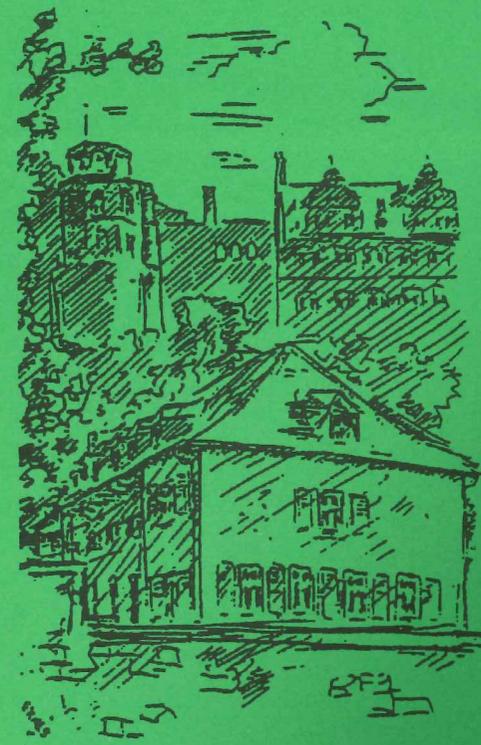

OECUMENICA

1999 11. Heft



Informationen und Beiträge für Mitglieder und Freunde

FREUNDKREIS OEKUMENISCHES STUDENTENWOHNHEIM HEIDELBERG E. V.

Liebe Mitglieder des Freundeskreises !

Die OECUMENICA 1999 ist da.

Mit einer Abhandlung über die "*Ökumenische Theologie im Horizont des trinitarischen Glaubens*" stellt sich der neue Leiter des Ökumenischen Instituts und Ephorus des Heimes, Professor Christoph Schwöbel, vor. Er wird sich auch bei unserem Treffen 2000 mit einem Kurzvortrag persönlich vorstellen - und dafür möchten wir ihm auch an dieser Stelle sehr herzlich danken.

Natürlich finden Sie in diesem Heft wieder Beiträge unserer Mitglieder, sowie aktuelle Berichte, Informationen und Fotos aus dem Wohnheim. Auch die Mitgliederliste wurde aktualisiert, und wir können zwölf neue Mitglieder begrüßen. Darüber freuen wir uns sehr.

Bitte denken Sie im Laufe des kommenden Jahres daran, uns Personalnachrichten, Veröffentlichungen und neue Adressen mitzuteilen, damit wir aktuell bleiben können. (Redaktionsschluss: 1. Dezember).

Für die kommenden Feiertage und für das Jahr 2000 wünschen wir Ihnen alles Gute !

Ihre Redaktion
Karl Borrmann

I N H A L T

=====

Schwöbel, Prof. Christoph:	Ökumenische Theologie im Horizont des trinitarischen Glaubens	2
Enns, Fernando:	Impuls zur Gegenbewegung: eine Ökumenische Dekade	20
Gräbe, Dr. Uwe:	"Wir wollen vollendete Tatsachen schaffen" . . .	29
Röhser, Prof. Günter:	31. Dezember 1999 - kein Silvester wie jedes andere ?	32
Schlicker, Dr. Eberhard:	Zur Arbeitsweise einer Ethikkommission	38
Plathow, Prof. Michael:	Grußwort zum 50-Jährigen Jubiläum des Ökumenischen Instituts Heidelberg 1998	42
Enns, Fernando:	Verschiedene Wege führen ins "ÖK" Bericht des Studienleiters	44
Joubin, Bernard & Lienemann, Béatrice:	Alle Wege führen ins Ök Das Eröffnungswochenende 1999	48
	Das Team im Ökumenischen Institut -Fotos-	51
Wolf, Michael:	"Maybe tea, maybe coffee ?" Ök Studienfahrt nach Prag	52
Münch, Dorothea:	Events im Ök 1998/1999 in Fotos	56
	BewohnerInnen des Ökumenischen Wohnheims SS 1999 und WS 1999/2000	58
	Hausabende im Ökumenischen Studentenwohnheim SS 1999 und WS 1999/2000	60
	Berichte aus der Presse	62
	Mitgliederverzeichnis	64
	Impressum	70

Ökumenische Theologie im Horizont des trinitarischen Glaubens

I. Schwierigkeiten bei der Beschreibung der Aufgabe der ökumenischen Theologie

In vielen wissenschaftlichen Disziplinen spiegelt die Auseinandersetzung über die Interpretation ihres Namens den Streit um ihren Gegenstand und die Debatten über Zielsetzungen und Methoden seiner Untersuchung. Bei der Bezeichnung "ökumenische Theologie" scheinen sich die Schwierigkeiten zu verdoppeln. Hier kommt nicht nur die ganze Bandbreite von Basisannahmen zum Tragen, die das Theologieverständnis prägen, sondern auch die Debatte darüber, was unter "Ökumene" und "ökumenisch" zu verstehen sei. Die Selbstinterpretationen der Theologie und die Selbstinterpretationen der Ökumene treten in ein spannungsgeladenes und deswegen selbst interpretationsbedürftiges Verhältnis. Es sind vor allem drei Fragenbereiche, die bei der Bestimmung des Charakters und der Aufgabe der ökumenischen Theologie eine Rolle spielen:

- die Frage, ob ökumenische Theologie eine selbständige theologische Disziplin sei oder eine grundlegende Dimension aller theologischen Arbeit bezeichne;
- das Problem, ob die Herausforderungen der ökumenischen Theologie primär unter ethischen oder unter dogmatischen Gesichtspunkten zu erfassen sind;
- und die Frage, in welchem Paradigma des Verständnisses von Ökumene die Aufgabe der ökumenischen Theologie zu bestimmen sei.

1. Ökumenische Theologie: Selbständige theologische Disziplin oder grundlegende Dimension aller theologischen Arbeit?

1960 beschrieb Willem A. Visser't Hooft die ökumenische Theologie, die er von der vergleichenden Konfessionskunde unterschied, als "theologische Bearbeitung der grundsätzlichen Fragen, die im Gespräch der Kirchen und im Leben der ö[kumenisch]en Bewegung aufkommen"¹. In dieser Beschreibung der Tätigkeit der ökumenischen Theologie ist weitgehend offen gelassen, ob ökumenische Theologie als eigene theologische Disziplin zu verstehen sei. Deutlich ist jedoch, daß ökumenische Theologie hier kein eigenes theologisches Programm hat. Vielmehr kommt ihr ihre Aufgabe und ihre Funktion durch die ökumenischen Beziehungen der Kirchen zu. In der seit der Mitte der sechziger Jahre - vor allem auch in der römisch-katholischen Theologie² - geführten Debatte über Selbstverständnis und Aufgabe der öku-

¹ RGG³ Bd. IV, Sp. 1580.

² Vgl. Johannes Brosseder, *Ökumenische Theologie. Geschichte - Probleme*, München 1967. Eine umfassende Diskussion der unterschiedlichen Konzeptionen ökumenischer Theologie im Verhältnis zur Konfessionskunde gibt Erwin Fahlbusch in seinem Aufsatz: *Abschied von der Konfessionskunde? Überlegungen zu einer*

menischen Theologie tritt dann die Alternative zwischen ihrem Verständnis als einer neuen und eigenständigen Disziplin und als einer Dimension der ganzen Theologie in den Vordergrund. Konstituiert die Bearbeitung der Fragen der ökumenischen Beziehungen der Kirchen ein eigenes theologisches Fach, etwa als "Theorie ökumenischer Prozesse"³, oder ist sie als Dimension der ganzen Theologie zu verstehen, die darum nicht als eigene Disziplin ausdifferenziert werden darf? Die Komplexität der in dieser, bislang zu keinem eindeutigen Abschluß gekommenen Debatte vertretenen Positionen spiegelt sich in der Vielfalt der organisatorischen Verankerungen von ökumenischer Theologie in den Institutionen theologischer Lehre und Forschung.

2. Dogmatische und ethische Gesichtspunkte in der Bestimmung der Aufgabe ökumenischer Theologie

Entscheidendes Element aller Versuche der Bestimmung der Eigenart und Aufgabe ökumenischer Theologie ist die Art und Weise, wie die Ökumene inhaltlich bestimmt wird, zu der die ökumenische Theologie in Beziehung gesetzt wird. Nach dem wohl allgemeinsten Verständnis von Ökumene ist sie durch ihre Zielbestimmung zu charakterisieren: der Erkenntnis und Verwirklichung der Einheit der Kirche. Wird auf der Basis dieser klassischen Bestimmung der Charakter der ökumenischen Theologie verstanden, kann mit Dietrich Ritschl formuliert werden: "Diese Ausrichtung auf die Erkenntnis und Verwirklichung der Einheit der Kirche ist ... das, was Theologie zu ökumenischer Theologie macht."⁴ Bei dieser Bestimmung stehen dogmatische Aspekte im Vordergrund, insofern die von den Glaubenden als Gabe bekannte und ihnen als Aufgabe anvertraute Einheit der Kirche die Perspektive der Ökumene und der ökumenischen Theologie bestimmt.

Wolfgang Huber hat schon 1980 darauf hingewiesen, daß die praktische Umsetzung der Ausrichtung auf die Einheit der Kirche im ökumenischen Dialog dazu führt, daß europäische Theologie sich von den Theologien Lateinamerikas, Afrikas und Asiens in Frage stellen lassen und auf diese Infragestellung mit einer selbstkritischen Neubestimmung ihres Selbstverständnisses reagieren muß. Läßt sie sich auf diese Infragestellung ein, kann sich europäische Theologie nicht auf die traditionelle Form ökumenischer Theologie beschränken, wie sie von Visser't Hooft skizziert wurde. Huber formuliert darum die These: "Theologie ist nicht nur im Anhang, sondern ganz und gar ökumenische Theologie. Eine Theologie, die diese grundlegende

Phänomenologie der universalen Christenheit, in: Gottfried Maron (Hrsg.), *Evangelisch und Ökumenisch. Beiträge zum 100jährigen Bestehen des Evangelischen Bundes*, Göttingen 1986, 456-493.

³ Peter Lengsfeld, *Ökumenische Theologie als Theorie ökumenischer Prozesse - Die Kollusionstheorie*, in: ders. (Hrsg.), *Ökumenische Theologie. Ein Arbeitsbuch*, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1980, 1960-70.

⁴ Dietrich Ritschl, *Ökumenische Theologie*, in: ders./Werner Ustorf, *Ökumenische Theologie - Missionswissenschaft, Grundkurs Theologie Bd. 10. 2*, Stuttgart, Berlin, Köln 1994, 7.

Dimension vernachlässigt oder vergißt, verweigert sich der Zeit, in der wir leben." ⁵ Für Huber ist diese Forderung im wesentlichen durch die Situation von Christentum und Theologie in "unserer heutigen weltgeschichtlichen Stunde" ⁶ bestimmt, die von der Erfahrung der "einen Welt" geprägt ist, die für ihn zum Leitmotiv der Interpretation der Ökumene als der ganzen bewohnten Erde wird. Insofern diese Einheit die "Gestalt der Diskrepanz" ⁷ hat, der Gegensätze, Auseinandersetzungen und Widersprüche, wird für Huber "[d]ie Einheit der Weltchristenheit ... zu einem vorrangigen Kriterium für eine christliche Praxis, die sich an der Aufgabe orientiert, für die Überwindung dieser Widersprüche zu arbeiten und zu kämpfen" ⁸. Die Wahrnehmung dieser Aufgabe führt dazu, die dynamische Ausweitung des Verständnisses der Ökumene ins Auge zu fassen, die von der Ökumene der Konfessionen, zur Ökumene der Nationen, der Kulturen und Machtblöcke, zur Ökumene der Religionen führt, die nach Huber nur im Dialog vollzogen werden kann und für die ökumenische Theologie eine "dialogische Struktur" ⁹ fordert. Die Ausrichtung der Ökumene und der ökumenischen Theologie auf die eine Kirche wird hier ausgeweitet durch den Blick auf die eine Welt. Gerade wenn man der Berechtigung von Hubers Anliegen zustimmt, stellt sich hier die Frage, wie sich dieses ethisch orientierte Verständnis ökumenischer Theologie zu dem traditionell dogmatischen, an der Einheit der Kirche orientierten, Verständnis verhält. Wie wird ökumenisch-theologisch das Verhältnis zwischen der Ausrichtung auf die *eine Kirche* und auf die *eine Welt* bestimmt?

3. Eine neues Paradigma der Ökumene: vom christologischen Universalismus zum einen Haushalt des Lebens

Die von Huber vorgetragenen Überlegungen nehmen wesentliche Aspekte des von Konrad Raiser in seinem Buch "Ökumene im Übergang" 1988 diagnostizierten und geforderten "Paradigmenwechsel[s] in der ökumenischen Bewegung" ¹⁰ vorweg. Raiser verwendet den durch Thomas S. Kuhns Buch "Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen" ¹¹ populär gewordenen Begriff des Paradigmenwechsels hypothetisch

⁵ Wolfgang Huber, *Der Streit um die Wahrheit und die Fähigkeit zum Frieden. Vier Kapitel ökumenische Theologie*, München 1980, 48.

⁶ Ebd.

⁷ A.a.O., 49.

⁸ Ebd.

⁹ A.a.O., 71

¹⁰ Konrad Raiser, *Ökumene im Übergang: Paradigmenwechsel in der Ökumenischen Bewegung* [?], München 1989. Die Verbindung von Diagnose und Programm in Raisers Buch spiegelt sich interessanterweise schon im Untertitel, der auf dem Einband ohne Fragezeichen, im Buch mit Fragezeichen wiedergegeben wird.

¹¹ Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago 1962, 2. Aufl. 1970, Dt. Übersetzung: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, 2. rev. und um das Postskriptum von 1969 ergänzte Auflage, Frankfurt/M 1976. Zur theologischen Rezeption des Paradigma-Begriffs vgl. Hans Küng/ David Tracy (Hrsg.), *Theologie - wohin? Auf dem Weg zu einem neuen Paradigma*, Zürich - Gütersloh 1984; dies. (Hrsg.), *Das neue Paradigma von Theologie*, ebd. 1986; Hans Küng, *Theologie im Aufbruch. Eine ökumenische Grundlegung*,

und programmatisch, um die Veränderung im Selbstverständnis der Ökumene und der ökumenischen Theologie zu beschreiben. Das klassische Paradigma der Ökumene charakterisiert Raiser unter dem Stichwort des "christozentrischen Universalismus". ¹² Der "alles bestimmende Angelpunkt" dieses Orientierungsrahmens ist nach Raiser sein "Christozentrismus", dem die "Konzentration auf die Kirche" entspricht. Die Spannung zwischen der Partikularität des Christusereignisses und seiner universalen Bedeutung, der Partikularität der Existenzform der Kirchen und ihrer universalen Berufung wird vermittelt durch eine Geschichtsdeutung, die die Geschichte als dynamischen Prozeß der Verwirklichung der Universalität des Christusereignisses und der Sendung der Kirche interpretiert. Ausgehend von den im alten Paradigma nur unzureichend zu beantwortenden Herausforderungen der Problematik der religiösen Pluralität, der Erfahrung der Überlebenskrise der Menschheit und der neuen Wahrnehmung der Verschiedenheit der Kirchen fordert Raiser ein neues Paradigma, das er tendenziell in den theologischen Veränderungen der Ökumene schon angelegt sieht. Dieses neue Paradigma orientiert sich an der Metapher vom einen Haushalt des Lebens, der die ganze bewohnbare Erde umfaßt und in der Sozialität des dreieinigen Gottes begründet ist. ¹³ Er verwirklicht sich in der eucharistischen Hausgemeinschaft, wo durch die Teilhabe an Jesus Christus und durch die durch den Geist vermittelte Teilhabe an der neuen Schöpfung das Unterschiedene zur Einheit zusammengeführt wird. Gegenüber dem christologischen Universalismus wird damit eine trinitarisch begründete, eucharistisch vermittelte "Verknüpfung des Lokalen mit dem Universalen" ¹⁴ im Leben der Kirche angestrebt. Damit stellt sich die Frage: Wie sollte ökumenische Theologie im neuen Paradigma betrieben werden und wie ist die Beziehung der im "alten" und im "neuen" Paradigma profilierten Leitbegriffe zu interpretieren?

In den folgenden Überlegungen möchte ich versuchen, einen Vorschlag zur Interpretation und Praxis ökumenischer Theologie zu begründen, der zu den drei skizzierten Fragenbereichen Stellung nimmt. Mein Vorschlag, der weder Neuheit noch Originalität beansprucht, kann in der folgenden These zusammengefaßt werden:

Ökumenische Theologie hat ihre Bestimmung und ihre Aufgabe durch ihre Beziehung auf den trinitarischen christlichen Glauben als ihren umfassenden Horizont. Die ökumenische Bewegung verdankt sich der Bewegung des dreieinigen Gottes zur Vollendung seiner Gemeinschaft mit der versöhnten Schöpfung, die im trinitarischen Glauben als Bedingung und Begründung der Einheit der Kirche bekannt wird. In der Beziehung des Glaubens auf die

München 1987. Zur Diskussion vgl. B. Hoedemaker, *Einige Erwägungen zu Konrad Raisers These vom Paradigmenwechsel*, ÖR 40 (1991), 436-446; vgl. ebenso die Kritik von Dietrich Ritschl, a.a.O., 28ff, bes. 38ff.

¹² A.a.O., 69.

¹³ Vgl. dazu das vierte Kapitel des Buches, a.a.O., 125-170.

¹⁴ A.a.O., 157.

differenzierte Einheit des Handelns des trinitarischen Gottes kann die Einheit der Kirche, die in Christus verwirklicht ist und durch die in versöhnter Verschiedenheit zusammengeführte Gemeinschaft der Kirchen bezeugt wird, zur Einheit der Welt in Beziehung gesetzt werden.

Zur Begründung dieser These möchte ich zunächst darstellen, in welchen Hinsichten der trinitarische Glaube als Horizont der ökumenischen Theologie verstanden werden kann, indem ich versuche, die Trinitätslehre als Horizontbestimmung des christlichen Glaubens zu entfalten (II). Anschließend soll erörtert werden, inwieweit die theologischen Einsichten reformatorischer Theologie als Lesarten des trinitarischen Glaubens verstanden werden können (III). Abschließend soll dann kurz skizziert werden, welche Perspektiven sich in diesem Horizont für ökumenische Theologie zur Beantwortung der drei vorgestellten Fragebereiche eröffnen (IV).

II. Die Trinitätslehre als Horizontbestimmung des christlichen Glaubens

Die Metapher des Horizonts, die aus der antiken Astronomie stammt und in der Geschichte der Philosophie und Theologie bei Aristoteles, Thomas, Leibniz, Kant und in der modernen Phänomenologie und Hermeneutik, aber auch in der modernen Kosmologie, eine große Rolle spielt, bezeichnet die Umgrenzung des Feldes, in dem etwas für menschliche Deutung oder Gestaltung erscheint.¹⁵ Der Horizont hat dabei die Funktion sowohl die Begrenzung menschlichen Deutens und Gestaltens zu benennen - der Horizont ist *per definitionem* als solcher unüberschreitbar! -, als auch auf den Zusammenhang hinzuweisen, indem alles steht, was innerhalb eines Horizontes erscheint. Der Horizont ist dabei immer vom Standort von Betrachtenden her zu bestimmen und ermöglicht das orientierende Verstehen dessen, was innerhalb des Horizontes erscheint. Hans-Georg Gadamer hat diese konstitutive Bedeutung des Horizontes für alles Verstehen prägnant formuliert: "Horizont ist der Gesichtskreis, der alles umfaßt und umschließt, was von einem Punkt aus sichtbar ist ... Wer Horizont hat, weiß die Bedeutung aller Dinge innerhalb dieses Horizontes richtig einzuschätzen nach Nähe und Ferne, Größe und Kleinheit."¹⁶ Für den christlichen Glauben hat das trinitarische Reden von Gott - das versuche ich zu zeigen - die Funktion eines solchen Horizontes. Die Trinitätslehre kann darum als der Versuch der Horizontbestimmung vom Standpunkt des christlichen Glaubens aus verstanden werden.

¹⁵ Die komplexe Geschichte des Begriffs "Horizont" ist instruktiv dokumentiert in dem Artikel von N. Hinske, H. J. Engfer, P. Janssen und M. Scherner, in: HWP III, Sp. 1187-1206.

¹⁶ H. G. Gadamer, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, 2. Aufl. Tübingen 1965, 286; vgl. auch Teil III, 3: Sprache als Horizont einer hermeneutischen Ontologie, 415-465.

4. Einheit in Beziehung: Der Gott Israels, Jesus und der Geist

Christlicher Glaube hat seinen Anfang da, wo das Lebenszeugnis Jesu vom Kommen der Gottesherrschaft durch das Handeln Gottes, den er Vater nennt, in der Auferweckung des gekreuzigten Jesus als bewährt erfahren wird und die Wahrheit dieser Botschaft in der christlichen Gemeinde als heilbringende und so Glauben ermöglichende Gegenwart Gottes erlebt wird. Die Erfahrung, daß das Zeugnis Jesu von Gott durch Gott an ihm selbst bewährt wird und die Zuversicht, daß die, die an das Handeln Gottes in Jesus glauben, in die Gottesbeziehung Jesu einbezogen werden, ist das Urdatum des trinitarischen Redens von Gott. Diese Grunderfahrung, nötigte dazu, die Erfahrung Gottes in Jesus, die Erfahrung Gottes in der Geschichte mit seinem Volk, die im Zeugnis Jesu vorausgesetzt und in Anspruch genommen wird, und die Erfahrung Gottes in der Gegenwart der Gemeinde unter der Voraussetzung der Abwesenheit des irdischen Jesus konstruktiv aufeinander zu beziehen. Für diese Beziehung ist es charakteristisch, daß auf die Frage "Wer ist Gott?" keine einfache, sondern eine dreifache Antwort gegeben werden muß.¹⁷ Es müssen drei identitätsbeschreibende Geschichten erzählt werden, die in einer Geschichte verbunden werden:

- die Geschichte vom Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, dem Gott, der Israel aus dem Sklavenhause Ägyptens geführt hat;
- die Geschichte von Jesus, seiner Botschaft vom Kommen der Herrschaft des Gottes, den er Vater nannte, seiner Kreuzigung und seiner Auferweckung durch das Handeln Gottes;
- und die Geschichte der Gegenwart Gottes bei den Glaubenden in der Situation der Abwesenheit des irdischen Jesus auf dem Weg zur eschatologischen Vollendung.

Die Verbindung dieser drei identitätsbeschreibenden Geschichten ist ein komplexer und keineswegs einlinig verlaufender Prozeß.¹⁸ Die entscheidenden Schritte auf dem Weg zur Formulierung des trinitarischen Glaubens sind die Verbindungen, die zwischen den drei Identitätsbeschreibungen hergestellt werden. Wo der Gott Israels als der identifiziert wird, den Jesus Vater nennt, kann Jesus als der Sohn dieses Vaters identifiziert werden. Die Geschichte Jesu erscheint so als die Fortsetzung der Geschichte Gottes mit Israel, die allerdings diese Geschichte nicht aufhebt, sondern be-

¹⁷ In diesem Zugang zur Trinitätslehre nehme ich wichtige Elemente des Ansatzes auf, der in der trinitätstheologischen Studie von Robert W. Jenson, *The Triune Identity*, Philadelphia 1982, entwickelt wurde. Eine konzise Zusammenfassung seiner Thesen gibt Jenson in dem Aufsatz: *What is the Point of Trinitarian Theology?*, in: Chr. Schwöbel (Hrsg.), *Trinitarian Theology Today. Essays on Divine Being and Act*, Edinburgh 1995, 31-43. Vgl. auch den Aufsatz: *Die trinitarische Grundlegung der Theologie - Östliche und westliche Trinitätslehre als ökumenisches Problem*, in: *Luther und die trinitarische Tradition. Ökumenische und Philosophische Perspektiven*, LAR 23, Ratzeburg 1994, 9-24.

