

Christus bekennen

Veröffentlichungen der Luther-Akademie
Sondershausen-Ratzeburg e. V.
Band 1

Christus bekennen

Veröffentlichungen der Luther-Akademie
Sondershausen-Ratzeburg e. V.

Band 1

herausgegeben von
Friedrich-Otto Scharbau



MARTIN-LUTHER-VERLAG ERLANGEN
2004

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <<http://dnb.ddb.de>> abrufbar.

ISBN 3-87513-145-2

© Martin-Luther-Verlag, Erlangen 2004
Satz und Titelgestaltung: Frank Thiel, Erlangen,
unter Verwendung des Logos der Luther-Akademie Sondershausen-Ratzeburg,
entworfen von Christian Mann, Itzstedt
Druck: Gruner-Druck GmbH, Erlangen

Inhalt

Vorwort	7
---------------	---

Roland Hoffmann

„Einer ist euer Lehrer, Christus“	9
Predigt zu Matthäus 23,1–12 im Gottesdienst der Tagung der Luther-Akademie Sondershausen-Ratzeburg am Freitag, 10. 10. 2003, im Dom zu Ratzeburg	

Torleiv Austad

Was heißt Christus bekennen heute?	15
Schriftauslegung in der Mette im Ratzeburger Dom am 8. Oktober 2003	

Jobst Schöne

Gott ist Zeuge	18
Ansprache in der Mette im Ratzeburger Dom am 11. Oktober 2003	

Traugott Holtz

Christus bekennen – biblische Grundlagen	21
„Keiner kann sagen: ‚Herr ist Jesus‘ außer im Heiligen Geist“ (I Kor 12,3)	

Notger Slenczka

Die Theologie Luthers angesichts des religiösen Pluralismus und des interreligiösen Dialogs	33
--	----

Corinna Dahlgrün

Christus bekennen?	55
Überlegungen zu neuen Credo-Formulierungen	

Martin Seils

„... den Herrn Jesus Christus als Gott und Heiland bekennen“	73
Die Ökumene und das Christusbekenntnis	

Svend Andersen

Können ethische Entscheidungen Sache des status confessionis sein? ..	97
---	----

Anschriften der Autoren	110
-------------------------------	-----

Vorwort

Dieser Band der Veröffentlichungen der Luther-Akademie hat ein neues Gesicht. Es ist der erste Berichtsband über eine Herbsttagung der Luther-Akademie Sondershausen-Ratzeburg. Wir haben also einen neuen Reihentitel bestimmen müssen, wir fangen neu an zu zählen und wir haben unser bisheriges Logo durch ein neues ersetzt. Dieses alles war möglich, aber auch nötig geworden, nachdem im Herbst vergangenen Jahres die Eintragung des Zusammenschlusses der beiden Luther-Akademien Sondershausen und Ratzeburg gerade noch rechtzeitig zur Mitgliederversammlung beim Amtsgericht erfolgt war und wir daraufhin in der ersten Mitgliederversammlung des Vereins Luther-Akademie Sondershausen-Ratzeburg e.V. die zuvor bereits ausführlich erörterten Satzungsänderungen beschlossen hatten. Ich freue mich, dass wir damit nun auch den letzten Schritt auf dem Wege unseres Zusammenschlusses tun konnten, und danke allen, die mit dazu beigetragen haben, dass wir unser Ziel ohne unnötigen Aufenthalt und in großer Einigkeit erreicht haben. Für beide Vereine ist damit eine bedeutsame Geschichte zuende gegangen, die geprägt war durch sehr unterschiedliche Arbeitsbedingungen. Unterschiedliche Profile und Identitäten haben sich herausgebildet. Aber die persönlichen und institutionellen Verbindungen über viele Jahre haben auch gezeigt, dass es in der Aufgabenstellung und in der Art zu arbeiten viele Konvergenzen gab, die, als die Verhältnisse es zuließen, auch den Wunsch nach einem Zusammenschluss haben wachsen und verwirklichen lassen. Möge Gott unsere künftige gemeinsame Arbeit segnen, so wie er bisher unser Werk gesegnet hat.

Die erste Herbsttagung der Luther-Akademie Sondershausen-Ratzeburg vom 8.–11. Oktober 2003 stand unter dem Thema „Christus bekennen“. Damit schloss sie sich eng an das Vorjahresthema „Jesus Christus – Gott für uns“ an, hat dieses aber nun nach seiner konfessorischen Seite hin entfaltet. Das Spektrum der Vorträge reichte von der neutestamentlichen Erhebung des Gegenstandes über systematisch-theologische Überlegungen zum religiösen Pluralismus und interreligiösen Dialog hin zu einer kritischen Durchsicht neuer Bekenntnisformulierungen sowie ökumenischen Implikationen und schließlich dem Problem des status confessionis angesichts ethischer Entscheidungen.

