige Zeit folgendermaßen ausgedrückt: „Aber statt dass unsere Schöpfungen (die Maschinen, die man in jeder Fabrik findet, auf jedem Feld, in jedem Büro, in jedem Geschäft) Not, Hunger, Ungleichheit, Lebensangst und die vielen Stunden, die wir mit seelentötender Arbeit verbringen müssen, abgeschafft hätten, ist offenbar das Gegenteil eingetreten. Sie arbeiten und produzieren unglaubliche Mengen von Produkten, aber statt dass dies unser Leben erleichtert, ist der Stress schlimmer, die Qualität der Arbeit schlechter, die Unsicherheit stärker als je, die Angst, eine Arbeitsstelle zu finden, die einem das Recht gibt, für ein Stück Brot zu schützen, größer als je zuvor. Wir rennen wie Hamster in einem Rad, das sich immer schneller dreht, uns aber nirgendwohin bringt. Statt dass schließlich unsere Maschinensklaven für uns arbeiten, scheinen wir für die Erhaltung unserer Maschinensklaven zu arbeiten.“<sup>5</sup>

Varoufakis' Ängste sind sicherlich nicht neu und spiegeln die Ängste vieler Philosophen und Politiker des 20. Jahrhunderts wider, die durch eine sozialistisch geprägte Marktwirtschaft der kapitalistischen Diktatur,

<sup>4</sup> Mary Shelly: *Frankenstein. Or the modern Prometheus*, London 1818.

<sup>5</sup> Yanis Varoufakis: *Time for Change. Wie ich meiner Tochter die Wirtschaft erkläre*, München 2015, 82.

die durch die Industrialisierung entstand, entgegenzuwirken versuchten. Die Kluft zwischen Armut und Reichtum, die einerseits vor allem dadurch entstanden war, weil sich Familien, die sich durch den Verkauf ihrer Arbeitskraft ernährt hatten, nun durch die Maschinen ersetzt wurden, führte dazu, dass viele verarmten. Andererseits konnten Fabrikbesitzer durch die Massenproduktion, die die Maschinen ermöglichen, unglaublichen Reichtum erlangen.

Es ist also ersichtlich, dass das gleiche Ereignis, nämlich die Industrialisierung, für die einen soteriologischen und für die anderen apokalyptischen Charakter besaß. Dies war abhängig davon, welcher Gruppe man angehörte.

## *2. Die zerstörerische Autotheosis*

Heute befinden wir uns wohl in einer neuen Ära einer technologischen Revolution, die sich mit einer solchen Geschwindigkeit entwickelt, die, was ihre Schnelligkeit betrifft, wohl erstmalig in der Menschheitsgeschichte ist. Möchte man jedoch den Zeitgeist aufgreifen, sollte man nicht von einer Revolution, sondern vielmehr von einer technologischen Evolution sprechen, also von sich entwickelnden Errungenschaften, wobei die eine auf der anderen aufbaut. Der bekannte Ökodenker James Lovelock geht sogar davon aus, dass man von der Erfindung der Dampfmaschine in den Anfängen des 18. Jahrhunderts bis heute hin von einer Ära, der des Anthropozäns, sprechen sollte. Ziel dieser Ära ist nach Lovelock vor allem eins: „die Macht des Menschen über den gesamten Planeten.“<sup>6</sup> Es geht letztendlich immer wieder um dieses Eine: Der Mensch versucht durch eine Autotheose, einer Selbstvergöttlichung, durch sein errungenes Wissen sein Leben und im Rahmen seiner Machtexpansion den gesamten Planeten beherrschen und nach seinem Willen lenken zu können. Dass er dabei auf Grenzen stößt, führt ihn nur noch mehr dazu, durch sein erlangtes Wissen diese Grenzen zu überschreiten und sein „Machtgebiet“ zu erweitern. Wenn ich Lovelock richtig verstanden habe, ist der Mensch des Anthropozäns in diesem Sinne durch sein Machtstreben zu charakterisieren, ein Mensch, der sich durch die Selbstvergöttlichung das Recht nimmt, zum Er schaffer *per se* zu werden. Wie etwa Mary Shelley geht jedoch auch Lovelock davon aus, dass der Mensch des Anthropozäns nicht lange diese Rolle

<sup>6</sup> James Lovelock: Novozän. Das kommende Zeitalter der Hyperintelligenz, München 2020, 55.

einnehmen wird, sondern bald von seiner Erschaffung des Novozäns ersetzt werden wird. Somit führt die Autotheosis nicht zum erhofften soteriologischen Ziel, sondern zu einer eventuellen Soteriologie der Daten, also der gespeicherten Informationen der Menschen. Für Lovelock ist klar, dass die Evolutionskraft der Erde, die er Gaja nennt, den Menschen mit Intelligenz bestückt hat, damit dieser Künstliche Intelligenz und Cyborgs entwickeln kann. Durch diese soll die Existenz irdischen „e-Lebens“ für die Zukunft ermöglicht wird, wo biologisches Leben wegen der klimatischen und geologischen Veränderungen nicht mehr die Möglichkeit haben wird, auf diesem oder anderen Planeten zu überleben, jedoch die Informationen ihrer Existenz abgespeichert sein wird.<sup>7</sup> „Die Zukunft ist für uns unvorhersehbar“, betont Lovelock, „so wie sie es schon immer gewesen ist, selbst in einer organischen Welt. Cyborgs werden Cyborgs entwerfen. Sie werden keineswegs als minderwertige Lebensform weitermachen, die uns Bequemlichkeiten verschafft, sondern sie werden sich entwickeln und könnten die fortschrittlichen evolutionären Produkte einer neuen und kraftvollen Spezies sein. Und gäbe es nicht die alles beherrschende und überwältigende Präsenz Gajas, dann wären sie im Handumdrehen unsere Meister.“<sup>8</sup> In diesem Sinne steht für Lovelock fest, dass unsere Erschaffungen durch ihre erschaffene Intelligenz bzw. Künstlichen Intelligenz dazu gebracht werden, ihre Erschaffer zu übertreffen und letztendlich zu vernichten. Eine sehr düstere Vorstellung der Zukunft dessen, was wir als Menschheit kennen. Lovelock sieht darin jedoch nicht etwas absolut Negatives, sondern die Dynamik der Erde, den Lebewesen zu ermöglichen, weiter zu existieren. In diesem Sinne ist das Novozän die nächste Existenzebene, die durch die Evolutionskraft hervorgebracht werden wird und damit das Athropozän ersetzen wird.<sup>9</sup>

### *3. Konservatismus und Progressivismus*

Es ist ersichtlich geworden, dass seit den Anfängen der Menschheitsgeschichte der Mensch mit den Folgen seiner eigenen Errungenschaften zu kämpfen hat. Hat der Mensch in diesem Sinne jedes Mal, wenn er es wagt, wieder eine Frucht vom Baum der Erkenntnis zu pflücken, mit Spätfolgen

<sup>7</sup> Lovelock, Novozän, 142–145.

<sup>8</sup> Ebd., 148.

<sup>9</sup> Vgl. auch in dieser Thematik *Stefan Lorenz Sorgner: Übermensch. Plädoyer für einen Nietzschanischen Transhumanismus*, Basel 2019.

seiner Weiterentwicklung zu rechnen? Es scheint, dass es sich von den Anfängen bis heute immer wieder um die gleiche Frage zwischen den sogenannten konservativen und progressiven Gedankenrichtungen handelt. Die einen suchen ihre Soteriologie in der Vergangenheit und die anderen durch den Fortschritt in der Zukunft. Somit schaut man auf die schönen alten Zeiten zurück oder freut sich schon auf die nächste Errungenschaft der Wissenschaft, um sein Leben weiter zu erleichtern bzw. zu perfektionieren. Der französische Philosoph Michel Onfray hat diese Auseinandersetzung zwischen diesen beiden Kodierungen damit beschrieben, dass für ihn die Konservativen einen Pessimismus gegenüber der Zukunft aufzeigen, während die Progressiven jene voller Optimismus mit Hoffnung erwarten: „Der Optimist will die Gegenwart durch die Zukunft verbessern, der Pessimist strebt das Gleiche, aber durch die Vergangenheit, an. Der eine verheißt durch Fortschritt, der andere durch Rückschritt das Paradies. Der Erste erwartet das Heil von der Zukunft, weil er daran glaubt, dass progressistische Rezepte alles ins Lot bringen. Der Zweite geht davon aus, dass man zu den einstigen Grundlagen zurückkehren müsse, weil früher doch alles besser war. Nun entsteht Gegenwart allerdings weder aus der Zukunft des Optimisten noch aus der Vergangenheit des Pessimisten, sondern aus dem Moment der Tragik.“<sup>10</sup>

In diesem Sinne muss man Onfray vollkommen Recht geben, wenn er den Augenblick der Gegenwart in den Mittelpunkt lenkt. Die Gegenwart beinhaltet die Tragik des Erlebens an sich und drückt damit die Realität des Moments aus. Was bedeutet dies jedoch konkret für den Menschen und die orthodoxe Anthropologie allgemein? In den literarischen Beispielen weiter oben wurde besonders der Effekt, der als Autotheose bezeichnet wurde, in den Mittelpunkt gerückt. Die Evolution als eine treibende Kraft, die die gesamte Menschheit von einem Punkt der Geschichte zum anderen immer weiter zu tragen vermag, bis diese eben nicht mehr existieren wird.

#### *4. Eine orthodoxe anthropologische Sichtweise*

Pessimisten und Optimisten, so wie sie Onfray beschrieben hat, können an sich auch nur dadurch bestehen, dass die einen in der Vergangenheit und die anderen in der Zukunft leben. So gesehen verpassen sie jedoch immer wieder das Präsens. Das Präsens spielt jedoch besonders für

<sup>10</sup> Michel Onfray: Niedergang. Aufstieg und Fall der abendländischen Kultur – von Jesus bis Bin Laden, München 2018, 37.

die orthodoxe Anthropologie im Zuge der Theosis, der Vergöttlichung, eine wichtige Rolle. In diesem Sinne sollte der Mensch in der präsentischen Realität Gottes agieren und aus dieser Perspektive seine Zeitzonen heilen bzw. an diesen mit einer Ewigkeitserfahrung teilnehmen. Die präsentische Realität Gottes wäre damit die Ewigkeitsinduktion des substanzialen Lebens in die Geschichte und damit in die Zeit an sich. Der „Kampf der Ewigkeit mit der Zeit, ist ein unablässiger, tragischer Kampf zwischen Leben und Tod“ betont der russische Theologen-Philosoph Nikolai Berdajew und dies, „weil der Zusammenstoß und die Wechselwirkung der ewigen und der zeitlichen Prinzipien ja nichts anderes als der Zusammenstoß von Leben und Tod ist“.<sup>11</sup> Was meint der Philosoph damit? Der Mensch ist dazu verurteilt in einer Zeit zu leben, die keine eigentliche Realität besitzt. Für Berdajew ist die Zeit immerwährend in einer Zerreißprobe. Es ist immer ein permanenter Kampf. „Die Gegenwart ist lediglich irgendein Augenblick von unendlich kleiner Dauer, der statthat, wenn es die Vergangenheit schon nicht mehr und die Zukunft noch nicht gibt, welcher aber, an sich einen gewissen abstrakten Punkt darstellt, der keine Realität besitzt.“<sup>12</sup> Die Theosis des Menschen ist somit in erster Linie die Einwirkung der Ewigkeit Gottes in den Moment der Schöpfung. Der Mensch soll von dem Zeiterlebnis, wie es Berdajew betont hat, befreit werden, einem Erlebnis, das ihm letztendlich selbst immer wieder betont, dass er sterblich ist. „Das ganze Leben erweist sich als Weg, der zum Tod führt oder als Reihung vieler Teil-Tode, die schließlich den End-Tod nach sich zieht, der auch den biologischen Zerfall des Menschen bedeutet. Deshalb fürchtet der Mensch den Tod und kämpft fortwährend gegen ihn an (...). Die Angst vor dem Tod lässt im Menschen die Egozentrik und die Eigennützigkeit entstehen“<sup>13</sup>, stellt der Thessaloniker Ethiker Georg Mantzaridis fest. Die Befreiung von dieser „Todesangst“ wäre damit die Befreiung von der Egozentrik, oder anders gesagt: erst durch die Heilung der Egozentrik kann der Mensch seine Teilnahme an der Ewigkeit erleben. Somit ist das Erleben des Ewigkeitsmomentes besonders auch für das ethische Handeln des Menschen wichtig. Er lebt und wirkt nicht nur für sich selbst, sondern in einer ewigzeitlichen Communio – Ecclesia. Dies ist auch der Grund, dass man in der Orthodoxen Theologie nicht von einer Soziallehre sprechen kann, sondern von einem Sozialetos<sup>14</sup>, was sehr deutlich im Sozialetos-Dokument des Öku-

<sup>11</sup> Nikolai Berdajew: *Der Sinn der Geschichte. Versuch einer Philosophie des Menschen-geschickes*, Tübingen 1950, 108 f.

<sup>12</sup> Ebd., 111.

<sup>13</sup> Georg Mantzaridis: *Soziologie des Christentums*, Berlin 1981, 117.

<sup>14</sup> Siehe dazu Stefanos Athanasiou: Ein orthodoxes Sozialetos für das 21. Jahrhundert?

menischen Patriarchates „Für das Leben der Welt“ deutlich wurde. „Wir sind dazu geschaffen, Gott zu dienen, heißt: Wir sind für eine liebende Gemeinschaft gemacht: Gemeinschaft mit dem Reich des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes; und durch die Gemeinschaft mit Gott als Dreieinigkeit sind auch die Menschen zur liebenden Gemeinschaft mit ihren Nächsten und mit dem gesamten Kosmos berufen.“<sup>15</sup> Diese liebende Gemeinschaft versteht sich jedoch vor allem als „christliche Liebe ohne Unterlass, da die mit Christus verbunden sind, bei vielen Gelegenheiten dazu berufen sind, der Güte Gottes nach dem Vorbild ihres Herrn bis zur Selbstaufopferung treu zu bleiben“.<sup>16</sup> Somit ist das christliche Leben nicht so sehr von der Lehre geprägt, sondern die Lehre vom Leben.

Es geht also nicht einfach darum, sein biologisches Leben einfach zu erweitern oder durch KI oder Cyborgs die Informationen von personellen Existzenzen durch eine – nennen wir sie eschatologische – Datenspeicherung irgendwie auf hunderte oder tausende von Jahren zu erweitern mit der Hoffnung, dass meine Daten und die Informationen über meine Person nicht verloren gehen.<sup>17</sup> Auch KI und Cyborgs werden als Erschaffungen nicht die Ewigkeit erreichen können, sondern im Rahmen ihres Erschaffenseins ihren Anfang und ihr Ende haben. Schließlich werden durch ihr Ende auch die Informationen, die sie mit sich tragen, gelöscht sein.

Der Mensch spendet sich also nicht selbst die Theosis und die Ewigkeit, auch wenn er dies durch Technologie versucht. Die Lehre der Theosis möchte genau die Wichtigkeit der Realität der Gegenwart betonen. Somit ist die Theosis vor allem eine Teilnahme an dem Gott, der in der ewigen Gegenwart existiert. Der Mensch wird nicht substanzell Gott, sondern nimmt an der Gottheit gnadenhaft teil und damit auch gnadenhaft an der ewigen Gegenwart Gottes. Was bedeutet dies konkret? Kallistos Ware hat diesen Gedanken folgendermaßen ausgedrückt: „Christus nimmt voll teil an dem, was wir sind und ermöglicht es uns auf diese Weise, teilzuhaben an dem, was er ist, an seinem göttlichen Leben und seiner Herrlichkeit. Er

Das neue Sozialethos-Dokument des Ökumenischen Patriarchates von Konstantinopel und seine Bedeutung für die Welt von heute; in Analysen und Argumente, Nr. 421, Dezember 2020, 1–12. Siehe auch [www.kas.de/documents/252038/7995358/Ein+orthodoxes+Sozialethos+für+das+21.+Jahrhundert.pdf/6efddfa9-afab-db17-0a53-758d23eca497?version=1.1&t=1607674624453](http://www.kas.de/documents/252038/7995358/Ein+orthodoxes+Sozialethos+für+das+21.+Jahrhundert.pdf/6efddfa9-afab-db17-0a53-758d23eca497?version=1.1&t=1607674624453) (aufgerufen am 05.07.2021).

<sup>15</sup> Barbara Hallensleben (Hg.): Für das Leben der Welt. Auf dem Weg zu einem Sozialethos der Orthodoxen Kirche, Münster 2020, 17.

<sup>16</sup> Ebd., 18.

<sup>17</sup> Moritz Riesenwiegk u.a.: Die Digitale Seele. Unsterblich werden im Zeitalter Künstlicher Intelligenz, 24–46.

wurde, was wir sind, um uns zu dem zu machen, was er ist.“<sup>18</sup> In diesem Sinne ist die orthodoxe Anthropologie in Verbindung mit der Christologie zu verstehen, wo das Streben des Menschen eben nicht eine Autotheose ist, sondern die Theosis. Betont die Autotheose die selbsterlösende Kraft des Menschen, sieht die Theosis einen grundsätzlichen Qualitätsunterschied zwischen den Menschen und Gott. Gott ist im Gegensatz zum Menschen und allen anderen Wesen, die in der Kategorie der Erschaffenen zu sehen sind, unerschaffen. Erst durch die Erkenntnis dieser Wahrheit ist es den Menschen gegeben, wieder zur Harmonie zwischen Gott und sich selbst durch die Akzeptanz seines eigentlichen Seins zurückzukehren. Die Theosis ist jedoch noch viel mehr. Sie ruft den Menschen auf, die Harmonie zwischen sich selbst und dem Rest der Erschaffung/Schöpfung wieder herzustellen. Sein Agieren und Leben soll in Harmonie mit der gesamten Schöpfung sein und in diesem Sinne nimmt er damit an einem der wichtigsten Charakteristiken der Theosis teil. Der Mensch versucht sein Leben zu Verklärung und strebt damit die Vergöttlichung an. Im Zuge dessen hört der Dualismus zwischen Vergangenheit und Zukunft, aber auch zwischen dem Menschen und der Natur auf.

Als bestes Beispiel ist hier die göttliche Liturgie zu sehen, die in der Orthodoxen Kirche als Nullpunkt in der Geschichte verstanden wird, wo eben alle Zeitzonen – Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft – in diesem Nullpunkt der Eucharistiefeier zusammentreffen. Dort findet nach orthodoxer Auffassung die eigentliche Umwandlung des Menschen statt. Der Mensch wird zu einem Wesen des „Christozän“, wo er aufgerufen wird, die Schönheit der Gegenwart Gottes immer wieder zu entdecken und sein Leben genau dieser präsentischen Schönheit zu widmen. Einer präsentischen Schönheit, die eben nicht der Zeit zum Opfer fällt. Theosis ist in diesem Sinne die Präsenz Gottes überall zu erkennen und in sich selbst einwirken zu lassen. Sein Herz öffnet sich immer mehr der Anwesenheit Gottes zu und damit auch zu dem Rest der Schöpfung.<sup>19</sup> Die Soteriologie, das Heil des Menschen findet damit vor allem dadurch statt, dass er sich seiner selbst als Schöpfung bewusst wird. Dass er in der Schöpfung wirkt und für die Verklärung dieser Schöpfung seinen Beitrag leistet und somit in der Ewigkeit Gottes „auf Hoffnung hin gerettet“<sup>20</sup> ist.

<sup>18</sup> *Kallistos Ware*: Der Aufstieg zu Gott. Glaube und geistliches Leben nach ostkirchlicher Überlieferung, Bern 1998, 101 f.

<sup>19</sup> *Archimandrite Zacharias Zacharou*: The hidden Man of the heart, 1 Peter 3,4, Essex 2007.

<sup>20</sup> Röm 8,24.

In diesem Sinne lebt der Christenmensch nicht in einer ständigen Dualität mit der Welt und sieht in der Zukunft nicht einfach das angsterregende Unbekannte oder in der Vergangenheit das Rückständige. Er erkennt in gleicher Weise sowohl in der Zukunft als auch in der Vergangenheit und Gegenwart die Heiligkeit Gottes, da „Jesus Christus derselbe gestern, heute und in Ewigkeit“<sup>21</sup> ist und wir dadurch an dieser präsentischen Ewigkeit Teilnehmende werden.

<sup>21</sup> Heb 13,8.

## Auf nach Karlsruhe!

### Die 11. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen

#### 1. Eine historische Chance

Wer hätte das gedacht? 54 Jahre nach Uppsala 1968 wird im Jahr 2022 eine Vollversammlung wieder in Europa stattfinden, erstmals in Deutschland. Das ist ein historisches Ereignis und eine große Chance. Als ich 2016 in Trondheim bei der Sitzung des ÖRK-Zentralkomitees gefragt wurde, ob ich mir Deutschland als Ort für die nächste Vollversammlung vorstellen könnte, musste ich nicht lange überlegen. Ich konnte mir das sehr gut vorstellen. Aber eine solche Einladung brauchte die Gemeinschaft der deutschen Kirchen und eine Art vielstimmiges ökumenisches Konsortium, das sich beteiligen müsste an der inhaltlichen Gestaltung, Organisation, Durchführung und auch an der Finanzierung.<sup>1</sup> In einem ersten Gespräch mit dem Ratsvorsitzenden der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Heinrich Bedford-Strohm, wurde ich darin bestärkt, Kontakte mit allen ökumenischen Partnern und Partnerinnen zu suchen, um sie für eine gemeinsame Einladung zu begeistern. Wir haben uns sehr gefreut im weiteren Verlauf zu erfahren, dass unsere Begeisterung von so vielen in der deutschen protestantischen Kirchenleitung, von unseren Schwestern und Brüdern anderer Konfessionen sowie von den Regierungen und säkularen Behörden geteilt wurde. So konnten wir im November 2016 gemeinsam mit der Evangelischen Landeskirche in Baden und in Kooperation mit der römisch-katholischen Kirche eine offizielle Einladung auf den Weg in Richtung Genf bringen. Im Juni 2018 hat der Zentralkomitee bei seiner Sitzung entschieden, die nächste Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) im Jahr 2021 in Karlsruhe stattfinden zu lassen. Heinrich Bedford-Strohm begrüßte bei seiner Einladung im Zentralkomitee: „Es gibt viele Dinge, die wir als Deutsche und als Europäer dem ÖRK und einer möglichen Versammlung in unserem Land und auf unserem Konti-

<sup>1</sup> Vgl. meinen ausführlichen Bericht: *Petra Bosse-Huber: Auf nach Karlsruhe. 11. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen; in: MdKI 72 (2021), H.1, 37–43 (<https://doi.org/10.1515/mdki-2021-0006>, aufgerufen am 14.06.2021).*

nen geben können. Und wir würden gerne geben, was wir zu bieten haben, damit es eine mächtige, stärkende und auch gut organisierte Versammlung werden kann. Der wichtigste Grund nach Europa einzuladen ist jedoch, dass wir hoffen, zu empfangen. Europa braucht Euch. Europa braucht Eure spirituelle Inspiration. Europa braucht Eure Ermutigung. Europa braucht Eure Freude am Glauben. Europa braucht Eure Fragen nach Frieden und Gerechtigkeit. Europa braucht Eure Präsenz als sichtbares Zeichen der Einen Welt, nach der wir uns alle sehnen.“

Mittlerweile wurde die Vollversammlung wegen der Corona-Situation um ein Jahr verschoben und wird vom 31. August – 8. September 2022 in Karlsruhe stattfinden. Ich hoffe, dass es trotz der komplizierten durch COVID-19 bedingten Situation hoffentlich allen Mitgliedskirchen möglich sein wird, bei dieser wichtigen Vollversammlung der ökumenischen Bewegung dabei zu sein. Wir brauchen den Austausch, um voneinander zu lernen, füreinander zu beten und neue Wege der Gerechtigkeit, des Friedens, der Versöhnung und der Einheit für alle Kirchen, aber auch für unsere ganze Welt zu finden. In der gegenwärtigen Situation unserer Welt brauchen wir das gemeinsame Zeugnis der Kirchen für die Einheit und gegen jede Form von Ungerechtigkeit und Rassismus.

## *2. Gemeinsames Zeugnis für Gerechtigkeit und Frieden*

Die 11. Vollversammlung steht unter dem Motto „Die Liebe Christi bewegt, versöhnt und eint die Welt“.<sup>2</sup> Das Thema bestimmt die ganze Veranstaltung und bietet einen Schwerpunkt für theologische Reflexion, Gottesdienst und Meditation während der Vollversammlung. Es findet auch Berücksichtigung bei der Planung von Aktivitäten vor und nach der Versammlung. Der Hinweis auf die barmherzige Liebe Christi, die die Welt bewegt, versöhnt und eint, ist von entscheidender Bedeutung inmitten von Ängsten und grundlegenden existenziellen, strukturellen und gesellschaftlichen Fragen, die sich im Zusammenhang der globalen zivilisatorischen Krise mit Klima-Notstand, COVID-19 und skandalöser Ungleichheit als ih-

<sup>2</sup> Motto und Logo s. [www.oikoumene.org/de/about-the-wcc/organizational-structure/assembly#thema-und-symbol-der-vollversammlung](http://www.oikoumene.org/de/about-the-wcc/organizational-structure/assembly#thema-und-symbol-der-vollversammlung); s.a. EMW Jahresbericht 2019/2020. Auf dem Weg zur 11. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, (<https://mission-weltweit.de/de/publikationen/buecher-und-broschueren/emw-jahresbericht-2019.html>), aufgerufen am 14.06.2021), 1–28.

ren Symptomen stellen. Die Vollversammlung im Dreiländereck fördert grenzüberschreitenden Dialog und Zusammenarbeit, sie errichtet Brücken anstelle von Mauern.

Dabei sollen verschiedene Themen und Bereiche aufgegriffen werden. Besondere Aufmerksamkeit brauchen die aktuellen globalen Realitäten und die daraus erwachsenden sozialen Unruhen als Reaktion auf Rassismus und andere Ungleichheiten. Das Erbe der Sklaverei soll angesprochen werden, einschließlich der Rolle und Mitschuld der Kirchen. Ein tieferes Verständnis der Beziehung zwischen Heilung, Befreiung und Versöhnung soll verdeutlicht werden. Vor der Wiedererstarkung von Militarismus und Populismus soll gewarnt werden. Und schließlich soll auf die ambivalenten Auswirkungen der digitalen Revolution hingewiesen werden.

Der ÖRK bleibt eine Gemeinschaft, die sich für Gerechtigkeit, Frieden und sichtbare Einheit einsetzt. Diese Überzeugung hat in den sieben Jahrzehnten seit Gründung des ÖRK auch bei den Vollversammlungen Ausdruck gefunden in den Erklärungen zur sichtbaren Einheit. Die Erklärung der Versammlung in Neu-Delhi im Jahr 1961 beschrieb die Einheit als Gottes Geschenk durch den Heiligen Geist. Eine weitere wichtige Aussage war die der ÖRK-Versammlung in Uppsala im Jahr 1968, in der darauf hingewiesen wurde, dass die Kirche auf sich selbst als ein Zeichen der noch austehenden Einheit der Menschheit deutet. Daraus folgte, so die Erklärung, dass es geboten sei, gegen die Exklusivität von Rasse und Klasse zu arbeiten und gegen die wirtschaftliche, politische und soziale Degradierung und Ausbeutung von Menschen zu kämpfen. 2013 erklärte die ÖRK-Versammlung in Busan, Südkorea, dass die Einheit der Kirche, die Einheit der menschlichen Gemeinschaft und die Einheit der gesamten Schöpfung miteinander verbunden sind. Auch 2022 wird die Vollversammlung in Karlsruhe eine Einheitserklärung verabschieden, um den Kirchen zu helfen, sich gegenseitig zu sichtbarer Einheit in einer eucharistischen Gemeinschaft aufzurufen.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Siehe Verfassung und Satzung des Ökumenischen Rates der Kirchen, III. Ziele und Funktionen, [www.oikoumene.org/de/resources/documents/constitution-and-rules-of-the-world-council-of-churches](http://www.oikoumene.org/de/resources/documents/constitution-and-rules-of-the-world-council-of-churches) (aufgerufen am 14.06.2021).

### *3. Einander begegnen und voneinander lernen*

An ein Ereignis wie die Vollversammlung knüpfen sich vielfältige Erwartungen. Sicher werden sich nicht alle erfüllen lassen, zumal die Vollversammlung nun unter den durch die Corona-Pandemie beeinflussten Bedingungen geplant und durchgeführt werden muss. Dabei werden wir auch auf einige Dinge verzichten müssen.

Als klar wurde, dass Deutschland der Gastgeber für die nächste Vollversammlung des ÖRK sein würde, löste sich die Anspannung, machte Platz für Abenteuerlust und eine große Portion Dankbarkeit dafür, dass es möglich sein würde, so viele Menschen in den Südwesten Deutschlands einzuladen. Denn es ist etwas ganz Besonderes, dass die ÖRK-Vollversammlung 2022 bei uns zu Gast sein wird. Ich freue mich sehr, dass wir die Planungen und Vorbereitungen für die Versammlung in enger Kooperation mit unseren Nachbarinnen und Freunden aus Frankreich und der Schweiz durchführen können. Das Dreiländereck ist ein Ort mit einer großen Symbolik, um zusammenzukommen und über Frieden und Versöhnung zu sprechen.

Meine Erwartung ist, dass es zu einer echten Begegnung kommt. Wir in Europa brauchen die Begegnung mit den Kirchen aus aller Welt. Ich erhoffe mir, dass wir von ihnen lernen, unsere Arbeit und unsere Rolle als Kirchen aus einem anderen Blickwinkel zu sehen. Ich erhoffe mir Impulse für unseren Glauben und ein fröhliches sowie klares und unmissverständliches Zeugnis für Gerechtigkeit und Frieden, für Hoffnung und Zuversicht. Ich erhoffe mir einen wichtigen Schub für unsere ökumenische Situation in Europa und in Deutschland. Oft haben wir das Gefühl, dass wir theologisch zwar schon viel geklärt haben, aber auf praktischer Ebene uns noch nicht trauen, nun auch die Konsequenzen zu ziehen. Die Vollversammlung und ihr Zeugnis für eine stärkende Einheit könnten dabei helfen, auch in unserem ökumenischen Miteinander vor Ort konsequenter und mutiger zu sein.

Nicht zuletzt erhoffe ich mir durch die Vollversammlung, dass die Rolle und die Verantwortung der Kirchen in unserer Gesellschaft gestärkt werden. Die Vorbereitungen zeigen, dass gerade die säkularen Institutionen, Kultureinrichtungen sowie auch die Politik großes Interesse an der Vollversammlung haben. Sie erkennen, dass die Kirchen und Religionsgemeinschaften wichtige Multiplikatoren und Motoren für die gesellschaftliche Entwicklung sind. Dass dies auch bei uns wieder neu verstanden und diese Chance auch von den Kirchen ergriffen wird, erhoffe ich mir von der Vollversammlung.

Ich erhoffe mir, dass von der Vollversammlung ein Weckruf in alle Welt ausgeht. Gerade in einer Situation, in der Zusammenhalt und Nähe durch die Corona-Pandemie auf eine Probe gestellt werden, wo unsere Verletzlichkeit in den Blick rückt, kann die Vollversammlung eine wichtige Botschaft senden: nur gemeinsam schaffen wir es, uns den Herausforderungen dieser Zeit zu stellen. Wer nur seine eigenen Interessen verfolgt, kann keine friedliche und gerechte Gesellschaft errichten. Privilegien zerfressen ein konstruktives Miteinander, Rassismus und Ungerechtigkeit zerstören eine stabile Gemeinschaft. Wenn wir diesen gegenwärtigen Trends nicht nur eine klare Botschaft, sondern auch ein gelebtes Zeugnis der Einheit, der Gerechtigkeit und des Friedens entgegensetzen können, dann hat sich alle Mühe gelohnt.

Mit dem öffentlichen Bekenntnis der 4. ÖRK-Vollversammlung in Uppsala, sich für Gerechtigkeit und Frieden in der ganzen Welt engagieren zu wollen, hat die ökumenische Bewegung 1968 einen wichtigen Schritt nach vorne gemacht. Welchen Weg wird die 11. ÖRK-Vollversammlung 54 Jahre später in Karlsruhe einschlagen?

*Petra Bosse-Huber*

*(Bischöfin Petra Bosse-Huber ist seit 2014 Vizepräsidentin und Leiterin der Hauptabteilung Ökumene und Auslandsarbeit im Kirchenamt der EKD in Hannover.)*

## „Kommt und seht! (Joh 1,39)“

### Eucharistisches Leben im Kontext des 3. Ökumenischen Kirchentags

#### 1. Frankfurt 2021: Ein multilateral ökumenisch bedeutsames Ereignis

Eucharistisch zu leben, bedeutet: Gott Dank zu sagen für die Gabe der Schöpfung, für die Erlösung in Jesus Christus und für die Gegenwart des Geistes Gottes an allen Orten, an denen sich getaufte Menschen versammeln. In vielfältiger Weise geschah dies beim 3. Ökumenischen Kirchentag, der wie keiner der beiden Ökumenischen Kirchentage zuvor (2003 in Berlin sowie 2010 in München) im Jahr 2021 erstmals durchgängig erkennbar in multilateraler ökumenischer Gemeinschaft ausgehend von Frankfurt digital und dezentral gestaltet war. Zu dieser Wahrnehmung trug nicht nur die medial wirksame Präsenz von Erzbischof Constantin Miron, dem derzeitigen Vorsitzenden der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK), bei der liturgischen Leitung des Schlussgottesdienstes zusammen mit Bischof Georg Bätzing und Kirchenpräsident Volker Jung bei. Auch das Programm<sup>1</sup> enthielt viele Angebote und Anregungen, die in Deutschland – rein numerisch betrachtet – auch „kleineren“ Kirchen kennen zu lernen. Ein Podium zum Thema „Gemeinsam am Tisch des Herrn“ war multilateral ökumenisch besetzt. Am Samstagabend wurde ein Livestream nicht nur einer evangelisch-ländeskirchlichen Abendmahlsliturgie und einer römisch-katholischen Eucharistiefeier angeboten; auch eine Abendmahlsliturgie der Freien evangelischen Gemeinden sowie eine Orthodoxe Vesper konnten auf digitalem Weg nicht nur vor Ort in Frankfurt mitgefeiert werden.

Gewiss gab es auch 2003 und 2010 auf multilateraler ökumenischer Ebene wichtige Zeichenhandlungen: Die Feier des Taufgedächtnisses im Schlussgottesdienst vor dem Reichstagsgebäude 2003 in Berlin bleibt unvergessen. Von hoher ökumenischer Bedeutung war die symbolische Be-

<sup>1</sup> Viele der zumeist vorab aufgezeichneten Programmelemente sind auf [www.oekt.de](http://www.oekt.de) (aufgerufen am 23.06.2021) länger noch zugänglich.

kräftigung der Selbstverpflichtungen in der „*Charta Oecumenica*“<sup>2</sup>, die auf europäischer Ebene 2001 in Straßburg bereits unterzeichnet worden waren, durch die Mitgliedskirchen der ACK. Die starke Präsenz der orthodoxen Spiritualität zeigte sich in München 2010 auch in dem Aufruf, in ökumenischer Gemeinschaft eine „Zeit der Schöpfung“ vom 1. September bis zum 4. Oktober eines jeden Jahres zu gestalten. Nach orthodoxer Tradition beginnt das Kirchenjahr am 1. September mit einem Lobpreis der Schöpfung. Die ACK lädt seit 2010 am ersten Freitag im September bundesweit zu einer zentralen Feier zum „Tag der Schöpfung“ ein.

Von Frankfurt 2021 ausgehend ist ein starker Impuls zu spüren, die Thematik der eucharistischen Gemeinschaft im multilateralen Gespräch wieder aufzunehmen. Die diesbezüglich letzten bedeutsamen ökumenischen Bemühungen liegen lange zurück. Auf Weltebene wurden von „Faith and Order“, der „Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung“, 1982 in der Stadt Lima Konvergenzerklärungen unterzeichnet, die (auch) das Thema „Eucharistie“ behandeln – zudem die Themen „Taufe“ und „Amt“.<sup>3</sup>

## *2. Die Vorgeschichte: Die eucharistische Thematik im Kontext der früheren Kirchentage*

Von Beginn der Beratungen für den 1. Ökumenischen Kirchentag im Jahr 2003 an war die Frage, wie mit der Hoffnung vieler Christgläubigen auf Gemeinschaft in Eucharistie und Abendmahl umzugehen sei, oben auf der Tagesordnung. Zwei Dinge sind damals geschehen:

(1) Auf der Grundlage einer Befragung in zwei Zeitschriften konnte eine große Zahl an Menschen gewonnen werden, die auf die Frage antwor-

<sup>2</sup> Konferenz Europäischer Kirchen, Rat der Europäischen Bischofskonferenzen: *Charta Oecumenica*. Leitlinien für die wachsende Zusammenarbeit unter den Kirchen in Europa (unterzeichnet in Straßburg 2001). Arbeitshilfe der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK), Frankfurt a. M. 2001.

<sup>3</sup> Vgl. Kommission für Glauben und Kirchenverfassung: Taufe, Eucharistie und Amt; in: Harding Meyer u. a., (Hg.), Dokumente wachsender Übereinstimmung, Bd. 1, Frankfurt a. M./Paderborn 1983, 545–585. Basierend auf diesen Konvergenzen wurde eine eucharistische Liturgie konzipiert, in die Elemente aus den unterschiedlichen konfessionellen Traditionen aufgenommen wurden. Diese sogenannte „Lima-Liturgie“ wurde bei der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1983 in Vancouver erstmals von jenen Kirchen gefeiert, die einander eucharistische Gemeinschaft schenken (viele Kirchen in reformatorischer Tradition und auch die Altkatholische Kirche).

teten, was ihnen persönlich die Feier von Abendmahl und Eucharistie bedeute. In einer Veröffentlichung<sup>4</sup> wurden die Ergebnisse präsentiert; die gesammelten „Menschenstimmen“ wurden in eine Verbindung mit den erreichten ökumenischen Konvergenzen gebracht. (2) Wie später bei den beiden folgenden Ökumenischen Kirchentagen war auch schon im Blick auf Berlin 2003 eine eigene Projektkommission damit befasst, ein Materialheft<sup>5</sup> zu konzipieren, das die einladenden Gemeinden ermutigen sollte, in ökumenischer Sensibilität Abendmahl und Eucharistie zu feiern. Deutlich wurde schon damals, wie ähnlich die eucharistischen Liturgien der Konfessionen einander sind. Vier Anregungen für eine ökumenisch sensible Feier wurden beschrieben: (a) die der Stiftung Jesu gemäße Feier mit Brot und auch mit Wein; (b) der sorgsame Umgang mit den nach dem Mahl übrigen Gaben; (c) die Asteilung der Mahlgaben in Kreisgestalt; (d) ein Gedächtnis aller Toten in der Feier der Lebenden.

Auch in München 2010 wurde ein Materialheft<sup>6</sup> erstellt, in dem die bereits vor 2003 gegebenen Anregungen zu einer ökumenisch sensiblen Gestaltung der eucharistischen Liturgien wiederum Aufnahme fanden. Von besonderer Bedeutung war im eucharistischen Kontext das Erleben einer Orthodoxen Vesper mit anschließender Feier der Artoklasia (Brotbrechen) am Freitag des 2. Ökumenischen Kirchentags. In den Gesprächen und Gebeten wurde die Hoffnung auf die künftige eucharistische Mahlgemeinschaft erfahrbar.

### *3. Ein Votum und ein Zeugnis: Vertrauen auf die Gegenwart Jesu Christi*

Bei der Vorbereitung des 3. Ökumenischen Kirchentags hat die Thematik „Abendmahl und Eucharistie“ von Beginn an erneut großes Interesse auf sich gezogen. Bei einer Sitzung des Präsidiums des 3. Ökumenischen Kirchentags haben meine evangelische Kollegin Friederike Nüssel und ich an den Stand der ökumenischen Dialoge erinnert. Die gemeinsame Wahr-

<sup>4</sup> Vgl. Dorothea Sattler, Friederike Nüssel (Hg.): Menschenstimmen zu Abendmahl und Eucharistie. Erinnerungen - Anfragen - Erwartungen, Frankfurt a. M/Paderborn 2004.

<sup>5</sup> Vgl. Bewahrt im Namen Gottes - gesandt in die Welt. Materialheft zu den konfessionellen Gottesdiensten am Samstagabend, Berlin 2003 (begrenzte Auflage).

<sup>6</sup> Vgl. Damit sie alle eins seien. Materialheft Konfessionelle Gottesdienste am Samstagabend, Dortmund/Wuppertal 2010 (begrenzte Auflage).

nehmung der erreichten Konvergenzen hinterließ die Frage, welche ökumenische Praxis beim 3. Ökumenischen Kirchentag angemessen sein könnte.

Bei der Suche nach einer Antwort auf diese Herausforderung lag es nahe, auf die theologischen Erkenntnisse in der Studie „Gemeinsam am Tisch des Herrn“<sup>7</sup> zurückzugreifen, die der Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen (ÖAK) in einer theologischen Studienarbeit von mehr als zehn Jahren gewonnen hatte. Die Intention des ÖAK in dieser Studie war und bleibt es, wie an anderen Orten in der Weltkirche auch zur Vorbereitung einer weiteren „Gemeinsamen Erklärung“ neben jener zur Rechtfertigungslehre eine Sichtung der Ergebnisse der Dialoge zu den Themenkreisen Abendmahl und Eucharistie sowie Kirche und Amt zu gewährleisten. Viele wissenschaftlich-theologischen Vorarbeiten des ÖAK sowie weitere Dialogergebnisse sind in dieser Studie rezipiert worden. Neu und unerwartet war, dass der ÖAK in Verbindung mit der theologischen Studienarbeit ein Votum auf der Handlungsebene formuliert hat: Einzelne getaufte Menschen können in ihrem Gewissen zu der Überzeugung kommen, dass Jesus Christus die Zusage seiner Gegenwart auch in einer Gemeinde der nicht eigenen Konfession, die sich dem Auftrag Jesu Christi gemäß zu seinem Gedächtnis versammelt, einlöst. In der Vielfalt der konfessionell geprägten Feiern von Abendmahl und Eucharistie begegnet der eine Herr Jesus Christus. Das Vertrauen auf seine Gegenwart in der liturgischen Feier zu seinem lebendigen Gedächtnis ist die Grundlage des Handelns der feiernden Gemeinde. Das Erleben der gemeinsamen Liturgie kann die Sehnsucht nach umfassender Einheit der Kirchen stärken. Die Studie des ÖAK – insbesondere das mit ihm verbundene Votum – hat hohe Aufmerksamkeit mit großem Kontroverspotenzial erfahren. Der ÖAK wird sich in weiteren Bänden in der Reihe „Dialog der Kirchen“ zur Thematik in wissenschaftlichen Beiträgen zu den angemahnten Themenkreisen äußern.<sup>8</sup> Internationale Tagungen sind vorgesehen. Gespräche mit Dialog-Kommissionen weltweit, die ebenfalls zur Thematik Eucharistie gearbeitet haben, stehen auf der Tagesordnung.

<sup>7</sup> Vgl. Volker Leppin, Dorothea Sattler (Hg.): *Gemeinsam am Tisch des Herrn*, Bd. 1: Ein Votum des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen, Freiburg/Göttingen 2020.

<sup>8</sup> Vgl. Volker Leppin, Dorothea Sattler (Hg.): *Gemeinsam am Tisch des Herrn*, Bd. 2: Anliegen und Rezeption, Freiburg i. Br./Göttingen 2021 (im Erscheinen); Volker Leppin, Dorothea Sattler (Hg.): *Gemeinsam am Tisch des Herrn*, Bd. 3: Grundlagen und Perspektiven, Freiburg-Basel-Wien 2022 (im Erscheinen).

„Kommt und seht. Ökumenisch sensibel Abendmahl und Eucharistie feiern“ – so lautet der Titel des Materialhefts zur Vorbereitung der konfessionellen Gottesdienste am Abend des Samstags des 3. Ökumenischen Kirchentags, in dem sich theologische Auskünfte und Anregungen für die liturgische Praxis finden.<sup>9</sup> Bei aller Bedeutsamkeit theologischer Reflexionen erscheint es mir wichtig zu sein, die spirituelle Bedeutung des Geschehens nicht aus dem Blick zu verlieren. 2021 in Frankfurt wurde ein Gemeinsames Zeugnis für den Glauben an die Gegenwart Jesu Christi im Eröffnungsteil der Liturgien von Vertreterinnen und Vertretern christlicher Kirchengemeinden vor Ort gesprochen. Dieses Gemeinsame Zeugnis, das im Präsidium des 3. Ökumenischen Kirchentags auf breite Zustimmung traf, lautet:

*Als Christinnen und Christen erfahren wir die Gegenwart Jesu Christi an allen Orten, an denen sich Menschen in seinem Namen versammeln. Wir glauben gemeinsam, dass Jesus Christus selbst uns im verkündigten Wort des Evangeliums anspricht. Wir vertrauen darauf, dass Jesus Christus – wie er es uns zugesagt hat – in der Feier des Abendmahls und in der Feier der Eucharistie wahrhaft und wirksam gegenwärtig ist. Wir verkündigen seinen Tod für uns; wir glauben, dass er auferstanden ist und lebt; wir hoffen, dass er wiederkommt zum Heil der Welt.*

*Gemeinsam feiern wir dieses Geheimnis unseres Glaubens und lassen uns von ihm zu seinem Gedächtnis sagen: schaut hin und erkennt mich beim Brechen des einen Brotes und in der Gabe des einen Bechers für euch alle. Dann geht in meinem Geist verwandelt und gestärkt in die Welt.*

Dieses gemeinsame Zeugnis ist zeitlos. Es kann die Zeiten überstehen und ein Bezugstext sein für ökumenische Gespräche vor Ort über inhaltliche Aspekte des Verständnisses der Feiern von Abendmahl, Eucharistie und Göttlicher Liturgie.

<sup>9</sup> Noch länger zugänglich über [www.oekt.de](http://www.oekt.de) (aufgerufen am 23.06.2021).

#### *4. Perspektiven: Von Frankfurt nach Stuttgart und Karlsruhe und Nürnberg und ...*

Auf unterschiedlichen Ebenen ist im Kontext des 3. Ökumenischen Kirchentags der Gedanke aufgenommen worden, dass es einer intensiveren Wahrnehmung der jeweiligen eucharistischen Praxis in der multilateralen ökumenischen Gemeinschaft dringend bedarf. Viele Getaufte kennen die liturgischen Formen nicht, in der eine andere Konfession den einen Herrn Jesus Christus und den einen Glauben an seine Gegenwart feiernd bekennt. Dieses Desiderat ist in der ACK bereits in den 90er Jahren des 20. Jahrhunderts erkannt worden.<sup>10</sup> Der „Deutsche Ökumenische Studienausschuss“ (DÖSTA) befasst sich derzeit auf der Grundlage von Stellungnahmen der Mitgliedskirchen mit der Thematik. Ein Studientag der ACK wird im Herbst 2021 dieser Thematik gewidmet sein. Publikationen für einen größeren Kreis an Interessierten sind vorgesehen. Auch innerhalb der „Gemeinschaft der Evangelischen Kirchen in Europa“ (GEKE) gibt es im Gespräch mit der Anglikanischen Kirchengemeinschaft derzeit eine Initiative, über eine Befragung zu mehr Kenntnissen über das eucharistische Leben in den Kirchen zu finden.

Die nächsten Katholiken- und Kirchentage 2022 in Stuttgart, 2023 in Nürnberg und 2024 in Erfurt werden – wie vermutlich alle in kommender Zeit – sehr stark ökumenisch geprägt sein. Menschen, die sich den Kirchen noch zugehörig erfahren, suchen nach dieser Form der christlichen Gemeinschaft in ökumenischer Verbundenheit. Vieles spricht dafür, die Frage nach der eucharistischen Gemeinschaft wieder neu aufzunehmen – auf der Basis des Gemeinsamen Zeugnisses, rückgebunden an alle Getauften mit ihren lebendigen Stimmen. Ein guter Ort für dieses Anliegen ist auch die 11. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen Ende August und Anfang September 2022 in Karlsruhe, die das Leitwort hat: „Die Liebe Christi bewegt, versöhnt und eint die Welt.“ Es liegt sehr nahe, dieses Leitwort in enge Verbindung mit dem eucharistischen Leben zu bringen.

Wann endlich decken wir uns als Christinnen und Christen nicht mehr nur den Tisch der Sehnsucht, sondern lassen uns gemeinsam einladen an

<sup>10</sup> In den 90er Jahren des 20. Jahrhunderts hat die ACK in Nordrhein-Westfalen eine Anstrengung unternommen, das Verständnis von Abendmahl und Eucharistie und Göttlicher Liturgie multilateral zu vergleichen: Vgl. Norbert Beer (Hg.): Christliche Kirchen feiern das Abendmahl. Eine vergleichende Darstellung, Kevelaer/Bielefeld 1993.

den Tisch des Herrn zum Gedächtnis seines Lebens, seines Todes, seiner Auferstehung und seiner Gegenwart unter denen, die sich in seinem Namen versammeln? Viele ökumenische Konvergenzen<sup>11</sup> sind über Jahrzehnte der strengen theologischen Dialogarbeit inzwischen bereits erreicht worden. Ist es angemessen, dass sie auf der ökumenischen Handlungsebene folgenlos bleiben? Ich meine, so darf es nicht sein: Jedes Tun aller Kirchen geschieht zu Seinem Gedächtnis – zum Gedächtnis Jesu Christi im Heiligen Mahl. Bei Jesus blieb es nicht bei einem Gespräch über Weisen des Verstehens seines Handelns. Ihm stand der leidvolle Tod bevor. Zuvor wollte er ein sinnbildliches Zeichen für die von Gott geschenkte Versöhnung setzen. Sprechen darüber, das leitet die Ökumene – und am Ende der weisen Worte dann bereit sein, das Brot füreinander zu brechen und miteinander den Becher zu teilen.

*Dorothea Sattler*

*(Dorothea Sattler ist Professorin für Ökumenische Theologie und Dogmatik und Direktorin des Ökumenischen Instituts an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. Sie ist Mitglied im Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK). Seit 2005 ist sie wissenschaftliche Leiterin auf römisch-katholischer Seite im Ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen. Sie leitet gemeinsam mit Bischof Franz-Josef Bode (Osnabrück) das Forum „Frauen in Diensten und Ämtern in der Kirche“ beim Synodalen Weg.)*

<sup>11</sup> Vgl. als Übersicht: Michael Kappes: Eucharistie/Abendmahl – Sakrament der Einheit – Kontroverspunkt der Konfessionen; in: Ders. u. a. (Hg.): Basiswissen Ökumene, Bd. 1: Ökumenische Entwicklungen – Brennpunkte – Praxis, Leipzig/Paderborn 2017, 147–178.

# Die Charta Oecumenica – langwierige Geburt, Geburts- helferin und bleibende ökumenische Herausforderung

## I.

Es war im Februar 2001 in Porto, als wir im gemeinsamen Ausschuss der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) die abschließende Redaktion der Charta Oecumenica (COe)<sup>1</sup> auf der Tagesordnung hatten. Nach dem Beschluss des Ausschusses 1998 in Rom war eine achtköpfige Gruppe berufen worden, deren Entwurf den europäischen Kirchen in einem aufwändigen Prozedere zur Begutachtung geschickt wurde. Eine Fülle von Änderungsvorschlägen, nicht zuletzt aus Deutschland, war die Grundlage für die zweite Version, über die wir nun beraten und beschließen sollten. Als Verantwortliche der EKD für die KEK und damit auch für diesen Prozess hatte ich mich vorsichtshalber im Kirchenamt abgesichert, dass das Papier, trotz aller Vorbehalte in Bezug auf seine Bedeutung, mit wenigen Änderungen akzeptiert würde. Eine große Unterstützung war, dass Kardinal Lehmann, der in Porto von seiner Kardinalsernennung erfuhr, engagiert für dieses ökumenische Projekt eintrat.

Es war eine langwierige Geburt seit der 2. Europäischen Ökumenischen Versammlung 1997 in Graz:

*„Wir empfehlen den Kirchen, ein gemeinsames Dokument zu erarbeiten, das grundlegende ökumenische Pflichten und Rechte enthält und daraus eine Reihe von ökumenischen Richtlinien, Regeln und Kriterien ableitet, die den Kirchen, ihren Verantwortlichen und allen Gliedern helfen, zwischen Proselytismus und christlichem Zeugnis sowie zwischen Fundamentalismus und echter Treue zum Glauben zu unterscheiden und schließlich die Beziehungen zwischen Mehrheits- und Minderheitskirchen in ökumenischem Geist zu gestalten.“* (Handlungsempfehlungen 1.2)

<sup>1</sup> Vgl. [www.ceceurope.org/wp-content/uploads/2015/07/ChartaOecumenicaDE.pdf](http://www.ceceurope.org/wp-content/uploads/2015/07/ChartaOecumenicaDE.pdf) (aufgerufen am 03.06.2021).

Die Begründung dieser Empfehlung war: „*Die schwierige Situation, in der sich die ökumenische Gemeinschaft gegenwärtig aufgrund verschiedener Umstände befindet, erfordert bewusste Gegenmaßnahmen. Es erscheint notwendig, eine ökumenische Kultur des Zusammenlebens und der Zusammenarbeit zu pflegen und dafür eine verbindliche Grundlage zu schaffen.*“ Eine weiterhin aktuelle Beobachtung!

Wie erleichtert waren wir am Ende der Sitzung in Porto, dass wir uns trotz eines erneuten intensiven Ringens einigen konnten: auf den endgültigen Wortlaut, auf die Planung der Unterzeichnung am Ostermontag in Straßburg, auf das Konzept, mit 100 jungen Menschen gemeinsam die COe entgegenzunehmen und uns zu verpflichten, sie jeweils in unseren Kirchen lebendig werden zu lassen. In Deutschland haben wir dann mit der Unterzeichnung auf dem Ökumenischen Kirchentag 2003 dafür ein Zeichen gesetzt. Diese Erinnerung ist ein Grund, warum mir die COe am Herzen liegt.

Der zweite: Im April 2008 wurden wir als Gruppe des Laurentiuskonvents in der Hamburger HafenCity, die noch zumeist aus Sand und (geplanten) Baustellen bestand, berufen, im Auftrag von und zusammen mit damals 19 Hamburger Kirchen das „Ökumenische Forum HafenCity“ zu entwickeln und aufzubauen. Die COe war die Geburtshelferin für dieses Projekt, insbesondere die Verpflichtung, „auf allen Ebenen des kirchlichen Lebens gemeinsam zu handeln, wo die Voraussetzungen dafür gegeben sind und nicht Gründe des Glaubens oder größere Zweckmäßigkeit dem entgegenstehen“ (II.4). 2012 wurde das Gebäude des Ökumenischen Forums eingeweiht, das mit dem Laurentiuskonvent, dem Weltcafé ElbFaire und einer mehr als 40 Menschen umfassenden, ökumenischen, Generationen übergreifenden Hausgemeinschaft ein Ort werden sollte, um „gemeinsam das Evangelium durch Wort und Tat für das Heil aller Menschen zu verkündigen“. Und die COe wurde in die großen Türen eingeschrieben, die in die Ökumenische Kapelle hineinführen – auf Deutsch, Englisch, Russisch und Dänisch, vier Sprachen von Mitgliedskirchen der „Brücke“. Unübersehbar!<sup>2</sup>

Ein dritter Grund: Weil die COe ein Dokument auf Augenhöhe ist, weil die Kirchen sich verpflichten, „die Rechte von Minderheiten zu verteidigen“

<sup>2</sup> S. auch Aikaterini Pekridou (ed.): The Local Impact of the Charta Cœcumenica. The current stage of the evaluation process, [www.ceceurope.org/wp-content/uploads/2019/02/The-local-impact-of-Charta-%C5%92cumenica\\_GA-1.pdf](http://www.ceceurope.org/wp-content/uploads/2019/02/The-local-impact-of-Charta-%C5%92cumenica_GA-1.pdf), (aufgerufen am 03.06. 2021), 10.

*gen und zu helfen, Missverständnisse und Vorurteile zwischen Mehrheits- und Minderheitskirchen in unseren Ländern abzubauen“ (II.4), weil es um „[u]nsere gemeinsame Verantwortung in Europa“ unter der Überschrift „Selig, die Frieden stiften, denn sie werden Kinder Gottes genannt werden“ (Mt 5,9) geht, mit all dem, was dazu gehört – deshalb ist die COe auch für „Church and Peace“, das europäische Netzwerk von Friedenskirchen, Gemeinschaften, Friedensdiensten und Friedensorganisationen und für mich als dessen Vorsitzende weiterhin ein herausforderndes Dokument. Im Dialog untereinander und im Dialog mit den „Mehrheitskirchen“.*

So spielte die COe auch in der Botschaft von Church and Peace an die Ökumenische Friedenskonvokation 2011 in Jamaika eine zentrale Rolle:

„Die europäischen Kirchen haben sich 2001 in Straßburg verpflichtet: „*Wir engagieren uns für eine Friedensordnung auf der Grundlage gewaltfreier Konfliktlösungen. Wir verurteilen jede Form von Gewalt gegen Menschen, besonders gegen Frauen und Kinder.*“ Wir bestätigen erneut dieses Bekenntnis zur Gewaltfreiheit und plädieren folglich dafür, das Konzept der Schutzpflicht (R2P) zu überdenken. Wir sind beunruhigt ange-sichts des Aufrufs, bedrohte Völker mit militärischer oder polizeilicher Ge-walt zu schützen. Selbst wenn militärische Gewalt nur als „ultima ratio“ bereitgehalten wird, beeinflusst dies die Planung der zivilen Aktionen in den früheren Phasen des Konflikts. Wir weisen die Annahme zurück, dass gerechter Friede uns in das Dilemma zwingt zwischen der Berufung zur Gewaltfreiheit und einem rechtlich legitimierten Einsatz von Gewalt, um bedrohte Bevölkerungen zu schützen.“<sup>3</sup>

Und im aktuellen Rundbrief 2021 heißt es: „Immer wieder haben wir uns auf die COe bezogen, uns und die Kirchen, mit denen wir um den Weg der Nachfolge Jesu und damit um die Eindeutigkeit der gewaltfreien Transformation von Konflikten und die Absage an militärische Optionen ringen.“<sup>4</sup>

Drei wichtige persönliche Erfahrungen verbinde ich also mit der COe:

- die langwierige Geburt der COe und die (Selbst-)verpflichtung, sie mit Leben zu erfüllen,

<sup>3</sup> S. [www.church-and-peace.org/wp-content/uploads/2017/06/2011\\_Botschaft\\_I%C3%9996FK.pdf](http://www.church-and-peace.org/wp-content/uploads/2017/06/2011_Botschaft_I%C3%9996FK.pdf) (aufgerufen am 03.06.2021).

<sup>4</sup> S. CP-Newsletter-10-Fruehjahr-2021-de.pdf ([www.church-and-peace.org/wp-content/uploads/2021/04/CP-Newsletter-10-Fruehjahr-2021-de.pdf](http://www.church-and-peace.org/wp-content/uploads/2021/04/CP-Newsletter-10-Fruehjahr-2021-de.pdf), aufgerufen am 03.06.2021), 1 und 3.

- die COe als Geburtshelferin für ein beispielhaftes ökumenisches Projekt mit großer Ausstrahlung,
- die COe als gemeinsame Herausforderung, die weiterhin mit Leben erfüllt werden will.

## II.

Seit 2001 gab und gibt es eine große Anzahl von Veranstaltungen, Vernetzungen, Projekten in Gemeinden, Orden, Schulen und Akademien, die ihren Ausgangspunkt in der Charta Oecumenica nehmen. Viele ökumenische Texte, Beiträge und Veröffentlichungen beziehen sich auf die COe. Leitlinien zur Umsetzung der COe sind seitdem entstanden, ebenso wie liturgische Anregungen, liturgische und interreligiöse Kalender, Gottesdienste. Unterzeichnungen der COe haben auf regionaler und nationaler Ebene, durch Landeskirchen und Diözesen, durch nationale Kirchenräte in ganz Europa stattgefunden. Im Jahre 2002 habe ich in einem Vortrag vor der Mitgliederversammlung der ACK<sup>5</sup> und 2003 in einem Bericht für den Rat der EKD und die Kirchenkonferenz<sup>6</sup> zusammengestellt, welche beeindruckende Fülle von Ereignissen damals schon durch die COe initiiert waren – auf deutscher wie auf europäischer Ebene. Sie wurde in 30 Sprachen übersetzt und war in Deutschland und Europa auch Ausgangspunkt für Viele, die sich in Projekten für die Umwelt, im interreligiösen Dialog, in Friedensfragen oder im europäischen Integrationsprozess engagierten. Selten hat ein ökumenisches Dokument so viele Menschen inspiriert, auf lokaler, regionaler, nationaler und europäischer Ebene.

Die COe war der rote Faden für die Dritte Europäische Ökumenische Versammlung 2007 in Sibiu, die die *wachsende Zusammenarbeit unter den Kirchen* dokumentieren und voranbringen sollte, nach Basel und Graz nun in einem Land, das von der Orthodoxie geprägt ist und in Südosteuropa liegt. In seiner Eröffnungspredigt erinnerte der Ökumenische Patriarch Bartholomaios I.: „Sie [die COe] ist das Ergebnis einer intensiven, verantwortungsbewussten zwischenkirchlichen Zusammenarbeit und der Beweis für den starken Willen aller europäischen Kirchen zur Fortsetzung,

<sup>5</sup> Siehe [www.ekd.de/international/oekumene/vortraege/heider-rottwilm\\_020320.html](http://www.ekd.de/international/oekumene/vortraege/heider-rottwilm_020320.html) (aufgerufen am 03.06.2021).

<sup>6</sup> Vorlage für die 56. Sitzung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland am 28./29. März 2003 in Hannover. Betrifft: Rezeption der Charta Oecumenica – Ergebnis der Rückmeldungen aus den Landeskirchen und der ACK.

Steigerung und Verstärkung ihrer Zusammenarbeit zur Erneuerung Europas.“<sup>7</sup> In der Schluss-Empfehlung V heißt es dann: „Wir empfehlen die Weiterentwicklung der COe als Anregung und Wegweiser auf unserer ökumenischen Reise in Europa.“<sup>8</sup>

Die Veröffentlichung der Bundes-ACK aus dem Jahr 2013 „Gemeinsamer ökumenischer Weg mit der COe – Texte, Bilder und Anregungen aus der deutschen Ökumene“<sup>9</sup> stellt einige der Projekte vor, bei denen die COe „Geburtshelferin“ war. Im Vorwort schreibt der damalige Vorsitzende, Landesbischof Friedrich Weber: „Es gibt eine ökumenische Revolution von unten, wenn wir persönlich als konfessionell geprägte Christen, aber auch als Gemeinden und Kirchen das in die Tat umsetzen, wozu wir uns in der COe Nr. 3 und 4 verpflichtet haben: „*Wir verpflichten uns, Selbstgenügsamkeit zu überwinden und Vorurteile zu beseitigen, die Begegnung miteinander zu suchen und füreinander da zu sein.*“

- So nimmt die Feier des jährlichen „Ökumenischen Tag der Schöpfung“ durch die Bundes-ACK den Impuls des Ökumenischen Patriarchats und die dementsprechende Selbstverpflichtung der COe<sup>10</sup> auf.
- Das Interreligiöse Projekt „Weißt Du, wer ich bin?“ hat die Herausforderungen zum Abschnitt „*Die Gemeinschaft mit dem Judentum vertiefen*“<sup>11</sup> und „*Beziehungen zum Islam pflegen*“<sup>12</sup> konkretisiert.
- Mit dem gemeinsamen Gebetstag für die Einheit der Christen und der Verknüpfung der Gebetswochen von Evangelischer Allianz und ACK wird deutlich, dass „*Miteinander beten*“<sup>13</sup> zur Glaubwürdigkeit auf dem Weg zur „sichtbarer Einheit“ gehört.<sup>14</sup>

Die ACK verpflichtete sich in diesem Zusammenhang 2013, eine Fülle strittiger Themen weiter zu bearbeiten, vom Verständnis von der Kirche

<sup>7</sup> Siehe Dritte Europäische Ökumenische Versammlung „Das Licht Christi scheint auf alle. Hoffnung für Erneuerung und Einheit in Europa“, epd-Dokumentation Nr.41-42, Frankfurt am Main, 2. Oktober 2007, 53 f.

<sup>8</sup> Siehe [www.oekumene-ack.de/fileadmin/user\\_upload/Themen/EOEV3\\_Botschaft.pdf](http://www.oekumene-ack.de/fileadmin/user_upload/Themen/EOEV3_Botschaft.pdf) (aufgerufen am 03.06.2021).

<sup>9</sup> Siehe [www.oekumene-ack.de/fileadmin/user\\_upload/Charta\\_Oecumenica/Gemeinsamer\\_Weg\\_mit\\_der\\_Charta\\_Oecumenica.pdf](http://www.oekumene-ack.de/fileadmin/user_upload/Charta_Oecumenica/Gemeinsamer_Weg_mit_der_Charta_Oecumenica.pdf) (aufgerufen am 03.06.2021).

<sup>10</sup> Siehe Anm. 1, III,9

<sup>11</sup> Siehe Anm. 1, III, 10.

<sup>12</sup> Siehe Anm. 1, III, 11.

<sup>13</sup> Siehe Anm. 1, II,5.

<sup>14</sup> Nicht umsonst waren dieser Abschnitt sowie vorher schon die Frage der *schädlichen Konkurrenz* und der *Gewissensentscheidung* (II.2) ein heikles Thema in den Diskussionen in Porto 2001.

und ihrer Einheit über die ökumenischen Perspektiven von Taufe, Eucharistie und Amt bis zum Gespräch mit anderen Religionen.<sup>15</sup>

2017 lud die KEK ein, Erfahrungen, die sie mit der COe gemacht hatten, mitzuteilen. Aikaterini Pekridou hat daraus für die Vollversammlung der KEK in Novi Sad im Jahre 2018 viele Beiträge und Beispiele zusammengestellt. An ihnen wird die Rolle der COe als Geburtshelferin für ökumenische Prozesse und Projekte europaweit sowie als Herausforderung, die noch mit Leben erfüllt werden will, deutlich.<sup>16</sup>

Das Dokument ist eine Fundgrube für einen differenzierten Blick auf die Fülle dessen, was durch die COe initiiert oder intensiviert wurde. Viele Antworten kamen aus (deutschen) Landeskirchen, Mitgliedskirchen und nationalen Kirchenräten. Sie sind sehr vielschichtig, manchmal auch widersprüchlich, vor allem in Bezug darauf, ob die COe bekannt genug wurde oder ob sie noch zeitgemäß ist. Deutlich wird, wie sehr der produktive Umgang mit der COe von dem ökumenischen Selbstverständnis der jeweiligen Kirchen(leitungen) abhängt – und das auf allen Ebenen und in allen Konfessionen, ob in Ungarn, Rumänien, den Niederlanden, Irland, Schweden, Finnland oder Deutschland ...!

Auch über den Kontext von KEK und CCEE hinaus war die COe Thema und Bezugspunkt, so in der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE)<sup>17</sup>, dem Ökumenischen Rat der Kirchen<sup>18</sup> und dem Vatikan. Papst Franziskus unterzeichnete zusammen mit dem Ökumenischen Patriarchen und dem Erzbischof von Athen in einem Flüchtlingslager in Moria auf Lesbos im Jahre 2016 eine gemeinsame Erklärung, in der es heißt: „Wir bekräftigen erneut unsere Überzeugung, dass es: „zur Versöhnung gehört [...], die soziale Gerechtigkeit in und unter allen Völkern zu fördern [...]. Gemeinsam wollen wir dazu beitragen, dass Migranten und Migran-

<sup>15</sup> Siehe Anm. 9, 21.

<sup>16</sup> *Pekridou* (ed.), *The Local Impact*.

<sup>17</sup> Vgl. [www.leuenberg.eu/documents/archive/](http://www.leuenberg.eu/documents/archive/) (aufgerufen am 03.06.2021), 2006 Schlussbericht Vollversammlung Budapest: 2.1.1 Die Vollversammlung ... bittet die Mitgliedskirchen – im Geiste der Charta Oecumenica – vor der Implementierung eigener evangelisierender Vorhaben einander bzw. auch andere Kirchen auf lokaler, regionaler und nationaler Ebene zu informieren und zu konsultieren; 2.2.2.1 Wenn immer möglich, sollten die Kirchen in Europa mit einer gemeinsamen Stimme sprechen. Damit erfüllen sie die Verpflichtung, die sie mit der Unterzeichnung der Charta Oecumenica eingegangen sind.

<sup>18</sup> Siehe [www.oikoumene.org/search?keywords=charta%20oecumenica&f%5B0%5D=language%3Aen](http://www.oikoumene.org/search?keywords=charta%20oecumenica&f%5B0%5D=language%3Aen) (aufgerufen am 03.06.2021).

tinnen, Flüchtlinge und Asylsuchende in Europa menschenwürdig aufgenommen werden‘ (*Charta Oecumenica* [Straßburg 2001], 8). Indem wir die grundlegenden Menschenrechte der Flüchtlinge, Asylsuchenden und Migranten sowie der vielen ausgegrenzten Menschen in unseren Gesellschaften verteidigen, sind wir bestrebt, die Sendung der Kirche zum Dienst an der Welt zu erfüllen.“<sup>19</sup>

Die COe ist in den halbjährlichen Gesprächen der Kirchen mit den EU-Ratspräsidentschaften immer wieder ein Referenztext, vor allem natürlich der Abschnitt „*Unsere gemeinsame Verantwortung für Europa*“. Vielen Kirchen ist es wichtig, diese Themen angesichts der Herausforderungen seit 2001 zu konkretisieren. Die Waldenser in Italien verweisen auf die Flucht und Migration als „... vorrangige Herausforderungen für Europa und die europäischen Kirchen ... sowie die Explosion von Populismus, separatistische Tendenzen und Fremdenfeindlichkeit“<sup>20</sup>. Und so schlägt die Unierte Kirche in Belgien vor, die COe weiterzuschreiben: „Die terroristischen Anschläge haben u.a. Auswirkungen auf die Stellung der Muslime in unseren jeweiligen Gesellschaften. Aus dieser Perspektive kann § 9 über die Beziehungen zum Islam gestärkt werden, der die dringende Notwendigkeit eines verstärkten intensiven Dialogs mit den Muslimen verdeutlicht und der Islamfeindlichkeit entgegenwirkt. Damit verbunden ist die Frage des Erstarkens des Populismus. Last but not least wird die Bewahrung der Schöpfung im Dokument § 9 behandelt, aber die globale Erwärmung und der Klimawandel werden überhaupt nicht erwähnt.“<sup>21</sup>

### III.

Am 22. April 2021 war es 20 Jahre her, dass es zur Unterzeichnung der COe kam. Seit 2001 ist viel geschehen und vieles hat sich verändert auf der Ebene der Kirchen in Deutschland wie international. Innerkirchliche Themen wie sexuelle Gewalt, der Umgang mit den Forderungen von Maria 2.0, finanzielle Krisen und umstrittene Prioritäten wie das geplante Kaputt-Sparen der Evangelischen Frauenarbeit stehen im Widerspruch zu Selbstverpflichtungen der COe. Es gab ökumenische Dissonanzen wie

<sup>19</sup> Siehe [www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2016/april/documents/papa-francesco\\_20160416\\_lesvos-dichiarazione-congiunta.html](http://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2016/april/documents/papa-francesco_20160416_lesvos-dichiarazione-congiunta.html) (aufgerufen am 03.06.2021).

<sup>20</sup> Siehe Anm. 16, 25 (Übersetzung A. HRo).

<sup>21</sup> Ebd., 28.

2007 zum Kirchenverständnis und es gibt ökumenische Hoffnungszeichen wie z. B. die gegenseitige Anerkennung der Taufe sowie neue Anzeichen für eine ökumenische Verständigung über das Paradigma des „Gerechten Friedens“.

Es gab und gibt globale Herausforderungen wie Finanzkrise, Armut, Hunger, Klimakatastrophe, Flucht und Migration, Terrorismus, Rassismus, Antisemitismus, Erweiterungsprozess der EU und Brexit – und zuletzt COVID 19. Dies sind nur einige Stichworte.

Erzpriester Radu Constantin Miron, Vorsitzender der ACK, bezeichnet die COe als *Grundgesetz* der ökumenischen Bewegung in Europa. „Das Dokument ist für Christinnen und Christen auch nach 20 Jahren bleibend aktuell... Wir betrachten die beständige Umsetzung der Charta Oecumenica als unsere Aufgabe. Der Diskurs zu theologischen Fragen, das gemeinsame Gebet, der Einsatz für Frieden und Gerechtigkeit sind für mich Ausdruck unseres gemeinsamen Wegs und einer gelebten Charta Oecumenica. Ein Zeichen dafür ist auch, dass das 20. Jubiläum in das Jahr der Ökumene 2021/2022 fällt, das die ACK in Deutschland ausgerufen hat.“<sup>22</sup>

Die Unterzeichnung der COe im Jahre 2001 fand an einem der seltenen gemeinsamen Osterfeste der Christenheit statt. Ein hoffnungsvolles ökumenisches Zeichen wären Schritte zu einer Verständigung über ein gemeinsames Osterdatum bis zum Jahre 2025, ein aktuelles Anliegen des Ökumenischen Patriarchats und des Vatikans.<sup>23</sup>

*20 Jahre Unterzeichnung der COe* feierten KEK und CCEE in diesem Jahr mit einem ökumenischen Gottesdienst im Internet.<sup>24</sup> Eröffnet wurde er durch die Vizepräsidentin der KEK, Bischöfin Dr. Guli Francis-Dehqani (Church of England). Der Präsident der CCEE, Angelo Kardinal Bagnasco, kündigte an, dass KEK und CCEE gemeinsam den Weg der Charta Oecumenica weiter gehen in Richtung einer Ökumenischen Versammlung, eventuell im Jahre 2026 – um Zeugnis der Hoffnung zu geben, derer der Kontinent bedarf.<sup>25</sup>

<sup>22</sup> Siehe [www.oekumene-ack.de/aktuell/nachrichtenarchiv/artikel/artikeldetails/20-jahre-charta-oecumenica/](http://www.oekumene-ack.de/aktuell/nachrichtenarchiv/artikel/artikeldetails/20-jahre-charta-oecumenica/) (aufgerufen am 03.06.2021).