¹⁸ Eine kurze Skizze dieses Prozesses findet sich in meinem Aufsatz: *Christology and Trinitarian Thought*, in: *Trinitarian Theology Today*, a.a.O. (Anm. 17), 113-146. Vgl. die instruktive problemorientierte Darstellung bei Georg Kretschmar: *Der Weg der kirchlichen Theologie zum Bekenntnis des dreieinigen Gottes*, in: *Luther und die trinitarische Tradition*, a.a.O., 25-42.

stätigt. Wo der Geist, der in der Gemeinde als Anbruch der eschatologischen Zukunft erfahren wird, als der Geist Jesu Christi und dieser als der von den Propheten verheißene Geist identifiziert wird, kann die Geschichte der Gegenwart Gottes in der christlichen Gemeinde als Fortsetzung der Geschichte Jesu und der Geschichte Gottes mit seinem Volk verstanden werden. Der entscheidende Punkt dieses Prozesses der Definition der Beziehung zwischen den drei identitätsbeschreibenden Geschichten ist darin zu sehen, daß die Identität Jesu Christi nur bestimmt werden kann, indem sein Verhältnis zu Gott dem Vater und dem Geist bestimmt wird. Die Identität Gottes des Vaters ist nur im Verhältnis zum Sohn und zum Geist und die Identität des Geistes nur im Verhältnis zum Sohn und zum Vater zu bestimmen. Die Einheit Gottes läßt sich darum nur in der Bestimmung der *Beziehung* von Vater, Sohn und Geist aussagen. Es ist dieser Prozeß, der in Nizäa 325 und Konstantinopel 381 in der Formulierung des trinitarischen Glaubens zu einem die weitere Behandlung bestimmenden vorläufigen Abschluß kommt. Das *Homousios* hält fest, daß die drei Identitätsbeschreibungen Gottes bleibend gültige und für das christliche Gottesverständnis gleichermaßen konstitutive und deswegen in der Formulierung des christlichen Gottesglaubens zu verbindende Basisaussagen sind.

Schon an dieser Stelle ergibt sich für unsere Fragestellung ein entscheidendes Zwischenergebnis. Die Ausbildung des trinitarischen Glaubens in der Verhältnisbestimmung der drei identitätsbeschreibenden Geschichten Gottes ermöglicht und erfordert das christliche Bekenntnis zu dem Gott Israels als dem Gott, den Jesus Vater nennt. Das trinitarische Gottesverständnis hält die bleibende Bindung der christlichen Gemeinde an Israel fest und macht damit das Verhältnis zwischen Kirche und Israel, Judentum und Christentum zu einer Normalfrage christlichen Glaubens und christlicher Theologie. Erst unter Voraussetzung des trinitarischen Glaubens stellt sich die Frage jüdisch-christlicher Ökumene mit besonderer Dringlichkeit.

Zweitens ist die Geschichte der Ausarbeitung des trinitarischen Glaubens zugleich die Geschichte der Horizontbestimmung der Gemeinschaft der christlichen Kirchen. Durch die Formulierung des trinitarischen Bekenntnisses klären die christlichen Kirchen, was sie zusammenhält und umfaßt, und was sie von anderen trennt: sie bestimmen ihre Identität, indem sie die trinitarische Identität Gottes bekennen. Die Grenzen der christlichen Ökumene, in ihrem umfassenden und in ihrem unterscheidenden Sinn, werden definiert in der Auseinandersetzung mit den Grundfragestellungen, auf die die Trinitätslehre eine Antwort zu geben versucht.¹⁹

¹⁹ Die 1961 vollzogene Erweiterung der Basisformel des Ökumenischen Rates der Kirchen, in der er sich als "eine Gemeinschaft von Kirchen, die den Herrn Jesus Christus gemäß der Heiligen Schrift als Gott und Heiland bekennen und darum gemeinsam zu erfüllen trachten, wozu sie berufen sind, zur Ehre Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes" bestimmt, vollzieht insofern gegenüber der ursprünglich 1948 verabschiedeten rein christologischen Basis die Bewegung nach, die die Entwicklung des Gottesdienstes und der Glaubenslehre der Alten Kirche zur Formulierung der Trinitätslehre kennzeichnet.

5. Trinitarisch differenzierte Einheit: Schöpfung, Versöhnung und Vollendung

Die Trinitätslehre fungiert noch in einer zweiten Hinsicht als Horizontbestimmung des christlichen Glaubens. Die Formulierung des trinitarischen Glaubens bietet nicht nur eine Antwort auf die Frage: Wer ist Gott?, sondern bestimmt auch die Antwort auf die Frage: In welcher Beziehung steht Gott zu uns? Diese Frage stellt sich in besonderer Weise angesichts des im Glauben in Christus erfahrenen Heils. Wie ist die in Christus erfahrene Erlösung oder Befreiung zu verstehen? Als Erlösung aus der Welt und Befreiung von der Welt? Oder als Erlösung und Befreiung der Welt? Und weiterhin: Bedeutet das in Christus erfahrene Heil, das wir schon jetzt an seiner Auferweckung teilhaben und im Vollbesitz des eschatologischen Heils sind? In welchem Verhältnis stehen also Versöhnung, Schöpfung und Vollendung? Schon im Neuen Testament wird versucht, diese Frage so zu beantworten, daß Schöpfung, Versöhnung und Erlösung dadurch aufeinander bezogen werden, daß sie als das Wirken desselben Gottes verstanden werden, der in der Bezogenheit von Vater, Sohn und Geist handelt. Das trinitarische Verständnis des Handelns Gottes erlaubt somit beides, an der Unterschiedenheit der Erfahrung des Handelns Gottes in Schöpfung, Versöhnung und Vollendung festzuhalten, und zugleich die Einheit des Handelns Gottes als Wirken des trinitarischen Gottes zu verstehen. Die trinitarisch differenzierte Einheit des Wirkens Gottes von α bis Ω , von der Schöpfung bis zur eschatologischen Vollendung beschreibt insofern den Horizont, in dem Christen glauben und handeln. Erst in diesem Horizont der trinitarischen *oikonomia* Gottes wird die *oikoumene*, die gesamte bewohnbare Erde, zum Horizont christlichen Glaubens und christlichen Handelns.

6. Einheit und Vielheit: Der trinitarische Gott und die Kirche

Die beiden Aspekte der Trinitätslehre als Horizontbestimmung des christlichen Glaubens, die Bestimmung der Identität der christlichen Gemeinschaft im Glauben an den dreieinigen Gott und die Ausrichtung auf die differenzierte Einheit des Handelns Gottes in Schöpfung, Versöhnung und Erlösung, finden ihre Begründung in der begrifflichen Fassung der Trinitätslehre, wie sie von den großen Kappadoziern entwickelt wurde. Zwar gibt es bemerkenswerte und theologisch signifikante Differenzen zwischen den unterschiedlichen Fassungen, in denen die kappadozische Trinitätslehre bei Basilius von Caesarea, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa entwickelt wurden. Allerdings ist ihnen eine begriffliche Innovation gemeinsam, die zu Recht als "Revolution in der griechischen Philosophie"²⁰ bezeichnet worden ist.

²⁰ John D. Zizioulas, *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, London 1985, 36. Zu den historischen Grundlagen dieser Interpretation der Trinitätstheologie der Kappadozier vgl. Zizioulas' Aufsatz: *The Doctrine of the Holy Trinity: The Significance of the Cappadocian Contribution*, in: *Trinitarian Theology*

Sie besteht darin, daß sie den Begriff der hypostasis mit dem Begriff der Person identifizierten und so den Begriff der personal verstandenen hypostasis als logisch wie ontologisch fundamentalen Begriff interpretierten. Gegenüber dem Sabellianismus war damit festgehalten, daß Vater, Sohn und Geist nicht als vorübergehende Erscheinungsweisen, sozusagen als soziale Rollen interpretiert werden dürfen, die der eine Gott in der Heilsgeschichte annimmt. Gegenüber dem Eunomianismus, der intellektuell höchst anspruchsvollen zeitgenössischen Form des Arianismus, behaupteten sie, daß nicht dem Wesen (*ousia*) Gottes identifizierende Eigenschaften zugesprochen werden dürfen wie z. B. die der Ursprungslosigkeit, die dann nicht dem Sohn zugesprochen werden kann, weil er ja vom Vater gezeugt ist, sondern forderten, daß die identifizierenden Eigenschaften Gottes den Hypostasen zugesprochen werden müssen. Vater, Sohn und Geist inkommunikable, einzigartige identifizierende Eigenschaften haben, die sie als personale hypostasis identifizieren, indem sie ihr Verhältnis zueinander bestimmen. Auf diese Weise wurde die jeweilige unverwechselbare Identität der Personen in ihrem Verhältnis zueinander begründet. Personsein als ursprüngliche Existenzweise ist somit nur relational zu verstehen, wobei alles Gewicht darauf gelegt wurde, diese Relationen nicht als externe Relationen, sondern als interne Relationen zu interpretieren: Vater ist nicht Vater ohne seine durch den Geist vermittelte Beziehung zum Sohn, der Sohn ist nicht Sohn ohne seine durch den Geist vermittelte Beziehung zum Vater, und auch die Gottheit und das Personsein des Geistes lassen sich - gegen die Pneumatomachen - nur begründen, wenn die Beziehung des Geistes zu den anderen beiden *hypostaseis* der Trinität als interne Relation verstanden wird. Auf diese Weise konnten die Beziehungen der drei trinitarischen Hypostasen als interne Relationen von der Beziehung des dreieinigen Gottes zur Schöpfung als einer externen Relation unterschieden werden. Ebenso ist die Einheit der göttlichen *ousia*, die nun - anders als noch bei Athanasius²¹ - streng von dem Begriff der *hypostasis* unterschieden wird, relational zu verstehen, insofern sie unter den drei Personen der Trinität so mitgeteilt wird, daß sie durch ihre Beziehung zueinander am einen göttlichen Wesen teilhaben. Mit dieser begrifflichen Innovation werden im ungeschaffenen Sein Gottes Einheit und Vielheit als gleichursprünglich verstanden und beide in relationalem Sinne interpretiert. In der neueren ökumenische Diskussion ist dieses, in der kappadozischen Trinitätslehre entwickelte Verständnis des Verhältnisses von Einheit und Vielheit als Inspi-

Tody, a.a.O. (Anm. 17), 44-60; die metaphysischen Implikationen dieses Interpretationsansatzes werden herausgearbeitet in Zizioulas' Aufsatz: On Being a Person: Towards an Ontology of Personhood, in: Chr. Schwöbel und Colin Gunton (Hrsg.), *Persons - Divine and Human*, Edinburgh 1991, 33-46.

²¹ Athanasius stellt die Identität der Begriffe *ousia* und *hypostasis* ausdrücklich fest. So in seiner *Epistula ad Afros Episcopos*, PG 26, 1036B. Vgl. zu den komplexen semantischen Problemen der Unterscheidung R.C.P. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy 318-381*, Edinburgh 1988, 181-190.

ration für eine neue Sicht der Einheit der Kirche aufgenommen worden.²² Wird dieses trinitarische Verständnis von Gott als Beziehungseinheit der drei Personen der Trinität als Horizontbestimmung der Einheit der Kirche verstanden, ist es dann nicht möglich, Einheit nicht als undifferenzierte Einheitlichkeit zu verstehen, als Subordination der Vielen unter das Eine, sondern als Gemeinschaft der Vielen verstanden werden, die die Besonderheit der Vielen gerade nicht aufhebt, sondern sie zum konstitutiven Element ihrer Gemeinschaft macht? Einheit bedeutete dann nicht das Aufgehen in einer alle Differenzen aufhebenden Uniformität, sondern die Verbindung der Verschiedenen zur Gemeinschaft. Nun wäre es im höchsten Maße theologisch problematisch, würde man Einheit und Vielheit im trinitarischen Sein Gottes und im Sein der Kirche nach der Regel "wie im Himmel, so auf Erden" in direkter Analogie begreifen. Die ontologische Differenz und Beziehung zwischen dem ungeschaffenen Sein Gottes und der Geschöpflichkeit der Kirche als *creatura verbi divini* und die soteriologische Differenz und Beziehung zwischen dem rechtfertigenden Gott und dem sündigen Menschen läßt eine solche direkte Analogsetzung nicht zu. Geht man allerdings davon aus, daß die ökonomische Trinität die Selbstmanifestation der immanenten Trinität ist, daß Gott also so handelt, wie Gott ist, dann ergibt sich daraus, daß die Beziehung von Einheit und Vielheit, die das trinitarische Sein Gottes charakterisiert, auch in seinem trinitarischen Handeln in der Konstitution der Kirche zum Ausdruck kommt.²³

III. Reformatorische Lesarten des trinitarischen Glaubens

Es wäre höchst problematisch, würde man ökumenische Theologie als eine Art von patchwork-Theologie verstehen, die einzelne Elemente aus unterschiedlichen theologischen Traditionen aus ihrem jeweiligen geschichtlichen und kirchlichen Zusammenhang herausnimmt und neu zusammenfügt, um so eine ökumenisch umfassende Theologie zu schaffen. Damit wird nicht nur die innere Kohärenz einer theo-

²² Vgl. die programmatische Skizze von John Zizioulas in seinem Vortrag bei der Fünften Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Santiago de Compostella: Die Kirche als Gemeinschaft, in: Santiago de Compostella 1993, hrsg. v. G. Gaßmann und D. Heller, Frankfurt 1994, 95-104. Die Vereinbarkeit dieses Modells mit den trinitätstheologischen und ekklesiologischen Grundaussagen der Theologie Luthers wird ausführlich diskutiert in dem Aufsatz von Risto Saarinen, Die moderne Theologie und das pneumatologische Defizit. Ein ökumenische Situationsbestimmung, in: Der Heilige Geist: Ökumenische und reformatorische Untersuchungen, LAR 25, Erlangen 1996, 245-263. Saarinen kommt zu dem Schluß, "daß sich die heutige *Communio*-Ekklesiologie in ihrer Begründung auf die innertrinitarischen Relationen durchaus auch auf Aussagen Luthers stützen kann" (261). Vgl. auch meinen Aufsatz: The Quest for Communion: Reasons, Reflections and Recommendations, in: *The Church as Communion. Lutheran Contributions to Ecclesiology*, hrsg. v. Heinrich Holze, Genf 1997, 227-286.

²³ Ich habe in anderem Zusammenhang die in dieser Form begründete Analogie als *analogia transcendentalis* charakterisiert, insofern hier die Analogie durch die Begründungsrelation begründet und begrenzt wird, durch die der ungeschaffene Gott der schöpferische Grund und so die Bedingung der Möglichkeit und Wirklichkeit des Geschaffenen ist. Vgl. meinen Aufsatz: Human Being as Relational Being, in: Chr. Schwöbel und Colin Gunton (Hrsg.), *Persons - Divine and Human*, Edinburgh 1991, 141-165, bes. 156f.

logischen Konzeption und die Authentizität von theologischen Traditionen aufs Spiel gesetzt. Zugleich würde sich so betriebene ökumenische Theologie von ihrer Basis in den Kirchen entfernen, denn diese Kirchen sind durch ihre Geschichte in bestimmter Weise konfessionell geprägt. Der Horizont kann nur von einem bestimmten Standpunkt aus erscheinen und von unterschiedlichen Standpunkten aus erscheint der Horizont anders. Versuchen wir also vom Standpunkt der evangelischen Kirchen in Deutschland mit ihren bestimmten konfessionellen und theologischen Prägungen den Horizont des trinitarischen Glaubens in den Blick zu nehmen, fragen wir nach den Lesarten des trinitarischen Glaubens, die sich vom Standpunkt reformatorischer Kirche her ergeben.

7. Der trinitarische Glaube und das reformatorische Proprium

In bezug auf die Bedeutung der trinitarischen Theologie bei den Reformatoren hat die Renaissance trinitarischer Theologie in den letzten Jahren eine wichtige Akzentverschiebung bewirkt. Die ältere Forschung war der Auffassung, daß die Trinitätslehre bei Luther und Calvin keine besondere Rolle spiele. Eine Neuorientierung bot Albrecht Peters in seinem Artikel 'Verborgener Gott - dreieiniger Gott nach Martin Luther'²⁴, der deutlich machte, daß Luthers trinitarische Auffassungen denen der Kappadozier sehr nahe kommen und daß sie im Zusammenhang der Grundanliegen der reformatorischen Theologie verstanden werden müssen. Zu ganz ähnliche Ergebnissen ist Thomas F. Torrance in seinen vergleichenden Untersuchungen zur Trinitätslehre bei Calvin und Gregor von Nazianz gekommen.²⁵ Die größere Annäherung bei Luther und Calvin an die "personalistische" Konzeption der Kappadozier gegenüber der Betonung der trinitarischen Wesenseinheit hat seinen Grund darin, daß beide trinitarische Theologie als Schrifttheologie betreiben und so die biblischen Traditionen prägende Unterscheidung von Vater, Sohn und Geist in der Darstellung der ökonomischen Trinität sich auch in der Entfaltung der immanenten Trinität durchhält.

Allerdings ist die reformatorische Lesart des trinitarischen Glaubens nicht auf die Rezeption der Trinitätstheologie und ihre Neuakzentuierungen bei den Reformatoren beschränkt, sie bezieht sich auch darauf, welche Perspektiven zur Interpretation des trinitarischen Glaubens sich aus den Grundeinsichten der Reformatoren ergeben. Es ist ein theologischer Gemeinplatz, daß die Grundeinsicht der Reformation in

²⁴ In: Karl Rahner (Hrsg.), *Der eine und der dreieine Gott. Das Gottesverständnis bei Christen, Juden und Muslimen*, Zürich 1983, 117-140. Der gegenwärtige Diskussionsstand zur trinitarischen Theologie Luthers ist in dem Band: *Luther und die trinitarische Tradition*, a.a.O. (Anm. 17), instruktiv dokumentiert. Vgl. vor allem den Beitrag von Wolfgang A. Bienert, *Christologische und trinitätstheologische Aporien der östlichen Kirche aus der Sicht Martin Luthers*, a.a.O., 95-112.

²⁵ Cf. Thomas F. Torrance, *The Doctrine of the Holy Trinity in Gregory Nazianzen and John Calvin*, in: ders., *Trinitarian Perspectives. Toward Doctrinal Agreement*, Edinburgh 1994.

dem Glaubensartikel von der Rechtfertigung des Sünders *gratis*, allein aus Gnade, *propter Christum*, um Christi willen, *per fidem*, durch den Glauben (CA IV) zusammengefaßt werden kann. Diese Einsicht kann aber nur dann als einheitliches Grundthema reformatorischer Theologie erfaßt werden, wenn man sie durch die Grundunterscheidung und -beziehung der reformatorischen Theologie interpretiert: der Unterscheidung von "virtus Dei et nostra", von Gottes Macht und unserer Macht, und von "opus Dei et nostrum", von Gotteswerk und Menschenwerk.²⁶ Erst aus der Perspektive dieser Unterscheidung und Beziehung wird deutlich, daß die Gnade Gottes, das was nur Gott tun kann, das Thema des christlichen Glaubens ist, der in der Anerkennung, daß Menschen ihr Heil nicht selbst schaffen können, die Gnade Gottes als Ermöglichung menschlichen Glaubens und Handelns annimmt. Diese reformatorische Grundeinsicht präzisiert den Standpunkt, von dem aus der dreieinige Gott nur in den Blick genommen werden kann, als den Standpunkt des Rechtfertigungsglaubens, der das erfaßt, was wir nicht selbst tun, sondern nur als Werk Gottes erwarten und empfangen können.²⁷ Welche Konsequenzen hat nun diese reformatorische Präzisierung des Standpunkt, von dem aus die Trinität nur sachgemäß betrachtet kann, für das Verständnis des trinitarischen Glaubens?

8. Das trinitarische Sich-geben Gottes als der Grund des Glaubens und des Handelns

Vom Standpunkt des Rechtfertigungsglaubens benennt die trinitarische Rede von Gott den Inhalt und die Bedingung der Möglichkeit des Glaubens. Bei Luther ist dies besonders in der Rede vom trinitarischen Sich-geben Gottes in der Auslegung des Credo im Großen Katechismus hervorgehoben worden.²⁸ Der Glaube wird dort von den Geboten dadurch unterschieden, daß er sagt, "was uns Gott tue und gebe", während die Gebote lehren, "was wir tun sollen".²⁹ Es ist die Erkenntnis des Glaubens, dem durch den Geist Christus als der "Spiegel ... des väterlichen Herzens"³⁰ Gottes erschlossen wird, die uns "Lust und Liebe zu allen Gepoten Gottes" verleiht. Der Inhalt dieser Glaubenserkenntnis ist das trinitarische Sichgeben Gottes, "weil wir hie sehen, wie sich Gott ganz und gar mit allem, das er hat und vermag, uns gibt zu Hülfe und Steuer, die zehen Gepot zu halten: der Vater alle Kreaturn, Christus alle

²⁶ Vgl. die klassische Formulierung bei Luther: "Oportet igitur certissimam distinctionem habere inter virtutem Dei et nostram, inter opus Dei et nostrum, si volumus pie vivere." WA 18, 614, 15f. Zu den ekklesiologischen Implikationen dieser Grundunterscheidung, vgl. meinen Aufsatz: *The Creature of the Word. Recovering the Ecclesiology of the Reformers*, in: Colin E. Gunton und Daniel W. Hardy (Hrsg.), *On Being the Church. Essays on the Christian Community*, Edinburgh 1989, 110-151.

²⁷ Vgl. meinen Aufsatz: *The Triune God of Grace. The Doctrine of the Trinity in the Reformers*, in: James M. Byrne (Hrsg.), *The Question of God Today*, Dublin 1993, 49-64.

²⁸ Vgl. Simo Peura, *Die Kirche als geistliche communio bei Luther*, in: *Der Heilige Geist: ökumenische und reformatorische Untersuchungen*, LAR 25, Erlangen 1996, 131-156.

²⁹ BSLK 661, 23-25.

³⁰ BSLK 660, 660, 42.

sein Werk, der heilige Geist alle seine Gaben".³¹ Wird das Handeln Gottes, das Inhalt und Bedingung der Möglichkeit des Glaubens ist, als Gottes trinitarisches Sichgeben verstanden, dann kann auf diese Weise für Luther sowohl die Unterschiedenheit wie auch die Einheit der trinitarischen Personen und ihres Wirkens deutlich werden. Ihre Einheit erschließt sich aus der inneren Bezogenheit des trinitarischen Sichgebens, das auf den Glauben abzielt. Luther kann diese Einheit des trinitarischen Handelns Gottes so interpretieren: "Denn er [Gott] hat uns eben dazu geschaffen, daß er uns erlösete und heiligte".³² Die Einheit von Gottes trinitarischem Wirken vollendet sich im Wirken des Heiligen Geistes, der "sein Werk ohn Unterlaß bis auf den jüngsten Tag [treibt], dazu er verordnet eine Gemeinde auf Erden, dadurch er alles redet und tuet. Denn er seine Christenheit noch nicht alle zusammenbracht noch die Vergebung ausgeteilt hat. Darümb gläuben wir an den, der uns täglich erzuholet durch das Wort und den Glauben gibt".³³ Durch das Werk des Heiligen Geistes, das in der Kirche und gegenüber der Kirche, durch Evangelium und Sakrament als Mittel vollzogen wird, kommt das ganze trinitarische Werk Gottes an uns so zur Wirkung, daß es Glauben schafft und christliches Handeln im Tun des Willen Gottes ermöglicht.

Bei Calvin, der die reformatorische Grundeinsicht systematisch zusammenfaßt, finden wir eine ganz ähnliche Behandlung der Trinitätslehre. Er teilt mit Luther die Ablehnung der essentialistischen Interpretation der Trinitätslehre, die von der Frage ausgeht, was Gott sei, und sein Wesen (quidditas) zu erfassen sucht. Was Gott ist, bleibt unergründlich - darin ist sich Calvin mit den Kappadoziern und mit Luther einig. Die sachgerechte Frage ist vielmehr, wer Gott sei (quis sit Deus) und welcher Art Gott sei (qualis sit Deus). Auf diese Frage antwortet die Trinitätslehre.³⁴ Wir kennen nach Calvin nur Gott-in-Beziehung durch Christus und den Heiligen Geist. Auch bei ihm kommt das gesamte trinitarische Wirken Gottes im Geist zur Wirkung. Insofern kann Calvin die Einheit in der Differenziertheit des göttlichen Handelns so zum Ausdruck bringen: "... dem Vater ist der Anfang des Wirkens zugeschrieben, er ist aller Dinge Quelle und Brunnen, dem Sohn eignet die Weisheit, der Rat und die geordnete Austeilung, dem Geist die Kraft und Wirksamkeit im Handeln".³⁵ Die besondere Bedeutung des Geistes Gottes liegt darin, daß er die Beziehung Gottes zu uns so wirksam werden läßt, daß wir durch den Gott-in-Beziehung, den der Geist uns erschließt, Einsicht gewinnen in die Beziehung-in-Gott, insofern der dreieinige Gott so wirkt, wie er ist.

³¹ BSLK 661, 37-42.

³² BSLK 660, 34.

³³ BSLK 659, 48 - 660, 7.

³⁴ Vgl. die ausführliche Diskussion der Belege bei Thomas F. Torrance, *Calvin's Doctrine of the Trinity*, in: ders., *Trinitarian Perspectives*, a.a.O., 41-76. Exemplarisch für Calvins Position ist die folgende Aussage in Inst. I. 2.2.: "Itaque frigidis tantum speculationibus ludunt, quibus in hac questione insistere propositum est, quid sit Deus; quum intersit nostra potius qualis, et quid eius naturae conveniat scire."