Die wissenschaftliche Substanz der Vorträge und ihre gleichzeitige Fundierung in der gegenwärtigen Diskussionslage haben deutlich gemacht, in

welche Richtung die künftige Arbeit der Luther-Akademie gehen wird: gegenwartsbezogene Themen in der Tradition lutherischer Theologie zu verhandeln und so einen Beitrag zur Diskussion und darüber hinaus zur Bestimmung einer konsensfähigen Position zu leisten.

Die mit diesem Band vorgelegte Dokumentation der Referate soll die Arbeit der Herbsttagung einem größeren Kreis von Interessentinnen und Interessenten zugänglich machen und so auch den Diskurs über den Kreis der Tagungsteilnehmerinnen und -teilnehmer hinaus anregen und bereichern.

Ich wünsche dem Band eine zügige Verbreitung und aufmerksame Leserinnen und Leser.

Ratzeburg, März 2004

Friedrich-Otto Scharbau
Präsident der
Luther-Akademie
Sondershausen-Ratzeburg

„Einer ist euer Lehrer, Christus“

Predigt zu Matthäus 23,1–12 im Gottesdienst der Tagung der
Luther-Akademie Sondershausen-Ratzeburg
am Freitag, 10. 10. 2003, im Dom zu Ratzeburg

Roland Hoffmann | Jena, Deutschland

Da redete Jesus zu dem Volk und zu seinen Jüngern und sprach: Auf dem Stuhl des Mose sitzen die Schriftgelehrten und Pharisäer.

Alles nun, was sie euch sagen, das tut und haltet; aber nach ihren Werken sollt ihr nicht handeln; denn sie sagen's zwar, tun's aber nicht.

Sie binden schwere und unerträgliche Bürden und legen sie den Menschen auf die Schultern; aber sie selbst wollen keinen Finger dafür krümmen.

Alle ihre Werke aber tun sie, damit sie von den Leuten gesehen werden. Sie machen ihre Gebetsriemen breit und die Quasten an ihren Kleidern groß.

Sie sitzen gern obenan bei Tisch und in den Synagogen und haben's gern, dass sie auf dem Markt begrüßt und von den Leuten Rabbi genannt werden.

Aber ihr sollt euch nicht Rabbi nennen lassen; denn einer ist euer Meister; ihr aber seid alle Brüder.

Und ihr sollt niemanden unter euch Vater nennen auf Erden; denn einer ist euer Vater, der im Himmel ist.

Und ihr sollt euch nicht Lehrer nennen lassen; denn einer ist euer Lehrer: Christus.

Der größte unter euch soll euer Diener sein. Denn wer sich selbst erhöht, der wird erniedrigt; und wer sich selbst erniedrigt, der wird erhöht.

Matthäus 23,1–12

Gnade und Friede sei mit euch von dem, der da war und der da ist und der da kommt im Namen des Herrn. Amen.

Liebe Schwestern und Brüder,

in der fortlaufenden Bibellese lesen wir gerade täglich einen Abschnitt aus dem Evangelisten Matthäus. Ich habe daraus Matthäus 23, Verse 1–12 ausgewählt.

Der Text bedrängt. Er bedrängt stellenweise mich. Und der Text ist auch nicht so leicht abzuschütteln, etwa mit einem: na ja, das waren die Pharisäer damals. Ein Glück, dass wir Christenmenschen sind und nicht so verbeamtet wie die Pharisäer damals. Dabei sind oder waren die meisten von uns verbeamtet.

So leicht, sage ich, lässt sich der Text nicht abschütteln. Er hat einen Sog, der uns anzieht und danach fragt, was hinter dieser Kruste eigentlich steckt. Ja, verkrustete, verhärtete jüdische Hierarchie! Tradition.

Ich erinnere mich an das Musical „Der Fiedler auf dem Dach“ – so hieß „Anatevka“, als es in Berlin gespielt wurde. In einer Szene, da stehen die Juden alle in einer Reihe und singen: „Tradition, Tradition!“ und stampfen mit ihren Füßen, und die Bühne oder das ganze Haus dröhnen. So fest stand, steht jüdische Tradition. Nur jüdische Tradition?

Auf alle Fälle hat diese tradierte Hierarchie etwas mit Titeln und Orden und Ehrenzeichen zu tun. Hier im Text sind die Quasten benannt, die an den Kleidern – größer, schöner, bunt – herunter hingen und auf den geistlichen Stand hinwiesen. Oder die Gebetsriemen, womöglich über die Stirn gebunden, breit und geschmückt, damit es andere sehen und den Ernst der Frömmigkeit, den Ernst des Glaubens erkennen.

Oder es gehört dazu, dass manche oben sitzen und dass sie gerne oben sitzen. In der Welt muss immer einer oben sitzen!

Oder dass sie begrüßt werden, gern zuerst begrüßt werden, weil sie die Höheren sind. Das gehört zur Hierarchie und gehört auch zur Tradition.

