

OECUMENICA

JAHRGANG 2007, BAND 19



ISSN 1612-7374

COLLEGIUM OECUMENICUM
FREUNDKREIS ÖKUMENISCHES INSTITUT
UND WOHNHEIM FÜR STUDIERENDE
DER UNIVERSITÄT HEIDELBERG E.V.

COLLEGIUM OECUMENICUM

FREUNDKREIS DES ÖKUMENISCHEN INSTITUTS
UND WOHNHEIMS FÜR STUDIERENDE
DER UNIVERSITÄT
HEIDELBERG E.V.



PLANKENGASSE 1-3
WWW.OECUMENICA.DE

Impressum

Redaktion: Karl Borrmann
Bernd Günther
Helmut Zappe

Postanschrift: Plankengasse 1-3
D-69117 Heidelberg

Konto-Nr. 177 622-750
Postbank Karlsruhe
BLZ 660 100 75

Satz und Layout: Bernd Günther
Druck: COPY QUICK, Heidelberg
Jahrgang: 2007
Band: 19
Auflage: 280

Herausgeber: Collegium Oecumenicum –
Freundeskreis des Ökumenischen Instituts
und Wohnheims für Studierende
der Universität Heidelberg e.V.
www.oecumenica.de
V.i.S.d.P.: Dr. Dr. Helmut A. Zappe

ISSN 1612-7374

Copyright © 2007 Collegium Oecumenicum –
Freundeskreis des Ökumenischen Instituts
und Wohnheims für Studierende
der Universität Heidelberg e.V.

Inhalt

50 Jahre Ök – Leben im Jubiläumsjahr <i>Christiane Bindseil</i>	4
50-jähriges Jubiläum des Ökumenischen Instituts und Wohnheims <i>Friederike Nüssel, Christiane Bindseil</i>	9
50 Jahre ökumenische Forschung, Lehre und Leben im Ökumenischen Institut und Wohnheim für Studierende <i>Michael Plathow</i>	13
51 Jahre Oecumenicum <i>Klaus Friedrich</i>	15
Disparat und spannungsvoll <i>Michael Plathow</i>	21
Jesus im Kanon - Das Jesus-Buch des Papstes aus exegetischer Sicht <i>Günter Röhser</i>	32
Unter Kreationismus-Verdacht? <i>Wolf-Rüdiger Schmidt</i>	42
Kurze Präsentation über die Nagas <i>Elungkiebe Zeliang</i>	46
Die Identität und Aufgabe der chinesischen Christen im Festland-China <i>Qu Xutong (Thomas)</i>	51
Die Entstehung des Begriffes „Kulturchristen“ <i>Qu Xutong (Thomas)</i>	54
Die Situation der marokkanischen Frau im Schatten des reformierten Familienrechts <i>Jamila Zian</i>	59
Tiefgreifende humanistische Aspekte der Awqaf der marokkanischen Königsstadt Fes <i>Mohammed Lebbar</i>	66
Anmerkungen zum Verhältnis von Kunst und Leben in der realistischen Literatur Russlands im 19. Jahrhundert <i>Christoph Garstka</i>	76
Kurzkommentare zu Hausabenden <i>Martin Bonde Christensen, Annabell Gietz, Christoph Heuberger</i>	95
Hausabende 2007/08	104
Studienfahrt nach Prag – Clarissa Breu, Anna Quaas	105
Die Exkursion nach Hambach – Ana Sanfelix Andreu	109
Heimbewohner/innen 2007/08	111
Personalnachrichten	113
Mitglieder	115

Vorwort

Lieber Freundeskreis!

Höhepunkt des Jahres 2007 war erneut ein Jubiläum, das gebührend begangen und gefeiert wurde: das 50-jährige Bestehen des Ökumenischen Instituts. Die akademische Feier in der Alten Aula der Universität war hochkarätig besetzt, die Feier und die lukullischen Besonderheiten im Ökumenischen Wohnheim waren wieder einladend und exzellent.¹ Dies ist nachzulesen in den ersten beiden Artikeln unserer Studienleiterin Frau Christiane Bindseil und unserer Ephora Frau Prof. Friederike Nüssel. Der Wortlaut der gehaltenen Vorträge ist auf der Internetseite des Instituts zu finden. (Vgl. S. 7)

Im folgenden Artikel gibt Prof. Michael Plathow einen kurzen Abriss der Forschungsgeschichte des Instituts; von den ersten Anfängen des Hauses, als die Zimmer zeitweise nur über das Baugerüst zu erreichen waren, berichtet „Ur-Öki“, Dekan i.R. Klaus Friedrich.

Dann folgen drei wissenschaftlich-theologisch orientierte Artikel: Es wird über die reale ökumenische Situation der evangelischen und der römisch-katholischen Kirche berichtet, das Jesus-Buch des Papstes wird exegetisch durchleuchtet, ferner wird über das evolutionäre Weltbild als Herausforderung für Kirche und Theologie reflektiert. Es folgen Betrachtungen aus nordindischen, chinesischen und marokkanischen Kulturbereichen und zuletzt ein Beitrag über russische Literatur, der Thema eines Hausabends war.

Somit bietet auch dieser Band der Oecumenica zahlreiche Anregungen für den Leser. Dem interreligiösen, interdisziplinären wie interkulturellen Dialog wird in unserem Haus Raum gegeben. Doch nicht ausschließlich theoretisch, denn Andachten, Hausabende, Studienfahrt, Exkursion und nicht zuletzt das gemeinsame Frühstück werden real erlebt, wie gegen Ende des Bandes nachzulesen ist.

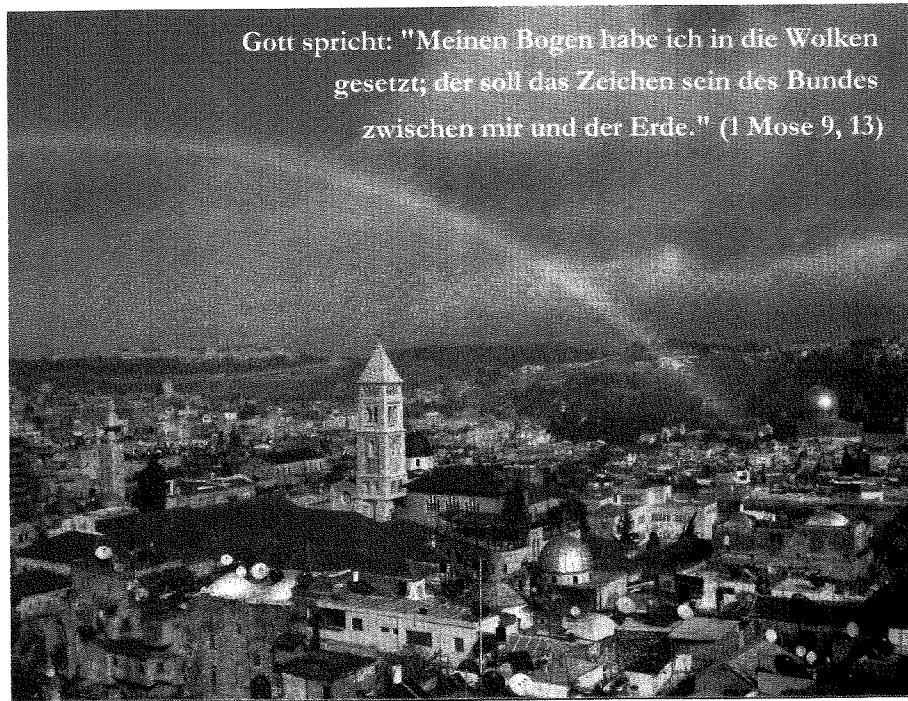
Alle Mitglieder, Freunde und Gäste sind wieder herzlich zum Sommerfest des Heims am Abend des 4. Juli, zu einem Symposium und zur Mitgliederversammlung am 5. Juli dieses Jahres eingeladen. Die Tagesordnung liegt bei.

Dr. Helmut Zappe

Vorsitzender des Freundeskreises

Heidelberg, April 2008

¹ Eine jährlich sich wiederholende Exzellenzinitiative des Ökumenischen Wohnheims für Studierende.



Gott spricht: "Meinen Bogen habe ich in die Wolken gesetzt; der soll das Zeichen sein des Bundes zwischen mir und der Erde." (1 Mose 9, 13)

Erlöserkirche in Jerusalem, die Kirche von Propst Uwe Gräbe

50 Jahre Ök – Leben im Jubiläumsjahr

Bericht der Studienleiterin

Christiane Bindseil

Mit dem Jahr 2007 geht wieder mal ein für die Geschichte unseres Hauses bedeutendes Jahr zu Ende, stand es doch ganz im Zeichen des 50jährigen Jubiläums, das am 16. und 17. November sowohl in den Räumen der Plankengasse als auch in der Alten Aula feierlich begangen wurde.

Nicht nur ein Kardinal, ein Erzbischof und ein Bischof, sondern viele ehemalige Bewohner/innen aller Altersstufen (sogar aus der allerersten Generation) waren von fern und nah zusammengelassen, um einander zu begegnen und zu erzählen, um miteinander dankbar zurück- und hoffnungsvoll vorauszublicken.



Beverly Olson-Dopffel – Dorothea Münch – Kirsten Alm – Heidrun Schröder – Helmut Zappe

Schon lange warf das Jubiläum seine Schatten (oder besser: sein Licht) voraus. Die Einladung der Referenten hatte bereits ein Jahr vorher begonnen, und ebensolange wurde an der Gesamtkonzeption der Festveranstaltung gearbeitet.

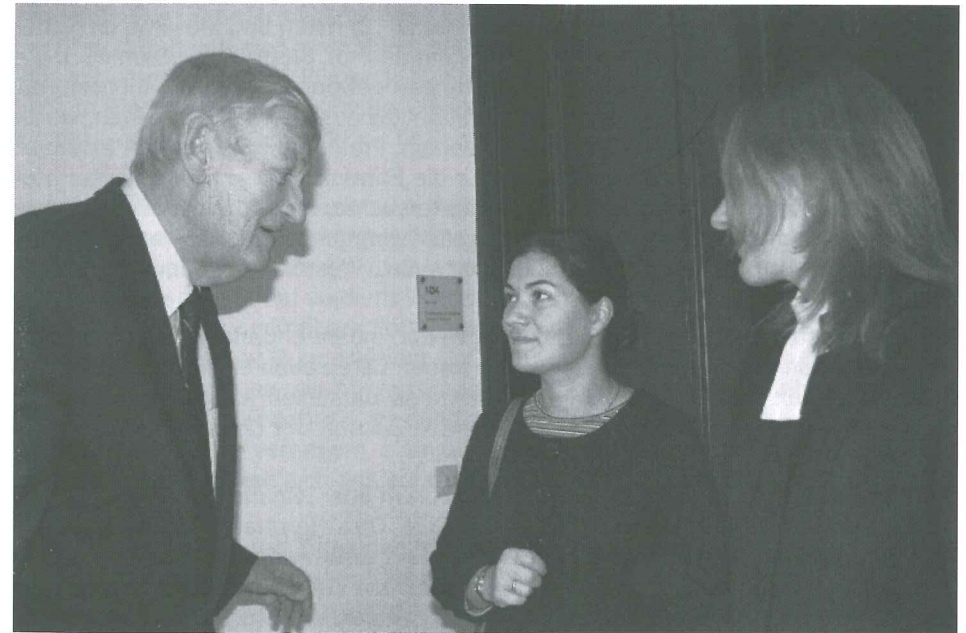
Außerdem war dieses Fest ein willkommener Anlass, das Haus mal wieder auf „Vordermann“ zu bringen. Vieles, was schon länger fällig war, wurde nun in Angriff genommen: so wurden neue Kühlschränke und Stühle für die Küche angeschafft, die

Sessel in der Kapelle erhielten einen kardinalsroten Überzug. Selbst das sonst recht knauserige Universitätsbauamt sah ein, dass für dieses Ereignis Speiseraum, Flure, Duschen und Außentüren zu streichen seien.

Angebracht wurde auch eine neue Aufschrift über der Eingangstür – entsprechend dem neuen Namen, der nach ausgiebiger Diskussion im Freundeskreis im Frühjahr durch das Kuratorium beschlossen worden war, um der Tatsache Rechnung zu tragen, dass seit nunmehr 16 Jahren auch (unverheiratete) Frauen hier wohnen dürfen: „Ökumenisches Wohnheim für Studierende“, so prangt es nun in rostroten Lettern über der Tür am rechten Ende des Gebäudes.

Unter diesem Schriftzug ist nun auch das neue Logo des Hauses zu sehen, das Bewohnerinnen und Bewohner aus Anlass des Jubiläums entworfen haben: ein Schiff, dessen Rumpf von miteinander verschränkten Händen geformt wird, der Mast als Kreuz. Dieses Logo zielt darüber hinaus unsere neue Homepage ebenso wie den jüngsten „Fanartikel“, das Ök-T-Shirt, das Anfang November gedruckt wurde und gegen eine Spende noch erhältlich ist. (siehe S. 8)

Für die Bewohnerinnen und Bewohner war das Jubiläum eine große Herausforderung. Da das Fest bereits vier Wochen nach Semesterbeginn stattfand, war die Vorbereitungszeit knapp und fiel mit der Phase zusammen, in der sich die Hausgemeinschaft erst neu konstituieren musste. Beides fügte sich aber wunderbar ineinander.



Prof. Ritschl - Anna Briskina-Müller – Kirsten Alm

Durch den großen Einsatz und die Kreativität aller Bewohnerinnen und Bewohner wurde es ein sehr schönes Fest. Ich möchte auch an dieser Stelle noch mal den Ökis dieses Jubiläumsemesters sehr, sehr herzlich dafür danken. Sie haben schon in den Wochen vorher manch anderes stehen und liegen lassen, um sich der Planung und Durchführung zu widmen. Mit der Vorbereitung eines reichen bunten Programms am Freitagabend und einer prägnanten Powerpoint Präsentation über das Leben im Haus, die am Samstag in der Alten Aula gezeigt wurde; mit der Erarbeitung einer Hausführung, mit Kochen und Backen, mit Servieren und natürlich Spülen waren sie tagelang in Beschlag genommen – und haben dem Haus alle Ehre gemacht!

Bei seinem Grußwort hob der neue Rektor der Universität, Prof. Bernhard Eitel, die Bedeutung des interdisziplinären Arbeitens stark hervor und würdigte die Tatsache, dass genau das, was die Exzellenzinitiative sich nun auf die Fahnen schreibt, nämlich ein fächerübergreifender Austausch im Sinne einer Volluniversität, schon seit Jahrzehnten bei uns im Kleinen praktiziert wird. Das war sehr ermutigend und verstärkt unsere Überlegungen, wie neben der Ökumene auch der interdisziplinäre Aspekt des Zusammenlebens langfristig verstärkt gefördert werden kann.

Das Jubiläum war sicher das wichtigste, aber nicht das einzige Ereignis dieses Jahres. In theologischer Hinsicht gab es mit den Ökumenischen Foren wieder zwei Highlights:

Das vor allem unter der Federführung von Kurt Vesely durchgeführte 12. Forum im Januar 2007 widmete sich dem brisanten Thema: „Christen und Muslime im Nahen Osten – Koexistenz mit Zukunft?“. Hierfür konnten Prof. Samir Khalil Samir S.J. aus Beirut sowie Prof. Martin Tamcke aus Göttingen gewonnen werden. Aufgrund der großen Besucherzahlen, die deutlich die Aktualität des Themas spiegelten, wurde die Veranstaltung ins Schmitthennerhaus verlegt. Prof. Samir S.J. legte in einem ersten Vortrag die Bedeutung der Christen für die Entwicklung der muslimischen Kultur im 11. Jahrhundert dar. Prof. Tamcke untersuchte, ob die Christen des Nahen Ostens aus morgenländischer Perspektive eher wahrgenommen werden als „Motor der Modernisierung oder als fünfte Kolonne des Westens“ und inwiefern diese Wahrnehmung berechtigt ist.

Diese Fragestellung führte Prof. Samir S.J. weiter, indem er darlegte, in wie fern die Koexistenz von Christen und Muslimen im Nahen Osten auch ein Vorbild für die Koexistenz beider Religionsgruppen in Westeuropa darstellen könnte. In einem abschließenden Podiumsgespräch wurde über die Zukunft der Christen im Nahen Osten nachgedacht.

Im Juni 2007 dann, zum 13. Ökumenischen Forum über „Gnade und Rechtfertigung in Ökumenischer Perspektive“, durften wir Prof. Otto Herrmann Pesch begrüßen, den katholischen Lutherexperten schlechthin, der über zwanzig Jahre lang an der evangelisch-theologischen Fakultät in Hamburg den Lehrstuhl für Kontroverstheologie innehatte. In einem ersten Vortrag über „Gnade und Rechtfertigung am Vorabend der Reformation bei Luther“ legte er eindrücklich dar, dass Luther seine reformatorische Erkenntnis über die Rechtfertigung allein aus Glauben eigentlich

auch bestens mit Thomas von Aquin hätte begründen können. Angesichts der Modernität und Aktualität von Luthers Theologie fragte er augenzwinkernd, ob die katholische Theologie gut daran tue, sie „kampfflos den Evangelischen zu überlassen“.

Dass es, trotz aller Rückschläge und offenen Fragen, eine hoffnungsvolle Dynamik im evangelisch-katholischen Dialog gibt, legte Prof. Pesch in seinem zweiten Vortrag über die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre vom 31.10.1999 – Probleme und Aufgaben“ dar. Eingeleitet wurde dieser Vortrag durch „Thesen zum Ökumenischen Gespräch zwischen den Konfessionen und Kirchen der Gegenwart“ von Prof. Markus Wriedt aus Frankfurt.¹

Das ökumenische ebenso wie das interreligiöse Gespräch wurde in diesem Jahr auch im Wohnheim intensiv geführt. Neben den alltäglichen Begegnungen und Andachten, bei denen dies geschieht, seien die beiden großen Reisen dieses Jahres genannt: Die „klassische“ Studienfahrt führte uns im Mai nach Prag, wo Ex-Öki Daniel Matejka ein hervorragender Gastgeber war. Neben dem Besuch der Burg, des jüdischen Viertels und anderer touristischer Attraktionen standen verschiedene Begegnungen mit Studierenden, Vertretern der Kirchenleitung und ehrenamtlichen Mitarbeitern der tschechischen Evangelischen Kirche der Böhmisches Brüder auf dem Programm.

Im Oktober folgte eine kleinere Gruppe von Ökis, Freundeskreismitgliedern und anderen Interessierten einer Einladung von Ex-Öki Prof. Mohamed El Ferrane nach Marokko. Das 10tägige Programm aus Begegnungen mit Professoren und Studierenden in Fes und Marrakesch, von Landschaftserlebnis, Stadtführungen, Erholung am Strand und natürlich auch Bummel über die Märkte war einmalig und wurde von ihm mit einer Liebe und Fürsorglichkeit begleitet, die ihresgleichen sucht. Der Einblick in eine tolerante islamische Gesellschaft, den wir während des Ramadan erhielten, war eindrücklich, und wir hoffen, weitere Begegnungen dieser Art durchführen zu können.

Aber kehren wir wieder zurück nach Heidelberg. Der schnöde Mammon musste uns auch in diesem Jahr beschäftigen. Die Einführung der Studiengebühren ist für viele Studierende, auch für viele Ökis, eine große zusätzliche Belastung. 1000 Euro mehr pro Jahr müssen erstmal verdient werden. Ein drastischer Rückgang ausländischer Bewerber war die unmittelbare Folge dieser zusätzlichen Kosten. Ausländische Studierende suchen eher Bundesländer auf, in denen es noch keine Studiengebühren gibt. Und für Deutsche wie für Ausländer gilt, dass sie deutlich mehr neben dem Studium arbeiten müssen. Gleichzeitig wächst der Druck, schnell und effektiv zu studieren. Dadurch verringern sich die zeitlichen Ressourcen für das Gemeinschaftsleben. Inwieweit sich das auf das Leben im Haus konkret auswirkt, wird sich langfristig zeigen.

Bisher jedenfalls ist der „Geist des Hauses“, das Miteinander in ökumenischer Vielfalt und Verbundenheit, jedes Semester wieder neu erstanden, immer wieder anders und immer wieder faszinierend. Er prägt das Gemeinschaftsleben im Alltag, in

¹ Die Vorträge des 13. Ökumenischen Forums sowie des Jubiläums können im Internet unter <http://www.theologie.uni-heidelberg.de/oek>, „Aktuelles“ nachlesen werden.

den Begegnungen am Frühstückstisch, im Fernsehraum und auf dem Weg zur Dusche ebenso wie bei formelleren und offizielleren Anlässen. Ich habe keinen Zweifel, dass es, auch angesichts von möglichen Veränderungen, so bleiben wird.

Abschließend möchte ich allen herzlich danken, die aus der Nähe und aus der Ferne das Haus mit guten Gedanken, durch ihre Verbundenheit, mit persönlichem und auch mit finanziellem Einsatz unterstützen. Sie sind für das Leben des Hauses unentbehrlich!



50-jähriges Jubiläum des Ökumenischen Instituts und Wohnheims

Friederike Nüssel¹

Christiane Bindseil

In der Weihnachtszeit vor 50 Jahren ist das ökumenische Wohnheim in der Plankengasse 1-3 eröffnet und mit dem bereits 1946 gegründeten ökumenischen Institut verbunden worden. Der Begründer von Institut und Wohnheim, Edmund Schlink, hat damit eine in Deutschland einzigartige Wirkstätte für ökumenische Forschung und gelebte Ökumene ins Leben gerufen. Dabei war ihm nicht nur der ökumenisch-internationale, sondern auch der interdisziplinäre Austausch im alltäglichen Zusammenleben der Studierenden wichtig. Die Bedeutung von beidem spiegelt sich in der Fächer- wie auch in der Nationalitätenquote, die für die Belegung des Hauses gilt (ein Drittel Theologiestudierende, zwei Dritteln Studierende anderer Fächer, die Hälfte Deutsche, die anderen Hälfte Nichtdeutsche).

Das 50-jährige Jubiläum von Institut und Wohnheim wurde mit einem Festwochenende am 16. und 17. November 2007 gefeiert. Zur Eröffnung hielt am Freitagabend Erzbischof Jeremiasz von der orthodoxen Erzdiözese Breslau-Stettin einen Vortrag über „Die Erneuerung des Menschen am Beispiel der Bibellesungen in der Fastenzeit“ und gab damit einen interessanten Einblick in orthodoxe Spiritualität.

Derweil waren die Vorbereitung im Wohnheim auf Hochtouren gelaufen, so dass der Festabend gleich im Anschluss an den Vortrag mit einer Andacht, an der auch der Erzbischof teilnahm, beginnen konnte. Mit einem köstlichen und reichhaltigen Buffet sowie mit einem kreativen und bunten Festprogramm aus musikalischen, theatralischen und sketchartigen Einlagen (ein „altes Ehepaar“, das sich vor 50 Jahren bei der Einweihung des Hauses kennen gelernt hatte, führte durch den Abend) beglückten die Bewohnerinnen und Bewohner die Ehemaligen aus 50 Jahrzehnten und weitere Gäste, die zum Feiern gekommen waren.

Am Samstag, 17. November folgte der offizielle Festakt in der bis in die letzte Reihe gefüllten Alten Aula. Den musikalischen Auftakt gestalteten die Musikerinnen Hyun Kyung Kim (Violine) und Bok Yon Chang (Klavier) mit Pablo de Sarasates Introitus und Tarantella op. 43 für Violine und Klavier. In der Begrüßungsansprache würdigte der Rektor der Universität Prof. Dr. Bernhard Eitel die Verbindung von Institut und international-interdisziplinär besetztem Wohnheim als eine Einrichtung, die dem Zukunftskonzept der Exzellenzuniversität Heidelberg entspricht. Es folgten Grußworte von dem ehemaligen Direktor des Instituts Dr.Dr.h.c. Dietrich Ritschl, der humorvoll von Leben und Forschung des Hauses in den 80er und 90er Jahren erzählte sowie von dem ersten Bürgermeister der Stadt Heidelberg Prof. Dr. Raban von der Malsburg, der an die blutige religiöse Intoleranz des 16. Jahrhunderts auch in Heidelberg erinnerte und damit die Bedeutung der Ökumene unterstrich.