<sup>23</sup> Siehe [www.vaticannews.va/de/vatikan/news/2021-03/vatikan-kardinal-koch-oekumene-ostern-gemeinsam-termin-orthodox.html](http://www.vaticannews.va/de/vatikan/news/2021-03/vatikan-kardinal-koch-oekumene-ostern-gemeinsam-termin-orthodox.html) und [www.vaticannews.va/de/kirche/news/2021-04/nikodemus-schnabel-ostern-datum-christen-juden-vorschlag-riedl.html](http://www.vaticannews.va/de/kirche/news/2021-04/nikodemus-schnabel-ostern-datum-christen-juden-vorschlag-riedl.html) (aufgerufen am 03.06.2021).

<sup>24</sup> Siehe *CEC-CCEE Ecumenical Service: 20<sup>th</sup> Anniversary of Charta OEcumenica (YouTube)*, (aufgerufen am 03.06.2021).

<sup>25</sup> Ebd.

Weiterhin gilt, was die COE uns zuspricht:  
„Gott, die Quelle aller Hoffnung,  
erfülle euch in eurem Vertrauen mit aller Freude und Frieden,  
dass ihr von Hoffnung überfließt durch das Wirken der heiligen Geist-  
kraft“ (Röm 15,3).<sup>26</sup>

*Antje Heider-Rottwilm*

*(Antje Heider-Rottwilm, Oberkirchenrätin i.R., leitete seit 1997 die Europa-Abteilung der EKD und war Mitglied im Zentralausschuss der Konferenz Europäischer Kirchen. Sie hat ab 2008 mit der Gruppe des Laurentiuskonvents in Hamburg das Ökumenische Forum Hafen-City aufgebaut und ist seit 2009 Vorsitzende von Church and Peace.)*

<sup>26</sup> Nach: Bibel in Gerechter Sprache: [www.bibel-in-gerechter-sprache.de/die-bibel/bigs-online/?Roem/15/13-/](http://www.bibel-in-gerechter-sprache.de/die-bibel/bigs-online/?Roem/15/13-/) (aufgerufen am 03.06.2021).

# Ökumene in der evangelisch-theologischen Aus- und Fortbildung in Deutschland

## Ein Impulspapier der Kammer der EKD für Weltweite Ökumene

### *Ausgangsfrage und Ziel*

Die folgende Thesenreihe wurde im Auftrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland von der EKD-Kammer für Weltweite Ökumene erarbeitet. Ausgangsfrage war: Wie stark und in welchen Formen müssen heute in evangelisch-theologischen Aus- und Fortbildungsgängen ökumenische Zusammenhänge verankert sein? Unter der gleichen Fragestellung veranstaltete die Kammer zusammen mit der Fachhochschule für Interkulturelle Theologie Hermannsburg eine Fachkonsultation im Dezember 2018. Die Beiträge zu dieser Tagung liegen in einem gesonderten Band vor.<sup>1</sup>

Die Thesenreihe richtet sich an alle, die in der theologischen Aus- und Fortbildung tätig und für deren strukturelle Gestaltung in Kirche und Universität verantwortlich sind. Sie verstärkt Anliegen, welche von verschiedenen Kammern und Konferenzen der Evangelischen Kirche in Deutschland in Kooperation mit der „Gemischten Kommission für die Reform des Theologiestudiums“ (GK) seit geraumer Zeit verfolgt und in kürzlich erarbeiteten Studien geteilt werden.<sup>2</sup> Darum hat die Kammer für Weltweite Ökumene während der Erarbeitung dieses Impulspapiers auch den Kontakt mit der Kammer der EKD für Bildung und Erziehung, Kinder und Jugend gesucht.

<sup>1</sup> *Ulrike Link-Wieczorek, Wilhelm Richebächer, Olaf Waßmuth:* Die Zukunft der theologischen Ausbildung ist ökumenisch. Interkulturelle und interkonfessionelle Herausforderungen in Universität und Schule, Kirche und Diakonie, BÖR 127, Leipzig 2020.

<sup>2</sup> Vgl. *Evangelische Kirche in Deutschland* (Hg.): Religiöse Bildung angesichts von Konfessionslosigkeit. Aufgaben und Chancen. Ein Grundlagentext der Kammer der EKD für Bildung und Erziehung, Kinder und Jugend, Hannover 2020; vgl. *Kerstin Gäfgen-Track, David Käbisch:* Der konfessionell-kooperative Religionsunterricht als Herausforderung für die Religionslehrerinnen- und Religionslehrerbildung. Empfehlungen der Gemischten Kommission für die Reform des Theologiestudiums für die Aus-, Fort- und Weiterbildung; in: Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 72 (2020), H. 2, 192–202 (beschlossen von der Gemischten Kommission für die Reform des Theologiestudiums und ihrer Fachkom-

Die Kammer für Weltweite Ökumene legt Wert auf eine Komplementarität ihrer Aussagen mit den Analysen und Empfehlungen, die gegenwärtig im Bereich der evangelischen Bildung im Raum der EKD gelten. Einigkeit herrscht darüber, dass lebenslanges ökumenisches Lernen einen heute unentbehrlichen ‚locus theologicus‘ darstellt. Der christliche Glaube ist für niemanden und an keinem Ort der Welt ohne die Einbeziehung der Anliegen der weltweiten Christenheit möglich und in seinem Grundanliegen verständlich. Zudem bedarf die Theologie als kritische Selbstreflexion des Glaubens im Raum der Wissenschaft, wie es evangelischer Tradition entspricht, einer Dialogpraxis, welche kulturelle und konfessionelle Konturen und Grenzen im Miteinander der Traditionen verständlich macht, anstatt sie zu überhöhen oder einzuebnen.

In diesem Sinne verfolgt diese Thesenreihe über die allgemeine ökumenische Bildung hinaus insbesondere das Ziel, die Qualifizierung kirchlichen und universitären Personals im Blick auf Ökumene und Interkulturalität durch zukunftsweisende Veränderungen im Curriculum voranzubringen.

Der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland hofft, mit dem vorliegenden Impulspapier eine lebendige Diskussion um die gestiegene Relevanz der Ökumene in Universität und Schule sowie Kirche und Diakonie zu fördern.

mission II [Lehramtsstudiengänge] am 13. bzw. 17. September 2018, vom Evangelisch-theologischen Fakultätentag [E-TFT] und der Konferenz der Institute für Evangelische Theologie [KIET] am 6. Oktober 2018, vom Kontaktausschuss zwischen dem Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland [EKD] und dem E-TFT am 19. November 2018, von der Konferenz der Referentinnen und Referenten für Bildungs-, Erziehungs- und Schulfragen in den Gliedkirchen der EKD [BESRK] am 14./15. Februar 2019 und von der Kirchenkonferenz der EKD am 26. Juni 2019). Vgl. ebenso: *Interreligiöse Kompetenz. Perspektiven und Empfehlungen für die Aus-, Fort- und Weiterbildung von Religionslehrkräften*, beschlossen von der Konferenz der Referentinnen und Referenten für Bildungs-, Erziehungs- und Schulfragen in den Gliedkirchen der EKD (BESRK) am 13./14. Februar 2020 sowie von der GK auf deren Sitzungen am 3./4. März 2020, veröffentlicht v. Andrea Lehr-Rütsche, <https://news.rpi-virtuell.de/wp-content/uploads/2020/07/Interreligio%CC%88se-Kompetenz-Religionslehramt-26-06-2020-1.pdf> (aufgerufen am 07.06.2021).

## 1. Die Notwendigkeit ökumenischer Bildung

Die demographischen, gesellschaftlichen und religionshistorischen Entwicklungen in Deutschland machen eine deutliche Profilierung ökumenischer Studien in der theologischen Ausbildung erforderlich.

In einem von Globalisierung und (Post-)Migration stark geprägten Land ist die Vielfalt christlicher Kirchen und Konfessionen (z.B. in Gestalt von ca. 3000 Internationalen Gemeinden) enorm gewachsen. Auch die Zahl verschiedener Religionsgemeinschaften hat zugenommen. In der theologisch-wissenschaftlichen Arbeit hat sich ebenfalls die Auseinandersetzung mit der kulturellen Diversifizierung und globalen Orientierung der christlichen Theologie verstärkt.

Mit dieser Situation müssen sich die evangelischen Kirchen in Deutschland auseinandersetzen. Sie sind herausgefordert, sich für eine stärkere Abbildung der neuen kulturellen Vielfalt in ihrer Mitgliedschaft zu öffnen. Es ergeben sich neue Anforderungen an die ökumenisch-theologische Kompetenz von Menschen, die sich im kirchlichen Kontext engagieren oder ein Amt bekleiden. Für diejenigen, die sich auf einen Dienst in evangelischen Kirchen oder einen evangelischen Religionsunterricht in Deutschland vorbereiten, ist ein Grundverständnis orthodoxer, römisch-katholischer, freikirchlicher wie z.B. baptistischer und methodistischer sowie pentekostaler Tradition ebenso unverzichtbar wie Grundkenntnisse globaler Form des Christentums, z.B. in Afrika oder Asien. Darin liegen auch Chancen für ein von vielen Kirchen getragenes Zeugnis des christlichen Glaubens und die Erneuerung seiner gesellschaftlichen Relevanz. „Ökumene ist deshalb ... nichts, worauf die Kirchen gegebenenfalls auch verzichten könnten, sondern ein wesentlicher Bestandteil des je eigenen Kirchenseins.“<sup>3</sup>

Darum ist es dringend notwendig, in Studium und Ausbildung für Pfarramt und Lehramt sowie für alle kirchlichen Berufe (in Kirchengemeinde, Diakonie, Schule, interkultureller und interreligiöser Zusammenarbeit) Inhalte und Praxisorientierungen, die die ökumenische Vielfalt betreffen, curricular zu verankern.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Ökumene im 21. Jahrhundert. Bedingungen – theologische Grundlagen – Perspektiven, hg. v. Kirchenamt der EKD (EKD Texte 124), 7. – Vgl. auch Leitsatz 5: „Wir stärken die Ökumene“; in: Hinaus ins Weite – Kirche auf gutem Grund. Zwölf Leitsätze zur Zukunft einer aufgeschlossenen Kirche. Beschluss auf der 7. Tagung der 12. Synode der EKD am 9. November 2020.

<sup>4</sup> Vgl. zur gesamten These Ökumene im 21. Jahrhundert, 24–28, 75.

## 2. Stärkung eines weiten Ökumene-Verständnisses

Zur Ökumene gehört ein umfassendes Verständnis der Pluralität des Christentums in einer globalisierten Welt. Sie hat drei Grunddimensionen: 1. Interkonfessionalität (inklusive klassischer Dialogökumene), 2. Interkulturalität (verschiedener Konfessionen sowie in der kulturellen Vielfalt innerhalb der Konfessionen) und 3. Interkontextualität (inklusive internationaler Diakonie und interreligiösen Gesprächs).

Diese drei ökumenischen Dimensionen gehören noch vor einer theologischen Diskussion um eine kirchliche Einheit zum Erscheinungsbild des Christentums. Sie sind nicht getrennt voneinander auffindbar, sondern miteinander verflochten. Ein globales Bewusstsein ökumenischer Gemeinschaft, auch unabhängig von offiziellen kirchlichen Einheitsbemühungen, wird jedenfalls nicht nur den interkonfessionellen, sondern auch den interkulturellen und interkontextuellen Charakter des gelebten christlichen Glaubens wahrzunehmen haben.

Ein solches, vom interkulturellen Grundcharakter her gewonnenes, weites Ökumene-Verständnis stärkt die Dialogkompetenz von Mitarbeitern und Mitarbeitern in Kirche, Diakonie, Schule und Partnerschaftsarbeit. Es trägt vor allem dazu bei, den christlichen Glauben angesichts drängender Gegenwartsfragen neu zu reflektieren und gemeinsam zu „entdecken“. Damit schreibt es mit einer deutlichen Akzentuierung auf die Dimension der Interkulturalität die im 20. Jahrhundert erfolgte Entwicklung der praktischen Gestaltung der Ökumene fort. Seitdem bewegen sich die Kirchen der Welt zwischen den Praxisfeldern

- (1) der *interkonfessionellen Ökumene*, in der sich Kirchen verschiedener christlicher Traditionen bilateral oder multilateral neben Fragen des persönlichen Glaubens und der Ethik schwerpunktartig um lehr- und ritualbezogene Verständigung untereinander bemühen (hierzu gehört auch die klassische Dialogökumene),
- (2) der *interkulturellen Theologie*, in der besondere Aufmerksamkeit auf der kulturell geprägten Vielfalt des christlichen Zeugnisses liegt, und
- (3) der *interkontextuellen Theologie* mit der besonderen Wahrnehmung der konkreten Lebensbedingungen der Menschen in unterschiedlichen Kontexten. Hier engagiert sich besonders die ökumenische Bewegung für eine sozialethisch relevante gemeinsame Praxis der Weltgestaltung, z.B. im Konziliaren Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Diese Intention

wird unter anderem aufgenommen in der Initiative des Pilgerweges für Frieden und Gerechtigkeit der ÖRK-Mitgliedskirchen.

In diese letzte Dimension gehört auch der Dialog mit Menschen anderer Religionszugehörigkeit und mit Konfessionslosen. Dabei sollen andere Religionen nicht als Mitglieder der ökumenischen Gemeinschaft, welche grundsätzlich eine Gemeinschaft der Kirchen ist, vereinnahmt werden. Wohl aber dürfen die in ihrer ökumenischen Gemeinschaft verbundenen Kirchen nicht übersehen, dass ihre gemeinsame Zeugnis- und Handlungsfähigkeit durch den respektvollen und lernbereiten Dialog mit Menschen anderen Glaubens entscheidend mitgestaltet wird. Auch werden der weltweite interreligiöse Dialog sowie der in einer globalisierten Welt fortwährend notwendige Einsatz aller Religionen für eine nachhaltige Entwicklung (*Sustainable Development Goals*) von einer ihrer interreligiösen Konnektivität bewussten ökumenischen Gemeinschaft stärker gefördert.<sup>5</sup>

### *3. Ökumenische Gemeinschaft in und aus der Begegnung mit Gottes Wort und untereinander*

*Charakteristikum eines weiten Ökumene-Verständnisses ist die Wahrnehmung und Wertschätzung christlicher Glaubensgemeinschaft noch vor einer expliziten Konsensbildung über die Lehre bzw. die Ekkliesiologie. Diese Wertschätzung ist geleitet von dem Vertrauen auf die Kraft des Geistes Christi.*

Der ökumenische Gemeinschaftsbildungsprozess geschieht in dem Bewusstsein, dass sich das Zeugnis für das Evangelium von Jesus Christus und das Kirchensein grundlegend im gemeinsamen Hören auf die Heilige Schrift und auf dieser Basis auch in der von Lernbereitschaft gekennzeichneten Begegnung mit jeweils anderen Auslegungs- und Nachfolgetraditionen, welche als christliches Zeugnis erkannt werden, vollzieht. Dieser Prozess der Begegnung mit dem Wort Gottes und untereinander hat eine hohe Relevanz für die Theologie und ihre Hermeneutik. Auch eine ökumenisch be-

<sup>5</sup> „Der Ruf nach interreligiöser Kompetenz wird keineswegs nur durch gesellschaftliche Entwicklungen an die Bildung der Religionslehrkräfte herangetragen, sondern er ist in Gegenstand und Ursprung christlichen Glaubens begründet.“ Interreligiöse Kompetenz, 2.

wusste Weltwahrnehmung lebt aus der gegenseitigen Öffnung von Kirchen und anderen Religionsgemeinschaften für unterschiedliche Denk- und Lebenskontakte. Sie sind herausgefordert, den jeweiligen gesellschaftlichen und anders-religiösen Kontexten dialogoffen und gegebenenfalls kritisch zu begegnen.

Die in der Ökumene relevante Bandbreite wissenschaftlicher Disziplinen reicht demnach über die klassischen innertheologischen Felder der Exegese, Kirchen- und Dogmengeschichte, der Systematischen Theologie und der Praktischen Theologie hinaus in religions-, kultur- und kommunikationswissenschaftliche Arbeitsformen.

Mit dieser Trendwende im Blick auf hermeneutische Grundlagen ist aber keineswegs gesagt, dass die differenzierte Wahrnehmung geschichtlich gewachsener und heute in Europa und weltweit prägender konfessioneller Denk- und Lebensformen vernachlässigt werden kann. In einer solchermaßen weltweiten und interkulturell geprägten Ökumene, die den Raum theologischer Reflexion bildet und von hohem Differenzbewusstsein geprägt ist, erhalten auch die klassische interkonfessionelle Dialogökumene sowie die Konfessionskunde eine neue Relevanz. Sie sind nicht nur für das Bemühen um die Einheit der Kirche bzw. zur Einsicht in konfessionsgeschichtliche Prozesse nötig. Sie gewährleisten auch konkrete Veranschaulichung, Analyse und vertiefte Erkenntnis der unterschiedlichen lokalen und kulturellen Frömmigkeitsformen, theologischer Denkweisen und Kirchengestalten innerhalb des Christentums. Dies ist auch eine wesentliche Grundlage des konfessionell-kooperativen Religionsunterrichts.<sup>6</sup>

#### *4. Die vorgegebene und aufgetragene Einheit*

*Die Erfahrung von differenten Auffassungen und Verwirklichungen des Christlichen und deren kritische Reflexion in der akademischen Theologie umfasst auch die Diskussion um die Einheit der Kirchen.*

Die Relevanz der Ökumene als Forschungs- und Lehrgebiet an Universitäten und Fachhochschulen erschöpft sich nicht in der Frage nach der

<sup>6</sup> „Ein fachlich und didaktisch angemessener konfessionell-kooperativer Religionsunterricht setzt voraus, dass die Religionslehrkräfte darauf sowohl theologisch als auch didaktisch-methodisch angemessen vorbereitet waren.“ *Der konfessionell-kooperative Religionsunterricht*, 2018, 2. Vgl. Religiöse Bildung, insbes. Unterkapitel 2.5.

Einheit der Kirchen. In ihren Bemühungen um die Sichtbarmachung der Einheit des Christlichen versuchen die Kirchen, den gemeinsamen Bezugs- punkt für ihre je differenten Erfahrungen im christlichen Glauben auf der Grundlage des Wortes Gottes zu verdeutlichen und sich seiner zu verge- wissern. Konfessionell und kulturell unterschiedliche Formen dieser Verge- wisserung zu reflektieren und zu erforschen, ist Aufgabe der akademischen Beschäftigung mit Ökumene. Ihn praktisch zu gestalten und weiterzuent- wickeln ist das Ziel ökumenischer Begegnungen wie auch der ökumeni- schen Bewegung insgesamt.

Wenn die Frage gestellt wird, was die Ökumene der Kirchen tragen kann, ist eine differenzierte Antwort vonnöten: Alle in These 2 genannten Dimensionen von Ökumene verbindet, dass eine Pflege von Beziehungen und Verfolgung gemeinsamer Ziele theologisch reflektiert und praktisch ge- lebt wird.

In der Ökumene der Kirchen wird Einheit erfahren, wenn Christinnen und Christen ihren Glauben als verbindend wahrnehmen. So versteht sich die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) aufgrund ihres Bekenntnis- ses zu dem einen Herrn Jesus Christus als „Teil der einen Kirche Jesu Chri- sti“<sup>7</sup>. Durch ihre und ihrer Gliedkirchen Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) wirkt sie mit an dem Hauptziel der weltweiten Ge- meinschaft der Kirchen, nämlich „einander zur sichtbaren Einheit in dem einen Glauben und der einen eucharistischen Gemeinschaft aufzurufen, die ihren Ausdruck im Gottesdienst und im gemeinsamen Leben in Chri- stus findet, durch Zeugnis und Dienst an der Welt, und auf diese Einheit zuzugehen, damit die Welt glaube.“<sup>8</sup>

Dieser gemeinsame Glaube befähigt die Kirchen zur Einsicht in den Wert wie auch in die Relativität der konfessionell je eigenen Glaubenstradi- tionen. Kirche wird von der versammelnden Kraft des Gotteswortes her wahrgenommen und nicht aus konfessioneller Selbstbezogenheit heraus.

Der Glaube, der Christen in der eschatologischen Hoffnung auf das Reich Gottes um Christi willen zusammenführt, die damit Gestalt gewin- nende Liebe und das aus Glaube, Liebe und Hoffnung lebende Zeugnis tra-

<sup>7</sup> *Grundordnung der Evangelischen Kirche in Deutschland*. Vom 13. Juli 1948 (ABl. EKD 1948, S. 233), Art. 1(1).

<sup>8</sup> *Verfassung und Satzung des Ökumenischen Rates der Kirchen* (wie von der 10. Voll- versammlung des ÖRK in Busan, Republik Korea, 2013 geändert) III, [www.oikoumene.org/de/resources/documents/constitution-and-rules-of-the-world-council-of-churches](http://www.oikoumene.org/de/resources/documents/constitution-and-rules-of-the-world-council-of-churches) (aufgerufen am 07.06.2021).

gen den – auch an allen Unterschieden wachsenden – Lern- und Gemeinschaftsbildungsprozess, unter anderem in der Komplementierung der Geistesgaben.<sup>9</sup>

## 5. Ökumenisch-theologische Kompetenz

*In der ökumenischen Aus- und Fortbildung müssen die ökumenisch-theologischen Kompetenzen stärker wahrgenommen und erweitert werden. Dies bedeutet, insbesondere die konfessionskundlichen und interkulturellen Kompetenzen zu stärken und die Dialog- und Sprachfähigkeit zwischen Konfessions- und Religionsgemeinschaften in der ökumenischen Ausbildung auszubauen.*

Die im Studium zu ererbende ökumenisch-theologische Kompetenz umfasst ein Verständnis für den gemeinsamen Grund aller Kirchen in dem dreieinigen Gott und für die konkreten historischen Ausprägungen kirchlichen Lebens in verschiedenen Konfessionen und Kulturen. Diese ökumenisch-theologische Grundkompetenz besteht sowohl in Kenntnissen als auch in Fähigkeiten und entfaltet sich in Kompetenzfeldern, die die ökumenische Theologie mit anderen theologischen Fächern teilt, die aber unter ökumenischem Vorzeichen eine ganz bestimmte Zuspritzung erfahren und daher eines eigenen wissenschaftlichen Faches bedürfen. Fünf dieser Kompetenzfelder und ihr enger Zusammenhang seien hier erläutert.

Die ersten beiden Kompetenzen ergeben sich aus dem Bezugshorizont, in welchem ökumenische Arbeit stattfindet:

- 1) **Ökumenisch-konfessionskundliche Kompetenz:** Eigene Erfahrungen mit Glaube und Religion werden im größeren Zusammenhang der historischen und systematischen Beziehungen der verschiedenen kirchlichen Konfessionen verstanden und deren Implikationen und Konsequenzen kritisch reflektiert. Dazu sind Kenntnisse der Lebens- und Denkformen anderer Kirchen und Frömmigkeitsprägungen genauso erforderlich wie die Fähigkeit, ökumenische Schlüsselprobleme zu analysieren und zu beurteilen und auf dieser Grundlage ökumenische Beziehungen zu gestalten.

<sup>9</sup> Vgl. 1. Kor 12 sowie *Die Kirche. Auf dem Weg zu einer gemeinsamen Vision*. Studie der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung Nr. 214, Genf 2013, Nr. 16. 18.21.22.28 u. ö.

- 2) *Ökumenisch-kultursensible Kompetenz:* Kulturelle Mehrbezüglichkeit von Glaube und Religion wird wahrgenommen, Fremdverstehen jenseits der eigenen kulturellen Prägung eingeübt und so Kultursensibilität entwickelt. Die eigene christliche Identität und das Zeugnis des Evangeliums kann „kulturell mehrsprachig“ kommuniziert werden. Dazu bedarf es eines Verständnisses des Zusammenhangs von Glaube und Kultur sowie fundierter Kenntnisse verschiedener Kulturen und die Fähigkeit, Schlüsselprobleme der interkulturellen Begegnung zu analysieren und zu beurteilen und auf dieser Grundlage ökumenische Beziehungen zu gestalten.

Die folgenden Kompetenzen beziehen sich auf die ökumenische Praxis, d.h. sowohl die konfessionskundliche als auch die kultursensible Kompetenz müssen einhergehen mit:

- 3) *Ökumenischer Dialogkompetenz:* Im Dialog mit anderen Kirchen und Religionsgemeinschaften auf unterschiedlichen Ebenen werden deren Charakteristika vorurteilslos wahrgenommen und eine Begegnung auf gleicher Augenhöhe gesucht.<sup>10</sup> Asymmetrien und Ungleichzeitigkeiten in den ökumenischen Beziehungen werden gemeinsam analysiert. Eine daraus erwachsende partnerschaftliche Haltung ist Grundlage für die Fähigkeit, gemeinsame Lernprozesse zu initiieren.

Die Beziehungen zu anderen im Dialog äußern sich vor allem in Sprache. Daher ist eine ökumenische Dialogkompetenz nicht zu denken ohne

- 4) *Ökumenische Sprachkompetenz:* Überzeugungen und reflektierte Perspektiven auf Glaube und Religion werden mitsamt ihren traditionellen Hintergründen und gegenwartsbezogenen Implikationen in einer in der Gesellschaft allgemein verständlichen Sprache zum Ausdruck gebracht. Es geht um die Fähigkeit, den eige-

<sup>10</sup> Vgl. die Ausführungen zu „Interkonfessionelle und interreligiöse Dialog- und Kooperationskompetenz“ in *Theologisch-Religionspädagogische Kompetenz. Professionelle Kompetenzen und Standards für die Religionslehrerausbildung. Empfehlungen der Gemischten Kommission zur Reform des Theologiestudiums*, hg. v. Kirchenamt der EKD (EKD-Texte 96), Hannover 2008, 37: „Bei der Begegnung mit Menschen anderer Religionszugehörigkeit und Weltanschauung [...] deren Anschauungen [zu] respektieren, zugleich aber den Glauben profiliert im Dialog [zu] vertreten, Differenzen nicht [zu] verschweigen ...“.

nen Glauben auf die besonderen Fragestellungen in der Ökumene hin zu interpretieren und darzustellen.

Da ökumenischer Dialog sich nicht allein auf sprachliche Kommunikation bezieht, sondern auch auf praktisches Handeln und Kooperation, kommt hinzu eine

- 5) *Ökumenische Gestaltungskompetenz:* Sie verbindet das akademische Arbeiten mit dem praktischen Erleben und fordert die Fähigkeit eigeninitiativ, situationsadäquat und verantwortungsbewusst gemeinsame Aktivitäten mit Menschen aus anderen Kirchen und/oder Religionsgemeinschaften zu planen und durchzuführen. Dabei können Akteure aus dem religiösen und säkularen Kontext gemeinsam agieren. Diese handlungspraktischen Fähigkeiten können in ganz unterschiedlichen Bereichen angesiedelt sein, beispielsweise im sozialen, diakonischen, entwicklungsbezogenen, liturgischen, seelsorgerlichen, künstlerisch-musischen und religionspädagogischen Bereich.<sup>11</sup>

## 6. Lebensbezogene Lern- und Studienorte der Ökumene

Ökumenisches Lernen findet nicht nur in der ökumenischen Aus- und Fortbildung statt. Es ist wichtig, die Vielfalt ökumenischer Lernorte wahrzunehmen und als Kompetenzen in die ökumenische Ausbildung zu integrieren.

Das Studium der Theologie führt hinein in die Auseinandersetzung um den christlichen Glauben, seinen Wahrheitsgehalt, seine Interdependenz mit kirchengeschichtlichen Formen und seine gegenwärtigen gesellschaftlichen Auswirkungen. Jedoch schon in der Schulzeit bieten sich Lernorte an, die die Begegnung und Auseinandersetzung mit eigenen und fremden konfessionellen Traditionen und theologischen Systemen ermöglichen: Orte spiritueller Erfahrung und ökumenischer Begegnung, etwa in einer bewusst kirchlich gestalteten Jugendarbeit im eigenen Stadtteil oder im Rahmen von überregionalen Jugendbegegnungen. Hier werden im Zusammenleben mit anderen und durch den gegenseitigen Austausch bestehende Bilder voneinander wahrgenommen sowie Vorurteile aufgedeckt und bear-

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

beitet. Ähnliches gilt für internationale studienbegleitende Lernformen. Zu denken ist hier auch an ökumenische Praktika, die von Landeskirchen und ihren Partnerkirchen weltweit organisiert werden.

Besondere Chancen einer grundständigen ökumenischen Ausbildung bieten Studienorte mit multikonfessionellen Lern- und Lehrgruppen sowie konsequent ökumenisch ausgerichteter Lehrmethodik. An ihnen wird auch auf interkulturelle Hermeneutik als Grunddimension theologischer Didaktik Wert gelegt.

So weist die Gemischte Kommission in ihrem Papier auf Stipendien hin, die die Kirchen ausloben, um damit „Studierenden der jeweils anderen Konfession ein Studiensemester oder -jahr an einer Fakultät der eigenen Konfession [zu] ermöglichen.“<sup>12</sup>

An solchen Lern- und Studienorten treten akademische Lehre und berufliches wie auch persönliches Leben in eine theologisch fruchtbare Wechselwirkung.

Viele künftige Mitarbeitende in Kirche, Schule und Diakonie kommen zwar aus akademisch geprägten Kontexten, sind aber nicht mehr durch kontinuierliche christliche Lebensläufe geprägt. Es ist insbesondere zu beobachten, dass konfessionelle Prägungen in den Hintergrund treten und vertretene konfessionelle Perspektiven eine eher geringe Wertschätzung erfahren. Es ist allerdings auch eine ökumenische Grunderfahrung, dass gut moderierte Begegnungen verschiedener konfessioneller ‚native speaker‘ Spuren konfessioneller Identität aufdecken und beleben können.

Aufgrund des sich verstärkenden Einflusses von beruflichen Quereinstiegern in das Pfarramt ist künftig eine bewusstere Wahrnehmung der Binendifferenzierung in den Kirchen zu erwarten.<sup>13</sup> Es könnte sich als Chance für die Kirche erweisen, wenn Menschen, die z.B. vor ihrer theologischen Ausbildung in nicht-kirchenbezogenen Berufen gearbeitet haben bzw. andere Abschlüsse mitbringen, gesellschaftlich-politische Aufbruchsbewegungen und ökumenisches Engagement mit ihrem pastoralen Dienst bewusst verbinden. So könnten eventuell ganz neue Zugänge zu den Kirchengemeinden eröffnet werden.

<sup>12</sup> Vgl. *Der konfessionell-kooperative Religionsunterricht*, 5.

<sup>13</sup> Vgl. *Rahmenordnung für den Studiengang Evangelische Theologie (Pfarramt/Diplom/ Magister Theologiae)*, Evangelisch-theologischer Fakultätentag, 1.10.2009, <https://kirchenrecht-ekd.de/document/10479> (aufgerufen am 07.06.2021).

## 7. Ökumenische Kooperation in der Aus- und Weiterbildung

*Theologische Studien im deutschsprachigen Bereich müssen nachhaltig durch das Themenfeld der Ökumene geprägt werden, welches die Komplexität des Christentums in der Welt reflektiert und in dem interkonfessionelle, interkulturelle und interkontextuelle Fragen aufgegriffen werden. Zu diesem Zweck bedarf es struktureller Veränderungen in der akademischen Ausbildungslandschaft sowie in der kirchlichen Anstellungsphilosophie.*

Wir brauchen mehr internationale (auch englischsprachige) Bildungsabschlüsse in Deutschland, ein größeres Bewusstsein für die genannten Kompetenzcluster der akademisch Lehrenden in der Theologie wie auch Strukturen und Angebote dieser Art in der kirchlichen Weiterbildung. Wir bedürfen ferner der Anerkennung der oben genannten Bildungsabschlüsse und deren Berücksichtigung im Spektrum der kirchlichen Berufsbilder. Es versteht sich von selbst, dass Aus- und Fortbildungseinrichtungen, die interkulturell und international ausgerichtet sind, nur bei ausreichender Finanzierung und institutioneller Absicherung den dringend nötigen Beitrag zur Horizonterweiterung der theologischen Ausbildung leisten können. Dies gilt auch für Stipendienprogramme für ökumenische Studierende in Deutschland.

Ökumene benötigt die Verbindung von wissenschaftlichem Studium und reflexionsgeleiteter Praxis. Dabei kann insbesondere ein funktionierendes weltweites Netzwerk der Kooperationen von Universitäten und berufspraktisch orientierten Fachhochschulen helfen. Dafür wären auch verstärkt akademisch Lehrende mit interkonfessioneller, interkultureller und interreligiöser Erfahrung hinzuzuziehen. Weiterhin gilt es, in der akademischen Ausbildung auch mit Vertretungen der Ökumene- und Partnerschaftsarbeit der Landeskirchen und Missionswerke bewusster zusammenzuarbeiten. Dadurch kann ein fruchtbare Kreislauf aus kognitiven Dimensionen des Studiums, Erfahrungen aus der Begegnung im interkulturellen Diskurs und diese aufnehmender thematischer Reflexion erzeugt werden.<sup>14</sup>

<sup>14</sup> Vgl. *Der konfessionell-kooperative Religionsunterricht*, 4 f.

## 8. Zur curricularen Verortung der Ökumene

*Die fachlich konzentrierte Bearbeitung ökumenischer Themen sollte in der Anfangsphase des Theologiestudiums sowie an einer Stelle der zweiten Ausbildungsphase erfolgen. Deshalb halten wir strukturelle Änderungen für das Theologiestudium in der ersten und zweiten Ausbildungsphase für notwendig.*

Derzeit werden ökumenische Fragestellungen und Herausforderungen in den sechs theologischen Fachgebieten an Universitäten und Fachhochschulen im deutschsprachigen Bereich als Querschnittsthema bearbeitet.<sup>15</sup> Um sich nachhaltig in der theologischen Ausbildung auszuwirken, bedarf diese Querschnittsdimension der Ergänzung durch eine fokussiertere Bearbeitung der Ökumene.<sup>16</sup>

Die Grundqualifizierung von Theologiestudierenden in der Ökumene darf nicht mehr als Aufbauwissen oder Nachqualifikation auf eine „grundständige theologische Ausbildung“ verstanden werden. Damit wird man ihrer notwendigen Etablierung an den Wurzeln des Theologiestudiums nicht mehr gerecht. So würden auch künftige Religionslehrerinnen und -lehrer nicht adäquat auf ihre schon gegenwärtig sich stellende Aufgabe vorbereitet, Religionsunterricht konfessionell-kooperativ zu erteilen. Die Einführung in Kernfragen der Ökumenischen Kirchenkunde im weiten Sinne (inkl. Frömmigkeitsformen und interkultureller Aspekte) ist heute für Studierende des Religionslehramts sowie des Pfarramts ebenso relevant und notwendig wie eine Grundeinführung in mindestens eine der anderen Weltreligionen.

Darum empfehlen wir dringend für das Studium an Universitäten und Hochschulen für Lehramtsstudiengänge die Einführung eines Pflichtmoduls „Ökumenische Theologie“ und für die Studiengänge Theologie mit Ab-

<sup>15</sup> Durch Beschlüsse des Evangelisch-theologischen Fakultätentages (2011) und des Rates der EKD (2012) wurde „Religionswissenschaft/Interkulturelle Theologie“ als „sechstes Hauptgebiet“ des Theologiestudiums etabliert; vgl. Michael Beintker, Michael Wöller (Hg.): Theologische Ausbildung in der EKD. Dokumente und Texte aus der Arbeit der Gemischten Kommission für die Reform des Theologiestudiums/Fachkommission I (Pfarramt, Diplom und Magister Theologie) 2005–2013, Leipzig 2014, 103–110.

<sup>16</sup> So schon Pia Desideria Oecumenica. Ökumenische Perspektiven theologischer Ausbildung im westdeutschen Kontext. Stellungnahme PTE-Tagung Iserlohn 1987; in: Lothar Engel, Dietrich Werner (Hg.): Ökumenische Perspektiven theologischer Ausbildung, BÖR 60, Frankfurt a. M. 1990, 130.

schluss Pfarramt und Magister Theologiae ein „Oecumenicum“ (mit Prüfungsleistung; vergleichbar dem „Philosophicum“). Die entsprechenden Module sollen jeweils eine Lehrveranstaltung (1) zu einem oder mehreren zentralen Texten der ökumenischen Theologie, (2) zur Geschichte der ökumenischen Bewegung sowie (3) zur Vielfalt christlicher Kirchen (Konfessionskunde, interkulturelle Theologie, globales Christentum) enthalten.

Für die „Zweite Ausbildungsphase“ (Vikariat, Referendariat oder adäquate Pflichtpraktikumsphase in den anderen Ausbildungsgängen in den Bereichen Religionspädagogik/Lehramt, Diakonie und ökumenische Zusammenarbeit) empfehlen wir dementsprechend die Etablierung eines „Ökumenischen Lernportfolios“, in welchem die Kandidatinnen und Kandidaten ihre ökumenischen Erfahrungen in der Praxis reflektieren, diskutieren und schriftlich dokumentieren.

Auch in der Weiterbildungsphase sollten von den Berufstätigen bei den verschiedenen Anstellungsträgern in Kirche, Diakonie, Schule und weltweiter kirchlicher Zusammenarbeit Qualifikationen ökumenischen bzw. interkulturell-theologischen Charakters nachgewiesen werden, die je nach kontextuellen Anforderungen flexibel gestaltet werden können.

## *9. Ökumene in weiteren theologisch-interdisziplinären Ausbildungsgängen*

*Auch für diakonie- und entwicklungsbezogene Studiengänge stellt ökumenisch-sozialethische Kompetenzentwicklung eine wichtige Herausforderung dar, der viel stärker als bisher geschehen begegnet werden muss. Dabei kommt der Zusammenarbeit der historischen Bekenntniskirchen mit Internationalen Gemeinden, Religionsgemeinschaften und ‚Faith-Based-Organisations‘ im nationalen wie globalen Diskurs über Religion und Entwicklung eine gestiegene Bedeutung zu.*

Der Beitrag diakonischer und interdisziplinärer Ausbildungseinrichtungen zur interkulturellen und ökumenischen Öffnung der Kirche im Rahmen eines Gesamtkonzepts ökumenisch orientierter Ausbildung ist besonders zu würdigen. Ausbildungssysteme an Fachhochschulen sowie an diakoniewissenschaftlichen und entwicklungsbezogenen Instituten haben inzwischen eine beachtliche Innovation und einen Internationalisierungsschub erfahren. Dieses EKD-weit bekannt zu machen und in der praktischen Berufstätigkeit von Mitarbeitenden in Diakonie und Entwicklungszu-

sammenarbeit wirksam werden zu lassen, bedarf erheblicher Anstrengungen zur Absicherung der bereits bestehenden Studiengänge.

In vielen diakonischen Handlungsbereichen zeigt sich eine deutliche Zunahme von Heterogenität in den Zielgruppen wie auch in den Trägergruppen bzw. unter den Mitarbeitenden diakonischer Einrichtungen. Das wird u.a. deutlich an den demographischen Verschiebungen, die sich im Bereich der Arbeit mit Kindern und Jugendlichen abzeichnen. Etwa ein Drittel aller Kinder und Jugendlichen unter 15 Jahren kommt heute aus Familien, in denen mindestens ein Elternteil nicht deutscher Staatsangehörigkeit ist. Diakonische Handlungssysteme haben es in besonderer Weise mit der Herausforderung zu tun, diakonische und kirchliche Identität unter Bedingungen Gestalt werden zu lassen, in denen hybride, gemischt-kulturelle und religiöse Prägungen eher die Norm als die Ausnahme sind. Die ethnische, religiöse und kulturelle Pluralität ist dabei nicht nur ein Charakteristikum der „Anderen“, die einem diakonisch-kirchlichen „Wir“ gegenüberstünden. Sie prägt in zunehmender Weise beide Gruppen, die „diakonischen Akteure“ ebenso wie die Menschen, welche diakonische Dienste in Anspruch nehmen. Interkulturelle Öffnung wird dadurch auch zunehmend zu einem systemischen Ansatz der Organisationsentwicklung im Bereich der Diakonie.

Interkulturelle Öffnung, kulturelle Sensibilität und Stärkung eines kirchlichen Profils sind dabei nicht gegeneinander oder ohne einander zu definieren, sondern gehören in einem integralen Verständnis ökumenischer Kompetenzentwicklung komplementär zusammen. Dabei kommt es darauf an, wie eine „Vielfaltskompetenz“ in theologischer, kultureller und religiöser Hinsicht in bleibend kirchlich geprägten und gebundenen diakonischen Handlungssystemen entwickelt bzw. gefördert werden kann.

Grundsätzlich ist die Stärkung von ‚religious literacy‘ im Bereich von entwicklungsbezogenen Studiengängen wie die Stärkung von ‚developmental literacy‘ in Kirchen und Religionsgemeinschaften ein unverzichtbarer Kernbeitrag von innovativen interdisziplinären Studiengängen, die den Mehrwert von Kirchen und kirchennahen Organisationen im Bereich der internationalen Entwicklungs- und Friedensarbeit unterstreichen.

### *Kammer der EKD für Weltweite Ökumene*

Direktor Christoph Anders, Hamburg (bis 2019)  
Oberkirchenrätin Dr. Uta Andrée, Kiel (ab 2019)

Prälaturpfarrerin Heike Bosien, Stuttgart  
Pfarrerin Anne Freudenberg, Hamburg  
Pfarrerin Dr. Dagmar Heller, Bensheim (ab 2019)  
Prof. Dr. Claudia Jahnel, Bochum  
Seemannspastor Jan Janssen, Rotterdam  
Pfarrer Kevin Jessa, Fürstenwalde  
Direktor Rainer Kiefer, Hamburg (stellv. Vorsitzender)  
Direktorin Dr. Mareile Lasogga, Bensheim (bis 2019)  
Prof. Dr. Ulrike Link-Wieczorek, Oldenburg (Vorsitzende)  
Pfarrerin Britta Mann, Tübingen  
Oberkirchenrat Michael Martin, München  
Superintendent Philipp Meyer, Hameln  
Prof. Dr. Andreas Nehring, Erlangen  
Prof. Dr. Friederike Nüssel, Heidelberg  
Pfarrerin Dr. Claudia Rammelt, Bochum  
Prof. Dr. Wilhelm Richebächer, Hermannsburg  
Pfarrer Dr. Martin Robra, Genf (bis 2019)  
Pfarrerin Dr. Annegreth Schilling, Frankfurt  
Prof. Dr. Simone Sinn, Bossey (ab 2019)  
Prof. Dr. Henning Theißßen, Lüneburg  
Pfarrerin Paula Trzebiatowski, Augsburg  
Oberkirchenrätin Marianne Wagner, Speyer (bis 2019)

#### *Ständige Gäste der Kammer*

Bischöfin Petra Bosse-Huber, Hannover  
Bischof Dr. Michael Bünker, Wien (bis 2018)  
Direktorin Prof. Dr. h.c. Cornelia Füllkrug-Weitzel, Berlin  
Dr. Stefan Jäger, Wuppertal  
Prof. Dr. Claudia Warning, Berlin (bis 2018)  
Prof. Dr. Dietrich Werner, Berlin (ab 2018)

#### *Geschäftsführung*

Oberkirchenrat Prof. Dr. Martin Illert, Hannover (bis 2019)  
Oberkirchenrat Dr. Olaf Waßmuth, Hannover (ab 2019)

## Brauchen die Kirchen Interkulturelle Theologie?

Ein offener Brief der Fachhochschule für Interkulturelle Theologie Hermannsburg (FIT) an die Leitungen von Trägerstiftung und Trägerkirchen zum Schließungsbeschluss vom 9.3.2021

*Der folgende Text, der im Zusammenhang mit der Schließung der Fachhochschule für Interkulturelle Theologie entstanden ist, wird hier veröffentlicht, um die darin enthaltene Schilderung des Gebietes der interkulturellen Theologie vorzustellen, die man als Teilgebiet Ökumenischer Studien betrachten kann. Dies könnte auch für die Gestaltung ökumenischer Module oder Studiengänge in anderen Bildungszusammenhängen interessant und anregend sein, über deren Konzeption möglicherweise jetzt im Zusammenhang mit der konfessionellen Pluralisierung durch Migration sowie in der Ausbildung für einen Konfessionell Kooperativen oder christlichen Religionsunterricht neu nachgedacht werden wird. Im Rahmen des geäußerten Wunsches nach einer Stärkung der Ökumene in der theologischen Ausbildung (siehe Beitrag S. 377–392 i. d. H.) nehmen wir dieses Anliegen auf und veröffentlichen hier den vom Lehrkollegium der FIT verfassten offenen Brief.*

*Die Redaktion*

In den vergangenen Wochen haben sich viele Menschen, insbesondere solche, die sich in ihren Kirchen für die Interkulturelle Öffnung und für ein zeit- wie auch schriftgemäßes Verständnis von Ökumene und Glaubenszeugnis einsetzen, bei uns gemeldet, weil sie unsere Enttäuschung, ja Entrüstung über die Entscheidung, die noch junge Fachhochschule zu schließen, teilen. Das bewegt uns und macht uns Mut, unseren Dienst an jungen Menschen aus vielen Kirchen und Religionsgemeinschaften der Welt so lange dies möglich ist und in der von uns angestrebten Qualität zu tun. Ganz besonders haben wir uns darüber gefreut, dass unsere Studierenden sich mit zwei öffentlichen Petitionen an die Leitung des Missionswerkes und die Synoden der drei Trägerkirchen des ELM gewandt haben, weil sie unsere Arbeit in den zurückliegenden Jahren für ihren beruflichen Weg und ihr ganzes Leben als sehr wertvoll erlebt haben.

Wir können und sollten nicht selbst über die Qualität der von uns geleisteten Arbeit öffentlich reden. Aber wir wollen im Folgenden noch einmal für unser akademisches Fachgebiet und dessen Bedeutung für die Kirchen und die Gesellschaft in unserem Land werben und bitten Kolleg\*innen, welche diesen offenen Brief lesen, sich ggf. hiermit aus ihrer Perspektive und im Rahmen ihrer Arbeitsgebiete zu solidarisieren.

### *Was ist und was macht die FIT?*

Die staatlich akkreditierte Fachhochschule für Interkulturelle Theologie Hermannsburg, getragen vom Evangelisch-lutherischen Missionswerks in Niedersachsen (ELM), engagiert sich seit 2012 für Diversitätssensibilität in Kirche und Gesellschaft. Sie bietet zwei Bachelor-Studiengänge und einen Master-Studiengang an, letzteren in Kooperation mit der Georg-August-Universität Göttingen. Ziel der Studiengänge ist es, Studierenden aus unterschiedlichen Kontexten ein praxisnahes Studium in Themenfeldern der weltweiten Ökumene zu ermöglichen.

Der Bachelor-Studiengang „*Intercultural Theology, Migration and Global Cooperation*“ reflektiert theologisch, ekklesiologisch und soziologisch Migration als formatives Element von Kirche und Gesellschaft, während der Bachelor-Studiengang „*Interkulturelle Theologie und Diakonie global*“ Ökumene in international diakonischer Handlungsperspektive in den Mittelpunkt stellt. Beide Studiengänge setzen sich mit interkultureller Theologie und Hermeneutik, interreligiösem Dialog und Leitungsfragen auseinander. Beide beinhalten ein Praxissemester.

Der in Göttingen akkreditierte Master-Studiengang „*Intercultural Theology*“ bietet Zugänge zu interkultureller Methodik, postkolonialen theologischen Ansätzen und ein Forschungssemester.

Bei der FIT handelt es sich um ein deutschlandweit einzigartiges Angebot. Zurzeit studieren an der FIT Menschen aus 24 Herkunftsländern, darunter auch eine kleinere Anzahl von Studierenden muslimischen und anderen Glaubens sowie anderer Weltanschauung. Lehrveranstaltungen und Campus bieten gute Möglichkeiten interkulturellen und interreligiösen Lebens und (voneinander) Lernens. Das Ausbildungsangebot für neue Berufe in Kirche, Diakonie und Gesellschaft richtet sich im Rahmen der allgemeinen Offenheit insbesondere auch an Interessierte aus den 23 Partnerkirchen des ELM, welches Kandidat\*innen mit Stipendien fördert.

## *Bedeutung der Schließung für Kirche und Gesellschaft*

Am 9.3.2021 hat der Missionsausschuss als Aufsichtsgremium des ELM die Schließung der FIT nach einem Übergangszeitraum von 4–5 Jahren beschlossen. Als ausschlaggebend für den Beschluss wurden finanzielle Gründe angegeben.

Wir als Mitarbeitende der FIT halten dies für eine falsche kirchenpolitische Grundsatzentscheidung, weil damit Kompetenzen und Themen, die zum kirchlichen Leben und Handeln in pluraler, interkultureller Gesellschaft mehr denn je benötigt werden, aufgegeben werden.

Die neutestamentlichen Schriften dokumentieren Interkulturalität als den Normalfall von Gemeinde. In den Studiengängen der FIT kommen Studierende aus unterschiedlichen religiösen und konfessionellen, insbesondere charismatisch-pentekostalen Hintergründen zusammen. Ökumene wird in wesentlich breiterem Sinne verstanden als die klassische Konfessionsökumene. Die Suche nach Grundlagen und Formen gemeinsamen Kirche-Seins und Glauben-Lebens (s. Hochschulandachten an den Vorlesungstagen) bildet einen zentralen Teil der theologischen Ausbildung.

Für die meisten Mitgliedskirchen der EKD stellen Gemeinden mit hoher Diversität eher den Sonderfall dar. U. a. die Freiburger Studie zeigt aber, dass eine primär monoethnische Volkskirche nicht zukunftsfähig ist. Absolvent\*innen der FIT bieten u. a. den Trägerkirchen des ELM (Hannover, Braunschweig, Schaumburg-Lippe) die Möglichkeit, in Festanstellungen, Projekten und Erprobungsräumen „einladende Kirche“<sup>1</sup> zu werden, sich neu, offen, rassismuskritisch und international-ökumenisch zu verorten und Interkulturelle Öffnung auf den unterschiedlichen Ebenen zu leben.

Interkulturelle Theologie hat vielfältige Komponenten. Eine Kritik an hegemonialen Deutungsstrukturen gehört ebenso dazu wie die Ermutigung, Theologie „zu tun“. Die FIT ermöglicht eine denkende und gesprächsweise Reflexion des christlichen Glaubens im Miteinander und Gegenüber etwa zu muslimischen o. a. Glaubens aus multiplen Perspektiven.

Sie fördert eine Diversitätssensibilität und verfolgt einen gerechtigkeitsorientierten Ansatz. Damit schließt sie eine Lücke in der oft eher klassisch-exegetischen Ausbildung an den Fakultäten. Studierende der FIT wer-

<sup>1</sup> Art. 10, Satz 1 Kirchenverfassung der Ev.-Lutherischen Landeskirche Hannovers aus dem Jahr 2020.

den durch das praxisnahe Studium dazu befähigt, gleichberechtigte Partizipation und Teilhabe von zugewanderten Menschen in Kirche und Gesellschaft zu fördern. So ist ein hoher Anteil der FIT Absolvent\*innen in der Betreuung, Beratung und Begleitung von jungen Migrant\*innen und Geflüchteten bei diakonischen Werken, Kirchengemeinden, Stiftungen, Kommunen und gemeinnützigen Vereinen tätig. Andere leisten als Leiter\*innen von Migrationsgemeinden oder als Funktionsträger in interkulturellen Projekten wichtige integrative und kommunikative Arbeit. Die Relevanz und das große Potential dieser Tätigkeiten und Engagements zeigt sich auch an folgenden Zahlen:

In Deutschland leben 20,8 Mio. Menschen mit sogen. Migrationshintergrund. Ca. 55 Prozent der Eingewanderten und ihre Kinder verstehen sich als Christ\*innen. Etwa 14 bis 16 % aller Personen mit Migrationshintergrund sind Mitglied evangelischer Landeskirchen, etwa 3 bis 4 % zählen sich zu weiteren evangelischen Kirchen (einheimische Freikirchen und Migrationsgemeinden). 10 % der Gemeindeglieder der EKD (ca. 2,4 Millionen) haben einen Migrationshintergrund.<sup>2</sup>

Der kirchliche Kontext in Deutschland zeichnet sich u. a. durch „etwa 2.000 bis 3.000 evangelische internationale Gemeinden, 460 katholische muttersprachliche Gemeinden und etwa 450 orthodoxe bzw. orientalisch-orthodoxe Gemeinden, die durch Migration entstanden sind“<sup>3</sup>, aus. Dabei übernehmen diese Gemeinden Brückenfunktionen, agieren als Inklusionsagenten und erfüllen zahlreiche sozialdiakonische Aufgaben. Die FIT bietet mit ihren Bachelor-Studiengängen eine theologisch-diakonische Ausbildung, die Absolvent\*innen auf Arbeit in Kontexten mit hoher Diversität vorbereitet. Gleichzeitig kommen die „Internationalen Gemeinden“ als Akteure in den Blick. Hieraus ergeben sich mögliche und notwendige Kooperationsflächen mit etablierten Diakonischen Werken und Einrichtungen der Trägerkirchen.

Um die Herausforderungen in Gegenwart und Zukunft zu meistern, müssen sich nicht nur die Politik, sondern auch und gerade die Kirchen den Themen Zuwanderung, Interkulturalität, Interkulturelle Öffnung, Teilhabe und Partizipation zuwenden und vermittelnde Lösungsansätze ent-

<sup>2</sup> Vgl. *Bendix Balke*: Religiöse Zugehörigkeit von Zugewanderten. Zahlen und Hintergründe, Interkulturelle Theologie 2/2020.

<sup>3</sup> Vgl. *Bendix Balke*: Abschlussbericht der Projektstelle „Gemeinden anderer Sprache und Herkunft“ vom 20.08.2020.

wickeln. Sollten die Kirchen sich diesen Fragen nicht stellen, werden sie weiter an Relevanz verlieren.

In diesem Zusammenhang erinnern wir an die Verankerungen eines ökumenischen Verständnisses der Dienstgemeinschaft in vielen Gliedkirchen der Evangelischen Kirche in Deutschland und appellieren, diese rechtlichen Grundlagen ernst zu nehmen. So heißt es in der Kirchenverfassung der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers [Art. 1(3)] „Verkündigung, Zeugnis und Dienst erfolgen in Gemeinschaft mit anderen christlichen Kirchen und im Zeichen der Treue Gottes zum jüdischen Volk“.

### *Handlungsbitten*

Im Namen der FIT bitten wir die *Leitenden der Trägerkirchen des ELM*, in ihren jeweiligen Synoden das Thema ökumenische theologisch-diakonische Ausbildung (erneut) auf die Tagesordnung zu setzen, um über eine nachhaltige Zuweisung zum Erhalt dieser Ausbildung auf dem Gebiet der Trägerkirchen ebenso zu beraten wie über Fragen der Interkulturellen Öffnung. Gern lassen wir uns seitens des Professoriums der Hochschule in diese Beratungen einbeziehen.

Sollten sich Zuwendungen aus landeskirchlichen Haushalten unabhängig von den Zuwendungen an das ELM als nicht realisierbar zeigen, bitten wir den *Vorsitzenden des Missionsausschusses, Landesbischof Ralf Meister, und den Direktor des ELM, Pastor Michael Thiel*, sich dafür einzusetzen, beispielsweise mit Hilfe der Evangelischen Mission Weltweit (EMW) einen Runden Tisch zu etablieren, bei dem Stakeholder ökumenischer theologisch-diakonischer Ausbildung zusammenkommen, um nach Möglichkeiten einer gemeinschaftlich von Missionswerken und Landeskirchen finanzierten Ausbildung an einem zentralen Ort Deutschlands zu suchen.

„Es ist normal, verschieden zu sein. Wir wollen Inklusion.“<sup>4</sup> Mit diesem Titel wirbt eine Veröffentlichung der Evangelischen Kirche in Deutschland für eine diversitätssensible Öffnung von Theologie, Kirche

<sup>4</sup> *Evangelische Kirche in Deutschland: Es ist normal, verschieden zu sein. Wir wollen Inklusion*, Leipzig 2019.

und Gemeinde. Für eine solche Öffnung unter Migrations- und Gerechtigkeitsperspektive engagiert sich die Fachhochschule für Interkulturelle Theologie – und würde dies auch gerne weiterhin tun.

*Für das Lehrkollegium der FIT*

*Prof. Dr. Andreas Kunz-Lübecke (Prorektor für Verwaltung)*

*Prof. Dr. Gabriele Beckmann*

*(Prorektorin für Studienangelegenheiten)*

*Prof. Dr. Wilhelm Richebächer (Rektor)*

*Hermannsburg, den 11. Mai 2021*

*[www.fh-hermannsburg.de](http://www.fh-hermannsburg.de)*

# Grußwort des Vorsitzenden des Rates der EKD zum 75. Jubiläum des Bestehens des Außenamts des Moskauer Patriarchats

Seine Eminenz  
Metropolit Hilarion von Volokolamsk  
Moskauer Patriarchat  
Kirchliches Außenamt  
22 Danilovsky Val  
115191 Moskau  
Russische Föderation

Ich will singen von der Gnade des Herrn ewiglich  
und seine Treue verkünden mit meinem Munde für und für.  
*Psalm 89,2*

Eminenz, lieber Bruder in Christus Hilarion,

über allem anderen preisen wir heute die Gnade des Herrn für die Treue, die er seiner Kirche erwiesen hat: In der Feier des 75. Jubiläums des Bestehens des Außenamtes des Moskauer Patriarchats bezeugen wir Seine Gnade, mit der der Herr unsere Brüder und Schwestern in der Russisch-Orthodoxen Kirche in diesen Jahren durch freudige ebenso wie durch schwere Zeiten geleitet hat. Im Namen des Rates der EKD überbringe ich Ihnen unsere Grüße und Segenswünsche zu den heutigen Feierlichkeiten.

Wir als evangelische Christen sind dankbar für die geschwisterliche Liebe und Verständigung, die wir im Dialog zwischen unseren Kirchen erfahren haben. Wir blicken zurück auf mehr als 60 Jahre, in denen 27 bilaterale Dialogbegegnungen stattgefunden haben, in denen wir das wechselseitige Verständnis von Leben und Auftrag der jeweils anderen Kirche vertiefen konnten. Lebendig stehen mir die Erinnerungen an die vergangene Begegnung, in der wir im Moskauer Außenamt zu Gast sein konnten und von einer Delegation unter Ihrer Leitung empfangen wurden, vor Augen.

Zu den vielen denkwürdigen Erlebnissen aus der gemeinsamen Geschichte gehört auch die Reise einer Delegation des Rates der EKD nach Moskau und St. Petersburg im Jahre 2002, auf Einladung seiner Heiligkeit Patriarch Alexei II. Dankbar blicken wir auch zurück auf Zeichen der Versöhnung zwischen unseren Völkern, die in unseren Begegnungen geschehen sind, besonders als seine Heiligkeit im Jahre 2005 – 60 Jahre nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs – gemeinsam mit dem Ratsvorsitzenden Bischof Prof. Dr. Wolfgang Huber im Danilowskij-Kloster der Opfer des Krieges gedachte und für den Frieden betete.

In unserer Geschichte verbinden uns aber nicht nur die gemeinsamen Begegnungen, sondern auch die Erfahrung der kleinen Anfänge: Im selben Jahr, in dem das Moskauer Außenamt gegründet wurde, wurde das Kirchenamt der EKD – damals noch als „Kirchenkanzlei“ – gegründet. Das Außenamt begann sehr klein mit einem Stab, der aus seiner Eminenz Metropolit Nikolai und Alexey Buevsky bestand und die Kirchenkanzlei der EKD war damals noch in den privaten Arbeitsräumen von Pfarrer Hans Asmussen untergebracht. Zwei Jahre später wurde Martin Niemöller zum ersten Auslandsbischof unserer Kirche ernannt. Mit seiner Einladung nach Moskau durch Metropolit Nikolai wurden dann die ersten Grundlagen der Beziehungen zwischen unseren Kirchen gelegt.

In Dankbarkeit für die Gnade Gottes, wie wir sie in den Beziehungen zwischen unseren Kirchen erfahren haben, bitten wir den Herrn, dass er auch in Zukunft die geschwisterliche Liebe zwischen uns erhalten und weiter stärken möge. Für den weiteren Weg des Moskauer Außenamts bitten wir um Gottes Segen.

In der Liebe unseres Herrn und Retters Jesus Christus  
Verbleibe ich Ihr

A handwritten signature in black ink, appearing to read "Heinrich Bedford-Strohm".

Landesbischof Dr. Heinrich Bedford-Strohm  
Vorsitzender des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland

*Übersetzung aus dem Englischen: OKR Dr. Wolfram Langpape*

## Hans Küng – Arbeiter im Weinberg des Herrn

Kirchenrebell – so wurde der am Osterdienstag mit 93 Jahren friedlich gestorbene Hans Küng bevorzugt etikettiert und zitiert. Ja, ein Kritiker seiner Kirche *in* seiner Kirche war der Schweizer Theologe, der seit seinem Theologiestudium die römischen Verhältnisse von innen heraus kannte. Wer den Menschen und Priester Hans Küng näher kennenlernen durfte – ich wurde vor 25 Jahren sein Nachfolger als Direktor des von ihm gegründeten Instituts für Ökumenische Forschung –, hat erfahren, wie einseitig und missverständlich diese in den Medien beliebte Charakterisierung ist. Gewiss, dem Professor mangelte es nicht an Selbstbewusstsein, und er konnte auch ungnädig reagieren, was manchen davon abhielt, sich mit seinen theologischen Ideen und Werken auseinanderzusetzen. Ich habe freilich auch einen selbstkritischen theologischen Lehrer und Kollegen erlebt, der sich korrigieren und Freundschaften erfahrbar machen konnte. Diese Seite des Menschen Hans Küng werde ich dankbar in Erinnerung behalten. Des Menschen – und des katholischen Theologen! Der, der von sich sagte, er wolle ein evangelischer Katholik und ein katholischer Protestant sein, war nach meiner Wahrnehmung durch und durch ein katholischer Christ, Priester und Theologe. Leider war die römisch-katholische Obrigkeit auch noch nach seiner Emeritierung nicht bereit, Hans Küng offiziell und wortwörtlich einen „katholischen Theologen“ zu nennen. Wie Küng mussten auch andere namhafte Theologen der (Nach-)Konzilszeit erfahren, dass Kritik an der Institution und ihrem (Macht-)Anspruch am allerwenigsten toleriert wird. Dabei geht es doch um nichts anderes als um Reform, um eine Erneuerung des Katholischseins und der Kirche im Sinne des Evangeliums. Die Auseinandersetzung mit Küngs Anfrage an das Unfehlbarkeitsdogma verlief nicht nur als Auseinandersetzung in der Sache, sondern auch als Alternative zwischen Papst und Küng, Lehramt und Theologie. Küngs Kirchenkritik war nie Selbstzweck, sondern diente der Verlebendigung der kirchlichen Gemeinschaft, wie sie vom Zweiten Vatikanischen Konzil erhofft wurde und die bis heute vor gewaltigen Herausforderungen steht.

Weit größer als die Gruppe der Kritiker, ja Gegner, war und ist freilich die Schar derer, denen Hans Küng wieder oder gar erstmals Mut zum

*Christsein* vermittelte hat. Das gleichnamige Buch und die Kurzfassung in Thesen wurden für viele zu einem Vademecum! Ich erinnere mich an das vierstündige Kompaktseminar, in dem wir intensiv und inspiriert diskutierten (ich war Assistent von Theodor Schneider, der später eine Solidaritätserklärung mit Hans Küng in der Mainzer Fakultät initiierte). Auch in Kirchengemeinden kamen gläubige Menschen zu Vorträgen und Lektüreseminaren zusammen; viele lernten an Hand von Küngs „Christ sein“, wie die historisch-kritische Exegese und die von neuem biblisch geschulte Dogmatik den überlieferten Glauben so auslegen, dass Menschen ihn auch in der heutigen Zeit als plausiblen Lebensentwurf nachvollziehen können. Die gleiche Erfahrung ließ sich mit „Existiert Gott?“ machen, zumal die Kurzfassungen in Thesen vielen zugänglich waren.

Offiziell wurde der Entzug der Lehrerlaubnis mit den Thesen zur (Un-) Fehlbarkeit kirchlicher Lehre begründet. Kritisiert wurde aber auch Küngs Christologie, sowohl in der Glaubenskommission der Bischöfe wie in der Fachtheologie. Das administrative „Schluss der Debatte“ schadet der Institution Kirche und ihrem Lehramt bis heute. Statt kritische Theolog\*innen in der theologischen Sachdiskussion zu halten und nicht zu übersehen, was Kirche von ihnen auch lernen, als bereichernd aufnehmen könnte, wird aus einer Machtposition heraus verteidigt, was die Entscheider ihrerseits für den „unfehlbaren“ Glauben der Kirche halten.

Hans Küng hat den Entzug des *Nihil obstat* auch als Glücksfall bezeichnet. Gewiss, bis zuletzt hat er, der katholische Theologe, meiner Wahrnehmung nach gehofft, dass diese Entscheidung zurückgenommen und er rehabilitiert wird. Papst Johannes Paul II. hat ihn nicht empfangen; Benedikt XVI., der einstmalige Tübinger Kollege, ließ sich auf ein Fachgespräch ein, in dem die strittigen Bereiche ausgeblendet blieben; erst Papst Franziskus antwortete auf Küngs Schreiben. Wieso doch Glücksfall? Einmal konnte der Status so geregelt werden, dass das „Küng-Institut“ keiner anderen Fakultät zugeschoben, sondern direkt dem Präsidenten der Universität „unterstellt“ wurde und der Professor an kein fakultäres Curriculum gebunden war (dass er seine Mitarbeiter noch promovieren und habilitieren konnte, hatte er ausgehandelt). So waren Zeit und Energie und schließlich auch Mittel zur Verfügung, um die beiden Anliegen zu verfolgen, die neben der innerchristlichen Ökumene von Anfang an zum Aufgabenbereich des Ökumene-Instituts gehörten, nämlich die große Ökumene der Religionen (daher die Erweiterung zu „Institut für Ökumenische und Interreligiöse Forschung“) und die interdisziplinäre Kooperation innerhalb der Universitas der Wissenschaften. Umfangreiche eigene Monographien sowie

Sammelwerke zu den Weltreligionen dokumentieren das entsprechende Engagement. Die letzten Jahrzehnte standen dann im Zeichen des Projekts Weltethos, das dank der Millionenspende des Grafen von der Groeben schließlich auch im Weltethos-Institut realisiert werden konnte.

So wie Hans Küng ein katholischer Christenmensch „durch und durch“ war, so war er auch bis in die jüngste Zeit hinein ein nimmermüder theologischer Arbeiter. Nach der Veröffentlichung seiner drei autobiografischen Bände nahm er bereitwillig das Angebot des Herder-Verlags an, seine „Sämtlichen Werke“ zu publizieren und dafür jeweils eine aktualisierende Einleitung zu schreiben. Mehr war zuletzt nicht mehr möglich – es war freilich auch nicht nötig: das wissenschaftliche Erbe wird die Theologie weiter beschäftigen, die Lektüre wird Menschen auch heute noch zum Glauben anregen oder darin bestärken, und die Hans Küng persönlich gekannt haben, werden einen Menschen in Erinnerung behalten, der ihnen Freund und wichtig war.

*Bernd Jochen Hilberath*

*(Bernd Jochen Hilberath ist emeritierter Professor für Dogmatische Theologie und Dogmengeschichte an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Eberhard Karls Universität Tübingen und war dort bis 2014 Direktor des Instituts für Ökumenische und Interreligiöse Forschung.)*

## In memoriam Wolfgang Bienert

Der Deutsche Ökumenische Studienausschuss (DÖSTA) trauert über den Tod seines langjährigen Vorsitzenden Professor Dr. Wolfgang A. Bienert, der nach langer Krankheit am 7. März 2021 in Marburg verstorben ist.

Wolfgang Bienert wurde 1939 in Berlin geboren. Er studierte evangelische Theologie an der Kirchlichen Hochschule in Berlin und an der Universität Göttingen. Er war Vikar in Hildesheim und in Caracas/Venezuela, später Pfarrer in Munster, 1967 bis 1977 war er Assistent von Wilhelm Schneemelcher an der Universität in Bonn. Hier spezialisierte er sich auf die Geschichte der frühen Kirche und die Patristik, Origenes und seine Erben sowie die Entstehung des trinitarischen und des pneumatologischen Dogmas standen im Zentrum seiner Forschungsarbeit. Nach Promotion und Habilitation lehrte Bienert als Dozent an der Hermannsburger Missionsakademie und als Privatdozent an der Fakultät in Göttingen, 1983 erhielt er den Ruf auf die Professur für Kirchengeschichte mit dem Schwerpunkt Patristik an der theologischen Fakultät der Universität in Marburg. Hier lehrte er bis zu seiner Emeritierung 2004. Unter seinen zahlreichen Veröffentlichungen fand sein Lehrbuch „Dogmengeschichte“ (Stuttgart 1997) die größte Breitenwirkung.

Bienert war fest im lutherischen Bekenntnis verwurzelt, doch gerade seine Arbeiten zur Patristik führten ihn über jede konfessionalistische Engführung hinaus. Er wurde in die Dialogkommission der Evangelischen Kirche in Deutschland mit dem Ökumenischen Patriarchat in Konstantinopel berufen. Dieser gehörte er von 1980 bis 2009 an, gleichzeitig koordinierte er die Gespräche der EKD mit den verschiedenen orthodoxen Kirchen. Die ökumenische Verpflichtung der Kirchen gewann zunehmend Bedeutung in seiner Arbeit. Anlässlich seiner Emeritierung überreichten ihm Kollegen, Schüler und Freunde eine Festschrift unter dem Titel „Patristica et Oecumenica“ (Marburg 2004), zu seinem 70. Geburtstag erschien ein Sammelband mit Aufsätzen aus seiner Feder unter dem Titel „Kirchengeschichte in ökumenischer Verantwortung“ (Göttingen 2009). Der Nachruf der Marburger Fakultät anlässlich seines Todes zitiert aus einer Würdigung seines ka-

tholischen Fachkollegen Reinhard Hübner: „Die Einsicht in die Konfessionsgrenzen sprengende Kraft des Denkens großer Väter-Theologen ... und die Erkenntnis der ständigen Erneuerungsbedürftigkeit der Kirchen hat den Wissenschaftler konsequent zur Umsetzung in der Praxis intensiver ökumenischer Tätigkeit gebracht.“ Als ausgewiesener Ökumeniker war Bienert von 1991 bis 2006 Mitglied der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung (Faith and Order) des Ökumenischen Rates der Kirchen und nahm 1993 an deren Fünfter Weltkonferenz in Santiago de Compostela teil.

Dem DÖSTA gehörte Bienert von 1988 bis 2005 an, von 1993 bis 1999 war er dessen Vorsitzender. Es war die Zeit einer Neukonstituierung. In der Folge der deutschen Wiedervereinigung wurden die bisherigen Gremien Ost und West zusammengeführt, die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) verabschiedete eine neue Satzung. Darin erscheint der DÖSTA als „eine ständige Einrichtung der Arbeitsgemeinschaft zur Pflege und Förderung der Ökumene in Lehre und Forschung. Seine Studienarbeit erfüllt er im Auftrag der ACK“. Es ist Bienert gelungen durchzusetzen, dass dieser „Auftrag“ sich darauf beschränkte, auf Anregungen der ACK einzugehen, doch die Themen, die man bearbeitete und die Herausforderungen, denen man sich stellte, hat man selbst gewählt und sie in eigener Verantwortung ausgearbeitet.

Exemplarisch geschah das in der von Bienert herausgegebenen Studie des DÖSTA „Wir glauben – wir bekennen – wir erwarten. Eine Einführung in das Gespräch über das Ökumenische Glaubensbekenntnis von 381“ (Eichstätt 1997). Für diese Thematik hatte sich der DÖSTA in eigener Initiative entschieden, die Probleme, die sich den Kirchen im Rahmen der Wiedervereinigung Deutschlands stellten und nicht zuletzt auch Bienerts Kompetenz waren ausschlaggebend für diese Wahl. Bischof Joachim Wanke (Erfurt), damals Vorsitzender der ACK, schrieb ein Vorwort und machte so deutlich, dass die ACK diese Studie begrüßte.

Eine weitere Arbeit, die unter der Regie von Wolfgang Bienert entstand, hatte das Thema „Einheit als Gabe und Verpflichtung. Eine Studie des DÖSTA zu Johannes 17,21“. Hier war die Anregung von Bischof Wanke ausgegangen. Er hatte angeregt, die klassische Bibelstelle zur Ökumene und ihre Rezeption in den verschiedenen Kirchen zu thematisieren. Der DÖSTA hat dies aufgegriffen und als Ergebnis entstand eine Studie über die Einheitsvorstellungen der christlichen Kirchen, deren Unterschiedlichkeit wohl das derzeit zentrale Problem ökumenischer Arbeit darstellt. Viele Kontroversfragen konnten bereinigt werden, aber wie die eine

Kirche einmal aussehen könnte, darüber herrscht nach wie vor kein Konsens. In die 2002 von Wolfgang Bienert herausgegebene Studie wurde der Problemaufriss von Bischof Wanke aufgenommen, in der Einleitung zum Text formulierte Bienert: „Es ist offensichtlich, dass jede Konfession aufgrund eigener geschichtlicher Erfahrungen, aber auch aufgrund des eigenen Selbstverständnisses als Kirche ein eigenes Verständnis von der Einheit der Kirchen mit sich bringt ... Die Beschäftigung mit einem biblischen Text, der für alle Christen kanonische Geltung hat, kann nach unserer Überzeugung dazu beitragen, für ein neues möglicherweise überraschendes und alte Widerstände überwindendes Verständnis von Einheit offen zu bleiben“ (10).