³⁵ Inst. I, 13, 18, Übersetzung nach Johannes Calvin: *Unterricht in der christlichen Religion*. Nach der letzten Ausgabe übersetzt und bearbeitet von Otto Weber, 2. Aufl. der einbändigen Ausgabe, Neukirchen 1993, 68.

9. Der trinitarische Gott der Gnade und die Kirche

Nun stellt sich die Frage: Hat die trinitarische Theologie der Reformatoren für das Verständnis der Kirche und der Einheit der Kirche Relevanz? Die strenge Unterscheidung zwischen *virtus Dei et nostra*, zwischen *opus Dei* und *opus hominum* scheint direkte Parallelen oder Analogien zwischen dem trinitarischen Sein Gottes in der Gemeinschaft des göttlichen Wesens und der Gemeinschaft der Gläubigen in der Kirche oder der Gemeinschaft der Kirchen, wie sie in der neueren ökumenischen Theologie gelegentlich gezogen werden, auszuschließen. Aus der Perspektive der reformatorischen Theologie kann die Einheit in der Dreiheit *nicht* als Urphänomen der Konziliarität in Anspruch genommen werden.³⁶ Das bedeutet jedoch nicht, daß es auf dem Hintergrund der reformatorischen Unterscheidung nicht doch eine Beziehung gibt. Wie wir gesehen haben, ist in Luthers Auslegung des Credo das trinitarische Sichgeben Gottes die Zusammenfassung des Inhalts des Glaubens und die Bedingung der Möglichkeit des Glaubens. Nach gemeinsamer reformatorischer Überzeugung ist, "um solchen Glauben zu erlangen", die Verkündigung des Evangeliums in Wort und Sakrament eingesetzt, die der Heilige Geist *tamquam per instrumenta* benutzt (CA V). Darum ist es genug (*satis est*) zu wahren Einigkeit der christlichen Kirchen, "daß da einträchtiglich nach reinem Verstand das Evangelium gepredigt und die Sakrament dem göttlichen Wort gemäß gereicht werden", wie es CA VII sagt. Warum kann das *pure docere* des Evangeliums und das *recte administrare* der Sakrament genug sein zur wahren Einheit der Kirchen? Weil sie nichts anderes zum Inhalt haben als das trinitarischen Sichgeben Gottes, das durch die menschliche Kommunikationspraxis des Evangeliums in Wort und Sakrament durch den Heiligen Geist zur Wirkung gebracht wird, der so Glauben schafft - *ubi et quando visum est Deo*. Kirche wird hier am Paradigma des Gottesdienstes durch die Konstitutionsbedingungen des Glaubens definiert. Diese Konstitutionsbedingungen des Glaubens sind aber nichts anderes als Wort und Sakrament, so sie vom Geist zur Wirkung gebracht werden, weil in der Kommunikationspraxis des Evangeliums der ganze *umfassende Horizont* des trinitarischen Wirkens Gottes im *Nahhorizont* der Versammlung der Gläubigen durch das Wirken des Geistes mittels menschlicher Kommunikationsmittel vergegenwärtigt wird. Die Kommunikationspraxis des Evangeliums ist der Ort der Vergegenwärtigung des umfassenden trinitarischen Sichgebens Gottes.³⁷ Darum ist, wo immer dies geschieht, Kirche, und darum ist dieses Geschehen die hinreichende Bedingung für die Einheit der Kirche. Weder müssen die vielen Kirchen in einer institutionellen Ordnung aufgehoben werden, noch bleiben sie

³⁶ Vgl. zur Kritik an dieser Vorstellung die Ausführungen Dietrich Ritschls in: *Ökumenische Theologie*, a.a.O., 38f.

³⁷ Vgl. dazu die Diskussion in meinem Aufsatz: *Kirche als communio*, in: Wilfried Härle und Reiner Preul (Hrsg.), *Kirche*, MJTh VIII, 1996, 8-37.

durch ihre unterschiedlichen Ordnungen für immer geschieden: Der Modus der Anerkennung der geschenkten Einheit der Kirche ist die praktizierte Gemeinschaft der Kirchen. Luther faßt diesen Zusammenhang zwischen der Kommunikationsgemeinschaft der Glaubenden und der Kommunikationsgemeinschaft der Trinität, die durch das Wirken des Geistes miteinander verbunden sind, in dem Bild vom "Predigtstuhl" in der Trinität zusammen: "Gleichwie der Vater ein ewiger Sprecher ist, der Sohn in Ewigkeit gesprochen wird, ist also der Heilige Geist von Ewigkeit der Zuhörer."³⁸ Kirche verdankt sich nach reformatorischem Verständnis der Tatsache, daß der Geist nicht für sich behält, was er gehört hat.

IV. Ökumenische Theologie im Horizont des trinitarischen Glaubens

Wir können nun fragen: Was erbringt dieser Überblick über die Bedeutung der Trinitätslehre und ihre reformatorischen Lesarten für unsere Eingangsfrage nach der Bestimmung des Charakters und der Aufgabe der ökumenischen Theologie? Dazu möchte ich drei Vorschläge zur Diskussion stellen.

10. Ökumenische Theologie als "Verbindungsdisziplin"

Wir hatten eingangs die Diskussion um die Selbstinterpretation der ökumenischen Theologie angesprochen, die sich um die Frage dreht, ob ökumenische Theologie als eine Sonderdisziplin oder als eine fundamentale Dimension aller Theologie anzusprechen sei. Verstehen wir den trinitarischen Glauben als den Horizont der ökumenischen Theologie, so legt sich nahe, ökumenische Theologie als eine "Verbindungsdisziplin" zu verstehen und zu praktizieren, die die "theologische Bearbeitung der grundsätzlichen Fragen, die im Gespräch der Kirchen und im Leben der ö[kumenisch]en Bewegung aufkommen"³⁹, wie Visser't Hooft formulierte, in den Horizont des trinitarischen Glaubens stellt. Ihre Aufgabe wäre dann einerseits, die speziellen Fragen der ökumenischen Verständigung der Kirchen untereinander theologisch mit den Leitlinien des trinitarischen Glaubens in Verbindung zu setzen und so ihre grundsätzliche Bedeutung offenzulegen. Andererseits ginge es darum, die ökumenischen Möglichkeiten herauszuarbeiten, die dem trinitarischen Glauben in seiner spezifischen Lesart durch je bestimmte konfessionelle Traditionen innewohnen, um so den umfassenden Horizont des trinitarischen Glaubens zur Orientierung der ökumenischen Arbeit aufzudecken. Ökumenische Theologie im Horizont des trinitarischen Glaubens wäre dann weder eine Separatdisziplin im Rahmen der

³⁸ WA 46, 60, 4. Vgl. die analoge Zuordnung von Grammatica (Vater), Dialectica (Sohn) und Rhetorica (Geist) in WATR I, 564, 2-7.

³⁹ A.a.O., Sp. 1580.

theologischen Fächer noch eine Integraldisziplin, die die Einheit der Kirchen in der Einheit der Theologien vorwegzunehmen versucht. Sie wäre vielmehr eine Verbindungsdisziplin, die ökumenische Probleme zum Horizont des trinitarischen Glaubens in Beziehung setzt. Auf diese Weise könnte - das wäre das Ziel dieses Vorschlags - sowohl die immer wieder beobachtete Isolierung des ökumenisch-theologischen Diskurses als auch die weitgehende ökumenische Abstinenz der Theologie als ganzer vermieden werden.

11. Ökumenisch Glauben und Handeln im trinitarischen Horizont

Wenden wir uns nun der zweiten, einleitend skizzierten Frage zu: Stehen dogmatische oder ethische Fragen bei der Aufgabe der ökumenischen Theologie im Vordergrund, die Ausrichtung auf die eine Kirche, oder die Ausrichtung auf die eine Welt? Betrachten wir diese Frage im Horizont des trinitarischen Glaubens erweist sie sich sofort als falsche Alternative. Es ist gerade der trinitarische Glaube der Kirche, der Schöpfung, Versöhnung und eschatologische Vollendung aufeinander bezieht, der die theologische Einsicht in die Einheit der Welt eröffnet, als eine Einheit, die durch Gottes trinitarisches Handeln allererst geschaffen wird und erkannt werden kann. Im trinitarischen Horizont wird es so möglich, die drängenden Fragen der gegenwärtigen Weltsituation in ihrer theologischen Valenz zu erkennen und ihre Bearbeitung zum verpflichtenden Thema der Kirche zu machen, die diesen trinitarischen Glauben bekennt. Auf diese Weise werden die ökologischen Probleme im Horizont des Schöpfungsglaubens, die politischen Fragen der Entzweiung in der Welt auf der Grundlage der Zusage der Versöhnung und die Fragen nach der Zukunft der Menschheit im Horizont der eschatologischen Hoffnung auf Vollendung thematisierbar. So kann die dogmatische Bedeutung der ethischen Herausforderungen erkannt werden. Zugleich wird so eine Möglichkeit geschaffen, das in der Dogmatik formulierte Wirklichkeitsverständnis des Glaubens auf seine Orientierungsleistung zur Wirklichkeitsgestaltung im Handeln hin zu befragen. Hier bietet der Standpunkt der reformatorischen Theologie, von dem aus der Horizont des trinitarischen Glaubens in den Blick genommen werden kann, eine entscheidende Präzisierung. Auf der einen Seite ermöglicht und erfordert er das trinitarische Sichgeben Gottes, das als Inhalt und Grund der Möglichkeit des Glaubens angenommen wird, als Rekonstitution menschlichen Handelns zu begreifen. Andererseits erinnert die reformatorische Theologie durch ihre Unterscheidung zwischen dem Werk Gottes und dem menschlichen Werk an die Begrenzungen, deren Einhaltung eine Bedingung wirksamen menschlichen Handelns ist. Insofern im Horizont des trinitarischen Glaubens der Zusammenhang zwischen Wirklichkeitsdeutung und Wirklichkeitsgestaltung gerade auch in ihrer ethischen Zuspitzung thematisiert werden kann, wenn der Glaube als Konstitution menschlicher Handlungsfähigkeit verstanden werden kann,

macht es guten Sinn, Dogmatik und ökumenische Theologie auch institutionell aufeinander zu beziehen.

12. "Paradigmenwechsel" als Horizonterweiterung

Betrachten wir aus dieser Perspektive die gegenwärtig diskutierte These vom Paradigmenwechsel in der Ökumene, läßt sich zunächst feststellen, daß das von Raiser beschriebene und geforderte neue Paradigma die trinitarische Orientierung der Ökumene und der ökumenischen Theologie als zentrales Element miteinschließt.⁴⁰ Allerdings scheint es angesichts des besonderen Charakters der Trinitätslehre als horizontbestimmendes Summarium des christlichen Glaubens wenig angemessen, sie als Element eines (neuen oder alten) Paradigmas zu begreifen. Weisen unsere Überlegungen zur Trinitätslehre in die richtige Richtung, dann ist der trinitarische Glaube der umfassende und begrenzende Horizont, innerhalb dessen erst von Paradigmen zu reden wäre. Bei genauerer Betrachtung erscheint es allerdings so, als sei die Veränderung der Themen und Schwerpunkte ökumenischer Arbeit gar kein Paradigmenwechsel, sondern eine Horizonterweiterung⁴¹, die die Begrenzung des Paradigmas des christologischen Universalismus aufbricht. Diese Horizonterweiterung geschieht dadurch, daß die impliziten trinitarischen Voraussetzungen, die es allererst möglich machen, von einem "christologischen Universalismus" zu sprechen explizit gemacht werden. In analoger Weise müssen die impliziten trinitarischen Voraussetzungen, die das "neue Paradigma" des "einen Haushalts des Lebens" bestimmen, nämlich die trinitarisch vermittelte Einheit von Schöpfung, Versöhnung und Vollendung, explizit gemacht werden. Diese Horizonterweiterung durch die Explikation der trinitarischen Voraussetzungen des "alten" und des "neuen" Paradigmas, die, wie wir gesehen haben, nicht von einem Standpunkt "über den Konfessionen und Kirchen" aus vollzogen werden kann, sondern nur vom Standpunkt einer bestimmten konfessionellen Tradition und kirchlichen Gemeinschaft, nimmt auf diese Weise das trinitarische Wirken und Sein des trinitarischen Gottes als Horizont der ökumenischen Arbeit in den Blick. Allerdings hängt alles davon ab, die durch das Stichwort vom "Paradigmenwechsel" benannten Schwerpunktverschiebungen innerhalb des Horizontes des trinitarischen Glaubens zu begreifen, um nicht mit der Erweiterung des Horizonts in einer Richtung andere Bereiche des Horizontes, die die frühere Phase der Ökumene betont hatte, abzublenden oder gar abzulösen, wie es die These vom Paradigmenwechsel nahelegen scheint. Gerade darin liegt meiner Auffassung nach der Gewinn des Vorschlags, den trinitarischen Glauben als Horizont der Ökumene und der ökumenischen Theologie zu begreifen, daß

⁴⁰ Vgl. dazu besonders den Abschnitt: Die Sozialität Gottes, in: K. Raiser, a.a.O., 143-150.

⁴¹ Konrad Raiser stellt selbst den ersten Teil seiner Aufsatzsammlung: Wir stehen noch am Anfang. Ökumene in einer veränderten Welt, Gütersloh 1994, unter die Überschrift: "Horizonterweiterung".

er dazu auffordert, die Wahrheit des christologischen Universalismus trinitarisch zu verbinden mit der Betonung der Bedeutung des Schöpfers und dem Bekenntnis zum Geist, der als Schöpfer-Geist und als Geist der Wahrheit der Geist Jesu Christi ist. Der eine Haushalt des Lebens ist der von der trinitarischen Ökonomie des Wirkens Gottes umgriffene Bereich, in dem Gott zur Vollendung seiner versöhnten Schöpfung handelt. Im Aufweisen der Beziehungen, die zwischen dem Wirken Gottes in Schöpfung, Versöhnung und Vollendung bestehen, besteht darum eine der zentralen Aufgaben der ökumenischen Theologie als "Verbindungsdisziplin". Zugleich markiert der trinitarische Glaube, der die dreieinige Identität Gottes bekennt, als Horizont nicht nur den umgreifenden Zusammenhang, sondern auch die Begrenzungen, die christlichem Glauben und Handeln gesetzt sind. Betrachten wir den trinitarischen Glauben als Horizont ökumenischer Theologie, dann läßt sich Wolfgang Hubers programmatischer Satz: "Theologie ist nicht nur im Anhang, sondern ganz und gar ökumenische Theologie"⁴², weiterführen mit der These: Ökumenische Theologie ist nicht nur im Anhang, sondern ganz und gar trinitarische Theologie.



⁴² W. Huber, a.a.O. (Anm. 5), 48.

Impuls zur Gegenbewegung: eine Ökumenische Dekade

Das ÖRK-„Programm zur Überwindung von Gewalt“
vor und nach Harare

VON FERNANDO ENNS

Gewalt: eine Herausforderung für die Ökumene



„Das Problem der christlichen Verantwortung in einer Welt der Macht und der Gewalt ist so alt wie die Kirche selbst. Durch die Jahrhunderte hindurch hat es sich auf stets neue Weise gestellt: ... Die qualvolle Frage ist in all diesen Situationen stets die gleiche: Wie können Christen, Kinder der Liebe Gottes und Nachfolger Jesu Christi, in einer Welt leben und arbeiten, in der die Anwendung von Macht und Gewalt gegen die zahllosen Formen menschlicher Sünde unvermeidbar erscheint?“¹ – So oder ähnlich

beginnen mehrere ökumenische Erklärungen und Studien der ökumenischen Bewegung. Die gesamte Geschichte des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) könnte aus der Perspektive dieses Spannungsfeldes geschrieben werden: von seiner Gründungsphase während und nach dem Zweiten Weltkrieg über die bewegenden Ereignisse und Auseinandersetzungen in den sechziger Jahren (vgl. nur 1966 die Weltkonferenz zu Kirche und Gesellschaft in Genf oder 1968 die Vierte Vollversammlung in Uppsala)² bis hin zur Achten Vollversammlung in Harare 1998. Es ist eine bleibende Frage, der sich die Gemeinschaft der Kirchen immer wieder von neuem stellt. Kaum eine andere Diskussion in der Ökumene läßt so deutlich – explizit oder implizit – den jeweiligen zeitlichen Kontext erkennen. In kaum einem anderen Bewährungsfeld von Kirche und Theologie ist die fortschreitende Auseinandersetzung dringlicher, weil die existentielle Bedrohung von Leben zur Disposition steht.

Am Ende dieses Jahrhunderts leben wir in einer nie dagewesenen Pluralität und einer damit verbundenen Suche nach Identität. Die Zeit des Kalten Krieges mit mehr oder weniger klaren Fronten ist den vielen Bürgerkriegen und örtlichen Konflikten ethnischer Auseinandersetzungen gewichen. Von politischem oder religiösem Fundamentalismus getrieben, verfallen Men-

schen, ja ganze Staaten in archaische Verhaltensmuster. Zu keiner Zeit waren wir besser darüber informiert und können doch mit der Informationsflut nicht recht umgehen. Die Globalisierung hat das Bewußtsein, in *einer* Welt zu leben, stärker beschleunigt als es der ökumenischen Bewegung jemals möglich gewesen wäre. Aber die Marginalisierung und die ökonomischen Folgen lassen das Konfliktpotential ins Unermeßliche anschwellen. Die Zusammenhänge von militärischen Auseinandersetzungen und Flüchtlingselend, Arbeitslosigkeit und Kriminalität, Umweltzerstörung und Hunger sind bekannt, fünfzig Jahre nach der Erklärung der Menschenrechte ist ihre Wahrung nicht in ausreichendem Maße gewährleistet. Neue ethische Herausforderungen ergeben sich durch rasante technische Fortschritte in einem Maße, daß Auseinandersetzungen zu Fragen wie Abtreibung, Vergewaltigung oder Todesstrafe kaum noch öffentliches Interesse erwecken, außer vielleicht in manchen Teilen der Kirche.

Es ist deutlich: mit dem Thema Gewalt ist ein Themenfeld beschrieben, das zum ersten eine bleibende Herausforderung für alle Christen und Christinnen darstellt und das zum zweiten sich so allumfassend darstellt, daß es einer Auffächerung bedarf, ohne die schwer voneinander zu trennenden Phänomene gänzlich isolieren zu wollen. Auf die *allgemeine* Herausforderung der Gewalt hat der konziliare Prozeß versucht, ebenso umfassend zu antworten durch Betonung von Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Welche theologischen Herausforderungen sich mit dem ÖRK-„Programm zur Überwindung von Gewalt“ ergeben könnten, vor, in und nach Harare, soll im Folgenden diskutiert werden.

Potestas und Violentia

Die Bedeutungsvielfalt von „Gewalt“ liegt nicht nur in der Sache selbst, sie hat auch sprachliche Gründe. Im heutigen Englisch oder Französisch bezeichnen die Äquivalente (*force, violence*) in einem engeren Sinne unrechtmäßige Handlungen und Mittel, „die eines Menschen (oder Tieres) Leben, Freiheit, Eigentum oder soziale Einordnung bedrohen, verletzen oder vernichten“.³ Im Deutschen ergeben sich Überlappungen mit Begriffen wie Macht, Herrschaft, Regierung und Zwang. Seine Wurzeln hat diese mangelnde Trennschärfe in der griechischen und lateinischen Sprache. Dort bewegt sich das Wortfeld zwischen den Polen *potestas* und *violentia*. *Potestas* bezeichnet die auf *auctoritas* gegründete Amtsgewalt, die rechtlich begründete Kompetenz. *Violentia* ist die Gewaltsamkeit. „Luthers Übersetzung von Röm 1,13 bildet das wirkungsgeschichtlich entscheidende Para-

digma für den ambivalenten Sprachgebrauch bis in die Gegenwart“.⁴ „Gewalt“ soll hier die rechtmäßige Herrschaft bezeichnen, kann aber in anderen Zusammenhängen gerade den Gegensatz zum Recht meinen. Bis heute können wir im Deutschen sagen, „alle Gewalt geht vom Volke aus“ und mit dem gleichen Begriff den „Gewalttäter“ bezeichnen, der nach rechtsstaatlichen Gesetzen verurteilt wird.

Die mangelnde Trennschärfe soll nicht aufgehoben werden. Sie ist es ja gerade, die die Ambivalenz der Sache verdeutlicht und eine naive Isolierung der Begriffe verhindert. Doch kann es hilfreich sein, jeweils zu präzisieren, welche Bedeutung gerade gemeint ist. Das „Programm zur Überwindung von Gewalt“ heißt im Englischen „Programme to Overcome Violence“ (POV)!

Ein Schritt auf dem Weg nach Harare: Boston 1998

An anderen Stellen ist bereits vom POV berichtet worden.⁵ Gleichzeitig mit dem Entschluß, ein „Programm zur Überwindung von Gewalt“ zu installieren, beauftragte der Zentralausschuß 1994 die damaligen Programmeinheiten I und III des ÖRK, also „Einheit und Erneuerung“ (und darin speziell „Glauben und Kirchenverfassung“) und „Gerechtigkeit, Frieden, Schöpfung“, gemeinsam einen Studienprozeß zu entwerfen. Unter Berücksichtigung der Diskussionen um *koinonia* sollten in dieser Studie die theologischen und im besonderen die ekklesiologischen Implikationen dieses Programmes untersucht werden. Welche Konsequenzen ergeben sich für die Gemeinschaft der Kirchen aus der Bemühung um eine Kultur der Gewaltlosigkeit? Auf welche Ressourcen kann christlicher Glaube zur Schaffung eines gerechten Friedens zurückgreifen?

Eine kleine Konsultation mit Fachkräften aus den Bereichen Theologie, Ethik und Soziologie stellten sich im Frühjahr 1998 (Boston, U.S.A.) der Aufgabe, solch einen Studienprozeß zu entwerfen.⁶ Folgende Kristallisationspunkte ergaben sich: (1) Die Geschichte der Friedensbemühungen innerhalb der ökumenischen Bewegung ist umfangreich und weitreichend. Doch es gibt ein wachsendes Bewußtsein für die Notwendigkeit eines neuen Paradigmas im ökumenischen Dialog, der über die polarisierte Debatte „Pazifismus vs. Gerechter Krieg“ hinausgeht. Wie können aus christlicher Verantwortung heraus Alternativen *aktiver* Gewaltfreiheit zur Lösung von Konflikten entwickelt werden? (2) Die ökumenische Bewegung blickt auf eine reiche Tradition des Dienstes an Gemeinschaften zurück, die unter Armut und gewaltsamen Konflikten leiden. Neue Ansätze sind aber erforderlich,

dem globalen Anschwellen der Gewalt, in ihren unterschiedlichen Gesichtern, *als Kirchen* zu begegnen. (3) Christliche Friedensinitiativen sind bereits in der ganzen Welt vernetzt. Aber das Verhältnis zwischen Kirchen und außerkirchlichen Friedensgruppen ist weitestgehend ungeklärt. Welche Bündnisse sind einzugehen?

Der Studienprozeß sollte, so die Konsultation, folgendes leisten:

– Gewalt muß in all ihren Dimensionen differenzierter reflektiert werden: auf lokaler Ebene, in den jeweiligen Gesellschaften, in internationalen Beziehungen, und im Leben der Kirchen. Weitere bereits vorliegende Studien zu Nationalismus, Ethnien und Religion sollten hinzugezogen werden. Welche Auswirkungen ergeben sich aus der Gewalt zwischen Nationen und zwischen verschiedenen Ethnien innerhalb eines Staates auf die Gemeinschaft der Kirchen bzw. auf die Zerteiltheit des Leibes Christi?

– Die Rolle religiöser Institutionen sollte kritisch analysiert werden, vor allem die der Kirchen. Wo leisten sie der Legitimierung von Gewalt Vorschub, welche Bemühungen zur Überwindung von Gewalt lassen sich dagegen aufzeigen?

– Angeregt durch die zweijährige Kampagne „Frieden für die Stadt“ (die das POV in Gang brachte) sollen anhand von Fallbeispielen neue, kreative Wege wahrgenommen werden, die in lokalen Kontexten gelebt werden.⁷ Christliche Minoritäten in nichtchristlichen Gesellschaften sehen sich ganz besonderen Herausforderungen gegenüber. Das wirft einmal mehr die Frage nach einer Methodik auf, kontextuelle Theologie kulturübergreifend kommunizierbar zu machen.

– Überlegungen zum Verhältnis von Ekklesiologie und Ethik sollen im Anschluß an den gleichnamigen Studienprozeß⁸ vertieft werden.