¹ Prof. Dr. Friederike Nüssel - Direktorin des Ökumenischen Instituts und Ephora des Wohnheims

Zu den Festvorträgen waren Vertreter dreier großer christlicher Konfessionen eingeladen, die jeweils hohe Verantwortung in der Kirchenleitung tragen und gleichzeitig wissenschaftlich-theologischer Forschung verpflichtet sind. Im ersten Vortrag widmete sich Karl Kardinal Lehmann dem Thema „Ökumenischer Aufbruch in der Gründungszeit des Ökumenischen Instituts“ und stellte ausgiebig die Bedingungen für sowie die Entwicklungen rund um den Ökumenischen Aufbruch der 50er und 60er Jahre dar.



Dekanin Schwöbel, Landesbischof Fischer, Landesbischof a.D. Engelhardt (2. Reihe)
Erzbischof Jeremiasz, Prof. Gassmann (ehem. Studienleiter), Prof. Ritschl (ehem Ephorus)

Im zweiten Vortrag sprach Erzbischof Jeremiasz von Breslau-Stettin über „Die geistesgeschichtliche Situation in Europa aus orthodoxer Sicht“. Er unterstrich, dass Europa ein Ort der interkulturellen und interreligiösen Begegnung geworden sei. Die positive Bedeutung der Säkularisierung sah er darin, dass die Christen einerseits zur Besinnung auf das ihnen Wesentliche gezwungen werden, dass andererseits ihr Horizont geweitet und ihre eigenen Maßstäbe reflektiert werden müssen. Andererseits betonte er die durch den Materialismus hervorgebrachte Verarmung des Lebens auf die rein irdische Dimension, die die Hoffnung auf die Auferstehung allenfalls nur noch als nutzlosen Mythos kennt. Nachdem er die ökumenische Bewegung und die Gründung des ÖRK in ihrer Vorreiterrolle für das Zusammenwachsen der Welt gewürdigt hatte, kam er auch auf die Schwierigkeiten der Ökumene z.B. im Bereich der Frauenordination zu sprechen. Abschließend unterstrich er die Notwen-

digkeit einer geistlichen Erneuerung, die einerseits auf ein demokratisches Umfeld angewiesen ist, bei der andererseits die Askese eine große Rolle spielt und der Einzelne in die Pflicht genommen wird, den Weg der Heilung zu suchen.

Den dritten Vortrag hielt Landesbischof Dr. Ulrich Fischer zum Thema „Mit allen Christen in der Welt befreundet“ – Ökumenische Herausforderungen für die Evangelische Landeskirche in Baden“. Er unterstrich die gelungene gelebte Ökumene der Landeskirche, die vorbildlichen Beziehungen zur katholischen Schwesterkirche (die sich z.B. in der gemeinsamen Trauung zeigt), die durch Dokumente der römischen Glaubenskongregation nicht angetastet werden können, ebenso wie die Bedeutung der Ökumene über die Landesgrenzen hinweg auf europäischer Ebene, denn nur durch eine gemeinsame Stimme werden die Kirchen gehört.



Dorothea Münch – Kirsten Alm – Heidrun Schröder – Marlinang Lienhart

Den krönenden Abschluss bildete eine lebendige und vielseitige Bildpräsentation der 25 Studierenden im Ökumenischen Wohnheim, die Einblick in das gegenwärtige ökumenische und interdisziplinäre Zusammenleben im Wohnheim gab und dessen Reichtum spürbar werden ließ.²

Nach dem musikalischen Ausklang mit dem 1. Satz der Sonate für Violine und Klavier in G-Dur von Johannes Brahms gab es beim Empfang in der Beletage Gelegen-

² Die Vorträge ebenso wie die Powerpointpräsentation des Wohnheims können unter www.theologie.uni-heidelberg.de/oeik abgerufen werden.

heit zum Kennenlernen und Wiedersehen im Gespräch zwischen gegenwärtigen und früheren Bewohnern des Wohnheims, zwischen Kollegen und Mitarbeitern und vielen auswärtigen Interessierten, die zur Festveranstaltung gekommen waren.

Gelegenheit zum Kennenlernen gab es dann auch beim anschließenden Kaffeetrinken im Wohnheim, zu dem sich Interessierte und Bewohner von der ersten bis zur jetzigen Generation trafen. Nach Beendigung des offiziellen Teils klang das Festwochenende dann mit einer dem Ök alle Ehre machenden Fête aus.

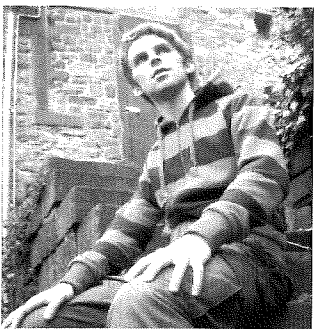
Ganz herzlich sei auch an dieser Stelle allen Bewohnerinnen und Bewohnern gedankt, die durch einen enormen Einsatz von Zeit, Kraft und Kreativität dieses Festwochenende möglich gemacht haben!

Bewohnerinnen und Bewohner im Sommersemester 2007



Cristina Fischer – Frederike von Oorschot – Anna Quaas – Christiane Bindseil – Natalia Jevlevskaja – Lili (Leo) Wang – Yuan-Yuan Liu – Bernhard Offenberger – Anna Tikidzhieva – Clarissa Breu – Marina von Ameln – Hamadou Sow (hinten) – Annabell Gietz – Maria Sonnevend – Hans Hommens – Friedrich July – Christoph Heuberger – Martin Schild – Mariya Vasileva – Martin Christensen – Anne Liskowsky – Christoph Krämer – Olga Shevchenko

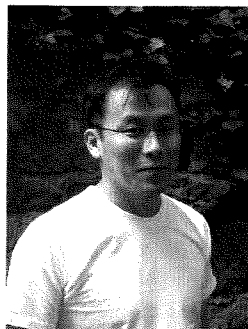
Auf obigem Foto fehlen:



Martin Niklas



Hanna Graf



Sung-Min Yoon

50 Jahre ökumenische Forschung, Lehre und Leben

im Ökumenischen Institut und Wohnheim für Studierende

Michael Plathow¹

Am 17.11.2007 gedachte die Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg in einem Festakt in der „Alten Aula“ der Einweihung des „Ökumenischen Instituts und Wohnheims für Studierende“ vom 5.12.1957 (erster Spatenstich am 17.5.1955; Richtfest am 9.2.1956). Die Gründung als erstes Ökumenisches Institut in Deutschland war bereits 1946). Als Einheit von ökumenischem Forschen, Lehren und Leben hatte es der Direktor und Ephorus Prof. Dr. E. Schlink konzipiert. Der damalige Rektor Prof. Dr. Reicke charakterisierte diese Universitätseinrichtung als „Brücke zum Gemeinschaftsbewusstsein des Geistes“, d.h. des „lebendigen Geistes“, dem sie sich mit der Überschrift über dem Portal der Neuen Universität verpflichtet weiß, und des heiligen Geistes, wie es das Kapellenfenster des Leipziger Künstlers Christian Krüger von der Ausgießung des Heiligen Geistes (Apg. 2) in Verbindung mit der Auferstehung der Totengebeine nach Hes 37 zum Ausdruck bringt.

Das Jubiläum ist Anlass, die Forschungsgeschichte dieses Instituts kurz zu erinnern, wie ich diese persönlich von innen und von außen miterlebte; nur eine knappe Skizze kann es sein mit Akzenten, denen jeweils keine Ausschließlichkeit eigen ist.

Die Forschungs- und Lehrtätigkeit während der Amtsperiode des Gründers E. Schlink bis 1971 war in besonderer Weise bestimmt durch das *aggiornamento* des II. Vatikanischen Konzils (1962 -1965). E. Schlink nahm als offizieller Beobachter der EKD am II. Vaticanum teil; er war kompetenter und gefragter Gesprächspartner und Berater der Konzilsväter. Deren Textentwürfe und Beschlüsse wurden in seinem Institut analysiert und bewertet: die 4 Konstitutionen, vor allem die dogmatischen Konstitutionen über die Kirche (21.11.1964) und die göttliche Offenbarung (18.11.1965); die 9 Dekrete, in erster Linie die zum Ökumenismus (21.11.1964), zu den Bischöfen (28.10.1965) und zu den Laien (18.11.1965); die 3 Deklarationen, besonders die zu den nichtchristlichen Religionen (28.10.1965) und zur Religionsfreiheit (7.12.1965) (vgl. E. Schlink, Nach dem Konzil. Schriften zu Ökumene und Bekenntnis Bd. 1, 2004).

Die Amtszeit des Nachfolgers R. Slenczka bis 1981 war von dessen Orthodoxieforschung und von den theologischen Dialogen zwischen EKD und Russisch-Orthodoxem Patriarchat Moskau gekennzeichnet. Schon bald nach der Aufnahme dieser Gespräche 1959 prägte R. Slenczka durch seine konfessionskundliche und sprachliche Kompetenz diese Versöhnungsgespräche und deren Ergebnisse entscheidend mit (ÖR 34, 1985, 446ff).

D. Ritschl (1983 - 1999) legte von seinem angelsächsischen Hintergrund her seinen Forschungsakzent auf die Bedeutung des Judentums für die christliche Öku-

¹ Prof. Dr. Michael Plathow, ehem. Studienleiter, Professor für systematische Theologie, 2001 - 2007 Direktor des Konfessionskundlichen Instituts in Bensheim.

mene; zugleich konkretisierte er die sprachanalytische Methodologie und das story-Konzept hinsichtlich ökumenischer Paradigmen.

Chr. Schwöbel verband bis 2004 in seiner Forschungsarbeit die ökumenischen mit den kulturtheologischen Fragestellungen.

Bei den jeweiligen Akzentsetzungen verband alle Institutsleiter der doxologische Fokus ökumenischer Theologie (R.Slenczka, Neues und Altes Bd. 2, 190ff; D. Ritschl, Theologie u. Doxologie, in: Zur Logik der Theologie, 1984, 336ff; Chr. Schwöbel, Ökumenische Dogmatik, in: ÖR 52, 2003, 254f.).

E. Schlink hatte den doxologischen Gesichtspunkt konzeptionell und strukturell entfaltet in der Studie „Die Struktur der dogmatischen Aussage als ökumenisches Problem“ (1961) und dann in seinem Lebenswerk „Ökumenische Dogmatik (1983). Schriften zu Ökumene und Bekenntnis Bd. 2, 2005“ und für die ökumenische Methodik und Hermeneutik fruchtbar gemacht: angesichts dogmatischer und ekklesialer Pluralität und Differenzen in der Lehre hat die ökumenische Dogmatik im vergewärtigenden „Erinnern“ der Selbsterschließung des dreieinen Gottes in Jesus Christus durch den heiligen Geist zum Heil der Menschen die methodisch verantwortete „Übersetzung“ zu leisten aus einer Struktur der theologischen Aussage in eine andere.

Das geschieht in der Rückbesinnung auf die elementaren Strukturen, in denen der Glaube seine Aussage als Ant-Wort auf die An-Rede des Wortes Gottes macht, und zwar in Gebet und Doxologie, in Zeugnis und Lehre sowie im Bekenntnis. In der Doxologie konzentriert sich ökumenische Theologie; auf die Doxologie zielt ökumenisches Lehren und Leben: auf den Lobpreis des Christus *praesens*, in dem der dreieine Gott sich durch den heiligen Geist offenbart als eschatologischer Retter und epizentrischer Geber des Heils. Darum kreisen um Jesus Christus als Sonne - so E. Schlinks planetarisches Modell als „kopernikanische Wende“ ökumenischer Ekklesiologie - die verschiedenen Kirchen wie Planeten, die von ihm Licht, Liebe und Leben empfangen. Ökumenischer Konsens und Koinonia sind folglich ausgerichtet auf die versöhnte Mannigfaltigkeit der sich gegenseitig als Kirche Jesus Christi anerkennender Kirchen, die einander gegenseitige eucharistische Gastfreundschaft gewähren.

Das 50. Jubiläum des „Ökumenischen Institut und Wohnheims für Studierende“ unter der Leitung der Direktorin und Ephora Professorin Dr. Fr. Nüssel zeigte erneut die Ausstrahlungskraft dieser Universitätseinrichtung ökumenischen Forschens, Lehrens und Lebens als „Brücke zum Gemeinschaftsbewusstsein des Geistes“ an der Ruperto-Carola in Heidelberg.

Einundfünfzig Jahre Oecumenicum

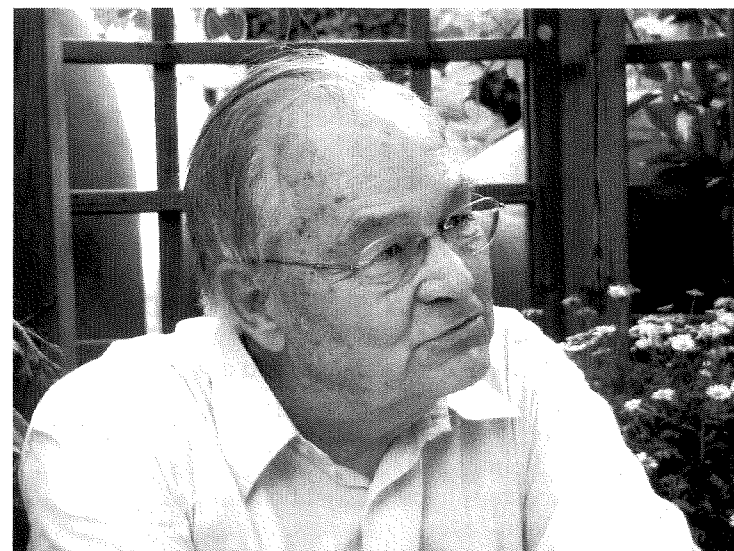
Klaus Friedrich

Im Internet fand ich es fast zufällig: 50 Jahre Oecumenicum! Schnell waren viele Erinnerungen wach an die beiden Jahre damals. Freude und Dank: Was ich dort erlebt habe, hat vielfältig weitergewirkt. Dank – aber auch eine gewisse Verwirrung. Der Anfang vor fünfzig Jahren? Vergleiche mit der eigenen Studien-Biografie sagen: Das kann nicht stimmen. Das hat schon 1956 begonnen. Das Jubiläum kommt ein Jahr zu spät!

Für mich war es tatsächlich so. Das Studentenheim war zeitiger fertig als das Ökumenische Institut. Und es war von Anfang an voller Leben. Am 1. November 1956 sind wir eingezogen. 36 Männer, darunter etwa 15 Deutsche.

Woher ich das noch so genau weiß? Damals, vor einem halben Jahrhundert, hatten wir noch die schöne Sitte, Briefe zu schreiben. Zu jedem Wochenende, nach Hause, an die Eltern. Und meine gute Mutter pflegte all diese Briefe von all ihren Kindern durch all die vielen Jahre aufzuheben. Seit ihrem Tode lagen sie in unserem Keller. Und jetzt unterhalten sich die alten Texte mit Erinnerung und Gegenwart.

Der Tag war spätherbstlich und grau. Aber wir Ankömmlinge waren gespannt und neugierig. Die Nachricht von dieser ungewöhnlichen Wohn- und Arbeitsmöglichkeit hat mich am Schwarzen Brett des Hamburger Seminars getroffen. Der Prospekt war weit gestreut worden, und er verlockte mich sehr; vor allem wegen der theologischen Weltweite, von der er sprach.



Der Autor Dekan i.R. Klaus Friedrich

Das stattlich-schöne Haus, das sich so gut in seine Umgebung einfügt, war, bei näherem Hinsehen, noch nicht ganz fertig. Die Räume des Instituts waren leer und unzugänglich. Im Laufe der nächsten Monate wuchs es nach und nach. Aber die Sekretärin und die Bibliothekarin fanden sich bald ein, nahmen ihre Arbeit auf und gehörten auf ihre Weise zur Hausgemeinschaft.

Aber auch sonst fehlte einiges: vor allem auch die Kapelle sah noch recht roh und dunkel aus. Die Fensteröffnungen waren provisorisch verschlossen und warteten auf die Farbfenster, die dem Haus versprochen worden waren. Ein ehemaliger Pfälzer, der in jungen Jahren nach Amerika gegangen und dort zu hohem Ansehen und Wohlstand gekommen ist, war der großzügige Spender. Wir bedankten uns bei ihm, als er uns besuchte, mit einem festlichen Abend im Haus Buhl: Die ganze Männerriege in schwarzen Anzügen; Ansprachen. Zwei unserer Schweizer Kollegen waren ausgezeichnete Musiker und taten mit ihren Flöten das Ihre. Sogar einen kleinen Hauschor hatten wir aus dem Boden gestampft; wir haben aber nach unserer Totalblamage unseren Mut bereut. Für die Gestaltung der Fenster hatte der Spender seine eigenen, volkstümlich-heimeligen Vorstellungen. Es gelang Prof. Schlink aber, ihn zum jetzigen Konzept zu bringen, und wir durften auch ein wenig mitreden. Der Glaskünstler war mehrfach bei uns im Hause und erzählte uns von seiner Kunst. Im Herbst 57 wurden die Fenster eingesetzt.

Bald nach dem Einzug war der Gedanke da, daß wir für die Kapelle eine kleine Glocke haben sollten. Das nötige Geld wollten wir selbst zusammenlegen. Es gab erste Gespräche mit einer Heidelberger Glockengießerei, eine gemeinsame Betriebsbesichtigung und eine Einladung, beim Guß dabei zu sein, der ganz nach alten handwerklichen Regeln geschah und von dem (katholischen) Gießer mit einem gesungenen lateinischen Gebet eingeleitet und begleitet wurde. Zum Schluß sagte er uns, daß er sie uns schenken wolle. Wir waren bewegt und sehr dankbar.

Doch zurück zu den ersten Tagen. Vor allem war der Zugang zu den oberen Geschossen eigentümlich. Mit der Treppe hatte es bautechnische Probleme gegeben. Sie war noch nicht zu benutzen. So bezogen wir unsere Zimmer, freilich nur für ganz kurze Zeit, über das Baugerüst.

Freundlich aufmunternd begrüßte uns Studienleiter Ulrich Wilckens, der spätere Bischof von Holstein-Lübeck. Der hatte sich schon in der vorangehenden Zeit viel um das Haus bemüht. Wir kannten noch seine gewaltige Handlampe, die er in den vorangegangenen Wochen für seine Begegnungen mit den Stadtstreichern brauchte, die den halbfertigen Bau als willkommene Übernachtungsmöglichkeit nutzen wollten. Viele Ideen zur Inneneinrichtung kamen von ihm, und er hat nach dem Start für Stil und Klima im Haus gesorgt.

Den Herrn des Hauses, Prof. Edmund Schlink, traf ich oft in seinem ökumenischen Seminar zum „Begriff der Hoffnung auf der Weltkirchenkonferenz von Evanston“. Auch in den nächsten Semestern habe ich viel bei ihm gearbeitet und gelernt. Im Hause war er, in diesen frühen Zeiten, nur selten. Gelegentlich hielt er uns eine Andacht. Unvergessen freilich sein Auftritt bei unserem Karnevalsfest, als er sich mit ehrenwertem Erfolg der Preisaufgabe eines unserer Koreaner stellte, eine Apfelsine

nur mit Stäbchen zu schälen, zu teilen und zu verspeisen.

Ich fand mich in einem Doppelzimmer im unteren Stockwerk wieder, zusammen mit einem untersetzten Amerikaner; Mathematiker, 24 Jahre alt. Er betonte ständig, er sei nicht zum Studieren hier, sondern um das Land kennenzulernen. Er begann damit in Heidelberg, und ging dabei gründlich zu Werke. Wir sahen uns selten.

Über den Wohnkomfort war ich glücklich. Im Vergleich zu meinen früheren Buden war die Einrichtung fürstlich. Die Briefe berichten: „Für jeden Platz andere Bezugstoff-Musterungen. Fließendes Wasser ist auch im Zimmer; es kommt auch wirklich warmes Wasser heraus, und man kann so viel nehmen, wie man braucht. Man kann auch jederzeit warm und kalt duschen! Und die große Teeküche mit ihrem Rieseneisschrank...“

Fürs heutige Auge sehen die Zimmer ganz ähnlich aus wie damals; freilich sind die Doppelzimmer weggefallen. Anders geworden ist der Blick aus dem Fenster, zumindest zur Plankengasse. Der gewichtige Bau des Theologischen Seminars stand noch nicht. In den alten Häusern dort war ein katholischer Kindergarten untergebracht. Das Geplapper und Gesänge vermisse ich jetzt. Es war tagsüber, wenn wir im Sommer bei offenem Fenster arbeiteten, die ständige selbstverständliche Hintergrundmusik. Der Garten war uns damals noch nicht zugänglich. Von seiner Weite und Schönheit war ich jetzt beim Jubiläum überrascht und erfreut.

Wer waren wir, die Ur-Oekis? Auf eine gute Mischung von Ausländern und Deutschen, Theologen und Nichttheologen vieler christlicher Denominationen war natürlich geachtet worden. Die Erdteile waren alle vertreten, außer Afrika und Südamerika. Unterbesetzt waren zeitbedingt die Ostblockländer; wir hatten aber auch einen Polen und einen ein wenig geheimnisumwitterten Nordkoreaner. Einige Gruppierungen gab es, etwa die mittelmeerischen Juristen und die Ostasiaten. Im ganzen waren wir im Schnitt wohl etwas älter als die heutige Hausbesetzung. Das galt auch von mir, nach Kriegsteilnahme und Kriegsgefangenschaft. Eine Reihe von uns saß an Dissertationen und an *post-graduate*-Studien. Und bei einigen Bewohnern war man sich auch nicht sicher, ob sie nicht der glückliche Zufall hineingespült hatte.

Der offenkundigste Unterschied zwischen uns damals und den Oekis heute ist freilich unübersehbar, unüberhörbar und allgegenwärtig: die Frauen. Es gehörte ja zur oekumeneweit bekannten und nicht selten belächelten Eigenart des Hauses, daß sie ausgesperrt blieben. Als Besucherinnen und bei unseren Festen waren sie willkommen. Aber offiziell gehörten sie nicht dazu. Natürlich gab es sie doch; sie waren Anlaß für mancherlei kreative Strategien, mit diesem Punkt der Haussatzung umzugehen.

Was wollten wir damals in Heidelberg?

Der Krieg war noch nicht lange vorbei, und seine Nachwehen waren weithin zu spüren. Bei aller Verschiedenheit bewegte uns alle die Hoffnung, daß der gemeinsame Christenglaube Motor und Hilfe zum Frieden sein kann. Sie war sehr lebendig und ehrlich. Und zudem war für uns die Weite der Welt und des Denkens noch nicht selbstverständlich, daß Gebiete wieder offenstanden, die uns in Kriegszeiten verschlossen waren. Wir genossen diese neue Freiheit.

So waren einige hergekommen, die in ihren Heimatländern schon akademische Lehrer waren, um deutsche, europäische protestantische Theologie vor Ort kennenzulernen. Andere wollten ihr „normales“ Studium so durchführen, daß es von ökumenischem Geist durchzogen war. Und manche unserer Nicht-Deutschen wollten einfach das Nachkriegsdeutschland kennenlernen.

Ich denke an ein paar von ihnen: An den liebenswürdigen, weltläufigen Juristen aus Griechenland, der mit seinem Rat half, wo er konnte; zunächst unser einziger Orthodoxer.

An den vornehm zurückhaltenden höflichen japanischen Professor, mit dem ein herzliches Miteinander möglich wurde, nachdem er einmal im nachmittäglichen Gespräch in der Küche die Contenance verloren und über den Schlangenfraß geschimpft hatte, den er, im Februar, mit den matschigen Winterkartoffeln in der Mensa bekommen hatte.