Wolfgang Bienert hat den DÖSTA mit ruhiger Hand aber zielstrebig und engagiert geleitet. Wie wohl den meisten seiner Mitglieder ist mir damals nicht aufgefallen, wie sehr er unter den ökumenischen Rückschlägen litt, mit denen sich die Kirchen und ihre Theolog\*innen auseinandersetzen mussten. Doch es ist mir in lebhafter Erinnerung geblieben, dass er mir im Jahr 2000, als ich ihm im Vorsitz des DÖSTA nachfolgte, einen kleinen geschnitzten Elefanten schenkte mit der Bemerkung, er wünsche mir eine dicke Haut. Der Elefant steht nach wie vor auf meinem Schreibtisch.

*Im Namen des DÖSTA danke ich Professor Bienert für sein ökumenisches Engagement. Sein Wirken hat bleibende Frucht getragen.*

*Peter Neuner*

*(Peter Neuner war Professor für Dogmatik und  
Ökumenische Theologie an der Ludwig-Maximilians-Universität  
München und Vorsitzender des  
Deutschen Ökumenischen Studienausschusses  
von 2000 bis 2006).*

# Gestern – heute – morgen

Aufgrund der Corona-Situation fand die *Mitgliederversammlung der ACK in Deutschland* am 24. März in digitaler Form statt. Neben den laufenden Projekten zum „Jahr der Ökumene 2021/2022“ wie den Vorbereitungen zum 3. Ökumenischen Kirchentag, zur Pilgerweg-App und zur Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen 2022, war der Höhepunkt die *Aufnahme eines neuen Mitglieds in die ACK*. Nach 73 Jahren Gastmitgliedschaft wurde der Bund Freier evangelischer Gemeinden (BFeG) durch die Zustimmung aller Mitgliedskirchen Vollmitglied in der ACK. Somit hat die ACK nun 18 Mitgliedskirchen und 7 Gastmitglieder. Zugleich wurde Pastor *Bernd Densky* (BFeG), langjähriger freikirchlicher Referent, in den Ruhestand verabschiedet und Pastor *Dr. Jochen Wagner* (BFeG) für fünf Jahre zu seinem Nachfolger in die Ökumenische Centrale berufen.

Der *3. Ökumenische Kirchentag (ÖKT)* fand unter dem Motto „*„schaut hin“*“ (Mk 6,38) vom 13.–16. Mai in Frankfurt am Main und deutschlandweit statt. Als Ideenbörse für dezentrale Projekte im Geist des ÖKT und darüber hinaus hat die ACK eine Schatzkiste mit verschiedenen Anregungen veröffentlicht: [www.oekumene-schatzkiste.de](http://www.oekumene-schatzkiste.de). Weitere Beispiele gelungener Ökumene werden dort nach

und nach eingestellt. Am Freitag, 14. Mai, feierte die ACK in Deutschland gemeinsam mit der ACK Hessen-Rheinhessen und der ACK Frankfurt einen ökumenischen Gottesdienst in der Frankfurter Matthäuskirche. Der Gottesdienst wurde live auf dem YouTube-Kanal der Evangelischen Hoffnungsgemeinde Frankfurt gestreamt und in Gebärdensprache übersetzt ([www.youtube.com/channel/UC\\_DAiPbLTqrgWwbyUflYkrA](https://www.youtube.com/channel/UC_DAiPbLTqrgWwbyUflYkrA)).

Anlässlich des 3. ÖKT stellte die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) ihre neue Pilgerweg-App vor, die Pilgererfahrungen im Alltag ermöglicht. *Digital pilgern – geht das? Na klar!* Der digitale Pilgerweg ist ein vollkommen neuartiges Format. Wer diese App nutzt, startet an einem Montag und geht einen siebenwöchigen Pilgerweg. Jeden Wochentag erhalten die Pilgerinnen und Pilger Impulse rund um das Thema Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung. Wöchentliche Herausforderungen können helfen, neue, gute Gewohnheiten im Sinne des Pilgerwegs einzuüben – z.B. eine Woche ohne Plastikverpackungen. Jeden Tag laufen die Pilgerinnen und Pilger mindestens 30 Minuten. Dabei misst die App die zurückgelegte Strecke. Da es sich aber auch um eine innere Pilgerreise handelt, kann diese

Zeit anders genutzt werden: Stille Zeit, Meditation oder einfach in Ruhe nachdenken über den Impuls des Tages.

Die Veranstaltung „*Was tun? Zur Lage der Christen im Nahen Osten*“ am 9. Juni beleuchtete die schwierigen Bedingungen, unter denen Christen ihren Glauben leben müssen. Sie ist weiterhin abrufbar über den YouTube-Kanal der Katholischen Akademie in Berlin: <https://youtu.be/qRbUvjHyXKM>. Die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK), der Ökumenische Rat Berlin-Brandenburg (ÖRBB), die Evangelische Allianz in Deutschland (EAD) und die Katholische Akademie in Berlin machten auf die verzweifelte Lage der Christen im Nahen Osten aufmerksam, die vom Krieg, seinen Folgen, Verfolgung und der alltäglichen Perspektivlosigkeit bedrängt werden. Anschließend wurde ein Appell zur größeren Unterstützung der christlichen Gemeinden im Nahen Osten an die Politik eingereicht.

Die Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) veranstaltete vom 21. bis 22. Juni 2021 eine Online-Akademie zu Populismus, Vielfalt und Demokratie unter dem Motto „*Europa, das vom Populismus herausgefordert wird: Kirchen als ‚Salz der Erde‘? Wie kann Kirche einen Beitrag zum friedlichen Zusammenleben in Vielfalt leisten*“.

Am 23. Juni fand in Köln in der Antiochenisch-Orthodoxen Metro-

polie von Deutschland und Mitteleuropa die 22. Sitzung der Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland (OBKD) statt. Diese war ursprünglich für den 20./21. März terminiert, musste jedoch aufgrund der seinerzeitigen Infektionslage verschoben werden. An der Begegnung, die vom OBKD-Vorsitzenden Metropolit Augoustinos geleitet wurde, nahmen Vertreter der griechischen, antiochenischen, serbischen und rumänischen Diözese teil. Zu Beginn der Sitzung verabschiedeten die Bischöfe ein gemeinsames Wort mit dem Titel „*Die Heilige Eucharistie in Zeiten der Corona-Krise*“, das sich mit den Auswirkungen der durch das Coronavirus ausgelösten Pandemie auf das Leben der orthodoxen Kirche in Deutschland und vor allem auf die Feier der Heiligen Eucharistie befasst. Im Papier wird auf die ungebrochene Wichtigkeit der Eucharistie und der eucharistischen Gemeinschaft der Gläubigen für das kirchliche Leben hingewiesen. Dabei werden Möglichkeiten aufgezeigt, die den Kirchengemeinden und Gläubigen helfen können, mit der gegenwärtigen Situation umzugehen. Der Entwurf des Textes wurde von einer Arbeitsgruppe von Theologen aus allen orthodoxen Diözesen Deutschlands unter der Leitung von Bischof Grigorije (serbisch-orthodox) ausgearbeitet.

Der Zentralausschuss des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) hielt seine 65. Tagung (23.–29. Juni) in einem Hybridformat ab,

um u.a. die 11. ÖRK-Vollversammlung, die 2022 in Karlsruhe zum Thema „Die Liebe Christi bewegt, versöhnt und eint die Welt“ stattfinden wird, vorzubereiten. Das Leitungsorgan des ÖRK kümmerte sich auch um Geschäftsangelegenheiten und stärkte die Gemeinschaft des ÖRK durch Austausch und Gebet. Der Zentralausschuss nahm auch die Vorschläge für die Delegierten der Mitgliedskirchen entgegen, nominierte zusätzliche Delegierte und überarbeitete seinen Bericht für die Vollversammlung *Von Busan nach Karlsruhe*. Zudem nahm der Zentralausschuss die Anträge auf Mitgliedschaft von zwei Kirchen entgegen und verabschiedete Nachträge, um den Strategieplan und die Finanzstrategie des ÖRK bis 2022 zu verlängern. Viele Angelegenheiten wurden in Online-Sitzungen besprochen.

In einer Reihe von Webinaren veranstaltete die *Konferenz Europäischer Kirchen* vom 20. bis 23. Juli ihre 8. Sommerschule für Menschenrechte zum Thema „*Sicherheit von Kultstätten und Religionsgemeinschaften*“. Die diesjährige Sommerschule fand in Kooperation mit der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) statt.

Zur Vorstellung der *EKD-Orientierungshilfe* mit dem Titel „*Pfingstbewegung und Charismatisierung*“, die von der EKD-Kammer für Weltweite Ökumene im Austausch mit internationalen Fachleuten erarbeitet wurde, findet am

17. September in der Katholischen Akademie Hamburg ein Studentag statt. Für die Präsenz-Teilnahme ist die Anmeldung bis 20. Juli erforderlich, für die Video-Teilnahme bis 10. September. In mehreren Podien, die sich an den Hauptkapiteln des neuen Textes orientieren, diskutieren jeweils ein\*e Vertreter\*in aus dem pfingstlichen Bereich mit einer\*m aus dem der traditionellen Konfessionskirchen.

In einem *gemeinsamen Wort der christlichen Kirchen* laden die Vorsitzenden zur Teilnahme an der *46. Interkulturellen Woche* ein. Sie ist für die Woche vom 26. September bis 3. Oktober geplant und steht unter dem Thema „#offengeht“. Der bundesweite Auftakt findet am 26. September in Rostock statt. Anlässlich der Interkulturellen Woche ist eine Vielzahl dezentraler Einzelveranstaltungen im gesamten Bundesgebiet geplant.

Unter dem Motto „*Reichweite Frieden*“ wird vom 7. bis 17. November zur diesjährigen Ökumenischen *FriedensDekade* eingeladen. Für einen Bittgottesdienst in den Gemeinden ist dazu ein Materialheft erschienen. Dieses enthält Bausteine für einen Gottesdienst, Lieder, Meditationen, eine Bildbelehrung zum Plakatmotiv, eine Lesepredigt sowie Fürbitten und Fürbitte-Informationen zum Thema.

Der *102. Deutsche Katholikentag 2022* wird vom 25. bis 29. Mai 2022 in Stuttgart unter dem Motto „leben teilen“ stattfinden.

Das Motto solle „Teilen als Grundhaltung christlicher Weltverantwortung in den Mittelpunkt des Katholikentags“ stellen, so das Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK). Das Programm beinhaltet drei Themenbereiche „*Unser Glaube: Hoffnung teilen*“, „*Unsere Verantwortung: Herausforderungen teilen*“ und „*Unsere Zukunft: Chancen teilen*“. Der Themenbereich 1 – Unser Glaube: Hoffnung teilen – wird sich mit religiösen und theologischen Fragen auseinandersetzen. Außerdem umfasst er auch den interreligiösen Dialog. Regionale, nationale und europaweite Themen greift der Themenbereich 2 – Unsere Verantwortung: Herausforderungen teilen – auf, in dem (gesellschafts-)politische Fragen in den Blick genommen werden. Die vielfältigen globalen Themenfelder wird der Themenbereich 3 – Unsere Zukunft: Chancen teilen – aufgreifen. Dazu gehört auch das Zentrum Weltkirche.

Das *Ökumenische Begleitprogramm in Palästina und Israel (EAPPI)* des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) beginnt mit einer Initiative für Ost-Jerusalem, die – auch ohne physische Präsenz – Familien begleitet, die von Zwangsräumung und Vertreibung bedroht sind, und Menschen unterstützt, deren Rechte auf andere Weise missachtet werden.

Der Augsburger Bischof Bertram Meier hat eine „*Bischöfliche*

*Kommission für Ökumene und interreligiösen Dialog*“ berufen, die als Beratergremium die ökumenische Arbeit in seiner Diözese fördern sowie Weisungen und Orientierungen des Bischofs in ökumenischen Fragestellungen in die Praxis umsetzen soll. Die Kommission wurde für zunächst vier Jahre berufen und steht unter der Leitung des Bischöflichen Beauftragten für Ökumene und interreligiösen Dialog, Stadtdekan Helmut Haug.

Die *Evangelische Verlagsanstalt ist 75 Jahre alt* geworden. Die im Ostteil Berlins im Mai 1946 mit der „Lizenznummer 54“ gegründete „Evangelische Verlagsanstalt“ hatte ab 1953 eine Verlagsabteilung in der traditionsreichen Buchstadt Leipzig, wo heute der Sitz des Verlags ist, der unter der Bezeichnung „EVA“ schon in der DDR bekannt war. Nach der Wiedervereinigung nahm das Unternehmen einen schnellen Aufstieg. Das Verlagsprofil ist ökumenisch weit gefasst. Heute erscheinen dort neben zahlreichen Publikationen mit landeskirchlichem Profil u.a. die „*Ökumenische Rundschau*“, aber auch baptistische und methodistische theologische und historische Bücher sowie die von der methodistischen Theologischen Hochschule herausgegebene Zeitschrift „*Theologie für die Praxis*“.

# Von Personen

*Anna-Nicole Heinrich* wurde am 8. Mai von der Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) zur neuen Präsidentin gewählt. Sie trat damit die Nachfolge von *Irmgard Schwätzer* an, die dieses Amt seit 2013 innehatte. Mit einem Alter von 25 Jahren bei Amtsantritt ist sie die bislang jüngste Präsidentin in der Geschichte der EKD-Synode.

*Abune Kerlos (Kyril)* wurde am 13. Mai zum fünften Patriarchen der Eritreisch-Orthodoxen Tewahedo-Kirche gewählt. Seine Weihe fand am 13. Juni in der Marienkathedrale in Asmara, Eritrea, statt.

*Margret Schäfer-Krebs*, Referentin für Ökumene des Bistums Rottenburg-Stuttgart, ist von Bischof Gebhard Fürst auch zur „Referentin für bischöfliche Liturgie“ berufen worden. Als erste Frau in dieser Funktion ist sie damit für die Planung und Organisation der Bischofsgottesdienste verantwortlich. Bisher wurde diese Aufgabe stets von einem Priester übernommen. Schäfer-Krebs wird parallel dazu auf ihrer zweiten 50-Prozent-Stelle als Referentin für Ökumene in der Hauptabteilung VII Ökumene und Glaubensfragen weiterarbeiten.

*Haim Korsia*, Oberrabbiner von Frankreich, ist für weitere sieben Jahre in seinem Amt bestätigt worden. Korsia ist zugleich erster Vizepräsident der Konferenz der

Europäischen Rabbiner (CER). Mit rund 500.000 Mitgliedern ist die jüdische Gemeinschaft in Frankreich heute die größte in Europa.

*Archimandrit Ambrosius Koutsouridis*, seit 2001 Generalvikar der griechisch-orthodoxen Metropolie von Deutschland, ist vom Heiligen Synod des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel zum neuen Vikarbischof gewählt worden.

Der Rat der EKD hat den Theologen *Johannes Wischmeyer* auf die Stelle des Leiters der Abteilung „Kirchliche Handlungsfelder“ im EKD-Kirchenamt berufen. Er übernimmt zum 1. Dezember die Aufgabe von *Thies Gundlach*, der zum 30. November in den Ruhestand tritt.

Am 13. Juni wurde im Berner Münster im Rahmen der Synode der Evangelisch-reformierten Kirche Schweiz deren nächste Präsidentin, Pastorin *Rita Famos*, sowie das neue Ratsmitglied *Claudia Haslebacher* eingesetzt.

Die Mitgliederversammlung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Thüringen wählte am 13. Juni einen neuen Vorstand: Neuer Vorsitzender ist *Christian Theile*, emeritierter Pfarrer der Herrnhuter Brüdergemeine. Sein Stellvertreter wurde *Christian Gellrich*, römisch-katholischer Pfarrer aus Niederorschel. Als Geschäftsführerin wurde *Charlotte*

*Weber*, Kirchenrätin der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland, gewählt, zu ihrem Stellvertreter *Andreas Erben*, Pastor der Freikirche der Siebenten-Tags-Adventisten in Gera.

*Stephan Schaede* wurde am 17. Juni in der Stiftskirche Loccum als Direktor der Evangelischen Akademie Loccum in einem feierlichen Gottesdienst aus seinem Amt verabschiedet. Am 18. Juli hat er das Amt des Regionalbischofs als Nachfolger von *Dieter Rathning*, der bereits zum 1. April in den Ruhestand ging, im Sprengel Lüneburg übernommen.

*Anne Burghardt*, derzeit Leiterin der Abteilung für Entwicklung am Theologischen Institut der Evangelisch-Lutherischen Kirche (EELK) und Beraterin der Kirche für internationale und ökumenische Beziehungen, wurde am 19. Juni zur neuen Generalsekretärin des Lutherischen Weltbundes (LWB) gewählt. Sie wird das Amt im November als Nachfolgerin von *Martin Junge* antreten,

*Zsolt Balla*, Rabbiner der Israelitischen Religionsgemeinschaft zu Leipzig, Mitglied der orthodoxen Rabbinerkonferenz und orthodoxer Landesrabbiner von Sachsen, wurde am 21. Juni in der Synagoge Leipzig feierlich in sein Amt als Militärbundesrabbiner eingeführt. Damit gibt es seit rund 100 Jahren in Deutschland wieder jüdische Militärseelsorge.

*Beate Gilles* wurde am 23. Februar für eine Dauer von sechs Jah-

ren zur ersten Generalsekretärin der Deutschen Bischofskonferenz (DBK) gewählt. Sie tritt ihr Amt als Generalsekretärin als Nachfolgerin von *Hans Langendörfer* am 1. Juli an.

*Roger Mielke*, Pfarrer und derzeitiger Militärdekan am Zentrum Innere Führung der Bundeswehr in Koblenz, wird zum 1. Oktober neuer Direktor der Evangelischen Akademie Frankfurt als Nachfolger von *Thorsten Latzel*, der seit 20. März Präsident der Evangelischen Kirche im Rheinland ist.

Nach mehr als vier Jahren als Generalsekretärin des Deutschen Evangelischen Kirchentages (DEKT) wird *Julia Helmke* Ende September ihre Tätigkeit als Generalsekretärin nicht verlängern. Ab 1. Oktober wird sie als Oberkirchenrätin für Theologie, Gottesdienst und Kultur in den Dienst der hannoverschen Landeskirche zurückkehren, in der sie bereits von 2005 bis 2014 als Kulturbefragte tätig war.

*Hansjörg Günther*, seit 2013 Personalchef des Erzbistums Berlin, übernimmt zum 1. Oktober von *Matthias Heinrich* die Leitung des Arbeitsbereichs Ökumene im Erzbischöflichen Ordinariat.

Die russisch-orthodoxe Kirche hat den regimekritischen Erzbischof von Grodno und Wolkowysk, *Artemij Kischtschenko*, aus gesundheitlichen Gründen in den Ruhestand versetzt. Damit ist man einer entsprechenden Bitte des belarussischen Exarchats gefolgt. Zu seinem

Nachfolger ernannte die Kirchenführung den Bischof von Slutsk, *Antonius Walentinowitsch*.

*Es vollendeten*

*das 80. Lebensjahr:*

*Heinrich Bolleter*, vormaliger Bischof der Evangelisch-methodistischen Kirche (EmK) für die Zentralkonferenz Mittel- und Südeuropa, am 13. Mai;

*das 95. Lebensjahr:*

*David Steindl-Rast*, weltberühmter Benediktiner-Mönch, engagierte sich seit den 1960er Jahren im interreligiösen Dialog und stand in engem Kontakt mit Thomas Merton, Thich Nhat Hanh oder dem Dalai Lama; er ist Initiator des Netzwerks „Dankbar Leben“, am 12. Juli.

*Verstorben sind:*

*Wolfgang Bienert*, Professor em. für Kirchengeschichte mit dem Schwerpunkt Patristik an der Philipps-Universität Marburg, langjähriger Vorsitzender des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses (DÖSTA), im Alter von 81 Jahren, am 7. März; (s. Nachruf in diesem Heft, S. 404 ff);

*Hans Küng*, römisch-katholischer Priester und Autor. Von 1960 bis zu seiner Emeritierung im Jahr 1996 war er Theologie-Professor an der Eberhard Karls Universität Tü-

bingen, zuletzt für Ökumenische Theologie. Bis März 2013 war er Präsident der von ihm mitgegründeten Stiftung Weltethos, im Alter von 93 Jahren, am 6. April; (s. Nachruf in diesem Heft S. 401 ff);

*Franz-Josef Ortakemper*, Priester des Bistums Münster, von 1989 bis 2009 Geschäftsführender Direktor des Katholischen Bibelwerks in Stuttgart, im Alter von 81 Jahren in Münster, am 15. Mai;

*Alfred Haverkamp* lehrte von 1970 bis 2005 als ordentlicher Professor für Mittelalterliche Geschichte an der Universität Trier. Sein Engagement galt der Erforschung der jüdischen Geschichte und den deutsch-israelischen Beziehungen, im Alter von 84 Jahren, am 16. Mai;

*Michel Remaud*, Spezialist für jüdisch-christliche Beziehungen, ehemaliger Direktor des französischen Albert-Decourtray-Instituts, im Alter von 80 Jahren, am 23. Mai;

*Martin Honecker*, Professor em. für Systematische Theologie und Sozialethik an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, seine Arbeiten zu Sozialethik, Materialethik, Grundlagen der Ethik, Ekklesiologie und Kirchenrecht haben die Forschung maßgeblich beeinflusst, im Alter von 87 Jahren, am 2. Juni.

# Zeitschriften und Dokumentationen

## I. Ökumene

*Stefan Orth*, Ökumene: Orientalische Christen zu wenig im Blick, HerKorr 5/21, 9–10;

*Myriam Wijlens*, Facilitating Dialogue to Build koinonia. A Study Document on Churches and Moral Discernment by the Faith and Order Commission, MdKI 2/21, 75–86;

*Metropolit Augoustinos von Deutschland*, Zum Stand der Ökumene im Jahr 2021, Catholica 2/21, 82–87;

*Gerhard Feige*, Ökumene auf dem Weg. Entwicklungen, Herausforderungen und Perspektiven aus katholischer Sicht, ebd., 88–105;

*Karl-Hinrich Manzke*, Ge-wachsenes Vertrauen nutzen – Gemeinsame Verantwortung entschieder wahrnehmen. Zur Lage der Konfessionsökumene in Deutschland, ebd., 106–124;

*Christoph Stiba/Jasmin Jäger*, Der Stand der Ökumene aus Evangelisch-Freikirchlicher Sicht, ebd., 125–142.

## II. Aus der orthodoxen Kirche

*Radu Constantin Miron*, Aus aktuellem Anlass: „Epidemie“ aus orthodoxer Sicht, Orthodoxes Forum 2/20, 169–179;

*David Heith-Stade*, The Pedalion and the Foundation of the Modern Theory of Eastern Orthodox Canon Law, ebd., 181–195;

*Jürgen Henkel*, Orthodoxe Askese und Spiritualität versus Konsumideologie und Materialismus – Oder: Vom Mehrwert der christlichen Lebenshilfe, US 2/21, 126–138;

*Athanasiос Vletsis* und *Barbara Hallensleben*, Von Anachoreten zu Zönobiten. Orthodoxe Theologie im deutschsprachigen Raum, KNA-ÖKI 24–25/21, 13–15;

*Heinz Gstrein*, Führungsanspruch bekräftigt. Bartholomaios I. deutet nächste Autocephalie in Mazedonien an, ebd., 11–12;

*Dagmar Heller*, Neuere sozial-ethische Entwicklungen in der Orthodoxie, MdKI 2/21, 60–67.

## III. Spiritualität

*Detlef Pollack*, Spiritualität: Religionssoziologische Analysen zum religiösen Wandel in Westeuropa und den USA, US 21, 83–98;

*Konstanze Kemnitzer*, Immersive Ereignisse. Zur Rolle des Internets für eine zukünftige christliche Spiritualität, ebd., 99–107;

*Maria Brun*, Einsamkeit versus Zweisamkeit in Gott, ebd., 139–148;

*Holger Eschmann*, Ist Spiritualität lehr- und lernbar?, ebd., 149–159;

*Theresia Heimertl*, Der bildlose Tod. Vom Umgang mit dem Sterben in der Corona-Krise, HerKorr 4/21, 15–17.

#### *IV. Frauen in der Kirche*

*Dana Kim Hansen-Strosche*, Mit seiner Kirche ringen. Der angekündigte Kirchenaustritt der Maria-2.0-Gründerinnen sendet ein falsches Signal, HerKorr 5/21, 7;

*Holger Arning*, Gebremste Bewegung. Wie katholische Frauen vor hundert Jahren an schwer überwindbare Grenzen stießen, ebd., 29–31;

*Helmut Hoping*, Bild und Geschlecht. Zur Debatte um die Frauenordination, ebd., 4/21, 42–45.

#### *V. Weitere interessante Beiträge*

*Andreas Nachama/Walter Homolka*, Von der Verachtung zur Kooperation? Für orthodoxe Juden ist das Christentum weiterhin Götzendienst, HerKorr 4/21, 46–50;

*Avichai Apel/Arie Folger*, Der Dialog muss die Pluralität berücksichtigen. Zum Verhältnis von Judentum und Christentum, ebd. 5/21, 46–48;

*Barbara Hallensleben*, Nach uns die Sintflut. „Gemeinsam am Tisch des Herrn“ in der Diskussion, ebd., 36–39;

*Klaus Nelisen*, Indaba statt Entscheidung. Von den Anglikanern können wir lernen, wie Aufbruch ohne Spaltung geht, ebd. 5/21, 6.  
*VI. Dokumentationen*

Für das Leben der Welt. Auf dem Weg zu einem *Sozialethos der Orthodoxen Kirche*, Orthodoxes Forum 2/20, 197–254;

Einladend und inspirierend. *Beschluss der Westfälischen Landessynode* zum Missionsverständnis, KNA-ÖKI 24–25/21, Dokumentation I–XI;

„Wir sind in großer Sorge.“ Kirchenobere appellieren an Bundesregierung in Sachen Syrien, KNA-ÖKI 24–25/21, Dokumentation XI–XII;

*Themenheft: Rooted in experience: Understandig Christ and Christ's Love interreligiously*, Current Dialogue, Special Issue of The Ecumenical Review 72:5, mit Beiträgen von u.a. *Veli-Matti Kärkkäinen*, “‘Othering’ with Grace and courage”: Reflections on The Dynamic Tension between Mutuality and Incommensurability, 710–719; *Clare Amos*, God So Loved the World: The Aqedah and “Love in the Gospel of John”, 720–733; *Elizabeth Harris*, Gentle Nazarene or Failure?: Buddhist Perspectives on Jesus in Colonial and Post-colonial Contexts, 743–758; *Paul Hedges*, White Jesus and Antisemitism: Toward an Antiracist and Decolonial Christology, 777–796.

# Neue Bücher

## AUF DEM WEG ZU EINER ÖKUMENISCHEN MISSIONSWISSENSCHAFT

*Michaël Biehl, Traugott Hopp, Claudia Jahn, Michael Kisskalt, Hanna Stahl, Klaus Vellguth* (Eds.), *Witnessing Christ. Contextual and Interconfessional Perspectives on Christology. Towards an Ecumenical Missiology* (TEM) Vol. 1, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2020. 246 Seiten. Kt. EUR 29,00.

Vor 10 Jahren haben der Ökumenische Rat der Kirchen, der Päpstliche Rat für den Interreligiösen Dialog und die Weltweite Evangelische Allianz gemeinsam das Dokument veröffentlicht: *Das christliche Zeugnis in einer multi-religiösen Welt*. Das war ein denkwürdiges Ereignis. Denn damit war nicht nur ein jahrzehntelanger Streit zwischen der evangelikalen Bewegung und der Ökumene über das Thema Mission beigelegt, sondern mit dem Päpstlichen Rat auch die Vertretung der anderen Hälfte der Christenheit in ein gemeinsames Statement mit einbezogen.

Dass damit nicht alle missions-theologischen Fragen gelöst waren, ist klar. Zur Rezeption in Deutschland gab es eine Folgekonferenz im Jahr 2014, und die erste internationale Tagung fand 2019 in Mainz

statt. An ihr nahmen 35 Theologinnen und Theologen aus allen Erdteilen teil. Die 17 Referate und sieben Statements, die dort gehalten wurden, sind im vorliegenden Berichtsband veröffentlicht. Sie sprechen über die Situation in Afrika, Asien, Europa, Lateinamerika, Nordamerika und Ozeanien durch Vertreter und Vertreterinnen aus unterschiedlichen Denominationen und theologischen Richtungen, einschließlich evangelikaler und pfingstlicher Prägung. Allerdings ergibt sich daraus die Schwierigkeit, die auch im Abschlussbericht der „Listener“ erwähnt wird, dass unklar bleibt, ob jemand eher für die eigene Konfession oder den regionalen Kontext spricht.

Die Beiträge sind sehr divers und es ist nicht möglich, im Rahmen einer Rezension alle zu charakterisieren. Bei allen liegt der Schwerpunkt auf der Frage, wie eine kontextuelle Christologie aussehen muss; dabei wird immer wieder betont, wie wichtig die Klärung dieser Frage auch für das Verständnis von Mission ist. Aber was es dann konkret bedeuten würde, Christus in diesem Kontext zu bekennen, wird sehr selten und nirgends ausführlich angesprochen. Bei aller Vielfalt gelten zwei Beobachtungen für die meisten der Beiträge: (1) Der regionale Kontext scheint prägender zu sein als die

konfessionellen Spezifika. (2) Sehr oft wird die Bedeutung einer „Christologie von unten“ betont und Christus als Repräsentant des Gottes beschrieben, der sich um die Armen und Unterdrückten kümmert. Auffällig ist, dass kein Beitrag versucht, die intensivere Rückfrage nach der neutestamentlichen Christologie und ihren verschiedenen Ausprägungen zur Grundlage heutiger Christus verkündigung zu machen. Der Kontext ist der Text, auf den man sich beruft. Bei einigen Beiträgen hat man den Eindruck, dass zunächst gefragt wird: Was wird in unserem Kontext von einem Erlöser erwartet?, um dann in Christus die Erfüllung dieser Erwartungen zu sehen. Inkulturation wird nicht selten als Neu-Inkarnation des Logos/Christus beschrieben, und nur an wenigen Stellen klingt an, dass das Zeugnis für Christus in bestimmten Situationen auch kontrakulturelle Bedeutung haben kann.

In seinem zusammenfassenden Statement spricht Michael Biehl von den „vielen Gesichtern“ des Christus, die sich in dieser multikulturellen Perspektive zeigen. Angesichts der unterschiedlichen Darstellungen mag man sich sogar die bange Frage stellen, ob in diesen Gesichtern noch die unverwechselbare Gestalt des Mannes aus Nazareth erkennbar ist, und ob ein unbefangener nichtchristlicher Beobachter feststellen könnte, dass von derselben Person die Rede ist.

Einige Bemerkungen in den Statements der anderen Teilnehmer und Teilnehmerinnen der Tagung lassen erkennen, dass es in den anschließenden Gesprächen noch weiterführende Perspektiven zu diesen Fragen gab. Aber das ist das Problem solcher Tagungsberichte, dass sich dieser Teil der Arbeit schwer vermitteln lässt.

So ist der Band eine instruktive Bestandsaufnahme der verschiedenen Christusbilder, die in unterschiedlichen kulturellen Kontexten und theologischen Traditionen Inhalt heutigen Zeugnisses von Christus sind. Er stellt aber zumindest dem Rezensenten auch die Frage, ob es nicht möglich und nötig wäre, auf Grundlage des biblischen Zeugnisses auch die unverwechselbare und einigende Mitte der unterschiedlichen Profilierungen des Bildes von Christus aufzuzeigen. Kann man in den vielen Gesichtern dieselbe Person erkennen? Und dann wäre auch wohl noch konkreter zu beschreiben, was es in verschiedenen kulturellen Kontexten bedeutet, Christus zu bezeugen. Auch hier würden sicher sehr unterschiedliche Aufgaben genannt werden und auch bei ihnen wäre dann zu fragen, ob sie als legitime Aspekte der einen *missio dei* erkennbar sind, deren Verkörperung Jesus Christus ist. Das wären lohnende Themen für die nächsten Bände dieser neuen Reihe!

Walter Klaiber

Enzyklika *Fratelli tutti* von Papst Franziskus – Über die Geschwisterlichkeit und die soziale Freundschaft, hg. vom *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Verlautbarungen des Heiligen Stuhls, Nr. 227), Bonn 2020. 110 Seiten. Br. auch unter: [www.vatican.va/content/francesco/de/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20201003\\_encyclica-fratelli-tutti.html](http://www.vatican.va/content/francesco/de/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_encyclica-fratelli-tutti.html) (aufgerufen am 3. April 2021).

Es ist nicht leicht, Katholik oder Katholikin zu sein in diesen Tagen des Frühjahrs 2021 – jedenfalls wenn man die wunderbaren Gedanken der Enzyklika *Fratelli tutti* vom Oktober 2020 noch im Ohr hat und dann mit der real existierenden Kirchenpraxis konfrontiert wird. Da irritiert die Weigerung im Erzbistum Köln, den moralischen Blick endlich eindeutig auf die Opfer des jahrzehntelangen sexuellen Missbrauchs zu richten; da wiederholt der Vatikan (die Glaubenskongregation) sein Verbot, die Liebe homosexueller Paare zu segnen (*Responsum ad dubium*), woraufhin über 200 Professoren und Professorinnen einen Protestbrief verfassten: „Wir gehen demgegenüber davon aus, dass das Leben und Lieben gleichgeschlechtlicher Paare vor Gott nicht weniger wert sind als das Leben und Lieben eines jeden anderen Paars“ ([www.unimuenster.de/](http://www.unimuenster.de/)

[imperia/md/content/fb2/zentrale-seiten/aktuelles/stellungnahme\\_endform.pdf](http://imperia/md/content/fb2/zentrale-seiten/aktuelles/stellungnahme_endform.pdf), [aufgerufen am 3. April 2021]). Zuvor hatte sich die gleiche Glaubenskongregation geweigert, die Empfehlungen einer gemischten Kommission aus Katholiken und Evangelischen (in Deutschland) anzunehmen, die zur gemeinsamen Feier des Abendmahls rät. Selbst die Gründerinnen der innerkatholischen Reformbewegung „Maria 2.0“ sehen nun alle Möglichkeiten zur Erneuerung erschöpft und treten aus ihrer Kirche aus.

Diese Eindrücke vermag ich im Frühjahr 2021 nicht auszublenden, wenn ich jetzt eine Enzyklika lese, die zur „Geschwisterlichkeit“ und „soziale(n) Freundschaft“ unter allen (!) Menschen aufruft.

Die Anrede „an alle Brüder“ wird gleich im ersten Satz um die „Schwestern“ erweitert. Im Untertitel spricht allerdings nur die hier zugrunde gelegte Übersetzung ins Deutsche von der „Geschwisterlichkeit“, während andere Übersetzungen beim ursprünglichen „fraternidad“ (spanisch, engl. „fraternity“) bleiben. Adressaten sind „alle Menschen guten Willens, jenseits ihrer religiösen Überzeugungen“ (Nr. 56). Auch in seiner dritten Enzyklika (nach *Lumen fidei* und *Laudato si*) bezieht sich Papst Franziskus auf den Heiligen Franziskus (1181/2–1226): „Er säte überall Frieden aus und ging seinen Weg an der Seite der Armen, der Verlassenen, der Kranken, der Ausgestoßenen,

nen und der Geringsten“ (Nr. 2). Damit ist die thematische Richtung angegeben. In der Einleitung dieser Verlautbarung des kirchlichen Lehramtes der römisch-katholischen Kirche wird unter dem Untertitel „Ohne Grenzen“ auf die Fähigkeit des Heiligen Franziskus verwiesen, den „Graben der Herkunft, der Nationalität, der Hautfarbe und der Religion zu überspringen“ (Nr. 3). Auffallend ist hier vor allem, was nicht erwähnt wird: Diskriminierung aufgrund von Geschlecht und sexueller Orientierung.

Der Heilige Franziskus habe verstanden, dass 1. Joh 4,16 gegenüber *allen* Menschen gelte: „auf andere Menschen in ihrer Bewegung zuzugehen, nicht um sie zu vereinnahmen, sondern um ihnen zu helfen, mehr sie selbst zu werden...“ (Nr. 4). Die geschwisterliche Liebe ohne Grenzen (!) und die universal geltende „soziale Freundschaft“ sind das Hauptthema! Dies ist auch in unserer Zeit der *Black Lives Matter*-Bewegung, der Anschläge durch *Boko Haram* oder der fehlenden Humanität europäischer Regierungen gegenüber flüchtenden Menschen hoch aktuell.

Der Papst hebt als weitere Quelle der Inspiration zur vorliegenden *Sozialencyklika* – und das ist einmalig – dann auch einen Glaubenden einer nicht christlichen Religion hervor: den ägyptischen (sunnitischen) Großimam Ahmad Al-Tayyeb. Auf die gemeinsame Erklärung mit diesem greift

auch der abschließende „Aufruf“ des Dokuments zurück: „dass die Religionen niemals zum Krieg aufwiegeln und keine Gefühle des Hasses, der Feindseligkeit, des Extremismus wecken und auch nicht zur Gewalt oder zum Blutvergießen auffordern“ (Nr. 285). Das sei politischer Missbrauch von Religionen. „Gott, der Allmächtige, hat es nicht nötig, von jemandem verteidigt zu werden“. Eine Kultur des Dialogs sei der Weg zu Frieden und Gerechtigkeit. Bemerkenswert, aber angesichts der Argumentationsrichtung, die auf der von Gott geschenkten Würde *aller* Menschen ruht, sind weitere „nichtkatholische Brüder“, die der Papst namentlich als Inspirationsquelle nennt: Martin Luther King, Desmond Tutu, Mahatma Gandhi (Nr. 286). Die Enzyklika schließt mit zwei kurzen Gebeten („Gebet zum Schöpfer“ und „Ökumenisches Gebet“).

Der leicht verständliche und gut lesbare Text gliedert sich in acht Kapitel: Kap. 1. „Die Schatten einer abgeschotteten Welt“ (Nr. 9–55) benennt und analysiert gegenwärtige Missstände: aggressiver Nationalismus, eine ungerechte Wirtschafts- und Finanzwelt („die zunehmend globalisierte Gesellschaft macht uns zu Nachbarn, aber nicht zu Geschwistern“, Nr. 12), kulturelle Kolonisation, polarisierte Gesellschaften, Partikularinteressen „mit dem Mantel der Vernünftigkeit umhüllt“ (Nr. 17), Rassismus, moderne Sklaverei, Fremdenfeindlichkeit, Benachteiligung

von Frauen, Hass in der digitalen Kommunikation, u.v.m. Eine Wurzel all dieser Ungerechtigkeiten sei „genährt von verkürzten anthropologischen Sichtweisen“ (Nr. 22). Das Kapitel endet mit einer Hoffnungsankündigung, die in den folgenden Kapiteln entfaltet werden soll.

Kap 2 „Ein Fremder auf dem Weg“ (Nr. 56–86) legt die Geschichte vom barmherzigen Samariter aus (Lk 10, 25–37), mithilfe vieler weiterer Texte des Alten und Neuen Testaments. Es betrübt den Papst, dass die Kirche so lange gebraucht habe, „Sklaverei und verschiedene Formen der Gewalt“ zu verurteilen (Nr. 86). Kap. 3 „Eine offene Welt denken und schaffen“ (Nr. 87–127) hebt die Zentralität der universal geltenden (Nächsten-) Liebe hervor, die sich in der Gastfreundschaft im weitesten Sinne äußert. Es ist „die Haltung, das Wohl des anderen zu wollen“ – *bene voluntia* (Nr. 112). Kap. 4 „Ein offenes Herz für die ganze Welt“ (Nr. 128–153) fordert recht konkrete Maßnahmen, wie „es müsste eine größere Zahl von Visa ausgestellt werden“ (Nr. 130), und hebt den Mehrwert hervor, der durch die Begegnung von Kulturen entsteht – innerhalb einzelner Gesellschaften wie global, ohne dabei utilitaristisch zu argumentieren. Kap. 5 „Die beste Politik“ (Nr. 154–197) entwickelt eine Idee der „politischen Liebe“, gegen ungesunden Populismus. Gemeint ist der Dienst am „wahren Gemeinwohl“, der die

Problemlösungen nicht allein dem Markt überlässt. „Auch in der Politik gibt es Raum, um mit Zärtlichkeit zu lieben“ (Nr. 194). Kap. 6 „Dialog und soziale Freundschaft“ (Nr. 198–224) plädiert schließlich für einen neuen „Kulturpakt“, für den der respektvolle Dialog zwischen allen vertretenen Kulturen (auch der Indigenen, auch der „Armen“) den nötigen Konsens herausarbeitet. Grundlage hierfür sei wiederum die „menschliche Natur als Quelle ethischer Prinzipien“. Dies zwingt niemandem ein „Moralsystem“ auf, da „universell gültige sittliche Grundprinzipien zu unterschiedlichen praktischen Normen führen können“ (Nr. 214).

Aus der Sicht einer Friedenskirche ist das Kap. 7 „Wege zu einer neuen Begegnung“ (Nr. 225–270) von besonderem Interesse, da hier die Frage nach Krieg und Frieden zentral steht. Wie auch in den anderen Kapiteln werden Erfahrungen (bischoflicher) Stimmen aus unterschiedlichen Erdteilen zusammengetragen. Die idealisierte Kleinfamilie wird als Nukleus der Friedensbildung hervorgehoben (Nr. 230). Hauptargument ist aber auch hier die Achtung der Menschenwürde aller, die auch der Mörder nicht verwirkt. Wahrheit, Vergebung, Barmherzigkeit werden überzeugend mit einem Verständnis von Gerechtigkeit in Beziehung gesetzt. Neutestamentliche Zeugnisse werden zum Gebot der Gewaltfreiheit angeführt – selbst das herausfordernde Jesus-

wort in Mt 10,34–36: „Denkt nicht, ich sei gekommen, Frieden zu bringen, sondern das Schwert“ – eine Herausforderung, Konflikte nicht zu vermeiden, da Versöhnung nur im Konflikt erreicht werden könne (Nr. 244).

Papst Franziskus stellt die „Lehre vom gerechten Krieg“ nicht grundsätzlich in Frage, meint jedoch, dass durch neue Waffentechnologien der Krieg „nicht mehr als Lösung“ betrachtet werden könne, „denn die Risiken werden wahrscheinlich immer den hypothetischen Nutzen, der ihm zugeschrieben wurde, überwiegen“ (Nr. 258). Angesichts dieser Tatsache sei es „heute sehr schwierig, sich auf die in den vergangenen Jahrhunderten gereiften rationalen Kriterien zu stützen, um von einem eventuell ‚gerechten Krieg‘ zu sprechen“ (ebd.). In diesem Zusammenhang fordert das Schreiben folgerichtig auch die „vollkommene Abschaffung von Atomwaffen“ (Nr. 262). Die Todesstrafe wird eindeutig abgelehnt, ebenso die lebenslange Freiheitsstrafe als „versteckte Todesstrafe“ (Nr. 268). Interessant, dass der Papst hier auf Stimmen aus der kirchlichen Tradition verweist, die dies seit der Alten Kirche so vertreten hätten (Laktanz, Augustin, u. a. m.). Aber mit keinem Wort erwähnt er, dass gerade die katholische Kirche durch alle Jahrhunderte hindurch eine andere Position vertrat.

Auch das Kap. 8 „Die Religionen im Dienst an der Geschwister-

lichkeit in der Welt“ (Nr. 271–285) ruft dazu auf, Friedensstifter zu sein, gerade auch durch den Dialog mit Menschen anderen Glaubens. Hier könne die Kirche ihrem Auftrag im öffentlichen Raum nachkommen, indem sie „das Handeln Gottes in anderen Religionen“ schätzt (Nr. 77), durch das die Würde aller Menschen begründet ist – auch der nicht Glaubenden. „Der Ausgangspunkt muss der Blick Gottes sein“ (Nr. 281).

Unter dem Eindruck der bei Abfassung bereits grassierenden Covid-19 Pandemie bezieht der Papst wegweisend Stellung: „Wenn einer meint, dass es nur um ein besseres Funktionieren dessen geht, was wir schon gemacht haben, oder dass die einzige Botschaft darin besteht, die bereits vorhandenen Systeme und Regeln zu verbessern, dann ist er auf dem Holzweg“ (Nr. 7). Franziskus fordert auf, nicht aufzuhören von einer Welt zu „träumen“, die keine und keinen aus der Geschwisterlichkeit aller Menschen ausschließt.

Es ist ein eindrücklicher Aufruf zum Frieden, der vor dem Hintergrund des Papstbesuches im Irak (März 2021) an Glaubwürdigkeit gewonnen hat. Kehre ich nun allerdings wieder zu den Diskussionen in Deutschland zurück, dann richteten sich viele der hier erhobenen Anfragen an die römisch-katholische Kirche selbst. Wie hören die Opfer von sexueller Gewalt durch kirchliche Amtsträger oder homose-

xuelle Liebespaare, denen der kirchliche Segen verweigert wird, Sätze wie diese: „Es ist keine mögliche Option, gleichgültig gegenüber dem Schmerz zu leben; wir können nicht zulassen, dass jemand ‚am Rand des Lebens‘ bleibt. Es muss uns so empören, dass wir unsere Ruhe verlieren und von dem menschlichen Leiden aufgewühlt werden. Das ist Würde“ (Nr. 68)? Wie hören Frauen, denen die Ordination verweigert wird, diese Aussage: „So wie es inakzeptabel ist,

dass eine Person weniger Rechte hat, weil sie eine Frau ist“ (Nr. 121)? Man möchte diesem Schreiben wünschen, dass es zuerst und vor allem *innerhalb* der römisch-katholischen Kirche auf fruchtbaren Boden fällt und zu verändertem Handeln führt. Für uns Nicht-Katholiken sollte dies aber kein Grund sein, die wichtige Botschaft des Papstes zu überhören.

Fernando Enns

Dr. Stefanos Athanasiou, Université de Fribourg, Theologische Fakultät, Av. de l'Europe 20, CH-1700 Fribourg; Bischöfin Petra Bosse-Huber, Evangelische Kirche in Deutschland, Herrenhäuser Straße 12, 30419 Hannover; Prof. Dr. Fernando Enns, Arbeitsstelle Theologie der Friedenskirchen, Gorch-Fock-Wall 7, #6, 20354 Hamburg; Prof. Dr. Julia Enxing, Institut für Katholische Theologie der TU Dresden, Weberplatz 5, 01217 Dresden; Dr. des. Dominik Gautier, Institut für Evangelische Theologie und Religionspädagogik, Carl von Ossietzky Universität Oldenburg, Uhlhornsweg 82, 26129 Oldenburg; Dr. Astrid Heidemann, Bergische Universität Wuppertal, Fakultät für Geistes- und Kulturwissenschaften, Katholische Theologie, Gaußstraße 20, 42119 Wuppertal; OKRin i.R. Antje Heider-Rottwilm, Church and Peace e.V., Mittelstraße 4, 34474 Diemelstadt-Wethen; Prof. Dr. em. Bernd Jochen Hilberath, Katholisch-Theologische Fakultät, Rümelinstraße 23, 72076 Tübingen; Dr. Simone Horstmann, Institut für Katholische Theologie der TU Dortmund, Emil-Figge-Straße 50, 44227 Dortmund; Bischof i. R. Dr. Walter Klaiber, Albrechtstraße 23, 72072 Tübingen; Prof. Dr. Andreas Krebs, Alt-Katholisches Seminar der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität, Adenauerallee 33, 53113 Bonn; Dr. Cornelia Mügge, Technische Universität Dresden, Philosophische Fakultät, Institut für Evangelische Theologie, 01062 Dresden; Prof. Dr. Peter Neuner, Zugspitzstraße 101, 85591 Vaterstetten; Prof.in Dr. Dorothea Sattler, Ökumenisches Institut, Katholisch-Theologische Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, Robert-Koch-Straße 29, 48149 Münster; Dr. Gregor Taxacher, Institut für Katholische Theologie der TU Dortmund, Fakultät Humanwissenschaften und Theologie, Emil-Figge-Str. 50, 44227 Dortmund.

*Titelfoto:* Paradies von Jan Brueghel d. J.

Thema des nächsten Heftes 4/2021:

**Prophetische Mission: Advocacy als kirchliches und ökumenisches Handlungsfeld**

mit Beiträgen von Gabriele Beckmann, Michael Biehl, Ulrich Dehn,  
Gabriele Hoerschelmann, Michael Kisskalt, Marco Moerschbacher,  
Ulrike Schröder, Yan Suarsana

## 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; Amélie Adamavi-Aho Ekué, Genf; Fernando Enns, Amsterdam und Hamburg (Redaktion); Dagmar Heller, Bensheim; Wolfram Langpape, Hannover (Redaktion); Ulrike Link-Wieczorek, Oldenburg (Redaktion); Viola Raheb, Wien; Johanna Rahner, Tübingen (Redaktion); Barbara Rudolph, Düsseldorf (Redaktion); Dorothea Sattler, Münster; Oliver Schuegraf, Hannover (Redaktion); Marie Anne Subklew-Jeutner, Hamburg (Redaktion); Andrea Strübind, Oldenburg; Stephan von Twardowski, Reutlingen (Redaktion); Georgios Vlantis, München (Redaktion); Rosemarie Wenner, Frankfurt am Main.

ISSN 0029-8654

ISBN 978-3-374-06990-3

[www.oekumenische-rundschau.de](http://www.oekumenische-rundschau.de)

*Redaktion:* Wolfram Langpape, Hannover (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](mailto:info@ack-oec.de)

*Verlag:* Evangelische Verlagsanstalt GmbH

Blumenstraße 76 · 04155 Leipzig · [www.eva-leipzig.de](http://www.eva-leipzig.de)

Geschäftsführung: Sebastian Knöfel

*Satz und Druck:* Druckerei Böhlau · Ranftstraße Gasse 14 · 04103 Leipzig

*Abo-Service und Vertrieb:* Holger Fröhlich

Evangelisches Medienhaus GmbH · Blumenstraße 76 · 04155 Leipzig

Gläubiger-Identifikationsnummer: DE03EMH00000022516

Tel. (0341) 71141-22 · Fax (0341) 71141-50

E-Mail: [aboservice@emh-leipzig.de](mailto:aboservice@emh-leipzig.de)

*Anzeigen-Service:* Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Elisa Rinau (Adresse s. Verlag)

Tel. (0341) 71141-14 · Fax (0341) 71141-40 · E-Mail: [rinau@eva-leipzig.de](mailto:rinau@eva-leipzig.de)

*Bezugsbedingungen:* Erscheinungsweise viermal jährlich, jeweils im ersten Monat des Quartals. Das Jahresabonnement umfasst die Lieferung von vier Heften sowie den Zugriff für den Download der kompletten Hefte ab 03-2011. Das Abonnement verlängert sich um ein Folgejahr, wenn bis 1. Dezember des aktuellen Jahres keine Abbestellung vorliegt.

*Preise* (Stand 1. Januar 2021, Preisänderungen vorbehalten):

Jahresabonnement (inkl. Zustellung):

Privat: Inland € 48,00 (inkl. MwSt.), Ausland € 58,00 (exkl. MwSt.);

Rabatte (gegen jährlichen Nachweis): Studenten 35 Prozent;

Institutionen: Inland € 56,00 (inkl. MwSt.), Ausland € 66,00 (exkl. MwSt.);

Einzelheft (zuzüglich Zustellung): € 14,00 (inkl. MwSt.)

*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 2021.

Oktober–Dezember

**4/2021**

70. Jahrgang



# Ökumenische Rundschau

**Prophetische Mission: Advocacy  
als kirchliches und ökumenisches  
Handlungsfeld**

mit Beiträgen u. a. von Gabriele Beckmann,  
Michael Biehl, Ulrich Dehn, Gabriele Hoerschelmann,  
Michael Kißkalt, Marco Moerschbacher,  
Ulrike Schröder, Yan Suarsana



# Inhalt

Zu diesem Heft . . . . .	427
<b>Michael Biehl</b> , Prophetische Mission . . . . .	431
<b>Michael Kißkalt</b> , „Prophetische Mission“ als Dimension der Mission Gottes. Zum Wandel des Missionsverständnisses in der evangelikalen Missiologie . . . . .	441
<b>Yan Suarsana</b> , Der Nächste als der Andere? Zur postkolonialen Kritik an der Entwicklungszusammenarbeit . . . . .	452
<b>Gabriele Beckmann/Ulrike Schröder</b> , Advocacy zwischen religiösem Deutungsanspruch und anwaltlichem Handeln. Entwicklungssoziologische und religionswissenschaftliche Perspektiven . . . . .	463
<b>Ulrich Dehn</b> , Gestalten prophetischer Mission – ihre Licht- und Schattenseiten: Mohandas K. Gandhi und Mutter Teresa . . . . .	475
<b>Marco Moerschbacher</b> , Mission und Advocacy am Beispiel von Charles de Foucauld . . . . .	487
<b>Gabriele Hoerschelmann</b> , „Tu Deinen Mund auf für die Stummen und für die Sache aller, die verlassen sind.“ (Sprüche 31,8) – Advocacy als Aufgabe von Missionswerken . . . . .	496

## Zur Diskussion

Advocacy als Herausforderung und Chance in der interreligiösen Kooperation am Beispiel Berlins ( <b>Gerdi Nützel</b> ) . . . . .	508
--	-----

## Junge Ökumeniker:innen

<b>Anna Viktoria Knorreck/Matthias Ehmann</b> , BarCamp – Ein Versuchslabor für neue ökumenische Prozesse? Beobachtungen und Reflexionen zu einem digitalen ökumenischen Format . . . . .	512
---	-----

426	<b>Auf dem Weg zur 11. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen</b>	
	<b>Job von Telmessos, Die Liebe Christi bewegt, versöhnt und eint die Welt .....</b>	<b>529</b>
	<b>Ökumenische Persönlichkeiten</b>	
	Orthodoxie in Bewegung. Bartholomaios I. vor 30 Jahren zum Ökumenischen Patriarchen gewählt ( <b>Georgios Vlantis</b> ) .....	534
	<b>Gestern – heute – morgen, Von Personen, Zeitschriften und Dokumentationen, Neue Bücher .....</b>	<b>537</b>

## Zu diesem Heft



Liebe Leserinnen, liebe Leser,

unter dem Titel „Gemeinsam für das Leben: Mission und Evangelisation in sich wandelnden Kontexten“ nahm der Zentralkomitee des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) im Jahr 2012 eine von der Kommission für Weltmission und Evangelisation (CWME) erarbeitete neue Missionserklärung an und legte diese Erklärung der 10. Vollversammlung des ÖRK (2013 in Busan/Korea) und somit den Gliedkirchen als Diskussionsgrundlage vor. Im Zentrum der Erklärung steht die Frage nach einem der Gegenwart und der Multikontextualität der Weltwirklichkeit angemessenen Verständnis und einer darauf gründenden verantwortlichen Konzeption und Praxis von Mission und Evangelisation. Die damit verbundenen umfangreichen Diskussionen prägten in besonderer Weise die 13. Weltmissionskonferenz (2018 in Arusha/Tansania) unter dem Thema „Vom Geist bewegt – zu verwandelnder Nachfolge berufen“ und hat ebenfalls grundlegende Relevanz im Rahmen des Vorbereitungsprozesses zur anstehenden ÖRK-Vollversammlung im Jahr 2022 in Karlsruhe/Deutschland. Einseitig geprägte Denkmuster und von kolonialer Ideologie beeinflusste Missionsverständnisse gilt es dabei ebenso zu überwinden, wie dichotome Gegenwartsdeutungen, die einlinige Vermittlungsformen des Evangeliums etwa von den Erlösten zu den bisher Unerlösten zu rechtfertigen suchen. Entfaltet wird dagegen ein von der gemeinsamen Teilhabe an der „missio Dei“ ausgehendes ganzheitliches Verständnis von Mission und Evangelisation, das auch grundlegende Fragen nach einem gerechten, menschenwürdigen und schöpfungsgemäßen Leben in dieser Welt nicht ausschließt, sondern vielmehr als elementaren Bestandteil des Zeugnisses der Kirche vom befreienden Evangelium einbezieht. Die prophetische Kritik der Kirche an ungerechten und unwürdigen Lebensverhältnis-

sen ist somit nicht von einem ganzheitlichen Missionsverständnis zu trennen, sondern findet als „prophetische Mission“ Eingang in die damit verbundenen Handlungsfelder. Die Kirche oder auch einzelne Menschen und Gruppen erheben ihre kritische Stimme im anwaltschaftlichen Einstehen für diejenigen, die unter ungerechten Zusammenhängen und Diskriminierungen leiden und deren Stimme nicht gehört wird. Für das Handlungsfeld „prophetischer Mission“ wird daher häufig der englische Begriff „Advocacy“ verwendet. „Advocacy“ bedeutet „Anwaltschaft“ und bezeichnet im christlichen Kontext ein kirchliches und ökumenisches Handlungsfeld des partnerschaftlichen Eintretens füreinander. Dabei enthält auch der Begriff „Advocacy“ die Gefahr eines paternalistischen Gefälles und der damit verbundenen Verobjektivierung des „Anderen“ als Bedürftigen und Hilfe Empfangenden. Zur Vermeidung eines solchen Verständnisses wird im Kontext der Ökumene zuweilen der Begriff „Companionship“ vorgezogen, was die gegenseitige partnerschaftliche „Begleitung“ auf einem gemeinsamen Weg zu betonen sucht. Im Zusammenhang der ökumenischen Diskussionen umschreibt „Advocacy“ partnerschaftliche Teilhabe, anwaltschaftliche und interkontextuelle Gemeinschaft in der gemeinsamen Ausrichtung auf ein erneuertes, gerechtes, würdiges und schöpfungsgemäßes Leben.

Ausgehend von der ökumenischen Suche nach einem ganzheitlichen Missionsverständnis und einem erneuerten Verständnis partnerschaftlicher Zusammenarbeit wählte die Theologische Kommission der Evangelischen Mission Weltweit (EMW) „Prophetische Mission: Advocacy als kirchliches und ökumenisches Handlungsfeld“ zu ihrem Thema für das Jahr 2020. Die Hauptartikel und Diskussionsbeiträge dieser Ausgabe der Ökumenischen Rundschau wurden allesamt von Mitgliedern dieser Theologischen Kommission verfasst und gründen auf dem gemeinsamen Arbeitsprozess zum Jahresthema.

Die Beiträge von *Michael Biehl* und *Michael Kißkalt* beleuchten Grundfragen „prophetischer Mission“. Dabei zeichnet Michael Biehl zunächst den ökumenischen Prozess im Ringen um ein angemessenes Verständnis von Mission und Evangelisation nach, in dem eine Theologie der „missio Dei“ und gegenwärtig eine trinitarisch begründete Theologie der „missio Spiritus“ ins Zentrum rückt. Anschließend entfaltet Biehl prophetische Mission als Reflexion und ökumenisches Handlungsfeld, indem deren kontextuelle Verortung, ihr zeichenhafter Charakter sowie ihre Erkennbarkeit als Weggemeinschaft in der Nachfolge (Pilgerweg) entfaltet wird. Michael Kißkalt zeichnet den Wandel des Missionsverständnisses in evangelikaler Missiologie nach, der vor allem in den kontextuellen Erfahrungen der Kirche der südlichen Hemisphäre gründet, in denen die Frage nach Gerechtigkeit und somit die sozialpolitische Bedeutung des Evangeliums seit den

1970er Jahren an Bedeutung gewann. Auch in den evangelikalen Netzwerken führte das Ringen um die Bedeutung von Mission und Evangelisation zu sehr kontroversen Diskussionen. Anhand des Beispiels des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (Baptisten) zeichnet Kifkalt die Entwicklungen und Auseinandersetzungen um „prophetische Mission“ und „Advocacy“ im Rahmen einer Freikirche in Deutschland nach.

Der Theologe und Religionswissenschaftler *Yan Suarsana* zeigt aus der Perspektive postkolonialer Theorie grundlegend problematische Denk- und Handlungsmuster herkömmlicher internationaler Entwicklungszusammenarbeit und Advocacy auf, die in vielfacher Weise in Kontinuität zu Narrativen und Konzepten des europäischen Kolonialismus stehen. Dabei hinterfragt Suarsana die Bedeutung von Entwicklung und entlarvt stigmatisierende Prozesse des „Othering“ sowie tief verwurzelte Konzepte der Subalternität. Der Beitrag schließt mit einem Ausblick auf mögliche Wege der Dekolonialisierung klassischer Entwicklungsarbeiten und Advocacy. *Gabriele Beckmann* und *Ulrike Schröder* nehmen gemeinsam die Bedeutung, Herausforderungen, Chancen und Kritik advokatorischen Handelns religiös geprägter Akteure und Netzwerke aus religionswissenschaftlicher und entwicklungssoziologischer Perspektive in den Blick. Dabei werden sowohl der normative Rahmen von Advocacy als auch verschiedene Formen anwaltschaftlichen Handelns und deren Wirkungsrichtungen dargestellt und einer kritischen Reflexion unterzogen.

*Ulrich Dehn* und *Marco Moerschbacher* beleuchten in ihren Beiträgen die Biographien charismatischer Persönlichkeiten, die sich auf einschlägige Weise für Marginalisierte und Entrechtete eingesetzt haben. In den Blick genommen werden Mohandas K. Gandhi und Mutter Teresa (Dehn), sowie der französische Offizier, Forscher und spätere Priester und Mönch Charles-Eugène de Foucauld (Moerschbacher). Deren jeweiliges prophetisch(-missionarisches), advokatorisches Wirken kommt dabei ebenso in den Blick, wie die erkennbaren biographischen Ambivalenzen und Brüche.

*Gabriele Hoerschelmann* beleuchtet die von Missionswerken gestaltete kirchliche Advocacy-Arbeit. Dabei zeichnet Hoerschelmann grundlegende Entwicklungen in den ökumenischen Diskussionen nach, benennt verschiedene konkrete Aufgabenfelder und Beispiele und verweist schließlich auf Grenzen und Problemstellungen der Advocacy-Arbeit.

In der Rubrik „Zur Diskussion“ beschreibt *Gerdi Nützel* die Herausforderungen und Chancen von Advocacy in der interreligiösen Kooperation anhand der Arbeit des Berliner Forums der Religionen.

In einem Beitrag „Junger Ökumeniker:innen“ stellen *Anna Viktoria Knorreck* und *Matthias Ehmann* ein neues digitales Tagungsformat unter dem Titel „BarCamp“ vor und reflektieren dessen Potenziale für ökumeni-

sche Gesprächsprozesse. Unter der aktuellen Rubrik „Auf dem Weg zur 11. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen“ findet sich eine Reflexion zum Motto der Vollversammlung von *Erzbischof Job von Telmessos* (Ökumenisches Patriarchat von Konstantinopel). *Georgios Vlantis* würdigt unter „Ökumenische Persönlichkeiten“ das 30-jährige Inthronisationsjubiläum von Patriarch Bartholomaios I. (Ökumenisches Patriarchat von Konstantinopel).

Für die gemeinsame Konzeption dieses Heftes sei in besonderer Weise Michael Biehl und Ulrich Dehn sowie allen weiteren Mitgliedern der Theologischen Kommission der EMW herzlich gedankt.

*Im Namen der Redaktion wünsche ich eine inspirierende Lektüre,  
Stephan von Twardowski*

# Prophetische Mission



Michael Biehl<sup>1</sup>

Die Diskussion über „Mission und Entwicklung“ hat eine lange Tradition<sup>2</sup> und viele Themen der Missionstheologie haben eine anwaltliche Umsetzung durch Akteure in der Mission gefunden, wie der Einsatz für marginalisierte Gruppen, die Beteiligung an Kampagnen wie in der Vergangenheit zum Schuldenerlass, zu HIV/AIDS oder in jüngerer Zeit der Aufruf der Zachäus-Kampagne.<sup>3</sup> Zu solchem anwaltlichen Handeln ist in weiteren Beiträgen zu diesem Heft mehr zu finden. In solche Kampagnen sind missionstheologische Reflexionen eingeflossen und die Kampagnen haben ihrerseits die Reflexion über Mission befördert. Die folgenden Gedanken verstehen sich als theologische Meditation über prophetische Mission, die hier akzentuiert wird als Aspekt eines ganzheitlichen Missionsverständnisses, aufgrund dessen sich Christinnen und Christen als Anwältinnen und Anwälte für andere in dieser Welt einmischen.

Mit wenigen Schlagworten beschrieben hat sich das ökumenische Missionsverständnis über die Jahrzehnte von der Erfüllung von Christi Auftrag nach Mt 28 „Gehet hin in alle Welt“ über die *missio-Dei*-Theologie in tri-

<sup>1</sup> Dr. Michael Biehl ist Referent für theologische Ausbildung und Grundsatzfragen bei der Evangelischen Mission Weltweit (EMW).

<sup>2</sup> Vgl. Kirche sein in einer globalisierten Welt. Zur Weggemeinschaft in Mission und Entwicklung, EKD-Text 125, hg. von der *Evangelischen Kirche in Deutschland*, Hannover 2015; und Martin Krieg: Kirchliche Advocacy-Arbeit als Nachfolgepraxis; in: Nachfolge, die verwandelt. Zur Weltmissionskonferenz 2018 in Arusha, Jahresbericht EMW 2016-2017, Hamburg 2017, 36-40.

<sup>3</sup> Weltmissionsrat (CWM)/Lutherischer Weltbund (LWB)/Weltgemeinschaft Reformierter Kirchen (WGRK)/Ökumenischer Rat der Kirchen (ÖRK): Zachäus-Kampagne; siehe <https://de.lutheranworld.org/de/content/steuergerechtigkeit-zachaus-kampagne-gestartet-21> (aufgerufen am 22.04.2021).

nitarischer Perspektive zur *missio Spiritus*<sup>4</sup> geweitet. In der Erklärung „Mission und Evangelisation in Einheit heute“<sup>5</sup> wurden im Jahr 2000 nachlaufend zu den Debatten über Evangelisation und Mission beide Positionen charakterisiert und einander zugeordnet:

„a) ‚Mission‘ hat eine ganzheitliche Bedeutung: Die Verkündigung und das Miteinanderteilen der frohen Botschaft des Evangeliums durch Wort (*kerygma*), Tat (*diakonia*), Gebet und Gottesdienst (*leiturgia*) und das alltägliche Zeugnis des christlichen Lebens (*martyria*); Lehre als Aufbau und Stärkung der Menschen in ihrer Beziehung zu Gott zueinander und Heilung als Ganzheit und Versöhnung zu *koinonia* – Gemeinschaft mit Gott, Gemeinschaft mit Menschen und Gemeinschaft mit der Schöpfung als ganzer.

b) Evangelisation schließt diese verschiedenen Dimensionen der Mission nicht aus, doch der Schwerpunkt liegt hier auf der ausdrücklichen und absichtsvollen Bezeugung des Evangeliums, darunter die Einladung zur persönlichen Umkehr zu einem neuen Leben in Christus und zur Nachfolge.“<sup>6</sup>

Diese Zuordnung findet sich auch in der letzten Missionserklärung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) „Gemeinsam für das Leben. Mission und Evangelisation in sich wandelnden Kontexten“ von 2012. Durchgehend spricht sie von Mission und Evangelisation wie bereits im Untertitel. Dabei trägt ein ganzheitliches Verständnis von Mission die Erklärung mit ihrer starken pneumatologischen Prägung, dass der Geist der Missionar ist.<sup>7</sup> In diesen weiten Rahmen wird Evangelisation so eingeordnet: „„Evangelisation‘ schließt die verschiedenen Dimensionen der Mission nicht aus, doch der Schwerpunkt liegt bei ihr auf der ausdrücklichen und absichtsvollen Bezeugung des Evangeliums, was ‚die Einladung zur persönlichen Umkehr zu einem neuen Leben in Christus und zur Nachfolge‘ einschließt.“<sup>8</sup> Evangelisation führt zu Buße, Glaube und Taufe – aber sie ruft auch „Um-

<sup>4</sup> Gemeinsam für das Leben. Mission und Evangelisation in sich wandelnden Kontexten. Eine neue Erklärung des ÖRK zu Mission und Evangelisation, Genf 2012, §12 ff; siehe [www.oikoumene.org/sites/default/files/Document/TogetherTowardsLife\\_de.pdf](http://www.oikoumene.org/sites/default/files/Document/TogetherTowardsLife_de.pdf) (aufgerufen am 16.05.2021).

<sup>5</sup> „Mission und Evangelisation in Einheit heute“ (2000); in: „Ihr seid das Licht der Welt“. Missionserklärungen des Ökumenischen Rates der Kirchen von 1980–2005, hg. von Jacques Matthey, Genf 2005, 65–98. Nach Matthey wurde diese Erklärung nicht vom ÖRK als offizielle Erklärung angenommen, hat sich aber als einflussreich erwiesen.

<sup>6</sup> „Mission und Evangelisation in Einheit heute“, 70 f.

<sup>7</sup> Vgl. Gemeinsam für das Leben, §16 und §19.

<sup>8</sup> Ebd., §85.

kehr hervor, die eine Änderung von inneren Einstellungen, Prioritäten und Zielen einschließt. Die Verlorenen werden gerettet, die Kranken geheilt, die Unterdrückten und die ganze Schöpfung erfahren Befreiung“.

Diese letzte Bestimmung von Evangelisation führt zum weiten Missionsverständnis zurück. Die Charakterisierung von Mission, wie sie die Erklärung aus dem Jahr 2000 vornimmt und die in „Gemeinsam für das Leben“ fortgeführt wird, verwendet die *notae*, die auch Kirche charakterisieren: *kerygma*, *diakonia*, *leiturgia* und *martyria*. Damit wird das weite Verständnis entfaltet, das David Bosch die missionale Dimension von Kirche genannt hat, im Unterschied zur intentionalen Dimension von Mission, wie sie sich in Evangelisation oder in Anwaltschaft ausdrückt.<sup>10</sup>

Der römisch-katholische Theologe Stephen Bevans hat in Aufnahme vom Verständnis des interreligiösen Dialogs seines Ordens als Prophetischem Dialog nachgezeichnet, dass dieses Prophetische auch im Missionsverständnis von „Gemeinsam für das Leben“ entdeckt werden kann.<sup>11</sup> Die ÖRK-Erklärung spricht von Mission und Evangelisation als dem Ausbuchstabieren der Präsenz des Heiligen Geistes in den vielen Kulturen und den Religionen. Verkündigung und Handeln werden prophetisch, wenn das Evangelium in den Begegnungen lebendig wird und den Kontext im Lichte seiner Botschaft erhellt. Die erste Frage für solche Begegnungen ist nicht, was der oder die Andere nach dem eigenen Missionsverständnis hören muss, sondern wie der Geist Gottes bereits wirkt und was daher in dieser konkreten Situation und Begegnung nötig ist, damit das Evangelium als lebensdienliches Wort für alle Beteiligten zu hören ist.<sup>12</sup>

Diese Überlegung aufgreifend möchte ich in den nachfolgenden Abschnitten prophetische Mission kennzeichnen als eine Reflexion und ein Handeln, welches (1) einen Kontext im Licht des Evangeliums „liest“, (2) ihr missionarisches Reden und Handeln als zeichenhaftes Zeugnis versteht, und (3) zur Weggemeinschaft (Pilgerweg) führt. In der Perspektive einer verwandelnden Nachfolge soll jeder dieser drei Aspekte im Dialog mit biblischen Beschreibungen von Jesu Tätigkeit angerissen werden, um zu begründen, wie sich Mission dadurch als prophetisch ausweist.<sup>13</sup>

<sup>9</sup> Ebd., § 84.

<sup>10</sup> Vgl. *David Bosch*: Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission, Maryknoll/NY 1991, 494–496.

<sup>11</sup> Vgl. *Stephan Bevans*: Together Towards Life: Reflections on the WCC Mission Statement; in: *Verbum SVD* 56 (2015), 146–159, hier 156f.

<sup>12</sup> Vgl. *Michael Biehl*: „Es war einmal ...“ Reflexionen zur Neuausrichtung von Mission; in: Online durch die Pandemie. Wie sich Glauben und Leben verändern (Jahrbuch Mission 2020), Hamburg 2020, 26–32, hier 29f.

<sup>13</sup> Ich greife hier auf Texte von mir zurück, die die vorgestellten Gedanken ausführlicher behandeln: *Christoph Anders/Michael Biehl*: Nachfolge, die verwandelt. Zur Weltmission

Lk 4,17-21:

„Da wurde ihm das Buch des Propheten Jesaja gereicht. Und als er das Buch auftat, fand er die Stelle, wo geschrieben steht: ‚Der Geist des Herrn ist auf mir, weil er mich gesalbt hat und gesandt, zu verkündigen das Evangelium den Armen; er hat mich gesandt, zu predigen den Gefangenen, dass sie frei sein sollen, und den Blinden, dass sie sehen sollen, und die Zerschlagenen zu entlassen in die Freiheit und zu verkündigen das Gnadenjahr des Herrn.‘ Und als er das Buch zutat, gab er's dem Diener und setzte sich. Und aller Augen in der Synagoge sahen auf ihn. Und er fing an, zu ihnen zu reden: Heute ist dieses Wort der Schrift erfüllt vor euren Ohren“

(Luther 2017).