– Taufe und Eucharistie binden Christen zusammen. Sie könnten primäre Quellen für Kirchen sein, die selbst durch Gewalt und Konflikt zertrennt sind. In Taufe und Eucharistie steckt ein Potential ethischer Urteilsfindung (*ethical formation*).

– Kirchen sollten ermutigt werden, eine Kultur des Friedens zu entwickeln als prophetisches Zeichen einer versöhnten Menschheit und einer neuen Kreatur. Weiterführende exegetische Klärungen sind nötig.

– Die Beziehung zwischen einer Kultur der Gewalt und der Entfremdung (*alienation*) von Opfern der Gewalt aus dem Leben der Kirchen sollte untersucht werden. Auch aus der Beobachtung, daß Gewalttäter oft selbst Opfer von Gewalt waren, ergeben sich psychologische und theologische Fragen.

Frühere Studien setzten andere Schwerpunkte und bleiben wertvolle Ressourcen: die Auseinandersetzung zwischen Pazifismus und Gerechtem

Krieg, die Fragen der Revolutionen, der Befreiungskämpfe und des Rassismus (in den sechziger und siebziger Jahren), die strukturelle und ökonomische Gewalt (in den siebziger und achtziger Jahren), Gewalt gegen die Natur (achtziger und neunziger). Das „Programm zur Überwindung von Gewalt“ will diese Fragen nicht einfach wiederholen. Vielmehr könnte es „ein Programm sein, das von der Vollversammlung in Harare aus einen Impuls gibt für die weltweite Ökumene, sowohl auf ihrer lokalen Ebene als auch auf internationaler Ebene. ... Gewaltfreiheit ist keine Unmöglichkeit, sondern Teil des Zeugnisses der Christinnen und Christen mitten in einer Welt, die nur so strotzt von Gewalt“.⁹

*Eine Entscheidung in Harare: die Ökumenische Dekade
zur Überwindung von Gewalt*

Es ist vor allem die *violentia* am Ende dieses Jahrhunderts, die die Kirchen und die Gemeinschaft der Kirchen herausfordert – auch als Anfrage an ihre Ekklesialität. In Harare wurde dies nahezu durchgehend implizit an verschiedenen Themen erkennbar: Bei den Diskussionen und den daraus resultierenden Verlautbarungen anlässlich des 50. Jahrestages der Erklärung der Menschenrechte¹⁰; in den Plenarsitzungen zu Afrika und den Diskussionen zur Globalisierung; in der Auswertung der Dekade „Kirchen in Solidarität mit den Frauen“. Dort lautet der entscheidende Satz: „Gewalt gegen Frauen ist Sünde!“ In der Botschaft der Vollversammlung (*Beieinander unter dem Kreuz in Afrika*) freilich taucht dieser entscheidende Satz nicht auf. Doch ist anderes deutlich benannt: „...Wir haben von Frauen, Kindern, Flüchtlingen und Vertriebenen gehört, deren Leben durch Gewalt zerstört worden ist. Wir haben uns herausgefordert gefühlt, unsere Solidarität mit ihnen zum Ausdruck zu bringen und die Verpflichtung einzugehen, Gewalt zu überwinden und die uneingeschränkte Würde aller Menschen zu fördern. Indem Gott sich den Menschen am Rande der Gesellschaft zuwendet, löst er einen Aufbruch aus und rückt die Peripherie ins Zentrum.“ ... „Wir vertrauen auf die befreiende Kraft der Vergebung, die Feindschaft in Freundschaft verwandelt und den Teufelskreis der Gewalt durchbricht. Wir sind durchdrungen von der Vision einer Kirche, die auf alle zugeht im Teilen, in der Fürsorge, in der Verkündigung der frohen Botschaft von der Erlösung durch Gott, ein Zeichen für Gottes Reich und glaubwürdig im Dienst an alle Welt. Wir sind durchdrungen von der Vision einer Kirche, dem Volk Gottes auf dem Weg miteinander, das Einspruch erhebt gegen alle Trennungen aufgrund von

Rasse, Geschlecht, Alter oder Kultur, das Gerechtigkeit und Frieden zu verwirklichen sucht und die Integrität der Schöpfung achtet.“¹¹

Im *Bericht des Ausschusses für Programmrichtlinien* wird der aktuelle Bezug deutlicher: „Gewalt, die durch verschiedene Formen von Menschenrechtsverletzungen, Diskriminierung und struktureller Ungerechtigkeit ausgelöst wird, gibt auf allen Ebenen einer zunehmend pluralen Gesellschaft immer mehr Anlaß zur Sorge. Rassismus begleitet und verstärkt andere Ursachen von Ausgrenzung und Marginalisierung. Konflikte werden immer komplexer und werden immer häufiger innerhalb von Staaten als zwischen ihnen ausgetragen ... Der Rat sollte in diesen Fragen strategisch mit den Kirchen zusammenarbeiten, um eine Kultur der Gewaltlosigkeit zu schaffen. Hierbei sind Querverbindungen zu anderen internationalen Partnern und Organisationen und Interaktion mit ihnen sowie die Prüfung und Entwicklung geeigneter Ansätze für Konfliktbewältigung und die Schaffung eines gerechten Friedens im Kontext der Globalisierung sinnvoll.“

Der ÖRK erklärt daher den Zeitraum 2000 bis 2010 zur Ökumenischen Dekade zur Überwindung von Gewalt.“¹²

Der Antrag zu dieser Dekade kam direkt aus dem Plenum und ergab sich organisch aus den Diskussionen in den *Hearings* und des *Padare*. Er wurde mit überraschend großer Mehrheit angenommen.¹³ Dies ist m. E. der deutlichste Beleg für die Sehnsucht nach einem gerechten und friedlichen Zusammenleben und gleichzeitig für die Präsenz der Gewalt (*violentia*) in den Gesellschaften. Es ist beredtes Zeugnis für die Brisanz der Frage innerhalb der Kirchen des ÖRK. Es ist ein Signal für die Bereitschaft, dieser Herausforderung gerade als Gemeinschaft der Kirchen nicht auszuweichen. Gewiß, die bewußt allgemein gehaltene Formulierung dieser Dekade ermöglichte eine breite Unterstützung. Gerade dies aber entspricht der neuen Strukturvorgabe des ÖRK, die sich stärker auf umfassende Großthemen beschränken will, anstatt sich in zu vielen Einzelprogrammen zu verlieren, die von den Kirchen nicht rezipiert werden. *Die Ökumenische Dekade zur Überwindung von Gewalt* öffnet einen Rahmen, liefert sozusagen eine Überschrift, unter der viele verschiedene Schritte zur Entwicklung einer Kultur des Friedens unternommen werden können. Ein Thema ist neu eröffnet, das kulturübergreifend zu erörtern ist, ohne den spezifischen Kontext jemals aus dem Blickfeld verlieren zu dürfen. Betroffenheit muß nicht hergestellt werden: jede und jeder einzelne in all den Mitgliedskirchen des ÖRK und darüber hinaus kann auf eigene Erfahrungen zurückgreifen. Mit der Entscheidung zur Verkündigung dieser Dekade ist gewährleistet, daß das zentrale Thema christlicher Ethik und Ekklesiologie auf der Tagesordnung der

Kirchen bleibt. Daß dieser Entschluß von den Delegierten auf der Vollversammlung kam und nicht in einem kleineren Gremium gefaßt wurde, läßt hoffen, daß es tatsächlich eine Dekade der Kirchen wird.

Nach Harare: eine genuin ökumenische Aufgabe

All der Reichtum und die Kreativität, die sich erst in der Gemeinschaft der Kirchen ergibt, wird nötig sein, um sich dem ehrgeizigen Ziel der Gewaltüberwindung zu nähern. Die Gewaltlosigkeit Jesu ist für viele Gläubige durch die Jahrhunderte immer wieder Anstoß und Vorbild für ein gewaltfreies Leben gewesen, bis hin zur radikalen Forderung der Bergpredigt „liebet eure Feinde“ (Mt 5,44). Zum Teil wirkte diese ethische Maximalforderung gar gemeindebildend, etwa bei den sog. Historischen Friedenskirchen (Church of the Brethren, Mennoniten, Quäker). Die Bewunderung für diese Haltung ist groß, die direkte Nachahmung ist den Großkirchen aber aus verschiedenen, benennbaren Gründen immer schwer gefallen. In manchen Fällen wurde sie auf bestimmte klerikale Gruppen oder Stände eingeschränkt (orthodoxe Mönche sollen z.B. keinen Führerschein machen, katholische Priester oder angehende evangelische Pfarrer keinen Kriegsdienst leisten, usw.). Die Zwei-Reiche-Lehre hat durch ihre direkte Applikation in vielen protestantischen Kirchen zur Ablehnung der direkten Übernahme jesuanischer Gewaltlosigkeit beigetragen. Die verschiedenen Antworten der Traditionen lassen sich allesamt mit einzelnen Schriftziten als legitim „belegen“. Das aber sagt eher etwas aus über den unsachgemäßen Gebrauch der Bibel, als daß es tatsächlich zur Klärung der Problematik führen könnte.

„Die Frage ist, ob wir Gewalt tatsächlich als Ethos unserer Zeit, als Spiritualität der modernen Welt bezeichnen müssen. Oder gibt es eine neue Wahrnehmung in unserer Welt, daß wir eine *Gegenbewegung* brauchen, einen neuen Mut, Gewalt zu überwinden, um Raum für das Leben, wie Gott es gewollt hat, zu schaffen?“¹⁴ Der theologische Begriff für solch eine Gegenbewegung ist mit *Reich Gottes* gegeben. Von der Fülle dieses (biblischen) Terminus aus müßte ein neues, gemeinsames Reflektieren der Kirchen möglich sein, wenn sie sich der Frage nach einer Alternative zur gewalttätigen Welt stellen. Gewiß, auch dieser Begriff hat seine Geschichte in den Auseinandersetzungen der ökumenischen Bewegung. Von Beginn an war er besonders innerhalb von Life and Work umstritten. Die eher im angelsächsischen Bereich vertretene Position, das Reich Gottes müsse nun von den Kirchen verwirklicht werden, prallte auf die von deutscher Seite vertretene Sicht, nichts könnten wir selbst tun, von Gott alleine sei alles zu erwarten.¹⁵

Es ist an der Zeit, diese Positionen nicht mehr gegeneinander auszuspielen, sondern sie in ihren jeweiligen Aussagerichtungen, ihren Intentionen zu würdigen. Die Kirchen des ÖRK werden sich *gegenseitig* bereichern müssen, wenn sie es ernst meinen mit der „Gegenbewegung“. Und sie werden *gemeinsam* auf die Zeugnisse der Schrift, auf die Stimme des lebensschaffenden Geistes hören, um wahrzunehmen, welchen „Gegenentwurf“¹⁶ Gott im Sinn hat. Dabei werden sie ihren jeweiligen Kontext ebenso aufmerksam wahrnehmen wie die Bereitschaft entwickeln, neue und ungewohnte Wege zu gehen und zu denken. Aus diesem *Gegenentwurf* Gottes mag sich dann je und je eine neue Bewegung ergeben, letztlich auch ein gewandeltes Verständnis für die Koinonia selbst. Gott ist ja nicht in dem Sinne Handelnder, daß er direkt in das Weltgeschehen eingreift. Auf diese Weise blieben wir immer zurück mit der unlösbaren und zu oft blasphemisch beantworteten Theodizeefrage, die keinen Erkenntnisgewinn birgt. Vielmehr können wir Gott als in den Gläubigen handelnd denken, denen gesagt ist, was „gut“ ist: „Nichts anderes als Gerechtigkeit tun, Freundlichkeit lieben und behutsam mitgehen mit deinem Gott“ (Mi 6,8).¹⁷

Entscheidend wird sein, ob die Mitgliedskirchen (aber auch die anderen), die Nichtregierungsorganisationen und ungezählten kirchlichen und nichtkirchlichen Initiativen gemeinsam und behutsam mitgehen können. Dazu ist es notwendig, neue Bündnispartner zu suchen und ungewohnte Beziehungen zu bauen.¹⁸ Aus Harare kommt ein ermutigender Impuls zu dieser Bewegung: die *ökumenische* Dekade zur Überwindung von Gewalt.

ANMERKUNGEN

- ¹ Erklärung der Untereinheit Kirche und Gesellschaft des ÖRK zu *Gewalt, Gewaltfreiheit und der Kampf um soziale Gerechtigkeit*, in: ÖR Jg. 22/1973, 533-548, wie sie vom Zentralausschuß angenommen wurde (28.8.1973).
- ² Einen hervorragenden Überblick bietet Ans van der Bent, *Commitment to God's World. A Concise Critical Survey of Ecumenical Social Thought*. WCC Publications, Genf 1995.
- ³ Vgl. (auch zum Folgenden) Wolfgang Lienemann, in EKL Bd.2, Art. „*Gewalt, Gewaltlosigkeit*“, 163ff.
- ⁴ Ebd., 164.
- ⁵ Vgl. z.B. Margot Käßmann, *Gewalt überwinden*, ÖR Jg. 47/1998, 329-336.
- ⁶ Vgl. *Theological Perspectives on Violence and Nonviolence: A Study Process*. WCC, Geneva 1998.
- ⁷ Vgl. die Videodokumentation *Peace to the City! Stories of Hope*. World Council of Churches, Genf 1998. Auch *ECHOES. Justice, Peace and Creation News*, 13/1998.
- ⁸ Vgl. Thomas F. Best, Martin Robra (Hgg.), *Eccelesiology and Ethics*. Ecumenical Ethical Engagement, Moral Formation and the Nature of the Church. WCC Publications, Genf 1998; auch Lewis S. Mudge, *Ekklesiologie und Ethik in der laufenden ökumenischen Diskussion*. ÖR Jg. 45/1996, 270 ff.

- ⁹ M. Käßmann, Gewalt überwinden, ÖR Jg. 47/1998, 336.
- ¹⁰ Vgl. die Dokumente PU1 und PU3/3.
- ¹¹ Botschaft der Achten Vollversammlung des ÖRK in Harare/Simbabwe, Dokument ME3, abgedruckt in diesem Heft, S. 237 ff.
- ¹² Dokument PG1.
- ¹³ Der Antrag wurde von einem Delegierten der deutschen Mennoniten eingebracht und war vorher bereits innerhalb der gesamten deutschen Delegation (Altkatholiken, EKD, Mennoniten, Methodisten,) diskutiert und befürwortet worden.
- ¹⁴ M. Käßmann, a.a.O., 330. (Hervorhebung durch FE).
- ¹⁵ Vgl. Wolfram Weiße, *Praktisches Christentum und Reich Gottes*. Die ökumenische Bewegung Life and Work 1919–1937. Göttingen 1991. Auch ders., *Reich Gottes*. Ökumenische Studienhefte 6. Bensheimer Hefte 83. Göttingen 1997.
- ¹⁶ Dietrich Ritschl schlägt diesen Begriff in verschiedenen neueren Aufsätzen vor.
- ¹⁷ Nach der Übersetzung von Jürgen Ebach, in: „...und behutsam mitgehen mit deinem Gott“. Theologische Reden 3. Bochum 1995, 9.
- ¹⁸ Z.B. hat die UNO den Zeitraum 2001 bis 2010 als eine „internationale Dekade für eine Kultur des Friedens und der Gewaltlosigkeit für die Kinder der Welt“ verkündet.

aus:

Ökumenische Rundschau
April 1999, 48. Jg. Heft 2

"Wir wollen vollendete Tatsachen schaffen"

Palästinensische Theologen erproben sich als Baumeister

Solche Augenblicke gehören wohl zu den Glücksmomenten für den Direktor der Evangelischen Akademie "Dar Al-Kalima" ("Haus des Wortes") in Bethlehem. Genau genommen: für den Direktor der *entstehenden* Evangelischen Akademie. Denn vorerst prägen noch Rohbauten und schweres Gerät die Ansicht des Hügels am Rande des Deheishe-Flüchtlingslagers unweit der bethlehemer Altstadt. Doch wenn der palästinensische evangelische Pfarrer Mitri Raheb seinen Gästen aus Übersee erklärt, was da maßgeblich durch seine Initiative am Entstehen ist, dann sieht das innere Auge die Anlage fast schon vor sich: die Schule mit ihren Hörsälen, das Kulturzentrum, das Musikzentrum, die Turnhalle, die Verwaltungsgebäude, ein Amphitheater und - als Herzstück - ein gewaltiges Konferenzzentrum. Um für letzteres den Grundstein zu legen, ist an diesem Dienstag im Oktober eigens der finnische Präsident Marti Ahtisaari angereist. Zweieinhalb Millionen US-Dollar sind für das Projekt "Dar Al-Kalima" bereits aus Finnland geflossen, und auch andere Staaten und Nichtregierungsorganisationen leisten ihre finanziellen Beiträge als direkte Investitionen in den Nahost-Friedensprozess. Zwar fehlen ihm immer noch Mittel, doch kann Mitri Raheb damit erst einmal weiterbauen. Verständlich, dass ihm die Freude anzusehen ist, als er dem hohen Gast aus Finnland den weiteren Zeitplan erläutert. Im Sommer des kommenden Jahres soll der erste Bauabschnitt feierlich eröffnet werden und als evangelischer Beitrag für die 2000-Jahrfeiern der Geburt Jesu in Bethlehem zur Verfügung stehen. Drei akademische Programme sollen dann gleichzeitig starten: Musikstudien, Kunststudien und interkulturelle theologische Studientage. Bis zum Jahr 2001 soll das gesamte Bauvorhaben, welches im Januar 1998 mit einer Grundsteinlegung durch den Palästinenserpräsidenten Jasser Arafat begonnen wurde, weitgehend abgeschlossen sein.

Einem aussenstehenden Beobachter mag es den Atem verschlagen angesichts der Dimensionen dieses Projektes, welches da durch den Pfarrer einer lutherischen Gemeinde von nur knapp 250 Seelen (insgesamt gehören etwa 1300 Glieder zur "Evangelisch-Lutherischen Kirche in Jordanien und Palästina") vorangetrieben wird. Aber der Ehrgeiz ist Programm: Mitri Raheb gehört zu der kleinen Gruppe palästinensisch-christlicher Theologen, welche seit Mitte der achtziger Jahre die verschiedensten Modelle einer christlichen Theologie im palästinensischen Kontext entwickelt hat. Manchen Streit hat es seitdem in der Ökumene um diese Theologieentwürfe gegeben, gerade in Deutschland wurde dabei zuweilen auch der Vorwurf des Antijudaismus erhoben. Jedoch haben die Kritiker nie so recht verstanden, was es bedeutet, dass diese Theologien bewusst im Kontext einer muslimisch geprägten Gesellschaft formuliert sind und für Muslime im positiven Sinne verstehbar sein wollen. So manche Aussage ergibt in diesem

Zusammenhang möglicherweise einen anderen Sinn, als sich durch das vorschnelle eurozentrische Urteil erahnen lässt.

Aber wie auch immer: Die palästinensischen Theologen sind des Diskutierens müde geworden. "Wir können nicht immer und immer wieder der Welt erklären, was wir theologisch eigentlich meinen, während uns hier zu Hause der Boden unter den Füßen weggezogen wird", sagt Mitri Raheb und blickt verärgert auf die jüngste Umgehungsstraße, die, noch unter der Netanjahu-Regierung geplant, am Stadtrand von Bethlehem zum exklusiven Gebrauch jüdischer Siedler palästinensisches Land zerschneidet. "Worte und schöne Erklärungen hat es genug gegeben. Jetzt müssen wir Fakten schaffen." Eine solche "vollendete Tatsache" ist unter anderem die entstehende evangelische Akademie, die entscheidend dazu beitragen soll, die kulturelle Identität der Palästinenser in Kunst, Musik und Religion zu bewahren und weiterzuentwickeln und dabei gleichzeitig dringend benötigte Arbeitsplätze in der Region zu schaffen. Aber auch andere Vertreter einer palästinensischen Theologie haben mittlerweile Hand angelegt, um ganz konkret am entstehenden palästinensischen Staat mitzubauen. So bezog Mitri Rahebs jerusalem Kollege, der anglikanische Pfarrer Naim Ateek, mit seinem "Sabeel-Zentrum für palästinensische Befreiungstheologie" schon Anfang 1998 ein neues Domizil in einem mühevoll renovierten, alten palästinensischen Stadthaus in Ost-Jerusalem. Der griechisch-katholische ("melkitische") Pfarrer Elias Chacour in Ibillin/Galiläa baut bereits seit Jahren immer wieder an Erweiterungen seines christlichen "Prophet Elias College", und auch Jadallah Shihadeh, der lutherische Pfarrer von Beith Jala, welcher die palästinensische Theologie eher am Rande und zuweilen kritisch begleitet, führt zur Zeit die Aufsicht über eine Baustelle namens "Abrahams Herberge". Hier sollen einmal christlich-jüdisch-muslimische Jugendbegegnungen stattfinden.

Man mag es vor lauter Baustellen fast übersehen, aber auch der theologische Diskurs, welcher vor einigen Jahren so viel Aufmerksamkeit erregt hat, wird unter den Palästinensern immer noch weiterentwickelt. Man muss allerdings ein wenig danach suchen: Hat man, von Jerusalem kommend, den israelischen Militärcheckpoint zum palästinensischen Autonomiegebiet von Bethlehem hinter sich gelassen, so weist bereits nach wenigen Metern ein Blechschild auf der linken Straßenseite den Weg zum Obergeschoß eines modernen Apartmentblocks, wo das "Al-Liqa'-Zentrum interreligiöse und kulturelle Studien" seit mehreren Jahren eine Wohnung bezogen hat: Ein Konferenzzimmer, zwei Büros, ein Eingangsraum, der vollgestopft ist mit den Schriften, welche hier publiziert werden - das war's schon. Was so unscheinbar wirkt, ist nicht zuletzt eine Art "geschützter Raum", den sich palästinensische Christinnen und Christen gemeinsam mit ihren muslimischen Dialogpartnern über die Jahre hinweg geschaffen haben, um ungestört genau diejenigen Themen miteinander diskutieren zu können, die ihnen selbst zu

einem jeweiligen Zeitpunkt wichtig sind. Amal, eine muslimische Mitarbeiterin des Zentrums, stellt gerade die Dokumentation der christlich-muslimischen Konferenz des vergangenen Jahres zusammen. "Das eine Volk läßt sich nicht in zwei Teile spalten", lautet der arabische Titel. Mit solchen plakativen Formulierungen geht es vor allem der christlichen Minderheit unter den Palästinensern darum, der muslimischen Mehrheit deutlich zu machen, dass Christen keinen "Fremdkörper" in dieser Gesellschaft und keinen "westlicher Import" darstellen, sondern dass sie seit dem Entstehen der Christenheit hier zu Hause sind. Für Geris Khoury, den langjährigen christlichen Direktor des Zentrums, impliziert dies auch die Bereitschaft der palästinensischen Christen, als integraler Bestandteil einer muslimisch geprägten Gesellschaft zu leben. Nicht als "Schutzbefohlene" zwar (wie manche Muslime das traditionellerweise gerne sähen), sondern als Gleichberechtigte - aber als Gleichberechtigte eben, die sich in diese Gesellschaft integrieren statt eine "Gegengesellschaft" zu entwerfen. Nach Meinung Geris Khourys folgen die palästinensischen Christen darin dem Beispiel der Inkarnation (Fleischwerdung) Jesu Christi: So, wie Christus in die menschliche Realität eingegangen ist, so sollen wir als christliche Palästinenser uns in die Realität unserer Gesellschaft "inkarnieren".

Also doch wieder schöne theologische Worte als Versuch der Sympathiewerbung? Mitri Raheb, der selbst seit zwölf Jahren bei Al-Liqa' mitarbeitet, lächelt: "Natürlich bauen wir mit *Dar Al-Kalima* ganz bewußt ein *Haus des Wortes*. Aber eben kein Haus der vielen Worte und endlosen Reden, sondern das Haus des einen Wortes, des göttlichen Logos, der unter uns Menschen Fleisch geworden ist und dessen Beispiel wir in unserem Reden und Handeln folgen wollen. Alle anderen Worte werden dadurch in ihrer Bedeutung unendlich relativiert."