An den deutsch-amerikanischen Mennoniten mit seiner rigiden Lebensführung, der trotzdem nicht an uns verzweifelt ist.

An den finnischen Pfarrer, den wir fünfzehn Jahre später in seiner weiträumigen Gemeinde in Karelien besuchten.

An „den Canon“, den über siebzigjährigen australischen Kanonikus, der als alter Herr noch einmal ein Stück in Deutschland studieren wollte, und der sich von uns übrigen aufs Angenehmste dadurch unterschied, daß er zweierlei hatte, das unser-eins fehlte: Ein altes Auto und ein strapazierfähiges Portemonnaie. Wir mochten ihn sehr. Der Reihe nach lud er uns zu einer Kaffeefahrt in die Umgebung ein. Das war jedesmal ein Vergnügen, weil er anregend viel erzählen konnte. Andererseits fiel man bei der Fahrt durch die Heidelberger Altstadt von einem Schrecken in den nächsten. Wir verdächtigten ihn insgeheim, daß er das Autofahren in der australischen Wüste gelernt habe, wo es auf zehn Meter mehr nach rechts oder links nicht ankam.

An den kanadischen Abiturienten, der europäische Nachkriegskunst sammelte und sie uns vorstellte, und der oft Trost gegen sein schlimmes Heimweh brauchte.

Und vor allem: An Byung Mu Ahn, einen koreanischen Professor für NT, der in Heidelberg noch einmal promoviert hat und der die Min-Yung-Theologie, seine Befreiungs-Theologie, entwickelte. Wir wurden gute Freunde. Er wurde Pate unserer ältesten Tochter. Wir besuchten ihn und seine presbyterianische Kirche den ganzen Sommer 1978 in Seoul, als er nach fast vier Jahren aus dem Gefängnis entlassen worden war. Das stand im Zusammenhang mit dem koreanischen Kirchenkampf, in dem eine Reihe von evangelischen, aber auch die katholische Kirche von der damaligen Regierung verfolgt wurde. Die Kirchen hatten sich der antikommunistischen Katastrophenhetze und dem Aufbau einer ständigen Bedrohungsangst durch Nordkorea und China widersetzt, die auch zum Werkzeug diente, den strategischen und wirtschaftlichen Einfluß der USA und Westeuropas zu verteidigen, neue „Eliten“ zu formen und die ländliche Jugend als billige Arbeitskräfte in die Industrie-Areale zu pressen. Wir haben uns bemüht, sein Land und sein Denken hierzulande bekannt zu machen und blieben ihm und seiner Familie Zeit seines Lebens verbunden.

Wie sah unser Leben im Hause aus?

Unser Tag begann um 7.15 Uhr mit der Andacht. Wir haben sie in drei Vorbereitungsgruppen geplant, als Lutheraner, Katholiken und Freikirchler, die die Gottesdienste im Wechsel in je einer ihnen gewohnten Form hielten. Um 7.30 Uhr Frühstück. Und an jedem Freitagabend hatten wir ein gemeinsames Abendessen, mit anschließendem Hausabend. Gelegentlich hat sich dieser Rahmen ein wenig aufgeweicht; aber im wesentlichen hat er sich so gehalten. Den Hausabend hat gewöhnlich einer von uns gestaltet; manchmal hatten wir aber auch Gäste.

Unsere Gemeinschaft hatte natürlich auch lockerere Formen. Ich erinnere mich an lange fachliche Gespräche in der Küche und ans Erzählen vom jeweiligen Zuhause. Wir haben viel miteinander geredet, und ich habe gerade in diesem beiläufigen Reden viel gelernt. Dort haben wir aber auch Kinobesuche und Wanderungen geplant.

Ab und zu haben wir Feste gefeiert. Am schönsten waren die Faschingsfeste am Ende der Wintersemester. Da waren auch mal die Damen im Haus. Aber auch ein Hausabend geriet gelegentlich zum Fest, wenn wir einen Anlaß hatten.

Etwas Besonderes waren unsere mehrtägigen Kunstfahrten ins Allgäu und ins Elsaß. Wilckens' einstiger „Vikarsvater“, ein ebenso gewichtiger wie sensibel kunstverständiger Pfarrer aus dem Schwarzwald hat da für uns Barock- und Rokokokirchen lebendig werden lassen. Die französische Grenze war ein zusätzliches Abenteuer: Mit dem Visum für unseren Japaner hatte es nicht geklappt, und so mußten wir ihn unter der Bank hinüberschmuggeln.

Gelegentlich haben wir auch gar nichts getan. Originalton aus einem Brief aus dem heißen August 57: „Heute haben wir noch lange mit unseren beiden kleinen pechschwarzen Katzen gespielt, die viel Spaß machen. Wir haben sie nach unseren beiden Professoren für Systematische Theologie genannt: Peter (Brunner) und Edmund (Schlink). Frau Schlink hat letztens Frau Wilckens ausgerechnet nach dem Namen von Edmund gefragt! Aber sie hat die Lage gemeistert. - Edmund geht meist Wurstpellen betteln, während Peter sich lieber bei Mülltonnen und in Gasthaushinterhöfen herumtreibt.“

Ich war von den Hausbewohnern zusammen mit dem Griechen und einem Australier in den Vertrauensrat gewählt worden; eine Art Selbstverwaltung, bei der wir das Gemeinschaftsleben mitzuplanen und für ein gutes Klima zu sorgen hatten.

Die Sache mit dem Klima war in unserer Männerquarantäne in mancherlei Hinsicht nicht immer einfach: Wegen überseeischer Versuche, unverpackten Romadour zu konservieren, war es unser erster Beschluß, daß alles, was man in den Eisschrank stellt, in fest verschließbaren Blechbüchsen sein muß, damit der Schrank nicht allzu sehr stinkt. Und der nächste rief zur Selbstprüfung auf, wenn man nach Mitternacht das Radio im Zimmer gegen das eigene Einschlafen einsetzte.

Aber auch ich selbst wurde auffällig, weil ich zum Sündenfall der reinen Männergesellschaft wurde. So ganz jung war ich nicht mehr, und seit fast vier Jahren verlobt. So beschlossen wir zu heiraten, und siehe!, meine frisch angetraute Frau durfte zu Beginn des WS 57/58 ins Wohnheim einziehen. In einem Doppelzimmer, und später in der kleinen Wohnung jenseits der Treppe, vor allem aber in der bunten und

freundlichen Gesellschaft der Oekis haben wir unser erstes Ehejahr verbracht. Meine Frau half, so gut sie konnte, im Haus. Es waren wunderbare zwei Semester. Als dann freilich nicht mehr zu übersehen war, daß die Familie wuchs, war weiter zu planen. Ein Baby im Oecumenicum? Das war denn doch zuviel. Und da legte sich der Auszug nahe. Eine kleine Wohnung in Heidelberg zu finden, war auch damals schwer. Schlinks haben uns großzügig geholfen. In den Sommerferien durften wir ihr Haus hüten und konnten in dieser Zeit auch alles Nötige regeln.

Das Erleben an das Oecumenicum-Jubiläum im vergangenen November ist uns sehr wach. Die glänzende Feier am Vormittag in der Alten Aula. Und dann das Haus, mit all seinen Erinnerungen. Am schönsten war es aber, mit den jetzigen Bewohnerinnen und Bewohnern zusammenzusein, von ihrem Tun und Denken zu hören und sich in dieser Atmosphäre einfach wohlzufühlen.

Und was den Kalender angeht: Das Ökumenische Institut besteht seit 1957; gewiß. Doch das Leben im Studienhaus hat schon 1956 angefangen, und wie! Da beißt die Maus keinen Faden ab. Aber daß 1957 die erste Frau dort einzog: das ist doch vielleicht auch ein Jubiläum wert.



Karl Borrmann, Helmut Zappe, Matthias Schild, Rainer Stichel (verdeckt), Bernd Günther (halb), Viorel Mehedintu

Disparat und spannungsvoll

Ökumenischer Realismus zur Situation zwischen evangelischen Kirchen und römisch-katholischer Kirche aus evangelischer Perspektive

Michael Plathow

I. Ökumenische Situation

Metaphernreich ist die Charakterisierung der ökumenischen Situation heute; einerseits spricht man von Eiszeit, Steilwand, Stillstand, Flaute, Status quo - andererseits von unumkehrbarem Weg, gedecktem Scheck, Glut unter der Asche, gesäter Wintersaat, Arbeiten auf Halde oder auch von frischer Brise. Da wird - um bei den Beziehungen zwischen den evangelischen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche zu bleiben - evangelischerseits einerseits mit den nicht feststellbaren Auswirkungen der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ (31.10.1999) nach der Erklärung der römischen Glaubenskongregation „Dominus Iesus“ (2000), nach der Enzyklika „Ekklesia de eucharistia“ Papst Johannes Paul II. (2003) und nach den neuerlichen „Antworten auf Fragen zu einigen Aspekten bezüglich der Lehre über die Kirche“ (29.6.2007) aus Rom mit dem angenommenen Ende der Konsensökumene entsprechend der Pluralismustheorie der Alterität eine Dissensökumene eingefordert.

Da wird andererseits mit dem ökumenischen „Meilenstein“ der Übereinstimmung in „Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre“ durch die Methode des „differenzierten Konsenses“ (31.10.1999) nach dem berühmten „Ämtermemorandum“ der Ökumenischen Universitätsinstitute (1973), nach den Arbeiten zu „Lehrverwerfungen - kirchentrennend?“ (1980 - 1997), deren synodale Ergebnisse auf evangelischer Seite seit 1997 in Rom ruhen, nach den „Thesen zur eucharistischen Gastfreundschaft“ (2003) der ökumenischen Institute von Straßburg, Bensheim und Tübingen und schließlich nach der gegenseitigen Anerkennung der Taufe durch die meisten christlichen Kirchen in Deutschland (29.4.2007) die Konsensökumene als notwendige Aufgabe der ökumenischen Lebens angesehen, weil Glaube, in Sprache gefasst, immer auch denkend und sprachlich als Lehre zu verantworten ist; so auch ökumenische Dialoge und ökumenisches Zusammenleben. Entsprechende Disparitäten lassen sich im römisch-katholischen Raum, in der Kirchenhierarchie, in den Gemeinden und in der wissenschaftlichen Theologie aufzeigen.

Das Modell einer „Ökumene der Profile“, das der Vorsitzende der Rates der EKD, Bischof Dr. Wolfgang Huber bei der Begegnung mit Papst Benedikt XVI. während des Weltjugendtages in Köln 2005 ins Gespräch gebracht hat, versucht da die Zukunftsperspektive einer profilierten Ökumene zu eröffnen. Ein Modell bildet Prozesse und Beziehungsgefüge primärer Sachverhalte, gesellschaftlicher oder naturwissenschaftlicher, ab. Zugleich ist es - mit Dietrich Ritschl - zu kennzeichnen als „erklärungskräftige Anschauung“; es erweist in geschichtlicher Offenheit seine heuristische und didaktische Funktion für Erkenntnis- und Erklärungsprozesse mit prag-

matischer Intention.

Dem Modell der „Ökumene der Profile“ liegt zugrunde, dass das Gemeinsame größer ist als das, was trennt, dass keine Kirche ohne die andere Kirche wirklich Kirche Jesu Christi sein kann, dass es eine Familienähnlichkeit, einen genetischen Fingerabdruck unter den Kirchengeschwistern gibt. Zugleich signalisiert die „Ökumene der Profile“, dass der dreieine Gott in seiner Gnade mehr gewirkt hat und wirkt als ein Kirchentum oder eine Konfession beheimatet, dass das Heilshandeln Gottes durch Christi Sterben und Auferstehen in der Taufe alle Christen verbindet, die im Wort Gottes heiliger Schrift, im Gebet und Bekenntnis in Wort und Tat und im Dienst an den leidenden nahen und fernen Nächsten eine immer noch größere Gemeinsamkeit erfahren. Die Pluralität gestaltet sich als verschiedene Antworten und besondere Ausprägungen des Glaubens auf und an das Evangelium. Ziel der ökumenischen Bewegung ist damit die Einheit in versöhnter Verschiedenheit sich gegenseitig als Kirche Jesu Christi anerkennender Kirchen mit gegenseitiger eucharistischer Gastfreundschaft. Diese profilierte Ökumene weiß - entsprechend der Methode des „differenzierten Konsenses“ - auf der Basis theologisch verantworteter Gemeinsamkeit um differierende Profile der Wahrheitsgewissheit, um konfessionelle Identitäten und um unterschiedliche Gestalten kirchlichen Lebens: die Pluralität in der Einheit versöhnter Verschiedenheit - nicht etwa als Relativierung verstanden, sondern als gegenseitige Bereicherung der Kirchen im Hören auf das unverfügbare Evangelium durch das kreaturische Wirken des heiligen Geistes.

II. Das unerledigte Konzil

Die angedeuteten Disparitäten in der heutigen ökumenischen Situation im evangelischen und römisch-katholischen Bereich hat der offizielle Konzilsbeobachter des Rates der EKD beim II. Vatikanischen Konzil (11.10.1962 - 8.12.1965), der Heidelberger Dogmatiker und Ökumeniker und Gründer des Ökumenischen Instituts und Studienhauses Edmund Schlink vor 40 Jahren in seinem nach wie vor Erkenntnis vermittelnden Buch „Nach dem Konzil“, S. 182ff als Spannungen und Unstimmigkeiten in den II. vatikanischen Erklärungen diagnostiziert. Doch will er diese Spannungen „nicht nur als Schwächen der Konzilsbeschlüsse, sondern auch als Symptome eines Aufbruchs der römischen Kirche“ bewerten, „wobei freilich alles darauf ankommt, wie die Unstimmigkeiten im zukünftigen Fortschreiten überwunden werden.“ (S. 184) Es ist der Weg der Umkehr und Buße der Kirchen im gemeinsamen Hören und mannigfaltigen Ant-Worten auf die An-Rede des Wortes Gottes heiliger Schrift durch den Wechsel der Zeiten hindurch dem Gericht Gottes entgegen. „Das eigentliche Problem ist nicht die Selbsterhaltung der Kirchen in den Rivalitäten dieser Zeit, sondern das Bestehen am Tage des Gerichts.“ (S. 217) Alle methodologischen, hermeneutischen, spirituellen und theologischen Herausforderungen und Aufgaben der Kirchen als wanderndes Gottesvolk stellt Edmund Schlink in die Perspektive des Gerichtes Gottes, der durch sein heilsames Wort zur Umkehr ruft - eine Dimension, die in heutiger ökumenischer Arbeit oft zu verdämmern droht. Zugleich nimmt Edmund Schlink in der dialektischen Bewegung von Bewahrern und Reformern im Geschehen des II. Vatikanischen Konzils verheißungsvoll die Kraft weiterer Reformen und zukünftiger Erneuerungen wahr. Es ist ein Blick, der aber

nicht allein den spannungsvollen Auseinandersetzungen zwischen Konservativen und Progressiven der nachvatikanischen Zeit gilt, der auch dem Reformkatholizismus der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert zu gelten hat, dessen Vorschläge z.T. in die Diskurse des II. Vaticanums einfließen.

Edmund Schlinks Feststellung von den Spannungen in den Konzilstexten setzt sich gegenwärtig im römisch-katholischen Raum fort bei der Diskussion über die Interpretation dieser Texte und bei der Frage nach der Dignität der Konzilsbeschlüsse gegenüber späteren Erklärungen und Entscheidungen des päpstlichen Lehramtes.

Als geistliches Ereignis solle das II. Vatikanische Konzil - wie Papst Johannes XXIII. in der berühmten Eröffnungsrede mit der Unterscheidung zwischen Inhalt und Ausform des Glaubens hervorhebt - Öffnung, Erneuerung, Gegenwärtig-Werden, eben „aggiornamento“ sein. „Aggiornamento“ meint mit dem Konzilshistoriker Guiseppe Alberigo, „Storia del Vaticano II“ eine „neue Inkulturation der Offenbarung ... in einer Menschheit, die im Umbruch begriffen ist“. Gegenpositionell erklärte kürzlich Erzbischof Agostino Marchetto in seinem Buch „Il Concilio Ecumenico Vaticano II. Contrapunto per la sua storia“ dieses Konzil als Teil des „Sternensystems“ aller ökumenischen Konzilien der Kirchengeschichte.

In der Interpretation des II. Vaticanums stehen sich - wie Papst Benedikt XVI. in einer Ansprache an das Kardinalskollegium am 22.12.2005 sagte - eine Hermeneutik „der Diskontinuität und des Bruches“ und eine „Hermeneutik der Reform“, die auslegt, was die Kirche schon als geltend festgelegt hat, gegenüber. Der Papst befürwortet die zweite (VApS 172, 11) gegen eine Interpretation im Sinne von Erneuerung und „aggiornamento“.

Signifikante Bedeutung erfährt diese Spannung bei der Gewichtung des Codex Iuris Canonici (CIC 1983) für das Verständnis der Konzilsentscheidungen: sind die Konzilstexte der hermeneutische Schlüssel für die Auslegung des CIC oder ist es der später von Papst Johannes Paul II. promulierte CIC für die Konzilstexte? Gehören die Konzilsdokumente zum „Genus von Verfassungstexten“, sozusagen als grundlegende „Verfassung gläubigen kirchlichen Lebens“, wie Peter Hünermann betont, oder haben die kodikarischen Bestimmungen des zeitlich späteren CIC normierende Bedeutung in den kirchlichen Auslegungs- und Entscheidungsprozessen, wie Gerhard L. Müller meint? Diese Kontroverse verbindet sich mit einer Spannung bei und zwischen römisch-katholischer Theologen und Kirchenrechtlern: einerseits Ernst Wolfgang Böckenförde „Rom hat gesprochen, die Debatte ist eröffnet“, (in: FAZ vom 7.12.2005, 39) und ders. „Über die Autorität päpstlicher Lehrenzyklen“, (in: ThQ 186, 2006, 22ff) sowie Myriam Wijlens „Conversion with or without Church Law?“, (in: ÖR BH 73, 83ff); andererseits u. a. Norbert Lüdecke „Der CIC von 1983: Krönung des II. Vaticanum, 2000“ und Georg Bier „Die Rechtstellung des Diözesanbischofs nach dem CIC von 1983, 2001.“

1. „subsistit in“ - „est“

Dieser Disput, der letztlich in der spannungsvollen und nicht geklärten Zuordnung von communio- und societas-Ekklesiologie in der dogmatischen Konstitution über die Kirche „Lumen gentium“ Kapitel I und Kapitel III begründet ist, der sich wider-

spiegelt im semantisch unklaren Verständnis des „sacramenti ordinis defectus“ als „Mangel“ oder „Fehlen“ und der „kirchlichen Gemeinschaften“ im Sinn von Nicht-Kirchen oder von anderen „Typen“ des Kircheseins im Ökumenismusdekret, erfährt seine Zuspitzung in der Diskussion über das berühmte „subsistit in“ (LG 8). Bekanntlich erklärte nach der Bellarminschen *societas perfecta*-Theorie die Enzyklika „*Mystici corporis*“ Papst Pius XII. (1943) die römisch-katholische Kirche identisch, „est“, mit dem biblisch bezeugten Leib Christi-Modell. Demgegenüber erklärt das II. Vaticanum: „Diese Kirche, die in dieser Welt als Gesellschaft (*societas*) verfasst und geordnet ist, hat ihre konkrete Existenzform (*subsistit in*) in der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird. Das schließt nicht aus, dass außerhalb ihres Gefüges vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit zu finden sind, die als der Kirche Christi eigene Gaben auf die katholische Einheit hindrängen.“ (LG 8) Einerseits wird das „subsistit in“ als ökumenische „Öffnungsklausel“, als „*adest*“ im Referenzrahmen mit den anderen Kirchen, verstanden; andererseits weist die lehramtliche Erklärung „*Dominus Iesus*“ besonders in der Fußnote 56 und das neuere Schreiben „Antworten auf Fragen zu einigen Aspekten bezüglich der Lehre über die Kirche“ im Sinn eines inklusiven Exklusivismus auf die Selbstidentifikation der römisch-katholischen Kirche mit der Kirche Christi.

2. Glaubenssinn der Gläubigen: geistlich - rechtlich

Der Disput über die Auslegungsdignität der Verlautbarungen des II. Vatikanischen Konzils setzt sich fort in der Diskussion über die Bedeutung der Bezeugungsinstant des Glaubenssinns der Gläubigen. In *Lumen gentium* 12 wird der Glaubenssinn, „*sensus fidei*“ und „*sensus fidelium*“, betont. Im CIC (1989) findet er keine Erwähnung und damit kirchenrechtliche Relevanz, so dass die römisch-katholische Kirchenrechtlerin Sabine Demel ihn sehr konkret für die judikarischen Regelungen des CIC etwa in kirchlichen Mitentscheidungsprozessen der Laien, für die Rezeption und Verbindlichkeit lehramtlicher Erklärungen einfordert (HK 58, 2004, 618ff). Welche Bedeutung der Glaubenssinn des „geistlichen Ökumenismus“ und der „Ökumene des Lebens“ nicht nur im Zusammenleben der Christen, sondern auch für ökumenische Dialogprozesse und ökumenische Theologie als Wirken des heiligen Geistes haben kann und hat, wird eine zukünftige Forschungsaufgabe sein müssen.

3. Gesamtkirche/Teilkirchen-Modell - Universalkirche/Ortskirchen-Modell

Nach dem Universalkirche/Ortskirchen-Modell (Walter Kasper) manifestiert sich die geglaubte und bekannte „eine, heilige, katholische und apostolische Kirche“ in den verschiedenen Ortskirchen, die in eigener Weise Kirche Jesu Christi sind und durch den gemeinsamen Glauben an den dreieinen Gott und sein Heil für die Welt auch strukturell miteinander verbunden sind. Die Eigenständigkeit der einzelnen Ortskirchen wird somit betont. Über die römisch-katholischen Grenzen hinaus könnte dieses Modell auch Kirchengemeinschaft in „versöhnter Verschiedenheit“ mit anderen christlichen Kirchen ermöglichen.

Demgegenüber betont das Gesamtkirche/Teilkirchen-Modell (Josef Ratzinger) die „historische und ontologische“ Vorordnung der Gesamtkirche vor den Teilkirchen;

verbunden mit der zentralisierenden Funktion der Kurie und dem juristischen Anspruch der Letztgültigkeit lehramtlicher Äußerungen hat dieses Modell in nachvaticanischen Jahren dominante Bedeutung erfahren (VApS 107, 9). Hingewiesen sei etwa aus der letzten Zeit auf die kuriale Entscheidung, dass ein ehrenamtliches Engagement in „*Donum vitae*“ und die berufliche Arbeitnehmerschaft in römisch-katholischen Gemeinden sich gegenseitig ausschließen.

4. Papstamt - Petrusdienst

Papst Paul VI., der bekanntlich mit der „*Nota explicativa*“ zur dogmatischen Konstitution über die Kirche „*Lumen gentium*“ das Jurisdiktions- und Infallibilitätsdogma des I. Vatikanischen Konzils (1870) nachdrücklich bestätigte, konnte 1967 vor dem Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen äußern: „Der Papst, wir wissen es, ist zweifelsohne das größte Hindernis auf dem Weg der Ökumene“ (AAS 59, 1967, 498). Eine intensive Diskussion über Papsttum und Petrusdienst unter römisch-katholischen und auch evangelischen Theologen prägte das ökumenische Gespräch der folgenden Jahre; verwiesen sei an dieser Stelle nur auf das hochkarätige Symposium der „Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute“ im Oktober 1977 im Hotel „Stiftsmühle“ in Heidelberg-Ziegelhausen. Als Konferenzband wurden die Vorträge und Diskussionsbeiträge veröffentlicht in „Papsttum als ökumenische Frage“, 1979.