Uns, denke ich, ist das nicht so weit weg, denn auch in unseren Kirchen gibt es Titel, Orden weniger, Ehrenzeichen bestimmt. KOVR, KVR, KMD, LKMD – wir haben Abkürzungen dafür und der Wald der geistlichen Titel ist ja auch in den Landeskirchen sehr verschieden. In Thüringen hatten wir einmal nur zwei Titel, als unsere Kirche 1921 gegründet wurde: Wir hatten einen Oberpfarrer, das entsprach dem Superintendenten und Propst in anderen Kirchen, und wir hatten einen Landesoberpfarrer, das entsprach dem Bischof. Mehr sollte es nicht geben. Indes haben sich gar viele Titel hinzugesellt.

Vor einiger Zeit haben wir sechs Jahre lang keine Kirchenräte ernannt, aber das muss jetzt schnell wieder nachgeholt werden, weil es doch ohne Titel eigentlich nicht geht. Die Ehre und die Anerkennung sind auch menschlich nötig.

Und im staatlichen Bereich? Da habe ich immer gedacht, die vielen Ordensverleihungen seien typisch sozialistisch. Bis zu meinem Abitur 1956 habe ich zwei Hände voll von solchen Medaillen und Anhängern bekommen: Abzeichen für gutes Wissen, Abzeichen für die Verteidigung der Heimat, Abzeichen für die Teilnahme am Waldlauf – wie das für junge Leute damals alles hieß – und ich habe sie gesammelt und aufgehoben bis heute.

Jetzt staune ich, dass es mit Orden und Ehrenzeichen auch in dieser Ära wieder weitergeht. Ich habe schon den Thüringer Verdienstorden und fühle mich da gar nicht so richtig wohl dabei, weil immer etwas von diesem Text mitschwingt, wenn wir Orden, Titel und Ehrenzeichen haben. Aber offenbar gehört es zu dieser Welt. Es tut ja auch der Psyche gut und Titel, Orden, Ehrenzeichen tragen und halten den ängstlichen Menschen. Selbst ein Talar verdeckt die schlotternden Knie, und manche wollen den weißen Talar, weil er auch noch den Menschen schmückt.

Kennen Sie so etwas? [Er zeigt ein Stück eines Seiles.] Ich habe es mir beim Seiler geholt. Es ist ein Stück Tau, ein Seil – abgeschnitten und vielleicht zu kurz, um es zu gebrauchen. Aber Sie wissen, dass so ein Seil gar viele Meter hat. Es ist auf der einen Seite sehr biegsam, so dass man es über Rollen ziehen kann. Es ist sehr stabil, so dass man Lasten daran hängen kann, und es muss auch stabil sein. Dabei ist das Material, aus dem es gemacht ist, eigentlich bloß eine Faser, die davon fliegt, gar kein haltbares Material. Aber es ist alles gedreht, in einer Richtung gedreht, und das hält.

So ein Seil, so ein Tau, habe ich mir von dem Seiler sagen lassen, hat außen mehrere Phasen, die man sieht. Dieses hier hat vier Phasen. Stärkere Seile haben fünf oder sieben Phasen, alle nur gedreht aus diesem leichten Material. Dieses Tau aber hat in der Mitte – und das haben alle stärkeren Seile – eine Seele. Kennen Sie den Ausdruck? Das Tau hat eine Seele in der Mitte, und diese Seele geht durch das Tau kerzengerade durch. Sie macht diese Windungen der einzelnen Phasen nicht mit. Sie könnte aus anderem Material sein, sie könnte eine ganz andere Farbe haben, denn diese Seele muss selber nichts halten. Die Seele hält nur die Phasen, die um das Seil herum gewunden sind, zusammen und hilft dazu, dass die Phasen miteinander die Stabilität, die Haltbarkeit, die Zugfestigkeit, auch die Flexibilität des ganzen Seiles ausmachen. Ohne diese Seele würden sich die Phasen auflösen, aufdröseln lassen, und das Seil wäre dahin und im Ganzen nicht haltbarer als das leichte Material, aus dem es einmal gedreht worden ist.

So ist das auch mit der Seele, die wir haben. Unsere Seele will geschützt sein. Mir hat der Seiler erklärt: Wenn sich die Phasen außen durchscheuern

und die Seele blank liegt, dann ist die Haltbarkeit sehr bedroht, dann muss das Seil ausgewechselt werden – egal, wo es läuft, egal, wozu es gebraucht wird.

Wenn die Seele blank liegt – wir sagen heute meistens: unsere Nerven liegen blank. Ich vermute aber, es ist die Seele, die blank liegt und die eigentlich keine Ummantelung mehr hat. Denn die Seele, so lernte ich bei dem Seiler, hat nur ihren Dienst, ihren Sinn, den Mantel zusammenzuhalten und so mit ihrer Art die Stabilität des Ganzen auszumachen, damit es flexibel und haltbar und stark sein kann, wie jede und jeder einzelne von uns, flexibel und stark und stabil in dieser Welt.