Uwe Gräbe

Kürzlich erschienen - das Buch zum Thema:

Uwe Gräbe:
Kontextuelle
palästinensische Theologie.
Streitbare und umstrittene
Beiträge zum ökumenischen
und interreligiösen
Gespräch

(Missionswissenschaftliche Forschungen, Neue Folge, Band 9), Erlanger Verlag für Mission und Ökumene, Erlangen 1999

ISBN 3 87214 339 5

367 Seiten, DM 68,--

Günter Röhser

31. Dezember 1999 - kein Silvester wie jedes andere?

Biblische Endzeiterwartung damals und heute¹

Eigentlich gibt es gute Gründe, diesen Vortrag nicht zu halten. Denn man könnte sich auf den Standpunkt stellen: Der 31. Dezember 1999 ist ein Silvestertag, ein Altjahrsabend wie jeder andere, und man sollte den zu erwartenden Rummel nicht auch noch unterstützen dadurch, dass man diesem Tag bzw. dieser Nacht eine besondere Bedeutung zuerkennt. Vor allem müsste man sich - rein rational betrachtet - gegen die Fixierung gerade auf diesen einen Punkt wenden, wenn es um den Übergang ins nächste Jahrhundert, ja in das nächste Jahrtausend geht. Folgendes wäre zu bedenken: Die christliche Zeitrechnung "nach Christi Geburt" (ab incarnatione Domini) stammt erst aus dem 6. Jahrhundert (nach eben dieser Zeitrechnung). Vorher und noch daneben rechnete man nach den Regierungsjahren eines bestimmten Herrschers, insbesondere des römischen Kaisers Diokletian, oder nach Indiktionen (das sind Steuererhebungszyklen von jeweils 15 Jahren). Es war sicherlich sinnvoll, für die entstehende christliche Welt eine einheitliche Zeitrechnung anzustreben, doch dauerte es bis ins hohe Mittelalter, bis diese Zeitrechnung sich einigermaßen durchgesetzt hatte. Viele Menschen um die letzte Jahrtausendwende (des Jahres 1000 n. Chr.) haben deshalb von diesem Datum vermutlich gar nichts bemerkt.

Zugleich wird daran deutlich, dass die Festlegung einer bestimmten Zeitrechnung immer auch ein Machtfaktor ist, und so müssen wir uns fragen: Mit welchem Recht rücken wir - vor allem über die Medien - weltweit gerade unseren Jahrtausendwechsel in den Vordergrund des allgemeinen Bewusstseins, wo doch die Juden das Jahr 5761 zählen und die Muslime sich dann im Jahre 1421 befinden werden? Übrigens wurden auch im christlichen Mittelalter nicht nur die Jahre unterschiedlich gezählt, sondern auch der Neujahrstag selbst nicht überall zum gleichen Zeitpunkt gefeiert - schon gar nicht als kirchliches Fest (der 8. Tag nach dem Christfest war und ist ja im kirchlichen Jahresfestkreis der Tag der Beschneidung und Namensgebung Jesu nach Lk 2,21 und insofern "liturgisch belegt" - man erinnere sich an J. S. Bachs Weihnachtsoratorium, 4. Teil!).

Der Mönch Dionysius Exiguus, der im 6. Jahrhundert mit der Begründung einer einheitlichen christlichen Zeitrechnung beauftragt war, hat sich allerdings um einige Jahre verrechnet: Er setzte die Geburt Christi (warum eigentlich die Geburt und nicht Tod und Auferstehung, die doch theologisch mindestens ebenso zentral wie die Menschwerdung sind - auch die Muslime zählen nicht nach der Geburt Mohammeds, sondern nach seinem Weggang von Mekka nach Medina, der sog. Hedschra) in das Jahr 753 nach der (ihrerseits legendarischen) Gründung der Stadt Rom. Man ist heute allgemein der Ansicht - ohne es genau festlegen zu können -, dass Jesus von Nazareth einige Jahre (die Annahmen schwanken zwischen zwei und sieben Jahren) vor unserer Zeitrechnung geboren ist. Christus ist also einige Jahre vor Christi Geburt geboren - ein wahrhaft paradoxer Satz, der aber den Sachverhalt genau trifft.

Fazit: Selbst nach christlicher Berechnung hat sich die sog. Jahrtausendwende bereits vor einigen Jahren still und heimlich vollzogen, und niemand hat es bemerkt. Es kommt hinzu, dass es mathematisch gesehen das Jahr Null nicht gibt, der Jahrtausendwechsel also nicht zu Beginn, sondern erst nach Ablauf des "nullten" Jahres (also in der Nacht vom 31. Dezember 2000 auf den 1. Januar 2001) fällig ist. Man sieht: Je genauer man historisch nachfragt, desto mehr zerrinnt einem das bevorstehende große Datum zwischen den Fingern.

Aber nicht nur mit der Berechnung der Jahreszahlen hapert es gewaltig, es bestand auch von Anfang an keine Koordination zwischen dem kirchlichen und dem sonstigen (später "bürgerlichen") Jahr. Wir sehen es daran, dass unser Jahr trotz der Zählung "nach Christi Geburt" nicht mit dem Geburtsfest beginnt (das Datum des 25. Dezember orientiert sich übrigens an dem heidnischen Fest des Sol Invictus, des "unbesiegtten Sonnengottes" = Mithras, bezogen auf die römische Wintersonnenwende). Das Kirchenjahr seinerseits beginnt weder mit Neujahr noch mit Weihnachten (so aber immerhin im mittelalterlichen Rom), sondern am 1. Adventssonntag - und zwar, wenn man es genau nimmt, am Vorabend des 1. Adventssonntages; denn nach jüdischem und

¹ Vortrag vor der Industrie-Vereinigung Krefeld-Uerdingen und Rheinhafen e.V. am 4. 11. 1999.

altkirchlichem Brauch beginnt und endet der Tag mit Sonnenuntergang, also am Abend. Und so beginnen auch die kirchlichen Aktivitäten aus Anlass der Jahrhundert- und Jahrtausendwende mit einer ökumenischen Feierstunde am Samstag vor dem 1. Advent, also dem 27. November 1999, gegen 18.00 Uhr (übertragen vom ZDF).

Und damit bin ich gewissermaßen bei den "Gegenargumenten", warum es vielleicht doch sinnvoll, ja sogar notwendig ist, diesen Übergang und das ganze Jahr 2000 besonders zu begehen. Das hat zunächst einmal mit dem zu tun, was man unseren "Kult der runden Zahlen" nennen könnte. 25jährige Dienstjubiläen, Firmenjubiläen, goldene Hochzeiten, der 40., 60., 80. Geburtstag und so auch Jahrhunderte und Jahrtausende sind - im Unterschied etwa zu den Jahreszeiten - keine natürlich vorgegebenen Zeitrhythmen, sondern Konstrukte des Menschen. Er braucht sie zur Daseinsorientierung, zu Vorschau, Rückblick und Neubeginn. Und so hat auch die jüdisch-christliche Tradition solche Strukturierungen ausgebildet - angefangen vom alttestamentlichen Erlassjahr alle 50 Jahre über besondere Kasualgottesdienste zu Jubelkonfirmationen, Jubelhochzeiten und Taufgedächtnissen bis hin zum römischen "anno santo", dem Heiligen Jahr (z.B. 2000) der katholischen Kirche, alle 25 Jahre (Beginn ist übrigens an Heiligabend des vorhergehenden Kalenderjahres, gemäß der mittelalterlichen römischen Tradition des Jahresbeginns).

Ein solcher Übergang, ein solches "Jubiläum" ist - wie wir alle wissen - eine ambivalente, zu deutsch: "zweischneidige" Angelegenheit. Nicht immer besteht nur Grund zum "Jubel", sondern oft mischt sich auch Trauer über das Vergangene oder das Versäumte und Sorge oder gar Angst vor der Zukunft in die festlichen Gefühle.

Dies gilt erst recht für "weltgeschichtliche" Zeitstrukturen wie z.B. im letzten Buch der Bibel, der neutestamentlichen "Offenbarung des Johannes" (Kap. 20), das sog. Tausendjährige Reich. Es symbolisiert dort eine Zeit vollkommenen Glücks vor dem Ende der bestehenden Welt und dem Beginn umfassenden Heiles und umfassenden Gerichts. Solches gilt auch für den Übergang ins 3. Jahrtausend, denn auch die Zahl drei ist in vielfacher Weise ausgezeichnet ("aller guten Dinge sind drei", sagen wir, wir sprechen vom "dreieinigen" Gott und von den drei Zeitaltern des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes seit Joachim von Fiore im 12. Jahrhundert, im Rückgriff auf die Johannes-Offenbarung).

In jedem Fall stehen Aspekte des Sensationellen und Erhebenden und des Bedrohlichen und Niederdrückenden am Übergang ins Jahr 2000 hart nebeneinander. Bedenken wir, ein wie verschwindend geringer Prozentsatz der gesamten Menschheit in ihrer Geschichte überhaupt jemals eine Jahrtausendwende (oder ein Datum wie den 9. 9. 99) erlebt (wobei auffällt, dass diesem Datum aufgrund seiner Nähe zur Jahrtausendwende offenbar ein besonderes Gewicht gegenüber den Vorgängerzahlen beigemessen wird), dann dürfen wir uns als in besonderer Weise ausgezeichnet fühlen. Dem steht auf der anderen Seite das in seinen Ursachen geradezu banale Computerproblem 2000 gegenüber, dessen Folgen nicht absehbar sind bzw. von den Experten unterschiedlich eingeschätzt werden. Unabhängig von den tatsächlich bestehenden Gefahren scheint mir dieses Problem - ebenso wie die Magie der Zahl 2000 überhaupt - lediglich stellvertretend oder symbolisch zu stehen für die rasanten wirtschaftlichen, politischen, wissenschaftlichen und technischen Veränderungen, von denen wir erfasst sind und die gleichermaßen Chance wie Gefahr bedeuten, die gleichermaßen Aufbruchstimmung wie Ängste auslösen können. Aufbruchstimmung möchte beispielsweise die Expo 2000 in Hannover vermitteln. Für die Ängste zitiere ich aus einer Befragung zum Thema "Millennium", die im Rahmen eines Seminars in Marburg durchgeführt wurde:

"Ich weiß nicht so genau, aber ich habe das Gefühl, daß dann irgendwas passieren wird. Vielleicht kommen dann UFOs vom Himmel oder ... in den Zeitungen steht doch immer diese Sache mit dem Super-Gau bei den Computern. Also, ich glaube, da wird noch was auf uns zukommen, irgendwas wird passieren und das ist auch ganz richtig so. Wenn du dir die Welt so anguckst, wie sie um uns rum ist, dann kannst du es doch sehen: Jeder denkt nur noch an sich, nur Geld, Geld, Geld... Wer denkt denn noch an den anderen? Und das wird sich Gott nicht mehr lange mit ansehen..."²

² Zitiert bei R. Mahlke, Millennium. Religiöse Endzeiterwartungen vor der Jahrtausendwende, Praktische Theologie 34 (1999) 83-90, hier: 89.

Ein durch und durch ambivalentes Ereignis und Phänomen also, mit dem wir es hier zu tun haben, welches durchaus der seelsorgerlichen Begleitung bedarf und eine Offenheit für kirchliche und religiöse Angebote erwarten lässt - nicht unähnlich übrigens der kürzlich erfolgten totalen Sonnenfinsternis, deren Reiz ebenfalls in ihrem für die menschliche Erfahrung durch und durch ambivalenten Charakter lag.

Hingegen sehe ich für eine nennenswerte Ausbreitung buchstäblicher Endzeiterwartungen - im Sinne eines zeitlich nahen Weltendes, einer baldigen finalen Katastrophe - keine Anhaltspunkte. Zwar werden bestimmte Bedrohungen der Menschheit durchaus in apokalyptischen Dimensionen wahrgenommen, diese werden aber eher unterschwellig in bestimmten Kinofilmen (wie z.B. "Jurassic Park", "Independence Day", "Armageddon" oder "Deep Impact") bearbeitet, als dass sie unser alltägliches Verhalten bestimmten. Sicherlich wird man nächstes Jahr mit einigen Überreaktionen - besonders in sektiererischen Kreisen und besonders in Israel - rechnen müssen, und das Heilige Land bereitet sich in polizeilicher, militärischer und medizinisch-psychiatrischer Hinsicht auf alle Eventualitäten vor. Aber dennoch wird solches das allgemeine Bewusstsein kaum beeinflussen, allenfalls als zusätzlicher Nervenkitzel dienen und unter der Rubrik "Kuriositäten" abgelegt werden. Wie Umfragen in Großbritannien gezeigt haben, bringt dort überhaupt nur jeder sechste Bürger den Jahrtausendwechsel irgendwie mit Jesus Christus oder dem Christentum in Verbindung.

Ist aber - so ist nun weiter zu fragen - die Endzeiterwartung nicht ein genuiner Bestandteil der jüdisch-christlichen Tradition? Ist nicht die Erwartung des nahen Endes auch in der Bibel bezeugt, und heißt es nicht im Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel: Jesus Christus "wird wiederkommen in Herrlichkeit, zu richten die Lebenden und die Toten; seiner Herrschaft wird kein Ende sein"?

Hierauf ist eine doppelte Antwort zu geben: Einmal ist die Entstehung von Endzeiterwartungen historisch zu erklären, und zum anderen ist nach einer sachgemäßen Auslegung der apokalyptischen Texte und Vorstellungen zu fragen, die auch heute Impulse zu geben vermag und nicht unter den Kuriositäten abzulegen ist.

Zunächst zu den historischen Gesichtspunkten:

Apokalyptische Theologie entsteht als eine Theologie des politischen, kulturellen und religiösen Widerstands. Das zentrale und traumatische Ereignis in der Geschichte Israels, auf das sie reagiert, ist die Überfremdung der traditionellen jüdischen Religion und Kultur durch den Hellenismus - also durch jene übermächtig erscheinende griechisch-orientalische Mischkultur, welche sich seit den Tagen Alexanders des Großen und seiner Nachfolger über die ganze damals bekannte Welt auszubreiten begann und auch vor den Toren und Traditionen Roms nicht Halt machen sollte. Für das Volk der Juden bedeutete diese hellenistische Überfremdung (seit dem 3. Jh. v. Chr.) eine tiefe Identitätskrise, die sich vor allem an dem Stellenwert des mosaischen Gesetzes (der Tora) mit seinen (ihren) besonderen Vorschriften wie Sabbatgebot, Beschneidung der männlichen Vorhaut sowie Reinheits- und Speisegesetzen festmachte und die schließlich zu schwersten innerjüdischen Auseinandersetzungen führte. Denn eben diese Vorschriften standen nach Ansicht einiger "hellenisierender" Juden - vor allem aus der reichen und wirtschaftlich mächtigen Oberschicht - einer Integration der Juden in die internationale Kultur- und Völkergemeinschaft im Wege. Der Vergleich mit der aktuellen Debatte um den verkaufsoffenen Sonntag ist in diesem Zusammenhang keineswegs weit hergeholt, sondern diese erweist sich als eine direkte geschichtliche Parallele und lediglich als eine Neuauflage jener alten Sabbatdiskussion: Es war ein Kampf um die Seele des Volkes; es ging um die Frage, wieweit es noch eine eigene religiöse Identität behalten sollte oder diese für den wirtschaftlichen und kulturellen Fortschritt eher hinderlich war.

Der Beginn dieser Auseinandersetzungen fällt in die Zeit der ptolemäisch-ägyptischen Fremdherrschaft über Judäa (312 - 198 v. Chr.) und erreicht seinen Höhepunkt in der sog. makkabäischen Krise (167 - 164 v. Chr.) zur Zeit der seleukidisch-syrischen Fremdherrschaft. Was den Konflikt im eigenen Lande so gefährlich machte, war die Verbindung von sozialen und religiös-kulturellen Gegensätzen. Denn die Hellenisierung Judäas, also seine Öffnung für griechische Lebensart, lag vor allem im Interesse der aristokratischen Oberschicht. Ihr ging es hauptsächlich um die Beseitigung oder wenigstens Erleichterung von Handelshemmnissen, wie z.B. dem Handelsverbot am Sabbat (vgl. Neh 13,15-22) oder den Speisegesetzen, die eine

Tischgemeinschaft mit Nicht-Juden (also z.B. ausländischen Geschäftspartnern) sehr erschwerten, um die Möglichkeiten des ptolemäischen und seleukidischen Wirtschaftssystems, z.B. aufgrund der Steuer- oder Staatspacht, und um die Erreichung von Handelsprivilegien aufgrund der Einführung einer griechischen Polis-Verfassung in Jerusalem (175 v. Chr.). Die verarmte Unterschicht hatte von alledem wenig und lehnte schon von daher die neuen kulturellen Einflüsse (wie z.B. Gymnasien und Theater) ab, mit denen sie auch naturgemäß sehr viel weniger in Berührung kam als die Reichen, von denen sie ausgebeutet wurde. Schließlich der theologische Aspekt: Was die "Widerstandstheologen" - wie wir sie einmal nennen wollen - am meisten störte, war die Selbstvergottung der hellenistischen Herrscher. Die religiöse Verehrung, die den orientalischen Gottkönigen von jeher entgegengebracht wurde, und die heidnische Götterwelt, die sie voraussetzte, standen in unversöhnlichem Gegensatz zum monotheistischen Bekenntnis Israels - zumal wenn jetzt der politische, ökonomische und kulturelle Einfluss jener Könige zu einer Infragestellung der Grundlagen des jüdischen Selbstverständnisses führte. Und mit diesen Herren standen die hellenisierenden Juden - gewollt und ungewollt - im Bunde und stützten faktisch deren Herrschaft. Der Gedanke einer Dämonie politischer Macht hat hier seinen religionsgeschichtlichen Ursprung; er wird eindrucksvoll z.B. im Buch Daniel entfaltet und später dann in der neutestamentlichen Apokalypse des Johannes speziell auf die dem Christentum feindliche Weltmacht Rom angewendet.

Wir müssen hier kurz innehalten und uns Folgendes klar machen:

Apokalyptische Theologie ist die eigentlich politische, wahrhaft subversive und gesellschaftlich brisanteste Gestalt jüdischer und christlicher Tradition. Aber sie ist dies nicht notwendig als sektiererische Nebenströmung oder skurrile Sonderform biblischen Glaubens, sondern als unmittelbare Konsequenz des Ersten Gebots: Ich bin JHWH, dein Gott, du sollst keine anderen Götter neben mir haben. D.h.: Jede Machtausübung von Menschen über Menschen, vor allem wenn sie sich absolut setzt, gerät automatisch in Konkurrenz zu dem Alleinherrschaftsanspruch Gottes. Das ausschließliche Kriterium, dem apokalyptische Theologie sich verpflichtet weiß, ist die Perspektive der Opfer und deren Würde, nicht der Erfolg der Täter. Denn jedes Opfer von Unterdrückung ist ein Angriff auf die Souveränität Gottes, der allein Herr und Heiland aller Menschen zu sein beansprucht. Apokalyptische Theologie ist in dieser Hinsicht radikal und kompromisslos, und sie bricht zu allen Zeiten immer dort auf, wo die soziale und/oder religiös-kulturelle Lage bestimmter Bevölkerungsgruppen unerträglich zu werden beginnt.

Im Jahre 200 v. Chr. kam es zu einem ersten, und zwar gewaltsamen Aufstandsversuch - gerichtet gegen die Ptolemäerherrschaft und die mit ihr kollaborierenden Juden - eine Erhebung, die mit apokalyptischen Endzeiterwartungen verbunden war und ihre Spur auch in der Bibel hinterlassen hat (Dan 11,14). "Die wirtschaftliche Not und die politische Lage hatten sich für die Betroffenen offensichtlich derart zugespitzt, daß sie die Endzeit gekommen sahen, in der Jahwe sein Gericht über die Mächtigen dieser Welt abhalten werde, und sie meinten, dem lang ersehnten Umsturz mit Waffengewalt nachhelfen zu müssen."³ Wenige Jahrzehnte später - nun unter syrischer Fremdherrschaft - folgte der Makkabäeraufstand, in dem es erneut um die Zurückweisung hellenistischer Einflüsse und um die Wiederherstellung des von den Syrern entweihten, toragemäßen Tempelkults in Jerusalem ging. Die Geburtsstunde biblischer Endzeit- und Naherwartung ist damit klar identifiziert: Es ist eine soziale, wirtschaftliche, religiöse und kulturelle Unterdrückungssituation, wie sie sich von da an immer wieder in der Geschichte des Judentums und dann des Christentums und der Kirche wiederholt - und zwar, ich betone das, auch innerhalb des Judentums und vor allem des Christentums und der Kirche selbst. Auch herrschende kirchliche Kreise haben den Widerstand apokalyptischer Theologen wachgerufen und darauf meistens mit deren Verketzerung reagiert.

Ich füge aber gleich hinzu, dass schon im Buch Daniel - und erst recht in der Offenbarung des Johannes - ein Standpunkt zu den Ereignissen eingenommen wird, der jegliche Anwendung von Gewalt auch auf seiten der Unterdrückten ablehnt. Der Grund liegt wiederum in jenem konsequent verstandenen Ersten Gebot: Das Machtmonopol Gottes schließt eine gewaltsame Durchsetzung des Rechts aus. Die bezwingende Kraft solcher Gruppen liegt vielmehr im passiven Widerstand und in

³ R. Albertz, Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit. Teil 2: Vom Exil bis zu den Makkabäern, 1992, S. 656.

der Bereitschaft zum Martyrium - man denke etwa an die drei Jünglinge im Feuerofen, an Daniel in der Löwengrube, an die sieben makabäischen Märtyrer oder auch an Jesus selbst. So kann auch heute gelten: Die dem Christentum (im weitesten Sinne) angehörenden apokalyptischen Gruppen sind in der Regel nicht gewalttätig. Die Orientierung an Jesus von Nazareth, dem "geschlachteten Lamm" aus der Johannesapokalypse, schließt das schon im Ansatz aus.

Doch schauen wir uns das Buch Daniel noch ein wenig genauer an. Die Botschaft seines älteren, aramäisch geschriebenen Teils lautet: Fromme Juden müssen mit dem selbstvergötzenden Anspruch der totalitären hellenistischen Staatsmacht notwendigerweise in Konflikt geraten und gegen sie Widerstand leisten, notfalls auch zum Martyrium bereit sein. Die weltpolitische Diagnose des Verfassers besteht darin, dass die Königsherrschaft Gottes sich unaufhaltsam durchsetzen werde. Diese entwirft er als Gegenbild gegen die hellenistischen Reiche seiner Zeit und stellt damit deren Legitimität und Bestand grundsätzlich in Frage. Dieses wird ergänzt und vervollständigt durch apokalyptische Belehrungen über die Abfolge und Zukunft der Weltreiche in Kap. 2 und Kap. 7. Gezeigt werden soll so die Notwendigkeit einer baldigen Aufrichtung der Herrschaft Gottes. "Einheit und Abfolge der vier Weltreiche stellte er (sc. der Verfasser) in der Traumvision Dan 2,31ff. eindrucksvoll als riesiges Standbild dar, dessen Körperteile vom goldenen Haupt der babylonischen bis zu den halb eisernen, halb tönernen Füßen der seleukidisch-ptolemäischen Regierung, die fortlaufende Verrohung und letztendliche Brüchigkeit politischer Herrschaft symbolisieren sollten."⁴

Im jüngeren, hebräisch geschriebenen Teil des Danielbuches finden wir erstmals auch eine gewisse Reserviertheit gegenüber allzu überhitzten Naherwartungsvorstellungen und auf der anderen Seite eine Terminierung des Endes. Doch im Unterschied zu vielen späteren Berechnungen eines endzeitlichen Geschichtsfahrplans bis auf Tag und Stunde (der Parusie Jesu) genau bleiben die Angaben merkwürdig verschlüsselt: Bis zum Ende sind es noch eine Zeit, zwei Zeiten und eine halbe Zeit (7,25; 12,7). Außerdem werden 2300 (8,14), 1290 (12,11) und 1335 (12,12) Tage genannt, und der Seher sagt: Ich hörte es, verstand es aber nicht (12,8). Es ist gleichsam, als wollte Gott den Eingeweihten himmlisches Wissen offenbaren (12,10), sich aber gleichzeitig wieder entziehen und sich nicht wirklich in die Karten schauen lassen.

Ähnlich verhält es sich in der Offenbarung des Johannes. Die wesentlichen Aussagen lauten zwar: Jesus kommt bald; die Zeit ist nahe. Und die Seelen der ermordeten Märtyrer bekommen auf ihre Frage: Wie lange noch, Gott, richtest und strafst du nicht? die Antwort: Noch eine kleine Zeit, bis die Zahl der Märtyrer voll ist, die noch getötet werden sollen (6,9-11). Aber eine genaue Festlegung wird vermieden, weil das die Souveränität Gottes verletzen würde - möglicherweise auch, weil das Zustandekommen der Vollzahl der Märtyrer auch von der Mitwirkung der Christen abhängig ist. Bevor die Kirche nicht eine hinreichend große Zahl vollkommener Gerechter hervorgebracht hat, kann die Welt nicht verwandelt und vollendet werden.