Papst Johannes Paul II. hat die Äußerung seines Vorgängers aufgenommen in der Enzyklika „*Ut unum sint*“ (1995), Nr. 95, zusammen mit der Bitte, „eine Form der Papstausübung zu finden, die zwar keineswegs auf das Wesentliche ihrer Sendung verzichtet, sich aber einer neuen Situation öffnet.“ Eine erneute Diskussion unter Exegeten, Kirchenhistorikern, Dogmatikern und Ökumenikern entbrannte über die Frage nach einem universalen Leitungsdienst und einem Amt der Einheit; das Papsttum wurde - je nach Perspektive - weder als notwendig noch als hinreichend bedingendes Konstitutivum von Kirchesein festgestellt, sondern als historisches Traditionsmerkmal.

Erinnert sei aus evangelischer Perspektive: für Martin Luther war das Papsttum „diejenige Instanz, die alle drei von Gott zur Bewahrung des Lebens gestifteten Ordnungen aufhebe: die *oeconomia* (Familie, Gesellschaft, Wirtschaft) durch das Zölibatsgebot für die Priester, die *politia* (Staat) durch die Überordnung des Papsttums über staatliche Gewalt und die *ecclesia* (Kirche) durch die falsche Lehre vom Amt und von der Schrift.“ (Lehrverurteilungen im Gespräch, 1993, 48). Dass die reformatorischen Bedenken gegenüber dem Papsttum überwunden seien, wird man nicht sagen können, denkt man nur an das Zölibat und das Verbot der Frauenordination, an die Einflussnahmen des Vatikans über die Nuntiatoren auf die politischen Entscheidungsprozesse des entsprechenden Staates, z.B. in Italien, an die Verbindung von geistlichem Bischofsamt des Papstes und völkerrechtlich anerkanntem Oberhaupt des Vatikanstaates. Im gegenwärtigen evangelischen Verständnis ist die eschatologisch geprägte Bezeichnung „Antichrist“ für die heutigen Päpste revidiert worden - ein notwendiger Schritt auf dem ökumenischen Weg.

Zum „Wesentlichen“ des Papsttums, von dem „*Ut unum sint*“ spricht, gehören nach

römisch-katholischem Verständnis freilich die nachreformatorischen Dogmatisierungen des Jurisdiktions- und Infallibilitätsprimats des Papsttums. Sie sind vom evangelischen Schriftprinzip und vom evangelischen Kirchenverständnis als Kirche des Wortes, wie überhaupt vom evangelischen Christ- und Kirchesein her unannehmbar. Das ist von evangelischer Seite, aber auch von orthodoxer Seite festzustellen. Die Asymmetrie der römisch-katholischen Bezeugungsinstanzen Wort Gottes heiliger Schrift und päpstliches Lehramt wird in der Spannung zwischen päpstlichem Verbindlichkeitsanspruch und Verbindlichkeitsvorbehalt des Wortes Gottes (Dei Verbum, 11) findet doch in der Letztverbindlichkeit des päpstlich-universalem Lehramtes ihren Ausdruck.

Vielleicht ist es gut, sich an Martin Luthers warnende Stimme vor einem Amt monarchischer Einheit auch nach menschlichem Recht (*jure humano*) zu erinnern, eben dass „die heilige christliche Kirche ... gut ohne solches Haupt bleiben“ kann und „wohl besser geblieben“ wäre; er fährt fort: „Darum kann die Kirche niemals besser regiert und erhalten werden als wenn wir alle unter Christus als dem einen Haupt leben und die Bischöfe, dem Amt nach gleichgestellt (wenn auch den Gaben nach ungleich), fleißig zusammenhalten in einträchtiger Lehre, im Glauben, in den Sakramenten, in den Gebeten und in den Werken der Liebe.“ (BSLK, 429f).

Eine „Form der Primatsausübung ..., die ... sich aber einer neuen Zeit öffnet“ ist zuallererst römisch-katholischerseits nach innen gerichtet auf Pluralität, Kollegialität und Subsidiarität, auf die freiwillige Selbstbeschränkung der umfassenden Jurisdiktionsgewalt in Richtung auf einen pastoralen Dienst und des unfehlbaren Lehramtes in Richtung auf kollegiale und mehrgliedrige Lehrverantwortung. Der pastorale Dienst der Einheit müsste auch nicht - trotz der Öffentlichkeitswirksamkeit in einer Mediengesellschaft - an den Bischof von Rom gebunden sein; er könnte - weniger als Vision denn als Utopie sei es erwähnt - von mehreren Vertretern der christlichen Kirchen oder auch in rotierender Form ausgeübt werden.

Aus evangelischer Sicht gehört solch ein Dienst zu den pluriformen und veränderbaren Gestaltfragen der Kirche. Sachgemäß ist das von der Vollversammlung des ÖRK in Uppsala 1968 vorgeschlagene „ökumenische Konzil“, das „theologisch, spirituell und kirchenrechtlich die biblisch begründete Repräsentanz und Sprecherin der universalen Kirche Jesu Christi“ ist. (Bericht aus Uppsala 68, II, 19)

Im Papsttum zentrieren sich - auf der Basis einer großen Gemeinsamkeit in Glauben und Leben - die Differenzen zwischen reformatorischem Christ- und Kirchesein und römisch-katholischem Christ- und Kirchesein, ohne dass evangelischerseits der römisch-katholischen Kirche ein Kirchesein „nicht im eigentlichen Sinn“ zugeschrieben wird. Hier geht es nach evangelischem Verständnis um das Unterscheiden, ohne zu trennen, im Blick auf die eigene Heilsgewissheit und das eigene Wahrheitsverständnis.

III. Ökumenische Herausforderungen und Aufgaben

Abgesehen von den in der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“, Nr. 43, bezeichneten, weiter zu behandelnden ökumenischen Themen: „Wort Gottes und kirchliche Lehre sowie die Lehre von der Kirche, von der Autorität in ihr, von ih-

rer Einheit, vom Amt und von den Sakramenten, schließlich von der Beziehung zwischen Rechtfertigung und Sozialethik“ seien als Differenzen um der realistischen profilierten Ökumene einer „Ökumene der Profile“ willen genannt: Vernunft und Glaube, Schrift - Tradition - Lehramt, Rezeption ökumenischer Dialogergebnisse. Es handelt sich um Unterscheidungsthemen, die Edmund Schlink in seinem Buch „Nach dem Konzil“ als Herausforderung und Aufgabe schon anzeigte. Nur kurz sollen sie skizziert werden.

1. Vernunft und Glaube

Durch den Regensburger Vortrag von Papst Benedikt XVI. (12.9.2006, in: VApS 174, 72ff), der mit den Enzykliken „Fides et ratio“ (VApS 135, 1998) und „Veritatis splendor“ (VApS 111, 1993) inhaltlich verknüpft ist, wird das Thema gegenwärtig auch unter konfessionskundlich-ökumenischem Aspekt diskutiert. Evangelischerseits und römisch-katholischerseits gemeinsam gebührt der natürlichen Vernunft höchste Achtung als gute Schöpfungsgabe Gottes zur Erhaltung und Gestaltung seiner Schöpfung und des Zusammenlebens seiner Geschöpfe. Zugleich gibt es Unterschiede.

„Fides et ratio“ erklärt den „grundlegenden Einklang von philosophischer Erkenntnis und Erkenntnis des Glaubens“ (42), die Koinzidenz von Glaube und Vernunft nach der Thomasischen Denkform „*gratia non tollit, sed perficit naturam*“; „wie die Gnade die Natur voraussetzt und vollendet, so setzt der Glaube die Vernunft voraus und vollendet sie.“ (43) Die Synthese beider Erkenntnisordnungen führt aufgrund der Einheit von natürlicher und offener Wahrheit zur Wahrheit in ihrer Fülle. In Form einer „Kreisbewegung“ erfolgen ihre Beziehungen. Die Theologie muss darum aufzeigen, „dass im Lichte der Erkenntnis durch den Glauben einige Wahrheiten ans Licht kommen, welche die Vernunft bereits auf ihrem selbständigen Weg der Suche erreicht“ (67), was bekanntlich die Möglichkeit von Gottesbeweisen einschließt. Gegenüber „fragwürdigen philosophischen Auffassungen“, die nicht mit der christlichen Lehre übereinstimmen, wozu nicht nur verschiedene moderne und postmoderne Philosophien, sondern für Papst Benedikt XVI. Säkularisierung, Pluralismus und Relativismus etwa in Europa zu zählen sind, kann und soll das Lehramt „im Licht des Glaubens autoritativ seine kritische Unterscheidungskraft“ ausüben, d.h. im Sinn des Gehorsam verlangenden „*depositum fidei*“ des römisch-katholischen „Glaubensgutes“ (CIC can 750 - 754).

Entsprechend ist nach „Veritatis splendor“ der natürlichen Vernunft das göttliche Sittengesetz zugänglich (74), dessen universale und unveränderliche Wahrheit und gültige Normen wiederum vom Lehramt „genauer gefasst und bestimmt werden“ (53) und denen das Gewissen der Glaubenden in Kohärenz mit den Lehramt zu gehorchen hat.

Die natürliche Vernunft als gute Schöpfungsgabe Gottes ist nach evangelischem Verständnis in Gottes erhaltendes Wirken im weltliche Regiment, also in den „*usus civilis et politicus legis*“ gegen Lebenszerstörung und Zukunftsverschließung hineingenommen. Damit wird die Vernunft in ihrer Autonomie verstanden und als Aufklärung anerkannt. Vom geglaubten Evangelium her, das der Vernunft die Freiheit zu

ihrer Eigentlichkeit, eben dem Dienst an der Wahrheit für Menschen und Natur, schenkt, wird die natürliche Vernunft auch in ihrer Pervertierbarkeit und Destruktionsfähigkeit durch die Macht der Sünde erkannt. Widerspruch und Entsprechung kennzeichnen das Verhältnis von Glaube und Vernunft im Zusammenhang von Gesetz und Evangelium.

Die durch den Glauben befreite vernünftige Vernunft hat im weltlichen Regiment Gottes lebensfördernden und zukunftserschließenden Dienst; man könnte sagen: „natura et ratio non tollunt seipsam, quia sustinentur gratia.“ Im geistlichen Regiment Gottes hilft sie zu einem denkend verantworteten Glauben an die Offenbarung Gottes als die sich unverfügbar offenbarende Wahrheit in der Person Jesu Christi und in seinem Wort zum Heil der Welt, die Wahrheit, die über die Grenzen der kritischen Vernunft hinaus Geheimnis der „am Kreuz geborenen Liebe des Kreuzes“ ist (M. Luther, Heidelberger Disputation, XXVIII). Sie ist es, die sich im Rechtfertigungsgeschehen des Sünders allein aus Gnade erschließt, die mit der Freiheit der Christenmenschen das neue Menschen- und Wirklichkeitsverständnis vor Gott und vor der Welt aufbaut, das um die kategoriale Unterscheidung zwischen Gott und Mensch, Gottes Handeln und menschliches Tun, Gnade und Sünde, Glaube und Vernunft, Evangelium und Gesetz weiß - ein Unterscheiden ohne zu trennen.

Römisch-katholischerseits schließt also die wahrheitstheoretische Synthese von Offenbarung und Vernunft die Einheit von natürlicher und offener Wahrheit und von Glaube und Vernunft ein, wie sie im „depositum fidei“ vom römischen Lehramt als gültiges und gehorsamforderndes Glaubensgut festgestellt wird. Demgegenüber sind evangelische Christen von der Zwiespältigkeit des Gebrauchs der guten Gabe Gottes Vernunft durch die Macht der Sünde überzeugt. Die im Glauben befreite Vernunft dient auf dem Forum der Welt dem Leben und der Zukunft der Schöpfung Gottes; vor Gott dient sie der denkenden Verantwortung des Glaubens. Evangelische Christen sind überzeugt von der Unverfügbarkeit von Offenbarung und Glauben und von der Selbstdurchsetzungskraft des Rechtfertigungsgeschehens, dessen lehrhafte Explikation durch die Vernunft als Instrument den außerhalb ihrer selbst liegenden Grund aussagbar zu machen versucht.

Evangelischerseits stehen sich „ratio“ und „iustificatio“ wie Gesetz und Evangelium gegenüber, wobei die Vernunft begriffslogische und argumentative Denkleistungen im Dienst der Offenbarung und den Glaubens erbringt.

Nach römisch-katholischem Verständnis ist die Wahrheit des natürlichen Sittengesetzes, der das Gewissen in Kohärenz mit dem normierenden römisch-katholischen Lehramt Gehorsam zu leisten hat, in seiner universalen und unveränderlichen Geltung vernünftig einsehbar. Demgegenüber ist nach evangelischem Verständnis das Gewissen der Ort des unmittelbaren Verhältnisses zu Gott, wo der evangelische Christ, aus Gnade beschenkt mit der „Freiheit eines Christenmenschen“, zur verantwortlichen Entscheidung vor Gott im Hören auf das biblische Wort durch vernünftige Diskurse gerufen ist und er, bei der konkreten Güterabwägung und in Dilemmasituationen oft schuldig, dennoch der Vergebung in Jesus Christus gewiss sein darf.

2. Schrift - Tradition - Lehramt

Römisch-katholischen und evangelischen Christen ist gemeinsam, dass der dreieine Gott sich selbst mitteilt in seinem Wort durch den heiligen Geist, wovon die biblischen Schriften Zeugnis geben. Insofern sind die biblischen Texte exegetisch zu erforschen und als Heilige Schrift zur Vermittlung des Wortes Gottes im Gottesdienst zu feiern.

In der II. vatikanischen dogmatischen Konstitution über die Offenbarung „Dei verbum“ Nr. 9 heißt es: „Die heilige Überlieferung und die Heilige Schrift sind eng miteinander verbunden und haben aneinander Anteil. Demselben göttlichen Quell entspringend, fließen beide gewissermaßen in eins zusammen und streben demselben Ziel zu.“ Die heilige Schrift interpretierende Bedeutung hat die Tradition in den Traditionen, zugleich auch ergänzende, denn die Kirche schöpft „ihre Gewissheit über alles Geoffenbarte nicht aus der Heiligen Schrift allein“, „non sola scriptura“. „Die heilige Überlieferung und die Heilige Schrift bilden den einen, der Kirche überlassenen heiligen Schatz (depositum) des Wortes“ (10), dem zu gehorchen ist. Schrift und Tradition bilden also - anders als im Tridentinum (1546, DH 1501 - 1508) - nicht zwei von einander getrennte Bezeugungsinstanzen; auch die historisch-exegetische Methode wird mit der Enzyklika „Divino afflante spiritu“ (1943) anerkannt. „Die Aufgabe aber, das geschriebene oder überlieferte Wort Gottes verbindlich zu erklären, ist nur dem lebendigen Lehramt der Kirche anvertraut, dessen Vollmacht im Namen Jesu Christi ausgeübt wird.“ Dabei steht das Lehramt „nicht über dem Wort Gottes, sondern dient ihm, indem es nichts lehrt, als was überliefert ist“. Gleichwohl stellt sich die Frage, ob angesichts der Spannung von Verbindlichkeitsanspruch des Wortes Gottes die Auslegung des Lehramtes mit der Tradition nicht doch Letztverbindlichkeit erfährt, wie die Marianischen Dogmen von 1854 und 1950 deutlich machen.

Zugleich ist festzuhalten, dass römisch-katholische Theologen heute - bei Betonung der kirchlichen Auslegungsperspektive - die Wechselbeziehung der Bezeugungsinstanzen, wie Melchior Cano sie herausstellte, Wort Gottes, Tradition, Lehramt, Theologie, Glaubenssinn interpretieren als kritisch-exegetische Erkenntnisinstanz des theologischen Lehramtes, als verbindliche Bewahrungsinstanz des kirchlichen Lehramtes, als allgemeine Vergewisserungsinstanz des sensus fidelium und als Verantwortungsinstanz des Wortes Gottes durch den einzelnen Gläubigen. Das bedeutet, dass „die normative Letztinstanz für kirchliches Lehren und Leben ... das eine Wort Gottes selbst, wie es sich im schriftgemäßen Glauben der Gesamtkirche artikuliert“, sein kann (Peter Lüning, Cath 60, 2006, 241).

Evangelischerseits wird bei der Unterscheidung, ohne zu trennen, zwischen Schrift und Wort Gottes, Buchstabe und Geist die historisch-kritische Vielheit und auch Gegensätzlichkeit biblischer Zeugnisse als situativ bestimmte oder sachbedingte Gegensätze der Antworten auf das Geschehen der „Mitte“ der Heiligen Schrift oder das sich verifizierende Wort Gottes in, mit und unter menschlichen Wörtern verstanden. Zugleich erweist sich „das, was Christus treibt“, das Offenbarungswort des dreieinen Gottes, das durch den heiligen Geist Glauben wirkt, als selbstevidentes Subjekt im Verkündigungsgeschehen der Kirche heute. Diese apostolische Bot-

schaft in den biblischen Zeugnissen ist die normierende Norm für die Verschiedenheit der Schriftzeugnisse des biblischen Kanons mit seinen Traditionen und für die verschiedenen Auslegungstraditionen der biblischen Botschaft und kirchlichen Traditionen und Lebensformen als menschliches Werk. Ernst Käsemann stellte darum die berühmte These auf: Der biblische Kanon „begründet als solcher nicht die Einheit der Kirche, ... dagegen die Vielzahl der Konfessionen.“

Die evangelische Urteilskraft im Unterscheidung von Gottes Handeln und menschlichem Tun greift hier. Somit legt das Wort Gottes heiliger Schrift nach dem reformatorischen „sola scriptura“ als Freiheitspostulat sich selbst aus; ein letztverbindliches päpstliches Lehramt wird abgelehnt. Dabei erkennt die evangelische Kirche Grenzen des Freiheitspostulats in dem, was „Sache“ des evangelisch geprägten Glaubens „magno consensu“ meint: der Glaube an den dreieinen Gottes, der sich heute im rechtfertigenden Wort durch den heiligen Geist als der in Freiheit Liebende zum Heil und Wohl der Menschen selbst mitteilt und erfahrbar macht. Mehrgliedrig nimmt die evangelische Kirche diese um Grenzen wissende Freiheit in Verantwortung wahr.

Wiederum also konzentriert sich die Differenz zwischen römisch-katholischer Kirche und evangelischen Kirchen auf das päpstliche Lehramt des Infallibilitäts- und Jurisdiktionsprimats. Das Papsttum kann, wie man heute sagt, als „Alleinstellungsmerkmal“ der römisch-katholischen Kirche angesehen werden.

3. Rezeption ökumenischer Dialogergebnisse

Die Rezeption ökumenischer Dialogergebnisse erweist sich als eine höchst andrängende Aufgabe für die kommende Zeit (vgl. M. Plathow, Rezeption und Verbindlichkeit. Zur Rezeption ökumenischer Lehrgespräche, in: ZevKR 51, 2006, 149ff). Die Spannung zwischen geistlichem Rezeptionsprozess und formal rechtlichem Rezeptionsverfahren werfen neue, auch konfessionsspezifische Fragen auf. Nur ganz wenige ökumenische Dialogergebnisse sind ja offiziell von den Kirchen rezipiert worden. Und das trägt mit dazu bei, dass vom ökumenischen Stillstand, von Flaute, Steilwand, Eiszeit usw. gesprochen wird.

IV. Zukunftsträchtige Perspektiven

Zukunftsträchtige Perspektiven erschließt da - gewiss auch unter pragmatischem Aspekt, aber nicht als enttäuscht-resignative Reaktion verstanden - die „Ökumene des Lebens“ auf der Basis gemeinsamer Taufe, Bibellektüre und Gebet in den geschwisterlichen Beziehungen der Ortsgemeinden als „geistlicher Ökumenismus“, als „kooperative“ und „missionarische“ Ökumene. Auch gemeinsame Herausforderungen der Kirchen in der Gegenwart sprechen dafür. Das geschieht entsprechend der Selbstverpflichtung von „Charta Oecumenica“ (2001) Nr. II, 4: „Wir verpflichten uns auf allen Ebenen des kirchlichen Lebens gemeinsam zu handeln, wo die Voraussetzungen dafür gegeben sind und nicht Gründe des Glaubens oder größerer Zweckmäßigkeit dem entgegenstehen.“

Zugleich sind die genannten zwischenkirchlichen Themen im Lehrdialog realistischer profilierter Ökumene weiter zu klären.

Hier ist Glut unter der Asche, hier wird Wintersaat gesät, bis der heilige Geist die nächsten Schritte zeigt und gehen lässt zur Einheit in versöhnter Verschiedenheit sich gegenseitig als Kirche Jesu Christi anerkennender Kirchen mit gegenseitiger eucharistischer Gastfreundschaft Gottes Gericht und Gnade entgegen.

Bewohnerinnen und Bewohner im Wintersemester 2007/08



Frauen: Cristina Fischer – Song Heung-Joo (ganz hinten) — Ana Sanfelix Andreu – Marina von Ameln – Tünde Fogarasi – Olga Shevchenko – Annabell Gietz – Clarissa Breu (hinten) – Natalia Jevglevskaja – Liu Yuan-Yuan – Frederike van Oorschot (hinten)
Männer: Lili Wang– Hans Hommens – Martin Christensen –Sung-Min Yoon – Martin Borz (ganz vorn) – Friedrich July (hinten) – Christoph Heuberger – (davor) Christoph Krämer - Martin Schild (vorn) – Martin Niklas – Pavol Bargár – Daniel Buda
Es fehlen: Anna Quaas, Mariya Vasileva

Jesus im Kanon - Das Jesus-Buch des Papstes aus exegetischer Sicht

Günter Röhser

Bevor ich in die sachliche Erörterung einsteige, sind vielleicht zwei Vorbemerkungen angebracht, die eher in den Bereich der affektiven Voreinstellungen und Vor-Urteile fallen:

1) Wenn ein evangelischer Neutestamentler sich zu einem Buch des Papstes äußert, setzt er sich von vornherein dem Verdacht aus, konfessionelle Gründe oder Interessen hätten ihn dazu bewogen. Dass man sich von solchen subjektiven Voraussetzungen nie ganz frei machen kann, wird vielleicht am Ende meiner Ausführungen deutlich werden; man kann aber versuchen, sie offenzulegen und offen darüber zu reden. Im Allgemeinen hat das konfessionelle Moment in den bisherigen Reaktionen auf das Papst-Buch keine große Rolle gespielt; Zustimmung und Kritik verlaufen quer zu den Konfessionsgrenzen, und das hat nicht zuletzt mit dem Inhalt des Buches selbst zu tun, das nur an ganz wenigen Stellen eine spezifisch römisch-katholische (oder zumindest: nicht protestantische) Färbung anzunehmen scheint (z.B. in der Tendenz, das römische Verständnis des Amtspriestertums im vorösterlichen Jüngerkreis zu verankern [vgl. 206ff]).

2) Eine spontane Reaktion von mir bei der Lektüre möchte ich nicht verhehlen: Es gibt so viele gute und gut zu lesende Jesusbücher von Fachexegeten – aber diese „sind“ eben nicht „Papst“ und finden deshalb nicht die Aufmerksamkeit, die sie eigentlich verdient hätten. Es ist nicht so, dass wir auf dieses Jesus-Buch gewartet hätten – seine Gedanken sind weder neu noch besonders originell (und wollen es auch nicht sein) noch – wie ich finde – besonders spannend zu lesen (aber das hängt natürlich vom persönlichen Standort ab). Aber auch wenn sie nicht als lehramtliche Äußerung verstanden werden wollen, kommt ihnen als persönliches Zeugnis des Papstes doch zweifellos ein ganz besonderes Gewicht zu – ein Gewicht, auf das man als einfacher Professor nur neidisch werden kann.