Ja richtig – und da gehören Titel, Orden und Ehrenzeichen zu den Phasen, die die Seele ummanteln. Und es stimmt! Manchmal schützt uns der Talar und manchmal – das weiß ich auch als Bischof – der Titel vor zu starken Aggressionen oder Angriffen. Manchmal macht der Titel die Autorität und es tut gut, wenn wir dann einen Titel haben und in Autorität stehen oder auch reden können.

Christus sagt an dieser Stelle: Das trägt und hält nicht! Ich sage euch drei, vier, fünf bessere Phasen für eure Seele; besseres Material, das eure Seele umhüllt, das euch stabiler und flexibler und stärker sein lässt in dieser Welt.

Ihr sollt euch nicht gegenseitig Rabbi nennen. Einer ist euer Meister.

Ihr sollt euch auch nicht gegenseitig Lehrer nennen. Einer ist euer Lehrer, Christus.

Und ihr sollt euch auch nicht gegenseitig Vater nennen. Einer ist euer Vater, nämlich der Herr im Himmel.

Rabbi heißt eigentlich bloß „mein Großer“ bzw. „der Große“. Unter euch aber soll es so nicht sein, dass einer groß ist, sondern untereinander seid ihr Brüder und Schwestern. Untereinander seid ihr gleich. Ihr könnt und sollt euch ausrichten zum lebendigen Gott, zum Herrn Christus selber. Der Rabbi, der Titel „Lehrer“ aus der Philosophenschule, hatte damals die Bedeutung, die Schüler persönlich an den Lehrer zu binden. Der Schüler war an den Lehrer und an seine Lehre persönlich gebunden. Da gab es kein Ausbrechen und Ausweichen. Der Lehrer musste sich auch viel mehr auf diese Schüler verlassen können, dass sie wirklich seine Lehre weitertragen.

Und der Meister, der Rabbi, der galt für das Leben als der Erfahrenste, verbunden mit der Tora und mit den Lehren des Gesetzes, als der, der das Leben und auch die Religion, die Forderungen Gottes kennt. Auf den musste man hören.

Und wenn Christus sagt: Ihr habt nur einen Meister und habt nur einen Lehrer und habt nur einen Gott, dann meint er unsere persönliche Bindung

an ihn. Die trägt! Und ich habe verstanden, dass das oftmals unsere Seele ist, die Bindung an den lebendigen Gott, die er uns einmal eingehaucht, das Vertrauen, das er einmal ermöglicht, das Bekenntnis, das er einmal in uns gewirkt hat.

Und hier schlage ich die Brücke zu unserem Tagungsthema: Christus, der uns erlöst und der uns trägt bis in seine Ewigkeit oder bis in die Vervollkommenung unseres Lebens hinein.

Untereinander aber, in dieser horizontalen Ebene, seid ihr gleich und seid Schwestern und Brüder und habt diese Nivellierung untereinander nicht mehr nötig, denn jeder ist in gleicher Weise auf den Herrn angewiesen oder an den Herrn, an den Vater im Himmel gebunden. Das ist die Ummantelung eurer Seele und das soll euch tragen.

Noch eines: Der größte unter euch soll dienen, soll euer Diener sein. Nicht bloß, dass mal ein Kaiser gesagt hat, er sei der erste Diener des Staates. Nicht nur, dass die Minister lat. „Diener“ genannt werden. Das war schon zu Zeiten der Könige im alten Israel so, dass die, die um den König herum dienten, Diener in diesem Sinne waren. Nein, auch der Sklave im Haus diente. Er hatte diesen Status als Diener, und hier ist es noch deutlicher als bei den Titeln: der Diener war immer an den Herrn gebunden, voll und ganz. Der Herr hatte über ihn, über sein Leben zu entscheiden und am Herren lag es, ob der Dienst für den Sklaven fröhlich war oder zur Last wurde. In der Bindung an den Herrn hat der Diener sein Auskommen, seine Sicherheit, hat er sein Leben. Fern vom Herrn eigentlich nicht. Dienen ist die einzige Möglichkeit, die der Diener hat. Das sei euer Amt, sagt der Herr Christus, und das sei die Bindung untereinander.

Ich staune, wie ernst der Herr Christus diese horizontale Verbindung untereinander nimmt. Er weist uns nicht nur auf die Vertikale hin, die uns hält und trägt, auf diese Seele, die geradlinig durchgeht, sondern auch auf diese gedrehte Verbindung untereinander. Es stimmt: auch die Gemeinschaft untereinander trägt und hält uns und macht unser Leben aus.

Ich denke, wir kennen beide Seiten: die Seite der Amtshülse, Zeiten, in denen uns das Amt getragen hat und wir froh waren über Titel, Orden und Ehrenzeichen und in denen wir uns manchmal mit letzter Kraft abgemüht haben, um das Amt auszufüllen. Wir wissen aber auch, wie einsam solche Zeiten waren. Denn das, was der Herr Christus hier bemängelt, macht einsam, das trennt voneinander. Wer oben sitzt, wer begrüßt wird, wer sich mit Quasten schmückt, der wird einsam in dieser Welt. Manche von uns kennen diese Stelle. Wir kennen aber auch die andere Seite, wo wir begeistert und leidenschaftlich in der Gemeinschaft mit anderen – einer Arbeitsgruppe, einem Gemeindekirchenrat, einer Mitarbeiterschaft mit ganz ver-

schiedenen Gaben und Fähigkeiten – die Welt bewegt haben. Und es waren große Höhepunkte, rauschende Höhepunkte, die wir in den Kirchgemeinden oder auch in dieser Welt gestaltet haben.