Diese mitunter als Lukanisches Manifest oder Nazareth-Manifest bezeichnete Passage ist für viele zum Ausgangspunkt eines Verständnisses von transformativer Mission geworden. Anders als Mt 28 erfolgt die Sendung hier nicht zu den Völkern mit dem Auftrag zu taufen, sondern zu Marginalisierten im eigenen Kontext. Die Passage kann in mehrfacher Hinsicht als prophetisch charakterisiert werden. In der Textlesung in der Synagoge zu Nazareth werden Worte des Jesaja zitiert, der als vom Geist des Herrn gesalbt und erfüllt als Prophet dargestellt wird. Jesus erklärt dieses prophetische „Schriftwort“ als erfüllt vor den Ohren der Hörenden. Es benennt Unrecht und Leiden und damit indirekt die Vision einer gerechten Gesellschaft, es verheißt Freiheit, Barmherzigkeit und Gnade, die in der Verheißung des Gnadenjahrs des Herrn kulminiert. Das Besondere ist, dass hier indirekt und kontrafaktisch gesprochen wird: Indirekt, weil die in dem prophetischen Schriftwort Genannten aller Wahrscheinlichkeit nach nicht selbst in der Synagoge Jesu Worte hören; kontrafaktisch, denn auch wenn sich Zerschlagene unter den Hörenden aufgerichtet gefühlt haben mögen – durch Jesu Anspruch das Wort zu erfüllen, ist durch das Hören noch kein einziger Armer weniger arm geworden, noch hat ein einziger Gefangener das Gefängnis verlassen. Und dennoch: die prophetische *Ansage* im (Synagogen-)Gottesdienst bewirkt Veränderung, weil sie die Verheißungen Jesa-

sionskonferenz 2018 in Arusha; in: *Evangelisches Missionswerk in Deutschland (EMW)*: Nachfolge, die verwandelt. Zur Weltmissionskonferenz 2018 in Arusha, Jahresbericht 2016–2017, Hamburg 2017, 3–5; *Dies.*: Transforming discipleship – Nachfolge, die verwandelt; in: *EMW*, Nachfolge, die verwandelt, 10–18; *Dies.*: Nachfolge in säkularisierten Kontexten; in: *EMW*: Nachfolge, die verwandelt, 41–48; und *Michael Biehl*: Christi Liebe bewegt, versöhnt und eint die Welt; in: *EMW*, Christi Liebe bewegt, versöhnt und eint die Welt. Auf dem Weg zur 11. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Jahresbericht 2019–2020, Hamburg 2020, 1–7.

jas neu für die (damalige) Gegenwart aktualisiert und weil sie die Hörenden auf Solidarität durch Hoffnung herausfordert. Denn die Verheißenungen sind zugleich prophetische *Anklagen* und hinterfragen das Fortbestehen einer Gesellschaft außerhalb des Gottesdienstes, in der auch die im Gottesdienstraum Versammelten lebten, und die fortwährend Arme, Zerschlagene und Gefangene produzierte.

Für die Hörenden öffnet sich dadurch ihre Gegenwart auf die Möglichkeit einer anderen Welt. Damit diese Realität wird, bedarf es des anwaltlichen Handelns von solidarischen Akteuren außerhalb des Gottesdienstes in der Gesellschaft. Die Ansage, dass das Schriftwort in Jesus erfüllt wurde, bringt vor dem Forum der Hörenden noch einen weiteren Aspekt ein. Die Identifikation, die Jesus durch die Inanspruchnahme des Jesaja-Wortes „Der Geist des Herrn ist auf mir, weil er mich gesalbt hat“ für sich vornimmt, wirkt wie eine fortwährende prophetische Qualifizierung. Denn sie hält eine Distanz aufrecht zwischen der Hoffnung, von der das missionarische Handeln der von der Botschaft Bewegten getragen wird, und ihren begrenzten Kräften, die das Reich Gottes nicht herbeibringen werden. Analog hat das Advokatorische Erfolg, wenn sich etwas verändert hat, aber das anwaltliche Handeln wird nicht sinnlos, sollte sein Ziel nicht erreicht werden. Auch dann bleibt solches Handeln prophetisch, weil es als Stachel dient, dass das, wofür es einsteht, dem widerspricht, was ist, und was andere Kräfte wollen: es führt in den Konflikt und zur fortgeführten Auseinandersetzung.

## 2. Zeichenhaftes Zeugnis

Mt 4,3-4:

„Und der Versucher trat herzu und sprach zu ihm: Bist du Gottes Sohn, so sprich, dass diese Steine Brot werden. Er aber antwortete und sprach: Es steht geschrieben: ‚Der Mensch lebt nicht vom Brot allein, sondern von einem jeden Wort, das aus dem Mund Gottes geht‘.“

(Luther 2017)

Die erste Versuchung Jesu ist, seinen Hunger zu stillen. Hätte Jesus alle Steine der Wüste in Brot verwandelt, hätte er damals das Sustainable Development Goal 2 „Ende des Hungers“ erfüllt, das heute als erreichbares Ziel proklamiert wird. Doch er hätte es nur für sich und die Zeit verwirklicht, in der das Brot essbar geblieben wäre.

Die drei Versuchungen richten sich an Jesus als Sohn Gottes und sie laufen auf die Anbetung des Falschen durch die Anwendung seiner göttli-

chen Macht hinaus. Der ersten Versuchung begegnete Jesus laut Matthäus mit dem Verweis auf Gottes Macht, die lebensdienlich ist: „Der Mensch lebt nicht vom Brot allein, sondern von einem jeden Wort, das aus dem Mund Gottes geht.“ Diesen Verweis von sich weg auf Gottvater sowie die wenigen Jahre des Wirkens Jesu als Mensch unter Menschen verstehe ich als Hinweise auf das Zeichenhafte und sich Begrenzende von Jesu Wirken. Nach den Evangelien hat Jesus seine Macht während seiner Erdentage vielfach zur Heilung genutzt. Doch auch wenn es in den neutestamentlichen Texten immer wieder wie in Mt 9,35–38 heißt, er heilte „alle Krankheiten und alle Gebrechen“, weil es ihn jammerte, hat Jesus offensichtlich nicht alle Kranken und Gebrechlichen seiner Zeit geheilt. Jesu Einsicht in die Begrenztheit seines Handelns ist die Begründung für die Aussendung und die Bevollmächtigung der Jünger, „dass sie [die unreinen Geister] austrieben und heilten alle Krankheiten und Gebrechen“ (Mt 10,1). Auch ihr Handeln führte nicht zum Ende aller Krankheiten in ihrer Zeit. Ebenso bestanden während und nach Jesu Wirken Armut und Ungerechtigkeiten weiter.

Versteht man das Fortbestehen der Ungerechtigkeiten nicht als Versagen der Handelnden, sondern als Signatur einer Weltordnung, dann bricht in der Mitte der Beschreibung des Handelns von Jesu und der ihm Nachfolgenden das eschatologische „Schon jetzt und noch nicht“ auf: Er kam, um das Evangelium allen mitzuteilen, und es wird betont, dass er „alle“ heilte. Alle bezog sich jedoch offensichtlich auf die, denen er jeweils an diesem Ort und zu dieser Zeit begegnete. Sein Wirken als Ganzes war exemplarisch und zeichenhaft. Diesem Zeugnis folgend, wird auch Kirche ihre Mission zur Heilung und Bekämpfung von Ungerechtigkeit als zeichenhaft und begrenzt verstehen. Liebe in der Nachfolge muss daher die Solidarität umfassen, die Erfahrung der Ungerechtigkeit und des Leidens mit denen zu teilen, die in dieser Welt an den Rand gedrängt sind und bleiben. Mission umfasst das aktive Hoffen auf Heilung einer zerrissenen Welt durch Gott, das in Gebet, Klage und Liturgie wachgehalten wird, gerade, wo menschliches Handeln begrenzt ist oder gar scheitert. Die Botschaft von Versöhnung und Einheit und missionarisches Handeln muss sich prophetisch angesichts des Ausstehens der vollen Verwirklichung bewähren, und das kann sie nur aus der Liebe Christi.

Von wie vielen Mählern auch berichtet wird, die Jesus den Vorwurf eines Fressers und Weinsäufers eingebracht haben (Mt 11,19), hat er nicht mit allen gegessen und getrunken. Die Erzählungen von Mählern wie bei Zachäus („Heute ist diesem Haus Heil widerfahren“, Lk 19,9) oder von den großen Speisungen haben etwas Momenthaftes, die als Zeichen über sich hinausweisen, weil in ihnen das Reich spürbar, schmeckbar, gegenwärtig ist – aber durch diese Momente noch lange nicht erfüllt ist.

Mit einem anderen Akzent als die zitierten neutestamentlichen Texte über Jesu Wirken auf Erden betont die Erklärung „Gemeinsam für das Leben“, dass der Geist Gottes „der Missionar“ ist. Durch seine fortwährende Präsenz in Gottes Schöpfung bricht das Reich immer wieder in unsere Zeit ein.<sup>14</sup> In diesem Sinne gibt es einen tiefen sachlichen Zusammenhang zwischen Mission als Zeugnis und der Zeichenhaftigkeit. Die Beispiele aus dem Wirken Jesu erinnern daran, dass das Heil allen versprochen ist, es sich aber in der Welt nur zeichenhaft zeigt. Gottes Mission gilt der ganzen Welt, ja, dem ganzen Kosmos, doch als Kirche werden wir eine Gemeinschaft unter anderen bleiben, auch denen anderer Religionen. Dass unser anwaltliches Handeln in mehrfacher Hinsicht notwendig begrenzt bleiben wird, sollten wir in unsere Pläne einbeziehen und nicht als Beeinträchtigung verbuchen. Es fordert dazu auf, Allianzen für die Weggemeinschaft auf dem Weg der Gerechtigkeit, der Versöhnung und des Friedens zu schmieden (s. u.). Christinnen und Christen trägt dabei die Hoffnung, dass Gott sehr wohl das Fragmentarische unseres Lebens und unseres Handelns sieht und es in ein größeres Ganzes aufhebt.

Was wir tun, wie wir leben, soll als zeichenhaftes Zeugnis ausstrahlen und für andere einladend sein. Die Bedeutung des Zeugnisses entscheidet sich nicht daran, ob alle oder wie viele dieser Einladung folgen, sondern daran, dass es so gelebt wird, dass andere sich darauf beziehen können und wollen. Prophetische Mission beinhaltet zu fragen, welche Bedeutung unsere Botschaft, unser Leben und unser Handeln für diejenigen hat, die nicht Teil unserer Gemeinschaft werden wollen und mit denen wir dennoch weiterhin zusammenleben werden. Auch für diejenigen, die die Einladung nicht oder anders annehmen wollen, sollen Kirche und ihre Teilhabe an der Mission des dreieinigen Gottes transparent bleiben für den, in dessen Namen wir handeln.

Für die Gemeinden kann daraus ein Perspektivwechsel folgen: Mission ist nicht so sehr nötig, weil Menschen keine oder nicht mehr Christen bzw. Christinnen sind; Mission ist nötig, um Zeugnis von Gottes Einladung und seiner Gastfreundschaft zu geben. Evangelisation ist der Versuch, dieses Geschenk so einladend zu leben, dass für andere ansichtig wird, wofür wir stehen und woher wir unsere Motivation gewinnen.

Leiten könnte bei dieser Suchbewegung, was in der Ökumene unter den Begriffen der gastfreundlichen, versöhnenden und heilsamen Gemeinde entwickelt wurde:<sup>15</sup> Gastfreundlich nicht als Toleranz auf Zeit, son-

<sup>14</sup> Vgl. Gemeinsam für das Leben, besonders der Abschnitt: „Mission des Geistes“ (§ 12–§ 18).

<sup>15</sup> Vgl. *Ökumenischer Rat der Kirchen*: Religiöse Pluralität und Christliches Selbstver-

dern als Angebot von Rechten, die einem Nicht-Mitglied nicht automatisch zustehen; versöhnend, was die Haltung zueinander und zu denen anderen Glaubens angeht; und heilsam als Teilen von Freude, Dankbarkeit, Schmerz und Not – auch gerade der Not, für die wir nicht sofort ein Hilfsprogramm erfinden, aber ein Gebet sprechen können.

Durch die Einladung zu der zuerst von uns bei Gott erlebten Gastfreundschaft fokussieren wir auf die Kontaktfelder mit anderen Menschen oder Gruppen, nicht mehr auf uns als eine Kirche, die weltanschaulich (noch) dem Mehrheitssegment der Gesellschaft verbunden ist, aber für alle anderen da sein will. Gemeinden könnten betonen, dass sie Gemeinden sind, die mit und unter anderen ihr Zeugnis leben wollen, statt davon auszugehen, dass alle anderen auf ihrem jeweiligen Gemeinde-Territorium leben.<sup>16</sup> So könnten sich veränderungswillige Gemeinden von den Rändern und den Berührungen dort her entwickeln und nicht aus einem mühsamen Erhalt der territorialen Abdeckung. Gerade in diesem Leben von den Rändern her können wir viel mit den Kirchen in anderen Kontexten lernen, weil sie ökumenisch auch zu den bedeutungsvollen Rändern unseres Kirche-Seins in Deutschland gehören.<sup>17</sup>

### 3. Weggemeinschaft

Der Ruf in die Nachfolge mit den genannten Merkmalen wird Teil eines „prophetischen Dialogs“. Stephen Bevans versteht das in seinem Nachdenken über verwandelnde Nachfolge als Unterscheidung der Geister, als das Ausbuchstabieren der Spuren Gottes in der Situation, die gemeinsam gelebt wird. Kommunikation des Evangeliums meint dann, sich miteinander der Herausforderung durch den Geist zu stellen, Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit zum Vorschein und zur Wirkung kommen zu lassen.<sup>18</sup> Prophetische Mission geht davon aus, dass die Mission der Kirche Teilhabe an der Mission Gottes<sup>19</sup> ist, aber als anwaltliches Handeln

ständnis; siehe <https://archived.oikoumene.org/de/resources/documents/assembly/2006-porto-alegre/3-preparatory-and-background-documents/religious-plurality-and-christian-self-understanding> (aufgerufen am 20.09.2021).

<sup>16</sup> Vgl. die Beiträge in: *Philip Elhaus/Tobias Kirchhof* (Hg.): Kirche sucht Mission. Kirchenentwicklung in missionarischer Provokation, Leipzig 2020.

<sup>17</sup> Vgl. Gemeinsam für das Leben, Abschnitt: „Ortsgemeinden: Neue Initiativen“ (§72–§79).

<sup>18</sup> Vgl. *Stephen Bevans: Together Towards Life: Reflections on the WCC Mission Statement*; in: *Verbum SVD* 56 (2015), 146–159, hier 156–157.

<sup>19</sup> Vgl. zu „missio Dei“: *Andreas C. Jansson: Zwischen kopernikanischer Wende und troja-*

auch Teilhabe an Bewegungen in Gesellschaften ist, in denen nicht nur Kirche und Christen und Christinnen Verantwortung übernehmen und anwaltschaftlich handeln.

Ein solches Verständnis transformiert Nachfolge in den Aufruf zu einer Weggemeinschaft und lässt sich verschränken mit der ökumenischen Pilgerreise der Gerechtigkeit und des Friedens.<sup>20</sup> Prophetische Mission bedeutet in dieser Weggemeinschaft „discernment of the spirits“, also die Prüfung, wo und durch wen Gottes Geist noch handelt. Jesus Christus richtet die Menschen als Weltenrichter (Mt 25,31-46) nicht danach, wie sie geglaubt und welcher Wahrheit sie gefolgt sind. Er richtet sie danach, ob sie Werke der Liebe getan haben. „Wann haben wir dir zu trinken gegeben?“, „Wann haben wir dich besucht?“ Für die Fragesteller ist die erstaunte Frage, wann das, was sie für Menschen getan haben, Christus zu Gute gekommen ist; wann sie je ihm begegnet wären. Der Weltenrichter antwortet: „Was ihr dem Geringsten unter meinen Geschwistern getan habt, das habt ihr mir getan.“ Dabei sind es Werke, die heute vornehmlich der Diakonie zugerechnet werden: Gefangene und Kranke besuchen, Arme zu speisen oder zu kleiden (vgl. das genannte Zitat aus Jesaja in Lk 4). Diese Werke können allerdings auch als Zeichen von Widerstand gegen die Verhältnisse verstanden werden, die Menschen dazu zwingen, unter solchen Bedingungen zu leben. Das steht für die politische Dimension von Diakonie und „advocacy“.<sup>21</sup>

Die Passage vom Gericht eröffnet die Möglichkeit, das Handeln von Menschen prophetisch im Sinne der Liebe Christi zu deuten, ohne sie selbst für einen Glauben zu vereinnahmen, wenn sie ihn nicht teilen. Das wird möglich, wenn Mission nicht nur vom Handeln derjenigen Menschen her bestimmt wird, die sich bewusst in die Nachfolge Christi berufen lassen. Denn *missio Dei* ist weiter und erschöpft sich nicht im Handeln von Kirchen oder von einzelnen Christen und Christinnen. Es ist der Heilige Geist, der als „Missionar“ Menschen bevollmächtigt, Gottes Liebe, Barmherzigkeit und Gerechtigkeit in dieser Welt zu leben. Durch ihn können das Handeln und der Glaube von Menschen ins Licht des Evangeliums treten, die diesen Gott nicht bekennen.

nischem Pferd. Zum Begriff *missio Dei*; in: Interkulturelle Theologie. Zeitschrift für Missionswissenschaft 46 (2020), 401-419.

<sup>20</sup> Vgl. Fernando Enns/Susan Durber (Hg.): Gemeinsam unterwegs. Auf dem ökumenischen Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens, BÖR 123, Leipzig 2019.

<sup>21</sup> Vgl. z.B. Rose Dowsett u.a. (Hg.), Evangelisation and Diaconia in Context, Oxford 2015.

Prophetische Mission als Nachfolge lädt ein zum Abenteuer, gemeinsam unterwegs zu sein in eine als veränderbar geglaubte Zukunft. Sie wirbt – gerade, wenn nicht alle denselben Glauben teilen – darum, Werte und Haltungen als Zeichen der Mission in der Begegnung und Weggemeinschaft zu leben, die Barmherzigkeit nicht verblassen lassen und für Gerechtigkeit, Versöhnung und Friede einstehen. Diese Weggemeinschaft kann alle umfassen, die anwaltlich die genannten Werte und Ziele teilen, auch wenn sie nicht den Grund und die Motivation durch die verwandelnde Nachfolge teilen. In der Weggemeinschaft mit den Vielen in der Gesellschaft wird das zum Zeugnis unseres Glaubens in Respekt vor dem Glauben anderer. Das Verwandelnde wäre hier die Offenheit für Gottes Wirken, der nicht nur die gelebte Nachfolge segnet, sondern sie unter seine eschatologische Verheißung stellt. Wie immer wir als Nachfolgende unterwegs sind: Die Vollendung steht noch aus, der Geist verwandelt jedoch bereits hier und jetzt das Er- und Gelebte, das Erhoffte und Geglaubte.

#### 4. Schluss

Die vorgestellten Überlegungen nehmen Gedanken aus den missions-theologischen Diskussionen der jüngeren Zeit auf – besonders nach der Missionserklärung des ÖRK aus dem Jahr 2012 „Gemeinsam für das Leben“, der Weltmissionskonferenz in Arusha 2018 zu verwandelnder Nachfolge und im Blick auf das Thema der bevorstehenden Vollversammlung des ÖRK 2022 in Karlsruhe: „Die Liebe Christi bewegt, versöhnt und eint die Welt.“<sup>23</sup> Sie fokussieren auf anwaltschaftliche Aspekte in der Missionstheologie und dem Handeln von Akteuren in der Mission. Mit den Kennzeichen für prophetische Mission, wie sie hier vorgeschlagen werden, unterstützen sie aus theologischer Perspektive das Nachdenken über „Advocacy“ als anwaltschaftlichem Handeln.

<sup>22</sup> Vgl. Michael Biehl/Klaus Vellguth (Hg.): Christliches Zeugnis in einer multireligiösen Welt. Ein Rezeptionsprozess in ökumenischer Weite, Hamburg/Aachen 2019.

<sup>23</sup> Vgl. EMW: Christi Liebe bewegt, versöhnt und eint die Welt; und ÖRK: Die Liebe Christi bewegt, versöhnt und eint die Welt. Gedanken zum Thema der 11. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Karlsruhe 2022; siehe [www.oikoumene.org/sites/default/files/2021-01/GER\\_WCC\\_2022Assembly\\_Booklet\\_PAGESH.pdf](http://www.oikoumene.org/sites/default/files/2021-01/GER_WCC_2022Assembly_Booklet_PAGESH.pdf) (aufgerufen am 20.06.2021).

# „Prophetische Mission“ als Dimension der Mission Gottes

Zum Wandel des Missionsverständnisses in der evangelikalen Missiologie



Michael Kißkalt<sup>1</sup>

## 1. Eine Definition von „prophetischer Mission“

Prophetische Mission wird im Folgenden als eine Dimension der Mission Gottes verstanden, die sich in den Missionen der Kirche verwirklicht. Mission heißt: „Gott kommt mit seiner Liebe und seiner Gerechtigkeit zu den Menschen.“<sup>2</sup> Diese Definition trägt mit der Akzentuierung der Gerechtigkeit eine gesellschaftspolitische Nuance in sich. Wenn Gott mit seiner Gerechtigkeit kommt, wird Sünde aufgedeckt und beseitigt.<sup>3</sup> Mission bedeutet demnach nicht nur die Verkündigung des Evangeliums zur Gläubensweckung unter Nichtglaubenden (Evangelisation) und auch nicht nur Hilfe für Menschen in Not (Diakonie). Mission bedeutet mit den alttestamentlichen Propheten auch das Eintreten gegen Unrecht und für Recht in der Gesellschaft. Wer sich von der Bewegung der Mission Gottes mitnehmen lässt, wird nicht nur den Armen helfen, sondern auch gegen die Strukturen kämpfen, die Armut verursachen.

Der ureigentliche Auftrag der Mission für die Kirche besteht in der Bezeugung und Verkündigung des Evangeliums. Denn diese Dimension der

<sup>1</sup> Dr. Michael Kißkalt ist Professor für Missionswissenschaft und Interkulturelle Theologie und Rektor an der Theologischen Hochschule Elstal.

<sup>2</sup> Michael Kißkalt: Mission und Respekt – selbstverständlich!; in: Oliver Pilnei/Friedrich Schneider (Hg.): Mission mit Respekt und Toleranz. Baptistische Perspektiven zu dem Verhaltenskodex „Das Christliche Zeugnis in einer multireligiösen Welt“, Kassel 2015, 33–41, hier 34 (vgl. im Folgenden ebenfalls Kißkalt, Mission und Respekt).

<sup>3</sup> Der südafrikanische Missionswissenschaftler David J. Bosch spricht von Gottes Mission als „Ja“ und als „Nein“ zur Welt (vgl. David J. Bosch: Mission im Wandel. Paradigmenwechsel in der Missionstheologie, Gießen/Basel 2012, 12 f.).

Mission Gottes wird von niemand anderem als der Kirche gelebt. Wenn Christen aufhören, das Evangelium zu verkündigen, dann wird niemand anderes es tun. Darum ist die Evangelisation der missionarische Urauftrag der Kirche. Auf diesem Boden allerdings vollziehen sich auch die diakonische und die prophetische Mission der Kirche. Welche Akzente die Kirchen in ihrer Mission jeweils setzen, hängt neben den in ihr jeweils wohnenden Begabungen in erster Linie von ihrem jeweiligen Kontext ab, aus dem heraus eine besondere Berufung Gottes ergehen kann. Es gilt, den Kontext aufmerksam wahrzunehmen, im Gebet zu bewegen und sich darüber zu verständigen, worin die jeweilige Ortskirche ihre Mission sieht. Dabei kann es durchaus sein, dass die verschiedenen Kirchen an einem Ort unterschiedliche Akzente setzen. Hier hilft das ökumenische Miteinander, die unterschiedliche Akzentuierung der Mission als gegenseitige Ergänzung zu verstehen und sich nicht wechselseitig zu verurteilen. Es bleibt aber festzuhalten, dass die *missio prophetica* oder auch *missio politica* eine Dimension der Mission Gottes und damit auch der Kirche ist.

## *2. Das Ringen um „prophetische Mission“ in den protestantischen Netzwerken*

Dass man die christliche Mission auch gesellschaftspolitisch denkt, war und ist für manche evangelikal und freikirchlich geprägte Christen eine Herausforderung. Für sie ist Mission ein anderer Begriff für Evangelisation, die durch die Verkündigung der Kirche Menschen zum Glauben ruft und ihre „Bekehrung“ und „Wiedergeburt“ wirkt. Ziel der Mission (bzw. Evangelisation) ist für sie die Bekehrung der Menschen zum christlichen Glauben im Sinne einer persönlichen Beziehung zu Jesus Christus. Hintergrund dieses Ansatzes ist die eschatologische Theologie eines doppelten Ausgangs des Weltgerichtes durch Gott, nach dem die an Christus Glaubenden in Ewigkeit in den Himmel, die Ungläubigen aber in die Hölle kommen. In der Mission gehe es darum zuerst um die Rettung der Seelen der Menschen vor der ewigen Verdammnis. Diese Rettung im Blick auf die Ewigkeit sei ungleich wichtiger als die Rettung aus den zeitlichen menschlichen Bedrängnissen.

Dass der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts Mission immer stärker im Horizont des Ringens um Gerechtigkeit und politischer Befreiung verstanden und demgegenüber das Ziel der individuellen geistlichen Umkehr des Menschen wenig oder gar nicht thematisiert hat, führte schließlich dazu, dass sich Christen evangelikaler Prägung in der „Lausanner Bewegung“ organisierten, die mit der Lau-

sanner Konferenz 1974 und der dazugehörigen „Lausanner Erklärung“ ihren Kulminations- und Startpunkt gefunden hat: Hier wird Mission zuerst als zum Glauben führende Verkündigung verstanden, und erst in zweiter Linie als soziale Aktion oder als Ringen um Gerechtigkeit. Allerdings fanden sich schon in den Anfängen der Lausanner Bewegung eine Reihe von Persönlichkeiten unter den evangelikalen Leitern, vor allem aus der südlichen Welt, die diese Erklärung als zu einseitig empfanden und die sozialpolitische Dimension der Mission stärker akzentuierten. Lateinamerikanische evangelikale Theologen, wie René Padilla oder Samuel Escobar, thematisierten unermüdlich die Notwendigkeit, dass Kirche sich in ihrer Mission auch für soziale, politische und wirtschaftliche Gerechtigkeit einsetzen müsse, unabhängig vom Bekehrungsziel der Mission. Ihrem Anliegen schlossen sich in den folgenden Jahrzehnten immer mehr evangelikale Theologen an und formten das Netzwerk der „Radical Evangelicals“. Wohl aufgrund ihres Einflusses wurde in den folgenden Missionskonferenzen der Lausanner Bewegung in Manila und Kapstadt die sozialpolitische Dimension der christlichen Mission zunehmend akzentuiert, wie es sich in den entsprechenden Missionserklärungen widerspiegelt.<sup>4</sup> Die wesentlichen Faktoren für diese Verschiebung des theologischen Standpunktes war der zunehmende Einfluss der Christen in der südlichen Welt: Erstens wuchsen ihre Kirchen immens – im Gegensatz zu den mitgliedermäßig abnehmenden europäischen und nordamerikanischen Kirchen. Damit erhöhte sich zweitens der Grad ihres Selbstbewusstseins. Drittens etablierten diese erstaarkenden Kirchen eigene theologische Bildungseinrichtungen. Viertens erlebten gerade sie Kontexte der Ungerechtigkeit, auf die sie konkret reagieren wollten und mussten. So öffnete sich auch die evangelikal geprägte Christenheit in ihrem Missionsverständnis für sozialpolitische Themen, ohne jedoch das Anliegen der Evangelisation zu schmälern.

Demgegenüber gab es auch Veränderungen auf Seiten des ÖRK. Deren Erklärung „Mission und Evangelisation“ aus dem Jahr 1982 und die folgenden Verlautbarungen zeigen ein geweitetes Missionsverständnis in dem Sinne, dass Evangelisation und das Missionsziel der Umkehr von Menschen zum Glauben wieder thematisiert und der politische Anspruch des ÖRK weniger stark akzentuiert wurde. Überhaupt ist zu vermuten, dass in den regionalen ökumenischen Vernetzungen der Unterschied zwischen „evangelikaler“ und „ökumenischer“ Theologie in Afrika und Asien kaum eine Rolle gespielt hat. Angesichts der aktuellen Situationen der Not und Unterdrückung der Menschen mussten alle Christen und Kirchen sich da-

<sup>4</sup> Vgl. Roland Hardmeier: Kirche ist Mission. Auf dem Weg zu einem ganzheitlichen Missionsverständnis, Schwarzenfeld 2009, 19–50.

mit auseinandersetzen und sich verständigen, wie man darauf regiert – unabhängig davon, welchem globalen ökumenischen Netzwerk man sich zugehörig fühlte.

Besonders in der Theologie des südafrikanischen Missionstheologen David J. Bosch<sup>5</sup> findet sich eine Zusammenschau „evangelikaler“ und „ökumenischer“ Positionen, indem er unter den neuen Missionsparadigmen sowohl die Evangelisation als auch das Ringen um Gerechtigkeit und den Kampf um Befreiung nennt. In der Darstellung der Missionsparadigmen schlägt die Missionstheologie Boschs viele Brücken zwischen den verschiedenen Positionen, die sich in der Vergangenheit unversöhnlich gegenüberstanden. Sein Buch „Transforming Mission“ wurde zum Lehrbuch<sup>6</sup> für viele evangelikale theologische Ausbildungsstätten weltweit, so dass bereits durch dessen Einfluss auf die Bildung der jungen Kirchenleiter ein geweitertes Verständnis von Mission angelegt wurde. Bosch war es letztlich auch, der den Begriff der Transformation in die missionstheologische Debatte einbrachte, der die missionstheologischen Erklärungen in der Ökumene über zwei Jahrzehnte bestimmen sollte.<sup>7</sup>

### *3. Entstehen und Diskussion um die „Theologie der Transformation“*

In der deutschsprachigen Literatur sind die missionstheologischen Werke von Autoren, die zur evangelikalen Szene gehören und sich tendenziell mit den „radical evangelicals“ identifizieren, sehr gut vertreten. Zu ihnen gehören Theologen wie Johannes Reimer, Tobias Faix und Roland Hardmeier.<sup>8</sup> Letzterer wirkt unter anderem als Lehrer in der theologischen, berufsbegleitenden Ausbildung des „Instituts für Gemeindebau und Weltmission“ (IGW), die in evangelikalen Kreisen in den letzten Jahren gut angenommen wurde und expandiert ist. Bemerkenswerterweise hat sich das Institut von einer traditionellen evangelikalen Theologie entfernt und wirkt nun unter dem Stichwort „missionale Theologie“, in der der Gesellschafts-

<sup>5</sup> David J. Bosch: *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Maryknoll 1991 (deutsch: *David J. Bosch: Mission im Wandel*).

<sup>6</sup> Vgl. Bernhard Ott: *Beyond Fragmentation: Integrating Mission in Theological Education. A Critical Assessment of some recent Developments in Evangelical Theological Education*, Oxford 2001.

<sup>7</sup> Vgl. z.B. die Missionserklärungen des *Lutherischen Weltbunds*: Mission im Kontext. Verwandlung, Versöhnung, Bevollmächtigung (2006) und entsprechend die Erklärung: Diakonie im Kontext. Verwandlung, Versöhnung, Bevollmächtigung (2009).

<sup>8</sup> Vgl. Hardmeier, Kirche ist Mission; und Ders.: *Geliebte Welt. Auf dem Weg zu einem neuen missionarischen Paradigma*, Schwarzenfeld 2012.

bezug von Theologie und Mission eine große Rolle spielt. Johannes Reimer und Tobias Faix stehen für eine „Theologie der Transformation“, zu der ganze Buchreihen (z.B. „Transformationsstudien“) veröffentlicht wurden. Nach diesem theologischen Ansatz besteht die Mission der Kirche auch darin, sich durch die Kraft des Evangeliums in der Gesellschaft für mehr Gerechtigkeit und für die Bewahrung der Schöpfung zu engagieren und so zur Transformation der Gesellschaft beizutragen. „[Das Evangelium] führt zur Errettung, aber auch [...] zur Befreiung. Es errettet nicht nur den einzelnen Menschen [...], sondern heilt das ganze Beziehungsgefüge dieser Welt.“<sup>9</sup> Dass zur Mission der Kirche die Verkündigung des Evangeliums gehört, die zur Umkehr von Menschen zu Christus führt, wird von ihnen keinesfalls bestritten, sondern explizit auch thematisiert.<sup>10</sup>

Doch wird ihnen von manchen „Evangelikalen“ vorgeworfen, dass sie sich dem liberalen Paradigma der Genfer Ökumene zu sehr angepasst hätten und damit das Anliegen der Evangelisation verraten. Sie würden eine falsche Eschatologie vertreten, nämlich den Einsatz für das zeitliche Wohl dem Engagement für das eschatologische Heil des Einzelnen vorziehen, und damit auch falsche Akzente in der Missiologie setzen. Die Liste der theologischen Monita ist lang: Aufgabe der heilsgeschichtlichen Sicht der Mission, kontextuelle (befreiungstheologische) Hermeneutik, einseitige „Christologie von unten“, Politisierung des Glaubens, unverantwortliche inflationäre Rede von innergeschichtlichen Heilsereignissen, Vernachlässigung der Sündhaftigkeit der Existenz, postmoderne Naivität in theologischen Grundfragen.<sup>11</sup> Die alten Kämpfer<sup>12</sup> gegen die politische Theologie des ÖRK in den 1970er Jahren sehen nun irritiert, wie die ihrer Meinung falsche Theologie und Haltung inmitten der evangelikalen Netzwerke um sich greift. Diese harsche Kritik wird allerdings von vielen evangelikalen Theologen nicht umfänglich geteilt, und man versucht zu differenzieren.<sup>13</sup>

<sup>9</sup> Aus dem Vorwort in: *Tobias Faix/Tobias Künkler (Hg.): Die verändernde Kraft des Evangeliums. Beiträge zu den Marburger Transformationsstudien*, Marburg 2012, 9–16, hier 9.

<sup>10</sup> Vgl. *Johannes Reimer: Leben, Rufen, Verändern. Chancen und Herausforderungen gesellschaftstransformativer Evangelisation heute*, Marburg 2013.

<sup>11</sup> Vgl. *Harald Seubert: Neue Perspektiven der Missionswissenschaft*; in: *Ders. (Hg.): Mission und Transformation. Beiträge zu neueren Debatten in der Missionstheologie*, Zürich 2015, 9–25, hier 15–18. Die innerevangelikale Diskussion spiegelt sich auch wider in: *Robert Badenberg/Friedemann Knödler (Hg.): Evangelisation und Transformation. „Zwei Münzen oder eine Münze mit zwei Seiten?“*. Referate der Jahrestagung 2013 des Arbeitskreises für evangelikale Missiologie, Bonn 2013.

<sup>12</sup> Z. B. *Peter Beyerhaus: Die Position des Tübinger Pfingstaufrufs im Licht des trinitarisch-heilsgeschichtlichen Missionsverständnisses*; in: *Seubert (Hg.), Mission und Transformation*, 47–61.

<sup>13</sup> Vgl. z. B. *Andreas Loos: Das Heil in der missionalen Theologie. Ein Gesprächsangebot aus trinitätstheologischer Sicht*; in: *Seubert (Hg.), Mission und Transformation*, 81–94.

Beachtet man den medialen Erfolg der deutschen „Transformationstheologen“ unter den jungen Leuten in den Freikirchen und in den evangelikalen Netzwerken, dann ahnt man, dass sich hier eine grundlegende Veränderung vollzogen hat: Dass Mission auch eine „prophetische“ Dimension hat, die im Sinne der alttestamentlichen Prophetie das Unrecht beim Namen nennt und sich gegen Ungerechtigkeit und für Freiheit engagiert, wird zu einer Selbstverständlichkeit, auch in evangelikalen und freikirchlichen Kreisen. Wie sich das Anliegen der „prophetischen Mission“ im freikirchlichen Raum entwickelt hat, soll nun beispielhaft im Spiegel der theologischen Entwicklungen der baptistischen Bewegung vor allem in Deutschland nachgezeichnet werden.

#### *4. „Prophetische Mission“ im Baptismus*

Dass diese Tendenz der Öffnung gegenüber einem gesellschaftspolitischen Verständnis von Mission auch für evangelisch geprägte Freikirchen in Deutschland gilt, zeigt sich an den Veröffentlichungen der Missionstheologen an den Theologischen Hochschulen in Elstal (Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden) und in Ewersbach (Bund Freier evangelischer Gemeinden).<sup>14</sup> In diesen Veröffentlichungen spiegeln sich nicht nur persönliche theologische Vorlieben wider, sondern weitverbreitete, grundsätzliche Haltungen in den beiden evangelischen Freikirchen.

In der protestantischen Bewegung der Baptisten gab es, auf dem Boden der gemeinsamen Überzeugung der Trennung von Staat und Kirche, von jeher zwei zueinander in Spannung stehende Tendenzen: eine apolitische Tendenz, die den Glauben und das Heil des Einzelnen für die Ewigkeit thematisiert, und eine politische Tendenz, die das gesellschaftliche Ringen um Freiheit und Gerechtigkeit als Kernstück des Glaubens und der Mission ansieht. Der Ursprung der Baptisten in England im 18. Jahrhundert ist eng verwoben mit der Bewegung der Nonkonformisten, die Kirche strukturell nicht konform zum kirchlich-politischen System (als Staatskirche) verstehen und leben wollten. Baptisten standen und stehen weltweit für die Trennung von Staat und Kirche bzw. Religion ein. Aufgrund ihrer Überzeu-

<sup>14</sup> In Elstal z. B.: *Michael Kißkalt*: Evangelisation im Kontext von Armut; in: Theologisches Gespräch 35 (2011), 3–18; *Ders.*, Mission und Respekt; *Ralf Dziewas*: Von der Bekehrung zur Gesellschaftstransformation. Entwicklungen und Perspektiven des freikirchlichen Missionsverständnisses; in: *Jutta Koslowski/Andreas Krebs (Hg.)*: Mission zwischen Proselytismus und Selbstschaftung, BÖR 115, Leipzig 2017, 85–114. In Ewersbach z. B.: *Johannes Reimer*: Die Welt umarmen. Theologie des gesellschaftsrelevanten Gemeindebaus, Marburg 2009; sowie die zahlreichen weiteren Beiträge von Rei-

gung mussten sie manches Leiden auf sich nehmen. Doch ihre Reaktion auf das gesellschaftliche Unverständnis gegenüber ihrer Haltung war nicht nur die Bereitschaft zum Leiden, sondern auch zum engagierten Ringen um ihre Freiheit und Anerkennung. Von daher gehört gesellschaftskritisches Engagement zum Erbgut der baptistischen Bewegung. Viele englische Baptisten flohen nach Nordamerika und entwickelten dort ein politisches System mit, das für Gerechtigkeit, Menschenrechte und Religionsfreiheit steht.<sup>15</sup> In allem waren sie stets „Baptisten“, die Glaube als persönliche Beziehung zu Christus verstanden, für diesen Glauben auch offensiv unter ihren Mitmenschen warben und ebenfalls für die Trennung von Staat und Kirche einstanden, aber sich als Bürger politisch einbrachten.

Andererseits ist die baptistische Bewegung stark von den Erweckungsbewegungen des 19. Jahrhunderts geprägt und damit apolitisch ausgerichtet – besonders der kontinentaleuropäische Zweig des Baptismus. Hier steht die Gottesbeziehung des Einzelnen im Fokus, die individuelle Rettung, Bekehrung und Heiligung. Der Bund der deutschen Baptisten, der missionarisch weit nach Osteuropa wirkte, war im Deutschen Reich des 19. Jahrhunderts nicht als Kirche anerkannt, Pastoren und andere Leitende waren oft in Haft.<sup>16</sup> Für diese Generation des deutschen Baptismus war das Bild der Gesellschaft negativ besetzt. Von daher war ein positiv gefülltes gesellschaftliches Engagement mit der Hoffnung der Veränderung der Gesellschaft im Großen und Ganzen nicht im Blick. Gesellschaftlich relevante „prophetische“ Aussagen, wie sie im „Manifest des Urchristentums“ des baptistischen Gründervaters Julius Köbner (1806–1884) zum Ausdruck kamen, nämlich z. B. die Forderung nach Religionsfreiheit für alle Menschen aller Religionen,<sup>17</sup> blieben in ihrer gesellschaftspolitischen Wucht ohne nennenswerten Einfluss sowohl in den Baptisten-Gemeinden als auch in Gesellschaft und Politik. In Berlin und Preußen rang der baptistische Gründer-

mer in der Reihe „Transformationsstudien“; Ders.: Die Welt als Arbeitsfeld. Zur Korrelation von Mission und Welt; in: Theologisches Gespräch 44 (2020), 184–194; und *Matthias Ehmann*: *Missio politica* als freikirchlicher Beitrag zu einer öffentlichen Theologie; in: *Volker Kessler u. a. (Hg.): Mission – Die Welt versöhnen. Festschrift für Johannes Reimer*, Münster 2020, 23–33.

<sup>15</sup> Vgl. *Martin Rothkegel*: Freiheit als Kennzeichen der wahren Kirche. Zum baptistischen Grundsatz der Religionsfreiheit und seinen historischen Ursprüngen; in: *Andrea Strübind/Martin Rothkegel (Hg.): Baptismus. Geschichte und Gegenwart*, Göttingen 2012, 201–225.

<sup>16</sup> Vgl. *Astrid Giebel*: Glaube, der in der Liebe tätig ist. Diakonie im deutschen Baptismus von den Anfängen bis 1957, Kassel 2000, 46–60.

<sup>17</sup> Vgl. *Julius Köbner*: Manifest des freien Urchristentums an das deutsche Volk (1848), herausgegeben, eingeleitet und kommentiert von *Markus Wehrstedt* und *Bernd Wittchow*, Berlin 2006, 39.

vater Gottfried Wilhelm Lehmann (1799–1882) um die Anerkennung der Baptisten und der Gewährung der Korporationsrechte in Preußen. Durch seine familiären Kontakte mit dem preußischen Königshof machte er englische Schriften mit demokratisch-freiheitlichem Gedankengut zugänglich. Von diesen Schriften inspiriert und durch den Einfluss der entstehenden Evangelischen Allianz sowie der internationalen Diplomatie avancierte die preußische Regierung ihre tolerante Religionspolitik, die auch zur staatlichen Anerkennung der Baptisten führte.<sup>18</sup>

In breiterem Umfang öffnete sich der deutsche Baptismus am Ende des 19. Jahrhunderts gesellschaftlichen Fragen. Um 1880 bis 1890 entstanden baptistische Diakonissenhäuser und die damit verbundene Entwicklung organisierter diakonischer Arbeit.<sup>19</sup> Daneben wurden die Baptisten im Strom des Kolonialismus weltmissionarisch aktiv, insbesondere in der deutschen Kolonie Kamerun.<sup>20</sup> Für die Entstehung sowohl der Diakonie als auch der Weltmission der deutschen Baptisten ist der Berliner Baptistenpastor Eduard Scheve (1836–1909) herausragend verantwortlich. In seinem Wirken stand er in enger Kommunikation mit der deutschen Regierungsverwaltung. So veränderte sich die gegenseitige Einschätzung grundlegend: Als der Bund der Baptengemeinden gesellschaftliche und rechtliche Anerkennung erlangte, zeigten sich die Baptisten wiederum als gute deutsche Bürger im Engagement gegen Armut im deutschen Reich und für deutsche Bildung und Kolonialarbeit in Kamerun. So kam die Möglichkeit des politischen Engagements in den Horizont der Freikirche, die sich, zumindest teilweise, von ihren apolitischen Wurzeln in der Erweckungsbewegung emanzipierte. Die offene Tür des politischen Engagements führte bei den Baptisten aber noch nicht zu „advocacy“ und politischem Protest. Zu froh waren sie darüber, in Gesellschaft und Politik endlich ernst genommen zu werden.

Diese relativ unkritische Haltung gegenüber der jeweils aktuellen gesellschaftspolitischen Situation hält sich bei den deutschen Baptisten dann über Jahrzehnte bis in die 1980er Jahre. Das nationalsozialistische Regime akzeptierte man, weil dies die Freiheit zu Evangelisation und Gemein-

<sup>18</sup> Vgl. *Ulrich Schöntube*: Gottfried Wilhelm Lehmann. Die Entstehung der baptistischen Gemeinde in Berlin und die Religionsfreiheit in Preußen; in: *Jahrbuch für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte* 70 (2015), 159–178, besonders 170–178. Schöntube folgert sogar, dass Lehmann als „Wegbereiter der modernen Demokratie“ in Deutschland gelten kann, „zu deren Säulen das Recht auf freie Ausübung der Religion gehört“ (*Schöntube*, Gottfried Wilhelm Lehmann, 178).

<sup>19</sup> Vgl. *Giebel*, Glaube, der in der Liebe tätig ist.

<sup>20</sup> Vgl. *Michael Kißkalt*: Das Tagebuch des Richard Edube Mbene und sein missionshistorischer Kontext, Stuttgart 2015, 51–57.

deentwicklung mit sich brachte.<sup>21</sup> Nachdem sich die pfingstlerisch geprägten *Elimgemeinden* bereits 1938 dem Bund der Baptisten-Gemeinden angeschlossen hatten, verschmolz man im vorausseilenden Gehorsam gegenüber den erwarteten politischen Entscheidungen 1941 mit dem brüderlich geprägten *Bund Freikirchlicher Christen* (BFC) zum *Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden* (BEFG).<sup>22</sup> Den Studentenprotesten der 1960er Jahre stand man kritisch gegenüber und verlor im Baptismus dadurch eine ganze Generation.<sup>23</sup> Erst 1984 wurde angesichts des angepassten Verhaltens im Nationalsozialismus ein Schuldbekenntnis formuliert. In dieser Zeit entstanden auch die ersten politischen Initiativen (u.a. 1983: Initiative Schalom) im BEFG. Im aktuellen BEFG-Arbeitskreis „Evangelium und gesellschaftliche Verantwortung“ werden gesellschaftspolitische Fragen wahrgenommen, in die Arbeit der Freikirche eingebracht und Impulse für eine erweitert verstandene Mission gegeben. Darüber hinaus trug die wieder zunehmende Vernetzung mit dem weltweiten Baptismus, insbesondere mit der European Baptist Federation (EBF) und mit der Baptist World Alliance (BWA) ihre Früchte. Im weltweiten Baptismus ist gesellschaftliches und politisches Engagement weit verbreitet, wenn auch nicht unumstritten: Der Austritt des weltweit größten Baptistenbundes, der „Southern Baptists“ (USA), aus der Baptist World Alliance hatte seinen Grund auch darin, dass sie sich auf Evangelisation und Gemeindegründung konzentrierten wollten, um „die Unerreichten zu erreichen“ und sich nicht in der Vielzahl von Missionen, wie sie die BWA propagierte, zu verlieren. Die theologischen Begründungen waren dieselben wie die oben bei den Geigenstimmen gegen die „radical evangelicals“ genannten. Demgegenüber sind Baptisten weltweit besonders in Fragen von Menschenrechten und Religionsfreiheit engagiert. In einer Stellungnahme der sehr agilen EBF-Commission on Freedom and Justice<sup>24</sup> von August 2020 wird wiederholt und energisch von Baptisten die Bereitschaft zur Advocacy gefordert.<sup>25</sup> Das

<sup>21</sup> Vgl. *Andrea Strübind*: Die unfreie Freikirche – der Bund der Baptisten-Gemeinden im „Dritten Reich“, Neukirchen-Vluyn 1991.

<sup>22</sup> Vgl. *Strübind*, Die unfreie Freikirche, 223–226 (zu den Elimgemeinden); 285–292 (zur Verschmelzung von BFC und Bund der Baptisten-Gemeinden).

<sup>23</sup> Vgl. *Dziewas*, Von der Bekehrung zur Gesellschaftstransformation, 101–103.

<sup>24</sup> Ähnlich aktiv und personell gut aufgestellt sind auch die Commissions of the Freedom and Justice Division der BWA.

<sup>25</sup> Vgl. *Shane McNary*: Commemorating Victims of Acts of Religious-based Violence; siehe [www.ebf.org/post/commemorating-victims-of-acts-of-religious-based-violence](http://www.ebf.org/post/commemorating-victims-of-acts-of-religious-based-violence) (aufgerufen am 13.07.2021). Ein charakteristischer baptistischer Satz aus dieser Stellungnahme, der Evangelisation und Advocacy zusammenbringt, ist folgender: “We need to recommit ourselves to be advocates for freedom of religion or belief for all while maintaining our evangelistic commitments. Advocacy includes standing against intolerance and seeking

gilt aktuell in der Corona-Pandemie ebenfalls für die BWA im Blick auf die gerechte Verteilung von Impfstoffen.<sup>26</sup> Dass evangelistisches, diakonisches und prophetisches Engagement in der baptistischen Bewegung verbunden wird, zeigt auch die neueste Erklärung der Baptist World Alliance zu Mission in Zeiten von Corona: Holistic Mission Guide.<sup>27</sup> „Policital commitment“ und die Aufgabe des „advocating“ werden hier wiederholt angemahnt.

### *5. Von der „prophetischen Mission“ zur „Advocacy“*

In diesem Artikel wird „prophetische Mission“ als der christlich geprägte Raum für „Advocacy“ verstanden. Dass das Eintreten für andere Teil der christlichen Mission ist, wird im evangelikalen und freikirchlichen Kontext heute nur noch von wenigen Kirchenvertretern und Theologen bestritten. Es wurden entsprechende Initiativen gegründet, die sich Advocacy-Arbeit auf die Fahnen geschrieben haben, wie z.B. die „Micha-Initiative“<sup>28</sup> (im evangelikalen Netzwerk von „Micah Global“). „Global Advocacy“ wird als einer der Hauptschwerpunkte der Arbeit der World Evangelical Alliance benannt, in dessen Rahmen die „Religious Liberty Commission“ wirkt und auch das Netzwerk des „International Institute for Religious Freedom“. Das Äquivalent in der Evangelischen Allianz in Deutschland ist der „Arbeitskreis für Religionsfreiheit – Menschenrechte – verfolgte Christen“.<sup>29</sup> Bei allen Diskussionen und Infragestellungen wurde und wird prophetische Mission – Advocacy als eine Dimension der aus der Mission Gottes entspringenden Missionen der Kirche vielerorts gelebt. Das

to nurture acceptance of others, even those of different faiths. In Jeremiah 29.7 the prophet reminds those who have been taken into captivity that they are to ‘seek the welfare of the city where I have sent you into exile, and pray to the Lord on its behalf, for in its welfare you will find your welfare’ (NRSV). We await a new generation of prophetic Baptist voices who will remind us of what it means to ‘seek the welfare’ of all, not just other Baptists/Christians. As Baptists, we have an evangelistic faith. Because of our love for Jesus, we seek to share the truth of the Gospel with others. May Johann Gerhard Oncken’s motto, ‘Every Baptist a missionary’ renew our passion to share our faith just as it inspired Baptists across Europe 200 years ago. Evangelism is not intolerance. It is an expression of love which respects the freedom of conscience of those with whom we share our faith.”

<sup>26</sup> Vgl. *Baptist World Alliance*: Equitable Global Access to COVID-19 Vaccinations; siehe [www.baptistworld.org/wp-content/uploads/2021/01/BWA-Statement-Equitable-Global-Access-to-COVID19-Vaccinations.pdf](http://www.baptistworld.org/wp-content/uploads/2021/01/BWA-Statement-Equitable-Global-Access-to-COVID19-Vaccinations.pdf) (aufgerufen am 13.07.2021).

<sup>27</sup> Vgl. *Baptist World Alliance*: Holistic Mission Guide; siehe [www.baptistworld.org/?s=Holistic+mission+guide](http://www.baptistworld.org/?s=Holistic+mission+guide) (aufgerufen am 13.07.2021).

<sup>28</sup> Vgl. <https://micha-initiative.de/> (aufgerufen am 13.07.2021).

<sup>29</sup> Vgl. <https://akref.ead.de/> (aufgerufen am 14.07.2021).

Vorurteil, dass sich evangelikale Gruppen und „Freikirchen“ (in Deutschland im Gegenüber zu Landeskirchen) nur um Evangelisation aber nicht um Advocacy kümmern, wurde widerlegt. Wer Mission als Ausfluss der Mission Gottes versteht, wie sie die Bibel bezeugt, muss die politische Dimension mit in den Blick nehmen, denn es gibt den Menschen, dem das Evangelium begegnen will, nur mit seinem Kontext. Wer die heilende und rettende Kraft des Evangeliums verkündet, muss auch die Strukturen in den Blick nehmen, die das menschliche Unheil bewirken. Andersherum braucht kirchliche Advocacy-Arbeit den geistlichen Impetus des gesamtmissionarischen Zusammenhangs, um der Gefahr der Ideologisierung und Polarisierung entgegenzuwirken. Die pragmatischen entscheidenden Fragen, wer sich in diesem Engagement wie und wann für wen engagiert und damit Macht ausübt, sind mit diesen Erörterungen nicht beantwortet, sind aber unbedingt zu bedenken. Wenn man „Advocacy“ im christlichen Sinn als prophetische Mission versteht, dann gilt auch hier die Notwendigkeit des Respekts vor allen Beteiligten. Es braucht den Respekt vor den Benachteiligten, für die man eintritt, dass man nicht über ihren Kopf hinweg für sie wirkt, sondern demütig helfend mit ihnen. Der Respekt vor denen, die Ungerechtigkeit und Unfreiheit verursachen, mag in dieser Mission teils nur schwer einzuhalten sein, doch sollte man sich an dieses grundlegende Missionsethos immer wieder erinnern und darum beten.

# Der Nächste als der Andere?

## Zur postkolonialen Kritik an der Entwicklungszusammenarbeit

Yan Suarsana<sup>1</sup>



Die internationale Entwicklungszusammenarbeit (EZ) ist in den letzten Jahrzehnten verstärkt und von verschiedenen Seiten in die Kritik geraten. Eine zunehmend auch im deutschsprachigen Raum Fuß fassende Richtung stellen dabei die sogenannten postkolonialen Studien (*Postcolonial Studies*) dar. Diese verfolgen vor allem im Rahmen der kultur-, politik- und sozialwissenschaftlichen Disziplinen das Ziel, Elemente und Formen des allgemeinen gesellschaftlichen Wissens zu thematisieren, die in Kontinuität mit Konzepten und Narrativen des europäischen Kolonialismus gesehen werden. Im Folgenden möchte ich zunächst einen kurzen Überblick über das Anliegen und die theoretische Grundlage des Postkolonialismus liefern, um anschließend zentrale Kritikpunkte dieser Denkrichtung an der EZ zu skizzieren. Zuletzt soll umrissen werden, welche konkreteren Konsequenzen diese Kritik für die EZ nach sich ziehen könnte.

### *1. Was ist Postkolonialismus?*

Postkoloniale Impulse gehen im Wesentlichen auf marxistische Intellektuelle zurück, die in den entkolonisierten Gebieten der sogenannten ‚Dritten Welt‘ nach dem Zweiten Weltkrieg eine Auseinandersetzung mit den gesellschaftlichen und politischen Folgen des Kolonialismus initiierten.

<sup>1</sup> Dr. Yan Suarsana ist Professor für Globalgeschichte des Christentums am Institut für Religionswissenschaft und Religionspädagogik an der Universität Bremen.  
<sup>2</sup> Andreas Nehring/Simon Tielesch: Theologie und Postkolonialismus. Zur Einführung; in: Dies. (Hg.): Postkoloniale Theologien. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge, Stuttgart 2013, 9–50, hier 15.

So argumentierten der aus Martinique stammende Politiker und Dichter Aimé Césaire (1913–2008) sowie sein Schüler, der algerische Arzt und Unabhängigkeitskämpfer Frantz Fanon (1925–1961), dass der Kolonialismus nicht nur als ein gewalttägliches politisches und administratives System anzusehen sei; vielmehr konzeptionalisierten sie diesen als eine Ideologie, welche die „kolonialen Subjekte“<sup>2</sup> degradiert und verdinglicht habe. Die antikoloniale Kritik dürfe sich daher „nicht auf die gewalttätige Geschichte der kolonialen Ausbeutung [beschränken], denn die tiefgreifendsten Auswirkungen des Kolonialismus liegen darin, dass die Eingeborenen durch die Haltung der Europäer ihnen gegenüber enthumanisiert worden sind“<sup>3</sup>.

Als Begründer der postkolonialen Studien im Sinne einer wissenschaftlichen Disziplin gilt indes der palästinensisch-stämmige Literaturwissenschaftler Edward Said (1935–2003), der in seinem Buch *Orientalism* (1978) Werke der britischen und französischen Orientalistik analysierte. Unter Bezugnahme auf die Theorien Michel Foucaults (1926–1984) als eines der maßgeblichen Vertreter des Poststrukturalismus knüpfte er dabei an die oben skizzierte These einer kolonialen Ideologie an, indem er den Begriff einer orientalistischen Ideologie prägte: Ähnlich wie Césaire und Fanon geht auch Said davon aus, dass die (zum Teil wissenschaftliche) Anhäufung von „systematische[m] Wissen über den Orient, gefördert sowohl durch den Kolonialismus als auch durch das wachsende Interesse am Fremden und Ungewöhnlichen“<sup>4</sup>, im 19. und 20. Jahrhundert unter der allgemeinen „Grundannahme [erfolgte], den Orient insgesamt wenn nicht als zutiefst minderwertig, so doch als korrekturbedürftig aufzufassen“<sup>5</sup>.

In der Folgezeit schlossen sich zahllose Intellektuelle, vor allem aus den ehemaligen Kolonien, den postkolonialen Thesen an. Prominente Beispiele sind etwa die indischen Denker Homi Bhabha<sup>6</sup> und Dipesh Chakrabarty,<sup>7</sup> aber zum Teil auch der jamaikanisch-britische Soziologe Stuart Hall<sup>8</sup> oder die Inderin Gayatri Spivak, die sich vor allem mit dem Konzept der Subalternität befasste.<sup>9</sup> Dabei reflektierten sie – in teilweise kritischer Auseinandersetzung mit dem Werk Edward Saids – die bereits bei Césaire und

<sup>3</sup> Nehring/Tielesch, Theologie, 16.

<sup>4</sup> Edward W. Said: *Orientalismus*, Frankfurt a. M. 2009, 53.

<sup>5</sup> Said, Orientalismus, 54.

<sup>6</sup> Vgl. Homi K. Bhabha: *Die Verortung der Kultur*, Tübingen 2000.

<sup>7</sup> Vgl. Dipesh Chakrabarty: *Europa als Provinz. Perspektiven postkolonialer Geschichtsschreibung*, Frankfurt a. M./New York 2010.

<sup>8</sup> Vgl. Stuart Hall: *Rassismus und kulturelle Identität (Ausgewählte Schriften 2)*, Hamburg 2012.

<sup>9</sup> Vgl. Gayatri Chakravorty Spivak: *Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*, Wien 2008.

<sup>10</sup> Vgl. Sebastian Conrad/Shalini Randeria: *Einleitung: Geteilte Geschichten – Europa in*

Fanon zu findenden Grundzüge postkolonialen Denkens, indem sie herausstellten, dass das Wissen Europas über das koloniale Gegenüber nicht einfach nur der objektiv-empirischen Beobachtung der äußeren (kolonialen) Welt zu verdanken sei, sondern zutiefst verstrickt sei mit den Macht- und Herrschaftsinteressen der Eroberer. Wissen ist nach diesem Verständnis also nicht bloß als ‚objektive‘ Repräsentation der Wirklichkeit anzusehen, sondern vielmehr als ein legitimatorisches Instrument der politischen Herrschaft – und damit als fester Bestandteil der hegemonialen Praxis.

Die politischen und gesellschaftlichen Auswirkungen der orientalistischen Ideologie sind mannigfaltig, nicht nur in den ehemaligen Kolonialgebieten, sondern auch und gerade in den ehemaligen ‚Mutterländern‘. So führte beispielsweise die Konzeptionierung des ‚Orients‘ als einer zivilisatorisch, kulturell und religiös unterlegenen Größe ab der Mitte des 19. Jahrhunderts auch zu biologistisch argumentierenden Rassentheorien, die bis heute den Kern rassistischen Gedankenguts in allen Kontexten der Welt prägen. Und auch die in diesem Zusammenhang erfolgende Anordnung der Zivilisationen auf einer Stufenleiter, deren (mithin universale) Spitze durch die europäische Zivilisation repräsentiert wird, prägte in der Folgezeit nicht nur die konkreten politischen Beziehungen zwischen ‚Westen‘ und ‚Orient‘, sondern bildet auch heute noch den impliziten Kern unseres Verständnisses von Moderne – mit allen ausgrenzenden Konsequenzen für ‚nicht-westliche‘, vermeintlich rückschrittliche oder anti-moderne Identitätspositionierungen.<sup>10</sup>

Die postkoloniale Theorie setzt nun just an diesem Punkt an. Zum einen, indem sie „die verschiedenen Strategien analysiert [...], mit denen der ‚europäische Westen‘ Bilder von kolonisierten Menschen und Völkern konstruiert hat und welche Auswirkungen diese Bilder gehabt haben“.<sup>11</sup> Dadurch wird herausgestellt, dass diese Bilder nicht der ‚objektiven‘ allgemeinen Realität entspringen, sondern das Produkt *bestimmter* historischer Situationen mit ihren je *spezifischen* Machtkonstellationen sind, und das damit verbundene Wissen über die Welt keinesfalls notwendiger- und natürlicherweise Gültigkeit besitzt. Vor diesem Hintergrund untersucht sie zweitens, „wie die Kolonisierten selbst gegen solche Strategien Widerstand übten, indem sie [das koloniale Wissen] überwandten und zum Teil auch übernahmen und verwendeten, um Identität und Selbstwert zu behaupten

einer postkolonialen Welt; in: *Dies./Regina Römhild* (Hg.): Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften, Frankfurt a. M./New York 2013, 32–70.

<sup>11</sup> Nehring/Tielesch, Theologie, 22.

<sup>12</sup> Ebd.

und ihren eigenen Forderungen nach Autonomie, nationaler Identität und souveräner Macht Ausdruck und Nachdruck zu verleihen“.<sup>12</sup>

Indem also die postkoloniale Theorie das vermeintlich ‚objektive‘ Wissen über die Kolonisierten als kontingente Produkte eines historischen Diskurses dekonstruiert, öffnet sie gleichzeitig den Raum für neue Formen des Wissens, von neuen Konzeptionen von (sozialer) Welt und (politischer) Wirklichkeit, über die sich zuvor marginalisierte Gruppen gesellschaftlich rekonzepionieren und politisch neu positionieren können.<sup>13</sup>

## *2. Postkoloniale Kritik an der Entwicklungszusammenarbeit*

Es scheint mir, trotz der großen Vielfalt der Ansätze,<sup>14</sup> als eine zentrale These der einschlägigen postkolonialen Forschungsliteratur zu gelten, dass auch die sogenannte Entwicklungszusammenarbeit (EZ) durch solch vermeintlich ‚objektive‘, also als allgemein gesetzte, Wissensstrukturen charakterisiert ist, die in der Regel die unartikulierten Voraussetzungen eines entsprechenden Denkens und Handelns bilden. Vor diesem Hintergrund hätte eine postkolonial motivierte Kritik an gängigen Konzepten der EZ zum Ziel, die Historizität dieser konzeptuellen Voraussetzungen transparent zu machen, um die vermeintliche Objektivität und Normativität, die diesen im Diskurs zugewiesen wird, zu dekonstruieren. Postkolonial ist diese Kritik auch deshalb, weil sie insbesondere die konzeptuellen<sup>15</sup> Kontinuitäten entschleiert, die teilweise bis heute zwischen kolonialer Ideologie und den theoretischen Grundlagen der EZ existieren. Dies geschieht in der Absicht, alternative Konzepte und Handlungsparameter zu ermöglichen, deren konkrete Ausarbeitung jedoch nicht mehr im engeren Sinne in den Aufgabenbereich der postkolonialen Kritik zu rechnen ist. Wie solche Alternativen jedoch aussehen können, soll am Ende dieses Textes skizziert werden.

<sup>13</sup> Einen pointierten Überblick über das Grundanliegen postkolonialer Ansätze liefert die Ausgabe der Ökumenischen Rundschau 70 (1/2021), hier vor allem in den Beiträgen von Judith Gruber und Claudia Jahnel.

<sup>14</sup> Für einen Überblick vgl. Aram Ziai: Postkoloniale Perspektiven auf Entwicklung; in: Peripherie 120 (2010), 399–426, hier 406–422.

<sup>15</sup> Strukturelle (etwa politische und wirtschaftliche) koloniale Kontinuitäten werden seit längerem bereits in der allgemeineren entwicklungspolitischen Forschung unter den Stichworten Dependenz, Imperialismus oder Neokolonialismus thematisiert, ohne dass dabei zwangsläufig auf postkoloniale Ansätze zurückgegriffen wird (vgl. Ziai, Perspektiven, 402).

Im Folgenden möchte ich anhand von drei zentralen Aspekten zeigen, an welchen Stellen die postkoloniale Kritik an der EZ ansetzt: Zum einen am Begriff der *Entwicklung* (1), der als die konzeptuelle Mitte der Entwicklungspolitik und damit auch der EZ angesehen werden kann; zum zweiten am sogenannten *Othering* (2), das sich als ein wesentliches Merkmal dieses Begriffs, vor allem aber auch als dessen sich in der konkreten Praxis offenbarenden Auswirkung verstehen lässt; zum dritten am Konzept der *Subalternität* (3), das die Frage nach der Möglichkeit der Repräsentation jener Menschen aufwirft, die als die ‚Partner‘ der EZ verstanden werden.

Zu (1): In einschlägigen Einführungen zur Entwicklungspolitik stellt „Entwicklung“ häufig „abstrakt ein Bündel von miteinander verknüpften und normativ positiv aufgeladenen Prozessen dar“<sup>16</sup>. So sprechen beispielsweise Harmut Ihne und Jürgen Wilhelm von einem „sozio-ökonomisch-kulturelle[n] Vorgang [...], der ein komplexes Zielspektrum hat. Dazu gehören u. a. Respektierung der menschlichen Würde, Befriedigung der Grundbedürfnisse, Gleichberechtigung der Geschlechter, Demokratisierung von politischen Strukturen/politische Partizipation, gerechte Besitz- und Einkommensverteilung, wirtschaftliches Wachstum, menschenwürdige Arbeitsbedingungen, funktionierende Gesundheitsversorgung, intakte Umwelt, Zugang zu Bildungseinrichtungen“.<sup>17</sup>

Dieser auf den ersten Blick kaum zu widersprechenden Liste liegen jedoch implizite Voraussetzungen zugrunde, die nun den eigentlichen Gegenstand der postkolonialen Kritik bilden.<sup>18</sup> Denn tatsächlich entpuppt sich das, was zunächst als eine objektive und zeitlose Charakterisierung des ‚guten Lebens‘ formuliert ist, auf den zweiten Blick als weitgehende Deskription der (idealisierten) Gesellschaften des globalen Nordens mit ihren spezifischen politischen, sozialen und wirtschaftlichen Organisationsformen. Dieser Eindruck verstärkt sich, wenn hier als „geistes- und erfahrungshistorische[r] Kontext“ des Entwicklungsgedankens der „moralische[...] und politische[...] Universalismus der griechischen Antike“<sup>19</sup> genannt wird, der

<sup>16</sup> Ziai, Perspektiven, 400.

<sup>17</sup> Hartmut Ihne/Jürgen Wilhelm: Grundlagen der Entwicklungspolitik; in: Dies. (Hg.): Einführung in die Entwicklungspolitik, Münster 2013, 5-40, hier 7. Vgl. in ähnlicher Form bspw. auch die „17 Ziele für nachhaltige Entwicklung“ des BMZ (*Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung*: Der Zukunftsvorvertrag für die Welt. Die Agenda 2030 für nachhaltige Entwicklung, Berlin 2017, 8 f.).

<sup>18</sup> Zur allgemeineren Kritik des Entwicklungsbegriffs vgl. überblicksartig: Ziai, Perspektiven, 400-402; und ausführlich: Aram Ziai: Entwicklung als Ideologie? Das klassische Entwicklungsparadigma und die Post-Development-Kritik, Hamburg 2004.

<sup>19</sup> Ihne/Wilhelm, Grundlagen, 11.

seinen „unumkehrbaren Höhepunkt“<sup>20</sup> mit der europäischen Aufklärung im 18. Jahrhundert erreicht habe. „Dieser Prozess fand im Kontext eines christlich geprägten Weltbildes, das im jüdischen wurzelte, statt [...]. Er wurde vermutlich dadurch erst ermöglicht.“<sup>21</sup> Wie diese knappe Zusammenstellung unschwer erkennen lässt, gehen solche Modelle in der Regel von einem „universellen Maßstab zum Vergleich der Güte von Gesellschaften“<sup>22</sup> aus, dem die weniger entwickelten Regionen der Welt allesamt zu streben. Dabei ist augenscheinlich nicht allein die Vorstellung leitend, dass es sich bei den Gesellschaften des globalen Nordens um die bislang am höchsten entwickelten Manifestationen dieses universalen Ziels handelt; denn darüber hinaus wird zumindest in dem zitierten Statement auch impliziert, dass die historische Voraussetzung für die Erkenntnis dieses Ziels allein durch Europa und dessen aufgeklärte, christliche Kultur gebildet worden sei – eine These, die das universale Entwicklungsideal letztlich zu einer wesenhaft *europäischen* (und mithin christlichen) Sache macht.

Die faktische Positionierung des „status quo im Norden“<sup>23</sup> im Sinne eines universalen, überzeitlichen Ziels verschleiert, dass es sich bei den zeitgenössischen Gesellschaften des Nordens keineswegs um bloße Manifestationen einer *universalen* Entwicklung handelt, sondern vielmehr um das konkrete (und damit *singuläre*) Ergebnis globaler historischer Prozesse. Wenngleich der Beitrag bestimmter Phänomene der europäischen Geistesgeschichte keineswegs bestritten werden soll, so gehört zur historischen Voraussetzung dieses Status quo spätestens seit dem 19. Jahrhundert ebenso der Prozess der gewalttätigen kolonialen Unterwerfung großer Teile der Welt und der damit einsetzenden Globalisierung, die nicht nur den Entwicklungsabstand zwischen Europa und „dem Rest“<sup>24</sup> sondern eben auch die verschiedenen Sichtweisen auf sich selbst und den jeweils Anderen maßgeblich mitbedingt haben. Der politische und gesellschaftliche Status des Nordens repräsentiert also nicht irgendeine Art ‚wesenhafter‘ Eigenschaft der europäischen Kultur, sondern ist als die historische Folge

<sup>20</sup> Ebd.

<sup>21</sup> Ebd. Vergleichbare Positionierungen, beispielsweise im Bereich der Kirchen, skizzieren etwa auch: Hartmut Sangmeister/Alexa Schönstedt: Entwicklungszusammenarbeit im 21. Jahrhundert. Ein Überblick, Baden-Baden 2010, 41.

<sup>22</sup> Aram Ziai: „Willkommen in Zhengistan, ÄthiopierInnen!“ Postkoloniale Perspektiven auf Entwicklungspolitik. Antrittsvorlesung zur Heisenberg-Professur Entwicklungspolitik und Postkoloniale Studien an der Universität Kassel, 18.04.2017, 5; siehe [www.acontcer.com.mx/userfiles/1/downloads/Antrittsvorlesung\\_Aram\\_Ziai.pdf](http://www.acontcer.com.mx/userfiles/1/downloads/Antrittsvorlesung_Aram_Ziai.pdf) (aufgerufen am 13.09.2021).

<sup>23</sup> Ebd.

<sup>24</sup> Vgl. William Easterly: Wir retten die Welt zu Tode. Für ein professionelles Management im Kampf gegen die Armut, Frankfurt a. M./New York 2006, 251–284.

ganz konkreter globaler politischer Prozesse anzusehen, an denen der ‚Rest‘ der Welt ebenso beteiligt war. In den *Postcolonial Studies* wird die Unternehmung, die universalisierenden Tendenzen der europäischen Geschichte bzw. Geschichtsschreibung mithilfe der Historisierung ihrer zentralen Bestandteile und Konzepte zu dekonstruieren, seit Chakrabarty folgerichtig als die „Provinzialisierung Europas“<sup>25</sup> bezeichnet. In diesem Zusammenhang wurde auch die Kontinuität des heutigen universalen Entwicklungskonzepts zur kolonialen Ideologie herausgestellt,<sup>26</sup> die, wie bereits oben ausgeführt, ebenfalls eine allgemeine Entwicklung der Zivilisationen auf ein allgemeines Ziel hin propagiert hatte, das in seiner historischen Manifestation bereits durch die europäischen Gesellschaften verkörpert sei – ein Umstand, der die europäischen Eroberer (im Sinne einer „Bürde des weißen Mannes“<sup>27</sup>) quasi dazu verpflichtete, die unterworfenen Regionen sowohl kulturell als auch politisch und wirtschaftlich zu ‚heben‘. Dieses eurozentrische Narrativ, das zum Teil durch die Philosophien der Aufklärung und des Idealismus geprägt war, wurde im Verlauf des 19. Jahrhunderts jedoch zunehmend zur Legitimierung kolonialer Praktiken von Unterwerfung und Ausbeutung herangezogen, was freilich auch schon von zahlreichen Zeitgenossen kritisiert wurde – nicht zuletzt aus den kolonisierten Gebieten.

Zu (2): Die implizite Tendenz, die allgemeinen Entwicklungsziele weisenhaft mit der europäischen bzw. ‚westlichen‘ Kultur zu verknüpfen, bedingt einen weiteren Aspekt, der sich besonders auch in der konkreten Praxis der Entwicklungszusammenarbeit zeigt, und zwar im sogenannten Othering: „Denn hier werden Prozesse, die in Europa, [...], in Nordamerika (und später auch in einigen Ländern Asiens) stattfanden, zur historischen Norm erklärt; ihr Ausbleiben bzw. ihre Unvollständigkeit wurden als erklärbungsbedürftig definiert [...]. Partikulare historische Prozesse erscheinen so [...] als menschheitsgeschichtlicher Fortschritt und die eigene Gesellschaft als ideale Norm, während andere Gesellschaften als defizitäre Versionen derselben kategorisiert werden („unterentwickelt“).“<sup>28</sup>

<sup>25</sup> Vgl. Chakrabarty, Europa als Provinz.

<sup>26</sup> Vgl. bspw. Daniel Bendix: Global Development and Colonial Power. German Development Policy at Home and Abroad, London/New York 2018; und Aram Ziai: Development Discourse and Global History. From Colonialism to Sustainable Development Goals, London/New York 2016, 27–37.