Im Folgenden geht es mir nicht darum, in beckmesserischer Weise nach sachlichen „Fehlern“ in dem Buch zu suchen – nach meiner Wahrnehmung sind es nur ganz wenige Kleinigkeiten, die wirklich zwingend korrigiert werden müssten. Man muss sich auch nicht lange dabei aufhalten, dass der Autor gelegentlich auf exegetische Außenseitermeinungen rekurriert (wie z.B. beim Zebedaiden Johannes als priesterlichem Autor des Johannesevangeliums und Gastgeber des letzten Mahles Jesu im Anschluss an Henri Cazelles [266f]). Angesichts des Alters des Papstes verwundert es auch nicht, dass er gerne auf ältere Literatur und längst verstorbene Autoren zurückgreift (z.B. Karl Elliger im Alten, Charles Harold Dodd und Joachim Jeremias im Neuen Testament). Eher schon fällt auf, dass Benedikt sich seine Gewährsleute sehr gezielt aussucht – so z.B. C.H. Dodd für die Auslegung der Reich-Gottes-Gleichnisse Jesu im Sinne einer „realized eschatology“ („verwirklichte Eschatolo-

gie“: Die Präsenz des Reiches Gottes ist in der Person Jesu verwirklicht und stellt vor die Entscheidung zur Nachfolge), die in der Exegese doch mittlerweile wieder stark relativiert wurde (226f), oder J. Jeremias für die These von der Einzigartigkeit der Gottesanrede Jesu „Abba“, deren Revision in der Forschung (ansatzweise schon durch Jeremias selbst) Benedikt entgangen zu sein scheint (395), sowie für die Historizität der aramäischen Grundlage von Joh 1,29.36: „Seht, das Lamm Gottes“ (47f). Aber solches und Ähnliches findet sich auch bei anderen Theologen, und auf Ganze gesehen muss man die Souveränität bewundern, mit der der Verfasser die Fachliteratur beherrscht und für seine Argumentation heranzuziehen versteht.

Die wirklich wichtigen Fragen, um die es geht, liegen nicht auf der Ebene des exegetischen Details, sondern auf der Ebene des methodischen Zugangs und der grundsätzlich-theologischen Vorgehensweise. Und hier hat Papst Benedikt bereits im Vorwort in aller nur wünschenswerten Deutlichkeit seine Position benannt und seinen Zugang zur Person Jesu von Nazareth aufgezeigt. Als „Konstruktionspunkt“ des ganzen Buches nennt er Jesu „Gemeinschaft mit dem Vater“, die „die eigentliche Mitte seiner Persönlichkeit“ sei (12) – und zwar nicht diejenige eines allgemeinen Gottesverhältnisses, sondern die besondere, unmittelbare Gottesgemeinschaft des Sohnes mit dem „Abba“ genannten Vater, ganz im Sinne der vielleicht bekanntesten und prägnantesten Sätze aus dem ganzen Buch (73): Was hat Jesus denn eigentlich gebracht? Antwort: „Er hat Gott gebracht.“ Und: „Er hat den Gott Israels zu den Völkern getragen“ (149; vgl. 216f zu den siebzig Jüngern). Aus der ewigen Gottesgemeinschaft, der „innerste(n) Einheit“ mit Gott (31), dem „Dialog von Vater und Sohn“ (369) heraus hat Jesus Christus in und durch seine Person und sein Werk Gott selbst zu den Menschen gebracht. Diese Überzeugung teilt Papst Benedikt letztlich mit der gesamten Christenheit auf Erden, und er findet sie auch in den neutestamentlichen Quellen, namentlich in den Evangelien wieder. In dem zirkelhaften Verhältnis dieser beiden Momente liegt ein Konstruktionsproblem des ganzen Buches. Letztlich bleibt offen, ob der Ausgangspunkt der vorliegenden Jesus-Darstellung in der persönlichen Glaubenserfahrung des Christen Joseph Ratzinger, im Glaubenszeugnis der neutestamentlichen Schriftsteller oder beim historischen Jesus von Nazareth selbst zu suchen ist. Der Autor reklamiert jedenfalls umstandslos die Gottessohnschaft Jesu und die Universalisierung der Tora Israels pauschal auch für das Selbstverständnis und die Verkündigung Jesu selbst (20: der Jesus der Evangelien als der „historische Jesus“ im eigentlichen Sinne; 143: „Der Jesus des vierten Evangeliums und der Jesus der Synoptiker ist ein und derselbe: der wahre ‚historische‘ Jesus“). Eine Trennung oder wenigstens Unterscheidung der genannten Momente scheint er für unmöglich und nicht sachgemäß zu halten. Damit stellt er sich in Gegensatz zu einem großen Teil der neutestamentlichen Fachwissenschaft (siehe z.B. 341).

In engstem Zusammenhang damit steht der methodische Zugang zu den Texten, für den Benedikt sich entscheidet. Er folgt einer sogenannten kanonischen Exegese, die die Bibel im Bild eines – bei aller historischen Dramatik – „organischen Wachstums“ entstehen sieht (17: „Schriftwerdung“ als „ein Prozess des Wortes“, „das allmählich seine inneren Potentialitäten entfaltet, die irgendwie wie Samen bereitla-

gen“) und letztlich nicht an den historischen und überlieferungsgeschichtlichen Umständen und Vorstufen der einzelnen biblischen Texte und Schriften, sondern an ihrer unter Führung des Heiligen Geistes entstandenen „Endgestalt“, d.h. an ihrer „inneren Einheit“ und „Ganzheit“ im „Kanon“ interessiert ist (vgl. 18, 230). Dieser Zugang, der sich v.a. mit dem Namen des amerikanischen Bibelwissenschaftlers Brevard S. Childs verbindet, hat nicht nur im anglo-amerikanischen Raum, sondern auch hierzulande großen Einfluss auf die Bemühungen um eine sogenannte Biblische Theologie (im Sinne einer „gesamtbiblischen“, Altes und Neues Testament umfassenden Theologie) gewonnen (Peter Stuhlmacher als ein führender Vertreter derselben gehört wiederum zu den exegetischen Hauptgewährsleuten des Papstes). Herkunft und Bedeutung dieses Zugangs kann man z.B. daran erkennen, dass er in der neuesten Auflage des großen (protestantischen) Lexikons „Religion in Geschichte und Gegenwart“ mit einem eigenen Eintrag „Canonical Approach“ vertreten ist (RGG4 2 [1999], Sp. 53-55). Die große Nähe dieses Ansatzes zu demjenigen unseres Jesus-Buches ergibt sich etwa aus folgender Feststellung in dem Artikel, die genauso auch für Papst Benedikt gelten kann: „Der kanonisierte Endtext ist für Childs Wort Gottes, das in Jesus Christus seine Mitte hat“ (C.R. Seitz, a.a.O., Sp. 53). Der Inspirationsgedanke spielt ebenso wieder eine große Rolle (Gott als der eigentliche Autor der Schrift) wie das Zeugnis der (vielfach im Buch zitierten) Heiligen und Kirchenväter, wodurch der Eindruck einer großen Geschlossenheit und Einheitlichkeit der christlich-kirchlichen Tradition entsteht. Überhaupt ist die Kirche, das Volk Gottes als „das lebendige Subjekt der Schrift“ von entscheidender Bedeutung für Benedikt; denn nur in der Kirche „lebt die Schrift“; „in ihr sind die biblischen Worte immer Gegenwart“ (20; vgl. dazu wiederum Seitz, a.a.O., Sp. 54: „Kanon‘ ist keine von außen herangetragene Wertung“, sondern „kanonisch“ ist das endgültige literarische Werk aufgrund seiner Geschichte innerhalb des Gottesvolkes, „welches das Wort empfangen und im Geheimnis von Gottes Vorsehung der Nachwelt in einer bestimmten Form überantwortet hat“). Man erkennt deutlich, wie der Papst an bestimmten (keineswegs spezifisch konfessionellen) methodischen Vorentscheidungen und forschungsgeschichtlichen Zusammenhängen innerhalb der Bibelwissenschaft partizipiert, die seinen eigenen Anliegen sehr entgegenkommen und die er sich deshalb zu eigen macht.

Die Stärke des skizzierten Ansatzes besteht zunächst einmal darin, dass er das Alte Testament als Grundlage des Neuen ganz ernst zu nehmen vermag. Hier lag für mich persönlich der stärkste positive Eindruck von dem Jesus-Buch des Papstes. Ohne die Differenz zwischen dem Alten und dem Neuen Testament einzuebrennen, gelingt es dem Autor zu zeigen, wie tief das Neue auf Schritt und Tritt „in dem Wort Gottes, der Bibel Israels, dem Alten Testament“ verwurzelt ist (406 abschließend mit Bezug auf die Christustitel „Menschensohn“, „Sohn“, „Ich bin es“). Zur Beschreibung des Verhältnisses werden – trotz des großen Dialoges und Dissenses mit dem Rabbiner Jacob Neusner (vgl. 137) – keine Begriffe der Diskontinuität, sondern solche der Kontinuität verwendet. Die Grundvorstellung ist zu Recht nicht diejenige des Gegensatzes oder der Aufhebung, sondern Erfüllung, Überschreitung und Vollendung (aufgrund einer „inneren Dynamik“ des Früheren selbst [vgl. 87]).

Bei der Auslegung der Bergpredigt werden Maßstäbe gesetzt (oder besser: Maßstäbe von anderen übernommen), hinter die keine Kirche und keine Exegese mehr zurückfallen sollte.

Zugleich beweist der Papst hier seine Fähigkeit und Bereitschaft, bibelwissenschaftliche Erkenntnisse einfach und verständlich zu vermitteln und zur Lösung schwieriger Fragen heranzuziehen. Die aus der alttestamentlichen Exegese gewonnene Unterscheidung von kasuistischem und apodiktischem Recht hilft, die alte Frage nach der Realisierbarkeit der radikalen Forderungen Jesu in der Bergpredigt (nicht zürnen, nicht begehren, keine Ehescheidung, nicht schwören, dem Bösen nicht widerstehen, die Feinde lieben) zu beantworten (155ff). Schon in der Tora bedeutete diese Unterscheidung eine Abstufung von Autorität und Verbindlichkeit innerhalb des Wortes Gottes: Das eine sind konkrete Rechtsnormen (mit Sanktionen) zur Regelung bestimmter konkreter Situationen und Verhältnisse, die deswegen auch wandelbar und verbesserungsfähig sind; das andere sind übergeordnete Rechtsprinzipien (ohne Sanktionen), an denen als dem unmittelbaren Gottesrecht die jeweiligen konkreten Regelungen zu messen sind. Diesem Bereich der (apodiktischen) „Metanormen“ gehören die Antithesen der Bergpredigt an. „Jesus tut nichts Unerhörtes und ganz Neues, wenn er den in der Tora entwickelten praktischen, kasuistischen Normen den reinen Gotteswillen entgegenstellt. ... Er nimmt die von den Propheten weiterentwickelte innere Dynamik der Tora selbst auf und gibt ihr ... ihre radikale Gestalt. So versteht es sich von selbst, dass in diesen Worten nicht eine Sozialordnung formuliert wird; wohl aber werden den sozialen Ordnungen ihre grundlegenden Maßstäbe vorgestellt, die freilich in keiner Sozialordnung je als solche rein zur Verwirklichung kommen können“ (159).

Die exemplarisch-hermeneutische Bedeutung dieser Überlegungen zur Abwehr einer fundamentalistischen, antijüdischen oder sonstwie ideologischen Bibelauslegung kann – bei aller exegetischen Einzelkritik, die auch hier wieder geübt werden könnte – gar nicht hoch genug eingeschätzt werden.

Wie kann nun eine angemessene kritische Auseinandersetzung mit der Gesamtkonstruktion des Buches aussehen? Ich kehre dazu zu den beiden vorhin genannten Hauptgesichtspunkten zurück und beginne wieder mit der Person Jesu, also mit der „Christologie“.

1) Papst Benedikt sieht „in allem Reden und Tun Jesu“ das Persongeheimnis Jesu „als Offenbarer des Vaters ... anwesend“ (32). Implizit ist immer vorausgesetzt oder gesagt, dass Jesus sich als Sohn Gottes gewusst und verstanden hat.

Ich gehöre nicht zu denen, die ein messianisches oder messias-ähnliches Selbstbewusstsein Jesu von vornherein für unmöglich halten, nur weil er selbst nach unserer Überlieferung den Titel niemals in den Mund genommen hat. Nach Auffassung der meisten Exegeten hat Jesus sich als Repräsentant der Gottesherrschaft gewusst, der diese in Wort und Tat vorbereitet und heraufführt und insbesondere in seinen Dämonenbannungen partiell vorwegnimmt und gegenwärtig macht sowie zugleich das zukünftige Schicksal seiner Adressaten (Heil oder Unheil) von der Stellung zu ihm und seiner Botschaft abhängig macht. Man kann aber noch ein Stück

weiter gehen und Jesus als Repräsentanten Gottes selbst apostrophieren, wenn man ihn nach Mk 3,22-30 als Träger des göttlichen Geistes ansieht, mit dem er die unreinen Geister austreibt, ihm nach Mk 2,1-12 Anteilhabe an der göttlichen Schöpfermacht in Sündenvergebung und Wunderheilung zuerkennt oder Seewandel und Verklärung für eine numinose Erfahrung der Jünger mit Jesus hält – und dabei immer voraussetzen muss, dass diese Texte, die Jesus als Ort der besonderen Gegenwart Gottes verstehen lassen, einen historischen vorösterlichen Kern oder authentische Erinnerung enthalten. Aber dieses muss jeweils im Einzelnen erörtert und plausibel gemacht werden und darf nicht – wie es im Buch geschieht – flächendeckend auf sämtliche Texte der Evangelien angewandt werden. Es sei dahingestellt, ob es hilfreich und angemessen ist, von einer „Seinsgemeinschaft“, einer „Einheit des Seins“ Jesu mit Gott (368, 391, vgl. 10) zu sprechen und sich so begrifflich bereits in die Nähe des späteren altkirchlichen Dogmas zu begeben (selbst Joh 10,30 [„Ich und der Vater sind eins“]) ist weder identitätsontologisch noch genealogisch zu verstehen). Aber selbst wenn es Texte gäbe, die dafür Anhaltspunkte bieten, so geht es doch nicht an, sämtliche Gleichnisse, das Reich Gottes, die Seligpreisungen, das Vaterunser, die Taufe Jesu, das absolute „Ich bin es“ im JohEv und das meiste andere durchweg im engeren Sinne dogmatisch-christologisch, oftmals sogar zugespitzt kreuzestheologisch (und manchmal auch allegorisch) zu deuten und historisch den „göttlichen“ Anspruch Jesu direkt in die Passion münden zu lassen. Welchen Gewinn hat man z.B. davon, die Zukunftsdimension des Gottesreiches nahezu wegzuinterprieren (und damit übrigens auch den „Verheißungsüberschuss“ des Alten Testaments!) und Jesu eschatologische Verkündigung auf die Botschaft engzuführen: „Der Bote selbst ist die Botschaft“; Jesus selbst in Person ist das Reich Gottes bzw. dessen neue Nähe (78ff, unter Hinweis auf Origenes)? Die postulierte „Mitte der Schrift“ – Jesus Christus – „erschlägt“ hier förmlich alle Einzelaussagen und nivelliert ihr jeweiliges individuelles textliches Profil. Vor allem aber ist nicht nachvollziehbar, dass nur die vorliegende Rekonstruktion ein plausibles historisches Gesamtbild des Weges Jesu ans Kreuz ergeben soll. Die kritische Forschung hat hier noch andere Szenarien entwickelt – Jesus als vermeintlicher politischer Unruhestifter, als falscher Prophet oder als Gefahr für die religiöse Ordnung (besonders seit seiner Tempelaktion) –, die das Vorgehen der jüdischen und römischen Instanzen gegen Jesus einleuchtend erklären können. Ich finde es bedenklich, dass stellenweise sich die Tendenz zeigt, göttliche Inspiration für historische „Wahrheit“ und quellenmäßige Ursprünglichkeit in Anspruch zu nehmen (vgl. 219, 270f, 276f) – das sollte einem versierten Dogmatiker wie Joseph Ratzinger eigentlich nicht passieren.

Noch einmal: Ich halte es für eine historisch mögliche Option, den Kreuzigungsgrund in Jesu Inanspruchnahme göttlicher Würde zu suchen, aber die Quellen lassen es – leider – nicht zu, diese Option mit der Ausschließlichkeit und Stringenz zu vertreten, mit der Papst Benedikt das tut. Vielleicht ist die eher indirekte und punktuelle Art der Darstellung in den Evangelien ja beabsichtigt und entspricht durchaus dem Charakter der Offenbarung.

Ich stimme zu, dass es wenig plausibel ist, anonymen kollektiven Größen wie den

nachösterlichen Gemeinden die Ausbildung einer ausgeführten Christologie zuzuschreiben (21, 373). Aber einzelnen kreativen Theologen, insbesondere gemeindeführenden und missionarischen Autoritäten, wird man doch eine Weiterentwicklung der von Jesus empfangenen Anstöße zutrauen dürfen (neuerdings spricht man gern vom „Eindruck“ [engl. „impact“], den Jesu Worte und Taten in der „Erinnerung“ seiner ersten Anhänger hinterlassen haben). Vor allem wird man die Ostererfahrung in ihrer Bedeutung nicht unterschätzen dürfen. Wohl bin ich auch hier der Meinung, dass Ostern keinesfalls als so etwas wie der „Urknall“ des christlichen Glaubens verstanden werden darf, vor dem es keine irgendwie geartete „christologische“ Meinung über Jesus und kein „Bekenntnis“ zu Jesus gegeben haben kann. Aber selbst wenn wir davon ausgehen, dass Jesus „nur“ der letzte Bote Gottes für das und vor dem Kommen des Reiches Gottes war, so ist die mit Ostern einsetzende Überzeugung von seiner Auferweckung, Erhöhung und endzeitlichen Wiederkunft immer noch „spektakulär“ und „eschatologisch“ genug, um die Entstehung des Gottessohn-Bekenntnisses historisch erklären zu können. Einer Historizität des vorösterlichen Petrusbekenntnisses (Mt 16,16: „Du bist der Messias, der Sohn des lebendigen Gottes!“) bedarf es dazu nicht.

Freilich muss man sehen, dass die dogmatische Christologie insofern eine Schlüsselbedeutung für das Denken Joseph Ratzingers und den Entwurf seines Jesus-Buches besitzt, als sie auch das Bindeglied zum Thema „Glaube und Vernunft“ der viel diskutierten Regensburger Vorlesung Benedikts XVI. darstellt. Dort ging es dem Papst einerseits um eine Vernünftigkeit des Glaubens, die diesen nicht den Fundamentalisten und Ideologen überlässt (vgl. oben zu den Antithesen der Bergpredigt!), andererseits um einen erweiterten Vernunftbegriff und -gebrauch, der auch für den Glauben und das Göttliche offen ist. Diese Vernunft hat sich in Jesus Christus offenbart. Im Jesus-Buch heißt es dazu: „Die Welt ist nun in ihrer Rationalität dargestellt: Sie kommt aus der ewigen Vernunft, und nur diese schöpferische Vernunft ist die wahre Macht auf der Welt und in der Welt. Nur der Glaube an den einen Gott befreit und ‚rationalisiert‘ wirklich die Welt. Wo er verschwindet, wird die Welt nur scheinbar rationaler“ (211). Wo er verschwindet, kommt es zu „weltweite(n) Vergiftungen des geistigen Klimas“, von denen der Papst „die Menschheit in ihrer Würde, ja in ihrem Bestand“ bedroht sieht (212).

Auf die vorliegende Fragestellung angewandt bedeutet dies: Wenn in Jesus Christus sich die ewige schöpferische Vernunft offenbart hat, dann muss diese Offenbarung als geschichtliche im Prinzip der historischen Rückfrage durch die historische Vernunft zugänglich sein. „Inkarnation“ heißt Fleischwerdung (Joh 1,14), heißt Eingehen des göttlichen Logos in die wirkliche Geschichte. Dem Papst ist aus meiner Sicht unbedingt darin zuzustimmen, dass es aus dogmatischen Gründen notwendig ist, Kontakt zu dem realgeschichtlichen Jesus als dem Fleischgewordenen zu gewinnen und zu behalten. Darin haben wir es mit der historischen Person Jesu von Nazareth selbst zu tun – und nicht nur, wie es in neueren geschichtshermeneutischen Entwürfen die Tendenz zu sein scheint, mit den Erinnerungen, mehr oder weniger phantasievollen Imaginationen und Konstruktionen von Jesus, in denen die historische Gestalt mehr oder weniger gebrochen aufbewahrt erscheint. Dieser Kon-

takt ist theologisch nötig, und er ist möglich – so tastend, vorläufig und un abgeschlossen er immer sein mag. Deswegen ist es nun aber gerade nicht erlaubt, mit Benedikt den dogmatischen Christus der metaphysischen altkirchlichen Denktradition als den einzig möglichen und authentischen historischen Jesus zu präsentieren. Dies würde nämlich bedeuten, die historische Vernunft nicht durch die theologische zu erweitern und zu ergänzen (was unbestritten notwendig ist), sondern sie zu überformen und zu kontrollieren – oder gar zu unterwerfen (was unbedingt zu vermeiden ist). Eine sachgemäße Korrelation von Glaube und Vernunft liegt nicht nur in der substanzontologisch verstandenen Christologie des altkirchlichen Dogmas vor. Wenn man sie wie Benedikt mit der geschichtlichen Offenbarung Gottes in Jesus von Nazareth nahezu identifiziert, drohen Vermischungen historischer und dogmatischer Kategorien wie die oben angezeigte Inanspruchnahme göttlicher Inspiration für historische „Wahrheit“. In gewisser Weise ist dies dann sogar konsequent, da es sich in der Historie um die Offenbarung einer vorab feststehenden Wahrheit handelt, die nur noch entfaltet zu werden braucht (vgl. oben zum Kanonsverständnis!). Demgegenüber bekommt die historische Vernunft jedoch noch einmal einen anderen Jesus zu Gesicht, der mit demjenigen der kirchlichen (auch der protestantischen) Tradition nicht so leicht zu verrechnen ist. Wäre es anders, befände sich die Kirche (als „Subjekt der Schrift“, s.o.) nur in einem fortwährenden Selbstgespräch mit sich selbst. Dies wäre das Ende der Schrift als Quelle der Offenbarung und kritischer Maßstab für die Kirche (vgl. 20).

Ebenso wenig kann man im Blick auf die anderen Religionen sagen, das Christentum habe die antike Welt „rationalisiert“. Dies dürfte weder in historischer noch in theologischer Hinsicht eine angemessene Beschreibung der Religionsgeschichte darstellen. Gerade die katholische Kirche hat doch – glücklicherweise – Frömmigkeitsformen gepflegt und bewahrt, die man nicht immer als „dogmatisch korrekt“ bezeichnen wird, sondern die sich aus – wenn nicht „magischen“, so doch emotionalen und mythischen Glaubenserfahrungen speisen. Aufgabe der „ratio“ ist es in diesem Zusammenhang zunächst einmal nicht, solche Phänomene „kritisch zu reinigen“, sondern sie zu beschreiben und in ihren Auswirkungen darzustellen und zu prüfen – bevor dann im Einzelfall eine „theologische Kritik“ erfolgen mag, wie z.B. in der Antike „als Befreiung von der trotz Skepsis und Aufklärung alles durchwaltenden Dämonenfurcht“ oder in analoger Weise heute in der Ablösung der „alten Stammesreligionen“ (210). Von diesen Zusammenhängen her erklärt sich vielleicht die – angesichts des exegetischen Befundes erstaunliche – Tatsache, dass Benedikt „Heilungswunder bei Jesus selbst und bei den Seinen“ für „ein untergeordnetes Element im Ganzen ihres Wirkens“ hält (213) – obwohl er den Wundern jegliches „magische“ Moment abspricht (was m.E. religionsphänomenologisch nicht haltbar ist). Die Austreibung der Dämonen bedeutet aber nicht einfach die Übereignung der Welt, „die aus der Vernunft Gottes kommt“, an die „Vernunft des Menschen“ (ebd.), sondern den Beginn und die Ermöglichung eines „geheilten“ Lebens im Glauben, das von solcher „Vernünftigkeit“ noch einmal zu unterscheiden ist.