Denn das, was ich hier sage, gilt nicht bloß für Amtsträger der Kirche, es gilt auch für diejenigen, die im Land Verantwortung tragen oder oben sitzen und auf den Märkten oder in den Medien begrüßt werden. Wie einsam sie sind, wenn sie nur eine Amtshülse werden! Und wie sehr sie erstarren, wenn sie nicht mehr diese Flexibilität aufbringen, die Zeichen des Glaubens, Zeichen einer starken Seele, Zeichen der Bindung an den Herrn sind.

Haben auch Vereine eine Seele – Eure Ratzeburger Luther-Akademie oder unsere Sondershäuser Akademie? Waren es bloß die äußeren Phasen, die wir voneinander gesehen haben? Oder hatten wir schon ein Gespür von der Seele, die doch verschieden war und wir anders an Haltbarkeit und Elastizität gewesen sind – untereinander im Vergleich?

Verschmelzung durch Beitritt: die einen müssen die Verschmelzung schlucken, und die anderen müssen den Beitritt schlucken. Wir stehen an der Schwelle zu etwas Gemeinsamem, der Luther-Akademie Sondershausen-Ratzeburg e.V. Ich wünsche, dass wir auch miteinander ein Stück Seele haben und dass wir uns auch miteinander um das bemühen, was unsere Seele im Verein, unsere einzelnen Seelen ummantelt, damit auch wir in einer neuen Phase, in einer neuen Zeit ein Stück Flexibilität und Stärke, auch Stabilität haben und beweisen können. Der Herr segne alles, was wir in seinem Namen beginnen und tun. Amen.

Und der Friede Gottes, der höher ist als alles, was wir verstehen und begreifen, der bewahre unsere Herzen und Sinne in Jesus Christus, unserem Herrn. Amen.

Was heißt Christus bekennen heute?

Schriftauslegung in der Mette im Ratzeburger Dom am 8. Oktober 2003

Torleiv Austad | Oslo, Norwegen

Wir lesen aus dem Evangelium nach Matthäus, Kap. 10,32–33:

„Wer nun mich bekennt vor den Menschen, den will ich auch bekennen vor meinem himmlischen Vater. Wer mich aber verleugnet vor den Menschen, den will ich auch verleugnen vor meinem himmlischen Vater.“

Amen.

Dieser Text handelt von unserem Christusbekenntnis im Hinblick auf das ewige Leben. Die Frage, die uns herausfordert, lautet: Bekennen wir den Glauben an Christus vor anderen Menschen? Beantworten wir diese ernste Frage mit einem unzweideutigen Nein, sind wir in Gefahr, die Gemeinschaft mit Gott zu verlieren. Jesus von Nazareth fordert uns deshalb auf, durch öffentliches Christusbekenntnis das Evangelium vom Reich Gottes festzuhalten.

Was heißt nun Christus bekennen heute? Es geht einfach um Christsein für andere. Wir dürfen den Glauben nicht für uns selbst behalten und vor anderen Menschen verstecken. In seinem Jüngerunterricht unterstreicht Jesus, dass der Glaube gesehen und gehört werden muss. Es reicht nicht, den Glauben auf eine private innerliche Erfahrung zu begrenzen. Wir können und dürfen nicht geheime Christen sein. Ein Christ ist ein Gläubiger, der vor anderen Menschen Christus bekennt.

Christus vor anderen bekennen ist aber nicht immer einfach. Es kann eine große Belastung sein. Ja, es kann auch gefährlich sein. Das wissen alle diejenigen, die wegen ihres Glaubens ins Gefängnis geworfen wurden. Wie viele aufgrund ihres öffentlichen Bekenntnisses mit dem Leben bezahlt haben, wissen wir nicht. Es handelt sich jedenfalls um unendlich viele. Es geht um die Zeugen und die Märtyrer. Warum erregt das öffentliche Christuszeugnis einen solchen dramatischen Anstoß? Insofern der Glaube als eine systemkritische Ideologie aufgefasst wird, kann man sich zumindest vorstellen, dass er konkurrierende Machtinteressen herausfordert. Das kann zu heftigen Auseinandersetzungen und zu Konflikten und Kriegen führen.

Diese Erfahrung ist aber keine überzeugende Erklärung für die Tatsache, dass aktive Christen auf Widerstand stoßen.