Nun könnte man einwenden: Festlegung hin oder her - die "Naherwartung" hat sich als Irrtum erwiesen. Jesus ist weder bald noch später noch bis heute wiedergekommen, die große finale Katastrophe ist ausgeblieben und somit auch jene apokalyptischen Texte und Vorstellungen hinfällig und obsolet und ohne aktuelle Bedeutung. Doch damit würde man es sich zu einfach machen und einen wichtigen Strang biblischer Überlieferung ohne Not preisgeben. Dazu abschließend einige Hinweise:

1. Das obige Beispiel aus Offb 6 zeigt sehr schön, was man die "expressive" Funktion (K. Erlemann) von Naherwartungsaussagen genannt hat. Es geht ihnen nicht darum, über den Zeitpunkt des Endes zu belehren oder zu spekulieren, sondern darum, Trost zu spenden, zum Durchhalten zu ermutigen in einer Situation der Unterdrückung und scheinbaren Ausweglosigkeit. Gott wird eingreifen - und das mit Macht. Demgegenüber ist die bis dahin noch verbleibende Zeit qualitativ "kurz und klein", d.h. von geringer Bedeutung.

2. Der Fehler der Fundamentalisten aller Couleur besteht darin, dass sie die Endereignisse auf der linear verlaufenden Geraden unserer technisch-physikalischen Zeit ansiedeln. Dies wird dem apokalyptisch-biblischen Zeitverständnis nicht gerecht. Denn dieses ist nicht primär chronologischer, sondern mythologischer Art. Die Zeit wird nicht mit technischen Mitteln

⁴ R. Albertz, a.a.O., S. 662.

gemessen, sondern psychologisch und emotional erfahren und bewertet: als gefüllte oder leere Zeit, als langsam oder schnell verlaufende Zeit, als "Gefäß" der Gegenwart Gottes, kurz: als qualitativer eher denn als quantitativer Begriff. Wenn es in Mk 1,14f heißt: Kehrt um, denn die Zeit ist erfüllt und das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen, so meint das nicht: Morgen kommt das Ende, sondern: In Jesus bekommen wir alles, was wir brauchen, um dem Kommen Gottes gewachsen zu sein. Und Konfrontation, Begegnung mit dem offenbaren Gott ist das tiefste Wesen dessen, was wir "das Ende der Welt" nennen. Es liegt völlig quer zu unserer normalen Welt- und Zeiterfahrung, und es kann heute oder in zweitausend Jahren "passieren", ohne dass wir uns das "Wie" vorstellen können.

Um es noch einmal ganz klar zu sagen: Von der Wiederkunft Christi und dem Ende der Welt werden wir niemals aus der Tagesschau erfahren. Das Ende der Welt wird niemals identisch sein mit einer unserer hausgemachten militärischen oder ökologischen Katastrophen. Wer hier - wie die Fundamentalisten - in den apokalyptischen Texten Identifizierungen vorzunehmen sich bemüht, verkennt völlig den Charakter und die Absicht der apokalyptischen Aussagen. Wohl können Kriege und Katastrophen zu Gleichnissen für und Hinweisen auf das Ende werden (Kinofilme!) - sie sind aber niemals das Ende selbst und auch nicht sichere Vorboten desselben. Das Ende, oder besser: die Verwandlung der Welt herbeizuführen, hat Gott sich selbst vorbehalten. - Analoges gilt übrigens auch für die Schöpfung: Sie ist nicht der Anfangspunkt jener linearen Zeitgeraden, etwa im Sinne des Urknalls. Worum es vielmehr in der theologischen Rede von der Schöpfung geht, ist der Ursprung, der Grund, die Qualität und die Ordnung der sichtbaren Wirklichkeit.

3. Apokalyptische Texte bestehen wesentlich aus Visionen, Himmelsreisen und Träumen und damit aus Bildern und Symbolen - teilweise so surrealistischer Art, dass sie sich jeglicher konkreten Vorstellbarkeit entziehen (Beispiel: die Unheil bringenden heuschreckengleichen Wesen von Offb 9,7-10). Dies gilt auch für das Ende selbst: Nach verbreiteter Überlieferung ist es gleichbedeutend mit dem Zusammenbruch der kosmischen Ordnung. Die Sonne verliert ihren Schein, die Sterne stürzen vom Himmel, die Kräfte des Kosmos geraten ins Wanken (vgl. Offb 6,12-17; AssMos 10,4-6). D.h.: Jede uns bekannte Ordnung, unsere gesamte raumzeitlich verfasste Wirklichkeit löst sich auf. Das bedeutet das definitive Ende und die definitive Unmöglichkeit jeglicher realen Vorstellbarkeit.⁵ Was "danach" kommt (der Ausdruck ist eigentlich schon falsch), ist ebenfalls nur noch in Bildern (von Auferstehung, von einem neuen Himmel und einer neuen Erde, vom ewigen Leben) aussagbar.

4. Apokalyptische Texte behaupten damit einen letzten Sinn der Geschichte angesichts von Unterdrückung, Leid und Not. Sie insistieren darauf, dass nicht alles immer so weitergehen wird wie bisher, dass Gott bereits im Kommen ist, um Recht und Gerechtigkeit unter den Menschen durchzusetzen. Sie ziehen gleichsam den Schleier von der Wirklichkeit und decken die wahren Machtverhältnisse auf: Nicht den Mächtigen, sondern den Gerechten gehört der Sieg. Und nur, wer und was den Ansprüchen Gottes genügt, ist zukunftsfähig und wird seine Identität bewahren. Alles andere wird wie Staub in Nichts zerfallen. Für den Christen ist dieses andringende Kommen Gottes mit der Person Jesu von Nazareth anfangshafte Wirklichkeit geworden. Die entscheidende Jahrtausendwende liegt für ihn nicht vor uns, sondern ungefähr 2000 Jahre zurück - als "die Zeitenwende", von der der Apostel Paulus schreibt: Als die Zeit voll war, sandte Gott seinen Sohn (Gal 4,4).

Apokalyptische Theologie spricht von dieser Fülle der Zeit. Sie sagt an, "was die Stunde geschlagen hat". Sie ist in diesem Sinne "Zeitansage". Beide Ausdrücke meinen hier nicht eine chronologische Angabe, sondern eine Zeit-Diagnose. Und die Diagnose ist nicht nur ernst, sondern zugleich voller Jubel und Zukunftsgewissheit. Das, meine ich, wäre eine rechte Art, den Jahrtausendwechsel zu feiern.

⁵ Vgl. dazu K. Berger, Wie kommt das Ende der Welt?, 1999, S. 54-57.

Zur Arbeitsweise einer Ethikkommission

Eberhard Schlicker

Der wissenschaftliche Fortschritt bringt es mit sich, dass häufig die Frage auftaucht, ob wissenschaftlich Mögliches auch in der Praxis realisiert werden darf (ethisch vertretbar ist). Ein Problem, das in letzter Zeit vermehrt diskutiert wird, ist die Xenotransplantation; hier geht es um die Frage, ob Organe von Tieren (insbesondere vom Schwein) auf Menschen übertragen werden dürfen. Ein Knackpunkt hierbei ist - neben dem Problem der immunologischen Verträglichkeit -, dass Schweine bestimmte Viren enthalten, die möglicherweise im menschlichen Organismus aktiviert werden, ohne dass bekannt ist, ob dies zu Krankheiten führen kann.

Mit diesem und ähnlichen Problemen werden Ethikkommissionen befasst. Eine besonders wichtige Leitlinie für die Arbeit solcher Komitees ist die Deklaration von Helsinki aus dem Jahre 1964, die vom Weltärztebund erarbeitet und in der Zwischenzeit mehrfach modifiziert wurde. Diese Deklaration ist ein Reflex auf die furchtbaren Menschenversuche, die im Dritten Reich durchgeführt wurden. Grundlegende Fragestellungen werden von einer bei der Bundesärztekammer errichteten und interdisziplinär besetzten zentralen Ethikkommission beraten. Es gibt aber genügend weitere Fragestellungen, über die von lokalen Ethikkommissionen entschieden wird. Beispielsweise verlangen Gesetze die Beiziehung einer Ethikkommission - etwa das Arzneimittelgesetz bei der Entwicklung neuer Medikamente, aber auch bei der Ausdehnung der Heilanzeigen (Indikationen) eines bereits auf dem Markt befindlichen Medikaments, oder das Medizinproduktegesetz bei der Neuanwendung von Apparaten am Menschen.

Die beiden letztgenannten Beispiele sind sozusagen "Objekt-bezogen". Es gibt aber auch in zunehmendem Maße Regelungen, die vom untersuchenden Arzt und/oder Forscher die Einschaltung einer Ethikkommission verlangen (sozusagen "Subjekt-bezogen"). So verlangt etwa die Berufsordnung für Ärzte, dass vor Durchführung von Versuchen am Menschen eine berufsethische und -rechtliche Beratung durch eine Ethikkommission zu erfolgen hat. Ein weiteres Beispiel ist, dass die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) von Wissenschaftlern, die einen Antrag auf Forschungsförderung einreichen und Versuche an Menschen oder an menschlichem Gewebe planen, zuvor eine Ethikkommission konsultiert haben müssen. Nicht zuletzt fragen immer mehr wissenschaftliche Zeitschriften, bei denen Arbeiten über Versuche am Menschen oder an menschlichen Geweben zur Veröffentlichung eingereicht werden, ob die Studie "was approved by an ethical committee". Es ist in diesem Zusammenhang zu bemerken, dass ich als jetzt Mittvierziger durchaus noch Zeiten erlebt habe, bei denen die Anforderungen vom ärztlichen Standesrecht und von der DFG nicht so hoch waren.

Ich gehöre seit 10 Jahren der an der Medizinischen Fakultät der Universität Bonn errichteten Ethikkommission an, die für die Beratung von Anträgen von Mitgliedern dieser Universität zuständig ist. Im Folgenden möchte ich 1. über die Zusammensetzung dieser Kommission und die Arbeitsabläufe berichten, 2. über die bei der Prüfung der Anträge angewandten Kriterien informieren und 3.

einige Punkte kritisch beleuchten.

1. Organisatorisches

Die Ethikkommission besteht aus 32 Mitgliedern, die für zwei Jahre gewählt werden. Die Mitglieder setzen sich aus 16 Professoren und je vier wissenschaftlichen Angestellten, nicht-wissenschaftlichen Mitarbeitern und Studenten der Medizinischen Fakultät sowie vier Juristen (aus der Juristischen Fakultät der Universität) zusammen. Die Arbeit ist im Rahmen der dienstlichen Pflichten zu erbringen; lediglich die Studenten bekommen für die Vorbereitung und Teilnahme an einer Sitzung eine Aufwandsentschädigung von 150 DM. Die Kommission in ihrer Gesamtheit trifft sich nur einmal pro Jahr zu einer Art Jahreshauptversammlung, bei welcher der Vorsitzende der Kommission über die Finanzlage sowie über die Zahl der Anträge und Sitzungen im Vorjahr sowie über neue Rechtsvorschriften informiert.

Die Tatsache, dass die Kommission als ganze so viele Mitglieder hat, beruht darauf, dass die Belastung der einzelnen Mitglieder in Grenzen gehalten werden soll. Die eigentliche Arbeit wird in ca. 12 Sitzungen pro Jahr in kleinerem Kreise geleistet; hierfür wird in alternierender Weise jeweils ein Teil der Kommissionsmitglieder antelefoniert (Beschlussfähigkeit bei Anwesenheit von 5 Mitgliedern). Für Anträge an die Kommission muss eine Bearbeitungsgebühr von 2600 DM entrichtet werden, sofern die entsprechende Studie gesponsert wird; ansonsten ist die Beratung unentgeltlich. Die Gelder werden insbesondere für die Bezahlung von Personal verwendet, das für die Bearbeitung der Anträge zusätzlich eingestellt werden musste.

Die auf den Sitzungen zu beratenden Unterlagen werden den jeweiligen Mitgliedern etwa eine Woche vor dem Sitzungstermin zugeleitet. Meine Erfahrung ist, dass die Vorbereitung auf die ca. 15 Anträge pro Sitzung etwa einen Arbeitstag erfordert. Die eigentliche Sitzung dauert etwa eineinhalb bis zwei Stunden und gliedert sich in zwei Teile. Am Anfang wird vom Kommissionsvorsitzenden über schwerwiegende Nebenwirkungen berichtet, die bei Arzneimittelstudien beobachtet wurden, welche von der Ethikkommission zu einem früheren Zeitpunkt beraten wurden. Die meiste Zeit nimmt jedoch die Besprechung der einzelnen Anträge ein. Pro Antrag sind etwa 5 Minuten zu veranschlagen. Die Kritikpunkte, die von den Mitgliedern der Kommission zu dem jeweiligen Antrag eingebracht werden, werden vom Vorsitzenden der Kommission direkt auf Band diktiert. Die Antragsteller bekommen dann den entsprechenden Bericht, ggf. mit der Aufforderung, Änderungen vorzunehmen. Der revidierte Antrag wird dann auf einer der nächsten Sitzungen erneut besprochen oder im Umlaufverfahren endgültig entschieden. Grundsätzlich kann zur Erleichterung der Entscheidungsfindung der Antragsteller persönlich gehört werden. Auch können Gutachten von auswärtigen Experten angefordert werden. Beides ist jedoch selten erforderlich.

2. Kriterien bei der Beurteilung der Anträge

Die entscheidendste Frage ist natürlich die, ob der zur Beratung

vorgelegte Antrag ethisch vertretbar ist. Dies ist fast ausnahmslos der Fall. Eine entsprechende Diskussion ist praktisch nie zu führen. Ich erinnere mich nur an einen Antrag, bei dem ich den Rat eines Theologen (natürlich eines Ökheimers) suchte. Dennoch kommt es nur ganz selten vor, dass ein Antrag die Kommission ohne Beanstandungen passiert. Grundsätzlich kann man formale und wissenschaftliche Beanstandungen unterscheiden.

Formalen Punkten kommt ein ganz besonderer Stellenwert zu. Herzstücke eines Antrags an die Ethikkommission sind das Informationsblatt für die Patienten/Probanden und die Einwilligungserklärung. Im Informationsblatt ist darzulegen, warum die entsprechende Studie durchgeführt wird. Bei Medikamenten ist hier über mögliche Nebenwirkungen zu informieren. Dies muss in einer Sprache geschehen, die der Laie verstehen kann. Häufig muss beanstandet werden, dass Fremdworte vorkommen, die nicht erklärt werden. Es ist auch schon vorgekommen, dass bei multinationalen Studien nur eine englischsprachige Patienteninformation vorgelegt wurde. Die Einverständniserklärung, auf welcher der Patient/Proband sich durch Leisten der Unterschrift einverstanden erklärt, an der betreffenden Studie teilzunehmen, muss nach einem bestimmten Schema aufgebaut sein. Der Patient muss erklären, dass er den Sinn der Studie verstanden hat. Es muss ihm zugesichert werden, dass er jederzeit - ohne Nachteile (z.B. in der medizinischen Behandlung) befürchten zu müssen - von der Studie zurücktreten kann. Er muss hier auch informiert werden, wenn eine Versicherung für ihn abgeschlossen wurde und welche Obliegenheiten für ihn im Versicherungsfall erwachsen. Ein besonders häufig zu kritisierender Punkt ist, dass eine Versicherung nicht abgeschlossen wurde, obwohl das erforderlich wäre. Neuerdings muss die Einwilligungserklärung mit einem Passus abschließen, der besagt, dass die datenschutzrechtlichen Bestimmungen erfüllt werden. Selbst bei der Zahl der Unterschriften sind noch Feinheiten zu beachten. So müssen bei Kindern beide Erziehungsberechtigte unterschreiben. Es ist verständlich, dass bei diesen Formalia dem Juristen eine wichtige Rolle zukommt.

Hinsichtlich der inhaltlichen Ausgestaltung der Studie sind zahlreiche Fehler möglich, deren Beanstandung jedoch nicht zentrales Anliegen der Ethikkommission ist. Das Komitee wird aber ggf. dem Antragsteller entsprechende Mängel aufzeigen. Der Biostatistiker wird etwa einen entsprechenden Hinweis anbringen, wenn die Zahl der in eine Studie einbezogenen Patienten/Probanden nicht groß genug ist, damit ein bestimmtes Ergebnis nach den Regeln der Statistik herausgefunden werden kann. Der Pharmakologe (und ich selber gehöre auch zu dieser Zunft) wird sich kritisch zu Wort melden, wenn bestimmte Nebenwirkungen nicht erwähnt oder Gegenanzeigen für ein Medikament nicht als Ausschlusskriterium für die Teilnahme an einer Studie formuliert werden. Bei Arzneimittelstudien ist bei Frauen im gebärfähigen Alter wegen der möglichen Schädigung des Embryos auch die Frage zu prüfen, welche Verhütungsmethode verlangt werden muss.

3. Einige kritische Anfragen

Eine erste kritische Anfrage könnte sich auf die Zusammensetzung

der Ethikkommission beziehen. Hier ist von Interesse, dass vor einigen Monaten von Seiten des Wissenschaftsministeriums von Nordrhein-Westfalen angefragt wurde, ob nicht Bürgervertreter in die Ethikkommission entsandt werden könnten. Die meisten Mitglieder unserer Ethikkommission waren gegen diesen Vorschlag. Der zusätzliche Aufwand wäre beträchtlich, denn die meisten Unterlagen eines Antrags sind in Fachjargon verfasst und müssten dann neu formuliert oder bei der Sitzung zeitraubend erklärt werden. Bei multinationalen Arzneimittelstudien wird die entscheidende Unterlage, die über die Hintergründe informiert (Investigator's Brochure), oft in englischer Sprache vorgelegt. Der zusätzliche Nutzen durch die Beteiligung von Laien dürfte eher gering sein, denn fast alle Anträge sind in ethischer Hinsicht ziemlich unproblematisch. Außerdem ist das Laienelement auch bei der jetzigen Zusammensetzung sozusagen in doppelter Hinsicht vertreten: In medizinischen Fragen ist der Jurist Laie, und in juristischen Fragen sind es die Mitglieder der Medizinischen Fakultät.

Ein weiterer kritischer Punkt ist die Befassung der Ethikkommission mit Anträgen, bei denen es um Untersuchungen an menschlichem Blut, Urin oder anlässlich einer Operation sowieso entnommenen Geweben geht. Die Befassung einer Ethikkommission wird von der DFG bei Vorlegung eines entsprechenden Forschungsantrags automatisch gefordert. Der Eindruck drängt sich manchmal auf, dass hier deutsche Regelungswut am Werke ist. Wir in der Ethikkommission sind über derartige Anträge ziemlich glücklich, denn die häusliche Befassung mit dem Antrag und seine Besprechung in der Sitzung nehmen meist wenig Zeit in Anspruch. Das Problem ist freilich doch etwas komplizierter: Man denke etwa an den Fall, dass aus Erbsubstanz, die aus Blut isoliert wurde, weitreichende Schlüsse über einen Patienten gezogen werden können oder dass eine Zelllinie hergestellt wird, die kommerziell genutzt werden kann (Präzedenzfall liegt vor). Vor diesem Hintergrund scheint die Einschaltung einer Ethikkommission doch sinnvoll.

Ein weiteres Problem ist die Einschaltung von mehreren Ethikkommissionen bei multizentrischen oder gar multinationalen Studien. Das Szenario, dass z.B. eine Arzneimittelstudie, die in ganz Deutschland realisiert werden soll, von 16 Ethikkommissionen beraten werden muss, ist nicht abwegig. Hier würde ich mir wünschen, dass zwar in jedem Staat mindestens eine, innerhalb des gleichen Staates aber höchstens drei Ethikkommissionen mit einem Antrag befasst werden sollten. Die Satzung unserer Ethikkommission erlaubt es in der Tat, dass das Votum einer anderen Kommission zum gleichen Antrag übernommen wird.

Zum Schluss möchte ich sagen, dass mir die - durchaus zeitintensive - Mitarbeit in der Ethikkommission viel Befriedigung verschafft. Es ist wichtig, Kollegen bei der Planung von Studien kritisch zu begleiten und Patienten oder Probanden zu einem Optimum an Schutz zu verhelfen. Nebenbei lernt man eine ganze Menge aus anderen Disziplinen des eigenen Faches dazu, nicht zu vergessen die wertvollen Begegnungen mit medizinischen und nicht-medizinischen Kollegen, die sich mit den gleichen Anträgen auseinander zu setzen haben.

50-JÄHRIGES JUBILÄUM DES ÖKUMENISCHEN INSTITUTS DER
UNIVERSITÄT HEIDELBERG AM 18.1.1998
Grußwort von Prof. Dr. M. Plathow

Ein Grußwort meint wohl so etwas wie „Erinnern in die Zukunft, der wir gegenwärtigen“. Sie verbindet das Erinnern mit Wünschen, die für Christen zugleich Gebete darstellen. Dies geschieht anlässlich des 50-jährigen Jubiläums des ältesten Universitätsinstituts für ökumenisches Forschen und Lehren in Deutschland, das durch die Verbindung mit dem Ökumenischen Studienhaus auch ökumenisches Leben integriert. In demselben Jahr, in dem der ÖRK sein 50-jähriges Bestehen feiert und bedenkt „Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Verständnis und einer gemeinsamen Vision des Ökumenischen Rates der Kirchen“ weist solch ein Jubiläum – schon durch das Datum – auf die Verknüpfung von ökumenischer Bewegung und wissenschaftlicher Ökumenik hin, sowie auch auf die Wegsituation des „wandernden Gottesvolkes“, das vom hochpriesterlichen Gebet Jesu Christi „ut unum sint“ getragen und begleitet wird, und der denkend verantworteten ökumenischen Theologie, für die das Bekenntnis und der Lobpreis des dreieinen Gottes sich als Grund und Ziel erweist.

Unter Ausblenden so mancher Einzelgesichtspunkte vor allem aus den guten Erfahrungen im Ökumenischen Studienhaus will ich aus den Jahren 1970 – 1982, während deren ich hier arbeiten durfte, zwei ökumenische Themenfelder herausgreifen. Sie bewegen sich in der Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums und der III. Weltkirchenkonferenz des ÖRK in Neu Delhi.

1. Man bedenke den Wandel zur Reaktion Papst Pius XI. auf die 1. Weltkirchenkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Lausanne 1927 mit der Enzyklika „Mortali-um animos“ (1928), als 1971 in Loewen römisch-katholische Vertreter offizielle Mitarbeiter der „Faith-and-Order“-Abteilung des ÖRK wurden. In diesem ökumene-geschichtlichen Kontext veröffentlichte – nach langen Vorarbeiten – die „Arbeits-gemeinschaft Ökumenischer Universitätsinstitute“ Bochum, München, Münster, Tübingen und Heidelberg, aus der dann auf europäischer Ebene die „Societas oecumenica“ hervor-ging, das Memorandum „Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter“ 1973 mit der zukunftsweisenden Spitzenthese ökumenischer Forschung: „Da einer gegenwärtigen Anerkennung der Ämter theologisch nichts Entscheidendes mehr im Wege steht, ist ein hauptsächliches Hindernis für die Abendmahlsgemeinschaft überwunden. Wo ein ge-meinsamer Glaube an die Gegenwart Jesu Christi im Abendmahl vorhanden ist, ist ge-genseitige Zulassung zum Abendmahl möglich.“ Groß war der Widerhall sowohl in freudiger Zustimmung als auch in scharfer Ablehnung – auch was die von E. Schlink erarbeiteten Thesen zur apostolischen Sukzession betrifft. Über das sog. Akkra-Papier flossen u.a. die Konvergenzergebnisse in das sog. Lima-Dokument „Taufe, Eucharistie, Amt“ von 1982 ein.

Im Oktober 1977 wandte sich die „Arbeitsgemeinschaft Ökumenischer Universitätsinstitute“ – nach der theologischen Kommission der lutherischen und römisch-katholi-schen Kirchen in den USA 1970 – dem besonderen Problem eines universalkirchlichen Amtes zu, wie es im römischen Papsttum Gestalt gewonnen hat. Gewiß spielte auch

H. Küngs Buch über die Unfehlbarkeit des Papstes für den Zeitpunkt eine Rolle, als sich Exegeten, Kirchenhistoriker, Dogmatiker beider Kirchen zum Symposium in der da-maligen „Stiftsmühle“ in Ziegelhausen trafen. Die Vorträge und Diskussionen wurden in „Papsttum als ökumenische Frage“ 1979 dokumentiert. Als höchst interessantes ökumene-wissenschaftliches Ereignis habe ich dieses Symposium für meine Biographie geinnert. Als Thema „Kichengemeinschaft mit nicht unter dem Papst“ begleitet es uns weiter.