<sup>27</sup> So der Titel eines bekannten Gedichts von Rudyard Kipling (1865–1936) aus dem Jahre 1899, das den mangelnden Kooperationswillen und die Undankbarkeit der zu entwickelnden Völker beklagte.

<sup>28</sup> Ziai, Perspektiven, 400.

Diese Zweiteilung der Welt deckt sich nicht zufällig zumindest teilweise mit der von Said als Orientalismus bezeichneten kolonialen Ideologie, wenn man die im letzten Abschnitt herausgestellte Kontinuität zwischen zeitgenössischen Entwicklungsmustern und kolonialen Ideen von Zivilisation bedenkt. Denn der Universalisierung des europäischen Gesellschaftsideal sind – und waren – spezifische, hierarchisierende und essentialisierende Identitätskonstruktionen inhärent, die den ‚Rest‘ der Welt substantiell auf eine *andere*, prinzipiell ‚unterlegene‘, Position festschreiben. Zwar ist es das erklärte Ziel jeglicher Entwicklungspolitik, dass schlussendlich alle Regionen der Erde dieses universale Ziel erreichen sollen; doch die Enthistorisierung und Universalisierung konkreter geschichtlicher Erfahrungen in Europa und Nordamerika im Sinne eines normativen Ideals führt zwangsläufig zu der Situation, dass letztlich nur ‚der Westen‘ allein diese Norm vollumfänglich verkörpern kann, weil der ‚Rest‘ (oder im 19. Jahrhundert: der Orient) diese Erfahrungen de facto nicht geteilt hat (und auch niemals wird teilen können). Um bei dem oben exemplarisch zitierten „geistes- und erfahrungshistorischen Kontext“ des Entwicklungsdankens zu bleiben: Wenn dessen „unumkehrbare[r] Höhepunkt“ mit der europäischen Aufklärung verbunden ist, ist es dann vorstellbar, dass andere Regionen, die eine solche ‚Epoche‘ vermeintlich nicht durchlebt haben, diesen in seiner vollen Konsequenz von sich aus erkennen können? Und wenn das christliche Weltbild die unabdingbare Voraussetzung für die Erkenntnis des universalen Entwicklungsideals gewesen ist, wer, wenn nicht das christliche „Abendland“<sup>29</sup>, wäre dann allein in der Lage, dieses Ideal im vollen Umfang zu verkörpern?

Das in diesen Beispielen zutage tretende konzeptuelle Verhältnis zwischen dem ‚erkennenden‘ (und damit in die Position des Lehrenden gesetzten) Europa und dem möglicherweise noch der vollen Erkenntnis entbehrenden ‚Rest‘ der Welt zeitigt seine sichtbare Wirkung auch in der ganz konkreten Praxis der EZ, wie verschiedene Studien aus dem Bereich der postkolonialen Politikwissenschaft herausgestellt haben. So haben Timo Kiesel und Daniel Bendix im Rahmen ihrer Untersuchung entwicklungspolitischer Plakatwerbung durch deutsche Nichtregierungsorganisationen (am Beispiel Afrikas) mehrere zentrale motivische Gemeinsamkeiten herausgearbeitet, die sie als „koloniale Bildtraditionen“<sup>30</sup> identifizieren. Zum

<sup>29</sup> Ihne/Wilhelm, Grundlagen, 11.

<sup>30</sup> Timo Kiesel/Daniel Bendix: White Charity. Eine postkoloniale, rassismuskritische Analyse der entwicklungspolitischen Plakatwerbung in Deutschland; in: Peripherie 120 (2010), 482–495, hier 484.

einen sei die Darstellung schwarzer Menschen stets mit den Themen Hunger, Armut, mangelnde Bildung, „Unterentwicklung“ oder Krankheit verbunden, also mit dem, „was nicht da ist“<sup>31</sup>, und was durch die deutschen Spenderinnen und Spender ermöglicht werden soll. Zweitens sei die Darstellung von Schwarzen durch die „Fokussierung auf Natur, Natürlichkeit und Ursprünglichkeit“<sup>32</sup> verbunden, was das koloniale Stereotyp vom kulturellen Europa und dem ursprünglichen, „wilden“ Afrika reproduziere. Außerdem würden Afrikanerinnen und Afrikaner in der Regel als „hilfsbedürftig und passiv“<sup>33</sup> inszeniert, um der potentiellen Zielgruppe klar zu machen: „Würden sie nicht spenden, gäbe es in diesem Dorf weder eine Schule noch etwas zu essen und zu trinken.“<sup>34</sup> Auch Kristina Kontzi hat in ihrer Studie zum entwicklungspolitischen Freiwilligendienst *weltwärts* aufgezeigt, dass die als „Lernende und Helfende“<sup>35</sup> in den globalen Süden ausgesandten jungen Menschen zuletzt doch als Expertinnen und Experten konzeptionalisiert werden, die als sogenannte *global citizens* die philanthropische „Kompetenz“ des Nordens in die zu entwickelnden Partnerländer tragen und damit die konzeptuelle Hierarchie zwischen „uns“ und den (bedürftigen) „anderen“ lediglich forschreiben.<sup>36</sup>

Zu (3): Die Frage der Subalternität (und damit auch der Möglichkeit der Repräsentation) von als marginalisiert wahrgenommenen Bevölkerungsgruppen wird in der postkolonialen Theorie seit Jahren kontrovers diskutiert und kann an dieser Stelle nur grob behandelt werden. Vor allem Spivak hat in diesem Zusammenhang die These aufgestellt, dass sich Marginalisierte gar nicht im Sinne etwa eines „Subjekt[s] der Dritten Welt“<sup>37</sup> artikulieren könnten, weil es sich bei dem Konzept der Subalternität um eine generalisierende und unterkomplexe Kategorie der (kolonialen, aber auch anti-kolonialen, „bürgerlich-humanistische[n]“<sup>38</sup>) Ideologie handele. Daher sei auch der Versuch, die Interessen der Subalternen (etwa im Rahmen von entwicklungspolitischer *advocacy*-Arbeit) zu repräsentieren, zwangsläufig mit einer Reifizierung ihrer Unterwerfung verbunden, und zwar deshalb,

<sup>31</sup> Kiesel/Bendix, *Charity*, 485.

<sup>32</sup> Ebd., 486.

<sup>33</sup> Ebd., *Charity*, 487.

<sup>34</sup> Ebd.

<sup>35</sup> Entsprechend des Selbstverständnisses von *weltwärts* als „Lern- und Hilfsdienst“. Vgl. Kristina Kontzi: Postkoloniale Perspektiven auf „*weltwärts*“. Ein Freiwilligendienst in weltbürgerlicher Absicht, Baden-Baden 2015, 23.

<sup>36</sup> Vgl. Kontzi, *Perspektiven*, 214–216.

<sup>37</sup> Spivak, *Subaltern*, 19.

<sup>38</sup> María do Mar Castro Varela/Nikita Dhawan: Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung, Bielefeld 2020, 201.

weil die subalterne „Subjektposition über die dominante Hegemonie konstruiert wird, [und damit] niemals eine autonome sein kann“<sup>39</sup>. Oder, in den berühmten Worten Spivaks: „Weiße Männer, die braune Frauen vor braunen Männern retten wollen, unterwerfen diese Frauen einer größeren ideologischen Verengung, und zwar durch die absolute Identifikation *innerhalb der diskursiven Praxis [...]*“<sup>40</sup>, etwa dadurch, dass diese als schutzbedürftige Opfer rückständiger patriarchaler Strukturen konstruiert werden.

### *3. Ausblick: Auf dem Weg zu einer konzeptuellen Dekolonialisierung der Entwicklungszusammenarbeit*

Ausgehend von der These Spivaks, dass ausgerechnet diejenigen, die im besonderen Fokus der EZ stehen (die Armen und Entrechteten), in ihren spezifischen Bedürfnissen und Interessen gar nicht wahrgenommen werden können, weil sie im Grundrauschen des (ideologisierten) Diskurses untergehen, möchte ich einige Vorschläge Aram Ziais aufnehmen, die dieser im Rahmen der Forderung nach einer „Dekolonialisierung der Entwicklungspolitik“<sup>41</sup> formuliert hat. Diese Forderung leitet sich aus der These ab, dass einige der Probleme in der EZ durch die praktischen Konsequenzen kolonialer Denkmuster verursacht sind, die daher gezielt identifiziert und überwunden werden müssen.

(1) Um den diagnostizierten „Eurozentrismus der Entwicklungspolitik“<sup>42</sup> zu überwinden, schlägt Ziai vor, die idealen Zielvorstellungen der EZ nicht einseitig anhand der „gängigen westlichen [...] Modelle der Organisierung von Wirtschaft, Politik und Wissen“<sup>43</sup> zu orientieren. Stattdessen könnten auch nicht-europäische Organisationsformen, etwa „kollektiver Landbesitz oder basisdemokratische Praktiken in zapatistischen Gemeinden Mexikos“<sup>44</sup>, als ein Vorbild genommen werden, in dessen Kontext ebenfalls Indikatoren eines ‚guten Lebens‘ erhoben werden könnten.

(2) Die Abkehr vom Eurozentrismus müsste ebenso durch eine De-Hierarchisierung und Egalisierung der Beziehungen innerhalb des weltweiten entwicklungs politischen Netzwerks vollzogen werden. Dies könne

<sup>39</sup> Ebd.

<sup>40</sup> Spivak, Subaltern, 98 (Hervorhebung ebd.).

<sup>41</sup> Ziai, Willkommen, 10.

<sup>42</sup> Ebd.

<sup>43</sup> Ebd.

<sup>44</sup> Ebd.

nach Ziai zum einen durch die gleichberechtigte Partizipation auf politischer und organisatorischer Ebene,<sup>45</sup> zum anderen aber etwa auch „durch die Einführung von Expert:innen aus dem Süden“<sup>46</sup> erreicht werden, um das einseitige Gefälle zwischen Lehrenden und Lernenden aufzubrechen. Auch im Norden können Gesellschaften sicherlich von der spezifischen Expertise von Menschen aus dem globalen Süden mit ihren je eigenen kontextuellen Erfahrungen profitieren, sei es im Bereich der Wirtschaftspolitik, der Armuts- und Korruptionsbekämpfung, der Stadtentwicklung oder der Verkehrsplanung.

Es darf an dieser Stelle nicht verschwiegen werden, dass die EZ die in den letzten Jahrzehnten von verschiedenen Seiten formulierte Kritik an vielen Stellen aufgenommen hat, etwa, indem sie in ihren Darstellungsformen sensibler und vorurteilsbewusster vorgegangen oder in der Zusammenarbeit mit den südlichen Partnern partizipativer und partnerschaftlicher geworden ist.<sup>47</sup> Gleichzeitig ist klar, dass in der EZ Engagierte auf allen Ebenen mit äußerer Zwängen und kontextuellen Zusammenhängen umgehen müssen, auf die sie selbst keinen unmittelbaren Einfluss haben. Dennoch weisen Kiesel und Bendix in ihrer oben erwähnten Studie meines Erachtens zurecht darauf hin, dass sich entwicklungspolitische Akteure selbst „in der Machtposition [befinden], vorherrschende Bilder und Stereotype [...] manifestieren oder in Frage stellen zu können“<sup>48</sup>, weil sie „ein Quasi-Monopol auf die Abbildung von Schwarzen und People of Colour im öffentlichen Raum besitzen“<sup>49</sup>. Vor diesem Hintergrund stimmt die Feststellung der beiden Studienautoren hoffnungsfroh, dass bei vielen Organisationen ein entsprechend kritisches Umdenken „in anderen Tätigkeiten viel weiter vorangeschritten ist als in der Spendenwerbung“<sup>50</sup>.

<sup>45</sup> Vgl. ebd.

<sup>46</sup> Ebd.

<sup>47</sup> Vgl. ebd; sowie Kiesel/Bendix, Charity, 483.

<sup>48</sup> Kiesel/Bendix, Charity, 482.

<sup>49</sup> Ebd.

<sup>50</sup> Kiesel/Bendix, Charity, 483.

# Advocacy zwischen religiösem Deutungsanspruch und anwaltschaftlichem Handeln

Entwicklungssoziologische und religionswissenschaftliche Perspektiven

Gabriele Beckmann<sup>1</sup> und Ulrike Schröder<sup>2</sup>



## 1. Einleitung

Christliche Kirchen, Missionswerke und kirchlich-karitative Organisationen und Vereine engagieren sich seit Jahrzehnten in der Entwicklungszusammenarbeit. In den letzten Jahren ist die explizite *Advocacy*-Arbeit<sup>3</sup> zu einem wichtigen Aspekt kirchlichen Handelns geworden. Eine Vielzahl an christlich geprägten Organisationen, Vereinen und Netzwerken engagiert sich u. a. für gerechtere Lieferketten im globalen Welthandel, die Rechte von Migrantinnen und Migranten, Frauen und indigenen Völkern, oder die Absicherung und Begleitung von Menschen in militärischen Krisengebieten.<sup>4</sup> Damit partizipieren diese Organisationen als sogenannte *faith-based organizations (FBOs)*<sup>5</sup> auch an transnationalen Netzwerken, die sich dem Kampf um die globale Durchsetzung grundlegender Menschenrechte verschrieben haben.

<sup>1</sup> Dr. Gabriele Beckmann ist Soziologin und Professorin für Entwicklungsbezogene Arbeit an der Fachhochschule für Interkulturelle Theologie Hermannsburg.

<sup>2</sup> Dr. Ulrike Schröder ist Professorin für Religionswissenschaft und Interkulturelle Theologie an der Universität Rostock.

<sup>3</sup> Der Begriff Advocacy kann ins Deutsche grob mit „Anwaltschaft“ übersetzt werden. In der Entwicklungszusammenarbeit ist damit anwaltschaftliches Handeln zum Beispiel im Kontext kollektiver gesellschaftlicher Aushandlungsprozesse gemeint.

<sup>4</sup> Zu konkreten Beispielen siehe den Beitrag von Gabriele Hoerschelmann in diesem Heft.

<sup>5</sup> Zu den Begriffen *faith-based organisation* (FBO, d. h. glaubensbasierte Organisation) und *religious non-governmental organization* (RNGO, d. h. religiöse Nicht-Regerungsorganisation) gibt es eine breit angelegte terminologische Diskussion in den Sozialwissenschaften, auf die hier nicht weiter eingegangen werden kann. Im Wesentlichen sind

Vor dem gegenwärtigen Hintergrund der polarisierten politischen Entwicklungen findet dieses *Advocacy*-Engagement in einem immer komplexeren und oft auch konflikthaft zugesetzten Umfeld statt. Nationalistische wie populistische Tendenzen beeinflussen spürbar Politik und Gesellschaft in vielen Ländern und haben besonders NGOs und FBOs getroffen, die im Bereich Menschenrechte, Umweltschutz, Bildung etc. aktiv sind.

Diese Tendenzen passen in das ebenfalls für viele andere Länder diagnostizierte Muster der enger werdenden Räume („shrinking spaces“) für politisches Engagement aus der Zivilgesellschaft heraus. Insbesondere autoritäre oder populistische Regime tendieren derzeit dazu, die zivilgesellschaftlichen Formen sozialen und politischen Engagements immer stärker einzuschränken und NGOs und Protestbewegungen, die sich auf gesellschaftlich umstrittene Kernthemen wie Menschenrechte, Frauenrechte, Minderheiten, Umweltschutz etc. fokussieren, durch strengere Gesetzgebung und politische Repression unter Kontrolle zu bekommen.

Diese Situation stellt auch die internationale *Advocacy*-Arbeit von NGOs und FBOs vor neue Herausforderungen: Zum einen steht *Advocacy*-Arbeit und Entwicklungszusammenarbeit in den Ländern des globalen Südens zunehmend politisch unter Druck, zum anderen müssen sich beide auch in den Ländern des globalen Nordens kritischen Debatten stellen, die zum Beispiel in Anknüpfung an postkoloniale und rassismuskritische Theorien etablierte Begründungsmuster für globales anwaltschaftliches Engagement kritisch hinterfragen.<sup>6</sup> Auch in ideologiekritischen und identitätspolitischen Debatten wird das Sprechen in Stellvertretung für Andere, Subalterne, Marginalisierte, das Deutungshoheit beansprucht und Identitäten unreflektiert von außen zuschreibt und definiert, zunehmend problematisiert. Daraus ergibt sich das grundlegende Problem, wie anwaltschaftliches Handeln, besonders von FBOs im Spannungsfeld zwischen Religion und Politik, überhaupt noch zu plausibilisieren ist. Religiöse Organisationen wie Kirchen, Missionswerke, entwicklungsbezogene FBOs, aber auch kleine Vereine, die sich dem partnerschaftlichen Engagement mit dem globalen Süden widmen, stehen daher vor der Aufgabe, Rechenschaft über ihr globales anwaltschaftliches Handeln abzulegen und ihre eigenen Überzeugungen und konzeptionellen Arbeitsgrundlagen kritisch zu hinterfragen.

beide Bezeichnungen weitgehend synonym. In diesem Artikel soll der Einfachheit halber die tendenziell etwas weitere Bezeichnung FBO verwendet werden. Zu den beiden Begriffen vgl. Wolfgang Bielefeld u.a.: Defining Faith-Based Organizations and Understanding Them Through Research; in: Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly 42 (2013), 442–467.

<sup>6</sup> Siehe dazu den Beitrag von Yan Suarsana in diesem Heft, S. 452–462.

In diesem Aufsatz soll es daher darum gehen, aus religionswissenschaftlicher und entwicklungssoziologischer Sicht einen grundlegenden Blick auf das Thema *Advocacy* – im Sinne eines anwaltschaftlichen, gegebenenfalls stellvertretenden Handelns im Kontext globalen zivilgesellschaftlichen Engagements – zu werfen. Dabei werden wir der Frage nachgehen, welche Relevanz anwaltschaftliches Handeln von FBOs im Rahmen internationaler Beziehungen hat und wie es sich aus entwicklungssoziologischer Perspektive im Rahmen von FBOs reflektieren und begründen lässt.

## *2. Internationale Advocacy im Kontext von global governance*

Gegenwärtig lässt sich beobachten, dass Religionsgemeinschaften und FBOs eine zunehmend wichtigere Rolle in der internationalen Politik, in der Entwicklungszusammenarbeit sowie als Interessenvertreter in konfliktbeladenen gesellschaftlichen Aushandlungsprozessen einnehmen. Wie Claudia Baumgart-Ochse vermerkt, sind „die normativen Prämissen einer globalen gesellschaftlichen Ordnung selbst (...) im Wandel begriffen“, denn das (als westlich angesehene) Ideal einer liberalen, säkularen und demokratischen Gesellschaft wird nicht überall unhinterfragt als globale Norm gesellschaftlicher Ordnung geteilt. In diesem Prozess gewinnen „religiöse und kulturelle Beweggründe für politisches Handeln“<sup>7</sup> neu an Bedeutung und Legitimität. Religionsgemeinschaften und religiösen Akteuren wird daher in der internationalen Politik und Entwicklungszusammenarbeit eine zunehmend bedeutungsvollere Rolle in Prozessen der *global governance* zugeschrieben.<sup>8</sup> Im Zuge der Globalisierung ist politisches Handeln auf internationaler Ebene inzwischen bestimmt durch eine komplexe partizipative Struktur, die es einer Vielzahl an Akteuren ermöglicht, an der politischen Willensbildung teilzunehmen. Neben Staaten gewinnen auch immer mehr nicht-staatliche Akteure (sogenannte *nonstate actors*), zu de-

<sup>7</sup> Claudia Baumgart-Ochse: Religiöse Akteure als Beiträger zu Global Governance; in Ines Werkner u.a. (Hg.): Religionen – Global Player in der internationalen Politik?, Wiesbaden 2014, 15–32, hier 16.

<sup>8</sup> Vgl. Andreas Heuser u.a.: From a Quiet Revolution to the Tolerance of Ambiguity: Religious NGOs in International Development Discourse; in: Ders. u. a. (Hg.): Does Religion Make a Difference? Religious NGOs in International Development Collaboration, Baden-Baden 2020, 13–40, hier 13 f. Zum Begriff global governance vgl. Baumgart-Ochse, Religiöse Akteure.

nen auch FBOs und NGOs zählen, an Bedeutung. So sind bei den Vereinten Nationen viele FBOs registriert, die sich aktiv in die politische Willensbildung auf internationaler Ebene einbringen beziehungsweise versuchen, staatliches wie interstaatliches Handeln direkt oder indirekt zu beeinflussen.<sup>9</sup> Diese Interaktionen haben oft einen netzwerkartigen transnationalen Charakter und ermöglichen das Entstehen neuer Bündnisse und Interessen-Koalitionen.<sup>10</sup> Die neuen Formen der *global governance* dienen dabei religiösen Akteuren als institutionelle und ideelle „Gelegenheitsstruktur, um sowohl moralische als auch praktische Ressourcen einzuspeisen“<sup>11</sup> und damit zur Positionierung von Religion im öffentlichen Raum beizutragen. Diese Dynamiken sind bisher nur in Ansätzen erforscht.<sup>12</sup> Hier kann jedoch nur andeutungsweise kritisch vermerkt werden, dass die normative Wertebasierung von FBOs in diesen Prozessen zuweilen als Ausweis einer (quasi unanfechtbaren) ethischen Grundhaltung und Vertrauenswürdigkeit aller Religionen hervorgehoben wird und – auch in der Entwicklungszusammenarbeit – von Akteuren allseits als vorteilhaft für die Durchsetzung politischer Programme auch jenseits von staatlichen Strukturen angesehen wird.<sup>13</sup> Diese Legitimationsdiskurse erzeugen insbesondere in Ländern des globalen Südens Effekte im Bereich der Organisation von Religionsgemeinschaften, die quasi eine Art *donor*-politisch gesteuerte „NGOisierung“ durchlaufen und zunehmend als Dienstleister für (neo-liberale) sozial-karitative Wohlfahrts- und Entwicklungsprogramme nationaler oder internationaler Art auftreten. Auch für das Selbstverständnis der Religionsgemeinschaften hat dies erhebliche Effekte, denn damit einhergehend wird oft – mehr oder weniger bewusst reflektiert – ein normatives Paradigma von „Entwicklung“ in das eigene Religions- und Selbstverständnis inkorporiert.

<sup>9</sup> Vgl. Jeffrey Haynes: Faith-based Organisations at the United Nations, EUI Working Paper, RSCAS 2013/70, European University Institute, San Domenico di Fiesole (FI); siehe [https://cadmus.eui.eu/bitstream/ handle/1814/28119/RSCAS\\_2013\\_70.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://cadmus.eui.eu/bitstream/ handle/1814/28119/RSCAS_2013_70.pdf?sequence=1&isAllowed=y) (aufgerufen am 01.09.2021).

<sup>10</sup> Vgl. Felix Anderl: Protest – Öffnung – Wandel? Transnationale Advocacy-Netzwerke in der „geöffneten“ Gelegenheitsstruktur; in: Daphi Priska u. a. (Hg.): Protest in Bewegung? Zum Wandel von Bedingungen, Formen und Effekten politischen Protests, Baden-Baden 2017, 93–116.

<sup>11</sup> Baumgart-Ochse, Religiöse Akteure, 17.

<sup>12</sup> Vgl. dazu Karsten Lehmann: Vielfalt religiöser Traditionen und Organisationen in der internationalen Politik; in: ZIB Zeitschrift für Internationale Beziehungen 18 (2011), 133–148.

<sup>13</sup> Der stark normativ aufgeladene Diskurs um die Wertebasiertheit von Religion(en) ist aus religionswissenschaftlicher Sicht auch insofern kritikwürdig, als dass hier kollektiv nicht nur ganze Religionsgemeinschaften, sondern auch ‚Religion‘ an sich zum leeren Signifikanten werden beziehungsweise wird, der gesellschaftliche Normativität *per se* verkörpert und einer kritischen Auseinandersetzung nicht mehr zugänglich ist.

### 3.1 Der normative Rahmen des Handlungsfeldes Advocacy

Um das Handlungsfeld der *Advocacy* bzw. des anwaltschaftlichen Handelns im Rahmen der glaubensbasierten und kirchlichen Entwicklungszusammenarbeit einordnen und näher untersuchen zu können, muss zunächst der normative Begriff „Entwicklung“ in den Blick genommen werden. Entwicklungspolitik und Entwicklungszusammenarbeit gehören zu einem Politikbereich, der zahlreiche paradigmatische Wechsel des Entwicklungsverständnisses (technologischer Fortschritt, ökonomisches Wachstum, Modernisierung, Strukturanpassung, Nachhaltigkeit) durchlaufen hat und der auch durch zum Teil modisch verwendete Schlagwörter (*empowerment, Partizipation, capacity-building*) charakterisiert ist.

Kirchen, Missionswerke und viele andere glaubensbasierte Organisationen (FBOs) aus einem breiten Spektrum von Glaubensorientierungen und konfessionellen Hintergründen sind seit Aufkommen der Entwicklungszusammenarbeit sichtbare und relevante Akteure sowohl in der langfristig angelegten Arbeit als auch in der Umsetzung von zeitlich befristeten Programmen und Projekten. Auf der internationalen Ebene spielten und spielen Kirchen und FBOs als Advocacy-Akteure eine prominente Rolle, wenn es um Themen wie Entwicklungsziele, Menschenrechte oder Armutsbekämpfung geht. Kirchen, Werke und andere FBOs üben als wichtige Akteure nicht nur selbst Einfluss aus; sie bleiben ihrerseits von den oben erwähnten entwicklungspolitischen Paradigmen, Leitprinzipien und Wechselseitigkeiten derselbigen nicht unberührt: Zum einen nehmen diese Organisationen an gesellschaftlichen Debatten teil und machen sich Diskurse zu eigen. Zum anderen sind kirchliche und glaubensbasierte FBOs und NGOs von Spendengeldern wie auch von staatlichen Entwicklungshilfegeldern und den jeweils vorherrschenden Leitideen der Entwicklungspolitik abhängig.

Darüber hinaus beziehen sich Kirchen, Religionsgemeinschaften und FBOs in ihrem Entwicklungsverständnis mit besonderem Nachdruck auf Gerechtigkeit als Leitwert. Aus dieser Grundorientierung am Wert der Gerechtigkeit – insbesondere sozialer Gerechtigkeit – lässt sich auch die Orientierung von FBOs, Missionswerken und Kirchen auf die Menschenrechte erklären. „Keine Almosen, sondern Rechte“<sup>14</sup>, so der Titel einer

<sup>14</sup> *Brot für die Welt*: Keine Almosen, sondern Rechte. Ein entwicklungspolitisches Arbeitspapier zu den wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Menschenrechten, Bonn 2007.

Publikation des Evangelischen Entwicklungsdienstes (EED) (heute Evangelisches Werk für Diakonie und Entwicklung), die die Einführung eines menschenrechtsbasierten Ansatzes in der Entwicklungszusammenarbeit des EED begründet. Viele Hilfsorganisationen haben in ähnlicher Weise in ihre Strategien den menschenrechtsbasierten Ansatz verankert.<sup>15</sup> Die Partner und Zielgruppen der Zusammenarbeit werden nicht mehr als Bedürftige, sondern vielmehr als Träger und Trägerinnen von Rechten verstanden. Armut, Unterversorgung mit lebensnotwendigen Gütern, mangelnde Bildungschancen und mangelhafte Gesundheitsversorgung, wie auch Diskriminierung und fehlende kulturelle Anerkennung werden vor allem als Verletzungen der allgemeinen Menschenrechte und der sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Rechte des völkerrechtlich anerkannten Sozialpaktes der Vereinten Nationen<sup>16</sup> angeklagt und – wo möglich – auch eingeklagt. Das Hilfswerk der Evangelischen Kirchen Schweiz (HEKS) bringt dies so zum Ausdruck: „Advocacy bringt Fragen zu Machtverhältnissen, Unrecht und Ungleichheit auf den Tisch. Advocacy ist also ein zentrales Element in unserem Bestreben für eine gerechtere und friedlichere Welt. Mit seiner Advocacy-Arbeit exponiert sich HEKS in der Öffentlichkeit und beeinflusst dabei die Wahrnehmung des Hilfswerkes auch bei Stakeholdern wie dem Kirchenbund, Kantonalkirchen oder Spendenden.“<sup>17</sup> In diesem Zitat werden auch bereits die vielfältigen Beziehungslinien und Interessenachsen angesprochen, die im *Advocacy*-Prozess eine Rolle spielen und im Folgenden diskutiert werden sollen.

Von ebenso großer Bedeutung für die normative Vorstellung entwicklungs politischen Handelns ist die Leitidee der nachhaltigen Entwicklung, die in den 2015 von den Vereinten Nationen erklärten 17 Zielen für nachhaltige Entwicklung (*Sustainable Development Goals*) ihren Ausdruck

<sup>15</sup> Vgl. *Brot für die Welt*: Mit Recht für mehr Gerechtigkeit. Eine Einführung in die sozialen Menschenrechte und den rechtebasierten Ansatz in der Entwicklungszusammenarbeit, Berlin 2015. Auch das internationale Hilfswerk ADRA der Siebenten-Tags-Adventisten bekennt sich klar zu Gerechtigkeit und der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte; siehe <https://adra.eu/universal-declaration-of-human-rights/> (aufgerufen am 10.09.2021). Die evangelikal geprägte Organisation World Vision, eine der weltweit größten Hilfsorganisationen war als zivilgesellschaftliche Beratungsorganisation in den Vereinten Nationen stark an der Formulierung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte mitbeteiligt und richtet ihre intensive globale Advocacy-Arbeit an den Menschenrechten aus; vgl. Jeffrey Haynes: World Vision and ‚Christian Values‘ at the United Nations; in: Andreas Heuser u. a. (Hg.): *Faith-Based Organizations in Development Discourses and Practice*, Abingdon 2020, 86–112.

<sup>16</sup> Vgl. Michael Krennerich: Soziale Menschenrechte. Zwischen Recht und Politik, Schwalbach 2016.

<sup>17</sup> *Hilfswerk der Evangelischen Kirchen Schweiz*: Advocacy in der Entwicklungszusammenarbeit, Zürich 2011, 3.

findet und in Unterzielen und Indikatoren zu messbaren Maßstäben für den Erfolg und die Wirksamkeit von Entwicklungszusammenarbeit geworden sind.<sup>18</sup> Die nachhaltigen Entwicklungsziele bedeuten insofern eine paradigmatische Veränderung von Entwicklungsvorstellungen, als dass sie nur durch die Partnerschaft von Staaten, Organisationen und Menschen in Nord, Süd, Ost und West zu erreichen sind. Der Aufbau von globalen Partnerschaften stellt als Entwicklungsziel 17 ein eigenständiges Ziel dar. Mit dem Anspruch auf beständige Partnerschaftlichkeit im Wirken für eine nachhaltige Entwicklung sehen sich insbesondere FBOs wie Brot für die Welt, Misereor oder ADRA mit ihren oft über Jahrzehnte aufgebauten Beziehungen zu Organisationen und Kirchen im globalen Süden bestätigt. Diese Langfristigkeit der Partnerschaft steht dem bereits erwähnten kurzlebigen, teilweise von wechselnden Moden getriebenen Geschäft der Entwicklungszusammenarbeit entgegen.

Das aktuelle Handlungsfeld von *Advocacy* oder anwaltschaftlichem Handeln von FBOs, Missionswerken und Kirchen findet in den normativen Leitideen „Recht und Gerechtigkeit“ sowie „nachhaltiger Entwicklung“ viele Bezugspunkte, an denen sich Entscheidungen für praktische *Advocacy*-Handlungen orientieren und auf deren Basis sie begründet werden.

### *3.2 Arten des anwaltschaftlichen Handelns*

Im Allgemeinen werden für das anwaltschaftliche Handeln (*Advocacy* und *Lobbying*)<sup>19</sup> drei Unterarten unterschieden<sup>20</sup>:

<sup>18</sup> Vereinte Nationen, UNRIC: Ziele für Nachhaltige Entwicklung; siehe <https://unric.org/de/17ziele/> (aufgerufen am 10.09.2021).

<sup>19</sup> Die Aktivitätsbereiche Advocacy und Lobbying haben unterschiedliche Konnotationen und werden von verschiedenen Autoren nach je unterschiedlichen Kriterien voneinander abgegrenzt. In der Regel wird unter Lobbying eher der Versuch der Einflussnahme auf Entscheidungsträger und ihr politisches Umfeld verstanden, während Advocacy zusätzlich die Öffentlichkeit mit einbezieht. Eine andere Unterscheidung wäre, die Vertretung eigener Interessen als Lobbying zu sehen und die anwaltschaftliche Vertretung der Interessen „Anderer“ als Advocacy (vgl. den Beitrag von Yan Suarsana in diesem Heft). Die Organisationen Brot für die Welt, HEKS und Inter-Church Organisation for Development Cooperation (ICCO) sehen sowohl Lobbying als auch Advocacy als ihre Arbeitsbereiche. Vgl. *Hilfswerk der Evangelischen Kirchen Schweiz*, Advocacy; sowie *Inter-Church Organisation for Development Cooperation: Guidelines on Lobby and Advocacy*, Utrecht 2010; und ebenfalls *Brot für die Welt: Lobbying & Advocacy. Achieving Change together*; siehe [www.brot-für-die-welt.de/en/bread-for-the-world/cooperation/lobby-advocacy/](http://www.brot-fuer-die-welt.de/en/bread-for-the-world/cooperation/lobby-advocacy/) (aufgerufen am 27.09.2021).

<sup>20</sup> Vgl. *Brot für die Welt*: Wirkungsorientierung von Advocacy. Eine Handreichung für Planung, Monitoring und Evaluierung von Advocacy-Arbeit, Stuttgart 2012, 6.

Eine Art der *Advocacy* ist die *Interessenvertretung* wie sie vor allem durch Gewerkschaften und andere zivilgesellschaftlichen Gruppen, darunter auch FBOs, ausgeübt wird. Hierbei formulieren Organisationen Ansprüche und Forderungen an die jeweils zuständigen Regierungen, Verbände und Entscheidungsträger, die sich auf die Interessen ihrer eigenen Mitgliederbasis oder der von ihnen vertretenen gesellschaftlichen Gruppen berufen können. FBOs, Kirchen und Missionswerke im Norden unterstützen solche Interessenvertretungsorganisationen, insbesondere solche, die im globalen Süden verortet sind, mit finanziellen Zuschüssen, Trainings und anderen Instrumenten.

Die zweite Art des anwaltschaftlichen Handelns ist die *Themenanwaltschaft*. Hier werden spezifische Themen und Anliegen in der Regel von ganzen Advocacy-Koalitionen auf die öffentliche Tagesordnung gesetzt und an politische Entscheidungsträger herangetragen. FBOs, Kirchen und Missionswerke sind häufig in vielen und breit aufgestellten Advocacy-Koalitionen aktiv, deren Themen im Bereich von Gerechtigkeit und nachhaltiger Entwicklung verknüpft sind, wie etwa strukturelle soziale Benachteiligungen, soziale Sicherheit, spezifische Menschenrechtsverletzungen z.B. von ethnischen, religiösen und anderen Minderheiten (wie LGBTQI), Frauenrechte, Religionsfreiheit oder Klimagerechtigkeit und -schutz. In diesen Handlungsfeldern werden „dicke Bretter“ gebohrt. Die jeweils adressierten Entscheidungsebenen und -träger sind auf globaler, internationaler, nationaler und teilweise sogar regionaler Ebene verortet und sind ihrerseits in komplexen Abhängigkeitsstrukturen und *Governance*-Netzwerken eingebunden. Auch das Anregen oder Verstärken öffentlicher Diskurse in den jeweiligen Gesellschaften, die auf die Entscheidungsträger entsprechend einwirken sollen, ist Teil dieser Aktivitäten. *Advocacy* als Themenanwaltschaft findet daher in der Regel nicht nur in kurzfristigen Kampagnen, sondern meist in langfristigen Zeithorizonten und in Form geplanter strategischer Vorgehensweisen statt, die allerdings auch zugespitzte und kurzfristige Kampagnen beinhalten können. Zudem findet *Advocacy* als Themenanwaltschaft auf verschiedenen Ebenen und in weitgespannten Netzwerken von gleichgesinnten Akteuren statt. In diesen Netzwerken arbeiten themeninteressierte Akteure verschiedenster religiöser oder nicht-religiöser Identität konstruktiv und mit erheblichem professionellem *Know-How* zusammen mit oft kleinen, wenig professionalisierten Organisationen von Menschen, die vom jeweiligen Thema direkt betroffen sind. Aus diesem Grund ist die Stärkung der kleinen Organisationen vor Ort durch Trainings und Informationsmaterial ein Bestandteil von themenwaltschaftlichen *Advocacy*-Strategien.<sup>21</sup>

Die dritte Form des *Advocacy*-Handelns ist die *Anwaltschaft für benachteiligte Gruppen*. Im englischsprachigen Raum wird dies als *Social Justice Advocacy* bezeichnet. Die Metapher der Anwaltschaft ist in diesem Handlungsfeld am zutreffendsten, denn die *Advocacy*-Arbeit übernimmt hier die Rolle, den Sprachlosen eine Stimme zu verleihen, wo sie ansonsten nicht gehört würden. Sie schafft Zugang zu Öffentlichkeit und juristischen Ressourcen. Diese Art von *Advocacy* verfügt über technisch-juristisches *Know-How*, Kommunikationskanäle, oft ein Netz vielfältiger sozialer Kontakte sowie weitere Ressourcen, um auf Benachteiligungen, Missachtung von Rechten und anderes Unrecht aufmerksam zu machen und gegebenenfalls Rechte einzuklagen.

### *3.3 Wirkungsrichtungen im Handlungsfeld der Advocacy*

Alle drei Arten der *Advocacy*-Arbeit können wünschenswerte Veränderungen in verschiedene Richtungen bewirken, aber auch Risiken mit sich bringen: Zum einen kann ein wichtiges Thema auf die öffentliche Agenda gesetzt werden, Entscheidungsträger können mit sachlich relevanten und zuvor nicht bekannten Informationen versorgt werden, wie etwa über negative Folgen ihrer möglichen Entscheidungen (z.B. Folgen eines Staudammsbaus oder den existenziellen materiellen oder kulturellen Bedürfnissen der lokalen Bevölkerung bei Wald- oder Tierschutzmaßnahmen).

Des Weiteren kann *Advocacy*-Arbeit über Massenmedien, soziale Netzwerke oder öffentliche Debatten Aufmerksamkeit für zuvor wenig bekannte Themen schaffen oder verstärken und so zu einem Perspektivwechsel oder zu Neubewertungen beitragen und über diesen Weg ebenfalls Einfluss auf Entscheidungen nehmen. Hier kann anwaltschaftliche Arbeit im Sinne der postkolonialen Kritik den Perspektiven der Subalternen öffentliche Sichtbarkeit und Zugang zu politischen und rechtlichen Ressourcen verschaffen (z.B. indigenen oder anderen sozial, kulturell oder geschlechtsbezogen diskriminierten Gruppen). Zum anderen können Partner vor Ort, lokale Gruppen von Betroffenen oder lokale Interessenvertretungen durch den *Advocacy*-Prozess in ihrer Legitimation gegenüber den eigenen Mitgliedern oder dem Staat, in ihrer Effektivität, ihren Fähigkeiten sich zu arti-

<sup>21</sup> Vgl. *Hilfswerk der Evangelischen Kirchen Schweiz*, *Advocacy; Inter-Church Organisation for Development Cooperation*, Guidelines; sowie *Brot für die Welt*: Was bewirken wir - mit Recht. Förderbereichsevaluation Menschenrechte, Analyse 88, Berlin 2019.

kulieren, ihre Rechte einzuklagen und breitere lokale Unterstützung für ihre Anliegen zu finden, gestärkt werden.

Kritisch bleibt festzuhalten, dass gerade die schwächeren lokalen Advocacy-Partner vor Ort oder die Betroffenen durch die öffentliche Thematisierung einer bisher verschwiegenen oder verborgenen Problematik, angesichts der bereits beschriebenen Zunahme an staatlichen Repressionen, zusätzlich unter Druck geraten können und somit weiterer Verfolgung und Diskriminierung ausgesetzt werden. Dieses Risiko ist professionellen Akteuren von *Advocacy*-Prozessen durchaus bewusst und muss in der Planung von Maßnahmen und Zeitpunkten berücksichtigt werden.

Zum dritten können die Vertrauensbeziehungen und der Informationsaustausch zwischen *Advocacy*-ausübenden FBOs oder Kirchen und den lokalen *Advocacy*-Partnerorganisationen oder Organisationen von Betroffenen gestärkt werden. Ein Risiko besteht darin, dass die stets ungleichen Ressourcenlagen und Positionen zu einer verzerrten Sicht im Sinne einer Hegemonie der stärkeren Akteure im *Advocacy*-Prozess führen. Dies kann geschehen, wenn die positionell fast immer bessergestellten und mit mehr Ressourcen ausgestatteten *Advocacy*-Akteure wie FBOs, Kirchen und Missionswerke – vor allem im globalen Norden – die Deutungshoheit über das jeweilige *Advocacy*-Thema an sich reißen und den Dialog auf Augenhöhe mit den ressourcenmäßig und positionell schwächeren Akteuren vor Ort vernachlässigen. Hier besteht ein strukturelles demokratietheoretisches Problem: Mit welcher Legitimation vertritt die größere und stärkere *Advocacy*-Akteurin einen kleineren und schwächeren Akteur? Im günstigen Fall eines dialogisch koordinierten *Advocacy*-Prozesses wird deutlich, dass oft gerade die positionell schwächeren Akteure und Betroffenen über wichtige Informationsressourcen verfügen, die einen *Advocacy*-Prozess wirksamer machen. Der gegenseitige Austausch von Informationen und Perspektiven ist Kernstück einer emanzipatorischen anwaltschaftlichen Arbeit. Eine solche *Advocacy*-Arbeit stellt demokratietheoretisch dann auch eine Bereicherung dar, insofern als sie die zivilgesellschaftliche Partizipation fördert.

Zum vierten kann ein erfolgreicher *Advocacy*-Prozess das Ansehen und die Glaubwürdigkeit, sowohl der *Advocacy*-Organisationen wie auch der lokalen Akteure steigern. Hierin ist auch ein nicht zu vernachlässigendes Eigeninteresse von *Advocacy* ausübenden FBOs zu entdecken. Sie benötigen in gewisser Weise dramatische konkrete Beispiele, z. B. über negative Folgen von Staudammbauten, handelspolitischen Regeln oder Waffenhandel für eine wirksame themenanwaltschaftliche Arbeit und für ihre öffentliche Legitimation. Somit ist auch das Risiko der Instrumentalisierung oder Vereinnahmung der Betroffenen vor Ort nicht auszuschließen.

Eine weitere Wirkungsrichtung zielt auf die Entscheidungsträger, die durch einen *Advocacy*-Prozess auch durch Informationen und öffentlichen Rückhalt gestärkt werden können. Eine letzte Wirkungsrichtung stellt die gesellschaftliche Öffentlichkeit dar, die durch *Advocacy*-Arbeit mit Informationen, Bewertungen aus zuvor nicht bekannten Perspektiven versorgt wird. *Advocacy* kann so auch den Aufbau von gut vernetzten zivilgesellschaftlichen Strukturen und Bürgerpartizipation begünstigen.

#### *4. Fazit: Advocacy zwischen Gelegenheitsstruktur und Gerechtigkeitsfrage*

Wie in den vorangegangenen Ausführungen deutlich wurde, sind die politischen und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen von religiös-basierter Advocacy-Arbeit nur im globalen Rahmen zu verstehen. Zudem findet Advocacy-Engagement heutzutage größtenteils in komplexen Netzwerken statt, die oft einen wahrhaft „ökumenischen“ Charakter annehmen. Häufig umfassen diese Netzwerke sowohl religiöse Akteure verschiedenster Couleur als auch nicht-religiöse Akteure. Somit überschreiten diese Netzwerke sowohl intra- als auch interreligiöse Grenzen,<sup>22</sup> aber vor allem auch die Grenze zwischen religiös und säkular. Religiöse Motive anwaltschaftlichen Handelns durch FBOs müssen in diesem Rahmen für alle Beteiligten offen nachvollziehbar und gegebenenfalls religiös/theologisch sorgfältig artikuliert und plausibilisiert werden.

Das legitimatorische Problem „Wer vertritt wen oder was in wessen Namen?“ ist in professionell gesteuerten Advocacy-Prozessen heute häufig nicht mehr so virulent, da sich Advocacy-Koalitionen als Prozesse auf mehreren Ebenen unter (sicher oft strategischer, aber auch emanzipatorischer) starker Beteiligung der vor Ort direkt betroffenen Akteure realisieren, sofern sie organisiert sind. Trotzdem besteht auch weiterhin die Gefahr, dass die lokalen und schwächeren Akteure den Advocacy-Prozess als Ganzen nicht mehr überblicken. Hier ist angeraten, die Wirkungsrichtungen von Advocacy-Prozessen im Blick zu behalten und eigene wie externe Wirkungsbeobachtungen<sup>23</sup> regelmäßig vorzunehmen.

<sup>22</sup> Das Thema *Advocacy*-Arbeit im interreligiösen Horizont kann hier nur angedeutet werden. Sie bedarf einer eigenen angemessenen Darstellung.

<sup>23</sup> Wirkungsorientierung und Wirkungsbeobachtungen im *Advocacy*-Bereich finden in großen, stark professionalisierten FBOs bereits statt. Es sollten Wege gesucht werden, wie auch kleinere Organisationen, Kirchen und Werke ihre *Advocacy*-Arbeit gemeinsam mit ihren Partnern kritisch überprüfen können (vgl. *Brot für die Welt*, Was bewirken wir; und *Brot für die Welt*, Wirkungsorientierung von *Advocacy*).

Zu den wichtigen, konzeptionell kritischen Aufgaben der *Advocacy*-Arbeit im Kontext von FBOs gehört ferner auch, Essentialisierungen und Repräsentationen von Marginalisierten etc. in *Advocacy*-Diskursen (selbst-) kritisch zu hinterfragen und ihre historisch gewachsenen religiösen beziehungsweise theologischen Deutungsmuster in synchroner und diachroner Perspektive ideologiekritisch zu überprüfen.

*Advocacy*-Arbeit beinhaltet Chancen, aber auch Risiken. Kirchen, Missionswerke und alle anderen FBOs, die darin involviert sind, stehen vor der Aufgabe, ihre eigene entwicklungsbezogene Arbeit und ihr Engagement im Bereich *Advocacy* durch wissenschaftliche Forschung professionell und interdisziplinär begleiten zu lassen und selbstkritisch zu überprüfen, nicht zuletzt auch um den religiösen und milieugebundenen institutionellen Eigeninteressen ihrer *core constituency*, von denen alle FBOs hinlänglich geprägt sind, entgegenzuwirken. Jegliches Engagement dieser Art läuft sonst allzu schnell Gefahr, nicht mehr dem Ziel der Vision der Verwirklichung gesellschaftlicher Gerechtigkeit und Nachhaltigkeit zu dienen, sondern – qua Stellendeputat – nur noch dem privilegierten Erhalt institutioneller Eigeninteressen. Dabei lohnt oft auch ein Blick vor die eigene Haustür. Vor dem Hintergrund der „shrinking spaces“ für ökumenisches Engagement und interkulturelle Öffnung in den großen Kirchen in Deutschland erscheint es daher umso gebotener, etablierte anwaltschaftliche Strukturen und theologische Deutungsmuster des Handelns für „Andere“ kritisch zu hinterfragen und zu ergänzen durch real existierende Partizipation von für sich selbst sprechenden „Anderen“ im lokal-globalen Leib Christi. Auch die *Advocacy*-Arbeit selbst würde davon immens profitieren.

# Gestalten prophetischer Mission – ihre Licht- und Schattenseiten: Mohandas K. Gandhi und Mutter Teresa



Ulrich Dehn<sup>1</sup>

## *Einleitung*

Prophetische und charismatische Gestalten begegnen uns fast immer mit zwei Gesichtern, die in der öffentlichen Wahrnehmung unterschiedliche Gewichtung haben. Mal ist die Schattenseite sehr wenig bekannt und nur investigativer Nachforschung zugänglich, die Figur wird insgesamt überstrahlt von dem durch die allgemeine Geschichtsschreibung zugeschriebenen Ruhm. Dies könnte grob gesprochen von Gandhi so gesagt werden. Andere sind bereits zeitgenössisch auch aus kritischen Perspektiven betrachtet worden und eher umstritten, aber doch so pionierhaft tätig (gewesen), dass dies ihrem Ansehen nur wenig schaden konnte. Dies wäre der Fall bei Mutter Teresa, die schon zu Lebzeiten nie unumstritten war. In diesem Text werde ich kurze Einblicke in die Biographien und Verdienste sowie Schattenseiten der beiden historischen Gestalten geben, um zu veranschaulichen, dass „Prophetie“ (als ein Modus advokatorischen Handelns) selten ohne Ambivalenzen auftritt, solange „Prophetinnen“ und „Propheten“ Menschen ihrer Zeit und ein Teil ihrer Alltagswelten und der durchwachsenen Geschichte sind, in der sie handelten und Entscheidungen trafen.

<sup>1</sup> Dr. Ulrich Dehn ist emeritierter Professor für Missions-, Ökumene- und Religionswissenschaft an der Universität Hamburg.

## 1. Mohandas K. Gandhi<sup>2</sup>

Für Gandhi war schon seine äußere Erscheinung eine absichtliche Botschaft indischer Einfachheit und Autarkie, der britische Vizekönig Lord Irwin jedoch beschrieb die Begegnung mit ihm als „die dramatischste persönliche Begegnung zwischen einem Vizekönig und einem indischen Führer“.<sup>3</sup> Er wird oft unter dem Stichwort „Politischer Hinduismus“ verhandelt,<sup>4</sup> obwohl es sinnvoller wäre, von einem aus Hindu-Quellen beeinflussten Politiker zu sprechen.

Aus Gandhis Autobiographie<sup>5</sup> wissen wir, dass er 1869 in Porbandar in Gujarat in eine Familie der kaufmännischen Banya-Kaste hineingeboren wurde. Sein Vater Karamchand Gandhi war Politiker und zeitweiliger Premierminister des Fürstentums von Porbandar. Religiös war die Familie von einem tiefen Glauben an den Gott Rama geprägt. Gandhi wurde im Kindesalter zweimal verlobt, ohne etwas davon zu erfahren. Beide kleinen Bräute verstarben noch als Kinder. Auch von seiner dritten Verlobung mit seiner späteren Frau Kasturbai im Alter von sieben Jahren erfuhr er erst, als im Alter von 13 Jahren die Hochzeit stattfand. Die Familie Gandhis war aufgrund eines starken jainistischen Einflusses in Gujarat streng vegetarisch orientiert. Die Mutter hielt darüber hinaus strenge Fastenvorschriften ein. Ein Ereignis um den Tod seines Vaters spielt eine große Rolle in seinem Leben: Der junge Mohandas, der seine Frau leidenschaftlich liebte, kann es zeitlebens nicht verwinden, dass er die Minuten, in denen sein kranker Vater starb, im Bett mit seiner Frau verbracht hatte.<sup>6</sup>

Mohandas lernte das Epos Ramayana kennen und profitierte außerdem davon, dass in seiner Familie ein hohes Maß an religiöser Toleranz geübt

<sup>2</sup> Für den Abschnitt über Gandhi stütze ich mich in stark abgeänderter und gekürzter Form auf den von mir verfassten Artikel: *Ulrich Dehn: Mohandas K. Gandhi und seine Ambivalenzen. Grundimpulse seines Denkens und Handelns im Bereich des gewaltfreien Widerstands; in: Fernando Enns/Wolfram Weiße (Hg.): Gewaltfreiheit und Gewalt in den Religionen, Münster/New York 2016, 197–206.*

<sup>3</sup> *Eric H. Erikson: Gandhis Wahrheit. Über die Ursprünge der militärischen Gewaltlosigkeit, Frankfurt a. M. 1971, 534.*

<sup>4</sup> Vgl. *Hans-Joachim Klimkeit: Der politische Hinduismus. Indische Denker zwischen religiöser Reform und politischem Erwachen, Wiesbaden 1981, 280–301; und Konrad Meissig: Shivas Tanz. Der Hinduismus, Freiburg i. Br. 1996, 185–195.*

<sup>5</sup> Vgl. *Mohandas K. Gandhi: Eine Autobiographie oder Die Geschichte meiner Experimente mit der Wahrheit, Freiburg i. Br./München 1960* (in englischer Sprache: *Mohandas K. Gandhi: An Autobiography: The Story of my Experiments with Truth*; das Original wurde in Gujarati geschrieben; Erstveröffentlichung in zwei Teilen: 1927 und 1929).

<sup>6</sup> Vgl. *Heimo Rau: Mahatma Gandhi in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Reinbek 1970, 24f;* und *Klimkeit, Der politische Hinduismus, 282 f.*

wurde. Er lernte außerdem das Bhagavata Purana und das Gesetzbuch des Manu kennen. Abgestoßen wird er allerdings vom Christentum, das er zunächst nur in Gestalt der Missionare kennlernte, die nicht müde werden, den Hindus die Missbräuche ihrer Religion und die vermeintlich vorzivilisatorischen Aspekte des Hindu-Glaubens vor Augen zu führen. Seine Einstellung zum Christentum änderte sich später, als er der Bergpredigt begegnete.

### *1.1 1888 bis 1891: London*

Er studierte gegen den Willen seiner Mutter seit 1888 in London und wurde aus diesem Anlass auch aus seiner Kaste ausgestoßen. In London wurde er unter anderem mit der englischen Übersetzung der Bhagavadgita von Edwin Arnold bekannt. Zwei Mitglieder der Theosophischen Gesellschaft, die ihn in die Lektüre der Bhagavadgita eingeführt hatten, wollten nun mit ihm zusammen auch den Sanskrit-Originaltext lesen.<sup>7</sup> Gandhi las theosophische Werke und benutzte die Theosophie als einen gründlicheren Zutritt zum Hinduismus, mit dem er sich in Indien nie intensiv befasst hatte. Er las auch die Bibel, und anders als das Alte beeindruckten ihn das Neue Testament und hier die Bergpredigt zutiefst.

Nach der Rückkehr nach Indien und ersten beruflichen Misserfolgen aufgrund seiner Schüchternheit und Unvertrautheit mit indischem Recht wurde er Berater in der Firma seines Bruders in Rajkot. In dieser Zeit wurde er beeinflusst durch den jungen Geschäftsmann und Mystiker Raychandbai sowie durch Tolstois Buch „Das Reich Gottes ist in euch“ und von John Ruskin.

### *1.2 1893 bis 1914: Südafrika*

1893 wird er nach Südafrika gerufen, um dort einen Rechtsstreit zu lösen. Bald nimmt er wahr, welche Verachtung den im Lande lebenden Indern entgegengebracht wird. Die in Südafrika lebenden Inder waren in mehrere Gruppen gespalten: die muslimischen Kaufleute, die Hindus und die Parseen sowie die größte Gruppe der Arbeiter, die aus verschiedenen Teilen Indiens kamen und normalerweise auf der Basis eines Fünf-Jahres-Vertrags in Südafrika waren. Der englische Jargon für alle Inder war Kuli,

<sup>7</sup> Vgl. Rau, Mahatma Gandhi, 22 f.

Gandhi war „Kuli-Barrister“. Seinen ersten juristischen Fall, für den er gerufen worden war, löste er bravurös mit einem Vergleich, mit dem beide Seiten höchst zufrieden waren. Dieser Mediationsvorgang, bei dem es um die Abmilderung von Kreditbedingungen ging, stellte für Gandhi ein Schlüsselerlebnis dar.<sup>8</sup>

Er hat intensiven Kontakt mit Christen und Missionaren, insbesondere Quäkern, die ihn gerne zum Christentum bekehrt hätten. Er fühlte sich zwar von der Bergpredigt angezogen, nicht jedoch von der Botschaft der Missionare und der Lehre über Jesus als einzigen fleischgewordenen Sohn Gottes.<sup>9</sup>

Er verbrachte entgegen seinem ursprünglichen Plan noch die nächsten zwanzig Jahre in Südafrika und hatte zwar keinen Erfolg mit der Verhinderung eines Gesetzesentwurfs, der den Indern in Natal das Wahlrecht entzog, gründete aber in Anlehnung an den Indian National Congress, der 1885 entstanden war, 1894 den Natal Indian Congress und setzte sich so lange für die Rechte der Inder ein, bis sie den Weißen nahezu rechtlich gleichgestellt waren.

### 1.3 Seit 1915: Indien

Mit diesem Ergebnis kehrte er am 15. Januar 1915 nach Indien zurück. Von Rabindranath Tagore, der ihn bei seiner Ankunft begrüßte, erhielt er den Ehrennamen *Mahatma* (große Seele), der ihn ehrte, aber auch belastete, wie er in seiner Autobiographie schreibt.<sup>10</sup> Tagore distanzierte sich allerdings in einem Briefwechsel 1921 von Gandhi. In Südafrika hatte dieser einen großen Teil seiner politischen Strategie entwickelt: Von Tolstoi, Ruskin und Henry Thoreau übernimmt er die Ideen des passiven Widerstands und des bürgerlichen Ungehorsams. Damit verbindet er eine Zivilisationskritik im Anschluss an Thoreau, die ihn das einfache, ländliche Leben und eine Absage an die moderne komplizierte Zivilisation befürworten lässt. Ihm schwebt das Ideal der selbstständigen wirtschaftlichen Einheiten vor, die sich aus eigener Kraft erhalten und für den eigenen Bedarf produzieren. Symbol für diese Selbstbewirtschaftung wird das Spinnrad.

Er gründete einen Ashram in der Nähe von Allahabad und ließ sich dort als religiös-sozialer Erzieher nieder. 1919 wendete Gandhi sich von

<sup>8</sup> Vgl. *Gandhi*, Eine Autobiographie, 132.

<sup>9</sup> Vgl. ebd., 133 f.

<sup>10</sup> Vgl. ebd., 12.

seiner Tuchfühlung mit den Briten ab. Er begann am 16. April 1919 mit seiner Aktion der *civil disobedience*, des zivilen Ungehorsams. Einschneidend war ein Ereignis in Amritsar am 13. April 1919, wo eine anti-britische Demonstration von indischen Soldaten (*gurkhas*) unter britischem Befehl (General Dyer) brutal wahllos zusammengeschossen wurde: 380 Todesopfer und über 1000 Verletzte. Dieses Massaker und der dadurch verursachte Volkszorn werden weithin als der Auftakt zur indischen Unabhängigkeitsbewegung im engeren Sinne betrachtet. 1920 übernahm Gandhi die Führung des Indian National Congress, der unter seiner Leitung stark expandierte und zur Massenorganisation wurde. Er plante nun ein Non-Co-operation Movement, das nach seinem Plan innerhalb eines Jahres auf indische Selbst-Regierung hinauslaufen soll, faktisch durchgeführt von 1920 bis 1922. *Non-cooperation* lief im Rahmen der Einhaltung von Gesetzen darauf hinaus, dass auf Ehrentitel und Ämter verzichtet wurde und importierte Waren nicht gekauft wurden. Insbesondere von dem letzteren Aspekt wurde die britische Exportwirtschaft zunehmend getroffen. In der ließen sich freiwillig festnehmen und verurteilen. Dieser Art von Verhalten standen die Briten machtlos gegenüber, weil es nur mit Tricks illegalisiert und konterkariert werden konnte. Gandhi ging davon aus, dass die Briten mit einhunderttausend Kolonialbeamten ein Volk von 300 Millionen Indern nicht regieren konnten, wenn diese die Zusammenarbeit verweigerten. Bald – ab 1922 – ging er wieder zum *Civil Disobedience Movement* über, das mit gezielten Gesetzesübertretungen arbeitete. Nach einer Haft von 1922 bis 1924 blieb es für einige Zeit politisch ruhig. Mit der Weltwirtschaftskrise 1929 nahm die Unterdrückung der indischen Massen zu, und im Gefolge dessen unternahm Gandhi im März 1931 seinen legendären Salzmarsch, der das Salzgewinnungs- und Vermarktungsmonopol der Kolonialregierung brechen sollte und einen hohen Blutzoll forderte. Gandhis Aktionen waren letztlich nur zum Teil politisch erfolgreich, sie trugen aber zu einer zunehmenden nationalen Bewusstseinsbildung der indischen Massen bei. Sein Kurs einer Aussöhnung mit den Muslimen war bei den hinduistischen Bekenntnisparteien verpönt. Gandhi schätzte die Sprengkraft des muslimischen Abspaltungswillens und die Durchsetzungskraft seines Gegenspielers Mohammed Ali Jinnah falsch ein: Anstatt auf Schadensbegrenzung im Falle einer Teilung des Landes hinzuarbeiten, versuchte er bis zuletzt die Teilung zu verhindern. Wenige Monate nach der indischen Unabhängigkeit wird Gandhi am 30. Januar 1948 von dem politisierten Hindu-Fundamentalisten Nathuram Godse erschossen.

Der Oberbegriff für seine politischen Strategien der *civil disobedience* und *non-cooperation* war für Gandhi *satyagraha* (Bemühung um die Wahrheit). Mit *satyagraha* sind die Themen des Leidens und der Selbstaufopferung verbunden. Das altindische Stichwort *ahimsa* als Gebot des Nicht-Tötens bzw. Nicht-Verletzens verstand Gandhi im positiven Sinne als Gebot der Liebe und des Wohlwollens allen lebenden Wesen gegenüber. *Brahmacarya*, die Herrschaft über sich selbst, der Begriff, mit dem Gandhi sein asketisches Ideal begründete, ist Voraussetzung für *svaraj*, der persönlichen und politischen Selbstherrschaft. *Svaraj* wiederum ist für Gandhi Angelpunkt zu seinem Ideal des *svadeshi* (wörtlich: eigenes Land; Selbst-Land), der wirtschaftlichen und politischen Eigenständigkeit der kleinen Einheiten im Sinne des Boykotts ausländischer Waren.

Gandhi bezieht aus der Bhagavadgita die Einsicht des unbeteiligten Handelns, das den Versuchungen der Welt indifferent gegenübersteht und somit das Selbst beherrscht (*svaraj*). Auch die innere Freiheit vom Besitz (*aparigraha*) liest Gandhi aus der Bhagavadgita wie auch aus den Einflüssen durch den Jainismus. Er verbindet das Reich-Gottes-Denken Tolstois, den *svaraj*-Gedanken und den *ramraj* miteinander. Es geht ihm dabei nicht um einen theokratischen Grundgedanken, sondern um die Verwirklichung des *ramraj* im Herzen als Voraussetzung für *svaraj* im sowohl spirituellen als auch politischen Sinne.<sup>11</sup> Herrschaft Ramas bedeutet, dass das Gute das Böse überwindet, so wie im *Ramayana* Rama seinen Widersacher Ravana überwindet. Die Selbstbeherrschung des Menschen führt auch dazu, dass er den Tod als physisches Phänomen ohne Einfluss auf seine Seele zu verstehen lernt und nicht mehr fürchtet.<sup>12</sup> Diese Einsicht erleichterte Gandhi die Bereitschaft zu spektakulären Maßnahmen im zivilen Ungehorsam.

## 1.5 Würdigung

Gandhis Pionierleistung bestand zweifellos in der Entwicklung der gewaltfreien Aktionsmethoden des zivilen Ungehorsams und der gewaltfreien Nichtzusammenarbeit als wirksame Instrumente der Massen in der politischen Auseinandersetzung. Auch führte seine charismatische Führerschaft zu einer breiten Bewusstseinsbildung gegenüber dem kolonialen

<sup>11</sup> Vgl. Klimkeit, Der politische Hinduismus, 296 f.

<sup>12</sup> Vgl. ebd., Der politische Hinduismus, 298.

System und der wirtschaftlichen Abhängigkeit von den Briten. Sein Verdienst ist es, dass der Indian National Congress durch seinen Einfluss lange Zeit die stärkste politische Kraft des Landes war und mit Unterbrechungen seit der Unabhängigkeit vor dem Erstarken der hindu-nationalistischen BJP normalerweise die Regierung stellte.<sup>13</sup> Für die Idealisierung Gandhis ist hauptsächlich die Propaganda des Indian National Congress verantwortlich. Seine Volksheldenverehrung führte u. a. zu der Errichtung eines imposanten National Gandhi Museums in Neu-Delhi.<sup>14</sup>

### *1.6 Die Schattenseiten*

Während die Größe Gandhis an vielen Orten gewürdigt wird, u. a. in der Biographie Wilhelm Mühlmanns und der Arbeit des Psychoanalytikers Erik Eriksons sowie in den biographischen Arbeiten von Romain Rolland, Otto Wolff und Louis Fischer, die alle ein positives Bild von Gandhi ohne jeglichen kritischen Ansatz zeichnen, ist wenig an kritischer Analyse zu finden. Salman Rushdie fand Gandhi in erster Linie „langweilig“ und beschrieb ihn als heuchlerischen Moralprediger.<sup>15</sup> Auch der hagiographische Film Gandhi von Richard Attenborough (1982)<sup>16</sup> wurde von ihm scharf kritisiert. Kritische Stimmen zu Gandhi konzentrieren sich zumeist auf das Ehe- und Familienleben und die persönlichen Entscheidungen Gandhis.<sup>17</sup>

Er war kein politischer Analytiker, was sich in dramatischen Fehlurteilen niederschlug. Bemerkenswert an seiner Aktivität in Südafrika war, dass er seine ganze Aufmerksamkeit der Situation der gegenüber der schwarzen Bevölkerung bereits privilegierten indischen Community widmete, ohne sich nennenswert vom Schicksal der Schwarzen berühren zu lassen, und zwar so weitgehend, dass er sich sogar während des Zulu-Aufstands in einem Sanitätskorps auf britischer Seite engagierte. Es gibt zahlreiche rassistische Äußerungen Gandhis über die schwarze Bevölkerung in Südafrika.

<sup>13</sup> Vgl. u. a. Dietmar Rothermund: Mahatma Gandhi. Eine politische Biographie, München 1977; Jürgen Lütt: Mahatma Gandhis Kritik an der modernen Zivilisation; in: Saeculum, Jahrbuch für Universalgeschichte 37 (1986), 96–112; und Matthias Eberling: Mahatma Gandhi. Leben, Werk, Wirkung, Frankfurt a. M. 2006.

<sup>14</sup> Siehe: <http://gandhimuseum.org> (aufgerufen am 29.01.2021).

<sup>15</sup> Vgl. Salman Rushdie: Gandhi heute (Februar 1998); in: Ders.: Überschreiten Sie diese Grenze!, Schriften 1992–2002, Reinbek 2004, 234–241.

<sup>16</sup> Anand Patwardhan: ‚Gandhi‘: Film as Theology; in: Economic and Political Weekly XVIII (1983), No. 16–17, 635–637; siehe [http://patwardhan.com/?page\\_id=689](http://patwardhan.com/?page_id=689) (aufgerufen am 09.02.2021).

<sup>17</sup> Vgl. Angelika Franz: Mahatma Gandhi. Der eitle Asket; in: Die Zeit Nr. 9 vom 24.02.2005, siehe [www.zeit.de/2005/09/P-Gandhi](http://www.zeit.de/2005/09/P-Gandhi) (aufgerufen am 06.09.2021).

Ebenso war er in Indien kein Gegner des Kastensystems, berühmt sind die darauf beruhende Feindschaft zwischen ihm und dem Juristen und Dalitführer B. R. Ambedkar und seine abfälligen Äußerungen über die Dalits („Unberührbaren“), die ihm auch in Indien den Vorwurf des Rassismus eintrugen.<sup>18</sup>

Viele Kampagnen Gandhis, die in gewaltsauslösenden Auseinandersetzungen resultierten, beruhten auf falschen politischen Einschätzungen der Lage, in welchen ihm das Prinzip über den Realitätssinn ging. Die professionelle Entwicklung gewaltfreier Aktionsmethoden, die heute zum Instrumentarium jeder Bürgerinitiative gehören, steckte damals in den Kinderschuhen, und für Gandhi lagen bei der Abwägung der Methoden keine Erfahrungswerte vor, die ihn das jeweilige Risiko und die politischen Chancen hätten besser einschätzen lassen. Das Analysedefizit traf auch seine Unterschätzung des hindu-muslimischen Antagonismus, der auch zahlreiche sozio-ökonomische Hintergründe hatte. 1938 drückte Gandhi in einem offenen Brief („Die Juden“) sein Verständnis für die Juden und sein Mitgefühl angeichts der Verfolgung und Unterdrückung der Juden unter der nationalsozialistischen Herrschaft aus, lehnte jedoch Zionismus ab, da Palästina den Arabern gehöre, und legte den Juden gewaltlosen, zivilen Widerstand gegen ihre Verfolgung nahe. Er verglich die Situation der Juden mit der der Dalits in Indien und der Inder in Südafrika. Insbesondere für die als die Shoah bagatellisierend empfundenen und unangemessen betrachteten Vergleiche erhielt er scharfe Kritik von Martin Buber und anderen.<sup>19</sup>

Die Unabhängigkeit Indiens war zu einem Teil, aber keineswegs ausschließlich sein Verdienst. Die Briten waren stark geschwächt und hatten sich ohnehin bereits seit den 1930er Jahren auf Raten aus Indien zurückgezogen, zumal an vielen Stellen massiver Widerstand gegen die Kolonialmacht brodelte. Industrielle Arbeitskämpfe hatten die Produktivität des Landes erheblich reduziert, sodass Indien für die Briten schon lange ein Verlustgeschäft geworden war.<sup>20</sup>

<sup>18</sup> Vgl. *Pearly Usha Walter: A Critical Appraisal of Gandhi's Political and Ethical Views*; in: *Enns/Weiße* (Hg.), Gewaltfreiheit und Gewalt, 207–214, unter Verwendung von: *Arundhati Roy: The Doctor and the Saint*; in: *Bhimrao Ramji Ambedkar: Annihilation of Caste: The annotated critical edition, edited and annotated by Satyapal Anand*, introduced with the essay *The Doctor and the Saint* by *Arundhati Roy*, London/New York 2014. Gandhi habe dem Missionar John Mott davon abgeraten, den von ihm (Gandhi) „Harijans“ genannten Dalits das Evangelium zu predigen, da ihr Verständnisvermögen geringer sei als das von Kühen (vgl. *Walter, A Critical Appraisal*, 209; nach *Roy, The Doctor*, 134).

<sup>19</sup> Vgl. *Christian Bartolf: Wir wollen die Gewalt nicht. Die Buber-Gandhi-Kontroverse*, Berlin 1998, 11–13.

<sup>20</sup> Vgl. *Kallidaikurichi Aiyah Nilakanta Sastri/G. Srinivasachari: Advanced History of India*, New Delhi u.a. <sup>2</sup>1980; und *Percival Spear: A History of India*, Vol. 2, Harmondsworth 1981 (Erstveröffentlichung: 1965), 206–229.

Mutter Teresa von Kalkutta, wie sie offiziell heißt, wurde am 19. Oktober 2003 seliggesprochen und am 4. September 2016 auf dem Petersplatz in Rom von Papst Franziskus heiliggesprochen.<sup>21</sup> Sie wurde am 26. August 1910 im heutigen Skopje (Nordmazedonien) als Agnes Gonxha Bojaxhiu geboren und wurde bekannt durch ihre Sozialarbeit mit Schwerpunkt im indischen Kalkutta (heute offiziell Kolkata) und mit der Arbeit an Obdachlosen, Armen, Kranken und Sterbenden. Schon ihre Kindheit und Jugend waren durch ein intensives Glaubensleben geprägt. Sie entschied sich bereits mit 12 Jahren für das Ordensleben, wurde 18-jährig als Novizin in den Orden der Loretoschwestern aufgenommen und schon kurz darauf im Auftrag der Sisters of the Blessed Virgin Mary nach Bengalen entsandt. Seit 1929 war sie zunächst als Novizin in Darjeeling und nahm den Ordensnamen Teresa (nach der Heiligen Therese von Lisieux) an. Nach Ablegen des Ordensgelübdes in Kalkutta war sie dort 17 Jahre lang an der St. Mary's School dort, zunächst als Lehrerin, später als Schulleiterin. Das Schlüsselerlebnis ihres Lebens ereignete sich am 10. September 1946 als sie bei einer Fahrt durch Kalkutta ein Kruzifix erblickte und aufgrund einer dadurch ausgelösten mystischen Erfahrung die Berufung spürte, ihr Leben den Armen zu widmen. Daraufhin wünschte sie, die Loretoschwestern einstweilig zu verlassen, um sich dieser Berufung zur Verfügung zu stellen. Dies wurde ihr aber erst zwei Jahre später gewährt. Sie blieb zunächst weiterhin Ordensfrau der Loretoschwestern, war aber bald nach ursprünglicher alleiniger Tätigkeit in Kalkutta von einigen ehemaligen Schülerinnen umgeben, mit denen zusammen sie 1950 die Ordensgemeinschaft der *Missionarinnen der Nächstenliebe* gründete, die nach den Evangelischen Räten (Keuschheit, Armut, Gehorsam) leben und Arbeit unter den „Ärmsten der Armen“ tun. Heute sind mehr als 5000 Schwestern dieser Ordensgemeinschaft in ca. 135 Ländern tätig. Mutter Teresa hatte 1947 die indische Staatsangehörigkeit angenommen. Die wichtigsten Tätigkeiten des Ordens sind die Arbeit mit Sterbenden (Hospizarbeit), Waisen, Obdachlosen und Kranken, wobei der Schwerpunkt auf Leprakranken liegt. Unter vielen Preisen, die sie erhielt, waren der Balzan-Preis 1978 und der Friedensnobelpreis 1979 die bedeutendsten. Sie starb am 5. September 1997 und

<sup>21</sup> Zu Mutter Teresa siehe u.a. Werner Ludwig Fischer: Mutter Teresa von Kalkutta. Ein Heiligtumsmodell des zeitgenössischen Katholizismus, Dissertation Frankfurt a.M. 1984; und Norbert Göttler: Mutter Teresa, Reinbek 2010.

wurde in einem Staatsbegäbnis in dem von ihr gegründeten Kloster beige-setzt. Mutter Teresas Motiv und Verdienst war es, Menschen aus der Anonymität der Straßenränder der Millionenstadt Kalkutta in den Bereich menschlicher Fürsorge zu holen und in Würde sterben zu lassen, sofern ihnen nicht mehr zu helfen war.