2) Für eine kritische Auseinandersetzung mit dem Konzept der „kanonischen Exegese“ ist es hilfreich, sich klar zu machen, seit wann wir überhaupt von einem bibli-

schen „Kanon“ sprechen können. Ich will mich hier nicht auf die komplizierte Geschichte der Verwendung des Wortes „Kanon“ einlassen, sondern stelle nur fest, dass es einen Bibelkanon im Sinne einer im Umfang genau festgelegten normativen Sammlung heiliger Schriften erst seit dem 4. Jahrhundert, also in der Zeit der beginnenden Reichskirche gibt. Auch „Altes und Neues Testament“ als Bezeichnung für die ganze Bibel, ja „ta biblía“ („die Bücher“) als Sammelbezeichnung selbst kommen erst seit dem 3. bzw. 4. Jahrhundert in Gebrauch. Dies ist für unsere Fragestellung insofern von Bedeutung, als es zeigt, dass es sich beim Kanon, bei der kanonischen Exegese und der gesamtbiblischen Theologie um eine Perspektive handelt, die nicht dem Urchristentum, sondern der Alten Kirche entstammt. Wir könnten auch sagen: Es handelt sich um eine Kirchenväterperspektive (das erklärt den häufigen Rekurs des Papstes auf deren Schriften) – auf jeden Fall um eine dogmengeschichtlich gewachsene Perspektive und um von der Gesamtkirche und ihren Autoritätsträgern vollzogene Entscheidungen, die ihr gutes Recht und ihren eigenen Sinn haben. In diesem Sinne spricht der „Canonical Approach“ (wie wir oben gesehen haben) von einem „kanonischen Prozess“, der sich innerhalb der Kirche als dem Volk Gottes vollzieht und deshalb nicht als willkürlich angesehen werden kann – weder im Blick auf die Normativität und Kanonizität der einzelnen Schrift noch im Blick auf den Gesamtkanon der Bibel als ein zwar gegliedertes, aber letztlich eine Einheit darstellendes literarisches Werk. Wenn der Exeget und die Historikerin aber nach den Ursprüngen des Christentums und nach Jesus selbst fragen – die ja auch nach Papst Benedikt normativ für den christlichen Glauben sein sollen, gerade auch als „historische“ Vorgaben –, dann begeben sie sich um hundert und mehr Jahre zurück hinter diese Perspektive und hinter diese Entwicklungen und Entscheidungen und bekommen damit zwangsläufig eine andere Perspektive auf die Phänomene des Anfangs. Anders gesagt: Bei der Frage nach den normativen Anfängen des Christentums bewegen wir uns weit unterhalb der Ebene des endgültigen Kanons und stehen erst ganz am Anfang des kanonischen Prozesses. Normativ und „kanonisch“ sind in diesem Sinne also nicht die Sammlung der biblischen Schriften und ihr einheitlicher Gesamttext als solche, sondern die Meinung und Intention der – als Autoritäten anerkannten – frühchristlichen (und israelitischen) Schriftsteller und Autoren.

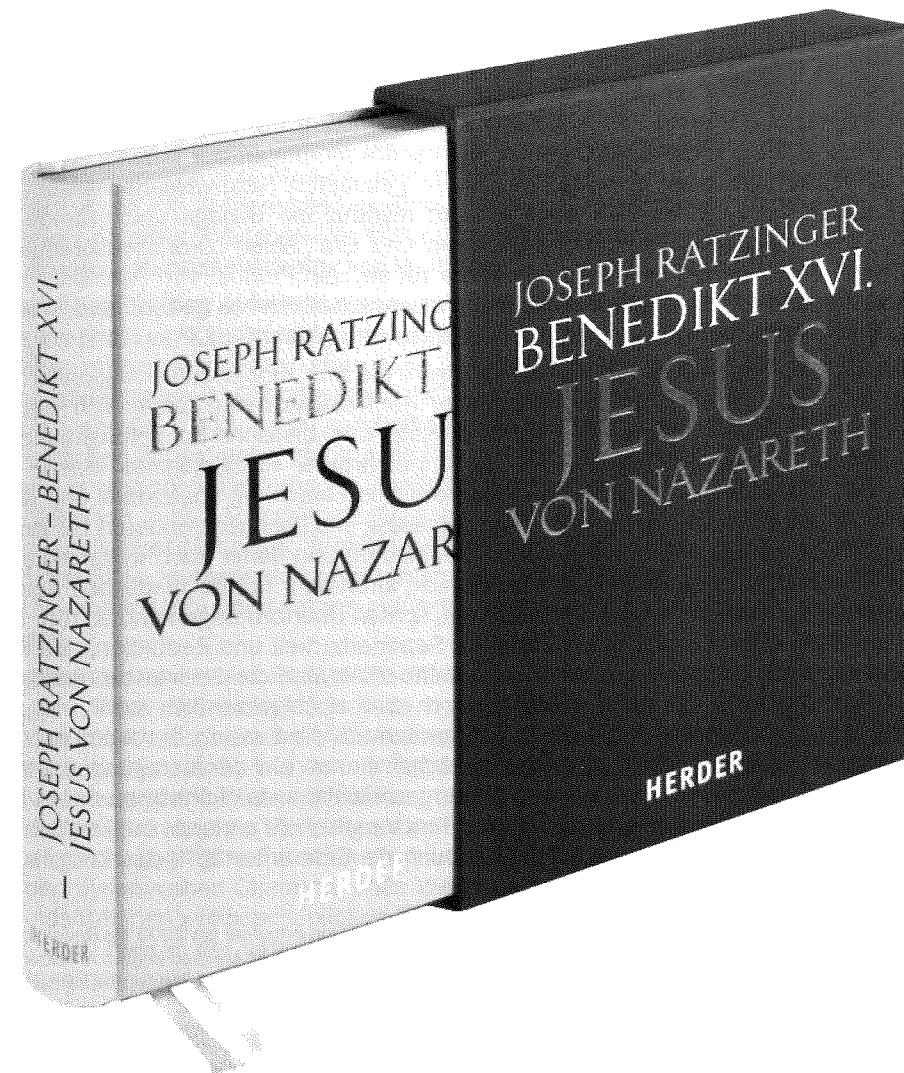
Dann aber kann die theologische Bedeutung des Gesamtkanons nicht wie im Buch des Papstes auf der normativ-inhaltlichen, sondern nur auf der quasi ekklesiologischen Ebene liegen: Er ist Ausdruck des innerkirchlichen Bemühens um Verständigung über die christlichen Anfänge und Grundlagen des Glaubens und somit ein Zeichen (in Christus bereits vorhandener, aber immer wieder neu auch sichtbar zu gewinnender) kirchlicher Einheit. Er dient damit auch der kirchlichen Identitätsbildung – nach innen wie in Abgrenzung gegenüber anderen Gemeinschaften, die sich auf abweichende schriftliche Grundlagen (über Jesus) beziehen. Fundamentaltheologische Bedeutung als Quelle der Theologie und des Glaubens besitzt der Kanon aber nicht; diese liegt vielmehr beim einzelnen biblischen Propheten, Apostel oder Schriftsteller – angefangen von Mose und den Propheten bzw. deren Büchern und den größeren Werken über Jesus bis hin zu den Briefverfassern und Evangelisten,

wobei das Schwergewicht auf abgrenzbaren literarischen Einheiten liegen soll, die sich einzelnen Autoren oder Autorengruppen mit profilierter Theologie zuweisen lassen. Grundlegend für diese Bestimmung ist die Einsicht, dass „es die Botschaft der biblischen Zeugen immer nur in der Zuspitzung auf eine bestimmte geschichtliche Situation gibt, immer nur ausgelegt und nie unausgelegt als zeitlose Wahrheiten“ (Gerhard Barth, *Biblische Theologie. Versuch einer vorläufigen Bilanz*, *EvTh* 58 [1998] 384-399: 398f). Sicherlich wäre es unfair, Benedikt XVI. eine völlige Nivellierung der biblischen Einzelschriften im Sinne zeitloser kirchlicher Wahrheiten vorzuwerfen – er hat durchaus ein exegetisch geschultes Gespür für die Unterschiede etwa zwischen den Evangelien –, aber dennoch hat sein Ansatz und mit ihm die gesamte kanonische Exegese einen unverkennbaren Hang in diese Richtung. Die Entstehungsgeschichte des zusammenwachsenden Gesamtkanons besitzt nun einmal völlig andere – und wenn man so will – viel blässere Konturen als die jeweilige Ursprungssituation des einzelnen biblischen Zeugnisses und rückt dieser im Laufe der Entwicklung immer ferner. Als Beispiel dafür mag die Tendenz Benedikts in seinem Buch gelten, die (allegorische) Deutung des barmherzigen Samariters auf Jesus Christus zu rehabilitieren (240f) oder beim Gleichnis vom reichen Prasser und armen Lazarus Jesus als den „wahre(n) Lazarus“ zu apostrophieren, der nicht nur gelitten hat, sondern auch auferstanden ist (vgl. Lk 16,19ff) und darin zum „großen Gotteszeichen“ geworden ist (258). So wenig man dieser Auslegung ihr Wahrheitsmoment absprechen mag, so sehr besteht doch die Gefahr, dass der Ruf zu grenzüberschreitendem Handeln zwischen Menschen und materieller Hilfe durch die Besitzenden in einer konkreten Situation, der gerade dem Evangelisten Lukas in seiner Zeit und für seine Adressaten besonders wichtig war, gegenüber der alles beherrschenden christologischen Auslegung in den Hintergrund tritt (und deswegen vielleicht auch heute nicht deutlich genug gehört wird).

An dieser Stelle mag nun auch mein eingangs berufener urprotestantischer Impetus in besonderer Weise ins Spiel kommen – indirekt ist er ja schon aus meinen kritischen Andeutungen zur Regensburger Rede deutlich geworden. Denn ein Rückgang hinter den vorliegenden Kanon in seiner Endgestalt erinnert gegenüber jeglicher gewachsenen oder auch verfestigten Identität daran, dass der Weg der Alten Kirche wie überhaupt der Weg jeglicher kirchlichen Gemeinschaft (auch der protestantischen!) nicht einfach „vernunftgemäß“ ist, sondern auch ganz anders hätte verlaufen können oder verlaufen sollen (und vielleicht korrigiert werden müsste). Rückgang hinter diesen Kanon und seinen einheitlich gelesenen Gesamttext ist paradigmatische Kritik am Gewordenen und Bestehenden und erinnert vor allem an die legitime Vielfalt christlicher Theologien und Gemeinschaftsbildungen und das Recht immer neuer Aufbrüche auch am Rande der verfassten Kirchen und der scheinbar abgeschlossenen Lehrbildungen. Die beinahe systematische Geschlossenheit des Zugriffs und der Perspektive ist es, die die Faszination wie die Grenze unseres Jesus-Buches ausmacht. Hält man sich dieses vor Augen und ist sich gleichzeitig der etwas gewaltsamen Inanspruchnahme des historischen Jesus für ansonsten durchaus legitime theologische Anliegen bewusst, so kann man sehr viel daraus lernen über eine mögliche Art und Weise des Umgangs mit der Heiligen Schrift. Das Jesus-

Buch von Papst Benedikt stellt eine mögliche Art und Weise des Umgangs, aber nicht die einzig mögliche und legitime dar. Erst das Gespräch darüber hält unsere Theologie und unseren Glauben lebendig.

Literaturhinweis: Thomas Söding (Hg.), *Das Jesus-Buch des Papstes. Die Antwort der Neutestamentler*, Freiburg/Basel/Wien 2007



Unter Kreationismus-Verdacht?

Nicht der Kreationismus, sondern das evolutionäre Weltbild fordert Kirche und Theologie heraus

Wolf-Rüdiger Schmidt¹

Sind Theologen, Religionslehrer, Zeitgenossen mit Interesse an Religion, versprengte Christen hier und dort tatsächlich verspätete Wesen des 19. Jahrhunderts, an denen die Naturwissenschaften, die Einsichten der Evolutionsbiologie vorbeigeglichen sind wie Wasser an Öl? Muss man ihnen noch einmal zornig und ziemlich aufgeregt sagen, „die christliche Schöpfungslehre sei keine eigentliche Wissenschaft“, wie es in einem heftigen Schlagabtausch nach Äußerungen der damaligen Hessischen Kultusministerin mehrfach auch von gebildeten Naturwissenschaftlern zu vernehmen war?² Muss eine renommierte Instanz, ein Biologe und Frankfurter Stadelternbeirat verärgert betonen, „Adam und Eva“ seien „unwissenschaftliche Größen“, ein „Mythos“, der nichts anderes sei als „ein Produkt von Fantasien und Träumen“, wie Religion insgesamt als „vorwissenschaftlich“ zu gelten habe, was in der ansonsten sehr brauchbaren hessischen Lehrerzeitschrift HLZ³ zu lesen war?

Nein, die Theologen und auch zahllose Eltern, die ihre Kinder zum Religionsunterricht schicken, Christen unterschiedlichster Konfessionen sind tatsächlich weiter, als dass man ihnen noch einmal sagen müsste, der „biblische Schöpfungsbericht“ sei „unwissenschaftlich“. Anders als ein unbelehrbarer Kreationismus wissen sie durch eine einmalig akribische historisch-kritische Forschung spätestens seit dem 18. Jahrhundert, seit H. S. Reimarus, G. E. Lessing und zahllosen anderen bis in die jüngste Zeit etwas von der historischen Bedingtheit und damit auch weltanschaulichen Relativität der biblischen Aussagen, von ihren sehr unterschiedlichen Aussageformen, langen redaktionellen Prozessen, späten Überformungen und so fort. Natürlich, Natur-„Wissenschaft“ im Sinne der Separierbarkeit und Reduktion, des wiederholbaren Experimentes und der Berechenbarkeit sind die über zweieinhalbtausend Jahre alten Texte nicht. Aber sie sind eben doch wesentlich mehr als „ein Reim, den sich die Menschen vor Jahrtausenden auf die Existenz der Welt und des Menschen gemacht haben“. Sie sind zunächst einmal ein herausragendes Dokument der europäischen Geistes- und Kulturgeschichte – das könnte auch ein Naturwissenschaftler heute respektieren – und im Vergleich zu anderen antiken Schöpfungsmythen in aller Ambivalenz („Macht euch die Erde untertan“!) das Zeugnis ei-

¹ Der Autor, Dr. Wolf-Rüdiger Schmidt, ist Wissenschaftsjournalist und arbeitete bis 2003 als Redaktionsleiter im Bereich der Hauptredaktion Kultur und Wissenschaft des ZDF. Er ist Mitglied in dem Arbeitskreis „Wissenschaft, Mensch, Religion“ der Evangelischen Akademie Arnoldshain, die in den letzten Jahren zahlreiche Tagungen zur Thematik Naturwissenschaft und Religion durchgeführt hat.

² Was die Kultusministerin im Sommer 2007 tatsächlich gesagt hat, ist zusammengefasst zu lesen in: FAZ, 29.06.2007, S.1.

³ HLZ 12/2007, (siehe eine Antwort auch HLZ 1-2/2008).

ner frühen Aufklärung. Selbstverständlich bleiben die Texte dabei im Horizont damaliger Welterkenntnis, aber sie haben tiefgreifend Geschichte gemacht bis hin zu Darwin und zu uns.

„... der Mensch selbst ist Evolution“

Ganz offensichtlich traut man es der Kirche und ihren Theologen nicht zu, dass sie das Wissen der Evolutionsbiologie über die verbale Zustimmung hinaus wirklich ernst nehmen. Etwa das Wissen, dass alles Leben nicht nur dem zufälligen Spiel von Mutation, Selektion und Anpassung ausgeliefert ist, sondern dass der Mensch selbst im strengen Sinne Evolution ist. Und dass aus der Evolution der Natur Kultur hervorgetreten ist, eine neue Systemeigenschaft, zu der auch die Religion mit ihrer spezifischen Fähigkeit gehört, Welt und Leben zu deuten und eine existentielle Binnenperspektive des Lebens zu formulieren. Man traut es der Kirche und ihren Vertretern nicht zu, weil man nicht ganz unberechtigt wohl ahnt, dass Darwin für das Gesamtsystem Religion und Glaube eine größere Herausforderung darstellt als die schlichte Aussage, der Mensch stamme vom Affen ab. Vor diesem Hintergrund scheinen mir die Aufgeregtheiten verständlich zu werden, wenn sich irgendwer irgendwo zu einer kritischen Vermittlung von biblischer Schöpfungslehre und dem modernen naturwissenschaftlichen Weltbild äußert.

Erinnert sei an den Aufschrei bis hin zu einer Leserbriefflut in der Lokalpresse, als die erwähnte und seinerzeitige Hessische Kultusministerin im Sommer 2007 eine gewiss missverständliche, aber auch wohlwollend interpretierbare Aussage zur „Schöpfungslehre im Biologieunterricht“ machte. Obwohl sie deutlich erklärte, dass es in Genesis 1 und 2 um „symbolhafte Erzählungen“ und keinen „naturwissenschaftlichen Abriss“ gehe, glaubte die Frankfurter Rundschau feststellen zu können, „von wie weit oben die deutsche Pisa-Schwäche kommt“⁴. Und selbst ein Redakteur der ZEIT sah in den Aussagen der Ministerin „ein Beispiel für die wachsende Imperitienz religiöser Menschen“⁵. In einer Reihe von Leserbriefen mussten sich die ansonsten fitten Journalisten sagen lassen, dass sich ihre Reaktionen auf dem Niveau der vor mehr als hundert Jahren geführten Diskussion um die Evolutionstheorie bewegen.

Insgesamt scheint dem Beobachter öffentlicher Lernprozesse die jüngste Diskussion um „Bibel und Biologie“ jedoch zu zeigen, dass das offenkundige Defizit zunächst bei der Kirche selbst und der Vermittlung der Theologie in Predigt und Unterricht zu suchen ist. Es ist noch nicht gelungen, das evolutionäre Weltbild, das fraglos zunehmend alle Wissensbereiche unseres Lebens durchdringt, mit dem bis heute vielfältig wirksamen Menschen- und Gottesbild der jüdisch-christlich (und auch muslimisch) geprägten Tradition produktiv zu verbinden. Die weitreichende Einsicht in den dynamischen Charakter alles Werdens der Welt und des Lebens macht vor grundsätzlichen weltanschaulichen Fragen nicht Halt. Zu fragen ist etwa: Kann man von Gott, dem in der hebräischen Ursprungstradition letztlich Unbenennbaren und Namenlosen, anders sprechen als ebenfalls in den Vorstellungen des Werdens, der

⁴ Frankfurter Rundschau vom 30.06.2007.

⁵ Die ZEIT 2007/ 28.

Evolution – statt des herkömmlichen zeitlosen Seins? Ist dieser Unbenennbare nicht einer, der – um es biblisch-anthropomorph zu sagen – stets „vorauszieht“, ein „Gott im Werden der Welt“ und ein Werden der Welt in Gott?

Eine Sichtweise, die diese Fragen aufnimmt und eine Beziehung der Evolutionsperspektive auf das jüdisch-christliche Schöpfungsverständnis gedanklich anregend herstellt, ist aus meiner Erfahrung noch immer die des Neurologen und Wissenschaftsjournalisten Hoimar von Ditfurth: „Evolution ist die Auslegung der Schöpfung in der Zeit“, sagte er oft. Für ihn, den Naturwissenschaftler, ist „die Geschichte des Kosmos nichts anderes als der Augenblick der Schöpfung“, und wir als Teil der Schöpfung erleben „den Fortgang der Schöpfung in einer extremen Zeitlupe von innen als die Geschichte dieses Kosmos“⁶, wodurch zwei Perspektiven – oder zwei Erfahrungswelten – in eine spannungsreiche Beziehung gesetzt werden. Aber damit sind Dimensionen des Umdenkens auf beiden Seiten angesprochen, so die Beachtung und eine gewisse Wertschätzung religiöser Welterfahrung auch auf naturwissenschaftlicher Seite, ohne das moderne Erkenntnisideal der Kontrollierbarkeit, der Separierbarkeit und der Reduzierbarkeit zu verlassen. Und die in gleicher Weise auf religiöser Seite die Akzeptanz einer auch für den Glauben relevanten wissenschaftlichen Welterkundung.

„Gott im Werden der Welt“

Es war der Paläoanthropologe und Theologe Teilhard de Chardin, der den bisher vielleicht größten Schritt zur Versöhnung von Evolution und Glauben wagte, hin zu einem evolutionären Gottesbild, weg von der traditionellen Vorstellung des ewig in sich ruhenden Gottes, der einmal die Welt schafft, sich dann in seinem Wort offenbart und im Geiste bis zum Ende gegenwärtig bleibt. Teilhard war ein Anstoß, keine Antwort. Ebenso die Forderung nach einer „Theologie in einem evolutiven Weltbild“, die der große katholische Gelehrte Karl Rahner bereits vor 40 Jahren für dringlich hielt⁷. Günter Altner, Biologe und Theologe, hat ebenfalls vor mehreren Jahrzehnten bereits damit begonnen, über „Gott im Werden der Welt“ nachzudenken, in enger Begegnung mit der Physik und der Evolutionsbiologie⁸. Und Gerd Theißen schlug kürzlich in einem Beitrag⁹ unter dem Stichwort „Die Evolution der Liebe“ vor, „Religion als Eros zum Sein, in der uns etwas von der Tiefe der Wirklichkeit aufgeht, die wir sonst nicht wahrnehmen“ zu beschreiben. Leider blieb es bei diesen und sicher auch einigen anderen schönen Anregungen, nicht zuletzt auch in der englischsprachigen Theologie, die den Herausforderungen eines schlichten, der historisch-kritischen Forschung ausweichenden Kreationismus heftiger ausgeliefert ist als wir in Mitteleuropa.

⁶ H. von Ditfurth hat diese Sichtweise in deutlicher Nähe zu Teilhard de Chardin in seinen zahlreichen Fernsehsendungen und Büchern oft variiert, siehe u.a. ausführlich in einem Gespräch in: Wolf-Rüdiger Schmidt: *Leben ist mehr, Fragen nach Gott in unserer Zeit*, 5. Auflage, Gütersloh 1989, S. 130f.

⁷ Karl Rahner: *Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung*, in: *Schriften zur Theologie* Band V, Köln 1964, S.183ff.

⁸ Etwa: Günter Altner: *Schöpfungsglaube und Entwicklungsgedanke...*, Zürich 1965, zuletzt: Charles Darwin und die Dynamik der Schöpfung, Gütersloh 2003.

⁹ Gerd Theißen: *Evolution*, in: Tobias D. Wabbel, *Im Anfang war kein Gott*. Düsseldorf (2004), S. 137.

Die Aufregungen beim Thema Kreationismus sollten in einem weiterführenden Gespräch zwischen Naturwissenschaft und Theologie nicht dazu verführen, die tieferen weltanschaulichen Probleme einer zeitgemäßen Theologie und Rede von Gott aus dem Auge zu verlieren. Es geht nicht mehr um die herzerwärmende Frage nach Adam und Eva, um die handliche Formel von einer „harten Wissenschaft“ gegen einen „irrationalen Glauben“. Es geht um das große Projekt der Anschlussfähigkeit des religiösen Denkens und Glaubens an das evolutionäre Weltbild, ja, um ein gewisses Maß an – so hat es der theologische Lehrer Pannenberg in seinen Vorlesungen oft gesagt – „Konsonanz“ unseres naturwissenschaftlichen Wissens vom Kosmos, vom Leben und vom Menschen mit einer in über 2000 Jahren eingeübten Rede von Gott und dem Leben. Dabei wird man als nachdenklicher Mensch, der seiner Religion noch etwas zutraut, einigen Fragen nicht ausweichen können. Etwa der nach der Evolution des Gottesbildes selbst, ja, der Evolution Gottes im Bewusstsein der Menschheit und des Menschen. Zum Beispiel:

Evolviert Gott im Bewusstsein der Menschen, im engen Bezug zur kulturellen Bewusstseinsentwicklung von homo sapiens sapiens? Macht „ER“ sich schrittweise in einem Prozess bekannt? Als der „Eine“ hinter den vielen, zunächst verborgen und dann zunehmend klarer? Für die Christen schließlich als der „Dreieine“ hinter und in allem, was der Mensch sonst noch für „heilig“ halten möchte? Ist es ein doppelter Prozess, in dem sich der Grund der Welt selbst im menschlichen Bewusstsein „offenbar“ macht und schließlich als ein transpersonales „DU“ erschließt? Als ein DU, dem das menschliche Ich sehr nahe ist. Als „der Mensch gewordene Logos“, wie es die Christen ausdrücken, der in sehr unterschiedlichen historischen „heiligen“ Texten und Traditionen „bezeugt“ wird? Ist es schließlich nicht auch eine nicht mehr ableitbare, mystische Erfahrung reiner, unbenennbarer Gegenwärtigkeit, die in den biblischen Texten auch als „die Gegenwart des Reiches Gottes“ angedeutet wird – so nahe, wie nur ich mir selbst sein kann und zugleich der alles umfassende „Urgrund und das Urziel“¹⁰ alles Werdens?