2. Sei an die bilateralen Gespräche zwischen der EKD und dem russisch-orthodoxen Patriarchat Moskau vor allem nach der III. Weltkirchenkonferenz in Neu Delhi erinnert, an denen die Direktoren und Mitarbeiter des Ökumenischen Instituts Heidelberg maß-giebig beteiligt waren. Gewiss gab es schon Anfang der 50er Jahre enge Kontakte, gemeinsame Tagungen mit der russisch-orthodoxen theologischen Fakultät St. Sergius in Paris unter der Jurisdiktion des Patriarchats Konstantinopel – E. Schlink schrieb ein Geleitwort zu dem von R. Slenczka aus dem Russischen übersetzten Buch von Leo Zander *Einheit ohne Vereinigung. Ökumenische Betrachtungen eines russischen Or-thodoxen*, Stuttgart 1959. Mit dem Patriarchat Moskau gewannen die Gespräche aber erst nach den beiden Reisen von M. Niemöller 1951/52, von G. Heinemann 1954 und den wechselseitigen Besuchen des Metropoliten Nikolaj von Krutizi und Kolomna und der Präses Held und Wilm, mit dem Brief von Prof. Pariskij vom 10.6.1956 an H.J. Iwand inhaltliche und organisatorische Formen, um dann als erster offizieller Dialog vom 26. bis zum 29.10.1959 in Arnoldshain zu beginnen. Im örtlichen Wechsel zwi-schen Deutschland und der UdSSR wurde dieser Dialog über mehr als 25 Jahre fortge-setzt, wie wir in den Veröffentlichungsbänden nachlesen können. R. Slenczka schildert sie in *25 Jahre theologische Gespräche zwischen EKD und Moskauer Patriarchat*, ÖR 34, 1985, 446-467.

Für uns Mitarbeiter des Instituts brachte die Beschäftigung mit der in der Liturgie wur-zelnden Orthodoxie russischer oder – durch Prof. Heyer begleiteter – griechischer so-wie rumänischer Provenienz Erkenntnisgewinne. Dasselbe gilt für die Beschäftigung mit dem Briefwechsel zwischen der Theologischen Fakultät Tübingen und dem Patriarchen Jeremias II. von Konstantinopel (1573-81), wo die theologischen Dialogthemen schon genannt sind, die auch Prof. Pariskij in seinem Brief an H.J. Iwand vorschlägt und die dann die folgenden theologischen Dialoge zwischen der EKD und dem russisch-orthodoxen Patriarchat Moskau bestimmen.

Gewiß wäre hier noch vieles vertiefend zu sagen. Erwähnt sei nur, dass so mancher Kirchenobere dieser „Martyrerkirche“ – wie wir sie damals nannten – mit stillem oder offenkundig kritischem Blick von uns betrachtet wurde. In einer Zeit, in der die ortho-doxen Kirchen – gewiss auch bei mancher kritischen Distanzierung – im ÖRK ein be-sonderes Gewicht gefunden haben, sind diese hier mit der russischen Orthodoxie und mit den anderen orthodoxen Kirchen geführten Dialoge weiter zukunftssträchtig.

Wie heute so war damals ökumenisches Forschen, Lehren und Leben in diesem Institut von einer Vision geleitet: Auf diesem Weg immer weiter zu gehen in Forschen, Lehren und Leben – auch bei Phasen mit Verzögerungen – dazu wünsche ich unserem Institut, seiner Leitung, seinen Mitarbeitern von Herzen Gottes reichen Segen.

Ökumene im Aufbruch:

Verschiedene Wege führen ins „Ök“

Bericht des Studienleiters zur Entwicklung des Hauses im Jahr 1999

Viele verschiedene Lebenswege führen ins Ökumenische Institut und Studentenwohnheim der Universität Heidelberg. Mit diesem Motto begannen wir unser Wintersemester 1999/2000. Die biblische Geschichte von Abraham regte uns zum Nach-Denken an, gleichsam ein Archetyp der jüdischen, christlichen und muslimischen Religion: aufgerufen, sich aufzumachen aus seinem Vaterhaus, seinem Vaterland und von seiner Verwandtschaft – „in ein Land, das ich dir zeigen will“ (Gen 12). Dies ist auch die Erfahrung der Menschen, die ins „Ök“ kommen. Wir alle gehören immer schon zu bestimmten Sozialgrößen: unserer Familie und unserer Heimatstadt, unserer Kirche oder Religionsgemeinschaft, unserem Land und unserer Kultur, unserem Sprachraum. Das zu verlassen bedeutet zunächst, sich in Unsicherheiten zu begeben. Denn Zuhause, in unserer Heimat, sind wir sicher. Dort können wir Situationen und Menschen einschätzen, können uns ausdrücken und spüren, ob wir verstanden werden. Aber lassen wir das Bekannte zurück, erleben wir – auch uns selbst – als Fremde. Das verunsichert. Aber jedem Aufbruch, jedem neuen Weg wohnt eine Verheißung inne. Es ist die Verheißung des Mitseins Gottes auf diesem Weg. Abraham können wir nicht nur begreifen als Archetyp des Glaubens. Er ist uns womöglich eher zugänglich in seinem Aufbrechen, seinem Angewiesensein auf die Verheißungen und den Segen Gottes. Und was ist denn Segen anderes als das Mitsein Gottes, das uns vor allem im Mitsein und Begegnen anderer Menschen entgegenkommt?

Hier im Haus hat im vergangenen Jahr für viele wieder ein neuer, gemeinsamer Weg begonnen, der in jedem Semester neu die Verheißung der ökumenischen Gemeinschaft in sich birgt. Täglich entdecken wir hier etwas von dieser Wahrheit, daß wir den anderen und die andere, jeden einzelnen tatsächlich begreifen lernen als ein Segen Gottes. Das bedeutet freilich nicht, daß wir alle immer nur nett zueinander wären oder daß wir gar alle das gleiche denken und fühlen sollten. Im Gegenteil: jede und jeder mit seinem Bekenntnis, mit seiner Sprache, mit seiner Kultur, kurz: jeder mit seinem bisherigen Lebensweg und so wie er geworden ist, auch mit seinen Ecken und Kanten, kann als Segen Gottes begriffen werden, wenn wir der Verheißung trauen, die im Aufbruch wohnt. Ökumene im Aufbruch – so erlebe ich dieses Haus.

Einen ganz seltenen Aufbruch erlebten wir mit dem Wechsel des Ephorus: Prof. Dr. Christoph Schwöbel kam zum Sommersemester und wurde somit auch Direktor des Instituts, übernahm den Lehrstuhl für Systematische Theologie/ Ökumene. Da Prof. Schwöbel ein Mensch ist, der selbst in seinem Leben bereits viele Aufbrüche erlebt hat, paßt er vorzüglich in dieses Haus. Schnell setzte sich die Meinung bei allen im Haus durch: er ist der Richtige! Mit ihm kamen nach und nach viele andere „Aufbrecher“ aus der vorigen Wirkungsstätte in Kiel, um im Institut mitzuarbeiten: Corinna und Markus Mühling-Schlappkohl, Stefan Volkmann, Sven Jepsen und Kirsten Thomsen. Diana Heß bezog sogar ein Zimmer im Wohnheim und schafft so eine zusätzliche Brücke zwischen beiden Teilen des Hauses. Die Familie Schwöbel konnten wir dann alle beim Sommerfest kennenlernen und wir verstanden sofort, wo die Quelle der Herzlichkeit von Herrn Schwöbel ihren Ursprung hat... Bereits jetzt läßt sich sagen: die Idee des Hauses mit seinen zwei Teilen des ökumenischen Lebens und Lernens unter einem gemeinsamen Dach wird von dem neuen Team weitergetragen. Aus dem früheren Team sind Frau Fröhner (Sekretariat), József Fuisz (akademischer Tutor), Herr Herrmann (Bibliothekar) und ich selbst geblieben, was hoffentlich zur Kontinuität beiträgt. Bekannte Gesichter blieben auch die Seminarwachen: Anna Briskina, Bettina Klink und Susanne Ruge.

Im Wohnheim gab es natürlich die üblichen Aufbrüche: für viele ist dieses Haus nach vier Semestern doch zu einem Zuhause geworden und der neuerliche Aufbruch fällt entsprechend schwer. Doch nur so kann möglichst vielen Studierenden die Möglichkeit geboten werden, diese Lebenserfahrung zu machen. Der Abschiedsschmerz vergeht, sobald die Neuen da sind. Und der Kontakt zu den „Ex-Ökis“ bleibt auf vielfältige Weise bestehen, nicht zuletzt durch den Freundeskreis. Unser Bemühen geht weiter, diesen Freundeskreis zu verjüngen und den Kontakt zu den „Alumnis“ zu stärken. Das gelingt vor allem durch einen Hausabend pro Semester, zu dem wir einen ehemaligen Öki als Referenten einladen, und dann aber vor allem beim Sommerfest. Pfarrer Dr. Uwe Gräbe, ein Vertreter dieser jüngeren Generation, wurde zum stellvertretenden Vorsitzenden des Freundeskreises gewählt.

Spätestens bei den Eröffnungswochenenden wird das Wachsen einer guten Gemeinschaft in Vielfalt spürbar (vgl. den Bericht vom Eröffnungswochenende). Die Hausabende sind der institutionalisierte Anker der Gemeinschaft. Wunderbare, zum Teil anspruchsvolle, vor allem aber sehr unterschiedliche Abende erlebten wir. Ein Höhepunkt im Sommersemester war sicherlich der Besuch und die Lesung von Hilde Domin, die uns allen in tiefer Erinnerung

bleibt. Die Diskussion zur doppelten Staatsbürgerschaft, die hier im Haus natürlich über Wochen geführt wurde, fand an dem Abend mit Prof. Haverkate (der seit Jahren als Jurist Mitglied des Kuratoriums unseres Hauses ist) eine wichtige Ergänzung. Für das Wintersemester stehen erstmals gleich viele Abende auf dem Programm, die von Hausbewohnern selbst gestaltet werden. Im Konvent wurde das ausgiebig diskutiert. Natürlich soll die Tradition fortgesetzt werden, interessante Gäste von außen einzuladen. Die Gesundheit einer Gemeinschaft hängt ja stark von ihrer Fähigkeit ab, wie durchlässig und kompatibel sie zur Außenwelt bleibt. Dazu tragen die vielen Gäste, die im Laufe des Jahres hier ein und aus gehen, erheblich bei (Professoren, Doktoranden und Studenten). Dennoch zeigt sich immer wieder, daß die Abende, an denen Hausbewohner aus eigener Erfahrung über ihr Land, ihre Konfession oder ihr Fach berichten, zu den lebendigsten werden. Ein Versuch, das ökumenische Bewußtsein zu schärfen sind die neu erfundenen Abende, an denen „Studierende über Glaubensfragen“ diskutieren. Die unterschiedlichen konfessionellen und kulturellen Frömmigkeitsprägungen kommen dann nicht nur in den Andachten zum Vorschein, sondern können auch in einer Gesprächssituation theoretisch reflektiert werden. Das scheint uns wichtig für das gegenseitige Verstehen – nicht zuletzt auch der eigenen Tradition. Oft sind die Wurzeln des eigenen Bekenntnisses nicht bewußt.

In den Andachten bietet sich dann eine weitere Ebene der Begegnung und Vertiefung der Gemeinschaft. Hier wird bleibend Wichtiges und jetzt Dringliches gleichermaßen aufgegriffen. Viele Hausbewohner beteiligten sich an der Gestaltung oder übernahmen gar selbständig Andachten. Die Dienstage wurden inhaltlich und liturgisch sehr unterschiedlich gefüllt, oft bezogen auf das Thema des Hausabends. Donnerstags wurde meist ein Taizé-Gebet gefeiert. So bleiben die Andachten das geistige Zentrum dieser Gemeinschaft, in dem viele Talente dazu beitragen, daß es auch in der eigenen Frömmigkeit immer wieder zu Aufbrüchen kommt.

Daß Aufbrüche in der eigenen Identität sich gerade während der Studienzeit ergeben, erleben wir ständig. Viele Einzelgespräche, oft in seelsorgerlicher Atmosphäre, sind dann notwendig, aber ebenso profunde Studienberatung und -begleitung. Der Leistungsdruck ist in den vergangenen Jahren gestiegen und nicht alle kommen damit leicht zurecht. Durch den begrenzten Arbeitsmarkt tun sich Ängste auf. Da ist es oft hilfreich zu beobachten, wie Menschen mit anderen Mentalitäten mit solchen Phänomenen umgehen. Dennoch: Zukunftsängste begleiten heute viele Studierende, nicht nur die Deutschen. Wir bemühten uns, gerade im Ök das Konkurrenzdenken außen vor zu lassen, und der simplen Einsicht

Raum zu schaffen: mir geht es dann am besten, wenn es den anderen auch gut geht. So wurde wieder oft und laut gefeiert, wenn wieder einmal jemand das Examen geschafft hatte, die Deutschprüfung endlich als Hürde vor dem eigentlichen Studium bewältigt werden konnte, oder einfach auch eine größere Arbeit ihren Abschluß fand. Der Wunsch, dem anderen, der anderen möge gelingen, was er oder sie begonnen hat, ermutigt und weckt neue Kräfte.

Gar nicht um Leistung, sondern um Kulturpflege geht es bei den jährlichen Studienfahrten. In diesem Jahr ging es nach Prag. Zwei liebgewonnene Ökis hatten uns immer wieder eingeladen in die Stadt der Partneruniversität Heidelbergs. Olina Smrckova, Theologiestudierende der Kirche der Böhmisches Brüder, begleitete bereits alle Vorbereitungen und Robert Rehak, jetzt Promovend im Alten Testament in Prag, führte kenntnisreich in die reiche jüdische Vergangenheit von Prag. Daß diese Fahrt einmal mehr zur Stärkung der ökumenischen Gemeinschaft beitrug, ist dem Bericht in diesem Heft unschwer zu entnehmen (Michael Wolf). Der Freundeskreis ermöglichte durch seinen großzügigen finanziellen Zuschuß für viele erst diese Fahrt.

Die vielfältigen Dienste im Haus werden von allen gewissenhaft erfüllt (jedenfalls meistens!!!). Als engagierte Tutorin hatten wir bis zum Sommer Marlinang Butar-Butar, deren unermeßliche Geduld in der Sorge um die Ordnung in der Küche erprobt wurde (bestanden!). Beim Abschlußkonvent des SS 99 wurde Heidrun Schroeder als Nachfolgerin gewählt, die bereits jetzt mit vielfältigen Talenten glänzt. Auch das Kapitel hat nun einen neuen Vorsitzenden, Motoo Nakamichi. Die „Ära Münch“ (immerhin vier Semester lang war Dorothea hervorragende Kapitelvorsitzende) ging somit zu Ende. Die Hausfrauen, Frau Hähnle, Frau Kunisch, Frau Ziegler und Frau Zufelde sorgen gemeinsam mit dem Hausmeister, Herrn Zufelde, dafür, daß unser Heim auch in Ordnung bleibt. Nicht selten erhalten wir Komplimente über den Zustand des Hauses. Dank des Umbau vor immerhin acht Jahren ist alles leicht zu pflegen.

Mit all diesen Menschen im Haus fallen Aufbrüche in jedes neue Semester leicht. Die Hoffnung ist, daß die, die einmal Teil dieser ökumenischen Gemeinschaft geworden sind, egal mit welcher Aufgabe betreut oder mit welchen Studien befaßt, ermutigt von hier weiter aufbrechen können in der Gewißheit, daß sie auch dann Teil dieser Gemeinschaft bleiben, wenn sie nicht mehr hier wohnen. Gut, daß es solche Heimatorte gibt.

Heidelberg, den 10.11.1999
Fernando Enns, Studienleiter

Alle Wege führen ins Ök Das Eröffnungswochenende

Die erste Woche des Wintersemesters war bewältigt, und nun sollte also, bevor das Semester dann so richtig beginnen würde, das Eröffnungs- und Kennenlernwochenende der 'Ökis' stattfinden. Das Programm tönte verheißungsvoll, und auch das Wetter schien ganz gut mitspielen zu wollen.

Ganz gemächlich stimmten wir uns am Freitag abend auf das Kennenlernen beziehungsweise besser Kennenlernen mit dem Ök-Video ein. Diese 'Wahlpflichtveranstaltung' für die neuen Ökis führte diesen eingehend ihre Vor- und Mitbewohner vor Augen, und ebenfalls machten die Neuen schon einmal Bekanntschaft mit dem Brunnen im Garten, der wohl jedem Öki früher oder später und vor allem freiwillig oder unfreiwillig mit seinem kühlen Naß eine angenehme Erfrischung im heißen Sommersemester bietet.

Am Samstag morgen ging erst noch mal ein jeder seinen Wegen und Pflichten nach, und auch die letzten Einkäufe für die kulinarischen Aspekte des Wochenendes wurden noch getätigt. Am frühen Nachmittag wurde dann endgültig dem Schreibtisch der Rücken zugekehrt, und alle Ökis begaben sich per Auto zum Kloster Maulbronn. Obwohl so manchen schon die Mägen knurrten, stand zuerst die Führung durch die alten Mauern des Klosters auf dem Programm. Wir machten einen Rundgang durch die wunderbar erhaltene Anlage des Klosters Maulbronn, dessen wohl bekanntester Schüler Hermann Hesse in seine Romane wohl viele Eindrücke aus seiner eigenen Schulzeit hier einfließen ließ.

Während die goldgelbe untergehende Oktobersonne das bunte Laub der Bäume in seinen schönsten Farben aufleuchten ließ, feierten wir mit jeder Menge der unterschiedlichsten selbstgefertigten Kuchen und Saft auf einem Mäuerchen am Rande der Klosteranlage den Geburtstag von Vilija. Als somit auch der aufkommende Hunger gestillt war, konnte es im Lichte des Vollmondes zurück nach Heidelberg ins Ök gehen.

Dort angekommen ging der Festtagsschmaus auch schon bald weiter, und zwar stand dieser Abend im Zeichen der berühmten französischen Küche mit Flammkuchen 'à la Soazig et Bernard'. Nachdem die Küche wieder in Schuß gebracht worden war, hieß es sich in Schale zu werfen, denn nun ging es über zu einer edlen Weinprobe mit Weinen so international wie die ÖRis. So reichte die Palette von den bekannteren Tropfen aus der Pfalz und aus Baden über die klassischen Roten wie Bordeaux und Chianti und unbekanntere Größen aus Ungarn oder Rumänien bis hin zum griechischen Retziner, welcher wohl am meisten eine Geschmackssache war. Untermalt wurden die Kostproben noch mit einigen Erläuterungen aus dem Weinlexikon von Michael und Karoline oder der Anekdote über den 'gallo nero' von Giovanni.

Früh am Sonntag morgen begann schon in der Küche gewerkelt zu werden, verlockende Düfte begannen sich im Haus auszubreiten. Richtig 'eingeläutet' wurde der Sonntag dann mit der gemeinsamen Andacht, die mit einem Nachtigall-Ruf auf der Flöte von Heidrun begann. Einen zweiten musikalischen Höhepunkt, der von Ökis dargeboten wurde, war das Duett von Soazig und Peter an Fagott und Klavier, wobei man nur hoffen kann, in Zukunft noch in den Genuß



Foto: Gerhard Lienhart

vieler weiterer Darbietungen dieses neuen Duos zu kommen. Die Andacht, deren Thema mit 'Wege' beschrieben war, richtete ihr Hauptaugenmerk auf unsere bisherigen Wege, die sich jetzt im Ök getroffen haben - und dies ja nun wahrlich aus allen Himmelsrichtungen. So stellte jeder zeichnerisch auf einem großen Plakat seine wichtigsten bisherigen Stationen bis ins Ök nach Heidelberg in der Mitte dar, und diese 'Landkarte' unserer Lebensläufe kann künftig in der Kapelle studiert werden.

Der erste Weg nach der Andacht führte wieder einmal an den reich gedeckten Tisch zum Brunch, der eine wirkliche Augenweide war. Es wimmelte nur so von den verschiedensten Köstlichkeiten, und beklagenswert blieb nur, daß auch der größte Hunger einmal gestillt ist. Genau das Richtige anschließend war da der nächste vorgesehene Weg, nämlich die Verdauungswanderung, welche uns auf den Heiligenberg führte. Leider begannen etwa zeitgleich mit dem Heraustreten aus der Tür, einige Regentropfen vom Himmel zu fallen, jedoch blieben wir während der Wanderung noch vom Regen verschont. Ein strömender Regen entwickelte sich erst, als wir später zu einer Schlossführung unter der Leitung von Bernard zum Schlosspark hinaufgingen. Dennoch lauschten wir einigen interessanten Erklärungen zum Schloß aus Bernards Munde, und hätte es nicht derart stark gegen Ende geregnet, hätten wir vielleicht doch noch erfahren, was es denn genau mit der Zerstörung des Schlosses auf sich hat.

Daher sei an dieser Stelle nachträglich noch einmal erklärt: Das Heidelberger Schloß hat in seiner Entwicklung von einer kleinen mittelalterlichen Burg bis zum breiten repräsentativen Palais drei Zerstörungen erlitten. Die ersten Blessuren erfuhr es während des Religionskrieges, der das Römische Reich geteilt hat: auf der einen Seite die Katholiken und auf der anderen die Protestanten. Nach dem Sieg beschädigten die Katholiken nicht nur das Gemäuer, sondern entführten auch noch die berühmte Bibliotheca Palatina nach Rom. Die nächste schadhafte Zeit erlebte das Schloß während des Erbfolgekriegs zwischen dem französischen König Louis XIV. und dem pfälzischen Kurfürsten. Die dritte Zerstörung läßt sich schließlich niemandem zuschreiben, da hier während der Renovierung des Schlosses ein verhängnisvoller Blitzschlag das Schloß in Brand steckte. Die Flammen wüteten drei Tage und drei Nächte und waren nicht zu bezwingen. Der damalige Kurfürst Karl Theodor deutete dieses schwere Schicksal als ein Zeichen Gottes, daß er künftig nicht mehr im Schloß zu Heidelberg wohnen sollte. Darauf wurden die verbrannten Gemäuer in Trümmern liegengelassen, die den Einwohnern Heidelbergs als Steinbruch dienten. Daher wäre selbst die Schlossruine mit der Zeit langsam verschwunden, wenn sich nicht der aus Frankreich eingewanderte Kunstliebhaber, Charles de Graimberg, dagegen eingesetzt hätte.

Das Abendprogramm des Sonntages stand noch einmal so richtig im Zeichen des Kennenlernens. So fanden die verschiedensten Spiele statt, und wir wurden in bretonische Tänze, in japanisches Klatschen und Bauchtanz eingeführt.

Man kann nur sagen, daß das Eröffnungswochenende seinen Zweck mehr als erfüllt hat; wir hatten jede Menge Spaß miteinander, und jeder hat wohl jeden auch ein kleines Stückchen besser kennengelernt.

Bernard Joubin & Béatrice Lienemann



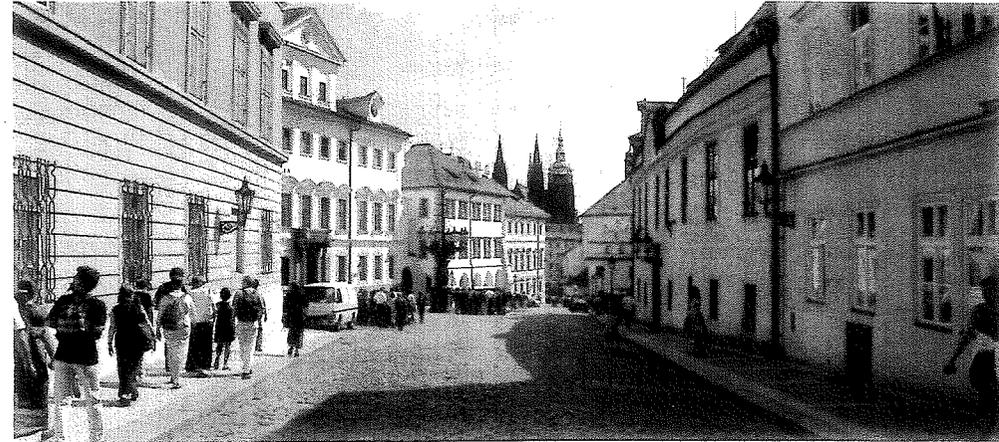
ÖK-Studienfahrt nach Prag ...
„Maybe tea, maybe coffee ???“

Mit zwei Kleinbussen und einem PKW machten sich die Ökis auf den Weg, um die goldene Stadt zu erkunden. Lange hatten sich die Ökis vorbereitet und alle wichtigen Fragen geklärt („Liegt Prag in Deutschland ???“). Schnell war auch der Studienfahrt - Hit gefunden : „Ich fahr heut nach Prag, weil ich Prag so sehr mag ...“, der bei jeder Pause (und das waren ziemlich viele, so ungefähr 32 !) gemeinsam gehört, gesungen und getanzt wurde. Es gab sogar Ökis, wie z.B. der lustige Peter, der sich bei einer der Pausen eine Badehose angezogen hat, um im nächst besten tschechischen Tümpel seinen großen Zehen zu baden. Ansonsten war es eine lustige Fahrt, die nicht zuletzt durch die informativen Vorlesungen aus den Reiseführern über Prag und die lustigen Fragen von einer Mitfahrerin („Wann fahren wir auf die Toilette ?“) aufgelockert wurde.