## *2.1 Umstrittenheit*

Dass Mutter Teresas Motive und ihr Instrumentarium nicht mit modernen entwicklungspolitischen Konzepten vereinbar sind, bedarf nicht der Erwähnung, jedoch eigneten sich ihr Ansatz von Barmherzigkeit und Zuwendung und das Image, unter schwierigsten Bedingungen tätig zu sein, für eine Idolisierung und Stereotypisierung.

Im Unterschied zu Gandhi ist Mutter Teresa nie unumstritten gewesen. Schon früh war angemerkt worden, dass die Tätigkeit ihres Ordens zwar einem erfreulichen Motiv der aufopfernden Nächstenliebe folgt, aber an Symptomen arbeitet und nicht nachhaltig Ursachen bekämpft. Die normalerweise linksorientierten Regierungen Westbengalens sahen in der Aktivität Mutter Teresas gar eine tendenzielle Stärkung antikommunistischer Kräfte. Sie stand progressiven Tendenzen in der Kirche sowie allgemein sozialistischen Bewegungen kritisch gegenüber und beteiligte sich 1995 an einer Kampagne in Irland gegen die Abschaffung des Verbots der Ehescheidung. Abtreibung bezeichnete sie als „größte[n] Zerstörer des Friedens“<sup>22</sup> und vertrat damit im Wesentlichen traditionelle Positionen der katholischen Ethiklehre.

Nach Ansicht vieler Kritiker waren zahlreiche Todesfälle in den Hospizhäusern auf die hygienischen Verhältnisse und die unzureichende medizinische Versorgung zurückzuführen. Eine durchlaufende Kritik war, dass sie wie auch ihr Orden die Pflege der Menschen als Mittel zum Zweck der Mission instrumentalisierten. Mutter Teresa hat selbst nie bestritten, dass sie ihre Fürsorge an den Kranken, Sterbenden und Armen als ein Mittel der Verkündigung des Evangeliums betrachte. Allerdings sei es auch zu Taufen ohne die ausdrückliche Einwilligung der Getauften gekommen. Mutter Teresa habe im Sinne ihres Askese-Ideals die Möglichkeit ausgeschlagen, mit Hilfe der reichlichen Spendengelder die Krankenhäuser und Altenheime des Ordens in einen den üblichen Qualitätsanforderungen entsprechenden Zustand

<sup>22</sup> In ihrer Rede zur Verleihung des Friedensnobelpreises, siehe [https://www.horeb.org/fileadmin/eigene\\_dateien/alte\\_seite/downloads/Ansprache\\_Mutter\\_Theresas.pdf](https://www.horeb.org/fileadmin/eigene_dateien/alte_seite/downloads/Ansprache_Mutter_Theresas.pdf) (aufgerufen am 01.02.2021).

zu bringen, sondern sie auf dem Niveau primitiver Massenunterkünfte belassen. Die Spendenmittel kamen oft aus zweifelhaften Quellen, was aber Mutter Teresa und ihren Orden nicht störte.<sup>23</sup> Umgekehrt lehnte sie einst das Geschenk eines großen Gebäudes in New York zur Verwendung als Obdachlosenunterkunft ab, weil sie der Auflage, um der Menschen mit Behinderungen willen einen Aufzug einzubauen zu lassen, nicht nachkommen wollte mit der Begründung, dass es nicht um die Qualität und den Erfolg, sondern um den Glauben gehe. Die für die Heiligsprechung notwendigen Wunderheilungen in zwei Fällen wurden 2002 und 2008 anerkannt, jedoch wurde nachträglich darauf hingewiesen, dass die 2002 als Wunder anerkannte Heilung einer Inderin von den behandelnden Ärzten nicht als unheilbarer Magentumor, sondern als Unterleibszyste in Verbindung mit Tuberkulose diagnostiziert und medikamentös geheilt worden sei.

### *Abschließend*

Gandhi und Mutter Teresa haben mehrere biographische Darstellungen erfahren, die aber normalerweise nicht den wissenschaftlichen Standards<sup>24</sup> genügten, sondern meist hagiographische Würdigungen waren, bei Gandhi deutlich stärker als bei Mutter Teresa, die in Einzelstudien auch kritisch untersucht wurde.<sup>25</sup> Biographien folgen meist dem Anliegen der Errichtung von Sinnkonstruktionen und Spannungsbögen innerhalb des beschriebenen Lebens und wählen danach die zugänglichen Fakten und Lebensabschnitte bzw. die Art und Weise, wie diese erzählt werden, so wie auch autobiographisch Schreibende vorgehen, die selbst entscheiden, wie ihr Leben von anderen gesehen werden soll. Darum wissend, dass Lesende weder bei „hohen Verdiensten“ noch bei „Schattenseiten“ noch überhaupt im Blick auf eine Gesamtbiographie einen letztgültigen „Faktencheck“ bewerkstelligen können, da immer auch Kontexte und Situationen und Perspektivwechsel zu berücksichtigen wären, und insofern auch die „eigentli-

<sup>23</sup> Vgl. *Christopher Hamilton*: Raimond Gaita on Saints, Love and Human Preciousness; in: Ethical Theory and Moral Practice 11 (2008), 181–195, hier 185.

<sup>24</sup> Zur Biographieforschung siehe u.a. *Helma Lutz/Martina Schiebel/Elisabeth Tuider* (Hg.): Handbuch Biographieforschung, Wiesbaden 2018; und *Thomas Diesner u. a.* (Hg.): Biografieforschung und Bildungssoziologie, Berlin 2017.

<sup>25</sup> Vgl. *Serge Larivée/Carole Sénechal/Geneviève Chénard*: Les côtés ténébreux de Mère Teresa; in: Studies in Religion/Sciences Religieuses 42 (2013), 319–345; *Aroup Chatterjee*: Mother Teresa. The Final Verdict, Kolkata 2003; und *Christopher Hitchens*: Mutter Teresa – eine Medienheilige. Strenge für die Armen, Milde für die Reichen; in: Die Tageszeitung vom 15. November 1996.

chen Gestalten“ Gandhis oder Mutter Teresas Leserinnen und Lesern nicht zugänglich sind, ist es immerhin möglich, die Verdienste beider zu würdigen, die über den Tag hinaus bleiben. Prophetische Gestalten wie Gandhi und Mutter Teresa werden stereotypisiert und instrumentalisiert. Sie „passen“ in die Agenda von Interessenträgern und generieren eine bestimmte Wirkungsgeschichte. Beiden ist gemeinsam, dass sie in Indien tätig waren und dass sie zu Chiffren geronnen sind – Gandhi zur Ikone der Gewaltfreiheit, die Indien zur Unabhängigkeit geführt habe, und Mutter Teresa zum Klischee der opferbereiten Liebe und Hingabe unter widrigsten Bedingungen. Sie bleiben, bei aller Instrumentalisierung, beeindruckende prophetische Gestalten in der Geschichte, Advokat der Gewaltfreiheit und indischen Unabhängigkeit und Advokatin der Sterbenden und der Menschen am Rande der Gesellschaft.

# Mission und Advocacy am Beispiel von Charles de Foucauld



Marco Moerschbacher<sup>1</sup>

Charles de Foucauld (1858–1916) kann als frühes Beispiel eines Missionars angeführt werden, der durch sein Wirken Elemente von Mission bzw. Evangelisation und dem, was heute unter „Advocacy“ verstanden wird, zusammengebracht hat.

Im folgenden Beitrag geht es um einen Rückblick auf das Leben und die Wirkungsgeschichte von Charles de Foucauld, um zentrale Elemente seiner Spiritualität sowie um einige der weiterführenden Impulse, die sich daraus für das Verständnis von Mission und Anwaltschaft („Advocacy“) ergeben.

## *1. Das Leben von Charles de Foucauld*

Charles-Eugène de Foucauld wird am 15. September 1858 als Sohn einer reichen Adelsfamilie in Strasbourg geboren. Bereits im Alter von sechs Jahren verliert er seine Eltern und wird danach von seinem Großvater aufgezogen. Im deutsch-französischen Krieg 1870/1871 muss die Familie Strasbourg verlassen. Charles besucht Schulen in Nancy und Paris. 1876 wird er in die Militärakademie St. Cyr aufgenommen, wo er sich im Dienst der französischen Armee der Offiziersausbildung unterzieht. 1878 stirbt der Großvater und Charles tritt ein reiches Erbe an. Er wendet sich vom christlichen Glauben ab, in dem er erzogen worden ist, und führt ein ausschweifendes und zielloses Leben.

<sup>1</sup> Dr. Marco Moerschbacher ist Afrikareferent beim Missionswissenschaftlichen Institut im missio e.V. und Referent in der Grundlagenabteilung von missio in Aachen.

Im Jahr 1880 wird sein Husarenregiment nach Algerien gesandt, um gegen verschiedene Aufständige die französische Oberherrschaft durchzusetzen. Wegen „Disziplinlosigkeit, gepaart mit notorischem schlechtem Lebenswandel“<sup>2</sup> wird er dort unehrenhaft aus der Armee entlassen, kurz darauf aber auf seine Bitte hin für den Feldzug in Süd-Oran wieder aktiviert. In diesem Feldzug erweist sich Leutnant Foucauld als umsichtiger und von seinen Soldaten hoch geachteter Offizier.

Von der Wüste fasziniert verlässt Charles 1882 die Armee und begibt sich inkognito, als russischer jüdischer Rabbi verkleidet, auf eine einjährige Forschungsreise durch das bis dato für Europäer unzugängliche Marokko. Dort lernt er den Islam kennen und ist tief beeindruckt von der Selbstverständlichkeit des Glaubens und dem Gebetsleben der Muslime. Für seinen Forschungsbericht, den er über diese Reise verfasst, erhält er die Goldmedaille der französischen geographischen Vereinigung.

Zurück in Frankreich arbeitet er an der Buchveröffentlichung seines Algerien-Forschungsberichts. In dieser Zeit in Paris sucht er auf der Suche nach Gott und Glauben („Mein Gott, wenn es dich gibt, lass mich dich erkennen!“) immer wieder Kirchen auf und gelangt auf Rat seiner Cousine Marie de Blondy an den Beichtvater und Seelenführer Abbé Huvelin. Eine Beichte im Oktober 1886 bedeutet für Charles de Foucauld zugleich die Bekehrung zum Christentum, genauer gesagt, zu Jesus Christus. „Sobald ich glaubte, dass es einen Gott gibt, verstand ich auch, dass ich nichts anderes tun kann, als nur ihm zu leben.“ Ein Wort von Abbé Huvelin, nämlich dass unser Herr Jesus Christus den letzten Platz eingenommen habe, prägt Charles nachhaltig: er möchte Jesus Christus lieben, ihm immer ähnlicher werden und wie er den letzten Platz einnehmen.

Es folgt eine Zeit der Suche nach der wahren Berufung, die ihn über Pilgerfahrten ins Heilige Land und verschiedene Exerzitien dazu bringt, 1890 ins Trappistenkloster Notre-Dame des Neiges in der Region Ardèche einzutreten. Er nimmt den Ordensnamen Bruder Marie-Albéric an und übersiedelt noch während des Noviziats in das Tochterkloster Notre-Dame du Sacré Coeur in Akbès in Syrien, wo er in äußerst einfachen Verhältnissen lebt und seine ersten Gelübde ablegt.

Selbst das kärgliche Leben im Trappistenkloster erscheint ihm noch als privilegiert, und er erwirkt 1887 von seinen Ordensoberen Dispens von seinen Gelübden und die Erlaubnis, als Knecht für das Kloster der Klaris-

<sup>2</sup> Zitiert nach *Jean-François Six: Charles de Foucauld. Der geistliche Werdegang*, München – Zürich – Wien 1978, 24–25. Dort auch die folgenden Zitate von Foucauld sowie im Anhang eine Chronologie seines Lebens (327–333).

sinnen in Nazareth zu leben und zu arbeiten. Nazareth ist für ihn der Ort, an dem Jesus vor seinem öffentlichen Auftreten ein einfaches und verborgenes Leben als armer und unbekannter Handwerker geführt hat. Im Jahr 1890 entschließt sich de Foucauld auf Rat von Abbé Huvelin zur Priesterweihe, die er nach kurzer Vorbereitung am 9. Juni 1901 in Viviers (Frankreich) empfängt. Unmittelbar danach fasst er den Entschluss, sich als Missionar in der Oase Akbès in Algerien nahe der marokkanischen Grenze niederzulassen, wo er auch für die in der Nähe stationierten französischen Soldaten seelsorgliche Aufgaben übernimmt.

Sein selbst gebautes Haus wird zum Ort der Gastfreundschaft für Arme und Kranke. Neben zahlreichen Gästen, die er tagtäglich empfängt, unterhält er eine umfangreiche Korrespondenz, insbesondere nach Frankreich. Bei den französischen Behörden setzt er sich unermüdlich für die Bevölkerung, besonders die Ärmsten ein, beispielsweise in seinem Kampf für die Abschaffung der weiterhin stillschweigend geduldeten Sklaverei. Charles de Foucauld, fortan Bruder Karl, versteht sich als Bruder aller („frère universel“). Unter der muslimischen Bevölkerung in Akbès will er das Evangelium nicht durch das Wort, sondern durch die Tat verkünden.

In diesem Geist unternimmt er ausgedehnte Reisen durch den Süden Algeriens, wo er weiterhin Arme und Kranke besucht, um sich schließlich, ab 1905, dauerhaft im Gebiet der Touareg, etwas außerhalb des abgelegenen Ortes Tamanrasset, niederzulassen. Er befasst sich intensiv mit der Sprache, den Sprichwörtern und der Kultur der Touareg und arbeitet zeit seines Lebens an einem umfangreichen Wörterbuch Französisch – Touareg/Touareg – Französisch, das erst posthum in vier Bänden veröffentlicht wird und mit seinen 2000 Seiten bis heute als Standardwerk gilt.

Bruder Karl unternimmt mehrere Anläufe zur Abfassung von Regeln für verschiedene Gemeinschaften, die in seiner Spiritualität des einfachen Lebens und der Gastfreundschaft missionarische Präsenz leben sollen. Im Jahr 1909 approbiert Bischof Bonnet von Viviers jene Regeln für die „Vereinigung der Brüder und Schwestern vom Heiligsten Herzen Jesu“.

In Tamanrasset wird Bruder Karl zum Freund der Touareg, die ihn den „christlichen Marabout“ nennen. Er wird zum besten Kenner und „Anwalt“ der Touareg und unterhält freundschaftliche Beziehungen zu ihrem Führer Mussa Ag Amastane, zu dessen wichtigstem Ratgeber er wird. In der Gemengelage des Ersten Weltkriegs wird er am 1. Dezember 1916 von aufständigen Senussi, die sein Haus in Tamanrasset auf der Suche nach Waffen überfallen, in einer Panikreaktion seines jungen Bewachers erschossen.

## 2. Charles de Foucaulds Wirkungsgeschichte

Auf dem Grabstein von Charles de Foucauld steht: „Ich will das Evangelium mit meinem Leben hinausschreien.“ Er verstand sich immer als Missionar, der unter den Völkern, die noch nichts von Jesus Christus gehört hatten, wirken wollte. Allerdings hielt er die Zeit, Muslime im Norden Afrikas zu bekehren, für noch nicht reif. Ihm ging es zuerst darum, nach dem Vorbild Jesu die Menschen zu lieben, ihnen freundlich und gütig zu begegnen, sie kennen zu lernen und ihr Leben zu teilen. So wollte er das Terrain bereiten für eine spätere Bekehrung der muslimischen Bevölkerung, die für ihn mit der „Zivilisierung“ im Sinne der französischen Kolonialmacht zusammenhing.

Was Bekehrungen und Taufen angeht, ist seine missionarische Erfolgsbilanz gering. Auch seinen Wunsch, eine Gemeinschaft um sich zu scharen und später Nachfolger für sein Werk zu finden, kann er nicht verwirklichen. Zwar schreibt er mehrere Ordensregeln für Schwestern- und Brudergemeinschaften, aber nur die erwähnte Laiengemeinschaft „der Brüder und Schwestern vom Heiligsten Herzen Jesu“ wird mit einigen Mitgliedern in Frankreich zu seinen Lebzeiten gegründet.<sup>3</sup> Erst 1933 gründet René Voillaume, damals Theologiestudent in Paris, die „Kleinen Brüder Jesu“; 1939 gründet die verwitwete Magdeleine Hutin aus Brüssel in Algerien die „Kleinen Schwestern Jesu“.

Bereits kurz nach seinem Tod wird das Leben des Charles de Foucauld von verschiedenen Seiten vereinnahmt. Die erste Biographie, verfasst von René Bazin 1921, präsentiert ihn als „Marokko-Forscher und Sahara-Ermiten“. Sie zeichnet ihn als einen Mann, der „zugleich in Osmose und in Opposition zu seiner Zeit lebt, getrieben von der Suche nach dem Absoluten, das er schließlich in der Rückkehr zum Katholizismus und in seiner Entscheidung, Jesus zu folgen, findet“.<sup>4</sup>

Nach dem Ersten Weltkrieg findet sich in Frankreich die Sehnsucht nach einem erneuerten Katholizismus. Ein neues Missionsverständnis, das sich am Ideal der Armut und den Werten des Evangeliums orientiert, bietet zugleich das Modell und die Legitimierung für ein neu begründetes koloniales Projekt. Die emblematische Figur ist hier der Offizier, der Priester

<sup>3</sup> Vgl. Jean-François Six: La postérité de Charles de Foucauld; in: *Études* No. 3971 (2002), 63–73.

<sup>4</sup> Claude Prudhomme: Un siècle après la mort de Charles de Foucauld: Controverses et enjeux; in: *Histoire, Monde & Cultures Religieuses* No. 44 (2017), 77–86, hier 78 (Übersetzung: M. M.). Vgl. ebenso René Bazin: Charles de Foucauld. Explorateur du Maroc, Ermite au Sahara, Paris 1921.

wird. Er soll aufzeigen, wie der Dienst am Vaterland und an den kolonisierten Völkern – im Sinne ihrer „Zivilisierung“ – durch Selbstlosigkeit und Hingabe fortgeführt werden kann. Dabei übergeht diese moralische Legitimierung die Herrschaftsdynamik des kolonialen Projekts – eine Ambivalenz, die sich auch im Leben und Wirken von Charles de Foucauld selbst widerspiegelt, der die Eroberungslogik und die Präsenz des Militärs auf dem Weg einer solchen „Zivilisierung“ nie in Frage gestellt hat. Allerdings hat Charles de Foucauld den kolonialen Autoritäten im Umgang mit den Touareg durchaus Vorhaltungen gemacht, sie benähmen sich wie Ausbeuter, anstatt sich wie Väter um die Entwicklung der Touareg zu kümmern.<sup>5</sup>

Auch die Rezeption des spirituellen Erbes von Charles de Foucauld seitens der kriegskritischen, aber weiterhin patriotischen katholischen Jugend im Nachkriegsfrankreich übersieht diese seine Nähe zum sogenannten Zivilisierungsprojekt des französischen Kolonialismus mit seiner auf militärischer Macht beruhenden Herrschaftsstruktur.

Ein weiterer Strang der Wirkungsgeschichte von Charles de Foucauld sind die genannten Gemeinschaften, die sich heute auf den „Bruder aller“ berufen. Zu den Elementen ihrer Spiritualität gehören: Leben mitten in der Welt, absichtlose Präsenz, Verkündigung durch das Zeugnis des Lebens (keine Wortverkündigung), Verzicht auf die Gründung von Hilfseinrichtungen und Hilfswerken, Leben und Arbeit mit den Menschen teilen, die zentrale Bedeutung von Gebet und Eucharistie.

Mit seiner radikal gelebten Armut sowie seiner Solidarität und Zuwendung zu den Ärmsten und Marginalisierten in der Sahara wird Charles de Foucauld auch zu einem Vorläufer der „Option für die Armen“, die zaghaft im Zweiten Vatikanischen Konzil („Kirche der Armen“) und insbesondere durch die nachkonziliare Befreiungstheologie zu einem wichtigen theologischen Topos wird.<sup>6</sup>

Am 13. November 2005 wird Charles de Foucauld in Rom seliggesprochen. In seiner jüngsten Enzyklika *Fratelli Tutti* geht es Papst Franziskus um eine universelle Geschwisterlichkeit aller Menschen. In diesem Sinne beruft er sich explizit auf das spirituelle Erbe des Bruders aller:

„Zum Schluss möchte ich jedoch an einen weiteren Menschen tiefen Glaubens erinnern, der aus seiner intensiven Gotteserfahrung heraus einen Weg der Verwandlung gegangen ist, bis er sich als Bruder aller

<sup>5</sup> Vgl. *Jean-François Six*: Das Leben von Charles de Foucauld, Freiburg – Basel – Wien 1966, 212.

<sup>6</sup> Vgl. *Daniel Moulinet*: Le souci de la pauvreté. Une forme de présence du Père de Foucauld au Concile Vatican II ?; in: *Histoire, Monde & Cultures religieuses* No. 44 (2017), 99–108.

fühlte. Dies ist der selige Charles de Foucauld. Seine Vision einer Ganzhingabe an Gott fand ihre Verwirklichung schließlich in seiner Identifikation mit den Geringsten und Verlassenen in den Weiten der afrikanischen Wüste. In diesem Zusammenhang äußerte Charles de Foucauld den Wunsch, sich als Bruder eines jeden Menschen empfinden zu können. So bat er einen Freund: „Beten Sie zu Gott, dass ich wirklich der Bruder aller Seelen [...] sein kann“. Er wollte letztendlich „der Bruder aller“ sein. Aber nur durch die Identifikation mit den Geringsten wurde er zum Bruder aller Menschen. Möge Gott jeden von uns zu dieser Vision inspirieren“ (FT 286 und 287).<sup>7</sup>

Bei Betrachtung dieser Aspekte der Wirkungsgeschichte lässt sich die Spannung zwischen der konkreten, in Zeitgeschichte und geographischem Kontext verorteten Person und der selektiven, von bestimmten Interessen geleiteten Rezeption notwendigerweise abstrakt bleibender Ideen nicht aufheben.

### *3. Das Lebenszeugnis von Charles de Foucauld – bleibende Impulse*

Mit dem Lebenszeugnis von Charles de Foucauld wird das biblische Bild vom Leben Jesu in Nazareth vor seinem öffentlichen Auftreten zum Leitmotiv der Spiritualität und zum Schlüssel auch des Missionsverständnisses. In der Jesusnachfolge geht der Missionar nach „Nazareth“, in das unscheinbare, verborgene Leben des Zimmermannsohns, der inmitten seiner Familie und Dorfbewohner präsent ist, in ein „anonymes“ Leben, wie es bis heute die meisten Christen in ihrem Alltag leben. In seiner langen Suche nach einem solchen Leben „am letzten Platz“, wie er es schließlich bei den Touareg findet, wird Charles de Foucauld zum Vorbild einer beharrlichen, tätigen Präsenz. In heutigem Vokabular könnte man von „insertion“ sprechen.

Charles de Foucauld ist ausgezogen, um den Armen – das sind aus seiner Sicht die Volksstämme in der Sahara, die weitab von Kirche und Priester noch nie etwas von Jesus gehört haben – das Evangelium zu verkünden. Er verkündet es aber nicht durch das Wort, sondern durch die Tat. Das Leben des Missionars in radikaler Einfachheit und seine Gastfreundschaft, die jedem die Tür öffnet, wird zur Verkündigung. Der Missionar ist selbst „le-

<sup>7</sup> Enzyklika *Fratelli Tutti* von Papst Franziskus über die Geschwisterlichkeit und die soziale Freundschaft, 3. Oktober 2020, Bonn 2020; siehe auch: [www.vatican.va/content/francesco/de/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20201003\\_enciclica-fratelli-tutti.html](http://www.vatican.va/content/francesco/de/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html) (aufgerufen am 08.09.2021).

bendiges Evangelium“. Diese Nachfolge Jesu in gelebter Armut und Gastfreundschaft, die Charles de Foucauld selbst als Voraussetzung für jedwede Bekehrungsarbeit sieht, setzt bleibende Impulse für eine erneuerte Missionstheologie. Es geht hier, auf der Basis einer gewissen Gegenseitigkeit, um ein Vertrautwerden und einen Austausch mit einer fremden Kultur.

Gerade zur vorletzten Jahrhundertwende ist bei Charles de Foucauld weiterhin die Einheit von Kontemplation und Aktion bemerkenswert. Den kontemplativen Grundzug seiner Spiritualität und Alltagsgestaltung behält er auch nach Verlassen des Trappistenordens bis zum Ende seines Lebens bei. Seine Gebetszeiten bestehen zu großen Teilen in ausgedehnter stiller Anbetung und Kontemplation vor dem ausgesetzten Allerheiligsten – im geduldigen Ausharrenwollen.<sup>8</sup> Damit eng verbunden ist eine eucharistische Frömmigkeit, die in der Eucharistie und dann auch im ausgesetzten Allerheiligsten die bleibende Verbindung zu Jesus Christus findet, der sich der Welt darbringt. In den heutigen Gemeinschaften der Armen Brüder Jesu und der Armen Schwestern Jesu findet sich diese in der Eucharistie verkörperte Einheit von Kontemplation und Aktion wieder, aus der sich die Liebe für und der Dienst an den Ärmsten und Marginalisierten speist.

Ein weiterer Impuls betrifft den interreligiösen Dialog, genauer den Dialog zwischen Christen und Muslimen. In seiner missionarischen Präsenz wird Charles de Foucauld den Muslimen in Akbès und den Touareg in Tamanrasset, die ebenfalls Muslime sind, zum Bruder, Ratgeber und Freund. Bis heute ist er bei den Touareg hochgeachtet. Als der französische Priester Jacques Hamel am 26. Juli 2016 in St.-Étienne-du-Rouvray (Frankreich) am Altar von Islamisten erschossen wird, versammelt sich in Algerien eine große Gruppe Muslime am Grab von Charles de Foucauld zu einem spontanen Gebet – und damit zu einer Demonstration für den Dialog.<sup>9</sup> Mit seiner Lebensweise und Spiritualität verwirklicht der „christliche Marabout“ das, was man heute als „Dialog des Lebens“ bezeichnet. Bis heute gilt er als beispielhaft in diesem Dialog, in dem es nicht um Dogmen und Glaubenssätze, sondern um das alltägliche Leben geht. „Diesen Dialog des Lebens hat er gelebt, indem er die Sprache gelernt und einfache Unterhaltungen, die in den Dingen des alltäglichen Lebens wurzeln, geführt hat,

<sup>8</sup> Vgl. Johannes Ev. Haffner: Charisma der Unscheinbarkeit. Die geistliche Familie von Charles de Foucauld; in: Herder Korrespondenz 60 (2006), 195–199, hier 196. Vgl. auch Paul Pouplin: L'héritage spirituel de Charles de Foucauld; in: Études No. 4054 (2006), 361–367.

<sup>9</sup> Vgl. Michael Meyer: Das Evangelium mit dem Leben herausschreien. In Erinnerung an den 100. Todestag von Charles de Foucauld; in: Te Deum. Das Stundengebet im Alltag (Januar 2017), 327–331, hier 329.

in einem Klima des Vertrauens, so dass er den Touarag „ein Freund“ geworden ist.“<sup>10</sup> Auch muslimische Autoren fassen die Bedeutung von Charles de Foucauld für die muslimisch-christlichen Beziehungen unter das Stichwort der „Freundschaft“, die Charles de Foucauld mit vielen Muslimen unterhalten habe. Ali Merad nennt diese Freundschaft ein „unersetzliches Zeugnis“ vor der muslimischen Gemeinschaft und qualifiziert sie mit den Begriffen „aktive Geschwisterlichkeit, Bescheidenheit und unerschöpfliche Sanftheit“<sup>11</sup>.

Bei aller bereits erwähnten Ambivalenz in der Haltung von Charles de Foucauld zum französischen Kolonialisierungsprojekt scheut er aber besonders in seinem Einsatz für die Touareg nicht vor Kritik an der französischen Kolonialpolitik zurück und mischt sich beispielsweise in einer Vielzahl von Briefen (über 2000, davon rund 500 an französische Militärs) in politische Entscheidungsfindungen ein. So macht er konkrete Vorschläge für eine Verwaltungsreform und protestiert gegen willkürliche Konfiszierungen von Land und Vieh sowie gegen ungerechte Rechtsprechung. Für die französische Administration ist er der unangefochtene Kenner der Touareg.

Hier erlaubt ihm der lange Zeit praktizierte Dialog des Lebens mit den Muslimen eine wirkungsvolle Parteinaahme für die Armen, die er selbst immer vor dem Hintergrund der Rede Jesu vom Weltgericht (Mt 25) sieht: „Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan.“ Und: „Was ihr für einen dieser Geringsten nicht getan habt, das habt ihr auch mir nicht getan.“

#### *4. Überlegungen zu Anwaltschaft / Advocacy*

Was mir an den hier aufgezeigten Elementen und Impulsen im Sinne weiterer Überlegungen zum Begriff der Anwaltschaft/Advocacy bedenkenswert erscheint, möchte ich abschließend kurz skizzieren.

Ein für Advocacy-Arbeit wichtiges Element ist das der Partizipation, d. h. bei der „themenanwaltschaftlichen Interessenvertretung“ wird nicht allein *für* diejenigen, deren Interessen vertreten werden, gesprochen und agiert, sondern immer *mit* ihnen. Charles de Foucauld hat das Leben der Touareg geteilt, sich in ihre Sprache, Denkweise und Kultur hineingelebt und von daher ihre Interessen vertreten und sie beraten. Er unterbreitete ihnen kon-

<sup>10</sup> Andrea Mandonico: Charles de Foucauld. „Le frère universel“; in: Islamochristiana 46 (2020), 265–280, hier 272 (Übersetzung: M. M.).

<sup>11</sup> Ali Merad: Charles de Foucauld au regard de l'Islam, Bellegarde 1975, 127 (Übersetzung: M. M.).

krete Vorschläge, was sie zur Verbesserung ihrer Situation beitragen bzw. unternehmen können. Dies geschieht auf der Grundlage einer paradigmatischen Option für die Armen – im Sinne Jesu und seiner Nachfolge. Eine solche Option für die Armen wird hier als zentral bleibendes, konstitutives Element jeder Evangelisierungs- und Missionsarbeit, jeder Form von prophetischer Mission deutlich. Der Einsatz für weltweite soziale Gerechtigkeit sowie der Glaube an und die Hoffnung auf die Gegenwart Gottes gehören zusammen.

In diesem Zusammenhang von Gottes- und Nächstenliebe tut sich zugleich ein komplexes und höchst dynamisches Feld der Beziehungen, der Anwaltschaft und Stellvertretung auf, dessen Spannungen nicht abschließend aufgelöst werden können. Die Option für die Armen muss immer auch eine Option der Armen sein. Es geht um ein Beziehungsgeschehen, in dem die Zuweisung von Stärke und Schwäche, Agency und Advocacy, von Geben und Empfangen, fließend, reziprok und im ständigen Wandel begriffen ist. Mit Neugier und Dankbarkeit lernt Bruder Karl die Welt der Touareg jeden Tag ein wenig besser kennen und wird dabei selbst bereichert.

Papst Franziskus beschreibt es mit folgenden Worten: „Er (sc. Charles de Foucauld), der sich zum Einsiedlerleben hingezogen fühlte, begriff, dass man nicht in der Liebe zu Gott wächst, wenn man die Knechtschaft der menschlichen Beziehungen umgeht. Denn in der Liebe zu den anderen lernt man, Gott zu lieben; indem man sich zum Nächsten niederbeugt, erhebt man sich zu Gott. Durch die brüderliche und solidarische Liebe zu den Ärmsten und Verlassensten verstand er, dass letztlich gerade sie es sind, die uns evangelisieren, indem sie uns helfen, in der Menschlichkeit zu wachsen.“<sup>12</sup>

Ambivalenzen bleiben, aber ohne ein tief gehendes Beziehungsgeschehen,<sup>13</sup> das dynamisch wechselnde Kontexte und Machtverhältnisse einbezieht, ist Advocacy-Arbeit nicht denkbar.

Schließlich ist dieses Beziehungsgeschehen nicht allein eine Dynamik zwischen einzelnen Individuen, sondern zwischen Gemeinschaften, die vor dem Hintergrund ihrer jeweiligen Lebenserfahrungen und Visionen von einem guten Leben einander begegnen, in Dialog miteinander treten und sich im Sinne der Konvivenz für eine gerechtere und Leben für alle ermöglichende Welt einsetzen. Nachfolge – und Advocacy-Arbeit – ist Weggemeinschaft.

<sup>12</sup> Papst Franziskus in der Gebetsvigil zu Beginn der Familiensynode 2015, zitiert nach Meyer, Evangelium, 330.

<sup>13</sup> Ich denke hier an Überlegungen, wie sie Hadwig Müller entfaltet, z.B. in *Hadwig Müller: Leidenschaft: Stärke der Armen – Stärke Gottes. Theologische Überlegungen zu Erfahrungen in Brasilien*, Mainz 1998, hier 304–319.

# „Tu Deinen Mund auf für die Stummen und für die Sache aller, die verlassen sind.“ (Sprüche 31,8) – Advocacy als Aufgabe von Missionswerken<sup>1</sup>



Gabriele Hoerschelmann<sup>2</sup>

## 1. *Advocacy-Arbeit in Missionswerken?*

„Das Evangelium lässt uns keine Wahl. Die Kirche muss zur pressure-group in Entwicklungsfragen werden.“ So wird Helmut Gollwitzer in seiner Rede im Oktober 1968 auf der Spandauer Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) zitiert.<sup>3</sup> Diese Synode, die sich mit der Zukunft der Kirche und der Welt beschäftigte, wird nicht zufällig als die Geburtsstunde des Kirchlichen Entwicklungsdienstes gesehen. Eine „pressure-group“ sollte die Kirche in der Zukunft werden; eine Gruppe, die gesellschaftsrelevante Themen in die Öffentlichkeit bringt und politischen Druck ausübt. Sie sollte die öffentliche Meinung prägen und durchgreifende gesellschaftliche Veränderungen auslösen. Helmut Gollwitzer unterstrich in seiner Rede die Forderung, dass sich „die Kirchen nach außen, an die Bevölkerung, an die Politiker und an die in der Wirtschaft Verantwortlichen wenden sollten“<sup>4</sup>. Nichts Anderes wird heute unter „Advocacy“ verstanden. Der Begriff stammt ursprünglich aus der Politikwissenschaft. Er

- 1 Unter Missionswerken werden hier Einrichtungen verstanden, die von Landeskirchen im Raum der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) getragen werden, auch wenn sie den Begriff „Werk“ nicht im Namen führen.
- 2 Pfarrerin Dr. Gabriele Hoerschelmann ist Direktorin von Mission EineWelt in Neuendettelsau, dem Centrum für Partnerschaft, Entwicklung und Mission der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern.
- 3 *Evangelische Kirche in Deutschland: 50 Jahre Kirchlicher Entwicklungsdienst. Rückblick und Perspektiven für das kirchliche Engagement für eine gerechtere Welt;* siehe: [www.presseportal.de/pm/55310/4082681](http://www.presseportal.de/pm/55310/4082681) (aufgerufen am 08.07.2021).
- 4 Zitiert nach *Klaus Wilkens: Kirchlicher Entwicklungsdienst*; in: *Theodor Schober u.a. (Hg.): Ökumene. Gemeinschaft einer dienenden Kirche. Lernen – Verstehen – Wagen*, Stuttgart 1983, 227–237, hier 227.

wird hier als öffentliche Einflussnahme auf die Politikgestaltung begriffen, in der spezifische und gesellschaftsrelevante Interessen von anderen vertreten werden.<sup>5</sup> Während der Ausdruck ins Deutsche zumeist mit „themenanwaltschaftliche Interessensvertretung“ übersetzt wird, hat sich in der allgemeinen Verwendung der englische Begriff „Advocacy“ als kürzerer und griffiger Terminus durchgesetzt.

Auch wenn Ende der 1960er Jahre noch niemand von „Advocacy“ gesprochen hat, so war es damit inhaltlich doch als Aufgabe für die Kirche gesetzt. In dieser Zeit wuchs in Deutschland zunehmend das Bewusstsein, dass Entwicklungsfragen stärker in das Engagement der Kirchen integriert werden müssen. Die Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) in Uppsala (Schweden) forderte ebenfalls 1968, dass entwicklungspolitische Themen im Raum der Kirchen als ethische Fragen behandelt werden müssen und nicht rein als ökonomisches Problem.<sup>6</sup>

Um diese Fragestellungen im Westen Deutschlands auch institutionell im Raum der evangelischen Kirchen zu verankern und somit sowohl Mittel als auch Strukturen bereitzustellen, wurde schon 1959 die Aktion „Brot für die Welt“ gegründet, schließlich Dienste in Übersee (1959), die Evangelische Zentralstelle für Entwicklungshilfe (1962) und der Kirchliche Entwicklungsdienst (1968). Die EKD veröffentlichte 1973 eine Denkschrift<sup>7</sup> über den Entwicklungsdienst der Kirche und bereitete darin den Weg für die Advocacy-Arbeit, indem sie die Kirche dazu aufforderte, sich für sozial gerechtere Strukturen in der Wirtschaft einzusetzen.

Auch in den diversen evangelischen Missionswerken und -organisationen Deutschlands entstand eine Diskussion darüber, wie Mission und Entwicklungsdienst zusammengehören. Auch wenn diese Debatte durchaus kontrovers geführt wurde, bestanden alte Missionare immer schon darauf, dass ihre Arbeit mit der Gründung und dem Betreiben von Krankenhäusern, Schulen oder landwirtschaftlichen Projekten seit jeher eng an den Bedürfnissen der Menschen vor Ort und der Verbesserung und Entwicklung der Lebensverhältnisse orientiert war.<sup>8</sup> Es war also durchaus keine artfremde Liaison, auch wenn es gewisse Demarkationslinien gab, die zwischen den verschiedenen Akteuren eben dort verlief, wo entweder Mis-

<sup>5</sup> Vgl. *Wikipedia*: Art. Advocacy; siehe <https://en.wikipedia.org/wiki/Advocacy> (aufgerufen am 13.07.2021).

<sup>6</sup> Vgl. *Hermann Vorländer*: Kirche in Bewegung. Die Geschichte der evangelischen Mission in Bayern, Neuendettelsau 2014, 272.

<sup>7</sup> *Der Entwicklungsdienst der Kirche*: Ein Beitrag für Frieden und Gerechtigkeit in der Welt. Eine Denkschrift der Kammer der Evangelischen Kirche in Deutschland für Kirchlichen Entwicklungsdienst, Gütersloh 1973.

<sup>8</sup> Vgl. *Vorländer*, Kirche in Bewegung, 272.

sion als kolonial geprägter Hausfriedensbruch verstanden wurde und da, wo man allein den Verkündigungsauftrag der Kirche im Vordergrund sehen wollte.<sup>9</sup>

Als der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) im Jahr 1990 in der australischen Hauptstadt Canberra tagte, ging man noch einen Schritt weiter und definierte entwicklungspolitische Themen wie z.B. Armut sogar vorrangig als theologisches Problem. Damit wurde das Thema für die daraus resultierende Diskussion in ein theologisches Spannungsfeld mit der Verheißung des „Lebens in voller Genüge“ (Joh 10,11) gesetzt. Diese Definition trug auch dazu bei, die Konkurrenz zwischen Entwicklungsarbeit einerseits und missionarischem Zeugnis andererseits zu bearbeiten und diese Handlungsfelder stärker als bisher zu verbinden. Mission wurde als ganzheitliches Geschehen begriffen, in dem sich die Kommunikation des Evangeliums und entwicklungspolitische Fragestellungen nicht gegenseitig ausschließen, sondern vielmehr befanden.

Als wegweisend erwies sich das theologische Konzept von der „Missio Dei“<sup>10</sup>. Der Gedanke, dass Gott in der Gestalt von Jesus Christus in die Welt hineingeht, um seine Botschaft von Versöhnung, Frieden, Gerechtigkeit und Heil den Menschen zukommen zu lassen, inspirierte Menschen dazu, global und lokal dieser Bewegung Gottes in die Welt zu folgen. Sie fanden ihren Ort und ihre Aufgabe „im Horizont göttlicher Verheißung inmitten der Sehnsüchte und Nöte, der Freuden und Leiden der Menschen“.<sup>11</sup> Um diesen Leiden und Nöten der Menschen in den Konfliktfeldern der Welt zu begegnen, wurde Entwicklung und Mission unauflösbar als ein gemeinsamer Auftrag definiert.

Mit dieser Einbindung trat die Aufgabe der aktiven und zielgerichteten Advocacy-Arbeit auch in die Missionsarbeit ein. Für die Nöte und die Verbesserung der Lebensbedingungen anderer einzustehen bedeutete, gemäß Sprüche 31,8, den Mund aufzumachen „für die Stummen und für die Sache derer, die verlassen sind“. In der Verortung der Advocacy-Arbeit in

<sup>9</sup> Vgl. Peter Scherhans: Mission, Ökumene, Kirchlicher Entwicklungsdienst. Plädoyer für eine umstrittene Trias; in: Entwicklung – Ökumene – Weltverantwortung. 50 Jahre Kirchlicher Entwicklungsdienst, hg. von den Beauftragten für den Kirchlichen Entwicklungsdienst der Landeskirchen und von der Evangelischen Kirche in Deutschland, Leipzig 2018, 69–76, hier 70.

<sup>10</sup> Georg F. Vicedom: *Missio Dei*. Einführung in eine Theologie der Mission, München 1958. Zur Geschichte des Begriffs vgl. Hellmut Rosin: *Missio Dei: An Examination of the Origin, Contents and Function of the Term in Protestant Missiological Discussion*, Leiden 1972; und Theo Sundermeier: *Missio Dei heute. Zur Identität christlicher Mission*; in: *Weltmission heute*, Bd. 52: *Missio Dei heute: Zur Aktualität eines missionstheologischen Schlüsselbegriffs*, Hamburg 2003, 147–170.

<sup>11</sup> Scherhans, Mission, Ökumene, Kirchlicher Entwicklungsdienst, 71.

einem Missionswerk wurde die Anwaltschaft für die Rechte der Sprachlosen in den Partnerkirchen als genuine Aufgabe verstanden. Missionswerke verstanden sich als Stimme der Schwachen und als Anwälte für Gerechtigkeit im Horizont christlicher Weltverantwortung. Sie wollten Fürsprecher für andere sein, deren Not bisher keine Stimme in der Öffentlichkeit hat. Bei der 13. Weltmissionskonferenz des ÖRK im März 2018 in Arusha (Tansania) wurde die transformative Kraft des Geistes und die Ermutigung durch die ökumenische Gemeinschaft als besondere Form der christlichen Nachfolge verstanden, die die Kraft hat, die Welt zu verändern. Advocacy wird so ein Teil der prophetischen Mission.

Die beschriebenen Entwicklungen hatten schließlich auch organisatorische Konsequenzen. Während beispielsweise in der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Baden der Beauftragte für den Kirchlichen Entwicklungsdienst gleichzeitig die Verantwortung für den gesamten Tätigkeitsbereich der Abteilung „Mission, Ökumene und Kirchlicher Entwicklungsdienst“ trägt,<sup>12</sup> schlossen sich in Bayern 2007 das damalige Missionswerk Bayern (MWB) mit dem Kirchlichen Entwicklungsdienst zu einer Organisation unter dem gemeinsamen Namen „Mission EineWelt“ zusammen. In ähnlicher Weise wurde der Kirchliche Entwicklungsdienst der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz (EKBO) das entwicklungspolitische Fachreferat im Berliner Missionswerk.

In der Nordkirche wurde im Zuge ihrer Umstrukturierung der Kirchliche Entwicklungsdienst mit der Ökumenischen Diakonie und dem Nordelbischen Missionszentrum (NMZ) zum Zentrum für Mission und Ökumene (ZMÖ) zusammengefasst.<sup>13</sup> Diese strukturellen Zusammenschlüsse sind nicht immer schmerzfrei verlaufen. Arbeitsschwerpunkte, die inhaltliche Ausrichtung der Bildungsarbeit und auch die Advocacy-Arbeit mussten neu justiert werden.<sup>14</sup> Die mit den Strukturveränderungen einhergehenden Namensveränderungen, wie beispielsweise der Name „Mission EineWelt“, machen deutlich, dass die beiden Auftragsstränge zusammen gedacht werden sollten. Damit war nun auch Advocacy als gemeinsame inhaltliche Aufgabe im Arbeitsfeld Partnerschaft, Entwicklung und Mission verortet.

<sup>12</sup> Vgl. ebd., 69.

<sup>13</sup> Vgl. *Martin Krieg*: Kirchliche Advocacy-Arbeit als Nachfolgepraxis; in: EMW-Jahresbericht 2016/2017, Hamburg 2017, 34–40, hier 37.

<sup>14</sup> Vgl. *Jürgen Bergmann*: Entwicklungsdienst – ein Auftrag der Kirche: Von der Entwicklungshilfe nach 1945 zu Verantwortung für weltweite Gerechtigkeit heute; in: *Ders.* (Hg.): Sehen, urteilen, handeln. 50 Jahre Kirchlicher Entwicklungsdienst Bayern, Neuenstadtelsau 2021, 16–38, hier 34.

## 2. Aufgabenfelder und Beispiele der Advocacy-Arbeit in Missionswerken

### 2.1 Advocacy in der Partnerschaftsarbeit

Durch ihre Partnerschaften mit Kirchen rund um den Erdball verfügen die Missionswerke über ein weitverzweigtes globales Netzwerk und sind gleichzeitig gut an der kirchlichen Basis der Kirchengemeinden innerhalb einer Landeskirche verankert. Ihre oft langjährigen Beziehungen zu den Partnern werden durch Begegnungen von Partnerschaftsgruppen oder Personalentsendungen in oft sehr persönlicher Weise geprägt. Das sich durch die Begegnung vollziehende ökumenische und globale Lernen ermöglicht intensive existentielle Erfahrungen, die für viele der in der Partnerschaftsarbeit Engagierten als besonders motivierend beschrieben wird.<sup>15</sup> Durch die interkulturellen Begegnungen werden Horizonte erweitert und eigene Perspektiven kritisch reflektiert. Dabei bekommen die Lebensumstände, die Sorgen der Partner, ihr kirchliches, gesellschaftliches und wirtschaftliches Umfeld eine besondere Beachtung. In der gegenseitigen Fürbitte und in Partnerschaftsgottesdiensten findet die geistliche Gemeinschaft als Schwestern und Brüder in der Einen Welt ihre spirituelle Gestalt. Hier wird miteinander die Not der jeweils anderen im Gebet vor Gott gebracht.

### 2.2 Advocacy und Projektarbeit

Die finanzielle Unterstützung von Projekten ist dabei der praktische Ausdruck der themenanwaltschaftlich geprägten Partnerschaftsarbeit. Auf die konkrete Bitte der Partnerkirchen hin werden z.B. Bildungs- und Gesundheitsprogramme gefördert, die Menschenrechtsarbeit vor Ort oder die ländliche Entwicklung unterstützt.

Eine Problemstellung, vor der die Partnerschaftsarbeit jedoch vor allem im Bereich der Advocacy nicht gefeit ist, ist die überlegene Haltung der starken Helfer.<sup>16</sup> Finanzielle Ressourcen fließen in der Regel vom Norden in den Süden. Während Projekte in erster Linie im Süden umgesetzt wer-

<sup>15</sup> Partnerschaft über-dacht. Analyse internationaler kirchlicher Partnerschaften, hg. vom Evangelischen Missionswerk in Deutschland (EMW), Hamburg 2006, 20.

<sup>16</sup> Vgl. Kirche sein in einer globalisierten Welt. Zur Weggemeinschaft in Mission und Entwicklung, EKD-Text 125, hg. von der Evangelischen Kirche in Deutschland, Hannover 2015, 11.

den, werden dagegen ihre Konzeptionen im Norden erarbeitet.<sup>17</sup> Das führt nahezu unweigerlich zu neuen Abhängigkeitsverhältnissen und einem daraus resultierenden Machtgefälle zwischen den sogenannten Gebern und den Empfängern. Dies gilt es mit einem großen Maß an Sensibilität immer wieder ins Bewusstsein zu holen und alles daran zu setzen, nicht über die Köpfe der Partner hinweg Entscheidungen zu treffen.

Insgesamt verfügen die Missionswerke jedoch über ein gutes Netzwerk sowie ein breites Wissen um die soziale und politische Lage vor Ort. Durch Personalaustausch in beide Richtungen ergibt sich eine fundierte Kenntnis der genauen Sachverhalte in den Strukturen der Partnerkirchen in den jeweiligen Ländern und wird damit zu einem immensen Vorteil.<sup>18</sup> Ihr Zugang zu politischen Akteuren vor Ort einerseits und den materiellen Ressourcen andererseits eröffnen den Missionswerken im Hinblick auf ihre Advocacy-Arbeit viele Handlungsspielräume.

Die Verbindung von Anwaltschafts- und Projektarbeit im Sinne der Partner ermöglicht es, Projekte und Programme nachhaltig zu gestalten. Das zeigte z.B. die Advocacy-Arbeit für schwangere Massai-Mädchen, denen es offiziell bis 2020 nicht gestattet war, wieder in die Schule zurückzukehren und ihre Ausbildung abzuschließen. Hier wurde einerseits strategisch auf politische Entscheidungsträger eingewirkt, dass die gesetzlichen Vorgaben verändert werden, andererseits am Problem selber angesetzt, indem gesundheitliche Aufklärungsarbeit angeboten wird, und schließlich praktisch, indem die finanzielle Ausstattung einer Schule für Massai-Mädchen unterstützt wird.

### *2.3 Advocacy in der Bildungsarbeit*

Neben dem Informieren über die Situation der Partnerkirchen ist ein wesentlicher Auftrag der Bildungsarbeit von Missionswerken das interkulturelle und das globale Lernen. In dieser sogenannten „Inlandsarbeit“ wird der Bildungsauftrag der Kirchlichen Entwicklungsdienste und der Missionswerke in den Bereichen Ökumene, Mission und Entwicklungsverantwor-

<sup>17</sup> Vgl. Das Märchen von der Augenhöhe. Macht und Solidarität in Nord-Süd-Partnerschaften, hg. von *glokal e.V.*, Berlin 2016, 16.

<sup>18</sup> Vgl. *Jan Jansen*: Editorial; in: Mission und Partnerschaft. Eine Arbeitshilfe für Gottesdienste, hg. vom *Evangelischen Missionswerk in Deutschland* (EMW), Hamburg 2011, 2; siehe [www.mission.de/fix/files/downloads/Partnerschaft.pdf](http://www.mission.de/fix/files/downloads/Partnerschaft.pdf) (aufgerufen am 18.09.2021).

tung zusammengefasst.<sup>19</sup> Es geht darum, das in den jeweiligen Länderreferaten vorhandene Wissen aus den missionarischen Partnerbeziehungen für die entwicklungsbezogene Bildungsarbeit zu nutzen und so nach außen in die breitere Öffentlichkeit der Gesellschaft hineinzuwirken.

Das globale Lernen ist primär daran interessiert, Lernprozesse in Gang zu setzen, die eine Bewusstwerdung für globale Probleme bei Einzelnen und Gruppen anstoßen, was in der Folge zu einem veränderten gesellschaftlichen Handeln führen soll. Dazu dienen jeweils erfahrungs- und beteiligungsorientierte Formate und Medien, die diese Lernprozesse ermöglichen. Das können z.B. interaktive Ausstellungen sein, die nicht allein informieren, sondern auch ihre Besucherinnen und Besucher zum Mitmachen auffordern. Ergänzend kommen auch zunehmend digitale Lernformate in den Blick, wie z.B. der Konsumkrimi „Was geschah mit Nora Grün?“<sup>20</sup> Hier kommen Schülerinnen und Schüler und Konfirmandinnen und Konfirmanden mit Hilfe von Tablets in Form eines Krimis den umweltzerstörenden und menschenunwürdigen Praktiken in der Handy-Produktion in Ländern wie Argentinien, DR Congo u.a. auf die Spur. Sie lernen darin, sich für faire und umweltschonende Bedingungen einzusetzen. Das Online-Spiel „auf und davon“<sup>21</sup> dagegen geht auf die Problematik von Flucht und Migration ein und fordert dazu auf, dem Fluchtweg von einem von fünf Charakteren zu folgen, Entscheidungen zu treffen und zu lernen, welche Konsequenzen sich daraus ergeben. Wesentlich ist allen Formaten, die eigenen Verstrickungen zu erkennen und Handlungsoptionen zu entwickeln, die auf ein gemeinsames solidarisches Leben und Handeln abzielen.

## *2.4 „Tu deinen Mund auf“ – Kampagnen und Öffentlichkeitsarbeit*

Wenn Advocacy auf die Bewusstseinsveränderung der Menschen in der Gesellschaft abzielt, dann nimmt sie zunächst eine Binnenperspektive ein und findet ihre Zielgruppe in Deutschland selbst. Um das zu erreichen, bedient man sich verschiedener Formen der Öffentlichkeitsarbeit wie Kampagnen, Plakataktionen oder Anzeigen. Aber auch Postkartenaktionen sind darunter zu fassen, wie z.B. die Aktion „Gemeinsam nach den Ster-

<sup>19</sup> Vgl. Konrad Raiser: Zur Zukunft des Kirchlichen Entwicklungsdienstes. Ökumenische Schlaglichter und kritische Analyse; in: Entwicklung – Ökumene – Weltverantwortung, 59–67, hier 67.

<sup>20</sup> Mission EineWelt: Konsumkrimi: Was geschah mit Nora Grün?; siehe <https://mission-learning.org/projekte/konsumkrimi/> (aufgerufen am 13.07.2021).

<sup>21</sup> Mission EineWelt: Lernspiel: auf und davon; siehe <https://mission-einewelt.de/kampagnen/migration-und-flucht/> (aufgerufen am 18.09.2021).

nen greifen“<sup>22</sup>, die auf die Europawahl von 2019 abzielte und sich u.a. für Menschen und Arbeitsrechte sowie Umweltstandards in der zukünftigen Europapolitik einsetzte. Die Kampagne „Bayern, bitte wenden“<sup>23</sup> fand anlässlich der bayerischen Landtagswahl 2018 statt. Sie wollte zeigen, dass lokale Politik immer auch globale Auswirkungen hat, und mahnte politische Verantwortungsübernahme in Fragen von wirtschaftlicher Gerechtigkeit, Menschenrechten und Landwirtschaft an.

Die Advocacy-Arbeit der Missionswerke will, ebenso wie andere zivilgesellschaftliche Player, Einfluss auf die öffentliche Meinung nehmen. Ziel ist es, den politischen Entscheidungsträgern in Deutschland deutlich zu machen, dass auf bestimmten Themen, die aus den Partnerkirchen und den ökumenischen Netzwerken kommen, ein öffentliches Interesse liegt. Die Politiker werden aufgefordert, sich für aktuelle Themen wie z.B. im Jahr 2020/2021 das Lieferkettengesetz und damit verbundene Gesetzesänderungen auf Bundesebene einzusetzen. Ein anderes Beispiel ebenfalls aus dem Jahr 2021 ist der Appell der Missionswerke und von Brot für die Welt bezüglich einer internationalen Freigabe von Impfpatenten von Covid-19-Vakzinen, um den ärmeren Ländern einen eigenen Zugang zu Impfstoffen zu ermöglichen.

Es geht darum, ganz im Sinne Helmut Gollwitzers, „pressure-group“ zu sein, öffentliche Theologie zu betreiben und so entsprechenden Druck zu erzeugen. Hierbei handelt es sich um moralischen Druck, z.B. in der Katastrophenhilfe, oder um politischen Druck, z.B. durch Unterschriftensammlungen. Das Ziel ist jeweils die Gestaltung und Veränderung des Handelns in der Gesellschaft, in der Politik und natürlich auch in der Kirche. „Save the Children“, eine Advocacy-Organisation für Kinderrechte, stellt in seinem Handbuch fest: „[Advocacy is a] social change process affecting attitudes, social relationships and power relations, which strengthens civil society and opens up democratic spaces.“<sup>24</sup> Das Instrument der Kampagnen in der Advocacy-Arbeit versteht also die demokratischen Räume unserer Zivilgesellschaft zu nutzen, um ihre Anliegen für eine gerechtere Welt voranzubringen.

<sup>22</sup> *Mission EineWelt*: Gemeinsam nach den Sternen greifen – Kampagne zur EU-Wahl; siehe <https://mission-einewelt.de/gemeinsam-nach-den-sternen-greifen-kampagne-zur-eu-wahl/> (aufgerufen am 22.07.2021).

<sup>23</sup> *Mission EineWelt/Brot für die Welt/Misereor*: Bayern, bitte wenden! – Kampagne zur bayerischen Landtagswahl; siehe <https://mission-einewelt.de/bayern-bitte-wenden-kampagne-zur-bayerischen-landtagswahl/> (aufgerufen am 22.07.2021).

<sup>24</sup> Working for Change in Education: A handbook for planning advocacy, hg. von *Save the Children*, London 2000, 11; siehe [https://resourcecentre.savethechildren.net/node/13971/pdf/working\\_for\\_change\\_in\\_education.pdf](https://resourcecentre.savethechildren.net/node/13971/pdf/working_for_change_in_education.pdf) (aufgerufen am 13.07.2021).

Eine weitere übergreifend arbeitende Advocacy-Kampagne, die einen globalen Impuls der Vereinten Nationen aufgreift, ist die Initiative „Waking the Giant“<sup>25</sup> des Lutherischen Weltbundes. Hier geht es darum, die Nachhaltigkeitsziele/Sustainable Development Goals (SDG) der UNO mit der Advocacy-Arbeit der Kirchen und ihrer Missionswerke zu verknüpfen. Mission EineWelt, das Missionswerk der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern (ELKB), hat eine Fachreferentenstelle mit der Bearbeitung dieser Kampagne beauftragt, da sowohl Liberia als auch Tansania, die beide im Fokus der Initiative stehen, Partnerkirchen der ELKB sind. Das Interesse von „Waking the Giant“ ist, das starke kirchliche Engagement hinsichtlich einer Reihe von Nachhaltigkeitszielen sichtbar zu machen. Traditionell sind Missionswerke insbesondere engagiert in der Verbesserung der gesundheitlichen Versorgung (SDG 3), der Förderung von Mädchen und Frauen (SDG 5), des Anmahnens von gerechten Strukturen (SDG 10) und der Förderung von Frieden, Gerechtigkeit und der Stärkung von institutionellen Strukturen (SDG 16). Auch hier geht es darum, einen gemeinsamen „Push-Effekt“ für die Durchsetzung dieser Nachhaltigkeitsziele bis zum Jahr 2030 zu erreichen. Diese Transformation unserer Welt kann aber nur erreicht werden, wenn sich Menschen aus den Industrie- sowie den Entwicklungsländern gemeinsam auf einen Bewusstseinswandel einlassen.<sup>26</sup> Da Missionswerke in ihrem Grundverständnis von Partnerschaft genau ein solches globales Bindeglied zwischen Industrie- und Entwicklungsländern darstellen, sind sie der geeignete Ort für diese Form der Advocacy-Arbeit.

## *2.5 Kirchliche Advocacy ist Netzwerkarbeit*

Da Advocacy-Arbeit immer nur beispielhaft sein kann, ist es für die Missionswerke umso notwendiger, sich in bundesweiten oder internationalen Netzwerken zusammenzuschließen, um in dieser Weise mehr Themen abzudecken und eine breitere Wirkung zu entfalten. Basisnetzwerke wie z. B. für fairen Handel, Menschenrechte, die Erlassjahrkampagne oder die Klimaallianz nehmen jeweils spezifische Themen auf und vereinen unterschiedliche Player um Runde Tische, Arbeitsgruppen oder Foren.

<sup>25</sup> *The Lutheran World Federation: Waking the Giant. Churches and the Sustainable Development Goals;* siehe <https://wakingthegiant.lutheranworld.org/> (aufgerufen am 18.09.2021).

<sup>26</sup> Vgl. Raiser, Zur Zukunft des Kirchlichen Entwicklungsdienstes, 67.

Über den Dachverband der evangelischen Missionswerke in Deutschland, die Evangelische Mission Weltweit (EMW), wurden themenbezogene Informationsstellen und Netzwerke eingerichtet, die Advocacy-Arbeit für bestimmte Themenstellungen und Regionen betreiben. So z. B. die Pazifik-Infostelle<sup>27</sup> in Neuendettelsau, die Dalit Solidarität<sup>28</sup>, die China InfoStelle<sup>29</sup> und Ozeanien Dialog<sup>30</sup> jeweils in Hamburg und das Westpapua Netzwerk<sup>31</sup> in Wuppertal.

Auch in internationalen ökumenischen Netzwerken wie beispielsweise dem größten weltweiten Netzwerk in der kirchlichen Entwicklungszusammenarbeit „ACT Alliance“, dem 130 protestantische und orthodoxe Kirchen angehören, vernetzen sich Missionswerke mit anderen Akteuren der Entwicklungszusammenarbeit, der humanitären Hilfe und der Advocacy-Arbeit. Der Vorteil dieser kirchlichen Netzwerke ist unzweifelhaft ihr direkter Zugang zur Basis. Menschen vor Ort haben Vertrauen in ihre Kirchen und lassen sich über sie leichter ansprechen, was etwa bei der Umsetzung von Programmen im Globalen Süden sehr hilfreich ist.<sup>32</sup> Die oben erwähnten Partnerschaftsgruppen wiederum nutzen diese Netzwerke und greifen deren Themen in ihren lokalen Veranstaltungen und Gottesdiensten auf.

## *2.6 Advocacy ist symbolhaft*

Bei allen guten Absichten bleibt deutlich: Es können nicht alle Probleme der Welt auf einmal angegangen und gelöst werden. Bestimmte Themen stehen nur beispielhaft für viele andere und bleiben insofern symbolhaft. Das Engagement der EKD in der Aktion „#wirschickeneinschiff“ kann beispielsweise nicht die gesamte Flüchtlingsproblematik Europas lösen, aber sie steht symbolhaft für die Haltung und das Engagement der EKD. Die Kirche nimmt mit dieser Aktion Einfluss auf die öffentliche Meinungsbildung und regt zur Auseinandersetzung mit der Frage von Migration, Flucht und Seenotrettung an. Auch wenn ein einziges Schiff nicht alle Flüchtlinge vor dem Ertrinken im Mittelmeer retten kann, erreicht die Ad-

<sup>27</sup> Siehe [www.pazifik-infostelle.org/home/index.html](http://www.pazifik-infostelle.org/home/index.html) (aufgerufen am 22.07.2021).

<sup>28</sup> Siehe [www.dalit.de/startseite/](http://www.dalit.de/startseite/) (aufgerufen am 22.07.2021).

<sup>29</sup> Siehe [www.chinainfostelle.de/start](http://www.chinainfostelle.de/start) (aufgerufen am 22.07.2021).

<sup>30</sup> Siehe [www.ozeanien-dialog.de/](http://www.ozeanien-dialog.de/) (aufgerufen am 22.07.2021).

<sup>31</sup> Siehe [www.westpapuanetz.de/](http://www.westpapuanetz.de/) (aufgerufen am 22.07.2021).

<sup>32</sup> Vgl. Katja Dorothea Buck: Wir müssen uns aufeinander einlassen; in: Welt-Sichten. Magazin für globale Entwicklung und ökumenische Zusammenarbeit 7/8 (2021), 26 f, hier 26.

vocacy-Arbeit in diesem Zusammenhang eine umfassende Auseinandersetzung mit der Position der Kirche und damit potentiell auch einen Wandel in der gesellschaftlichen Beurteilung der Situation der Flüchtlinge im Mittelmeer.

Ein zweiter Aspekt unter dieser Überschrift muss auch der Hinweis auf den praktischen Einsatz konkreter Symbole sein, wie das Beispiel der Patronenkreuze aus Liberia zeigt. Mit diesen handlichen zu Kreuzen umgearbeiteten Patronenhülsen aus dem liberianischen Bürgerkrieg soll auf die Problematik der Kindersoldaten in Liberia, auf Kriegstraumata und Gewalt an Kindern in Kriegen aufmerksam gemacht werden.

## *2.7 Grenzen und Problemstellungen der Advocacy*

Die Grundidee der Advocacy, für die Rechte von Anderen einzutreten, birgt in sich die systemische Falle, dass die sogenannten „Advocats“ davon ausgehen zu wissen, was gut und richtig für die Anderen ist.

Das kann dann zu einer Reihe von Schieflagen führen. So werden z.B. vorrangig Themen aufgegriffen, die in der Öffentlichkeit des globalen Nordens eine Chance auf Aufmerksamkeit haben, während andere Themen ignoriert werden, die eventuell den Partnern zwar wichtiger wären, aber nicht diese Öffentlichkeitswirkung in Deutschland haben. Beispielsweise kann man sich heute in Deutschland auf eine hohe öffentliche Aufmerksamkeit verlassen, wenn ein Thema wie z.B. der Klimawandel und Naturkatastrophen angesprochen wird, nicht aber wenn es um Mission und Evangelisation geht, was für viele kleine Minoritätsskirchen im globalen Süden jedoch oft eine vorrangige Überlebensfrage darstellt. Auch sehen die lokalen Kirchen nach einer Katastrophe oft eher ihre Aufgabe darin, Seelsorge anzubieten und das krisenhafte Erlebnis theologisch zu verorten, wofür „diejenigen, die möglichst schnell Hilfe leisten wollen, oft kein Verständnis“<sup>33</sup> haben.

Bereits bald nach dem Zweiten Weltkrieg wurde von den Kirchen des globalen Südens der Ausdruck der „Partnerschaft auf Augenhöhe“ in die Diskussion um die gleichberechtigte Begegnung von Kirchen eingebracht. Während es damals zunächst im Kern um die Reflexion von finanziellen Abhängigkeiten unter den Kirchen ging, lässt sich diese Forderung nach Augenhöhe auch auf die inhaltliche Gewichtung von Advocacy-Themen

<sup>33</sup> Bob Kikuyu von Christian Aid, Nairobi (Kenia) zitiert in: *Buck, Wir müssen uns aufeinander einlassen*, 27.

ausweiten. Im späteren Verlauf des Diskurses wurde die Rede von der Augenhöhe als Rhetorik kritisiert.<sup>34</sup> Um sich dieser Kritik zu stellen, haben viele Missionswerke in den vergangenen Jahren Partnerschaftskonsultationen durchgeführt, um zusammen mit ihren Partnern zu beraten, von welchem Partnerschaftsverständnis sie gemeinsam ausgehen wollen. Im Kontext solcher Beratungen wurde von Wesley Kigasung, dem ehemaligen Bischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche von Papua-Neuguinea, der Begriff „Walking Side by Side“ eingebbracht. Er knüpft damit an den Grundgedanken der christlichen Communio an, einer Gemeinschaft, in der Menschen – wie die Jünger von Emmaus (Lk 24) – miteinander auf dem Weg sind.<sup>35</sup>

In einer ökumenisch universal verstandenen Kirche Jesu Christi, die sich als eine solche Weggemeinschaft versteht, gibt es kein „Wir“ und „die Anderen“. Die Verhandlungstische sind rund, ohne ein Oben oder Unten darzustellen und ohne ein Gefälle. Nur so kann verhindert werden, dass auch in der Advocacy-Arbeit über die Köpfe der Betroffenen hinweg entschieden wird. Eine nachhaltige Advocacy und Entwicklungszusammenarbeit berücksichtigen die Interessen und Ressourcen der Partner vor Ort. Auch der Gedanke der „Augenhöhe“ kann weiterhin dabei helfen, die richtigen Entscheidungen zu treffen und dafür als Prüfkriterium eingesetzt werden.

In den Missionswerken bedarf es daher eines kontinuierlichen und sensibel durchgeführten Dialogs, damit die Partner am Tisch die gesellschaftlichen Bedingungen der anderen verstehen, die unterschiedlichen Interessen erkennen, sie wahren und schließlich entsprechend gemeinsam handeln.<sup>36</sup>

<sup>34</sup> Vgl. Das Märchen von der Augenhöhe, 12.

<sup>35</sup> Vgl. *Mission im Kontext*: Verwandlung, Versöhnung, Bevollmächtigung. Ein Beitrag des LWB zu Verständnis und Praxis der Mission, hg. vom *Lutherischen Weltbund*, Genf 2005, 9; siehe [https://mission-einewelt.de/wp-content/uploads/2014/06/LWB\\_Mission\\_im\\_Kontext\\_deutsch.pdf](https://mission-einewelt.de/wp-content/uploads/2014/06/LWB_Mission_im_Kontext_deutsch.pdf) (aufgerufen am 18.09.2021).

<sup>36</sup> Vgl. Dietrich Werner/Christine Gühne: Zum Mehrwert kirchlicher Entwicklungsarbeit. 14 Thesen als Gesprächsimpuls; in: Entwicklung – Ökumene – Weltverantwortung, Leipzig 2018, 229–240, hier 235.

## Advocacy als Herausforderung und Chance in der interreligiösen Kooperation am Beispiel Berlins

Rechtsextremistische Gewalt gegen jüdische und muslimische Menschen, aber auch Menschen aus anderen Religionen, die sich für ein friedliches Zusammenleben der Verschiedenen einsetzen, wird immer alltäglicher. Die Analysen und Strategien in den unterschiedlichen religionsspezifischen, religionsübergreifenden und religionsfernen Organisationen und Gruppierungen zum Umgang damit differieren sehr. So gibt es in der jüdischen Gemeinde Berlins bei manchen Engagierten aufgrund unterschiedlicher Auffassungen zu den Konflikten im Nahen Osten eine Abneigung gegenüber einer Kooperation mit muslimischen Gläubigen und mit interreligiösen Organisationen, in denen auch muslimische Gläubige vertreten sind. In manchen muslimischen Organisationen gibt es umgekehrt ebenso Anfragen, wie die jüdische Gemeinde sich zum Verhältnis zwischen Israel und Palästina sowie den Konflikten im Mittleren Osten verhält. Die unterschiedlichen religionsübergreifenden Kooperationen in Berlin konzentrieren sich teilweise auf die Organisierung eines friedlichen Zusammenlebens in Berlin und klammern die außenpolitisch begründeten Konflikte zwischen ihren Mitgliedern aus. Manche Kooperationen ergreifen indirekt durch die Auswahl ihrer Kooperationspartner Partei, manchmal ohne tiefergehende Kenntnis über deren Vernetzung in der religiösen und politischen Szene jenseits von Deutschland.

Die Mitte der Gesellschaft ist vor allem islamkritisch, wie Umfragen, Alltagskonflikte in Schulen und auf der Straße, Gespräche in Kirchengemeinden und im privaten Umfeld immer wieder zeigen. Diese Islamkritik beruht meist auf Einblicken, die in Medienberichten gewonnen werden. Terroristische Attacken wie der Anschlag auf den Weihnachtsmarkt auf dem Breitscheidplatz in Berlin im Dezember 2016, Durchsuchungen und Schließungen von Moscheen, die Zuordnung von Clankriminalität in ein religionsspezifisches Milieu, unterschiedliche Bekleidungs- und Begrüßungstraditionen, die angesichts des in Coronazeiten eingeübten Verzichts auf gegenseitiges Händeschütteln vielleicht in ihrer identitätspolitischen Bedeutung relativiert werden, journalistische Netzwerkzitationen ohne Überprüfung der Informationsquellen vertiefen in der Mitte der Gesell-

schaft Vorurteile gegenüber Moscheen und muslimischen Gläubigen zu scheinbar objektiv und allgemein gültigen Wahrheiten über muslimische Menschen und Moscheegemeinden.

Die Ergebnisse der Untersuchungen über das Religionsbild von medialen Meinungsmachern, dass zum einen Religion wieder ins Zentrum der gesellschaftlichen Aufmerksamkeit gerückt ist und dass zum anderen das Christentum (und teilweise der Buddhismus) – jedenfalls vor der Aufdeckung des massiven sexuellen Missbrauchs – als tendenziell friedliche Religion – im Gegensatz zum Islam als tendenziell gewalttätige und Gewalt legitimierende Religion – in den Medien dargestellt wird, bestätigen sich alltäglich beim Blick auch in sich als kritisch und demokratisch liberal verstehende Medien.

Wie kann in einer solchen Situation eine interreligiöse Advocacy-Arbeit in Berlin aussehen? Bei dem Planungstreffen für die Friedenskundgebung „Religionen für ein weltoffenes Berlin“ am 16. März 2017 als Reaktion auf den terroristischen Anschlag auf dem Breitscheidplatz wurde deutlich, dass jeweils nur ein Vertreter oder eine Vertreterin pro Religion sprechen könnte. So einigten sich die Repräsentanten und Repräsentantinnen aus den einzelnen Religionen jeweils auf eine Person, die sprechen sollte, und darauf, dass alle anderen aus dieser Religion hinter dieser Person stehen und ihr damit sichtbar sowie symbolisch den Rücken stärken sollten. Angesichts des breiten muslimischen aber auch christlichen Spektrums, das dort vertreten war, eine nahezu salomonische Entscheidung. In der Presse wurde dann allerdings der Regierende Bürgermeister dafür angegriffen, dass er während seines Grußwortes mit diesem breiten religiösen Spektrum gemeinsam auf der Bühne gestanden hat.

Das Aktionsbündnis „Belastbare Brücken bauen“ hat als Ziel, gemeinsam auf solche und vor allem auch auf gut vernetzte Angriffe aus verschiedenen Quellen zu reagieren, und kompetente Unterstützung im Sinne des Advocacy-Ansatzes gerade auch von Seiten anderer als der angegriffenen Religionsgemeinschaften zu leisten. Ein besonderes Anliegen dieses Bündnisses ist es darüber hinaus, mit der scheinbar wohl informierten, aber noch in ihrem Urteil „beweglichen Mitte der Gesellschaft“ ins Gespräch zu kommen. Ein transportables rotes Sofa soll am Rande von Märkten und öffentlichen Veranstaltungen vor allem im Open-Air-Bereich dafür einen Ort bieten. Durch die Corona-Pandemie kann dies leider erst in Zukunft häufiger zum Einsatz kommen.