Nun, die Gläubigen sollen jedenfalls nicht als Unweise, sondern als Weise gegenüber den Außenstehenden auftreten. Das schreibt der Apostel Paulus an die jungen Christen (Eph 5,16; Kol 4,5). Aber auch weise Christuszeugen haben für ihr öffentliches Bekenntnis mit Leiden und Blut bezahlen müssen. Das geschieht nicht nur unter totalitären Regimen. Auch in demokratischen Staaten, die nach ihrer Konstitution und bei feierlichen Angelegenheiten von Freiheit sprechen, gibt es Menschen, die lebendiges Christentum nicht dulden können. Viele Menschen kostet es Ansehen und gelegentlich auch Positionen in der Gesellschaft, den christlichen Glauben zu bekennen. In meinem Land kommt es z. B. heute vor, dass Kinder aus christlichen Familien für das Christusbekenntnis ihrer Eltern leiden müssen.

Es gibt glaubensfeindliche Kräfte unter uns. Sie zurückzutreiben ist eine Aufgabe. Aber das hilft uns nicht vor Gott im Gericht. Hier geht es um das lebendige Christusbekenntnis. Als Christuszeugen sind wir alle in einem Glashaus. Wir können und sollen uns nicht verbergen. Als Christusgläubige werden wir beobachtet. Mein Glaube wird ständig von verschiedenen Ideen, Interessen und Schulen herausgefordert. Aus meinem eigenen Leben kenne ich Situationen, wo ich die Neigung gefühlt habe, mich des Evangeliums zu schämen. Ab und zu habe ich wegen meines Glaubens einen Hauch von Schamgefühl bemerkt. In einer solchen Lage scheint es leichter, nichts zu sagen und den Glauben im Herzen zu verbergen.

Auch Paulus hat mit dem Schamgefühl kämpfen müssen. Er hat auch erfahren, dass es gefährlich sein kann, die Botschaft des gekreuzigten Christus öffentlich zu bekennen. Trotz solcher Schwierigkeiten kam er aber zu folgender Erkenntnis: „Denn ich schäme mich des Evangeliums nicht; denn es ist eine Kraft Gottes, die selig macht alle, die daran glauben“ (Röm 1,16). Den gekreuzigten Christus zu predigen, ist nicht nur den Juden ein Ärgernis und den Griechen eine Torheit, sondern auch uns in Mittel- und Nord-Europa eine Dummheit. Hier – mitten in dem, was als Ärgernis, Torheit und Dummheit aufgefasst wird – liegt die seligmachende Kraft, die Hoffnung auf das ewige Heil.

In Streitgesprächen über Jesus von Nazareth im akademischen Bereich, kann es bequemer sein, über seinen eigenen Glauben zu schweigen. Es ist möglich, die Existenz Gottes zu diskutieren, ohne den Glauben an ihn zu bekennen. Ich habe mir die Frage stellen müssen: Inwieweit kann ein solches Schweigen zu Verleugnung führen? Der Apostel sagt deutlich: „Verleugnen wir, so wird er – Christus – uns auch verleugnen“, (2 Tim 2,12). Wer Christus verleugnet vor den Menschen, den will er auch vor dem

himmlischen Vater verleugnen. Das ist eine Beschreibung des tragischen Ausganges aus dem irdischen Leben.

Wage ich nun, öffentlich – im Leben und im Handeln – Christus zu bekennen? Jedenfalls muss ich eindringlich beten:

Gott, himmlischer Vater, schaffe in mir ein reines und freimütiges Herz und gib mir einen neuen, beständigen und starken Geist, meinen Glauben an Christus öffentlich zu bestätigen.

Amen

Gott ist Zeuge

Ansprache in der Mette im Ratzeburger Dom am 11. Oktober 2003

Jobst Schöne | Berlin, Deutschland

CHristus spricht:

„Es ist nichts verborgen, was nicht offenbar wird, und nichts geheim, was man nicht wissen wird. Was ich euch sage in der Finsternis, das redet im Licht; und was euch gesagt wird in das Ohr, das predigt auf den Dächern. Und fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib töten, doch die Seele nicht töten können; fürchtet euch aber viel mehr vor dem, der Leib und Seele verderben kann in der Hölle. Kauft man nicht zwei Sperlinge für einen Groschen? Dennoch fällt keiner von ihnen auf die Erde ohne euren Vater. Nun aber sind auch eure Haare auf dem Haupt alle gezählt. Darum fürchtet euch nicht; ihr seid besser als viele Sperlinge. Wer nun mich bekennt vor den Menschen, den will ich auch bekennen vor meinem himmlischen Vater. Wer mich aber verleugnet vor den Menschen, den will ich auch verleugnen vor meinem himmlischen Vater.“

Matthäus 10,26b–33

Dieses Herrnwort bei St. Matthäus hat eine lukanische Parallele (Lk 12,2–9), in der läuft es auch alles zu auf das Bekennen oder Verleugnen, nur das Forum, vor dem das Bekenntnis abgelegt wird, sind bei Lukas Menschen und Engel, bei Matthäus ist's der „himmlische Vater“, vor dem sich Christus zu seinen Bekennern stellen wird. Das ist, wie man weiß, kein Unterschied von substantieller Bedeutung. Die Erwähnung der Engel aber bei St. Lukas mag uns zurückdenken lassen an den gerade vergangenen Gedenktag „St. Michaels und aller heiligen Engel“, zudem stoßen wir im Lukasevangelium auf einen Bekenntnisvorgang, der exemplarisch genannt werden darf und auf den ich zurückkomme.