Endlich kamen wir an, in der Villa Miami, wo wir 3 Nächte verbrachten. Und wir müssen sagen : es war ein tolles Haus. Der besondere Höhepunkt des Aufenthaltes war das tägliche Frühstück, das liebevoll von zwei Damen aus Prag vorbereitet wurde. Wir wurden umsorgt und bedient und hatten eine tolle Auswahl an kulinarischen Köstlichkeiten. Ein Fest !!! Wir sehnen uns noch immer nach den einladenden Sätzen : „Maybe tea, maybe coffee, it's okay, no rush, Apfelstrudel, very good, yes, maybe ...“



Am Samstag stand eine 3-stündige Stadtführung auf dem Programm. Unsere Führerin war die Pragerin Eva, die viele kleine Geschichten über Prag zu erzählen wußte und uns die Burg zeigte, und uns bis zur Karlsbrücke begleitete. Wieder Plattfüße. Aber dafür hatten wir bei genialem Wetter Prag noch mehr als wunderschöne Stadt kennengelernt. (O-Ton: „Ich dachte Heidelberg ist eine schöne Stadt, aber das stimmt ja gar nicht ... Prag ist ja viel schöner !!!“)





Das Programm war bunt und vielseitig. Gleich am ersten Abend erlebten wir die Altstadt Prags, die Karlsbrücke, die Moldau. An allen Ecken gab es Musik und so genossen wir die besondere Atmosphäre. Ein paar harte Ökis gingen an diesem Abend noch in einen Prager Jazzkeller und genossen das Bier für 1,- DM.

Der Freitag begann mit einer Vorlesung von einem 80jährigen, agilen Pfarrer in der theologischen Fakultät von Prag über die Geschichte der Kirche der Böhmisches Brüder und der theologischen Fakultät. Am nachmittag wurden wir von Robert, einem Ex-Öki und Bewohner Prags durch das jüdische Viertel geführt. Die Pinkas-Synagoge, der jüdische Friedhof, die spanische Synagoge und auch die Legenden von Golem und Rabbi Löw waren Zeugnisse für eine reiche jüdische Kulturgeschichte in Prag. Zwischen den festen Programmpunkten gab es immer wieder Zeit zum bummeln, besichtigen, genießen und einkaufen. Am abend gab es schließlich noch als „Schmankerl“ ein klassisches Konzert mit Streichern und Klarinetten. Ein wunderbares Klangerlebnis, wobei es doch für den ein oder anderen zu einem „Wettkampf mit dem Schlaf“ wurde, schließlich hatten wir vorher ausgiebig gespeist. Anschließend machte sich noch eine Truppe von Ökis auf den Weg, um „ein bißchen rumzulaufen“ und dann in eine Kneipe zu gehen. Das war ein Spass, nach einem Tag herumlaufen in Prag, noch einen kleinen, 2-stündigen Spaziergang irgendwo in Prag, ... Danke, Dorothea !

Der nachmittag war frei und so konnte jeder seinen Interessen nachgehen ... essen, trinken, Bootfahren, bummeln, Eisessen, Biertrinken, oder auch Kultur. Der nächste Höhepunkt folgte zugleich: eine Fahrt auf einen Hügel, um von dort auf Prag zu sehen und den romantischen Sonnenuntergang mitzuerleben.

Anschließend hetzten wir noch in einen Jazz-Keller, um den letzten Abend wirklich voll auszukosten. Dort waren wirklich alle Ökis dabei, denn der letzte Abend mußte genossen werden. Einige Fragen blieben ungeklärt :

- Hat sich wohl Olina für die Ökis geschämt, die sehr albern waren und immer so komisch klatschen???
- Warum ist Lamia auf ihrem Fotoapparat eingeschlafen???
- Wann war der Zeitpunkt, als Bibiana so müde war, daß sie auf Schlaf-Modus mit Standby-Lächeln umgeschaltet hat???

Dennoch : der Jazzkeller war ein schöner Abschlußabend unserer Prag-Fahrt. Schließlich waren wir nach einer ca. 1stündigen Straßenbahnfahrt um 2:00 Uhr im Bett.

Der Abschied fiel uns schwer, von Olina, die alles toll organisiert hatte, von den lustigen Muttis in der Villa Miami (oder Villa Maybe ???) und von dieser tollen Stadt. Die Heimfahrt führte uns noch über Karlstein, wo wir noch eine Burg besichtigen konnten, und wir gemeinsam Picknick gemacht haben. Insgesamt kann man sagen: Die Prag-Studienfahrt war etwas ganz besonderes.

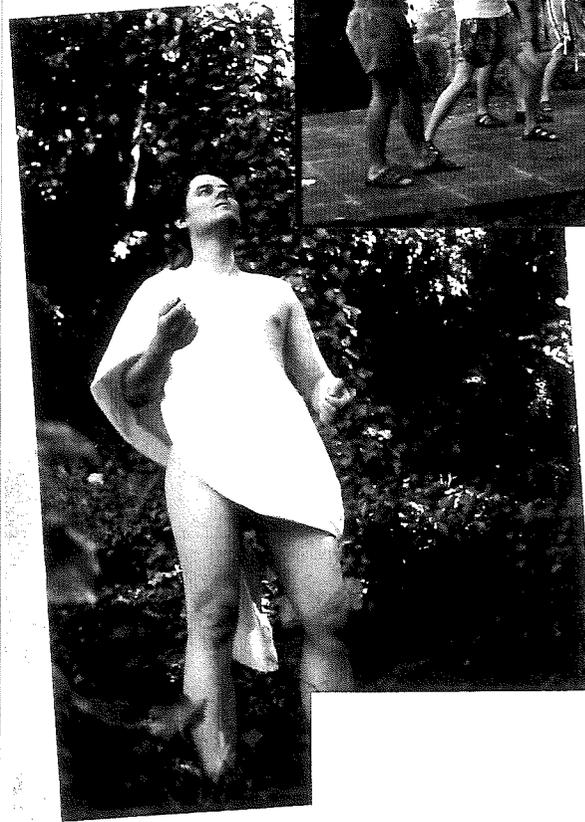
Was haben wir gelacht !!!!

Michael Wolf





Jubiläum
des
Ephorus



Ganzheitliche
Erschließung
religiöser
Überlieferung



Ungeahnte Talente werden geweckt



Der
fröhliche
Lazarus



BEWOHNERINNEN DES ÖKUMENISCHEN WOHNHEIMS IM SOSE 1999

Name	Land	Studienfach	Konfession
1. Vladimir Baum	Ukraine	Judaistik, Deutsch	Jüdisch
2. Marlinaug Butar-Butar	Indonesien	Germanistik, Ethnologie	Evangelisch
3. Georgios Danijil	Griechenland	Rechtswissenschaft	Griechisch-orthodox
4. Peter Dellbrügger	Deutschland	Volkswirtschaftslehre	Christengemeinschaft
5. Lamia El-Khourl	Jordanien	Archäologie	Griechisch-orthodox
6. Thierry Epal	Kamerun	Chemie	Römisch-katholisch
7. Jenny Hall	England	Theol./Religionswissensch./Germanistik	Anglikanisch
8. Katrin Heiner	Deutschland	Theologie	Evangelisch
9. Bernard Joubin	Frankreich	Dolmetschen (frz./engl.)	Römisch-katholisch
10. Tomas Kiauka	Litauen	Theologie	Ev.-lutherisch
11. Marjje Kruse	Deutschland	Theologie	Evangelisch
12. Gerhard Lienhart	Deutschland	Physik und Mathematik	Römisch-katholisch
13. Stefan Lossin	Deutschland	Theologie	Lutherisch
14. Frederic Marmé	Deutschland	Medizin	Evangelisch
15. Dorothea Münch	Deutschland	Theologie	Evangelisch
16. Daniel Munteanu	Rumänien	Theologie	Rumänisch-orthodox
17. Motoo Nakamichi	Japan	Theologie	Evangelisch
18. Giovanni Pellegrini	Italien	Philosophie	Römisch-katholisch
19. Susanne Ruge	Deutschland	Theologie	Evangelisch
20. Ho-Seung Ryu	Korea	Theologie	Evangelisch
21. Heidrun Schroeder	Deutschland	Theologie	Lutherisch
22. Bibiana Sutomo	Indonesien	Deutsch als Fremdsprache	Römisch-katholisch
23. Janina Wiesenhüter	Deutschland	Medizin	Evangelisch
24. Michael Wolf	Deutschland	Theologie	Evangelisch
25. Eva Tögel	Deutschland	Biologie/Geographie	Römisch-katholisch

BEWOHNERINNEN DES ÖKUMENISCHEN WOHNHEIMS IM WISE 99/00

Name	Land	Studienfach	Konfession
1. Vladimir Baum	Ukraine	Judaistik, Deutsch	Jüdisch
2. Silvana Bunea	Rumänien	Religionsphilosophie/Religionsgeschichte	Rumänisch – orthodox
3. Peter Dellbrügger	Deutschland	Volkswirtschaftslehre	Christengemeinschaft
4. Lamia El-Khourl	Jordanien	Archäologie	Griechisch-orthodox
5. Karoline Faber	Deutschland	Theologie	Evangelisch
6. Thorbjörn Geirbo	Norwegen	Anthropogeographie	Ev.-lutherisch
7. Diana Heß	Deutschland	Theologie und Philosophie	Ev.-lutherisch
8. Bernard Joubin	Frankreich	Dolmetschen (frz./engl.)	Römisch-katholisch
9. Soazig Kermaal	Frankreich	Deutsch/Englisch/Französisch	Römisch-katholisch
10. Tomas Kiauka	Litauen	Theologie	Ev.-lutherisch
11. Marjje Kruse	Deutschland	Theologie	Evangelisch
12. Beatrice Lienemann	Schweiz	Politologie/Geschichte/Jura/Philosophie	Evangelisch
13. Gerhard Lienhart	Deutschland	Physik und Mathematik	Römisch-katholisch
14. Stefan Lossin	Deutschland	Theologie	Lutherisch
15. Paulino José Miguele	Mocambique	Pädagogik/Politikwissenschaft	ohne Konfessionszugehörigkeit
16. Daniel Munteanu	Rumänien	Theologie	Rumänisch-orthodox
17. Motoo Nakamichi	Japan	Theologie	Evangelisch
18. Giovanni Pellegrini	Italien	Philosophie	Römisch-katholisch
19. Vilija Riteryte	Litauen	Diakoniewissenschaft	Ev.-lutherisch
20. Ho-Seung Ryu	Korea	Theologie	Evangelisch
21. Heidrun Schroeder	Deutschland	Theologie	Lutherisch
22. Bibiana Sutomo	Indonesien	Deutsch als Fremdsprache	Römisch-katholisch
23. Carola Tuulia Telle	Finnland/Deutschland	Theologie	Evangelisch
24. Janina Wiesenhüter	Deutschland	Medizin	Evangelisch
25. Michael Wolf	Deutschland	Theologie	Evangelisch

HAUSABENDE

im Ökumenischen Studentenwohnheim

Sommersemester 1999

Die Hausabende finden jeden Dienstag im Gemeinschaftsraum des Ökumenischen Studentenwohnheims statt. Wir fangen um 19.00h mit einer Andacht an, gegen 19.20h essen wir gemeinsam zu Abend (das Essen wird von jeweils zwei der "Ökis" vorbereitet). Um 20.15h beginnt dann das inhaltliche Programm.

20.04.99	<i>Eröffnungskonvent</i>
27.04.99	<i>Prof. Christoph Schwöbel, Ökumenisches Institut, Der neue Ephorus stellt sich vor.</i>
04.05.99	<i>Prof. Görg Haverkate, Juristische Fakultät (Kuratoriumsmitglied des Wohnheims), Doppelte Staatsbürgerschaft?</i>
11.05.99	<i>Prof. Malte Faber, Wirtschaftswiss. Fakultät, Das Menschenbild in der Wirtschaft "homo oeconomicus"</i>
18.05.99	<i>Frederic Marmé, Studierende über ihr Fach: Medizin</i>
25.05.99	<i>Studierende diskutieren über Glaubensfragen: Leben nach dem Tod?</i>
01.06.99	<i>Hilde Domin, Lesungen und Erzählung</i>
08.06.99	<i>Dr. Helmut Zappe, Baltistan: ein vergessener Fleck dieser Erde (Gemeinsamer Abend mit dem Freundeskreis des Wohnheims)</i>
15.06.99	<i>Thierry Epal, Studierende über ihr Land: Kamerun</i>
22.06.99	<i>Prof. Christof Wetterich, Institut für Theoretische Physik, Die Entstehung des Alls.</i>
29.06.99	<i>Prof. Ulrich Duchrow, Pfarramt für Mission und Ökumene, Die Entschuldungskampagne "Erlaßjahr 2000"</i>
07.07.99	<i>Abschlußkonvent</i>

außerdem:

- *Abendandacht* jeden Donnerstag um 22:00 Uhr
- *Eröffnungswochenende* 17.-18. April 1999
- *Kulturabend* (noch zu beschließen)
- *Studienfahrt* nach Prag: 03.-06. Juni 1999
- *Sommerfest* (gemeinsam mit dem Freundeskreis): 09. Juli 1999

HAUSABENDE

im Ökumenischen Studentenwohnheim

Wintersemester 1999/2000

Die Hausabende finden jeden Dienstag im Gemeinschaftsraum des Ökumenischen Studentenwohnheims statt. Wir fangen um 19.00h mit einer Andacht an, gegen 19.30h essen wir gemeinsam zu Abend (das Essen wird von jeweils zwei der "Ökis" vorbereitet). Um 20.15h beginnt dann das inhaltliche Programm.

26.10.99	<i>Eröffnungskonvent</i>
02.11.99	<i>Pfr. Dietrich Becker-Hinrichs u. Renate Wanie, Werkstatt f. gewaltfreie Aktion/Baden</i> Zivilcourage im Alltag, Training in gewaltfreier Aktion (praktische Übungen) Gemeinsamer Hausabend mit Mitgliedern des Freundeskreises
09.11.99	<i>Studierende über Glaubensfragen:</i> Können wir im Ökumenischen Wohnheim gemeinsam Abendmahl feiern?
16.11.99	<i>Heidrun Schroeder: Südafrika. Studierende über ihr Land.</i>
23.11.99	<i>Lamia El-Khoury: Archäologie (am Bsp. Petra). Studierende über ihr Fach.</i>
30.11.99	<i>Fernando Enns, Studienleiter:</i> Als Vertreter der Mennoniten im Ökumenischen Rat der Kirchen.
07.12.99	<i>Norbert Winter, Programmdirektor i.R. des SWR:</i> Die Macht der Medien in Politik und Gesellschaft.
14.12.99	<i>Désirée Binder, Diplompsychologin:</i> Erweiterung und Veränderung kommunikativer Muster. Evtl. mit Fortsetzung am Mittwoch.
11.01.00	<i>Dokumentations- und Kulturzentrum Deutscher Sinti und Roma, Heidelberg:</i> Ausstellung: Der nationalsozialistische Völkermord an den Sinti und Roma (18:00 h)
18.01.00	<i>Hella Engel u. Rainer Christ, Internationales Studienzentrum:</i> Annäherungen an Goethe.
25.01.00	<i>Pfr. Motoo Nakamichi: Japan. Studierende über ihr Land</i>
01.02.00	<i>Prof. Klaus Berger, Theologische Fakultät: Der Teufel.</i>
08.02.00	<i>Giovanni Pellegrini: Philosophie (Nietzsche). Studierende über ihr Fach.</i>
15.02.00	<i>Abschlußkonvent</i>

außerdem:

- *Eröffnungswochenende:* 23.-24. Oktober 1999.
- *Adventsfeier:* 17. Dezember 1999.
- *Kulturabend:* (noch zu beschließen)
- *Abendandacht:* jeden Donnerstag im Semester um 22:00 Uhr.

„Mir gefällt es hier sehr gut“

Pastor Uwe Gräbe ist seit dem 1. Januar für den Pfarrbezirk Südorf verantwortlich

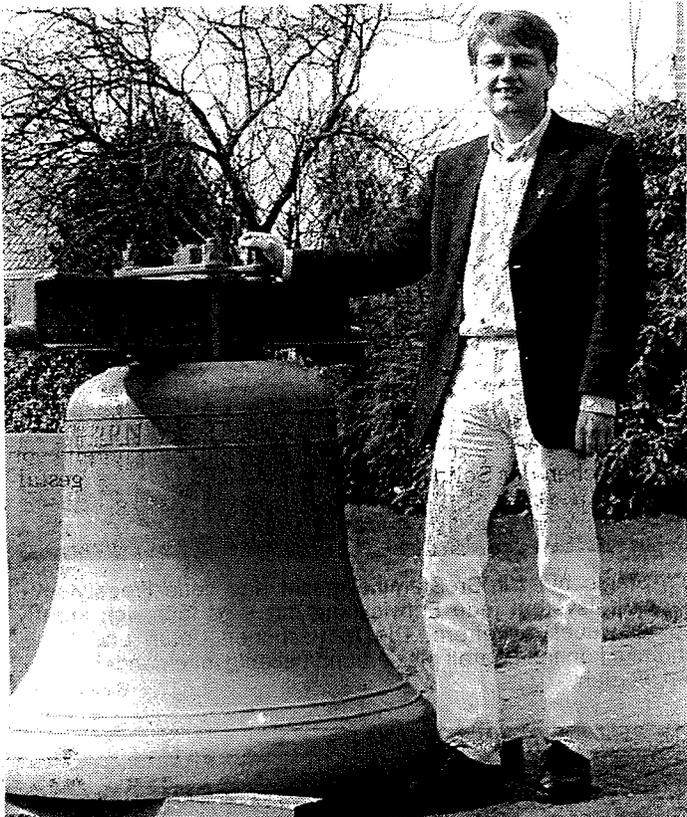
lam Südorf/Edewechterdamm. Seit Jahresbeginn ist Uwe Gräbe in Südorf Pastor auf Probe. Für ein Jahr bleibt der gebürtige Korbacher in dieser Pastorenstelle, um sich dann zur Wahl zu stellen. Die Bestätigung der Kirchenglieder würde ihn dann zum Pastor auf Lebenszeit machen.

„Das Lebensgefühl und die Menschen hier gefallen mir sehr gut,“ schwärmt Gräbe. Direkt nach seiner Einsetzung machte er viele Besuche in seinem Pfarrbezirk, zu dem auch Edewechterdamm gehört, um herauszufinden, was die Menschen wollen. Bisherige Einrichtungen will der 33jährige auf jeden Fall aufrechterhalten. „Der Frauenkreis zum Beispiel ist eine Stütze des ganzen Lebens in Südorf.“ Diesen müsse man pflegen und bewahren.

Intensiv kümmern will sich Gräbe um die Jugend- und Erwachsenenarbeit. Aus diesem Grund hat er sich auch in den „Rat der evangelischen Jugend“ berufen lassen. Mit einer neuen Jugendgruppe, die nach Ostern starten soll, und mit Hilfe einer Fachkraft, die für einige Stunden wöchentlich ein betreutes Programm anbieten wird, will Gräbe der Jugendarbeit neue Impulse geben. Zur gleichen Zeit soll auch ein Erwachsenenkreis gegründet werden. Die Anregung zu einer solchen Gruppe, die sich um die Kranken und Alten der Gemeinde kümmern würde, kam von den Gemeindegliedern selbst.

Ein weiteres Projekt hat Uwe Gräbe nach den Sommerferien geplant. Unter dem Motto „Südorfer Berichte aus der bewohnten Welt“ werden Menschen aus dem Pfarrbezirk, die für längere Zeit im Ausland waren, einmal im Monat einen Vortrag halten. „Ich halte es für unglaublich reizvoll, die weltweite Ökumene

Nordwest - Zeitung



Pastor Uwe Gräbe arbeitet seit Januar für ein Jahr zur Probe im Pfarrbezirk Südorf. Bild: lam

nach Südorf zu holen,“ begründet Gräbe seine Pläne.

Daß ihm die Ökumene so am Herzen liegt, ist letztendlich wahrscheinlich auch der Grund für seinen ungewöhnlichen Studienverlauf: Nachdem Uwe Gräbe für ein Jahr in Quebec, Kanada, katholische Theologie studierte, widmete er sich der evangelische Theologie in Münster. Dann zog es ihn nach Jerusalem, wo er Judaistik studierte. Nach einem Jahr ging Gräbe nach Heidelberg und schloß sein Examen in der evangelischen

Friesoyther Nachrichten 31. März 1999

Ökumene-Experte

Dietrich Ritschl wird 70 Jahre alt

Rhein-Neckar-Zeitung
16./17.1.1999

Dietrich Ritschl, einer der bedeutendsten evangelischen Ökumene-Experten der Nachkriegszeit, wird am 17. Januar 70 Jahre alt. Nicht zuletzt durch sein Engagement im jüdisch-christlichen Dialog sei der Theologe zu einem international gesuchten Gelehrten geworden, würdigte ihn das Ökumenische Institut der Universität Heidelberg. Gastprofessuren und Lehrtätigkeiten führten Ritschl unter anderem an Universitäten in den USA, Australien, Neuseeland sowie an die päpstliche „Gregoriana“ in Rom.

Fast zeitgleich mit seinem Geburtstag endet auch Ritschls 15jährige Tätigkeit als Direktor des Ökumenischen Instituts und als Inhaber des Lehrstuhls für Systematische Theologie in Heidelberg. Neben der Ökumene, der er rund 50 Jahre seines Lebens u. a. in leitenden Kommissionen des Ökumenischen

Rates der Kirchen (ÖRK) und im Deutschen Ökumenischen Studienausschuß widmete, bildet die medizinische Ethik einen weiteren Schwerpunkt seines Lebenswerks.

Der 1929 in Basel geborene Ritschl war nach dem Studium Pfarrer der deutschsprachigen Gemeinde in Schottland, Dozent für Neues Testament und Patristik in Austin (Texas) sowie Professor für Dogmengeschichte in Pittsburgh (Pennsylvania) und für Systematische Theologie in New York. Von 1970 bis 1983 hatte Ritschl, der zudem eine psychotherapeutische Ausbildung absolvierte, einen Lehrstuhl für Dogmatik in Mainz inne. Zu seinen zahlreichen Veröffentlichungen und Publikationen gehört die 1984 erschienene Schrift „Zur Logik der Theologie“ und das 1981 veröffentlichte Buch „Theologie in den neuen Welten“. (epd)

Dr. Alfred Wleczorek, 44, Professor, seit Dezember 1998 amtierender Direktor des Reiß-Museums, wurde anstelle der nach Berlin berufenen Vorgängerin Prof. Dr. Karin von Welck auch zum Geschäftsführer der Gemeinnützigen Förderungsgesellschaft mbH für das Reiß-Museum bestellt. Zugleich beschloß die Gesellschafterversammlung die Erhöhung des Stammkapitals um 2000,- auf 197 000,- DM.

Rhein-Neckar-Zeitung
2. August 1999

„Welt“-Literaturpreis für Bernhard Schlink. Der Berliner Schriftsteller und Hochschullehrer Bernhard Schlink erhält den erstmals verliehenen Literaturpreis der Tageszeitung „Die Welt“. Schlink gelang 1995 mit dem Roman „Der Vorleser“ ein literarischer Welterfolg, der mittlerweile in 25 Sprachen übersetzt wurde. Die mit 25 000 Mark dotierte Auszeichnung wird am 9. November in Berlin verliehen. Mit dem Preis soll an Willy Haas (1891-1973), den Gründer der „Literarischen Welt“, erinnert werden. In der Begründung der Jury heißt es, Schlinks Werk formuliere „in literarisch geschliffener und unterhaltsamer Form Fragen an die deutsche Geschichte, die von hoher geistiger Unabhängigkeit und menschlicher Verständnisbereitschaft zeugen“. dpa

Rhein-Neckar-Zeitung
15. Oktober 1999

I M P R E S S U M

Herausgeber: Freundeskreis Oekumenisches
 Studentenwohnheim Heidelberg e.V.

Redaktion: Karl Borrmann
 Brunnengasse 15a
 D-69493 Hirschberg
 Tel. 06201-54115

Bernd Günther

Postanschrift: Freundeskreis Oekumenisches
 Studentenwohnheim Heidelberg e.V.
 Plankengasse 3
 D - 69117 Heidelberg

Konto-Nr. 17 76 22 - 750
Postbank Karlsruhe
BLZ 660 100 75

Auflage: 150

Allen, die mit ihren Beiträgen in Wort und Bild bei
dieser OECUMENICA mitgearbeitet haben, danken wir
sehr herzlich.

Die Redaktion