Die Unterbrechung des „normalen“ Alltags durch die Corona-Pandemie führte jedoch auch zu neuen Herausforderungen und Chancen für die religionsübergreifende Advocacy-Arbeit. So brachten die Medienbilder, als

die Islamische Föderation Berlin 50 große Lebensmittelpakete an notleidende – vor allem christliche – Berliner und Brandenburger Studierende insbesondere aus Westafrika verteilte, die Not der internationalen Studierenden in der Corona-Krise ins öffentliche Bewusstsein und die Studierenden erlebten dies als ganz konkrete Solidarität Andersgläubiger.

Die Schlussbemerkung im Schreiben des Religionsbeauftragten des Berliner Senats zu den Bedingungen für eine erste Lockerung des Gottesdienstverbots aufgrund der Corona-Pandemie, dass die Berliner Religionsgemeinschaften schon immer kreativ und solidarisch mit ihren Möglichkeiten umgegangen sind, bewegte eine interreligiöse Gesprächsgruppe zu der Suche nach geeigneten christlichen Sakralräumen, um mehr Freitagsgebete in der Ramadanzeit 2020 durchführen zu können, die für muslimische Gläubige eine besondere spirituelle Bedeutung haben. In kurzer Zeit wurden bereitwillige evangelische und katholische Gemeinden gefunden, die auf der Basis von Hygienekonzepten und genauen Absprachen über die Nutzung ihrer Sakralräume dazu bereit waren. Das globale mediale positive Echo auf diese Form solidarischen Teilens wurde für alle Beteiligten zu einer Ermutigung. Die Unterstützungsschreiben des evangelischen und des katholischen Oberhirten in Berlin zeigten allen Gläubigen, dass diese Raumteilung dem Geist des Evangeliums entspricht.

Eine andere Form der Advocacy-Arbeit war dann Monate später gefragt, als mehrere Berliner Moscheen unangemeldeten Besuch von schwer bewaffneten Sondereinsatzkräften der Berliner Polizei bekamen, die teilweise während Gebetsversammlungen mit Stiefeln über Gebetsteppiche stürmten, Opferstöcke aufbrachen, Leibesvisitationen bei Imamen und Hausdurchsuchungen bei Vorstandsmitgliedern von Moscheevereinen durchführten. Der Vorwurf lautete, dass Corona-Soforthilfen unberechtigt beantragt worden wären. Manche Moscheevereine hatten bereits angesichts der ersten gewaltsauslösenden Moscheedurchsuchungen angeboten, die überschaubaren Antragssummen wie zum Beispiel 14.000 Euro im Fall der Neuköllner Begegnungsstätte, vorläufig zurückzuzahlen, bis die zu diesem Zeitpunkt noch nicht rechtsgültig getroffene Frage entschieden würde, ob die Moscheevereine rechtmäßige Empfänger der Soforthilfe waren. Durch die Art der Durchsuchungen und ihre mediale Darstellung wurde jedoch der Eindruck eines kriminellen Handelns der Moscheegemeinden erzeugt, hinter dem noch mehr als der potentiell ungerechtfertigte Bezug von Corona-Soforthilfe stecken könnte.

Auch in diesem Fall versuchte der sich aufgrund mehrfach fragwürdiger und offensichtlich auf falschen Informationen beruhender Berichter-

stattung in den vielgelesenen und sich als kritisch verstehenden Berliner Medien gebildete religionsübergreifende Zusammenschluss „Ohne Unterschiede“ sich mit Leserbriefen und dem Angebot von nachprüfbarer Informationsquellen aus den Händen angesehener christlicher Repräsentanten und Repräsentantinnen für eine Korrektur dieses medialen Bildes einzusetzen – und für eine strukturelle Transformation der Art der medialen Berichterstattung über das muslimische Leben, das Handeln von Berliner Moscheen und ihrer Vernetzung. Begleitet wurde dies von Solidaritätsbesuchen bei den nächsten Freitagsgebeten durch Vertreterinnen und Vertreter verschiedener anderer Religionsgemeinschaften sowie des Berliner Forums der Religionen, in dem sich ein breites Spektrum von Menschen aus verschiedenen Religionsgemeinschaften zusammengeschlossen hat, um zum Wohl der Stadt für ein friedliches Zusammenleben einzutreten.

Dass dieses Ziel ein engagiertes lokales Advocacy-Handeln erfordert, machen die Diffamierungen und Morddrohungen gegen Menschen eindringlich und auch manchmal erschreckend deutlich, die sich zum Beispiel im Rahmen der jährlichen Tandemradtouren von Rabbinerinnen und Rabbinern mit Imamen und anderen religionsübergreifend Engagierten für ein öffentliches Sichtbarmachen gerade auch der muslimisch-jüdischen Kooperation einsetzen.

Kreative Aktionen, theologische Reflexionen, die Bereitstellung von Ressourcen, um den kritischen Dialog mit Anderen innerhalb der eigenen Religionsgemeinschaft und religionsübergreifend im privaten, beruflichen und öffentlichen Raum zu suchen – alle Aspekte der Advocacy-Arbeit sind hilfreiche Schritte hin zu einem gerechten und friedlichen Zusammenleben der Verschiedenen auf lokaler, nationaler und internationaler Ebene.

*Gerdi Nützel*

*(Dr. Gerdi Nützel ist Pfarrerin in der Evangelischen Studierenden-gemeinde Berlin und Mitglied im Koordinierungskreis des Berliner Forums der Religionen.)*

## BarCamp – Ein Versuchslabor für neue ökumenische Prozesse?

Beobachtungen und Reflexionen zu einem digitalen ökumenischen Format

Anna Viktoria Knorreck  
und Matthias Ehmann<sup>1</sup>



Graue Jacketts, viel Expertise und Lebenserfahrung – die meisten ökumenischen Tagungen in Deutschland sind reich gesättigt an Erfahrungen und erfreulicher Weise auch oft mit akribisch belesenen Experten besetzt – seltener auch mit Expertinnen.<sup>2</sup> Dieses Modell ökumenischer Forschung hat seine Verdienste und wer möchte auf die entsprechende Expertise schon verzichten? Es ist schließlich erfahrenen und verdienten Akteurinnen und Akteuren zu verdanken, dass die ökumenische Bewegung auf eine große Zahl von „Dokumenten wachsender Übereinstimmung“<sup>3</sup> zurückgreifen kann.

Gleichzeitig sind diese Treffen auch von Erwartbarkeit, von einer Überwässigung an der eigenen Erfahrung und den bekannten Klagen und Forde-

<sup>1</sup> Anna Viktoria Knorreck ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Ökumenische und Interreligiöse Forschung sowie Promovendin im Bereich der Ökumenischen Theologie an der Eberhard Karls Universität Tübingen. Matthias Ehmann ist Lehrbeauftragter für Missionswissenschaft und Interkulturelle Theologie an der Theologischen Hochschule Ewersbach sowie Promovend in Missionswissenschaft an der University of South Africa.

<sup>2</sup> Es handelt sich dabei um eine subjektive Beobachtung. Eine aktuelle Studie von AGENDA – Forum katholischer Theologinnen e.V. legt jedoch nahe, dass Frauen durch die (katholisch-)theologischen Bereiche hinweg unterrepräsentiert sind. Vgl. AGENDA – *Forum katholischer Theologinnen e.V.* (Hg.): Frauen in theologischer Wissenschaft. Eine Untersuchung der Repräsentanz von Frauen in theologischen Zeitschriften und auf Tagungen theologischer Arbeitsgemeinschaften im Auftrag von AGENDA – Forum katholischer Theologinnen e.V. vom 18.01.2021; siehe [www.agenda-theologinnen-forum.de/aktuelles/aktuelles-vollansicht/frauen-in-theologischer-wissenschaft.html?file=files/inhalt/Downloads/Tagungen/AGENDA\\_Frauen%20in%20der%20Wissenschaft\\_Ergebnis%20Untersuchung.pdf](http://www.agenda-theologinnen-forum.de/aktuelles/aktuelles-vollansicht/frauen-in-theologischer-wissenschaft.html?file=files/inhalt/Downloads/Tagungen/AGENDA_Frauen%20in%20der%20Wissenschaft_Ergebnis%20Untersuchung.pdf) (aufgerufen am 02.06.2021).

rungen im Kontext der ökumenischen Bewegung geprägt. Nicht von ungefähr ist das immerwährende Lamento über das Erlahmen des ökumenischen Eifers, die Rede von einer ‚Krise‘, ein langsames Verglimmen konziliärer Hoffnung, erwartbare Provokationen und häufig auch Frust über die nicht gegangenen Wege in vielen Beiträgen im ökumenischen Kontext zum Ritual und zur sich selbst erfüllenden Prophezeiung geworden.<sup>4</sup>

Den großen Kirchen scheint die Ökumene trotzdem ein großes Anliegen zu sein, wie durch Ökumenische Kirchentage, das Reformationsjubiläum bzw. das Christusfest oder die zahlreichen Ökumenereferate deutlich wird. Dem steht jedoch gegenüber, dass Ergebnisse ökumenischer Dialoge im alltäglichen Gemeindeleben meist keine Rolle spielen.<sup>5</sup> Das alltägliche Geschäft wird durch anderes bestimmt: Personalfragen, innerkirchliche Diskussionen oder Ressourcen- und Mentalitätsfragen.<sup>6</sup>

Mit Blick auf all das ist es nicht verwunderlich, dass Ökumene sich inzwischen den Vorwurf einhandelt, „grau“ geworden zu sein. Theologischer Nachwuchs für ökumenische Fragen und Diskurse fehlt<sup>7</sup> und auch außer-

<sup>3</sup> Vgl. *Ökumenischer Rat der Kirchen u. a.* (Hg.): Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Welt ebene, Paderborn/Leipzig/Frankfurt a. M. 1983–2001.

<sup>4</sup> Vgl. Wolfgang Lienemann: Das, was uns verbindet, ist viel stärker, als das, was uns trennt. Grundtendenzen, Missverständnisse und Schwierigkeiten in den ökumenischen Gesprächen seit den 1980er Jahren; in: Friederike Schönemann/Thorsten Maaßen (Hg.): Prüft alles, und das Gute behaltet! Zum Wechselspiel von Kirchen, Religionen und säkularer Welt. Festschrift für Hans-Martin Barth zum 65. Geburtstag, Frankfurt a. M. 2004, 133–161, hier 133–134. Thomas Bremer gibt im einleitenden Artikel in seinem gemeinsam mit Maria Wernsmann herausgegebenen Sammelband zur Ökumene im Umbruch einen guten Überblick darüber, welche Aspekte die ‚Krise‘ der Ökumene umfasst (vgl. Thomas Bremer: Ökumene – überdacht. Reflexionen und Realitäten im Umbruch; in: Thomas Bremer/Maria Wernsmann (Hg.): Ökumene – überdacht. Reflexionen und Realitäten im Umbruch, Freiburg i. B. 2014, 18–36, hier 18–22).

<sup>5</sup> Vgl. hierzu z. B. Karl F. Grimmer: Agoraphobie. Bemerkungen zu ökumenischen Defiziten in der Theologie; in: Ders. (Hg.): Theologie im Plural. Fundamentaltheologie – Hermeneutik – Kirche – Ökumene – Ethik, Frankfurt a. M. 2001, 254–266, hier 254: „Die Menschen in den Gemeinden haben kaum noch Interesse an dem Diskurs der Theologen, fragen selten nach der Lehre ihrer Kirche, sondern sind an der gemeinsamen Praxis interessiert. Die ökumenische Arbeit der Theologinnen und Theologen, der Kirchenleitungen und der Gemeinden ist wenig miteinander vermittelt.“

<sup>6</sup> Vgl. zu diesem Thema der nicht-genuin-theologischen Faktoren z. B. Bernd Jochen Hilberath: Nicht-genuin-theologische Faktoren im Prozess der (Ent)Konfessionalisierung; in: ThQ 197 (2017), 276–288.

<sup>7</sup> Vgl. Ulrike Link-Wieczorek: Eine neue Ökumene braucht das Land. Projekte zur Neujustierung der Ökumene an deutschen Universitäten; in: US 75 (2020), 2–7, hier 3.

halb der Theologie ist die Relevanz der Überwindung dessen, was die Kirchen trennt, für die meisten inzwischen verloren gegangen.<sup>8</sup> Hinzu kommt: Eine monolithische Konfessionszugehörigkeit ist deutlich weniger relevant als früher; konfessionelle Identität entwickelt sich, sie ist fluide und nicht mehr einfach übernommen.<sup>9</sup> Die klassische Ökumene scheint an Relevanz verloren zu haben.

Demgegenüber ist das, was in der Ökumene verhandelt wird, nämlich die Überwindung von Trennung oder wenigstens eine versöhnte Verschiedenheit, mit Blick auf den *gesellschaftlichen Zusammenhalt* wichtiger denn je, wie Johanna Rahner betont: „Gerade die politisch-gesellschaftliche Relevanz von Religion und Konfession tritt in den letzten Jahren wieder vermehrt in das Bewusstsein auch einer sich eher säkular definierenden Öffentlichkeit. In einer Zeit, in der Heimat zum Plural geworden ist und Kulturen in einer auf den ersten Blick unaufhebbaren Fremdheit aufeinander treffen, ist die Gestaltung eines friedlichen Miteinanders bekanntlich eine der entscheidenden, wenn nicht die entscheidende Herausforderung.“<sup>10</sup>

Auf dieser Basis entstand eine Tagungsidee: In einem offenen Raum soll Ökumene für junge Menschen erlebbar sein und so wieder in den Blick rücken. Mit Kreativität fördernden Methoden sollen dabei neue Fragen und Themen im Fokus stehen, die für die junge Generation selbst relevant sind.

Der folgende Artikel beschreibt diesen Versuch, ein neues Modell ökumenischer Tagungen zu etablieren, und reflektiert dessen Umsetzung im Frühjahr 2021 durch ein multilateral-ökumenisches Team. Im Tagungsformat eines sogenannten „BarCamps“ fanden sich knapp 100, meist jüngere Personen, aus verschiedenen konfessionellen und denominationellen Hintergründen zusammen und erlebten sechs Stunden mit Impulsen und spontan initiierten und moderierten Gesprächsformaten. Der Artikel zeichnet

<sup>8</sup> Vgl. *Ulrike Link-Wieczorek*: Vom kleinen Finger in Kopf und Herz. Zur Relevanz der Ökumene an den Universitäten; in: *Stephen Lakkis u. a.* (Hg.): Ökumene der Zukunft. Hermeneutische Perspektiven und die Suche nach Identität, Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 81, Frankfurt a.M. 2008, 15–28, hier 17.

<sup>9</sup> Vgl. hierzu z. B. *Johanna Rahner*: Paradigmenwechsel? Ökumene vor neuen Herausforderungen; in: US 74 (2019), 69–80, hier 74: „Kirchen- oder Konfessionszugehörigkeit, wenn sie denn noch vorhanden sind, sagen heute mehr aus über die eigene, soziale Identität als über eine vorgegebene institutionelle Form des Glaubens.“; oder *Erik Müller-Zähringer/Anna Viktoria Knorreck/Christian Henkel*: Quo vadis, oecumenismus? Zum Stand der Ökumene im Lichte gesellschaftlicher Tendenzen; in: ThQ 199 (2019), 379–399, hier 385: „Von der Fiktion monolithischer konfessioneller ‚Blöcke‘ im ökumenischen Gespräch darf man sich religionssoziologisch getrost verabschieden, auch und gerade angesichts konfessioneller Re-Profilierungsversuche.“

den Entstehungsprozess und die damit verbundenen Diskurse zu Ökumene und kirchlichen Systemen nach, beschreibt Konzept und Umsetzung der digitalen Tagung, die Inhalte der geplanten Vorträge und spontanen Gesprächsrunden sowie die damit verbundenen Zielsetzungen. Abschließend fragt der Artikel nach den auf der Tagung deutlich gewordenen Themen junger Ökumenikerinnen und Ökumenikern sowie nach Lernerfolgen für zukünftige Initiativen ökumenischen Handelns und Forschens.

### *Die Idee: ein Experimentierfeld eröffnen*

Die Feststellung, dass Ökumene neue Impulse und Ideen braucht, ist nicht neu.<sup>11</sup> Schon seit Jahren versuchen Ökumenikerinnen und Ökumeniker diese in einem Prozess der Suche nach einer neuen Hermeneutik und Methode zu finden.<sup>12</sup> In diesem Zusammenhang wird oft moniert, dass es Kontakt zur Praxis brauche, um die Relevanz von Ökumene für die Menschen wiederherzustellen. Dies gilt besonders für den Kontext globaler Ökumene. Henning Wrogemann moniert etwa aus Sicht *Interkultureller Theologie* zu Recht, dass viele ökumenische Diskurse im akademischen Bereich einseitig auf schriftliche akademische Beiträge aus unterschiedlichen Kontexten rekurrieren. Dabei laufe die Interkulturelle und Ökumenische Theologie Gefahr, nicht repräsentative und für breite Bereiche kirchlichen Lebens auch nicht relevante theologische Positionen zu rezipieren bzw. zu überschätzen. Dies gelte etwa für die Übergewichtung von Befreiungstheologien in Lateinamerika oder der koreanischen Minjung-Theologie

<sup>10</sup> *Rahner*, Paradigmenwechsel?, 79.

<sup>11</sup> Vgl. *Bremer*, Ökumene – überdacht, 18.

<sup>12</sup> Der ökumenischen Theologie wird immer wieder eine fehlende Hermeneutik und Methodik angekreidet (vgl. *Maria Wernsmann*: Praxis, Probleme und Perspektiven ökumenischer Prozesse. Ein Beitrag zur Theoriebildung, BÖR 107, Leipzig 2016, 11.) Michael Seewald verweist ebenfalls auf die dringende Erneuerung: „Weil in den vergangenen Jahrzehnten große Fortschritte gemacht wurden, scheint das klassische Themen- und Methodenspektrum der ökumenischen Theologie ausgereizt zu sein. Ihre Zukunft muss anders werden als ihre glorreiche Vergangenheit – oder sie wird gar nicht.“ (*Michael Seewald*: Die Zukunft der Ökumene – anders oder gar nicht. Fünf Vorschläge anlässlich des Reformationsjubiläums; in: StdZ 235 (2017), 447–456, hier 455.) Gleichzeitig gibt es „nur wenige Publikationen, die sich fundiert mit diesen Themen auseinandersetzen. Das ist neben der eminenten Bedeutung von sogenannten nicht-theologischen Faktoren – wohl einer der wichtigsten Gründe für die schon seit Jahrzehnten zu beobachtende Stagnation der ökumenischen Bewegung“ (*Jutta Koslowski*: Konfessionelle Realitäten und ökumenische Theorien. Überlegungen zur Zukunft des Christentums und der Ökumene an der Schwelle des dritten Jahrtausends; in: *Bremer/Wernsmann* (Hg.), Ökumene – überdacht, 301–316, hier 312).

in der theologischen Wahrnehmung gegenüber pentekostalen und evangelikalen Theologien.<sup>13</sup> Dieses methodische Problem spiegelt sich, in abgeschwächter Intensität, auch in der stärker auf europäische Kontexte ausgerichteten Ökumenischen Theologie wider. Gregor Maria Hoff z.B., der mit seinem Entwurf von Ökumene als Identitätsdiskurs einen der umfassendsten hermeneutischen Neuentwürfe vorgelegt hat, fordert: „Angesichts der lebensweltlichen Irrelevanz ökumenischer Feinabstimmungen und Distinktionen muss nicht nur nach den Aussichten einer theoretischen Konsensökumene mit Identitätsformeln als ihrem Abschluss gefragt werden. Entscheidend ist, das Evangelium zu kommunizieren. Dieser missionarische Auftrag bindet alles. Menschen, die als Christen unterschiedlich glauben und konfessionell beheimatet sind, brauchen einen gemeinsamen Ort der Glaubenskommunikation – und das betrifft nicht nur die konfessionsverschiedenen Ehen und Familien.“<sup>14</sup>

Es gilt also eine praxisorientierte Methode ökumenischen Denkens und Handelns in den Vordergrund zu rücken, z.B. durch gemeinsame, konfessionsübergreifende Orte der Glaubenskommunikation. Diese sind jedoch selten – besonders für junge Menschen. Mit der Vision, genau einen solchen Ort zu schaffen und damit auch Impulse für das eigene ökumenische Handeln zu erhalten, taten sich 2020 sieben junge ökumenisch Engagierte mit unterschiedlichen Hintergründen aus vier Konfessionen (römisch-katholisch, griechisch-orthodox, evangelisch-lutherisch, frei-evangelisch) zusammen.<sup>15</sup> Das Ziel war, eine gemeinsame OpenSpace-Tagung in der Katholischen Akademie in Bayern zu organisieren.

### *Der Planungsprozess – ein Lernprozess*

Schon das Finden eines Tagungstitels war eine Herausforderung. Ähnlich dem Konzept des *Receptive Ecumenism*<sup>16</sup> stellten wir das gegensei-

<sup>13</sup> Vgl. *Henning Wrogemann*: Missionstheologien der Gegenwart. Lehrbuch Interkulturelle Theologie, Gütersloh 2019, 31–34.

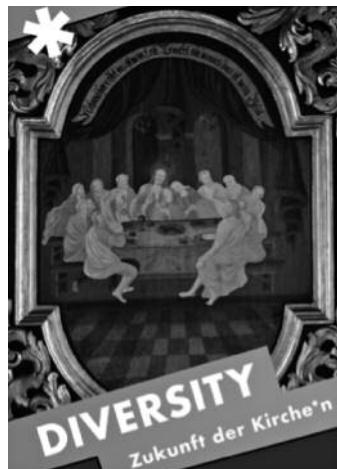
<sup>14</sup> *Gregor Maria Hoff*: Ökumenische Passagen – zwischen Identität und Differenz. Fundamentaltheologische Überlegungen zum Stand des Gesprächs zwischen römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Kirche, Innsbruck 2005, 288.

<sup>15</sup> Das Projekt begleiteten Dr. Astrid Schilling (Studienleiterin Ökumene und Theologie, Katholische Akademie in Bayern), Pfarrerin Jessica-Rebekka Pöhlmann (Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern, Ludwigstadt), Dr. Florian Schuppe (Ökumene-Referent, Erzdiözese München-Freising), Archimandrit Georgios Siomos (Griechisch-Orthodoxe Metropole von Deutschland, Kirchengemeinde Allerheiligen München), Anna Viktoria Knorreck (Institut für Ökumenische und Interreligiöse Forschung, Katholisch-Theologi-

tige Lernen voneinander als gemeinsames Ziel in den Mittelpunkt: „This is the principle that [...] each of the traditions, both singly and jointly, makes a clear, programmatic shift from prioritising the question, ‚What do our various others first need to learn from us?‘ to asking instead, ‚What is that we need to learn and can learn, or receive, with integrity from our others?‘“<sup>17</sup>

Wir wollten ganz im Sinne gesellschaftlicher Diversitätsdebatten unsere Vielfalt innerhalb und außerhalb der eigenen konfessionellen Grenzen erleben und aus dieser Erfahrung heraus neue Ideen und Modelle für die Zukunft von Kirche in einer immer diverser werdenden Welt entwickeln.<sup>18</sup>

So entstand der Titel „Diversity. Zukunft der Kirche\*n“. Die Formulierung von „Kirche\*n“ mit Stern geschah in Anlehnung an den Genderstern – allerdings nicht mit dem Ziel während der Tagung vor allem über geschlechtsspezifische Diversity zu sprechen, sondern um auf die dogmatische Spannung hinzuweisen, dass es hier unterschiedliche Formulierungen und Anerkennungsstatus als Kirche zwischen den Konfessionen gibt, sowie die Herausforderung zwischen der *einen* Kirche und *vielen* Kirchen zu unterscheiden. Der Stern wurde für die Homepage<sup>19</sup> sowie für den Flyer ein wichtiges Stilelement, das auf die Leerstelle hinwies: die fehlende Einheit



sche Fakultät Tübingen), *Matthias Ehmann* (Theologische Hochschule Ewersbach – FeG) sowie Agnes Slunitschek (Doktorandin im Fach Dogmatik sowie Lehrbeauftragte für Dogmatik und Ökumene, römisch-katholisch) und Dr. Christian Henkel (Akademischer Rat für Digitalisierung und Transfer an der KU Eichstätt-Ingolstadt), die das Projekt initiierten und später aus der Planung ausschieden. Lukas Dürrbeck (CityChurch Würzburg – FeG) kam zur technischen Unterstützung hinzu.

<sup>16</sup> Vgl. *Paul D. Murray*: Receptive Ecumenism. Eine Einführung; in: ThQ 196 (2016), 235–247.

<sup>17</sup> *Paul D. Murray*: Recent developments in “receptive ecumenism” at Durham University; in: One in Christ 42 (2008), 207–211, hier 208.

<sup>18</sup> Vgl. dazu Henning Wrogemanns Ansatz der ökumenischen Dimension des christlichen Zeugnisses in der Welt, in welchem er neben Solidarität, Kooperation und Geschöpflichkeit die Vielfalt als wesentlichen Marker herausarbeitet; in: *Wrogemann*, Missionstheologien der Gegenwart.

<sup>19</sup> Die Homepage ist abrufbar unter <https://zukunftderkirche.de> (aufgerufen am 07.06.2021).

der Kirche\*n.

Mit ähnlichem theologischen Blick gestalteten wir die Flyer und die Homepage.<sup>20</sup> Wir wählten eine historische Darstellung des Abendmahls, bei dem sich die unterschiedlichsten Menschen um den Tisch des Herrn versammeln. Diese Vielfalt bei einem zentralen Ursprungserlebnis des Christentums wies für uns paradigmatisch auf die Einheit in der Vielfalt hin. Die Menschen hoben wir mit einem Farbverlauf hervor, um die Vielfalt der Individuen mit all ihren Farbschattierungen nochmals deutlicher zu betonen. Im Mittelpunkt dieser Gemeinschaft steht der Gastgeber selbst, Jesus, der Christus.

### *Format und Inhalte der Veranstaltung*

Die hier vorgestellte und ausgewertete Tagung ging bewusst einen in Teilen anderen Weg als klassische Entwürfe. Mit der ursprünglich geplanten OpenSpace-Tagung und dem dann digital umgesetzten BarCamp wurde ein Format gewählt, welches von traditionellen Tagungsdesigns abwich und gleichzeitig nur teilweise eine Planung der Inhalte ermöglichte.

#### *a.) Format*

BarCamps sind als Tagungskonzept zu Beginn des 21. Jahrhunderts im Kontext der Digitalwirtschaft der US-amerikanischen Westküste entstanden<sup>21</sup> und konzeptionell eng mit OpenSpace-Tagungen verwandt.<sup>22</sup> Bei beiden steht der Gedanke im Vordergrund, dass wesentliche Elemente von Tagungen in der Vernetzung von Akteurinnen und Akteuren, im spontanen Austausch von Wissen und Ideen sowie in gemeinsamen kreativen bzw. abduktiven Prozessen bestehen. Auf klassischen Tagungen finden diese Elemente vor allem in den zeitlichen und räumlichen Nischen des Tagungsablaufs ihren Platz: beim Essen, am Abend nach den geplanten Programm punkten oder im angeregten Austausch nach der Tagung. Bei Open

<sup>20</sup> Das Design ist auf der Homepage sichtbar unter <https://zukunftderkirche.de> (aufgerufen am 07.06.2021).

<sup>21</sup> Vgl. Frank Feldkamp/Kai-Uwe Hellmann: Barcamps – ein vergleichsweise neues Veranstaltungsformat; in: Thorsten Knoll (Hg.): Neue Konzepte für einprägsame Events. Partizipation statt Langeweile – vom Teilnehmer zum Akteur, Wiesbaden 2016, 29–54, hier 30.

<sup>22</sup> Vgl. Editha Marquardt/Ulrike Gerhard: „Barcamp adapted“. Gemeinsam zu neuem Wissen; in: Rico Defila/Antonietta Di Giulio (Hg.): Transdisziplinär und transformativ forschen, Band 2. Eine Methodensammlung, Wiesbaden 2019, 237–257, hier 239–240.

Space-Tagungen und BarCamps stehen genau diese Elemente im Zentrum der Konzeption.

Ein BarCamp besteht wesentlich aus verschiedenen Runden von Sessions, also aus thematischen Angeboten in kleineren Gruppen. Diese sind vor Beginn des BarCamps nicht fixiert, sondern werden zu Anfang durch den so genannten „Session-Pitch“ festgelegt. Alle Teilnehmenden sind eingeladen, selbst Themen einzubringen und vorzustellen, also zu „pitchen“. Teilnehmende können sich während der Sessions frei zwischen den Angeboten bewegen und so „mit den Füßen“ über die Relevanz der Themen abstimmen.<sup>23</sup>

Im deutschsprachigen, kirchlichen Bereich fanden erste BarCamps zu Beginn der 2010er Jahre statt, wie etwa die Reihe „BarCamp Kirche 2.0“<sup>24</sup>. Initiiert durch verschiedene Kirchen und deren Organisationsebenen, Verbände kirchlicher Jugendarbeit und besonders im Bereich digitaler Kirche wurden in den letzten Jahren unterschiedliche BarCamps organisiert. Dazu findet in jüngerer Zeit auch eine erste religionspädagogische Rezeption des Formats statt.<sup>25</sup>

Für das digitale BarCamp „Diversity. Zukunft der Kirche\*n“ wurde das klassische offene BarCamp Format modifiziert, um mit zuvor thematisch geplanten Impulsen durch externe Referentinnen und Referenten thematische Anstöße zu Diskursen zu generieren.<sup>26</sup> Darüber hinaus wurden von der Vorbereitungsgruppe Personen aus unterschiedlichen Kontexten dezidiert eingeladen, um die gewünschte Diversität der Teilnehmenden und die erhoffte Expertise zu gewährleisten. Es handelt sich in dieser Hinsicht um eine angepasste Form des BarCamps, welche sich im wissenschaftlichen Kontext in interdisziplinären – und damit der multilateralen Ökumene durchaus vergleichbaren – Settings als „BarCamp adapted“ bewährt hat.<sup>27</sup>

<sup>23</sup> Vgl. Marquardt/Gerhard, „Barcamp adapted“, 244–246.

<sup>24</sup> Vgl. Andrea Mayer-Edoloyi: Barcamps zu Kirche 2.0: „Es gibt keine ZuschauerInnen, nur TeilnehmerInnen“; siehe <https://frischfischen.de/barcamps-zu-kirche-2-0.html> (aufgerufen am 10.05.2021).

<sup>25</sup> Vgl. Bernd Neukirch: Methodenbox: BarCamp; in: Praxis Gemeindepädagogik 72 (2019), 63.

<sup>26</sup> Klassischerweise werden BarCamps nicht thematisch bestimmt, da alle inhaltlichen Elemente erst auf der Konferenz selbst hervortreten. In den letzten Jahren wurden jedoch vermehrt thematische BarCamps im Bereich der Wirtschaft und der Kultur durchgeführt, um eine bestimmte Gruppe von Menschen zu einem spezifischen Thema zu versammeln (vgl. Feldkamp/Hellmann, Barcamps, 33).

<sup>27</sup> Zur Verwendung von BarCamps in der Wissenschaft und die entsprechenden Adoptiven für thematisch fokussierte Reflexionsprozesse vgl. Marquardt/Gerhard, „Barcamp adapted“, 237–257.

### b.) Inhalte

Der Ablauf der Tagung bestand aus drei Runden mit von den Teilnehmenden generierten Themen und später frei wählbaren Sessions sowie aus drei vorher geplanten Impulsreferaten. Zwischen diesen beiden sich abwechselnden zentralen Elementen der Tagung gab es ein gemeinsames Abendessen in zufällig zugeordneten Kleingruppen.

Die drei Impulsreferate zeigten multiperspektivisch Zugänge zum Thema „Diversität – Zukunft der Kirche\*n“ auf und changierten dabei zwischen klassischen Topoi ökumenischer Theologie und neuen Ansätzen zu sich wandelnden gesellschaftlichen Gegebenheiten. Daher wurde nach einer Stimme gemeindlicher Praxis, einer religionssoziologischen Perspektive sowie nach einer Vertreterin oder einem Vertreter etablierter ökumenischer Strukturen gesucht. Darüber hinaus sollten die Referierenden nach Möglichkeit unterschiedliche konfessionelle, kulturelle und geschlechtliche Hintergründe repräsentieren. Sie ergänzten und bereicherten so als externe Impulse den Kern der Konferenz, vor allem mit Blick auf den Prozess des BarCamps mit jüngeren Personen, welche zuvor meist nicht in ökumenische Diskurse eingebunden waren, und bewirkten eine Themenfokussierung und -öffnung der von den Teilnehmenden einberufenen Sessions.

Ihre Vorträge waren kurz und ohne Möglichkeit zu Rückfragen geplant. Die entstandenen Impulse und diskursive Energie sollte so nicht in ein Frage-Antwort-Spiel zwischen Plenum und Impulsgebenden, sondern entsprechend dem Grundgedanken eines BarCamps in gemeinsame Diskurse überführt werden.

Mit der baptistischen Pastorin Mira Ungewitter aus der „Projektgemeinde Wien“ wurde zu Beginn der Tagung der Horizont gemeindlicher Praxis und Innovation in einer kulturell und lebensweltlich diversen Ortsgemeinde aufgezeigt. Die hohe Affinität ihrer Gemeindeglieder zu diversen theologischen und lebensweltlichen Positionen bot die Grundlage für Ungewitters Schlussfolgerungen zu Diversität und Kirche: Die Entwicklung von Diversitätskompetenz brauche Zeit und multiperspektivisch besetzte Teams. In pluralen Kontexten nehme die konfessionelle Verortung gegenüber anderen Bestimmungen, wie „progressiv“ oder „konservativ“ in ihrer Bedeutung für die Menschen vor Ort ab.

Der römisch-katholische Theologe Wolfgang Beck gab eine soziologische Perspektive auf Diversität und Kirche. Im kritischen Anschluss an Andreas Reckwitz' These der Singularitäten als gesellschaftliches Strukturprinzip am Ende der Moderne,<sup>28</sup> betonte Beck die Bedeutung kirchlicher Pluralität von Kommunikations- und Sozialformen. Erst im 20. Jahrhundert

habe es eine Engführung auf das Konzept der Parochie als dominante Form der Kommunikation und Vergemeinschaftung gegeben.

Der Vorsitzende der ACK Deutschland, Radu Constantin Miron, betonte abschließend die eschatologische und ekklesiologische Dimension der Ökumene aus orthodoxer Perspektive. Dabei bedeute Diversität im Kontext von Kirche nicht nur die reine Akzeptanz von Vielfalt, sondern vielmehr die bewusste Wahrnehmung und Förderung vielfältiger Gaben im Leib Christi. Zentral dafür sei eine Haltung liebender Wahrnehmung der Vielfalt.

### c.) Was junge Leute beschäftigt: Die Themen der Tagung

Es sind nicht die klassischen ökumenischen Themen, welche die Teilnehmenden einbrachten, vielmehr stand Lebensnahes im Mittelpunkt.<sup>29</sup> Neben einigen theologischen Diskussionen ging es vor allem um pastorale und praxisnahe Fragen: Wie können unterschiedliche Lebensrealitäten in

<sup>28</sup> Vgl. *Andreas Reckwitz*: Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne, Berlin 2019; und *Andreas Reckwitz*: Das Ende der Illusionen. Politik, Ökonomie und Kultur in der Spätmoderne, Berlin 2019.

<sup>29</sup> Die Themen der ersten OpenSpace-Phase: 1. Wie kann man in kirchlichen Kreisen für LGBTQ wertschätzend sensibilisieren – Ideensammlung; 2. Wie kann der Mut zur ökumenischen Gemeinschaft wachsen?; 3. Konservativ und Progressiv – sind das überhaupt brauchbare theologische Begriffe?; 4. Was wünschen sich Singles von ihrer Kirche? Hat Kirche Singles auf dem Schirm? Ideen und Kritik...; 5. Wie können wir Kirchenmitgliedschaft neu denken? In der römisch-katholischen Kirche treten gerade jede Menge Menschen aus. Wie kann man die Mitgliedschaft fassen? Wo werden Grenzen gezogen? Wo sollten wir das (nicht) tun?; 6. Wie kann ein ökumenisches Künstler:innen-Kollektiv aussiehen, um Kreativität und Kirche mehr zu kombinieren? Bei vielen Themen passiert das schon, z.B. bei Worship etc. – aber es gibt natürlich noch viel mehr Kunst. Wie könnte das aussehen?; 7. Kirche(n) im 21. Jahrhundert: Inhalte vs. Marketing? Inwieweit reicht es heute als Kirche allein mit den Inhalten bei Menschen anzukommen? Gottesdienste sind in den traditionellen Kirchen immer leerer, gleichzeitig haben Freikirchen mit gutem Marketing einen Peak. Inwiefern muss man Inhalte aufgeben, um Erfolg zu haben?; 8. Nachbesprechung mit Mira Ungewitter. Die Themen der zweiten OpenSpace-Phase: 1. Vielfalt wird leben können, wer seine Kirche einfach hält. Was sind unverzichtbare Elemente einer vitalen, bunten Kirche? Was braucht es, um Menschen in ein geistliches Leben zu begleiten?; 2. Kennenlernen und Vernetzung; 3. (Wie) kann man eine ökumenische Gemeinde/Gemeinschaft aufbauen? Wer kann Erfahrungen teilen?; 4. Konkrete Schritte zum ökumenischen Künstler:innenkollektiv; 5. Sensibilisierung, Chancen, Perspektiven, Vor-Nachteile etc. einer zweckfreien Pastoral; 6. Junge Leute in christlicher WG/Wohnprojekten. Wo gibt es das in Deutschland?; 7. Diskussion und Planung einer Community-Plattform zur Vernetzung über den Tag hinaus. Die Themen der dritten OpenSpace-Phase. 1. Wie können wir unsere Sprache inklusiver gestalten? (Liturgisch/Theologisch...); 2. Queer in der Kirche – Austauschforum; 3. Wie können wir Nicht-Theolog:innen ermächtigen, Einladungen an Kirche und Ökumene mitzuge-

Gemeinden integriert werden? Eine Sonderstellung nahm dabei die Debatte um Homosexuelle und Kirche ein, was sicherlich auch durch das damals wenige Tage vorher veröffentlichte Responsum der Glaubenskongregation zur Frage der Segnung homosexueller Paare befördert wurde.<sup>30</sup> Ein weiterer Schwerpunkt waren unterschiedliche Ausdrucksformen von Kirche in Marketing, Digitalität oder Kunst.<sup>31</sup>

Es sticht ins Auge, dass die klassischen ökumenischen Dauerbrenner wie Abendmahl, Amtsverständnis oder ekklesiologische Konzepte keine Rolle gespielt haben. Diese wurden in den praktischen Perspektiven auf Ökumene höchstens gestreift – z.B. in der Session um Kirchenzugehörigkeit – ansonsten ging es eher um einen Erfahrungsaustausch über unterschiedliche (pastorale) Praktiken. Des Weiteren kann festgestellt werden, dass die Themen nur grob assoziativ mit den Impulsvorträgen zusammenhingen. Nur einzelne Sessions griffen direkt Gedanken daraus auf.<sup>32</sup> Das bedeutet zum einen, dass die Teilnehmenden die Themen, die sie wirklich interessierten und beschäftigen auch tatsächlich einbringen konnten. Gleichzeitig bedeutet es aber auch, dass die klassischen dogmatischen Themen bei der jüngeren Zielgruppe auf wenig Interesse stoßen – zumindest im Kontext dieser Veranstaltung.

### *Braucht Ökumene mehr BarCamp? Lernerfolge und Gedankenanstöße für das eigene ökumenische Handeln und Forschen*

Nach den zahlreichen neuen Erfahrungen, die durch das offene Format entstanden sind, bleibt die Frage, welche Lehren daraus für die Ökumene zu ziehen sind. Die folgenden Reflexionen sind ein Versuch, das besondere

stalten, mitzureden?; 4. Gibt es eigentlich Modelle digitaler Kirche? Was sind Eure Erfahrungen?; 5. Wenn man Kirche ganz neu gestalten/ganz neu denken könnte – was würdet ihr dann machen/planen/anbieten?; 6. Kennenlernen und Vernetzung II.

<sup>30</sup> Vgl. *Kongregation für die Glaubenslehre*: Responsum ad dubium der Kongregation für die Glaubenslehre über die Segnung von Verbindungen von Personen gleichen Geschlechts, Rom 22.02.2021; siehe <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bulletino/pubblico/2021/03/15/0157/00330.html#ted> (aufgerufen am 10.05.2021).

<sup>31</sup> Spiritualität war hingegen kein Thema. Eine gemeinsame Session zum Singen und Beten wäre z. B. denkbar gewesen, fand aber nur im Rahmen einzelner Tischgebete statt. Stattdessen stand eher pastorales Handeln auf anderer, organisatorischer Ebene im Mittelpunkt. Ob das der Digitalität oder dem hohen Anteil an Theologinnen und Theologen geschuldet war, lässt sich nicht rekonstruieren.

<sup>32</sup> In der ersten Phase griff die Diskussionsession 3 um die Begriffe „konservativ und progressiv“ einen Randgedanken des Impulses auf; lediglich die Nachbesprechung mit Mira Ungewitter (Session 8) bezog sich direkt auf den Vortrag. In der zweiten Phase lässt sich

Format des BarCamps sowie die Erfahrungen aus der Veranstaltung weiterzuführen und Konsequenzen und Perspektiven für das eigene ökumenische Arbeiten aufzuzeigen.

### a.) *Fruchtbare Ökumene ist ein Wagnis*

Das Format von „Diversity. Zukunft der Kirche\*n“ zeichnete sich vor allem durch seine inhaltliche Offenheit aus. Diese war für alle Beteiligten bis zum Schluss eine Herausforderung. Niemand wusste, was im Laufe dieses Nachmittags passieren würde, weder inhaltlich noch was die Vermittlungsformen angeht. Mit dieser Unplanbarkeit ist auch die Schwierigkeit verbunden, die Ergebnisse eines solchen Formats zu sichern. Für uns ist größtenteils unklar, ob und wie Netzwerke, die auf der Tagung entstanden sind, noch weiter bestehen oder welche anderen Veränderungen die Veranstaltung hervorgerufen hat. Trotzdem machte genau dieses Wagnis einen entscheidenden Reiz der Konferenz aus und war für den Austausch zwischen den Konfessionen in seiner Freiheit besonders bereichernd.

Wir schließen daraus, dass fruchtbare Ökumene ein Wagnis ist. Sie bedeutet, die eigene Identität in die Waagschale zu werfen<sup>33</sup> und sich tatsächlich auf das Neue, das nur in jenem Zwischenraum ohne Sicherheiten entstehen kann, einzulassen. Es braucht geistreiche Offenheit. Der südafrikanische Theologe und Ökumeniker David J. Bosch bringt das in seinem Konzept der „kreativen Spannung“ für ein von ihm vorgezeichnetes Paradigma ökumenischer Theologie auf den Punkt, wenn er betont, „dass sowohl die zentrifugalen wie auch die zentripetalen Kräfte des neu auftau chenden Paradigmas – Vielfalt versus Einheit, Divergenz versus Integration, Pluralismus versus Holismus – immer mit berücksichtigt werden müssen. Eine wichtige Erkenntnis in dieser Hinsicht wird die der *kreativen Spannung* sein: Nur im Kräftefeld des offensichtlich Gegenteiligen werden wir damit beginnen können, uns einem Weg des Theologisierens für unsere eigene Zeit auf sinnvolle Weise anzunähern.“<sup>34</sup>

in der Session 1 zur These „Vielfalt wird leben können, wer seine Kirche einfach hält“ sowie in der Session 5 über „zweckfreie Pastoral“ ein Bezug zum Impulsvortrag erkennen. In der dritten Phase, die nicht direkt auf einen Vortrag folgte, fanden sich dann keine thematischen Bezüge zu einem der vorangegangenen Impulse mehr.

<sup>33</sup> Ökumenischer Fortschritt kann nur dann gelingen, wenn man die vermeintlich unaufgängbare eigene Identität tatsächlich zur Verfügung stellt und sich sowie das eigene Denken hinterfragt (vgl. Hoff, Ökumenische Passagen, 15–16).

<sup>34</sup> David Jacobus Bosch: Mission im Wandel. Paradigmenwechsel in der Missionstheologie, Gießen/Basel 2012, 430–431.

Das Format des adaptierten BarCamps spiegelt das wunderbar wider und ist daher aus unserer Sicht für ökumenische Veranstaltungen besonders gut geeignet. Ob es sich für Kirchenleitungen, die ergebnisorientiert tagen müssen, um die richtige Methode handelt, ist fraglich<sup>35</sup>, jedoch bringt das BarCamp viele aufbrechende Elemente mit, die das Potential bergen, verkrustete Strukturen und Denkweisen zu dekonstruieren.

*b.) Fruchtbare Ökumene ist Begegnung und Beziehung  
auf Augenhöhe*

Gerade für jüngere Menschen zwischen 20 und 45 Jahren bot die Veranstaltung eine angemessene Plattform, was die Beteiligung aus dieser Personengruppe belegt. Diese bei vielen ökumenischen Tagungen nicht adressierte Zielgruppe konnte über die eigenen konfessionellen Grenzen hinausblicken. Solche Begegnungsformate, welche die persönliche konfessionelle Blase überschreiten, existieren bisher nur in begrenztem Ausmaß. Wo sich die Angehörigen von kleineren Kirchen immer schon mit einem divergenten kirchlichen Umfeld auseinandersetzen müssen, war es für viele Teilnehmende aus den Majoritätskirchen eine Erstbegegnung mit Angehörigen von Minoritätskirchen. An vielen Stellen wurde so ökumenische Grundlagenarbeit geleistet, Vorurteile abgebaut und ein Blick auf die konfessionelle Vielfalt eröffnet.

Um fruchtbare Ökumene zu fördern, sollten daher auf allen Ebenen – in der Praxis und der Wissenschaft – genau solche niederschweligen Begegnungsräume geschaffen werden. Ökumene kann für die Zukunft nur auf Grundlage relationaler Erfahrungen und der lebendigen Begegnung mit anderen gesichert und in die Zukunft geführt werden. Dafür sind neben inhaltlichen Formaten auch kreative Zugänge notwendig. Für dieses Anliegen eröffnet ein Bar-Camp mehr Möglichkeiten als herkömmliche Formate. Die nicht-gescripteten inhalts- und erfahrungsoffenen Teile einer herkömmlich konzipierten Tagung werden in den Mittelpunkt gerückt. Dialog und Begegnung sind Hauptbestandteil der Tagung und kognitive sowie rationale Zugänge zum Thema werden erst darüber erschlossen. Darüber hinaus spielt kirchliche Repräsentanz eine untergeordnete Rolle, da die formalen Eintrittsvoraussetzungen im Vergleich zu offiziellen Dialogen niedrig lie-

<sup>35</sup> Die Grenzen des BarCamps liegen sicher dort, wo für eine bestimmte Organisation bindende Beschlüsse zu einem Thema erarbeitet werden müssen. Dies kann dieses Format nicht sinnvoll leisten. Es ist daher nur für bestimmte Prozessphasen, z.B. von Synoden, geeignet.

gen.<sup>36</sup> Es braucht keine vertiefte theologische Kompetenz in Ökumenik oder Konfessionskunde, um bei einem solchen Format mitwirken und konstruktive Impulse setzen zu können.

*c.) Fruchtbare Ökumene behandelt lebensnahe Themen – und keine primär dogmatischen*

Eine weitere Beobachtung aus der Tagung: Die klassischen dogmatischen Inhalte und Fragen stehen nicht im Fokus eines solchen ökumenischen Diskurses. Den Teilnehmenden ging es um lebensnahe Themen und Fragen, welche sie in ihrem Alltag im kirchlichen Kontext beschäftigen. Aktuelle praktische Herausforderungen im gesellschaftlichen Kontext wie Marketing, Digitalität, Kontakt zu unterschiedlichen Lebenswelten waren für die Teilnehmenden wichtiger als dogmatische Detailfragen, etwa zum gemeinsamen Abendmahl.

Ob dies daran liegt, dass zu den klassischen Streithemen ökumenischer Theologie alles gesagt erscheint, oder die Teilnehmenden längst pragmatische Lösungen und Umwege für dogmatische Herausforderungen gefunden haben, ist für ihr Glaubensleben zunächst unerheblich. Für sie sind andere Themen relevant für die Zukunft einer vielfältigen Kirche in einer diversen Gesellschaft. Dies bedeutet nicht, dass gesamtgesellschaftliche Themen unmittelbar die Agenda dominierten. Vielmehr wurden Themen aus dem eigenen gemeindlichen Kontext aufgegriffen. Im Austausch über diese jeweils recht abgeschlossenen Kontexte wurde dabei die gesellschaftliche Fragmentierung in kleine Welten als unverbundene Diversität deutlich. Eine fruchtbare Ökumene muss in unseren Augen daher in der Praxis wie in der Wissenschaft diese Themen aufgreifen und mit anderen Realitäten verbinden, wenn sie die Glaubenden in den Kirchengemeinden erreichen und ihre gesellschaftliche sowie ekklesiale Relevanz behaupten will.

Wie die unterschiedlichen Diskussionsstände der Konfessionen sich gegenseitig befruchten können, zeigte die Diskussion um Homosexuelle in der Kirche. In allen Konfessionen wird dies derzeit diskutiert.<sup>37</sup> Nicht über-

<sup>36</sup> Im Gegensatz etwa zu Studentagen der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen, welche zur Teilnahme häufig die Delegation durch eine Kirche in ein ökumenisches Gremium voraussetzen, war die Teilnahme an einem kostenlosen digitalen BarCamp formal maximal niederschwellig. Gleichzeitig wurde auch deutlich, dass die meisten Teilnehmenden durch die direkte Ansprache von Personen aus dem Vorbereitungsteam auf die Veranstaltung aufmerksam wurden. Informelle Netzwerke, welche ebenfalls Einstiegschwierigkeiten aufweisen, spielten in diesem Fall folglich eine bedeutende Rolle.

<sup>37</sup> Die folgenden Beiträge belegen exemplarisch die Debatte in unterschiedlichen Konfessio-

all sind die konfessionellen geschweige denn die persönlichen Positionen schon klar, aber gerade deshalb sind die Diskurse über das Thema spannend: Sie bieten ein großes Lernpotential. Konkret bedeutete das während der Tagung, dass die anlässlich des damals jüngst erschienenen Responsums der Glaubenskongregation über die Segnung gleichgeschlechtlicher Paare<sup>38</sup> niedergeschlagenen Katholikinnen und Katholiken einen Ort fanden, um ihre Irritation und Trauer zum Ausdruck zu bringen. Gleichzeitig konnten sie heilsam realisieren, dass das Thema nicht nur in ihrer Kirche für Konflikte und Herausforderungen sorgt. Pluralität wurde in einem von respektvollem Umgang geprägten Kontext erfahrbar. Eine solche heilende Begegnung ist ganz im Sinne des *Receptive Ecumenism*.<sup>39</sup> Das Wissen um *die anderen*, die sich eventuell mit denselben oft pastoralen Konflikten und Themen auseinandersetzen, hat im Zusammenhang unseres BarCamps die Augen für ein immer noch neues Lernfeld geöffnet: die christliche Pluralität. Wo eine Kirche schon Handlungsoptionen erprobt hat, können die anderen von ihr lernen oder zumindest ihren Schmerz teilen. Ökumene kann nur gelingen, wo dieses Bewusstsein um *die anderen* nicht verloren geht und solche Lernräume eröffnet werden. Dafür braucht es den Einsatz von Ökumenikerinnen und Ökumenikern und deren Blick für die Weite der ökumenisch relevanten Themen, die über „Glauben und Kirchenverfassung“ hinausgehen. Das BarCamp-Format kann dafür gute Anregungen liefern.

#### d.) Fruchtbare Ökumene ist positive Pluralität

Das BarCamp machte mit seinen unterschiedlichsten Teilnehmenden aus ganz Deutschland christliche Pluralität, wie gerade schon ausgeführt,

nen: Katholische Nachrichtenagentur: Letzte Landeskirche führt Segnung für homosexuelle Paare ein; in: KNA-ÖKI 48(24.11.2020), 6; *dass.*: Hilarion lobt Nein zur Segnung gleichgeschlechtlicher Paare; in: KNA-ÖKI 2021 15 (13.04.2021), 6. (russisch-orth. Kirche); *dass.*: Orthodoxe Kirche Serbiens gegen staatliche Homo-Ehe; in: KNA-ÖKI 2021 13-14 (30.03.2021), 4; *dass.*: Unmut über Vatikanerklärung zur Segnung homosexueller Paare; in: KNA-ÖKI 2021 12 (23.03.2021), 2; *Benjamin Lassive*: Gleichstellung und Ökumene. Die Reformierten in Deutschland überarbeiten ihre Liturgie; in: KNA-ÖKI 2021 17 (27.04.2021), 7. Dabei spielen auch Trauungen für gleichgeschlechtliche Paare eine Rolle; *ders.*: Methodisten vor der Spaltung. Traditionalisten tragen liberalen Umgang mit Homosexualität nicht mit; in: KNA-ÖKI 2020 1-2 (01.07.2020), 9; *FeG Deutschland*: Mit Spannungen umgehen. Zur Homosexualität in Freien evangelischen Gemeinden; siehe [https://downloads.feg.de/2019\\_Mit\\_Spannungen\\_umgehen\\_Homosexualitaet.pdf](https://downloads.feg.de/2019_Mit_Spannungen_umgehen_Homosexualitaet.pdf) (aufgerufen am 12.05.2021).

<sup>38</sup> Vgl. *Kongregation für die Glaubenslehre*: Responsum ad dubium.

<sup>39</sup> „Dies kennzeichnet eine Bewegung weg von ideal-theoretischen, rein dogmatischen, ekklesiologischen Konstrukten hin zu einem ökumenischen Dialog, der die gelebte Realität

sichtbar und erfahrbar. Gleichzeitig erlebten die Teilnehmenden, dass die oft als monolithisch dargestellten und erfahrenen Konfessionen in sich selbst Religionsformationen mit enormer Binnenpluralität sind.

Im Gesprächsformat des BarCamps werden andere Ebenen adressiert als in Konsensdialogen. Anstelle der intellektuellen Ebene stehen zum einen tiefere, emotionalere Schichten des Glaubens im Vordergrund und zum anderen gemeinsame Wahrnehmungen gesellschaftlicher Prozesse. Das Künstler:innen-Kollektiv, das in zwei Sessions gegründet wurde, ist dafür ein gutes Beispiel. Andere Dimensionen als der ausgiebige, teils kleinteilige Diskurs über theologische Begrifflichkeiten treten hervor. So kann etwa Ästhetik oder gemeinsam gelebte Spiritualität ihren Raum im ökumenischen Feld bekommen.

Fruchtbare Ökumene muss daher für uns mehr sein als intellektueller Diskurs. Ganzheitliche ökumenische Begegnung und positiv erlebbare Pluralität sind Voraussetzung, nicht unbedingt Folge gelingender theologischer Diskurse. Ein Vorankommen der Ökumene ist unseres Erachtens nur dort zu erwarten, wo das Gegenüber im Dialog nicht als „Feind“ erlebt wird, von dem es sich abzugrenzen gilt, sondern als Partnerin oder Partner. Nur dort, wo positive verbindende Erfahrungen auf jeder Ebene von Kirche stattfinden, kann Ökumene wachsen.

#### e.) Fruchtbare Ökumene überschreitet Grenzen

Viele der über Jahrhunderte eingebüßten Rituale und Argumente des theologischen Diskurses sind heutigen Menschen nur nach intensiven Sozialisationsprozessen – etwa in theologischen Studiengängen und in ökumenischen Gremien – annähernd zugänglich. Während in klassischen Formaten theologischer Ökumene häufig Grenzen definiert und diskutiert werden, während sorgsam ausgelotet wird, wo es zu Grenzüberschreitungen und wo zu Grenzüberwindungen kommt, können BarCamps einen bewussten Ort flüider Grenzen darstellen. Ganz im Sinne einer *liquid church* werden stabile Status und Identitäten relativiert, um so auf eine prekar gewordene, verflüssigte Moderne im Sinne von Zygmunt Bauman

von anderen Traditionen wirklich ernst nimmt, einschließlich der damit verbundenen Schwierigkeiten, Spannungen und Widersprüche. [...] Receptive Ecumenism [ist] keine Ökumene der Schokoladenseiten, sondern eine Ökumene der verletzten Hände. Sie umfasst die Bereitschaft, dem anderen unsere Wunden zu zeigen, in dem Wissen, dass wir uns nicht selbst heilen können“ (Murray, Receptive Ecumenism: Eine Einführung, 241).

zu reagieren.<sup>40</sup> „Anders gesagt: Wer sich nicht relativieren, in Beziehung setzen will und kann, kommt im Relativismus der Gegenwart um.“<sup>41</sup>

Von dieser Verflüssigung kann auch die Ökumene profitieren, denn das Gelingen von ökumenischen Erfahrungen wird gerade dadurch gefördert, dass einzelne Akteurinnen und Akteure auf einem BarCamp nicht gezwungen sind als Vertreterinnen und Vertreter von Kirchen oder theologischen Traditionen zu agieren, obwohl sie es sehr wohl könnten und tun. Traditionelle Rollen, z. B. in Gestalt hierarchischer Abgrenzungen oder konfessioneller Zuschreibungen, werden durch das Format bewusst aufgebrochen und außer Kraft gesetzt, um einen Dialog auf Augenhöhe zu ermöglichen. Dies eröffnet die Möglichkeit des kreativen Spiels mit Rollen, Gedanken und somit eine intellektuelle Fluidität bei der gleichzeitigen Option auf verfasste Elemente der christlichen Tradition und ökumenischer Diskurse zurückzugreifen. Das erlaubt, neue Positionen zu ersinnen und zu erproben und darin gleich einem Tanz in Anziehung und Abstoßung einen gemeinsamen Rhythmus der ökumenischen Begegnung zu finden.

### Fazit

Der Verlauf und die Reflexion des BarCamps zeigen beispielhaft für dieses Format, dass relevante Themen ökumenischer und pastoraler Diskurse – vom Konzept des *Receptive Ecumenism* bis zum Phänomen der Fluidität in Kirche und Gesellschaft – im Rahmen eines Bar-Camps aufgegriffen und zum Teil realisiert werden können. Dabei zeigen sich die selbstdurchsetzten Beiträge der Teilnehmenden als mögliches Korrektiv für ökumenische Diskurse mit Blick auf deren Relevanz. Gleichzeitig werden neue und spielerische Diskurse eröffnet. Im Idealfall geschieht dies im oben eröffneten Bild eines Tanzes. Dieser ereignet sich nicht im luftleeren Raum, sondern er orientiert sich an den Grundtönen und Melodien des gemeinsamen Glaubens. Aus der Melodie des einen Glaubens mit einer Kirche kann so ein Pluriversum diverser Sozialgestalten von Kirche entstehen. Die Aushandlungsprozesse darüber, was ein legitimer Tanz ist, geschehen dann möglicherweise in einem freudigen Fest und nicht notwendig in einer erbitterten Diskussion über den besten Musikgeschmack.

<sup>40</sup> Vgl. Zygmunt Bauman: Liquid modernity, Cambridge 2012.

<sup>41</sup> Birgit Hoyer/Rainer Bucher: Der Apfel der pastoraltheologischen Erkenntnis; in: Christian Wessely/Peter Ebenbauer (Hg.): Frage-Zeichen: Wie die Kunst Vernunft und Glaube bewegt, Regensburg 2014, 221–234, hier 232.

## Die Liebe Christi bewegt, versöhnt und eint die Welt

### Job von Telmessos<sup>1</sup>

Das Thema Liebe ist ein zentrales Thema des Evangeliums von Jesus Christus. In seiner Abschiedsrede sagte er zu seinen Jüngern: „Ein neues Gebot gebe ich euch, dass ihr euch untereinander liebt, wie ich euch geliebt habe, damit auch ihr einander lieb habt. Daran wird jedermann erkennen, dass ihr meine Jünger seid, wenn ihr Liebe untereinander habt“ (Joh 13,34–35). Das Gebot der Liebe oder *agape* ist jedoch nichts Neues. In der Tat sind Gottesliebe und Nächstenliebe keine einzigartigen Gebote des Christentums, sondern existierten bereits im Judentum, im Alten Testament. Das Gesetz befahl, Gott zu lieben und den Nächsten zu lieben. Wie das Deuteronomium sagt: „Und du sollst den Herrn, deinen Gott, lieb haben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und mit all deiner Kraft“ (Dtn 6,5). Und im Buch Levitikus ist zu lesen: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“ (Lev 19,18).

Wenn Christus von einem „neuen Gebot“ spricht, dann deshalb, weil er diejenigen, die ihm folgen, ermahnt, einander so zu lieben, wie er sie geliebt hat. Die Liebe des Christen muss die Liebe Christi widerspiegeln, die die Liebe Gottes widerspiegelt. Im ersten Johannesbrief heißt es: „Ihr Lieben, lasst uns einander lieb haben; denn die Liebe ist von Gott, und wer liebt, der ist aus Gott geboren und kennt Gott“ (1 Joh 4,7). Die johanneischen Schriften bestehen darauf, dass Liebe – *agape* vor allem ein Name Gottes ist. Tatsächlich wird spezifiziert, dass „Ο Θεός ἀγάπη ἐστί“ – „Gott ist Liebe“ (1 Joh 4,8), und daher folgt „wer nicht liebt, der kennt Gott nicht“ (ebd.). Ohne Liebe kann man Gott weder kennen noch in ihm bleiben: „Gott ist Liebe; und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm“ (1 Joh 4,16). Daher, so der geliebte Jünger, ist es Heuchelei zu behaupten, Gott zu lieben und die Mitmenschen nicht zu lieben: „Wenn jemand spricht: Ich liebe Gott, und hasst seinen Bruder, der ist ein Lügner. Denn wer seinen Bruder nicht liebt, den er sieht, der kann nicht Gott lie-

<sup>1</sup> Erzbischof Job von Telmessos ist orthodoxer Vertreter des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel beim Ökumenischen Rat der Kirchen.

ben, den er nicht sieht“ (1 Joh 4,20). Gottesliebe und Nächstenliebe sind also nicht zwei verschiedene Dinge, sondern zwei Seiten ein und derselben Wirklichkeit, die aus der göttlichen Existenz hervorgeht.

Oft verwechseln wir Liebe mit einer Emotion, mit einem Gefühl. Wir setzen es mit dem Genuss oder dem Wohlergehen gleich, von Anderen Zuneigung zu empfangen, und wenn wir sie nicht mehr empfangen, haben wir das Gefühl, dass wir keine Liebe mehr empfinden. Aus diesem Grund sagen Menschen, dass sie jemanden lieben, weil sie sich in dessen Gegenwart wohlfühlen oder Freude empfinden. Aber wenn dieses oberflächliche und flüchtige Glücksgefühl verschwindet, sagen sie, dass sie diese Person nicht mehr lieben. Eine solche oberflächliche Vorstellung von Liebe hat nichts mit der Liebe Christi zu tun. Sie betrachtet die Liebe auf eine interessierte Weise, als einen Austausch von Glücksgefühlen, von Freude oder einer anderen Art von Zufriedenheit.

Aber die Liebe Christi ist kein Gefühl, sondern eine Teilhabe am Geheimnis Gottes. Die Liebe Christi ist immer aufopfernd: Sie besteht darin, eher zu geben als zu nehmen, oder genauer gesagt, sich selbst zu geben und nicht im Gegenzug einen Gewinn oder einen Vorteil zu erwarten. Das höchste Beispiel, andere bedingungslos zu lieben und freigebig zu geben, wird uns von Jesus Christus durch sein Opfer am Kreuz gegeben. Die Liebe als Geheimnis Gottes offenbart sich im Geheimnis der Erlösung der Menschheit. Der geliebte Apostel bekräftigt: „Denn also hat Gott die Welt geliebt, dass er seinen eingeborenen Sohn gab, auf dass alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben“ (Joh 3,16). Deshalb bekräftigt Jesus Christus im vierten Evangelium: „Wie mich mein Vater liebt, so liebe ich euch auch. Bleibt in meiner Liebe!“ (Joh 15,9). Christus spricht von dieser Liebe, wenn er sagt: „Niemand hat größere Liebe als die, dass er sein Leben lässt für seine Freunde“ (Joh 15,13). Aus diesem Grund schließt der erste Johannesbrief mit dieser Aussage: „Niemand hat Gott jemals gesehen. Wenn wir uns untereinander lieben, so bleibt Gott in uns, und seine Liebe ist in uns vollkommen“ (1 Joh 4,12). Im 6. Jahrhundert erklärte Abba Dorotheus aus Gaza: Je mehr wir mit unserem Nächsten verbunden sind, desto mehr sind wir mit Gott verbunden, und je mehr wir mit Gott verbunden sind, desto mehr sind wir mit unserem Nächsten verbunden. Er illustriert dies durch das Bild eines Kreises:

„Angenommen, wir nehmen einen Zirkel, setzen die Spitze ein und zeichnen den Umriss eines Kreises. [...] Stell dir vor, dass die Welt ein Kreis ist, dass Gott das Zentrum ist und dass die Räden die verschiedenen Lebensweisen der Menschen sind. Wenn diejenigen, die Gott näher kommen wollen, zur Mitte des Kreises gehen, kom-

men sie Gott näher und gleichzeitig kommen sie sich untereinander näher. Je näher sie Gott kommen, desto näher kommen sie einander. Und je näher sie einander kommen, desto näher kommen sie Gott. Betrachten wir nun im gleichen Zusammenhang die Frage der Trennung; denn wenn sie sich von Gott entfernen und sich äußerer Dingen zuwenden, ist es klar: je mehr sie sich von Gott entfernen, desto mehr entfernen sie sich voneinander. Sieh! Das ist die wahre Natur der Liebe. Je mehr wir uns von Gott abwenden und ihn nicht lieben, desto größer ist die Distanz, die uns von unserem Nächsten trennt. Wenn wir Gott mehr lieben wollten, sollten wir Gott näher sein, und durch die Liebe zu ihm sollten wir in der Liebe zu unserem Nächsten mehr vereint sein; und je mehr wir mit unserem Nächsten verbunden sind, desto mehr sind wir mit Gott verbunden.“<sup>2</sup>

Wir verstehen also, dass die Liebe Christi uns nicht nur Gott, sondern auch einander näherbringt. Und dann verstehen wir, dass nur die Liebe Christi die Welt zu Versöhnung und Einheit bewegen kann.

Tatsächlich betrifft die Liebe Christi, die Christinnen und Christen widerspiegeln müssen, nicht nur Eltern, Verwandte und Freunde, sondern alle Menschen – den Nächsten und sogar den Feind. Christus sagt im Lukasevangelium: „Und wenn ihr liebt, die euch lieben, welchen Dank habt ihr davon? Denn auch die Sünder lieben, die ihnen Liebe erweisen [...] Vielmehr liebt eure Feinde und tut Gutes und lehrt, ohne etwas dafür zu erhoffen. [...] Seid barmherzig, wie auch euer Vater barmherzig ist“ (Lk 6,32–36). Dieses Gebot ist zentral und grundlegend in der Lehre Christi. Es ist bezeichnend, dass dieses Gebot im Mittelpunkt der Bergpredigt des Lukasevangeliums steht. In derselben Predigt, aber in der vom Matthäusevangelium überlieferten Fassung, präzisiert Christus: „Ihr habt gehört, dass gesagt ist: Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen. Ich aber sage euch: Liebt eure Feinde und bittet für die, die euch verfolgen, auf dass ihr Kinder seid eures Vaters im Himmel. Denn er lässt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute und lässt regnen über Gerechte und Ungeheure“ (Mt 5,43–45).

Das ist die Neuheit des Liebesgebotes in der Lehre Christi: Wir dürfen nicht nach dem handeln, was andere uns gegenüber tun, nach dem Gesetz der Vergeltung, das oft mit dem Ausdruck „Auge um Auge“ zusammengefasst wird. Wir sollen nicht lieben, um etwas zurück zu bekommen, sondern bedingungslos lieben. Deshalb besteht Christus darauf, unseren himmlischen Vater in seiner Liebe zur Menschheit nachzuahmen: „Seid

<sup>2</sup> *Dorotheus of Gaza: Instructions*, VI, 78; in: *Lucien Regnault et J. de Préville* (eds.): *Œuvres spirituelles, Sources Chrétiniennes* 92, Paris 2001, 285–287.

barmherzig, wie auch euer Vater barmherzig ist“ (Lk 6,36). Dies ist der Schlüssel zum Verständnis der Liebe Christi. Das Gleichnis von der Vergebung (Mt 18,23–35) fordert uns auf zu vergeben, weil uns vergeben wurde. Das Evangelium fordert uns auf, bedingungslos zu lieben, denn auch wir sind bedingungslos geliebt worden. Deshalb bekräftigt Christus darüber hinaus: „Umsonst habt ihr's empfangen, umsonst gebt es auch“ (Mt 10,8).

Liebe als Name Gottes muss auch das Erkennungszeichen der Christen und Christinnen sein. Christus betont in der Tat: „Daran wird jedermann erkennen, dass ihr meine Jünger seid, wenn ihr Liebe untereinander habt“ (Joh 13,35). Und die Feindesliebe ist daher von unserer Liebe zu Gott und von Gottes Liebe zu uns nicht zu trennen. Gott liebt uns bedingungslos nicht für das, was wir sind oder was wir getan haben, sondern für das, was wir durch seine Gnade werden sollen. Aus demselben Grund dürfen wir unsere Nächsten nicht als das betrachten, was sie sind, sondern als das, was sie durch die Gnade Gottes werden.

Leider hat die Geschichte des Christentums oft ein Gegenzeugnis zur Liebe Christi geliefert. In der Tat erweisen sich die Spaltungen, Schismen und Häresien, die seit der apostolischen Zeit auftraten – erinnern wir uns zum Beispiel an die Kirche von Korinth, wo einige behaupteten, von Paulus zu sein, während andere behaupteten, von Apollos zu sein (vgl. 1 Kor 3,4–9) – und die bis heute andauern, als Versagen der Christen und Christinnen in der Anwendung der Liebe Christi. Und dieses Versagen führt als Gegenzeugnis zur Liebe Christi zu einem weiteren Versagen der Sendung der Kirche, der Evangelisierung der Welt. Dieses Versagen trägt leider zur Säkularisierung der Welt bei. Angesichts so vieler Spaltungen, die aus Stolz, Eifersucht und Hass resultieren, wird die Welt nicht davon überzeugt, dem Weg des Evangeliums zu folgen.

Im Gegenteil, die Nächstenliebe, die Feindesliebe oder die Liebe zu jedem einzelnen Menschen, den wir als nach dem Bilde Gottes geschaffen erkennen (Gen 1,26), kann nicht nur die Menschheit überzeugen, Christus nachzufolgen, sondern bewegt die Welt wirklich in Richtung Versöhnung und Einheit. Der Primas der Orthodoxen Kirche Albaniens, Erzbischof Anastasios Yannoulatos, der etwa dreißig Jahre lang Missionar in Afrika war, schreibt, dass die Mission der Kirche untrennbar mit der Liebe Christi verbunden ist:

„Letztendlich kann unsere Vorstellung von der Mission, ‚das Universum‘ zu erreichen, nicht weniger bedeuten, als Jesus unser Herz zu geben, damit wir wirklich das leben können, was ‚in Christus bleiben‘ genannt wird. Dies ist die wahre Motivation

von Mission. Der gewissenhafte Gläubige sollte immer die Verkündigung der Frohen Botschaft an das Universum vor Augen haben. Er kann nicht gegen den Geist Christi handeln. Er kann nicht in irgendeiner Weise anders lieben, als sein Herr ihn liebt. Er kann keine Entscheidungen nach Kriterien treffen, die sich von denen des Evangeliums unterscheiden. [...] Dies hat seinen Ursprung im Wort des Herrn: „Liebt ihr mich, so werdet ihr meine Gebote halten“ (Joh 14,15), „Wer meine Gebote hat und hält sie, der ist's, der mich liebt“ (Joh 14,21). Wer liebt und geliebt wird, gehorcht dem ganzen Evangelium, weil er in Christus leben will.“<sup>3</sup>

Die Liebe Christi ist daher nicht nur die Grundlage der christlichen Mission, damit die Welt glauben kann, sondern auch der Schlüssel zur Versöhnung der gespaltenen Christenheit. Nur die Liebe Christi und die Ausübung seines grundlegenden Gebots, einander so zu lieben, wie er uns geliebt hat, können die gespaltene Christenheit versöhnen und zur Einheit führen. Auf diese Weise kann die Liebe Christi durch dieses Zeugnis echter Jüngerinnen und Jünger Christi die Welt zum Glauben an Jesus Christus bekehren.

*Übersetzung aus dem Englischen: Martina Wagner*

<sup>3</sup> Anastasios Yannoulatos: «Orthodoxy and mission», *Mission in Christ's way. An Orthodox Understanding of Mission*, Geneva 2010.

## Orthodoxie in Bewegung

### Bartholomaios I. vor 30 Jahren zum Ökumenischen Patriarchen gewählt

Am 22. Oktober 2022 jährt sich zum dreißigsten Mal die Wahl von Bartholomaios I. zum Erzbischof von Konstantinopel, Neu-Rom und zum Ökumenischen Patriarchen und somit zum 270. Nachfolger des Apostels Andreas. Das Ehrenoberhaupt der Orthodoxie feiert ein ganz besonderes Jubiläum, denn seine Amtszeit gilt als die zweitlängste in der Geschichte der Kirche von Konstantinopel, nach derjenigen von Titos, der höchstwahrscheinlich von 242–272 regierte.