Es gibt viele Fragen, die sich für das alte Menschheitswissen der Religion in einem zeitgemäßen Dialog mit dem naturwissenschaftlichen Denken unserer Zeit neu stellen. Sie können ein befreiendes Umdenken eröffnen. Sie sind der Einstieg in einen breiten und belebenden theologischen Disput, sofern Theologie sich so versteht wie einst die großen Theologien seit der Begegnung mit dem hellenistischen Denken vor bald 2000 Jahren. Fragen, die sich irgendwann aber auch jeder Christ / jede Christin stellt, wenn er / sie im 21. Jahrhundert das Erbe seiner Religion nicht dem naturwissenschaftlichen Denken und Wissen opfern will.

¹⁰ Hans Küng gebraucht gerne diese Begriffe, besonders in seinem sehr empfehlenswerten Buch: *Der Anfang aller Dinge. Naturwissenschaft und Religion*, München 2005, S.95f.

Eine kurze Präsentation über die Nagas

Elungkiebe Zeliang

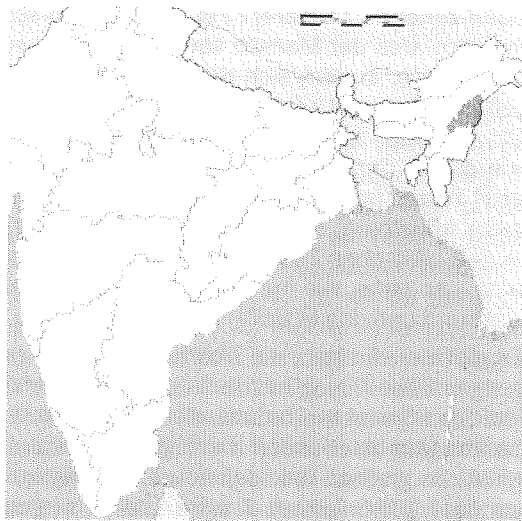
Zunächst möchte ich meinen herzlichen Dank aussprechen an Frau Christiane Bindseil und euch alle für diese Gelegenheit einer kurzen Vorstellung über die Nagas. In dieser Präsentation, möchte ich eingehen auf Nagalim, die Kultur und die Tradition der Nagas und die gegenwärtige Situation der Nagas heute.

I. Wer sind die Nagas?

Die Nagas sind eine besondere ethnische Gruppe mit mongolischer Herkunft bestehend aus 40 Stämmen mit einer Bevölkerung von ca. 3 Millionen Menschen. Sie leben in einer kleinen geographischen Region, die sie gemeinhin mit **Nagalim** bezeichnen.

II. Wo ist Nagalim?

Nagalim liegt im Dreiländereck von Indien, Myanmar und China. Im Moment ist Nagalim kein unabhängiger Staat, da es zwischen Indien und Myanmar aufgeteilt ist. Eine interessante Tatsache ist, dass die internationale Grenze zwischen Indien und Myanmar durch ein Naga-Dorf hindurch verläuft. Nagalim, auf indischem Territorium, besteht aus den Unionsstaaten **Nagaland, Teilen von Arunachal Pradesh, Assam und Manipur**. Auf ähnliche Weise ist Nagalim auch in Myanmar in zwei Verwaltungseinheiten aufgeteilt, **Kachin State** und die **Region Sagaing** im Nordwesten des Landes.



Nagalim ist größtenteils ein gebirgiges Land. Mount Saramati, mit einer Höhe von 3,841 Metern ist der höchste Gipfel, gefolgt von Japfü (3048 m), Paona, Tenipu und anderen. Einige Hauptflüsse in Nagalim sind Doyang und Dhiku im Norden, Barak im Süden und Chindwin im Osten. Das Dzükou-Tal, das Koupum-Tal, der Ber Siroi, der Barak-Wasserfall, Ntangki-Wald und anderes mit seiner natürlichen Schönheit sind einige Touristenattraktionen. Nagalim hat immer noch viele unberührte Wälder mit Unmengen von wilden Tieren, einschließlich **Tigern, Elefanten** und anderen. Seltene Wildvögel wie der **Tragopan-Fasan** und der **Nashornvogel** sind in Nagalim noch zu finden. Nagalim hat vier Jahreszeiten und im Winter wird es vergleichsweise kalt mit Frost in den oberen Höhenlagen.

III. Ein kurzer Blick auf die Kultur der Naga

Die 40 Stämme der Nagas haben ihre eigenständige Kultur und Traditionen, die die Stämme untereinander unterscheiden. Jeder Stamm spricht einen anderen Dialekt, trägt verschiedene Farben in Kleidung und Schmuck und so weiter. Jedes Dorf hat sein eigenes Territorium und besteht als eine Art unabhängiger Stadt-Staat. Das Land des Dorfes ist weiter unterteilt in Gemeinschaftsland, Clan-Land und Familien-Land. Deswegen heißt es: „Ein Naga ist gleichzeitig ein Grundherr und ein Bauer.“

Das traditionelle politische System ist verschieden von Stamm zu Stamm und es reicht von Autokratie (die Konyaks z.B. haben Häuptlinge) bis hin zu völliger Demokratie (die Angamis z.B. haben keinerlei herausgehobene Anführer). Die Repräsentanten der Clans, die den Dorfrat bilden, führen die Dorfverwaltung unter Leitung des Dorfvorstehers (headman) gemäß den Prinzipien des Gewohnheitsrechts der Naga.¹ Die Naga-Gesellschaft als solche ist patriarchal organisiert und das Recht zur Vererbung von Landrechten ist auf die Männer beschränkt. Einige Naga-Stämme praktizierten ein System der Gemeinschaftsfamilien, obwohl dies heutzutage zurückgeht. **Es gibt kein Kasten-System in der Naga-Gesellschaft.**

In der Vergangenheit waren die Nagas bekannt als Kopfjäger. Die Krieger setzten ihr Leben ein zum Schutz der Dorfgemeinschaft vor Feinden und wurden daher von den Leuten respektiert. Jeder Stamm feiert ein oder mehrere Feste im Jahr, in denen die Dorfbewohner ihre besten traditionellen Kleider tragen. Die wichtigsten Ereignisse der Feste sind das gemeinschaftliche Erzählen von Volksgeschichten, das Singen von Volksliedern, Tanzen, Ringen, Weitsprung und das Feiern mit viel Fleisch und Reis-Bier. Die Naga-Stämme sind leicht zu erkennen durch ihre Tänze in bunten Kleidern und Schmuck. Die Frauen weben Kleidung für ihre Familie. Ein weiteres gelegentliches und doch wichtiges Ereignis war in der Vergangenheit das „Fest des Verdienstes“ (feast of merit), in dem die reichen Familien des Dorfes für alle Dorfbewohner ein Fest über mehrere Tage veranstalteten.

Was das Wirtschaftsleben der Nagas angeht, sind sie Ackerbauern. Sie betreiben sowohl Jhum-Anbau² als auch Terrassen-Anbau. Die wichtigsten Anbau-Früchte sind Reis, Mais, Süßkartoffel, Hirse, Senf und andere. Sie züchten auch Tiere wie z.B. das Mithun-Rind, Büffel, Kühe. Jede Familie hält außerdem Haustiere wie Hühner, Schweine und auch Hunde, jedoch nur sehr selten Katzen. Die Hauptnahrung besteht aus Reis, Reis-Bier und Fleisch.

Die Nagas praktizieren eine indigene Religion auf Grundlage eines mündlich weitergegebenen religiösen Mondkalenders des Jahres. Sie haben Vorstellungen eines Höchsten Wesens, von Engeln, bösen und guten Geistern, vom Leben nach dem Tod, einem Kreislauf der Wiedergeburten und so weiter. Die Idee eines Lebens nach dem Tode bringt sie dazu, ein gutes Leben auf der Erde zu führen. Die Nagas haben Priester und Schamanen, die die religiösen Riten durchführen und Orakelsprüche

¹ Das Gewohnheitsrecht ist eine orale Tradition, die von einer Generation zur anderen weitergegeben wird. So muss z.B. eine Person, die eine andere unwillentlich tötet, für sieben Jahre ins Exil in ein anderes Dorf gehen; Diebstahl wird siebenfach bestraft (unter den Angamis), und so weiter.

² Anbau auf Brandrodungsfeldern (Anm. d. Bearb.).

und Weissagungen machen.³

IV. Ein Blick auf die Geschichte der Naga

Die Naga-Dörfer waren Republiken ähnlich den griechischen Stadt-Staaten mit wenig oder keiner Vorstellung einer Naga-Nation. Die stolze und dennoch enge Welt-sicht der Nagas wurde in Frage gestellt durch die Ankunft der Briten im frühen 19. Jahrhundert. **1832** kam es zu einem ersten Kontakt der Nagas mit den Briten unter **Hauptmann Jenkins und Leutnant Pemberton**. Bis 1879 eroberten die Briten den südwestlichen Teil von Nagalim, den sie „Naga Hills“ nannten. Langsam breiteten sie ihren Einfluss aus in andere Gebiete, aber sie ließen den nördlichen und den östlichen Teil unerobert; dieser war der größte Teil des Naga-Territoriums. Bevor die Briten Indien verließen, begannen die Nagas eine politische Bewegung und forder-ten die vollständige Unabhängigkeit. Aber ihren Bemühungen wurde nie stattgege-ben, und die Briten waren dabei, Indien zu verlassen. In dieser Situation spürten die Nagas den Ernst der Lage und erklärten am 14. August 1947 die „Unabhängigkeit der Nagas“, einen Tag vor der Indischen Unabhängigkeit am 15. August 1947. So-bald die Briten Indien verlassen hatten, besetzte die indische Armee schrittweise das westliche Nagalim, das bis heute zu Indien gehört. Das ist der Grund, warum die Nagas noch immer für ihre politische Freiheit kämpfen, mit der Hilfe der interna-tionalen Gemeinschaft.⁴

Während die Briten versuchten, den Südwesten Nagalims zu kontrollieren, kamen amerikanische baptistische Missionare nach Nordwest-Nagalim. **1839 gründete Pfarrer Miles Bronson** eine Missionsstation im Dorf Namsang unter den Nocte-Nagas im heutigen Arunachal Pradesh, aber sie wurde bereits im folgenden Jahr wieder geschlossen ohne eine einzige Bekehrung. Dann, 1871, wurde die Missi-onsarbeit unter den Naga wieder aufgenommen (durch einen Prediger aus Assam, **Godhula Brown, und Pfarrer Edward Clark**) und die erste Kirche wurde **1872 im Dorf Molung** im heutigen Unionsstaat Nagaland errichtet. Im Laufe der Zeit, etablierte die Mission Zentren an strategischen Orten wie Kohima (1881), Wokha (1886) und Ukhrul (1896).⁵ Die Missionare gründeten Schulen in den Missionsstationen und verwendeten sie als gute Möglichkeit, die Nagas zu christianisieren. Es ist nicht übertrieben zu sagen, dass Missionare die Leute nicht nur christianisierten, son-dern den Nagas auch eine moderne Erziehung zur Verfügung gestellt haben. Von den oben genannten Missionsstationen verbreitete sich das Evangelium auch in andere Naga-Gebiete in Indien aus. Mit der Zeit schickten die Naga-Kirchen in In-dien Missionare zu anderen Nagas in das nördliche und östliche Nagalim. Außer-dem predigen politische Aktivisten, geführt von Christen, das Evangelium unter Nicht-Christen, vor allem im nördlichen (Arunachal Pradesh in Indien) und im östli-

³ vgl.: A. Wati Longchar, *The Tribal Religious Traditions in North East India: An Introduction*, Jorhat 2000: 9-21, 98-103.

⁴ Ausführliche Informationen über das National Socialist Council of Nagalim von dessen offizieller Websi-
te: www.nscnonline.org

⁵ Vgl.: Frederick S. Downs, *History of Christianity in India*, Bd.V, Teil 5: North East India in the Nineteenth and Twentieth Centuries, Bangalore 1992: 68-92; Elungkiebe Zeliang, *Pioneer Missionaries of North East India*, Jorhat 2003.

chen Nagalim (Myanmar).⁶ Um die Mitte des 20. Jahrhunderts kamen andere Kon-fessionen wie RCC, Assembly of God, Pfingstkirchen u.a. nach Nagalim, aber sie sind sehr klein verglichen mit der baptistischen Mehrheit. **75%** der Bevölkerung sind Baptisten (Volkszählung von 2001), **was Nagaland zum baptistischsten Staat der Welt macht**, gefolgt von Mississippi (52%).⁷ Aber noch immer gibt es viele Nagas in anderen Gebieten von Nagalim, die traditionelle Religionen praktizieren.

V. Nagas heute

Die Naga-Gesellschaft ist nun am Übergang von ihrer alten egalitären Gesellschaft zur modernen kapitalistischen Gesellschaft. Die Phase dieser Veränderung oder die Stufe des Fortschritts ist unterschiedlich je nach Stamm. Die Nagas in Indien sind weiter fortgeschritten und modernisiert als ihre Naga Brüder und Schwestern in Myanmar. Dieser große Unterschied ist auf die späte Ankunft des Christentums und der Bildung im östlichen Nagalim zurückzuführen.

Eine große Veränderung ist erkennbar in allen Aspekten des Lebens. Eine der Hauptveränderungen ist die Landflucht, die durch die Suche nach Erziehung für die Kinder, Arbeitsplätzen und besseren Lebensumständen bewirkt wird. In vielen Dör-fern ist das Leben noch immer schwer, weil Straßen fehlen, ein Kommunikations-netz, Strom und medizinische Einrichtungen. Leider werden die Wälder von Ge-schäftsleuten, die im Holzhandel aktiv sind, abgeholzt, was die natürliche Flora und Fauna in vielen Gebieten beeinträchtigt. Eine genaue Beobachtung macht deutlich, dass der Graben zwischen arm und reich langsam breiter wird in der heutigen Naga Gesellschaft.

Da die Nagas in zwei verschiedenen Ländern leben, ist es schwer, alles für die Na-ga-Organisationen zu arrangieren. Organisationen wie Naga People Convention, Na-ga Mothers' Association (NMA), Naga Students' Federation (NFS) and Naga Peoples' Movement for Human Rights (NPMHR) mit Hauptquartieren in Kohima in Nagaland decken zur Zeit das ganze Naga-Gebiet ab und repräsentieren die Nagas. Außer-dem gibt es den Council of Naga Baptist Churches (CNBC), eine Schirmorganisation aller Naga Baptisten.

Die Naga-Kirchen sind lebendig und aktiv in der Mission tätig, sowohl im Heimat-land als auch im Ausland. Sie senden Missionare in benachbarte Länder wie My-anmar, Nepal, Bhutan und einige Orte in Indien. Trotzdem ist nicht alles gut an den Kirchen; vielen Naga-Kirchen fehlen theologisch ausgebildete Pastoren und diese werden dringend gebraucht. Die Kirchen unter der Führung der Evangelikalen, die oft sehr charismatisch sind, unterdrückten die traditionelle Kultur und die ursprüng-liche Religion. Daher versuchen die Naga-Kirchen und besonders Naga-Theologen, dieses Thema anzusprechen, um die guten Traditionen wieder zu beleben. Große Anstrengungen werden unternommen, um das **Gemeinschaftskonzept der Gesell-schaft** zu bewahren, Tänze zu lernen und traditionelle Lieder und Geschichten auf-

⁶ Aus diesem Grund haben oft die hinduistischen Reporter die politische Bewegung der Nagas eine christliche terroristische Bewegung genannt.

⁷ According to 2001 census of Nagaland, **90.02%** are Christians thereby making Nagaland as one of the three Christian dominated states in India. <http://en.wikipedia.org/wiki/Nagaland>

zuschreiben usw.⁸ Es ist deutlich, dass dieser Schritt ziemlich spät getan wurde!

Es ist zu beachten, dass auch die Kirchen zu Hause Herausforderungen gegenüberstehen, die durch das Aufkommen von neo-traditionellen religiösen Bewegungen entstehen. Solche Bewegungen sind unter anderem **Heraka** und **Tingkao-Raguang Chapriak**. Manche dieser neuen Bewegungen, wie zum Beispiel Heraka, haben Verbindungen mit hinduistischen Organisationen und versuchen die Verfechter der indigenen Religion zu stärken. Ein Hauptanliegen von ihnen ist es, die Kultur und die Traditionen der Naga zu bewahren. In diesem Punkt tun sie eine gute Arbeit.

Ein weiterer wichtiger Aspekt der gegenwärtigen Naga-Gesellschaft ist die Beschleunigung im Bildungsbereich. In allen Naga-Dörfern in Indien werden Schulen von der Regierung gebaut, aber in vielen Dörfern gibt es keine Lehrer. Traurigerweise ist die Situation in Ost-Nagalim noch schlimmer, weil es dort in den meisten Dörfern keine Schule gibt. Die Kirchen haben die wichtige Bedeutung der Bildung erkannt und daher Missionsschulen und Colleges in größeren Dörfern und Städten eingerichtet. Die kirchlichen Bildungseinrichtungen sind außerdem wesentlich günstiger als die Regierungsinstitutionen. Alle Colleges und Universitäten stehen in Verbindung mit der Nagaland University. Da die verschiedenen Naga-Stämme verschiedene Dialekte sprechen, benutzen sie **Nagamese**, eine Mischsprache aus Hindi, Assamese und Naga-Dialekten, die weithin als Kommunikationsmittel dient. Dennoch ist **Englisch** als offizielle Sprache der Nagas in Gebrauch und wird auch im Lehrbetrieb in Nagaland benutzt. Es ist auch eine starke Entwicklung, dass viele Jugendliche sehr stark durch die westliche Kultur beeinflusst sind.

Noch einmal muss ich auf den anhaltenden politischen Kampf der Nagas eingehen. Seit der Zeit der Britischen Verwaltung Indiens fordern die Nagas ihre Unabhängigkeit und verhandeln diese immer noch mit der indischen Regierung. Die politischen Organisationen der Nagas befinden sich jetzt seit fast zehn Jahren im Waffenstillstand mit der Regierung, und es gibt zahlreiche Friedensverhandlungen sowohl in Indien als auch außerhalb Indiens. Aber es ist zweifelhaft, ob das Ergebnis „**permanenter Frieden**“ oder „**permanente Friedensverhandlungen**“ sein wird! Es mag lustig oder absurd klingen, aber Nagas leben unter drei Regierungen gleichzeitig: **Indien, Myanmar und der Naga Underground**. Der Kampf um Freiheit ist nicht leicht für die Nagas, da mit Indien und Myanmar gekämpft wird. Dennoch ist für einen Naga der Traum der Selbstbestimmung immer ein in Ehren gehaltener Traum.

Leider muss ich auch erwähnen, dass die jüngere Generation von Nagas immer öfter Opfer von Alkoholismus und Drogenmissbrauch werden. Die Situation wird dadurch verschlimmert, dass eine der Haupttrouten für Drogenhandel in Südostasien durch Nagalim läuft. Zusammen mit Drogenmissbrauch kommen auch HIV und Aids in die Gesellschaft. Das ist eine ernste Bedrohung für Nagas, weil sich HIV und Aids schnell ausbreiten, während gute medizinische Einrichtungen und zuverlässige Bluttransfusionen in Nagalim fehlen. Die Arbeitslosenrate steigt ebenfalls jedes Jahr an. Die Regierung wie auch die Kirchen versuchen diese Probleme in der Gesellschaft zu thematisieren.

⁸ vgl.: Shimreingam Shimray (Hrsg.), *Tribal Theology: A Reader*, Tribal Study Series No.12, Jorhat: 2003.

Identität und Aufgabe der chinesischen Christen im Festland-China aus meiner persönlichen Sicht

Qu, Xutong (Thomas)

1. Die doppelte Identität von mir, einem chinesischen Christen

Als Individuum in einem bestimmten Zeitraum bin ich Han-Chinese¹. Meine Familie stammt aus Südchina. Sie ist von einer Mischung aus Konfuzianismus, Daoismus und Buddhismus sowie Kommunismus sehr tief geprägt. Dazu gehört - was mir am wichtigsten ist - die Familie zu schätzen, die harmonische Einheit² zwischen Mensch und Mitmensch, zwischen Mensch und Natur, das menschliche Streben nach sozialer Gerechtigkeit und dem sogenannten „irdischen Himmelsreich“ usw.

Durch die Lektüre christlicher Literatur, z. B. Dostojewski und Kierkegaard an der Universität, habe ich den christliche Glauben zum ersten Mal kennengelernt. Im Jahre 1995 nahm ich an dem christlichen *Fellowship* auf dem Campus teil und begann damit, eine persönliche Beziehung mit Jesus Christus zu pflegen. An Ostern im Jahre 1997 ließ ich mich in einer Drei-Selbst³-Kirche taufen, obwohl ich bis dahin noch große Schwierigkeiten mit der Theodizee-Problematik hatte. Aber ich besuchte regelmäßig verschiedene Hausgemeinden und traf die Entscheidung, Jesus Christus als meinen eigenen persönlichen Erlöser anzuerkennen. Schließlich und endlich bin ich Christ geworden.

Als chinesischer Christ bin ich konfrontiert mit einer entscheidenden Frage: Auf welche Weise kann ich Chinese und zugleich Christ werden? Darauf folgen noch weitere Fragen: Wie kann ich meine kulturelle Identität einerseits und die christliche andererseits zu einer Einheit bringen? Worin liegt der Unterschied zwischen Kultur und Glauben? Abgesehen von der Kultur, wie kann ein Individuum in einem bestimmten Zeitraum von Glauben reden? Ist Glauben ohne Kultur überhaupt möglich?

2. Die doppelte Identität und Aufgabe von der chinesischen Kirche in Bezug auf die Landes- und Kirchengeschichte

2. 1. Die Landesgeschichte

Über tausend Jahre war das Reich der Mitte kulturell und wirtschaftlich eines der führenden auf dieser Erde. Aber in den letzten 200 Jahren wurde das Agrarland China von verschiedenen industrialisierten bzw. modernisierten imperialistischen Staaten endlos angegriffen und ständig ausgenutzt. Zwischen dem antiken Glanz und der modernen Demütigung entstand ein schreiender Kontrast, der eine große Rolle in der Gestaltung der heutigen chinesischen Mentalität spielt. In der Rück-

¹ Die mehrheitliche Nationalität der über 50 Nationalitäten in China.

² Es ist hier wohl besonders zu betonen, dass die „harmonische Einheit“ die Priorität der Einheit (Kosmos, Familie, Staat usw.) vor dem Individuum voraussetzt, während der entsprechende Begriff des Westens „Gemeinde“ bzw. „Community“ die Priorität des Individuums voraussetzt.

³ Drei-Selbst: Selbst-Verwaltung, Selbst-Evangelisation, Selbst-Finanzierung.

innerung an den damaligen Glanz und die Demütigung streben die Chinesen danach, „einen wohlhabenden, demokratischen und kultivierten sozialistischen modernen Staat“ zu verwirklichen. Dies gilt als die Richtlinie der Reform Deng Xiaopings seit Ende der Siebzigerjahre. Im Laufe der Reform „mischt sich Stolz auf den nicht zu übersehenden Fortschritt mit dem noch immer vorhandenen Gefühl, die Welt sei China wegen der erlittenen Kränkung etwas schuldig“.⁴

2. 2. Die Spannung zwischen der evangelikalen und der liberalen Strömung in der Kirchengeschichte

Konfrontiert mit der oben genannten geschichtlichen Konstellation stellten sich verschiedene Strömungen der chinesischen Kirche unterschiedlich dar. Es ist für mich von großer Bedeutung, vor allem dieses Spannungsverhältnis zwischen der evangelikalen und der liberalen Strömung zu betrachten.