Die Matthäus-Version, die wir vor uns haben, ist als Predigttext dem Reformationstag zugeordnet. „Christus bekennen“ – darum geht es. Auch bei einer Akademietagung, die sich unter dieses Thema gestellt hat, wird man möglicherweise dem nicht entgehen, wovor Gottfried Voigt in der „Homiletischen Auslegung der Predigttexte“ (der Reihe III) einmal nachdrücklich gewarnt hat: „Die Predigt am Reformationstag bietet dem Predi-

ger reichlich Gelegenheit, sich schuldig zu machen“, weil „Pathos“ und „Selbstgefälligkeit“ sich einschleichen und das Bekenntnis zersetzen können. Angesichts solcher Warnung mag es gut sein, sich noch einmal an die Bedeutungsvielfalt des Wortes vom „Bekennen“ zu erinnern und sich ein Beispiel vor Augen zu führen, an dem wir uns orientieren können.

„Bekennen“ (griechisch: homologein) schließt eine ungewöhnliche Sinnfülle in sich: es kann das Schuldbekenntnis meinen, ebenso das Zeugnis ablegen vor Menschen, den Glauben auszusprechen, das Lob Gottes zu singen. Dies alles in eigentümlicher Verschränkung miteinander und Bezogenheit aufeinander. „Bekennen“ erschöpft sich nicht im Rezitieren eines Beichtgebets, im Aufsagen eines Credo- oder Katechismustextes, im Singen eines Chorals – so gut und unverzichtbar das alles ist. Es gilt, sich darüber klar zu werden, wer man denn ist, der da seinen Mund zum Bekenntnis auftut, und auf wen sich richtet, was wir bekennen. Da stehen sich nicht nur Menschen gegenüber und vertreten ihre Überzeugung, sei es die religiöse oder eine andere. Nein, da ist immer auch Gott mit auf dem Plan, Gott ist Zeuge. Der Mensch wird zum Bekenner, wo er sich zu seinem „Gott und Herrn“ bekennt, wo sich der Sünder und sein Erlöser gegenüber treten.

Auch das ist keineswegs von vornherein gefeilt gegen Pathos und Selbstgefälligkeit und jede andere Art von Zersetzung und Verfälschung rechten Bekennens. Jedenfalls solange nicht, bis der Bekennende begreift, daß es für ihn um Heimkehr zu Gott oder aber seine Verwerfung, um Aufnahme oder Verstoßung, ja um Leben oder Tod geht. Denn ob sich Christus vor seinem himmlischen Vater zu uns bekennt oder uns verleugnet, das ist eine Sache auf Leben und Tod! Und da vergehen uns Pathos und Selbstgefälligkeit.

Um das aufzuzeigen, soll uns ein Beispiel des Bekennens und des Bekenntnisses zu Christus aus dem Evangelium nach St. Lukas vor Augen rücken, ein „trefflich schönes Exempel“, wie Luther sagt, nämlich der Schächer am Kreuz, der zur Rechten Jesu stirbt, der „arme Mörder“. Und nun hören wir den Reformator selbst aus seiner Karfreitagspredigt von 1534:

„Der arme Mensch“ – er meint den Schächer – „kann seine Sünde nicht leugnen, ... kann sich gegen Gott keines guten Werks noch Verdiensts berühmen. ... er bekennt ..., daß er solchen schmachhlichen Tod wohl verdient habe ... und dennoch faßt er ... den Gedanken, er werde noch in Gottes Reich kommen. ... der arme Mörder ... darf Christum, der neben ihm am Kreuz hängt, einen Herrn und König nennen.“ „Wer hat das je gehört? Er straft die ganze Welt Lügen, und sieht nicht an, was andere Leute von ihm halten oder sagen, und ruft ihn an als einen ewigen König.