Geboren am 29. Februar 1940 als Dimitrios Archondonis auf der Insel Gökçeada (gr. Imbros), studierte er Theologie an der Theologischen Hochschule von Chalki in der Türkei, an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom, am Ökumenischen Institut Bossey bei Genf und an der Ludwig-Maximilians-Universität München. Im Jahre 1961 wurde er zum Diakon (und erhielt den Mönchsnamen Bartholomaios), 1969 zum Priester geweiht. 1973 erfolgte seine Weihe zum Metropoliten von Philadelphia. 1990 wurde er Metropolit von Chalkedon und damit ranghöchstes Mitglied der Heiligen Synode des Ökumenischen Patriarchats. Er war der engste Mitarbeiter des Patriarchen Dimitrios I. (1972–1991), dem er auf den Thron von Konstantinopel folgte.

Bartholomaios erlebte das allmähliche, schmerzliche Schrumpfen der noch vor einigen Jahrzehnten florierenden griechischen Minderheit in der Türkei. Dem wirkt er mit der Renovierung zahlreicher orthodoxer Gotteshäuser und der Wiederbelebung mehrerer Gemeinden und mit mutigen Plädoyers für mehr Religionsfreiheit in diesem Land entgegen. Sein immer noch nicht erfüllter Traum ist die Wiedereröffnung seiner Alma Mater, der Theologischen Hochschule von Chalki, die 1971 vom türkischen Staat geschlossen wurde.

Ausdruck seines fundierten Synodalitätsverständnisses sowie seines pragmatischen Führungsstils ist die Umstrukturierung des Ökumenischen Patriarchats mit der Erweiterung dessen synodaler Gremien, an denen sich Bischöfe aus mehreren Kontinenten beteiligen dürfen. Dank Bartholomaios I. ist die globale Dimension des Ökumenischen Patriarchats in einem noch nie dagewesenen Maß deutlich geworden.

In seiner Amtszeit hat er mit einer Vielzahl von Initiativen versucht, die panorthodoxe Einheit zu stärken. Er war der erste Ökumenische Patriarch, der Treffen aller Oberhäupter der autokephalen Kirchen einberufen hat, um die interorthodoxe Zusammenarbeit zu intensivieren und die Vorbereitung des jahrzehntelang ersehnten panorthodoxen Konzils zu beschleunigen. Und es ist erreicht worden, dass 2016 unter seinem Vorsitz das Große und Heilige Konzil der Orthodoxen Kirche stattfand, das wichtigste konziliare Ereignis im Leben der Ostkirche seit mehr als eintausend Jahren. Das Fernbleiben von vier autokephalen Kirchen brachte allerdings bereits längst vorhandene Spannungen zum Vorschein, die in den letzten Jahren noch gefährlicher für die Einheit der Orthodoxie geworden sind, als die Synode des Ökumenischen Patriarchats (und nicht nur der Patriarch) beschlossen hat, das ukrainische Schisma zu heilen und der Kirche der Ukraine den Autokephaliestatus zu verleihen. Das interpretierten etliche autokephale Kirchen als kirchenrechtswidrigen, „papistischen“ Alleingang von Bartholomaios, aber Konstantinopel versteht dies als traditionstreue Anwendung der kanonischen Privilegien des Ökumenischen Patriarchats: Der Ehrenprimat habe ekclesiologische Bedeutung. Angesichts des immensen geo- und kirchenpolitischen Drucks, mit dem Konstantinopel konfrontiert wird, ist eines klar: Nur ein Ökumenischer Patriarch mit dem Ansehen und der Autorität von Bartholomaios konnte es wagen, den gordischen Knoten der Ukraine zu durchschlagen.

Die Herausforderung der Verständigung der sich stark nationalistisch verhaltenden meisten orthodoxen Kirchen untereinander scheint manchmal schwieriger als der ökumenische Auftrag der Kirche von Konstantinopel, die unabirrt trotz massiver Kritik antiökumenisch-fundamentalistischer Kreise Schritte zur Annäherung der anderen Kirchen und Konfessionen macht: Die vor einigen Jahrzehnten kaum vorstellbaren Treffen von Päpsten und Ökumenischen Patriarchen sind inzwischen selbstverständlich geworden. Die impulsreichen Gesten und gewichtigen Erklärungen von Bartholomaios I. mit Johannes Paul II., Benedikt XVI. und Franziskus ermutigen ihre Kirchen zur Fortsetzung des offiziellen Dialogs, der gerade von den innerorthodoxen Spannungen unvermeidlich betroffen ist. Ähnliches gilt für den Dialog mit der anglikanischen und den evangelischen Kirchen. Besonders beachtenswert ist die Rede von Bartholomaios in Tübingen anlässlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde der Evangelisch-Theologischen Fakultät (2017), die eine erfrischend mutige ostkirchliche Wahrnehmung protestantischer Theologie zum Ausdruck brachte. Bartholomaios begleitet konstruktiv und konsequent die Arbeit des Ökumenischen Rates der Kirchen und anderer multilateraler Gremien, auch schon vor seiner Patriarchenwahl.

Intensiv hat er für den Dialog mit dem Judentum, dem Islam und anderen Religionen gearbeitet, nicht nur die friedliche Koexistenz im Blick habend, sondern vielmehr auch die fruchtbare Zusammenarbeit zur Bewältigung der globalen Herausforderungen von heute. Unter Bartholomaios haben die Beziehungen der Orthodoxie zum Judentum an Intensität und Tiefe gewonnen. Als jemand, der in einem Land lebt, das zu 99% muslimisch ist, dient er als Brückenbauer zwischen Christentum und Islam, was sich anhand der großen Anzahl der Begegnungen, Symposien und Konferenzen mit führenden Persönlichkeiten der islamischen Welt zeigen lässt.

Der Erzbischof von Konstantinopel hat die Ökologie ins Zentrum seines Denkens gesetzt. Der Ausdruck „grüner Patriarch“ begleitet ihn seit dem Ende der 1990er Jahre. Als erster sprach er über eine notwendige Erweiterung des Sündenbegriffes, um die Sünden gegen die natürliche Umwelt miteinzuschließen. Sein Plädoyer für eine umweltfreundliche Umkehr des Menschen hat Resonanz in der christlichen Ökumene, aber auch außerhalb des Christentums gefunden, genauso wie sein Engagement für die Menschenrechte und für den Schutz der Schwächeren weltweit.

Bartholomaios I. hat wie kein anderes Oberhaupt einer autokephalen Kirche die Geschichte der Orthodoxie der letzten Jahrzehnte geprägt. Gleichwohl ist er vor allem in traditionalistischen Kreisen und in der slawisch-orthodoxen Welt umstritten. Seine Stimme spricht nicht nur Christen an. Seine Initiativen legen jedenfalls Zeugnis von einer Orthodoxie ab, die traditionsbewusst und souverän den Weg der Moderne mit den Christen anderer Traditionen und allen Menschen guten Willens zusammen gehen und gestalten will. Diejenigen, die ihn kennen, sprechen von seinem schnellen, energievollen Lauftempo, das einige überfordern kann. Bartholomaios I. versteht den Auftrag der Bewahrung der orthodoxen Einheit und der Verkündigung des Evangeliums nicht als Absegnung der Stagnation, sondern als Einladung zur Bewegung.

*Georgios Vlantis*

*(Georgios Vlantis ist Diplom-Theologe, M. Th., und seit Mai 2016 Geschäftsführer der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Bayern sowie wissenschaftlicher Mitarbeiter der Theologischen Akademie von Volos [Griechenland]).*

# Gestern – heute – morgen

Die Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) sieht den Anfang August vollzogenen *Austritt der Evangelisch-Lutherischen Kirche Lettlands* (ELKL) als „Ergebnis eines langen Entfremdungsprozesses“. Die lettische Kirche hatte auf ihrer Synode den Austritt aus der GEKE und den Beitritt zum theologisch konservativen Internationalen Lutherischen Rat (ILC) beschlossen, sie ist aber weiterhin Mitglied im Lutherischen Weltbund (LWB).

Der *Ökumenische Tag der Schöpfung* wurde am 4. September unter dem Motto „*Damit Ströme lebendigen Wassers fließen*“ an drei Orten (Bregenz, Lindau und Romanshorn) in drei Ländern durchgeführt. Bei der länder- und konfessionsverbindenden Schiffahrt über den Bodensee kooperierten die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK), der Ökumenische Rat der Kirchen in Österreich (ÖRKÖ) und die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der Schweiz (AGCK) sowie die ACK in Bayern. Rund 100 Teilnehmerinnen und Teilnehmer aus den Mitgliedskirchen der jeweiligen Dachorganisationen brachten sich dabei ein. Darunter waren auch Repräsentanten verschiedener Kirchen, z. B. der „Ökumenebischof“ der österreichischen Bischofskonferenz, Manfred

Scheuer aus Linz, und der altkatholische Bischof von Schwarzach, Johannes Okoro. Der christkatholische Bischof Harald Rein hielt die Predigt im ökumenischen Gottesdienst in Romanshorn und hat darin die Erde als „Leihgabe Gottes, die unversehrt weitergegeben werden soll“, bezeichnet.

Der *Innovationspreis* des Ökumenepreises der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) wurde am 25. September *im Rahmen der Eröffnungsveranstaltung der Nacht der Kirchen an das Projekt „#hoffnungsfenster“ der Stadtökumene Elmshorn* verliehen. Der Preis zeichnet besonders innovative und kreative Projekte zur Förderung der Einheit der Christen aus und wurde anlässlich des Jahres der Ökumene 2021/2022 erstmals vergeben. Die Preisverleihung wurde vom ACK-Vorsitzenden Erzbischof Radu Constantin Miron vorgenommen. Das Preisgeld von 1.000 Euro wurde von der Neuapostolischen Kirche gespendet.

„*Ökumenisch sensibler Religionsunterricht im Horizont der Orthodoxie – Konkretisierungen einer ökumenischen Religionsdidaktik*“ lautete der Titel einer Tagung im Exerzitienhaus Himmelpforten der Diözese Würzburg vom 20. bis 22. September. Rund 40 Personen, davon ein Viertel Ortho-

dexe, nahmen daran teil; die Leitung hatten Yauheniya Danilovich von der Universität Münster sowie die Professor:innen Mirjam Schambeck (Universität Freiburg), Henrik Simojoki (Humboldt-Universität Berlin) und Athanasios Stogiannidis (Aristoteles-Universität Thessaloniki). Durch dialogische Klärungs- und Innovationsprozesse soll der wissenschaftliche Austausch zwischen evangelischer, katholischer und orthodoxer Religionspädagogik intensiviert werden. Das Verständigungsprojekt einer ökumenischen Religionsdidaktik zielt darauf, im interkonfessionellen Dialog gemeinsam verantwortete Perspektiven für ein differenzsensibles Grundverständnis über die christliche Mitverantwortung von Bildung und Erziehung zu suchen und didaktisch zu konkretisieren.

Mit einem virtuellen Treffen am 23. September wurden die Arbeiten der siebten Phase des *Internationalen Katholisch-Pfingstlichen Dialogs* zum übergeordneten Thema „Lex orandi lex credendi“ wieder aufgenommen. Den Vorsitz des Treffens hatten auf katholischer Seite Bischof Joseph Bambera (Diözese Scranton/USA) und auf pfingstlicher Seite Cecil M. Robeck (Fuller Theological Seminary/USA) zusammen mit David Wells (Moderator der Kommission für Christliche Einheit der Weltpfingstkonferenz und Superintendent der Assemblies of God/Kanada). Die Ko-Sekretäre sind David Cole (Kom-

mission für Christliche Einheit, Pfingstliche/Charismatische Kirchen von Nordamerika) und Juan Usma (Kolumbien) vom Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen.

Während der *Mitgliederversammlung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland* (ACK) am 29. und 30. September wurde der *Bund Freier evangelischer Gemeinden (BFeG)* als 18. Vollmitglied im Rahmen eines ökumenischen Gottesdienstes in die ACK aufgenommen. Der BFeG vertritt insgesamt rund 43.000 Christinnen und Christen bundesweit. Der ACK hatte er schon seit deren Gründung als Gastmitglied angehört. Weiterhin wurde über den *Ökumenischen Tag der Schöpfung* im kommenden Jahr beraten: Er wird am 1. September 2022 in Karlsruhe unter dem Motto „*Die Liebe Gottes versöhnt und eint die leidende Schöpfung*“ begangen. Der Schöpfungstag wird im Rahmen des Besucherprogramms der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) in Verantwortung der ACK stattfinden. Die ÖRK-Vollversammlung ist für den 31. August bis 8. September 2022 in Karlsruhe terminiert. Durch die Verbindung beider Veranstaltungen möchte die ACK ihre Verbundenheit mit dem ÖRK zum Ausdruck bringen. Auf reges Interesse stieß auch die neue *Pilgerwegapp der ACK*. Sie lädt Nutzerinnen und Nutzer dazu ein, sieben Wo-

chen lang mindestens täglich eine halbe Stunde Zeit für sich unterwegs zu gestalten. Dabei kann man einen eigenen Weg im Kontext der Themen Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung gehen. Nutzerinnen und Nutzer können ebenfalls eigene Gedanken und Fotos hochladen und mit anderen teilen. Die Pilgerwegapp ist bei Google Play herunterladbar ([www.pilgerwegapp.de](http://www.pilgerwegapp.de)). Die Mitgliederversammlung der ACK entsandte den altkatholischen Pfarrer Thomas A. Mayer (Saarbrücken) in das *Gesprächsforum der Ökumenischen Friedens-Dekade*. Außerdem befasste sich die Versammlung unter anderem mit den Planungen zum *102. Katholikentag* in Stuttgart 2022, der aktuellen Entwicklung des *interreligiösen Projekts „Weißt du, wer ich bin?“* sowie Berichten aus den Mitgliedskirchen.

Die bundesweit jährlich stattfindende *Interkulturelle Woche (IKW)* ist eine Initiative der Deutschen Bischofskonferenz, der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Griechisch-Orthodoxen Metropolie. Sie wird seit 1975 Ende September durchgeführt und wird von Kirchen, Kommunen, Wohlfahrtsverbänden, Gewerkschaften, Integrationsbeiräten und -beauftragten, Migrantenorganisationen, Religionsgemeinschaften und Initiativgruppen unterstützt und mitgetragen; in diesem Jahr fand sie vom 26. September bis 3. Oktober unter dem Motto *#offengeht* statt. Mit einem ökumenischen

Gottesdienst und einem großen Einwohner:innenfest im IGA-Park in Rostock wurde am 26. September die Interkulturelle Woche 2021 bundesweit eröffnet. In mehr als 500 Städten und Gemeinden gab es rund 5.000 Veranstaltungen. Der nationale „*Tag des Flüchtlings*“, dieses Jahr am 1. Oktober, ist Bestandteil der Interkulturellen Woche.

Das *Recht auf Religionsfreiheit* stellt nach Auffassung des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios I. „die Mutter vieler Personen- und Gruppenrechte dar“. Der Patriarch von Konstantinopel äußerte sich in einer Botschaft an die Jahreskonferenz des „Europäischen Konsortiums für kirchlich-staatliche Forschung“, die Ende September in Thessaloniki von der Juridischen und der Theologischen Fakultät der Aristoteles-Universität sowie dem „Zentrum Jean Monnet“ durchgeführt wurde. Sie stand unter dem Leitthema „Europäischer Konstitutionalismus und Religion“. Weiter unterstrich Bartholomaios die heutige Problematik des Verhältnisses von Islam und Menschenrechten und überhaupt von Grundrechten und der Religion, „die das Herzstück der Beziehungen von Religion und Gesetz darstellen“. Von den sieben Punkten der Tagesordnung fanden die Themen „Die Muslime in Europa und der Islamischen Welt“, „Die Inanspruchnahme von Religionsfreiheit und kulturellen Rechten durch die EU-Muslime“, „Religionsfreiheit, Islamophobie

und Diskriminierung von Muslimen“ sowie „Der Islam und die übernationalen Europäischen Gerichtshöfe“ besondere Beachtung.

Vom 30. September bis 2. Oktober fand die zweite *Synodalversammlung des Synodalen Weges der katholischen Kirche in Deutschland* in Frankfurt a.M. statt. An ihr nahmen die 230 Mitglieder der Synodalversammlung, Beobachterinnen und Beobachter aus verschiedenen Institutionen und dem benachbarten Ausland sowie Beraterinnen und Berater der Synodalforen teil. Über folgende Themen wurde diskutiert: *Synodalforum 1*: „Macht und Gewaltenteilung in der Kirche – Gemeinsame Teilnahme und Teilhabe am Sendungsauftrag“; *Synodalforum 2*: „Priesterliche Existenz heute“; *Synodalforum 3*: „Frauen in Diensten und Ämtern in der Kirche“; *Synodalforum 4*: „Leben in gelingen- den Beziehungen – Liebe leben in Sexualität und Partnerschaft“. Die erste konkrete inhaltliche Debatte bei der Zweiten Synodalversammlung in Frankfurt a.M. hat den Graben zwischen einer konservativen Minderheit und einer reformierten Mehrheit unter Deutschlands Katholiken offen zutage treten lassen. Sie endete mit einem Votum für eine weitgehende Demokratisie- rung und mehr Kontrolle von Macht in der katholischen Kirche. Mit einer nüchternen, aber kontroversen Debatte über die Macht in der katholischen Kirche hat der Re-

*formprozess Synodaler Weg* seine Arbeit fortgesetzt. Ein mehr als 40-seitiges Grundsatzpapier favorisiert eine neue Ordnung der Machtstrukturen. Beispiele sind Gewaltenteilung auf allen Ebenen, mehr Mitsprache der Basis bei der Berufung von Amtsträgern und die Zulassung von Frauen zu Weiheämtern. Auch der Zölibat, die verpflichtende Ehelosigkeit von Priestern, gehört demnach auf die Tagesordnung; Ämter dürfen nur auf Zeit vergeben werden.

*Im Mittelpunkt des digitalen Fachforums Inklusive Kirche* der EKD am 11. und 12. Oktober standen die Aktionspläne „Inklusive Kirche gestalten“. Auf der Tagung wurden Entwürfe des Orientierungsrahmens zu sechs ausgewählten Handlungsfeldern des inklusiven Wandels im Raum der EKD vorge- stellt und diskutiert. Der Orientierungsrahmen möchte einen inklusi- ven Wandel in den Landeskirchen der EKD und der Diakonie unterstüt- zen.

Der aufgrund der COVID-19-Pandemie verschobene Workshop der Gesellschaft für Evangelische Theologie (GET): *Versöhnung in Europa nach der Krise: Analysen, Hintergründe, Zukunftsvisionen. Aktuelle Herausforderungen für die Kirchen in Europa* soll vom 25.10. bis 28.10.2021 in Kreisau (Krzyżowa), Polen, in Präsenz statt- finden. Die Ergebnisse dieses Work- shops sollen in Heft 3/2022 der ÖR ver- öffentlicht werden.

# Von Personen

*Volker Leppin*, seit 2010 Professor für Kirchengeschichte an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen, hat zum 1. August eine Professur der Yale Divinity School in New Haven/Connecticut mit dem Schwerpunkt Mittelalterliche Theologie angenommen. Er ist Spezialist für die Reformationsgeschichte und Mitglied mehrerer theologischer und ökumenischer Gremien.

*Baron John Tucker Mugabi Sentamu*, bis 2020 Erzbischof von York, wird neuer Vorsitzender der internationalen Entwicklungsagentur Christian Aid. Als Vorsitzender der Entwicklungsagentur tritt er die Nachfolge von *Baron Rowan Williams* an, bis 2012 Erzbischof von Canterbury.

*Roger Mielke* tritt am 1. Oktober sein Amt als neuer Direktor der Evangelischen Akademie Frankfurt an. Derzeit ist er Militärdekan am Zentrum Innere Führung der Bundeswehr in Koblenz. Mielkes Arbeitsschwerpunkte liegen in der Friedensethik und der Politischen Theologie.

Die evangelische Theologin und Geschäftsführerin des Marie Jahoda Center for International Gender Studies an der Universität Bochum, *Beate von Miquel*, ist neue Vorsitzende des Frauenrates. Sie vertritt in dem Dachverband die Evangelischen Frauen in Deutschland. Sie

folgt auf *Mona Küppers*, Präsidentin des Deutschen Segler-Verbandes.

*Susanne Bei der Wieden* ist am 4. September als erste Kirchenpräsidentin der Evangelisch-reformierten Kirche von Synodenpräses Norbert Nordholt in einem Gottesdienst in der Großen Kirche in Leer in ihr Amt eingeführt worden. Die frühere Pastorin aus Frankfurt a.M. war im März von der Gesamtsynode mit großer Mehrheit zur Nachfolgerin von *Martin Heimbucher* gewählt worden, der im Juli in den Ruhestand ging.

*Dorothea Lorenz*, bisher Pastorin in Tübingen, ist neue Superintendentin des Distrikts Stuttgart der Evangelisch-methodistischen Kirche (EmK). Sie ist Nachfolgerin von *Siegfried Reissing*, der nach zehn Jahren in den Gemeindedienst zurückkehrt.

*Die Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kriegsdienstverweigerung und Frieden (EAK)* hat bei ihrer Herbsttagung in Friedensau (Sachsen-Anhalt) ihr Leitungsgremium für die kommenden drei Jahre neu gewählt. Dem Vorstand gehören künftig an: *Detlev Besier* (Evangelische Kirche der Pfalz), *Juliaka Koch* (Evangelisch-Lutherische Kirche in Norddeutschland), *Horst Sebastian* (Freikirche der Sieben-Tags-Adventisten), *Michael Zimmermann* (Evangelisch-Lutheri-

sche Landeskirche Sachsens) und *Jens Lattke* (Evangelische Kirche in Mitteldeutschland).

*Raphael Francois Minassian* wurde am 22. September von der in Rom tagenden Synode der armenisch-katholischen Kirche zum neuen Patriarchen der armenisch-katholischen Kirche gewählt. Künftig trägt er den Namen Raphael Bedros (Petrus) XXI. Er ist Nachfolger des im Mai mit 86 Jahren verstorbenen *Krikor Bedros* (Gregor Petrus) XX. Der im Libanon geborene Minassian war als Erzbischof zuletzt für die armenischen Katholiken in Osteuropa zuständig;

Die *Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Baden-Württemberg* hat bei ihrer 97. Delegiertenversammlung am 30. September in Rastatt einen neuen, erweiterten Vorstand gewählt. Der Vorstand hat nun vier Mitglieder, so dass jeweils alle Kirchenfamilien darin vertreten sind. Neuer Vorsitzender ist Erzpriester *Dimitrios Katsanos* von der griechisch-orthodoxen Kirche. Er ist Nachfolger von Prälat *Traugott Schächtele* von der Evangelischen Landeskirche in Baden. Weiterhin im Vorstand ist Domkapitular *Heinz Detlef Stäps* (Diözese Rottenburg-Stuttgart); neu gewählt wurden *Heike Friedrich* (Evangelisch-methodistische Kirche) und Oberkirchenrat *Ulrich Heckel* (Evangelische Landeskirche in Württemberg).

*Steffen Kern*, Pfarrer in Waldorfhäslach bei Tübingen, ist als

Nachfolger von *Michael Diener* zum Präsidenten des pietistischen Evangelischen Gnadauer Gemeinschaftsverbands eingesetzt worden.

*Martin Dutzmann*, Bevollmächtigter des Rates der EKD bei der Bundesrepublik Deutschland und der EU, ist neuer Präsident des Gustav-Adolf-Werks. Im Diasporawerk der EKD tritt er die Nachfolge der Ulmer Prälatin *Gabriele Wulz* an, die das Amt seit 2015 innehatte und nicht mehr kandidierte. Als stellvertretender Vorsitzender wurde Regionalbischof *Johann Schneider* (Halle-Wittenberg), als Schatzmeister *Hans-Hennig von Bischoffshausen* und als Justitiar *Stephan Gatz* wiedergewählt.

Die vom Würzburger Bischof *Franz Jung* für den Zeitraum 2021 bis 2024 neu berufene *Ökumene-Kommission* unter Vorsitz des diözesanen Ökumenreferenten *Petro Müller* hat sich konstituiert. Dem Gremium gehören neben *Petro Müller Dominik Burkard, Stefan Eschenbacher, Harald Fritsch, Albin Krämer, Dietmar Kretz, Barbara Schmitz, Sebastian Schoknecht, Stephan Steger* und *Matthias Türk* an. Hauptthema der ersten Sitzung war die „Ökumene in den neuen Pastoralen Räumen“. Um diese zu fördern, soll eine neue Handreichung für Ökumene in den Gemeinden des Bistums erarbeitet werden.

*Es vollendeten  
das 70. Lebensjahr:*

*Katholikos Karekin II.*, Oberhaupt der Armenisch-apostolischen Kirche, am 21. August;

*Gennadios* (Limouris), Metropolit von Sassima, Ökumenisches Patriarchat von Konstantinopel, ist Professor für Orthodoxe Theologie und Kanonisches Recht an verschiedenen Universitäten. Von 1983–1993 arbeitete er im Sekretariat der ÖRK-Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in Genf. Seit 2002 gehört er dem ÖRK-Exekutivausschuss und -Zentralausschuss an. Er ist Ko-Präsident des Gemeinsamen internationalen theologischen Dialogs zwischen Orthodoxen und Lutheranern, Ko-Sekretär und Mitglied der Gemeinsamen internationalen Kommission für theologischen Dialog zwischen der orthodoxen Kirche und der römisch-katholischen Kirche sowie Ko-Vorsitzender der theologischen Vorbereitungsausschüsse der Orthodoxen, Methodisten und Baptisten. Ferner gehörte er dem Präsidium und dem Zentralausschuss der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) an, am 27. Juli;

*das 80. Lebensjahr:*

*Rolf Koppe*, lutherischer Theologe und emeritierter Pastor der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers, von 1993 bis 2006 Leiter der Hauptabteilung „Öku-

mene und Auslandsarbeit“ im Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) in Hannover und damit deren Auslandsbischof. In dieser Funktion war Koppe Mitglied im Zentralausschuss und Exekutivausschuss des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) und protestantischer Moderator der Sonderkommission zur Mitarbeit der orthodoxen Kirchen im ÖRK, die der Vollversammlung 2006 in Porto Alegre (Brasilien) weitreichende Vorschläge zu Inhalten und Methoden der Zusammenarbeit vorlegten, die große Zustimmung fanden. Zugleich war er u.a. Mitglied des Herausgeberkreises und Moderator der Ökumenischen Rundschau, am 21. August;

*das 90. Lebensjahr:*

*Paul Oestreicher* ist anglikanischer Pfarrer und Domkapitular Emeritus. Einen entscheidenden Anteil an der Ost-West-Versöhnung im Kalten Krieg hatte er als Vorsitzender des Versöhnungswerkes der Kathedrale von Coventry und als Vereinsgründer der „Dresden Trust“, die den britischen Anteil zum Wiederaufbau der Frauenkirche in Dresden beisteuerte. Als Vorsitzender der britischen Sektion von Amnesty International trat er für politische Gefangene in Osteuropa und Südafrika ein. Weiterhin förderte er die Beziehungen zu den Kirchen in der DDR und in Südafrika, am 29. September.

## *Verstorben sind:*

*Soritua Albert Ernest Naban*, eine international bekannte ökumenische Führungspersönlichkeit, war von 2006 bis 2013 Präsident des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) und hatte als Ephorus (Erzbischof) in der Huria Kristen Batak Protestan, der größten protestantischen Kirche in Indonesien und der größten lutherischen Kirche in Asien mit vier Millionen Mitgliedern, eine Führungsposition inne, im Alter von 88 Jahren, am 8. Mai;

*Erzbischof Fereimi Cama*, seit 2019 Bischof von Polynesien und einer von drei anglikanischen Pri-massen von Aotearoa, Neuseeland und Polynesien, im Alter von 66 Jahren, am 2. Juli;

*Christoph Demke*, von 1983 bis 1997 Bischof der damaligen Evangelischen Kirchenprovinz Sachsen, arbeitete u.a. von 1975 an nebenamtlich und ab 1977 hauptamtlich als Sekretär der Theologischen Kommission im Sekretariat des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR. Als letzter Vorsitzende der Konferenz der Kirchenleitungen führte er im Januar 1990 die Loccumer Gespräche mit, die zum erneuten Zusammenschluss der evangelischen Landeskirchen in Ost- und Westdeutschland zur gemeinsamen EKD führten, im Alter von 86 Jahren, am 20. Juli;

*Leonid Kishkovsky*, Protopresbyter, prominenter Theologe und

Ökumeniker der Orthodoxen Kirche. Er war Präsident des National Council of the Churches of Christ in den USA sowie aktiv in zahlreichen orthodoxen, ökumenischen und interreligiösen Gremien, u.a. als Mitglied des Zentral- und des Exekutivausschusses des ÖRK, im Alter von 78 Jahren, am 3. August;

*Nikiphoros Konstantinou*, orthodoxer Metropolit von Kinshasa (Patriarchat von Alexandrien), 2006 war er führender Gründungsprofessor der Université au Congo in Kinshasa, 2010 wurde er Metropolit mit Zuständigkeit für die ganze Demokratische Republik Kongo, im Alter von 72 Jahren, am 27. Juli;

*Hans Jörg Urban*, katholischer Ökumeniker und von 1975 bis 2003 Direktor am Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik in Paderborn; auf Bitten von Kardinal Lorenz Jaeger war er von 1972-1975 erster Beauftragter der Deutschen Bischofskonferenz in der Ökumenischen Centrale der ACK. Im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz war er Schriftführer der Konferenz der Ökumene-Referenten der deutschen Bistümer, Mitglied der katholischen Delegation in der ACK und Mitglied der Bilateralen Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands. Nach seinem Eintritt in den Ruhestand war Urban noch bis 2016 Mitglied in der Internationalen Dialogkommission zwischen dem

Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen und der Utrechter Union der Altkatholischen Kirchen, im Alter von 80 Jahren, am 13. August;

*Sergei Glagolev*, Erzpriester der Orthodoxen Kirche in Amerika (OCA), leistete einen großen Beitrag zur nordamerikanischen orthodoxen Kirchenhymnographie, vor allem durch die Schaffung neuer englischsprachiger Kompositionen mit amerikanischem Klang und die Einführung dieser Stücke in orthodoxen Kirchengemeinden, im Alter von 93 Jahren, am 1. September;

*Jonah Lwanga*, orthodoxer Metropolit von Kampala und Uganda (Patriarchat von Alexandrien), im Alter von 75 Jahren, am 5. September;

*Jobst Schöne*, von 1985 bis 1996 Bischof der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK), im Alter von 89 Jahren in Berlin, am 22. September;

*Christoph Schwöbel*, von 2004 bis 2018 Inhaber des Lehrstuhls für Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie an der Evang.-theol. Fakultät der Eberhard

Karls Universität Tübingen, seit 2018 Professor für Systematische Theologie an der Universität von St. Andrews in Schottland, im Alter von 66 Jahren, am 18. September;

*Bernard Sesboue*, Pariser Jesuit und Theologe, war über Jahrzehnte Hochschullehrer für Patristik und Dogmatik in Paris und Mitglied der Internationalen Theologen-Kommission (1981–1985). Die Académie française zeichnete den auch in der Ökumene hoch engagierten Sesboue 2011 für sein Lebenswerk aus, im Alter von 92 Jahren, am 22. September;

*Eberhard Jüngel*, von 1969 bis 2003 Ordinarius für Systematische Theologie und Religionsphilosophie sowie Direktor des Instituts für Hermeneutik an der Eberhard Karls Universität Tübingen; bis 2013 Kanzler des Ordens Pour le Mérite für Wissenschaften und Künste, im Alter von 86 Jahren, am 28. September.

# Zeitschriften und Dokumentationen

## I. Ökumene

*Hans-Georg Link*, Langen Atem aufbringen. Hoffnung auf Versöhnung zwischen unseren Kirchen, KNA-ÖKI 32/21, Dokumentation I-IV;

*Dorothea Sattler*, Die Bahnhofsmision – Ort gelebter Ökumene. Theologische Reflexionen, EvTh 4/21, 286-296.

## II. Aus der Orthodoxie

*Nikolaj Thon*, Aus- oder Holzweg? Die Orthodoxie als Alternative für „traditionelle“ Katholiken?, KNA-ÖKI 32/21, 5-7;

*Heinz Gstrein*, Atheismus als „Hauptfeind“. Konstantinopler Synaxis in Fortführung des Konzils von Kreta, KNA-ÖKI 36/21, 9-10;

*Zukunfts-fähig gestalten*. Ein Positionspapier der rheinischen Kirchenleitung, ebd., Dokumentation I-XI;

*Nikolaj Thon*, Chance oder Gefahr? Ökumenisch sensibler Religionsunterricht und Orthodoxie, KNA-ÖKI 39/21, 3-4.

## III. Feier des Abendmahls

*Volker Spangenberg*, Das „Stiefkind unseres Gemeindelebens“? Zur Abendmahlfeier im deutschen Baptismus, ThGspr 3/21, 107-127;

*Andrea Klimt*, Abendmahl mit Kindern? Mitwachsenden Glauben fördern und begleiten, ebd., 128-137;

*Roman Winter*, Abendmahl digital empfangen? Überlegungen angesichts aktueller Herausforderungen durch Pandemie(n) und Digitalisierung, Kerygma und Dogma 3/21, 235-259.

## IV. Interkulturalität

*Bischof Dr. Georg Bätzing*, *Prof. Dr. Heinrich Bedford-Strohm*, *Metropolit Dr. h. c. Augoustinos von Deutschland*, #offengeht. Gemeinsames Wort zur Interkulturellen Woche 2021, KNA-ÖKI 33/21, Dokumentation I-III;

*Frank-Walter Steinmeier*, Weit geöffnetes Haus. „Antisemitismus ist immer ein Seismograph der Demokratie“, KNA-ÖKI 34/21, Dokumentation I-II;

*Johannes Wallacher*, Wie sozial-ökologische Transformation gelingen kann, Stimmen der Zeit, 8/21, 563-572;

*Barbara Schellhammer*, Zwischen Cancel Culture und Shitstorm, ebd., 573-583;

*Ignace Ndongala Maduku*, Panorama de la théologie africaine francophone. Bilan et perspectives, Revue théologique de Louvain 2/21, 213-236.

*Markus Beile*, Grenzen der Verkündigung. Warum es Pflöcke gegen Hass und Hetze auf der Kanzel braucht; Zeitzeichen 8/21, 14-17;

*Joachim Goertz*, Pfarrer werden oder abhauen. Kurz vor dem Ruhestand: Joachim Goertz erlebte Um- und Abbrüche im Prenzlauer Berg, Zeitzeichen 9/21, 15-18;

*Ulrich H. J. Körtner*, Sache des Glaubens. Bausteine christlicher Identität heute, ebd., 30-32;

*Angelika Michael*, Ferrum ignitum bei Luther. Wahrheit, die sich erschließt, wandelt den Menschen wesentlich, Kerygma und Dogma 3/21, 169-197;

*Sonja Keller*, Betend Gemeinschaft stiften. Die Kommunikation von Zugehörigkeit und Identität im liturgischen Gebet, ebd., 220-234;

*André Birmelé*, Le ministère dans les Églises de la Réforme, Revue théologique de Louvain 2/21, 167-189;

*Elena di Pede*, Les metaphors familiales chez Ézéchiel: Alliance, élection et vivre ensemble, ebd., 190-212;

*Bruno Vandenbulcke*, Ouvertures chrétiennes au mariage civil des personnes de même sexe. De la commune dignité à la reconnaissance effective, ebd., 237-256.

In vielen Ländern der Welt werden *Christinnen und Christen verfolgt, bedrängt und in ihrer Religionsfreiheit eingeschränkt*. Seit 2010 ruft die EKD am Sonntag *Reminiszere* Kirchen und Gemeinden dazu auf, für verfolgte Glaubensgeschwister zu beten und sich auch auf andere Weise für diese einzusetzen. Am *Sonntag Reminiszere*, 13. März 2022, steht Belarus im Fokus. Das Materialheft dazu bietet Hintergrundtexte, Interviews und aktuelle Informationen sowie liturgisches Material zur Gottesdienstgestaltung. Das Heft macht zudem das Ausmaß der durch das belarussische Regime ausgeübten Gewalt deutlich, zeigt aber auch den Mut und die Solidarität der Menschen untereinander und ihre ungebrochene Hoffnung und Kreativität.

Das Verhältnis zwischen den Pfingstkirchen und den historisch-establierten Kirchen hat sich in den vergangenen Jahrzehnten verbessert. Mit einer Orientierungshilfe *Pfingstbewegung und Charismatisierung* will die EKD Begegnungen mit Pfingstkirchen fördern und zu weiteren Schritten des Dialogs ermutigen.

# Neue Bücher

## VERHÄLTNIS VON CHRISTENTUM UND JUDENTUM

*Barbara U. Meyer*, Jesus the Jew in Christian Memory. Theological and Philosophical Explorations. Cambridge University Press, Cambridge 2020. 212 Seiten. Gb. m. SU, £ 75,00.

Die Vf.in ist als christliche Theologin Professorin für Religious Studies an der Universität von Tel Aviv tätig. Sie bringt nicht nur Themen christlicher Theologie ihren jüdischen Studierenden nahe, sondern widmet sich christlich unvertrauten Themen, etwa einem adäquaten christlichen Verhältnis zum jüdischen Gesetz. Immer wieder kommt sie auf die Grundfrage zurück, wie das Bekenntnis der Kirche zu Christus sein Judesein voll aufnehmen kann und was das für das Verhältnis von Christentum und Judentum bedeutet. Das vorliegende Buch bündelt diese vielfältigen Beobachtungen und Diskussionen.

Der programmatische Satz des Werks heißt entsprechend: „In this book, I argue for the Jewishness of Jesus as key corrective of Christology“ (5, vgl. 103). Der Durchgang durch wichtige Themen der Christologie beginnt mit der Frage, was eigentlich christliche Erinnerung ist. Sie ist durch den Bezug auf die

hebräische Bibel mindestens auch Erinnerung mit fremdem Eintrag und, wenn man so will, interreligiöse Erinnerung, wobei sie aber vieldimensional bleibt und usurpirende Erinnerung – als sei z.B. der Sederabend ganz in christliche Erinnerung zu übersetzen, was das dort thematisierte Leid durch christliche Verfolgung aber ausblenden würde – vermeiden sollte (24 f). Die nächste Frage klingt schlicht, ist aber folgenreich: Wer wird erinnert, wenn Jesus erinnert wird? Je deutlicher dabei das Judesein Jesu ausgearbeitet wird, desto klarer wird: Der zentrale christliche „Erinnerungsgegenstand“ ist dem Christentum erstaunlich fremd. Die Vf.in weist gut begründet das Differenzaxiom ab, nach dem nur genuin jesuanisch sein könne, was sich von seinem jüdischen Umfeld abhebt. In der Frage nach der Strömung des Judentums um die Zeitenwende, dem Jesus zugeordnet wird, optiert sie gegen die These, er sei ein Charismatiker aus galiläischen Kreisen gewesen (Michael Krupp u.a.) und schließt sich der vorsichtigeren an, Jesus als halachischen Juden zu verstehen: Die Halacha, das jüdische Religionsgesetz, als lebens- und lebensrhythmenprägend war der nie zur Diskussion gestellte und selbstverständliche Hintergrund von Jesu Selbstverständnis: „I regard the view of Jesus himself as fundamen-

tally observant as constitutive for any discourse on Jesus the Jew“ (51, vgl. 147 f.).

Was bedeutet dies nun für die Gegenwart? Neben der schwierigen Frage, ob es so etwas wie eine sich durch Jahrhunderte und Jahrtausende durchhaltende jüdische Identität überhaupt gibt, kommt die Vf.in auf kontextuelle Theologien zu sprechen: In der Black Theology der 1970er Jahre etwa wurde die Marginalität des jüdischen Jesus auf die Marginalität des „black Jesus“ übertragen, der bei den Entrichteten steht. Formal ähnliche Gedankenfiguren sind aus dem Christentum und seiner Theologie in Palästina zu berichten (92 u.ö.). Das Motiv des Fremden in der Christologie, von Jesu Judesein deutlich genug gezeigt, kommt hier in grundlegender Weise zum Vorschein.

In Sachen Kreuz und Ostern rät die Vf.in zu großer Vorsicht. Das sicher nicht recht glücklich so genannte „Christusereignis“ sollte nicht überladen werden. Denn wer sagt, dass die Auferstehung Jesu alle Wunden geheilt und den Tod besiegt hat, muss doch doketisch werden und von einem nur mehr scheinbaren und nicht wirklichen Menschen sprechen. Auch der auferweckte ist doch der verwundbare Jesus (103, vgl. 147 f.). Wenn man also nicht von Kreuz und Ostern her denken soll, woher dann? Die Vf.in setzt dafür noch einmal bei Jesus, dem halachischen Juden an.

Die Tora – die schriftliche wie die mündliche – hat Jesu Leben und sein Gottesverhältnis zutiefst geprägt. Und nun ergibt sich folgende Parallele: Das Christentum bekennt den ewigen Sohn Gottes, die Präexistenz des Logos. Das rabbinische Judentum sagt dasselbe von der Tora als Gottes Bauplan für die Schöpfung. Dann aber gilt: Christus ist die Tora für die Gläubigen aus den Heiden, oder vorsichtiger: „Christ is presented as an affirmation of the Torah“ (171). Dieses Verständnis Christi – das die Vf.in mit der Zweiaturenlehre von Chalcedon gegenliest (126 f.) – macht gar den Blick zum Islam möglich, der die Vorstellung des unerschaffenen Korans, der vor der Schöpfung bei Gott ist, kennt. Hier sieht die Vf.in Möglichkeiten für „interreligious recognition“ (172) unter den drei monotheistischen Religionen. Wie weit man hier gehen kann, befragt sie vorsichtig. Die Schlussabschnitte des Buches gehen zum Hauptthema zurück: Das Bekenntnis zu Jesus dem Juden, ist für die Christenheit das Bekenntnis zum ihr bleibend fremden Herrn der Kirche. Berührbarkeit und Verletzlichkeit („vulnerability“) gehören zum Christentum, weil es eine „inbuilt connection to Judaism and Jews“ in sich trägt (178).

Die Rückspiegelung christologischer Themen in die reichen Schätze des christlich-jüdischen Dialogs und der innerjüdischen Selbstverständigung, die die Vf.in

dem gleichermaßen schmalen wie dicht argumentierenden Buch vornimmt, ist beeindruckend. Was ihre christologische Position angeht, so nimmt sie das, was Jesus tut und was mit ihm und durch ihn geschieht gegen das zurück, wofür er steht: Christus repräsentiert Gott, zu dem er seit Ewigkeit gehört, wie die Tora für Menschen jüdischen Glaubens Gott repräsentiert, der sie vor der Welt als Bauplan für die Welt hatte. Die Tradition der Repräsentationschristologie – auch in früheren Äußerungen einer israelsen-siblen Theologie von Gewicht, etwa bei Cornelius H. Miskotte – hat hier eine weitere Stimme gefunden. Das wird mit denjenigen Positionen ins Gespräch zu bringen sein, die darauf bestehen, dass durch den Weg Jesu von Inkarnation bis Himmelfahrt Gott nicht nur gezeigt wird, sondern selbst am Werk ist. Die großen Fragen der Christologie sind gestellt.

*Martin Hailer*

## WOHIN GEHT DIE ÖKUMENE?

*Kurt Kardinal Koch*, Wohin geht die Ökumene? Rückblicke – Einblicke – Ausblicke. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2021. 299 Seiten. Kt. EUR 29,95.

Wenn auch passend zum Gedenkjahr weiterer 500-Jahrestermine der abendländischen Kirchen-

trennung erschienen, wird doch nicht hierauf Bezug genommen, sondern auf das sechzigjährige Bestehen des Päpstlichen Rates für die Förderung der Einheit der Christen nach der Gründung durch Papst Johannes XXIII. am 5. Juni 1960. Kurt Kardinal Koch, der fünfzehn Jahre zuvor noch als Bischof von Basel schon einmal ein Buch zur Ökumene veröffentlicht hatte: „Dass alle eins seien. Ökumenische Perspektiven“, gewidmet dem damaligen Präsidenten des Rates, Walter Kardinal Kasper, veröffentlicht nun dieses selbst in dieser Funktion. „Es will erneut die ökumenischen Prinzipien der Katholischen Kirche präsentieren und vertiefen“ und zur „Wahrnehmung der ökumenischen Verpflichtung aller Glieder der Kirche und besonders derjenigen, die zu seinem Dienst in der Kirche berufen sind“ beitragen (12). Dazu diente schon die im Vorjahr vom Rat herausgegebene „Handreichung für die Bischöfe“ mit dem Titel „Ökumenisches Vademecum“. Die Zielsetzung des Buches ist somit primär eine intern katholische, in vertiefender Darlegung der „katholischen Prinzipien der Ökumene“ (16), wie sie in dem Konzilsdekreten „Unitatis redintegratio“ als der „ökumenischen Magna Charta“ formuliert sind. Ihr ist der erste Teil des Buches gewidmet (15–38). Obgleich „nur“ Dekret, sei sie in engstem Zusammenhang mit der dogmatischen Konstitution über die Kirche „Lumen gentium“ zu verste-

hen und somit in höchstem Maße verpflichtend.

Der zweite Teil (39–69) erläutert „Gebet, Mission und Umkehr als Dimensionen der ökumenischen Bewegung“. Hier wird der spirituelle Charakter der Ökumene als ihr Zentrum verstanden, wie Paul Cousturier sagt: die Christenheit im Gebet für die Einheit ist gleichsam ein „spirituelles Kloster“. Die Kirche stellt sich in die Bitte Jesu (Joh 17) ein. Damit verbunden ist der Auftrag, „den Geist und die Geistesart der getrennten Brüder (zu) kennen“ und zum bereichernden Austausch „doxologischer Gaben“. Das Gegenbild, so Kardinal Bea einst, ist, dass das „sacramentum unitatis“ zum „Zeichen der verlorenen Einheit“ geworden ist (43). Umkehr aber geschieht wesentlich in der Umkehr zur Hl. Schrift, die im „Lebensraum der Kirche“ und „nicht gegen sie“ zu verstehen ist, wobei der historisch-kritischen die „theologische“ Exegese folgen muss.

Hier insistiert der Autor darauf, dass der Schrift „eigentlicher Verfasser das Gottesvolk selbst ist“ (Israel und dann die Kirche – aber ist es nicht „im eigentlichen Sinne“ der Heilige Geist?). Auch „der Römische Bischofsstuhl“ wird hier genannt in Verbindung mit der Bemerkung, dass „die Anerkennung Roms als Referenz für den rechten apostolischen Glauben sogar älter als der Kanon des Neuen Testaments ist“ (66, womit wohl auf die später einem Bischof Clemens zuge-

schriebenen Briefe angespielt wird). Nach neuerer historischer Einschätzung war die römische Gemeinde jedoch lange noch presbyteral verfasst. Es zeigt sich hier das Bemühen, die späteren Ansprüche Roms in frühester Zeit zu verwurzeln und ihnen in der Auslegung der Hl. Schrift die Vorordnung gegenüber dem Kanon selbst einzuräumen, das Wort Gottes wird in kaum unterscheidbarer Zuordnung, ja Unterordnung zur Kirche gesehen. Auch scheint die Sinnrichtung der Aussage in *Lumen gentium* 1 „Dass die Kirche alle Menschen durch die Herrlichkeit Christi, ,die auf dem Antlitz der Kirche wider scheint‘, erleuchten will, indem sie das Evangelium allen Geschöpfen verkündet“ (69) aus der zweiten in die erste Aussagehälfte verlagert zu werden. Der protestantische Rezensent sieht dann das Problem, wie der Primat des Wortes Gottes sich auch der Kirche gegenüber gelten lassen kann, sie zur Umkehr zu bewegen. Gar, wenn es um systematische Umkehr geht, wie sie derzeit inner-katholisch von der theologischen Wissenschaft (Kirchengeschichte, Dogmatik, Kanonistik, Pastoral) bis hinein in die Gemeinde-Wirklichkeit gefordert wird. Hängt es damit zusammen, dass sich hiervon in den Erwägungen zur ökumenischen Bewegung als „Umkehrbewegung“ (61 ff) nichts spiegelt?

Der dritte Teil ist überschrieben mit „Das ökumenische Lehramt der

Päpste nach dem Konzil“. Der Autor setzt also nicht nur den derzeit historisch problematisierten Begriff des („ordentlichen“) „Lehramts“ voraus, das dabei auch ökumenische Themen mit bearbeitet hätte, sondern er spricht eigens von einem „ökumenischen“ Lehramt. Dies wird entfaltet an den auf das Konzil folgenden drei Päpsten. Sie werden „als die eigentlichen Protagonisten des ökumenischen Anliegens in der katholischen Kirche gelten dürfen“ (72). Das bedeutet hier Einschärfung der ökumenischen Verpflichtung für alle Ebenen der Kirchen – ein Ernstnehmen dieser, wie man es nur allen Kirchen gleichermaßen wünschen möchte.

Bei Johannes Paul II. („Leidenschaft für die Einheit der Christen“) hebt der Autor schon dessen frühes persönliches Buch „Die Schwelle der Hoffnung überschreiten“ von 1994 hervor. Im Blick auf das neue Jahrtausend sieht er dessen Aufgabe, nach dem zweiten als dem Jahrtausend der Spaltungen, in der „Wiederherstellung der Einheit der Christen“ und zugleich auch das Amt des Nachfolgers des Petrus als „Amt der Einheit“. Es finde in der Ökumene „seine ganz besondere Erklärung“ (73). Dieser Abschnitt lässt spüren, dass man, wie der Autor, nicht ohne „persönliche Betroffenheit“ (63) das Engagement des polnischen Papstes wahrnehmen kann. Es ließ ihn auch erstmals katholischerseits von der Ökumene der Märtyrer in allen Kirchen spre-

chen, da in der „Ganzingabe“ „alle Trennungen überwunden“ sind. Auch wird die bedeutsame Unterscheidung von Wesen und Ausübung des „petrinischen Dienstes“ hervorgehoben, über die sich zu verständigen er ausdrücklich eingeladen hat.

Auch für die folgenden Päpste Benedikt XVI. und Franziskus stellt der Autor detailliert ihr je spezifisches, dabei immer zentrales ökumenisches Engagement heraus. So bei ersterem seinen „Dienst an der vollen und sichtbaren Einheit“ (93 ff) im grundlegenden Bezug auf den einheitlichen „Glauben“, die Glaubenslehre, wie immer näherhin zu bestimmen; bei letzterem die „Ökumene auf dem Weg“ (122 ff), wobei das Unterwegssein in der Begegnung (125) miteinander bereits Vorerfahrung nicht nur jener erwünschten Einheit gewährt, sondern auch der Wahrheit, die „Person ist“ (man fühlt sich an Jan Hus erinnert). Bemerkenswert ist seine Aufforderung an die Theologie zur Selbstbescheidung: zu einer „Theologie auf Knien“ (129) müsse sie werden. Der Autor stellt fest, dass „Papst Franziskus, freilich in bester Kontinuität zu seinen Vorgängern im Papstamt, bereits heute einen ökumenischen Primat ausübt, der den Weg für eine weitere ökumenische Verständigung über das Petrusamt des Bischofs von Rom als Dienst an der Einheit der Christen bereiten könnte“ (139).

Das starke ökumenische Engagement der Päpste ist allerdings,

wie Peter Neuner in seinem Buch „Streiten für die Einheit. Erfahrungen mit der Ökumene in fünf Jahrzehnten“ feststellte, lange Zeit nicht „nach unten“ durchgegeben worden.

Die auffällige Betonung einer jederzeit bruchlosen Kontinuität in päpstlichen Äußerungen geht so weit, dass selbst das Verbot von Pius XI. der Beteiligung an jeglicher Form außerkatholischer ökumenischer Bestrebungen in „Mortalium Animos“ (1928) als legitim verteidigt zu werden scheint. So heißt es: Der Neubeginn beim Konzil impliziere „keinen Bruch mit der Tradition“. Andererseits sagt das Konzil: Der Neubeginn geht auf die „Einwirkung des Heiligen Geistes“ zurück. Hier sei die Frage erlaubt, ob der Heilige Geist nicht auch einen Bruch mit der Kontinuität kirchlicher Realität herbeiführen könne? Daher noch einmal die Frage: Wie anders soll Umkehr, wenn sie sich nicht nur im Kreise drehen soll, möglich sein, wenn nicht auch „im Bruch“ mit Bisherigem? Wäre es doch theologisch unhaltbar, das Wirken des Heiligen Geistes in das Korsett eines der historisch real existierenden Kirchentümer, ja überhaupt der Christenheit, einschließen zu wollen.

Es kann hier auf den vierten Teil „Theologische Aufarbeitung von historischen Spaltungen“ (141–250) nur kurz verwiesen werden, welcher den bekannten Stand der Dialoge zu den drei Hauptspaltun-

gen der Kirchengeschichte referiert: der um das Jahr 500, der um das Jahr 1000, der um das Jahr 1500. Hier wundert sich der Rezensent, dass die ihm als beispielhaft erscheinende Versöhnungsgeschichte der Päpste mit den im 15. Jahrhundert entstandenen böhmischen Kirchen im Zusammenhang der Selbstkorrektur Roms in Sachen Verurteilung von Jan Hus nicht erwähnt ist. Einerseits wird das berühmte ekkliales „subsistit“ der Konzilserklärung mit „Dominus Iesus“ letztlich primär als Bestätigung des bis dato exklusiv gemeinten „Est“ verstanden. Andererseits gilt als Ziel der ökumenischen Bemühungen auch im Blick auf die reformatorischen Kirchen die „Kirchengemeinschaft“. Hierzu wird auf eine Erklärung analog zu dem zur Rechtfertigungslehre verwiesen, die in Bearbeitung sei, welche die Verständigung über Kirche, Eucharistie und Amt zum Inhalt hat – auf diese richten sich nun die Hoffnungen. Hier werden Reflexionen angegeschlossen zur nicht leichten Kommunikation mit den evangelikalen Gemeinschaften, der derzeit am stärksten wachsenden Gruppe in der Christenheit. Zu Recht wird verwiesen auf den „Ur-Riss“ zwischen Israel und der Kirche, wie Erich Pszywara formulierte, für ihn die Ursache der „(die) später fortschreitende(n) Unganzheit der Catholica“ (247).

Den Schluss bilden – neben Erörterungen zur Frage eines christ-

lichen Menschenbildes mit ihren Folgen für die Streitfragen in Ethik und Menschenrechtsbegründung sowie die auch mit der Orthodoxie strittige Frage der Religionsfreiheit (Stichwort „kanonisches Territorium“) – Erwägungen über den „mangelnden Konsens über das Ziel der Ökumene“ (251 ff). Der Autor kritisiert den postmodernen Verdacht gegen jedes Denken in „Einheit“. Jedoch steht eine grundlegende Erörterung dessen aus, was biblisch und theologisch mit „Einheit“ als Ursprung und Ziel gleichermaßen gemeint sein könne. Soll die Kirche „Ikone der Trinität“ sein, so ist die Verschränkung von Einheit und Vielheit fundamental. Offen bleibt die Frage: Wie ist das Einssein der Jüngerschaft nach Joh 17 zu denken?

Der Autor hat die „katholischen Prinzipien des Ökumenismus“ dargelegt. Soll es zu der allseits gewünschten Verständigung kommen, wird es an den Partnern liegen, etwa die biblischen und reformatorischen, insoweit nicht weniger „katholischen“ Prinzipien des Ökumenismus zur Geltung zu bringen. Denn Dialog läuft „par cum pari“.

Dass auf dieser fundamental-theologischen Ebene – nicht zuletzt durch das Verdienst des Autors – ebenfalls schon ein Gespräch in Gang gebracht worden ist mit der „Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa“ (GEKE), trotz aller Reserven gegenüber dem dort wal tenden Verständnis von „Kirchen-

gemeinschaft“ (255), ist erfreulich. Hier wird es darum gehen müssen, den angeblichen Grundwiderspruch aufzulösen zwischen einer „sakramental“ verstandenen Ekklesiologie (Kirche „*veluti sacramentum*“) und einer sich vom Wort Gottes her verstehenden Ekklesiologie (Kirche „*creatura verbi*“). Sollte man beide Sichtweisen als im Kern einander inhärent anerkennen können, müsste sich die fundamentale Verbundenheit der Gesamtökumene erheben lassen – erhelltend, was Joh 17 mit „Einheit“ meine.

*Manfred Richter*

## EVANGELISCH-METHODISTISCHE KIRCHE

*Karl Heinz Voigt*, Methodisten: Name – Deutung – Wirkung – Gestaltung. Eine kontinentaleuropäische Perspektive. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2020. 472 Seiten. Gb. EUR 60,00.

Mit seiner Studie „Methodisten“ legt Voigt ein umfangreiches Werk zu einem bedeutenden Teil des Christentums vor, den Methodisten. Einen besonderen Schwerpunkt legt er auf das 19. Jahrhundert. Dabei versteht der Verfasser sein Werk weder als Geschichte der Methodisten noch als Übersichtswerk über die methodistischen Kirchen. Die Untersuchung ist von besonderem Interesse, da sie durch

die Beschreibung der methodistischen Kirchen und ihrem meist landeskirchlichen Umfeld in Deutschland unterschiedliche „Kirchenkulturen“ herausarbeitet.

Voigt gliedert seine Arbeit in fünf Teile. Sie tragen folgende Überschriften: Teil 1: Der Name Methodisten. Einführung in den vierfachen kirchlichen Gebrauch von ‚Methodisten‘, ‚Methodismus‘ und ‚methodistisch‘; Teil 2: Deutungen des Namens Methodisten; Teil 3: Wirkungen – Gestaltungen – Erfahrungen; Teil 4: Die Kirche – Aspekte ihrer organisatorischen Gestalt; Teil 5: Ausblick und Ergebnis.

Ausführlich widmet sich der Verfasser in Teil 1 den Wurzeln sowie der Herkunft des Namens „Methodisten“. Er zeigt auf, in welch unterschiedlichen Kontexten der – allgemein verstandene – Begriff „Methodisten“ vorkam (beispielsweise: „katholische Methodisten“ und „pietistische Methodisten“) und wie er unberechtigterweise auf die methodistischen Kirche(n) übertragen wurde. Als Zwischenergebnis hält er fest: „„Methodisten“ sind im kirchlichen Bereich in den verschiedenen Phasen ihrer Geschichte als solche benannt, die zur Erreichung eines bestimmten Ziels methodisch vorgehen“ (54). Es handele sich folglich um einen formalen Begriff. Dass der Begriff auf die methodistischen Kirchen übertragen wurde, sei jedoch insofern missverständlich, da er unfreiwillig auf die Bewegung angewandt

wurde und Wesley lediglich von den ‚so called Methodists‘ sprach (55). Voigt hält es für eine Fehleinschätzung, den Begriff „Methodisten“ von der Übernahme einer bestimmten „Methode der Bekehrung“ her zu verstehen, die nach der Darstellung des Verfassers so nie stattgefunden habe. Abschließend erfolgt die Beschreibung des Gebrauchs des Begriffs „Methodismus“ als eines bestimmten Typs missionarischer Frömmigkeit außerhalb der methodistischen Kirchen.

Es folgen in Teil 2 das Außenbild, die Beschreibungen der „Methodisten“ durch evangelisch-ländeskirchliche Theologen und andere. An die begriffliche Fundierung und die Deutungen schließen sich die meiner Einschätzung nach besonders interessanten Teile der Studie an.

Teil 3 beschäftigt sich mit unterschiedlichen „Kirchenkulturen“. Der Begriff „meint in diesem Zusammenhang die jeweilige kulturelle Prägung, welche [...] durch die geschichtlichen oder andere Umstände das Leben, die Gestalt und die Frömmigkeit einer Konfession oder Denomination in einer charakteristischen Weise mitgeprägt hat“ (155). Die unterschiedlichen Kirchenkulturen werden wie folgt beschrieben: Kirchen, die Staatskirchen und Territorialkirchen waren (Europa) und „Kirchen“, die vom Pluralismus sowie der Religionsfreiheit in den USA geprägt waren; auf der einen Seite die gezwungene

Übernahme der Religion/Konfession des Herrschers und auf der anderen Seite die Entscheidung des Einzelnen. Dariüber hinaus benennt Voigt den strukturellen Gegensatz von „Betreuungskirchen“ und „Missionskirchen“ (270). Historisch und regional wird der Blick auf das 19. Jahrhundert und Deutschland fokussiert, insbesondere noch einmal auf Württemberg und Sachsen.

Im 4. Kapitel entfaltet der Verfasser die sich bildende organisatorische Gestalt der methodistischen Kirche(n), wie z.B. die Etablierung der „Konferenzen“ als Beratungs-, Beauftragungs- und Entscheidungsgremium. Zudem zeigt er den ungewöhnlichen „Ansatz für das Selbstverständnis des methodistischen Predigtamtes“ (359) sowie „das System der gemeinschaftlichen Kirchenleitung“ (371).

Die Untersuchung schließt mit einem „Ausblick und Ergebnis“. Dieser ist insofern beachtenswert, da er Fragen stellt und dadurch auch Grundlegendes hinterfragt. So fragt der Verfasser, „ob gewisse Elemente der missionarischen Grundstruktur der kirchlichen Wirklichkeit und dem Kontext der gesellschaftlichen Situation von heute weiterhin entsprechen“ (412). Ferner fragt er, ob das System der Konferenzen in der Zukunft weiterhin tragfähig ist. Schließlich stellt er die These eines Paradigmenwechsels auf, der – aufgrund der theologischen Leitlinie

der Methodisten, sich als Missionskirche zu verstehen – den Weg „zu einem modernen Verständnis von Kirche“ beschreibt (421).

Alles in allem bietet das Werk wertvolle Informationen sowohl in historischer wie auch theologischer Perspektive und vertieft das Verständnis der „Methodisten“. Trotz aller gebotenen Vorsicht und vermeintlicher Missverständnisse scheint kein angemessenerer Begriff in Sicht zu sein, was auch der Titel der Studie zeigt.

*Jochen Wagner*

## UND WIR SAHEN SEINE HERRLICHKEIT

*Christian Braw, Und wir sahen seine Herrlichkeit: Ausgewählte Aufsätze und Ansprachen. Mit einem Geleitwort von Randar Tasmuth. Arcus förlag, Lund 2020. 457 Seiten. KR 175,00.*

Mit seinem Reigen von Aufsätzen in deutscher, englischer und finnischer Sprache steht in diesem Band das große Lebensthema eines bedeutenden Theologen des lutherischen Ostseeraums vor Augen, nämlich die Kontinuität theologischen Denkens von Augustinus zur mittelalterlichen Mystik, von der *devotio moderna* zu Martin Luther, und weiter von den Denkern der Reformation zum Pietismus. Was danach kommt, interessiert Chris-

tian Braw höchstens in Nebenbemerkungen. Gelegentlich bedauert er den „Verlust des Heiligkeitbewusstseins“ (370) oder an anderer Stelle auch einmal „loss of eschatological consciousness“ (167).

Doch er spricht dann auch strukturelle Probleme an, nämlich die „Mängel des Pietismus“ selbst, die in den folgenden Jahrhunderten (und implizit bis heute) zum Tragen kommen: „die Entfremdung des Kirchenbewusstseins, das Herabsinken in den völligen Subjektivismus, intellektuelle Schlaffheit, Sentimentalität und geistlicher Hochmut“ (202). Sorgen um den Zustand der Kirche und des Glaubens kommen nur selten an die Oberfläche seines auf die großen geistlichen Zusammenhänge ausgerichteten und immer auch „erbaulichen“ Denkens. Es geht ihm im Wesentlichen darum, geistliche Quellen in der Nachfolge der Reformation zu heben.

Dennoch ist Braws Denkansatz ökumenisch, insofern er die Geistesgeschichte des Pietismus nicht nur von Luther her erklärt, sondern vielmehr aus den Tiefen der christlich-theologischen Tradition. Interessant ist ein Exkurs über die *deification* („Vergöttlichung“) des Menschen – bekanntlich ein wichtiges Thema vor allem der orthodoxen Tradition – die keineswegs „ein den Reformatoren fremde Wirklichkeit“ (81) sei, was Braw mit einem geschickt eingesetzten Luther-Wort unterstreicht. In diesem Zusam-

menhang sei auch Braws Hochschätzung der Beichte genannt, die das Luthertum zwar nicht als Sakrament ansieht, aber keineswegs abgeschafft hatte (313). Der ökumenische Gehalt von Braws Auslegungen pietistischer Themen liegt aber in erster Linie in den ideengeschichtlichen Betrachtungen, beispielsweise in der brillanten Herausarbeitung der augustinischen Deutung des Opfertods Christi als *commercium mirabile*: Das Kreuz als *mirum commercium* („seltsamer Tauschhandel“) und Christus als *mercator* („Kaufmann“), der den Tod gegen das Leben tauscht, ist ein grundlegendes Motiv der Christus-Frömmigkeit pietistischer Kirchenlieder (80 ff).

Christian Braw (geboren 1948) ist ein Theologe des lutherischen Ostseeraums wie kaum ein anderer. Er zitiert mühelos aus allen skandinavischen Sprachen in den Sprachformen vom 16. Jahrhundert bis heute, darüber hinaus aus dem Estländischen, zu dem er – schon in der Endphase der Sowjetunion – eine besondere Neigung entwickelt hat. Ein früher Aufsatz von 1989 ist dem estnischen Dichter Jaan Kross gewidmet. Daneben greift Braw wie selbstverständlich auf die klassischen Sprachen der christlichen Theologie zurück: Lateinisch, Griechisch, Hebräisch. Im Deutschen bewegt er sich ohne die geringste erkennbare Mühe: 14 der 20 hier versammelten „Aufsätze und Ansprachen“ aus mehr als 30 Jahren

theologischen Denkens und Arbeitens sind im Deutschen verfasst, drei in Englisch. Drei weitere Aufsätze sind Übersetzungen ins Finnische (die der Rezensent nicht bewerten kann).

Zunächst seien hier die Aufsätze zum Pietismus zu nennen, „Die heilige Dreieinigkeit in der Seelenführung des Frühpietismus“, „Johann Arndt und die Mystik“ und einige weitere, darunter auch „Die Theologie der Lieder“: Theologie ist nämlich für Braw nicht nur eine wissenschaftliche Disziplin, sondern ein Teil der Glaubenspraxis, also auch des Kirchengesangs. Luther hat sich nicht nur in seinen Traktaten theologisch geäußert, sondern auch in seinen zahlreichen Paraphrasen von biblischen Texten und mittelalterlicher Hymnen in seinem Liedschaffen, dessen theologischen Gehalt er in diesem bemerkenswerten Aufsatz herausarbeitet. Braw erklärt Luther „von seiner Psalterfrömmigkeit“ her, und seine zahlreichen Übersetzungen und Paraphrasen als eine Überführung „der Klosterliturgie in den Gottesdienst der Laiengemeinde“ (362). Luther ist für Braw zuerst und zuletzt ein mystischer Denker: „Die Themen, die die Theologie der Mystik kennzeichnen, sind in großem Ausmaß bei Luther zu finden, und zwar beim jungen wie beim reifen Luther“ (146). In diesem Sinne sieht er auch Luthers Insistieren auf das Wort, „durch das der Mensch mit Gott vereinigt wird und selbst vom Heiligen Geist erfüllt wird“ (125).

Johann Arndt und der Frühpietismus, mit denen er sich bereits in seiner Doktorarbeit an der Universität Lund beschäftigt hatte, sind das große Lebensthema Christian Braws. Diese Passion für den frühen Pietismus entwickelt er in immer neuen, zwischen Theologie, Betrachtung und Predigtstil sanft mäandriernden Aufsätzen weiter. Den wohl wichtigsten Vertreter des Frühpietismus sieht er ganz in der Kontinuität der mittelalterlichen Mystik, wobei Thomas a Kempis der wohl wichtigste Zeuge darstellt. Die Traditionslinie führt dabei immer über Martin Luther, dessen Gedanken Arndt – in Braws Deutung – aufgreift und weiter unter Rückgriff auf die Tradition entfaltet.

Dabei hat Christian Braw, der aus einem atheistisch eingestellten Elternhaus stammt, stets die großen Themen der christlichen Theologie im Blick: Anbetung und Menschwerdung Gottes, Dreieinigkeit, Kirche und Reich Christi. Kurios ist der Aufsatz „Quislings Glaube“: Entgegen dem Anschein ist er nicht als Apologie des norwegischen Kolaborateurs mit dem Hitler-Regime zu verstehen – und doch ein wichtiger Beitrag, unter Berücksichtigung der historischen Forschungsliteratur, zum Verständnis der politisch-ideologischen Motivation eines fehlgeleiteten Romantikers.

*Heinz Werner Wessler*

Prof. Dr. Gabriele Beckmann, Missionsstraße 3–5, 29320 Südheide; Pfarrer Dr. Michael Biehl, Evangelische Mission Weltweit, Normannenweg 17–21, 20537 Hamburg; Prof. Dr. Ulrich Dehn, Evangelische Mission Weltweit, Normannenweg 17–21, 20537 Hamburg; Matthias Ehmam, Theologische Hochschule Ewersbach, Jahnstraße 49–53, 35716 Dietzhölztal; Prof. Dr. Martin Hailer, Pädagogische Hochschule Heidelberg, Institut für Philosophie und Theologie, Keplerstraße 87, 69120 Heidelberg; Pfarrerin Dr. Gabriele Hoerschelmann, Mission EineWelt, Hauptstraße 2, 91564 Neuendettelsau; Prof. Dr. Michael Kißkalt, Theologische Hochschule Elstal (Fachhochschule) im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland K. d. ö. R., Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, 14641 Wustermark; Anna Viktoria Knorreck, Ökumenisches Institut der Eberhard Karls Universität Tübingen, Rümelinstraße 23, 72070 Tübingen; Dr. Marco Moerschbacher, missio – Internationales Katholisches Missionswerk e.V., Goethestraße 43, 52064 Aachen; Pfarrerin Dr. Gerdi Nützel, Evangelische Studierenden-gemeinde Berlin, Borsigstraße 5, 10115 Berlin; Pfarrer i.R. Dr. Manfred Richter, Milinowskistraße 24, 14169 Berlin; Prof. Dr. Ulrike Schröder, Theologische Fakultät der Universität Rostock, Universitätsplatz 1, 18055 Rostock; Prof. Dr. Yan Suarsana, Institut für Religionswissenschaft und Religionspädagogik, Universität Bremen, Sport-turm (SpT), Universitäts-Boulevard 18, 28359 Bremen; Erzbischof Job von Telmessos, c/o Ökumenischer Rat der Kirchen, 150 route de Ferney, CH-1211 Geneva 2; Dipl.-theol. Georgios Vlantis M. Th., ACK in Bayern, Marsstraße 5, 80335 München; Pastor Dr. Jochen Wagner, c/o Ökumenische Centrale, Ludolfusstraße 2–4, 60487 Frankfurt; Prof. Dr. Heinz Werner Wessler, Institute for Linguistics and Philology, Box 635, SE-75126 Uppsala.

***Titelfoto: Adobe Stock 127817873***

**Thema des nächsten Heftes 1/2022:**

**Bibel – Bibelübersetzung – neue Trends in der Bibelwissenschaft**

mit Beiträgen u. a. von Stefan Alkier, Rosalee Velloso Ewell, Werner Kahl,  
Juan Esteban Londoño, Zakali Shohe, Stelian Tofană

## 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; Amélie Adamavi-Aho Ekué, Genf; Fernando Enns, Amsterdam und Hamburg (Redaktion); Dagmar Heller, Bensheim; Wolfram Langpape, Hannover (Redaktion); Ulrike Link-Wieczorek, Oldenburg (Redaktion); Viola Raheb, Wien; Johanna Rahner, Tübingen (Redaktion); Barbara Rudolph, Düsseldorf (Redaktion); Dorothea Sattler, Münster; Oliver Schuegraf, Hannover (Redaktion); Marie Anne Subklew-Jeutner, Hamburg (Redaktion); Andrea Strübind, Oldenburg; Stephan von Twardowski, Reutlingen (Redaktion); Georgios Vlantis, München (Redaktion); Rosemarie Wenner, Frankfurt am Main.

ISSN 0029-8654

ISBN 978-3-374-06991-0

[www.oekumenische-rundschau.de](http://www.oekumenische-rundschau.de)

*Redaktion:* Wolfram Langpape, Hannover (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](mailto:info@ack-oec.de)

*Verlag:* Evangelische Verlagsanstalt GmbH

Blumenstraße 76 · 04155 Leipzig · [www.eva-leipzig.de](http://www.eva-leipzig.de)

Geschäftsführung: Sebastian Knöfel

*Satz und Druck:* Druckerei Böhlau · Ranftzsche Gasse 14 · 04103 Leipzig

*Abo-Service und Vertrieb:* Holger Fröhlich

Evangelisches Medienhaus GmbH · Blumenstraße 76 · 04155 Leipzig

Gläubiger-Identifikationsnummer: DE03EMH00000022516

Tel. (0341) 71141-22 · Fax (0341) 71141-50

E-Mail: [aboservice@emh-leipzig.de](mailto:aboservice@emh-leipzig.de)

*Anzeigen-Service:* Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Elisa Rinau (Adresse s. Verlag)

Tel. (0341) 71141-14 · Fax (0341) 71141-40 · E-Mail: [rinau@eva-leipzig.de](mailto:rinau@eva-leipzig.de)

*Bezugsbedingungen:* Erscheinungsweise viermal jährlich, jeweils im ersten Monat des Quartals. Das Jahresabonnement umfasst die Lieferung von vier Heften sowie den Zugriff für den Download der kompletten Hefte ab 03-2011. Das Abonnement verlängert sich um ein Folgejahr, wenn bis 1. Dezember des aktuellen Jahres keine Abbestellung vorliegt.

*Preise* (Stand 1. Januar 2021, Preisänderungen vorbehalten):

Jahresabonnement (inkl. Zustellung):

Privat: Inland € 48,00 (inkl. MwSt.), Ausland € 58,00 (exkl. MwSt.);

Rabatte (gegen jährlichen Nachweis): Studenten 35 Prozent;

Institutionen: Inland € 56,00 (inkl. MwSt.), Ausland € 66,00 (exkl. MwSt.);

Einzelheft (zuzüglich Zustellung): € 14,00 (inkl. MwSt.)

*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 2022.