Die liberalen Christen konzentrierten sich auf das soziale oder politische Engagement und versuchten, die medizinischen und pädagogischen Einrichtungen zu etablieren, um die Chinesen indirekt zu missionieren⁵, indem sie wertvolle Beiträge für die Modernisierung Chinas leisteten. Außerdem schenkten sie den chinesischen Traditionen (z.B. dem Konfuzianismus) große Aufmerksamkeit. Die Liberalen hatten sich bemüht, interkulturelle und interreligiöse Dialoge zu führen, und auch den Ökumenischen Rat mitzustiften.

Zu der liberalen Strömung gehört die Drei-Selbst-Bewegung, die ihre Hoffnung auf Befreiung und Modernisierung Chinas, auf den Sozialismus und die Kommunistische Partei Chinas (KPCh) gesetzt hatte. Aus dieser Drei-Selbst-Bewegung entstand die heutige staatliche Kirche unter der Regierung der KPCh während des Korea-Krieges.

Kaum Interesse hatten die evangelikalen Christen an der Politik, insbesondere an der Partei und sogar am Krieg. Die persönliche Evangelisation und die seelische Erlösung waren ihnen am allerwichtigsten. Sie betonten und praktizierten das persönliche ethische Leben und die persönliche Beziehung mit Jesus Christus. In dieser konservativen Strömung sind die nichtstaatlichen Hausgemeinden sehr tief verwurzelt, die sich normalerweise nicht bei der zuständigen Behörde registrieren lassen.

2. 3. Die doppelte Identität und Aufgabe von der chinesischen Kirche

Zu diesen obengenannten zwei Strömungen gehöre ich zugleich. Wie gesagt, in einer Drei-Selbst-Kirche bin ich getauft, während ich in verschiedenen Hausgemeinden aufgewachsen bin.

Die chinesische Kirche sollte meines Erachtens zuerst eine chinesische Kirche werden, um sich in China zu integrieren und zugleich doch sich von anderen wesentlich zu differenzieren. Sie sollte sich weiter an die Modernisierung und Demokratisierung Chinas anschließen, aber nicht als Untergebene der Regierung und der KPCh, sondern als unabhängiger instruktiver Akteur. Einerseits sollte die Kirche gegenüber

⁴ *Die Zeit*, 20. April 2006, Nr. 17, Seite 8.

⁵ Z.B. die sogenannte „medical mission“ und „educational mission“ in der Missionsgeschichte Chinas.

der Regierung und der Gesellschaft versuchen, sich zu den sozialen und politischen Phänomenen kritisch und konstruktiv zu äußern. So spielt beispielsweise die sozialistische Ideologie nicht mehr die wichtigste Rolle im heutigen China. Sondern der Nationalismus ist eine wichtige Basis der Legitimation der kommunistischen Regierung geworden. Mit diesem nationalistischen Trend sollte die Kirche sich behutsam auseinandersetzen.

Andererseits sollte die Kirche an dem Aufbau der chinesischen Gesellschaft als eine NGO teilnehmen, indem sie beispielsweise die diakonischen und pädagogischen Einrichtungen in China wieder ins Leben rufen könnte. Aber die Kirche ist nicht nur eine Institution in der Gesellschaft, sondern auch eine christliche Gemeinde, die auf das Reich Gottes nicht nur in China sondern auch in der ganzen Welt hofft und wartet. Die Kirche sollte sich weiter Mühe geben, die persönliche Evangelisation zu treiben und die theologische Ausbildung zu verbessern, um den Christen bei der Verwurzelung im Glauben beizustehen und sich dem Kommen des Gottesreiches anzuschließen.

3. Die doppelte Aufgabe von mir, einem chinesischen Christen

Diese doppelte Aufgabe der chinesischen Kirche könnte sich bei mir konkretisieren lassen. Als chinesischer Christ möchte ich Religionswissenschaftler an einer Universität und theologischer Lehrer in der Kirche werden.

Als Wissenschaftler an der Universität würde ich versuchen, den christlichen Glauben aus der religionswissenschaftlichen Perspektive theologisch richtig im chinesischen Kontext zu präsentieren, und die chinesische Tradition vom christlichen Standpunkt her zu verstehen und erneut zu interpretieren. Dafür stellt die Einführung und Integration des Buddhismus vor tausend Jahren und die zeitgemäße Interpretation des Konfuzianismus von Zhu Xi ein konkretes historisches Beispiel dar. Es ist wohl bedeutend und versuchenswert, diesem teilweise wegweisenden, teilweise irreführenden Beispiel zu folgen und danach zu fragen und zu streben, auf welche Weise das Christentum sich in die chinesische Tradition integrieren und sogar eine neue Orientierungsmöglichkeit der Tradition anbieten kann, ohne die wesentliche christliche Identität zu schädigen.

Als theologischer Lehrer in der Kirche würde ich mich ständig darum bemühen, einerseits mich mit den Mitchristen in die biblischen Wahrheit zu vertiefen und einen glaubensgemäßen Lebenswandel zu führen, andererseits den biblisch-christlichen Glauben gegenüber den unterschiedlichen Häresien in der Hausgemeinde und gegenüber dem sozial-politischen Liberalismus in der staatlichen Kirche klar zum Ausdruck bringen zu können.

Die doppelte Aufgabe lässt sich nicht an einem Tag erfüllen. Aber es ist mir bewusst: Was ich als Individuum leisten könnte, ist nur ein winziger Baustein zu dem Aufbau der chinesischen Gesellschaft einerseits und zu der ewigwährenden Bildung der christlichen Kirche andererseits.

Die Entstehung des Begriffes „Kulturchristen“

und eine weitere Interpretation von Liu Xiaofeng, ein Zugang zum Phänomen der sogenannten Kulturchristen¹

Qu, Xutong (Thomas)

Meine Damen und Herrn, gestatten Sie mir, mich bei Pfr. Paul Schneiss, Herrn Lutz Drescher und Frau Monika Gänßbauer recht herzlich für die Einladung bedanken zu dürfen. Es ist mir eine große Ehre und Freude, mit Ihnen zusammen über das Phänomen der Kulturchristen auf dem Festland Chinas diskutieren zu dürfen. Hiermit möchte ich Ihnen die Entstehung des Begriffes „Kulturchristen“ bei Bischof Ding Guangxun, der institutionalisierten Drei-Selbst-Kirche und eine weitere Interpretation von Prof. Liu Xiaofeng an der Zhong Shan Universität in Guangzhou zusammenfassend vorstellen.

1. Die Entstehung des Begriffes „Kulturchristen“

Wie manche annehmen, hat ein kirchlicher Leiter der institutionalisierten Drei-Selbst-Kirche den Begriff „Kulturchristen“ zum ersten Mal Ende der 1980er Jahre eingeführt. Er hat manche Intellektuelle in Festland-China als „Kulturchristen“ bezeichnet. Diese Intellektuellen haben Interesse an der christlichen Theologie gefunden, viele theologische Klassiker ins Chinesische übersetzt und sogar theologische Monographien geschrieben. Interessanterweise sind diese Intellektuellen nicht in den Kirchengemeinden oder Kirchenhochschulen beschäftigt, sondern an den nationalen Universitäten oder Instituten.

Dieser unbenannte kirchliche Leiter sollte Bischof Ding Guangxun der institutionalisierten Drei-Selbst-Kirche sein. Ding Guangxun hat in seinen Schriften den Begriff „Kulturchristen“ spätestens im Jahre 1994 zweimal in der Öffentlichkeit zum Ausdruck gebracht.

In einem Vortrag im April 1994 versuchte er die Frage zu beantworten, ob die chinesischen Intellektuellen das Christentum als Feind betrachten. Darum hat er die Kulturchristen erwähnt. Seit der Reform und Öffnung nach außen, fangen mehr und mehr Intellektuelle damit an, das Christentum als Teil einer Kultur zu betrachten, und die theologischen Werke in großen Mengen ins Chinesische zu übersetzen. Bischof Ding hat sogar diese Intellektuellen als „unsere Kulturchristen“ bezeichnet: „Zwar glauben unsere Kulturchristen nicht an die Taufe, und gehen auch nicht in die Kirche, aber sie stehen dem christlichen Glauben sehr nahe.“

Hier in den Augen von Bischof Ding sind die Kulturchristen keine Christen, sondern nur Intellektuelle, die trotz ihrer Nähe zum christlichen Glauben außerhalb der Kir-

¹ Vortrag gehalten im Rahmen des Seminars *Vielfalt christlicher Existenz in China heute* in der Tagungsstätte des Missionswerks der Evang.-Luth. Kirche in Bayern, Neuendettelsau, 4.10.2006. Dank an Herrn Johannes Mohr für die Korrekturen.

che sind. Auf dem nichtkirchlich-kulturellen Gebiet tragen die Kulturchristen viel dazu bei, die Reputation des Christentums zu verbessern und auch die pädagogischen Ressourcen für die Kirche zu bereichern.

Warum hat Bischof Ding auf solche Weise von den Kulturchristen geredet? Einerseits hat er die Beiträge der Kulturchristen anerkannt und gelobt, andererseits weist er darauf hin, dass die Kirche theologisch qualifizierten Personals bedarf. Das Auditorium seines Vortrages sollten nicht nur die anwesenden Christen aus aller Welt sein, sondern auch die konservativen Christen in der institutionalisierten Drei-Selbst-Kirche und auch in der uninstitutionalisierten Hausgemeinde, die die theologische Bildung und Ausbildung vernachlässigen.

In einem anderen Vortrag im Oktober 1994 hat Bischof Ding wieder die Kulturchristen erwähnt, „Sie schätzen den christlichen Glauben, und bezeichnen sich als Christen, aber sie glauben nicht an die Taufe der Kirche, und gehen auch nicht in die Kirche“.

In dem oben genannten ersten Vortrag, stehen die Kulturchristen dem christlichen Glauben sehr nahe. Das bedeutet: die Kulturchristen sind in den Augen von Bischof Ding nur die außerhalb der Kirche Stehenden; sie haben keine christliche, sondern nur die kulturelle Identität.

Aber in dem zweiten Vortrag ist die christliche Identität der Kulturchristen einigermaßen deutlich gezeigt: sie bezeichnen sich als Christen. Auf diese Weise ist der Begriff „Kulturchristen“ bei Bischof Ding entstanden. Auf der einen Seite ist die kulturelle Identität der Kulturchristen selbstverständlich, aber die christliche Identität bleibt immer noch unklar. Auf der anderen Seite gehören die Kulturchristen zu keiner institutionalisierten Drei-Selbst-Kirche (und auch keiner uninstitutionalisierten Hausgemeinde), d. h. ihre kirchliche Identität ist noch umstritten.

2. Liu Xiaofengs weitere Interpretation der „Kulturchristen“

2.1. Die Antwort Liu Xiaofengs auf Bischof Dings Erklärung der Kulturchristen

Liu Xiaofeng ist als der berühmteste unter diesen Kulturchristen anerkannt. Er hat Bischof Dings Erklärung der Kulturchristen kritisch aufgenommen und weiter interpretiert.

Liu Xiaofeng nimmt an: „Die Kulturchristen sind nicht diejenigen Intellektuellen, die sich einfach an den Universitäten oder Instituten mit der christlichen Geschichte und Kultur beschäftigen, sondern diejenigen individuellen Intellektuellen, die sich zum christlichen Glauben bekannt haben. Es ist selbstverständlich, warum man als Christ bezeichnet werden kann, nicht weil er/sie sich mit der christlichen Kultur beschäftigt, sondern weil er/sie an Christus glaubt“.

Die Kulturchristen stehen, nach dem Verständnis von Liu Xiaofeng, nicht nur dem christlichen Glauben nahe, wie Bischof Ding in dem oben genannten ersten Vortrag dargestellt hat, sondern können sich doch als Christen bezeichnen, wie Bischof Ding in dem oben genannten zweiten Vortrag erzählt hat. Für Liu Xiaofeng, kann ein Individuum als Christ bezeichnet werden wegen seinem/ihrer Glauben an Christus und nicht wegen seiner/ihrer Zugehörigkeit zu einer Kirche oder einer christlichen

Tradition. Auf diese Weise betont Liu Xiaofeng die christliche Identität der Kulturchristen ausdrücklicher als Bischof Ding, wobei er die kulturelle Identität der Kulturchristen nicht vergisst.

„In Bezug auf die kirchliche Zugehörigkeit der Kulturchristen“, sagt Liu Xiaofeng auch deutlich: „sind sie diejenigen Christen, die keine kirchliche Zugehörigkeit haben und entweder nicht getauft sind oder zu keiner bestimmten Konfession oder Denomination gehören. Diese Kulturchristen verstehen die christlichen Dogmen auch anderes als die Kirche“. Damit führt Liu Xiaofeng eine interessante Differenzierung zwischen Ji-Du-Jiao-Tu und Ji-Du-Tu² ein.

Um seine These zu verstärken, zählt Liu Xiaofeng einige der individuellen gläubigen Christen in der christlichen Geschichte auf, z.B. Søren Kierkegaard und Simone Weil (1909-1943), eine französische Philosophin. Außerdem bezieht er sich auf Ernst Troeltschs Differenzierung der Existenzformen des Christentums: Kirche, Sekte und Mystik.

Nach Liu Xiaofengs Ansicht ist die institutionalisierte Drei-Selbst-Kirche die Kirche, die uninstitutionalisierte Hausgemeinde die Sekte. Die zu beiden gehörenden Christen sind normale Christen oder Ji-Du-Jiao-Tu, und die Kulturchristen sind der Mystik angehörende oder zu ihr tendierende Ji-Du-Tu. Diese Kulturchristen sind dadurch charakterisiert: individuelle Glaubensform; die Hochschätzung der kulturellen Identität des Christentums und die christliche Kreativität der Kultur; und die Tendenz zur wissenschaftlichen und reflektierenden Theologie.

2.2. Die Entstehung des Phänomen der Kulturchristen in dem bestimmten historischen Kontext Festland-Chinas

Die Entstehung des Phänomens der Kulturchristen in Festland-China, hat nach Liu Xiaofengs Erachten, nichts direkt mit der Mission der westlichen Kirche und auch der chinesischen Kirche zu tun, sondern ist eine spontane Entwicklung im chinesischen Kontext. Das Phänomen der Kulturchristen hängt sehr eng mit der Entstehung der Forschung am Christentum im kommunistischen Kultursystem zusammen. Genau in dieser Entstehung der Forschung am Christentum sind die Kulturchristen aufgetreten.

Laut Liu Xiaofeng erfährt die Entwicklung des kommunistischen Kultursystems drei Phasen: von Anfang der 40er bis Anfang 50er Jahre, von Anfang der 50er bis Ende 70er Jahre, und ab Ende 70er Jahre. In der dritten Phase verändert sich das kommunistische Kultursystem, die sozialistische und kommunistische Idee ist schwächer geworden, und der Raum für das individuelle Denken ist größer geworden. Am Beispiel von Veröffentlichung, Forschung und Bildung an den Hochschulen in dieser dritten Phase analysiert Liu Xiaofeng die Entstehung der Forschung am Christentum. Er bezieht sich auf die Einführung des Lehrangebotes über das Christentum an den Hochschulen, die Veröffentlichungen der Forscher am Christentum, und zieht daraus eine Schlussfolgerung: die Forschung am Christentum im kommunistischen

² Ähnlich wie die Differenzierung zwischen den nur zu einer bestimmten Kirche oder Tradition gehörenden Christen und den gläubigen Christen.

Kultursystem ist entstanden, und viele Wissenschaftler beschäftigen sich mit der Forschung am Christentum. Nach ihrem Verhältniss zum Christentum klassifiziert Liu Xiaofeng diese Wissenschaftler in drei Gruppen: 1. die meisten verhalten sich rein akademisch, 2. manche haben Zuneigung zum Christentum, 3. die wenigsten sind gläubig. Die dritte Gruppe sind sogar die sogenannten Kulturchristen.

Außer der Arbeit an akademischen Institutionen und Hochschulen spielt auch die umfangreiche Übersetzung der westlichen Klassiker, speziell der christlich-humanistischen Werke, eine große Rolle in der Entstehung der Forschung am Christentum. Nennenswert, sind die verschiedenen Übersetzungsprogramme. Ohne die Organisation und Finanzierung von der kommunistischen Regierung wären solche Programme nicht denkbar.

Aber nach Liu Xiaofengs Erachten sind die obengenannten Faktoren nur die institutionelle Basis der Entstehung der Forschung am Christentum. Erst wenn die herrschende Idee des kommunistischen Kultursystem sich abschwächt und verändert, kann sich die Forschung am Christentum überhaupt ergeben.

Seit Ende der 70er Jahre ist der marxistische Dogmatismus schwächer geworden, und das kommunistische Kultursystem verwandelt sich in eine Komplexität, die als ein einheitliches Kultursystem anzuschauen bleibt, aber eine Pluralität und Vielfalt der kulturellen Ideen erhält. Wie die konfuzianische oder buddhistische Kulturidee und auch die nationalistische oder scientistische Kulturidee ist die christliche Kulturidee in dem chinesischen kulturell-geistigen Kontext mit der Forschung am Christentum aufgetreten.

Die Entstehung der Kulturchristen ist auch eine Widerspiegelung der Situation der Kirche in Festland-China. In dem pluralisierten kulturell-geistigen Konkurrenzkontext hat die Kirche, sowohl die institutionalisierte Drei-Selbst-Kirche als auch die uninstitutionalisierte Hausgemeinde, nicht genügend qualifiziertes Personal und gedankliche Ressourcen, um die Legimitätssuche und auch Glaubenssuche der intellektuellen Elite befriedigen zu können.

2.3. Das Phänomen der Kulturchristen als Phänomen der Modernität des christlichen Glaubens

Die Entstehungen der Kulturchristen ist nicht nur ein spezielles Phänomen in Festland-China, sondern auch ein modernes Phänomen des christlichen Glaubens. Liu Xiaofeng geht von Troeltschs Verständnis der Modernität aus und analysiert die Modernität der Kulturchristen folgendermaßen:

Zum ersten ist das Phänomen der Kulturchristen ein nichtkirchliches oder transkirchliches Phänomen. In der theologischen Orientierung sind die Kulturchristen ökumenisch und stellen die Pluralität und Vielfalt der Existenz des Christentum in der Modernität dar.

Zum zweiten ist das Phänomen der Kulturchristen ein individuelles intellektuell-wissenschaftliches Phänomen, und sogar eine Existenzform der verschiedenen intellektuell-wissenschaftlichen Religiosität in der Modernität.

Zum dritten sollten die Kulturchristen deswegen eine kritische und selbstkritische Theologie praktizieren. Diese Theologie sollte ein Kulturgedankensystem des chinesischen Christentums entwickeln und dann an der Gedankenkonkurrenz in der modernen Welt teilnehmen können.

2.4. Die Bedeutungen der Kulturchristen im chinesischen Kontext

In Bezug auf die weitere Entwicklung der Kulturchristen nimmt Liu Xiaofeng die historische Entwicklung des Buddhismus in China als Vorbild. Seines Erachtens sollten die Kulturchristen sich darum bemühen, die christlichen Klassiker systematisch und fragenorientiert zu übersetzen, die christlichen Dogmen im chinesischen Kontext ontisch-christologisch zu interpretieren, indem sie sich Mühe geben, die Theologiebildung als ein Teilsystem des Hochschulsystems und des Kultursystems zu etablieren.

Hinsichtlich des historischen Kontexts sollten die Kulturchristen eine kritische und reflektierende Theologie betreiben. Einerseits sollten die Kulturchristen sich mit der atheistisch-kommunistischen Ideologie auseinandersetzen. Andererseits sollten die Kulturchristen die Spaltung der chinesischen Kirche, sozusagen die Spaltung zwischen den liberalen und fundamentalistischen Strömungen, bewältigen.

Hinsichtlich der Modernität Chinas sollten die Kulturchristen sich sowohl mit den nationalistischen und scientistischen Ideologien nach der Aufklärung und der Romantik als auch mit den wiederauftauchenden konfuzianischen und buddhistischen Traditionen auseinandersetzen, um sich als eine unvernachlässigbare konkurrierende Stimme behaupten zu können.

Auf dieser oben genannten Basis entwickelt Liu Xiaofeng allmählich eine sogenannte Sino-Christliche Theologie. Auf dieses Thema werde ich in diesem Referat jedoch nicht weiter eingehen, da dieses ein viel zu weitläufiges Thema ist.



Drei Grazien: Mariya Vasileva – Natalia Jevglevskaia – Clarissa Breu

Die Situation der marokkanischen Frau im Schatten des reformierten Familienrechts¹

Jamila Zian²

Einleitung: Die Frau im Islam

Ausgehend von der Tatsache, dass die marokkanische Frau den Islam umarmt hat und dass der Islam die Frau geehrt hat, halte ich es für sehr wichtig, die islamische Konzeption der Stellung der Frau aus den Hauptquellen dieser Religion abzuleiten, nämlich aus dem Koran und der Sunna (Lebensweise und Aussprüche) des Propheten. Da die Frau die Hälfte des Mannes, der Gesellschaft und der ganzen Menschheit ist, haben wir es bevorzugt, den Akzent auf das Prinzip der Gleichheit zwischen Mann und Frau in Bezug auf Rechte und Pflichten zu legen, da dieses Prinzip die Basis der reformierten Mudawwana (des Familienrechts) bildet.

In diesem Rahmen ist es zunächst wichtig darauf hinzuweisen, dass der religiöse Diskurs im Islam sich sowohl an die Frau als auch an den Mann wendet, und zwar von der Festlegung der menschlichen Würde bis zur Verantwortung. Es gibt aber begrenzte Unterschiede, die der Gesetzgeber klar festlegt. Die Unterschiede bilden jedoch die Ausnahme, während die Gleichheit als Basis fungiert. Nach diesem Prinzip der Gleichheit soll die Frau in allen Bereichen ihrer Gesellschaft tätig sein. In diesem Zusammenhang betonen die religiösen Texte im Islam folgendes:

- Frau und Mann sind gleich in Bezug auf Menschheit und Würde: „O ihr Menschen! Fürchtet euren Herrn, der euch aus einem einzigen Wesen erschaffen hat! Aus ihm erschuf Er seine Gattin. Aus beiden ließ Er viele Männer und Frauen entstehen, die sich überall verbreiteten.“ (4. Sure „Die Frauen“, Vers 1) „Wir haben die Kinder Adams geehrt, haben sie über Land und Meer getragen, sie mit Gütern versorgt und sie vielen Geschöpfen vorgezogen.“ (17. Sure „Die nächtliche Reise“, Vers 70)
- Die Frau ist als Zwillingschwester oder Zwillingshälfte des Mannes zu betrachten. Der Prophet sagte: „Die Frauen sind die Zwillingschwester (oder Zwillingshälften) der Männer“.
- Die Frau hat wie der Mann eine Verantwortung und demnach auch eine Belohnung: „Die Gläubigen, seien es Männer oder Frauen, die im Sinn des Glaubens gute Werke verrichten, lassen wir auf Erden gut leben und gewähren ihnen im Jenseits den ihnen gebührenden Lohn, der ihre guten Werke mehrfach vergilt.“ (16. Sure „Die Bienen“, Vers 97) „Den Gottergebenen, den Gläubigen, den Andächtigen, den Ehrlichen, Geduldigen, Demütigen, den Spendenden, Fastenden, den Keuschen und denen, die unablässig Gottes gedenken, ob es Männer oder Frauen sind, hat Gott Vergebung und höchste Belohnung verheißen.“ (33. Sure „Die Verbände“, Vers 35)
- Die Frau hat wie der Mann das Recht auf Wissen und Wissenschaft, denn der Pro-

¹ Aus dem Arabischen von Abderrazzaq Msellek, Universität Fes/Marokko

² Universität Fes/Marokko