... er glaubt, Christus sei ein Herr eines andern und ewigen Lebens. Das lasse einen großen, trefflichen Glauben und ein herrlich Bekenntnis sein, da sonst alle Welt an Christus verzweifelt und nichts von ihm hält. So soll man die Christenheit erhalten, das ist Gottes Werk, da alle Welt dahinfällt, Juden und Heiden Christum kreuzigen und lästern, die Jünger ihn verlassen, da beruft Gott diesen Schächer. Also will er noch heutiges Tages seine christliche Kirche erhalten: wenn schon alle von Christo abfallen, Kaiser, Könige, Papst, Bischöfe, die Mächtigsten und Gelehrtesten auf Erden, so will doch Gott ein Häuflein behalten, das seinen Geist haben und ihn vor der Welt bekennen soll. Darum ist dies ein Trostbild und Exempel der ganzen Christenheit, daß Gott den Glauben an Christum und das Bekenntnis nicht will lassen untergehen. Wollen die Jünger samt anderen ... nicht bekennen noch glauben, ... so muß ein Übeltäter oder Mörder hervor, diesen Christum bekennen, von ihm predigen, und andere Leute lehren, was man von ihm halten und was man sich sein trösten soll. Denn unser Herr Gott will Christum nicht ohne Leute lassen, die ihn bekennen, sollte es gleich nur ein Dieb am Galgen oder ein Mörder auf dem Rade sein ... wie man hier an dem Schächer sieht. Aus demselben macht Christus einen ewigen Heiligen (denn er bleibt nicht ein Schächer und Mörder, sondern bekehrt sich), und aus dem Galgen und Tod, welchen der Schächer, wie er selbst bekennt, verdient hat, macht Christus einen Gottesdienst, daß er hinfort nicht mehr leidet als ein Mörder, sondern als ein Christ und rechter Heiliger. Denn er stirbt im Bekenntnis und Glauben an Christum.“

Luther schließt seine Predigt mit den Worten: „Gott verleihe uns seine Gnade, daß wir's mögen fassen und behalten“.¹ Dem ist nichts hinzuzufügen.

Amen.

1 Luther-Zitate aus der Hauspostille nach Veit Dietrich, Walch², Bd. 23a, Sp. 477ff, und nach Georg Röhrer, Walch², Bd. 23b, Sp. 1818ff.

Christus bekennen – biblische Grundlagen

„Keiner kann sagen: ‚Herr ist Jesus‘ außer im Heiligen Geist“ (I Kor 12,3)

Traugott Holtz | Halle, Deutschland

I.

In Apg 11,26 lesen wir: „Zuerst in Antiochia hießen die Jünger (Jesu) Christianer (in der Öffentlichkeit)“. Diese Nachricht ist überaus aufschlußreich, auch für unser Thema, ihre Interpretation freilich auch mit Schwierigkeiten und Unsicherheiten belastet. Daß sie sich inhaltlich allein einer literarischen Fiktion des Lukas verdanken könnte, darf man ausschließen. Denn nur Apg 26,28 noch einmal bei ihm und I Petr 4,16 im übrigen Neuen Testament begegnet dieser Name für die „Christen“; und außer bei Ignatius von Antiochia, bei dem sie häufiger (viermal, einmal als Adjektiv) belegt ist, auch bei den PatrApost nur noch Did 12,4, in einer vermutlich in Syrien, dessen Metropole Antiochia ist, beheimateten Schrift also (dazu viermal in MartPol). Er ist mithin nicht nur im 1. Jahrhundert n. Chr., sondern auch im zweiten zunächst keineswegs eine geläufige Bezeichnung, deren Ursprung zu benennen Lukas sich wegen ihrer Bedeutung gedrängt fühlen könnte.

Vielmehr stützt der Befund hinsichtlich der frühchristlichen (literarischen) Bezeugung des Namens die Lokalisierung seiner Entstehung (und Verbreitung) in Antichia/Syrien durch Lukas als historisch zutreffend. Und das wird noch befestigt durch das achtmalige Vorkommen des Namens „Christianer“ in den Plinius-Briefen (Plinius d. Jg., Ep. X 96), die im Anfang des 2. Jahrhunderts n. Chr. in Kleinasien geschrieben sind.

II.

Die Notiz des Lukas (Apg 11,26) setzt offenbar voraus, daß der in Rede stehende Name in der Zeit des einjährigen gemeinsamen Wirkens des Barnabas und Paulus in Antiochia ebendort aufkam. Daß hinter der Nachricht von dieser Zusammenarbeit über ein volles Jahr hin historisch verlässliche

Tradition steht, kann kaum bezweifelt werden; als reine Fiktion ist sie jedenfalls schwer vorstellbar. Nur ist dieser Zeitraum schwierig in der Chronologie (sowohl der relativen als auch der absoluten) zu verorten. Ohne das hier näher zu begründen, gehe ich – mit vielen anderen – davon aus, daß an einen Zeitpunkt etwa ein Jahrzehnt nach der Bekehrung/Berufung des Paulus im Umfeld von Damaskus zu denken ist, also an den Anfang der 40er Jahre n. Chr., gut ein Jahrzehnt nach Ostern/Pfingsten, knapp zehn Jahre vor dem ersten Paulus-Brief, der auf uns gekommen ist, dem ältesten erhaltenen literarischen Erzeugnis der werdenden christlichen Gemeinde überhaupt, dem 1. Thess. Es läßt sich freilich nicht sichern, daß solche Datierung historisch zutreffend ist, es gibt aber ebensowenig überzeugende Argumente dafür, sie zu widerlegen. Man sollte daher der einzigen Quelle (die man aber eben auch hat!) folgen.

III.

Freilich bedarf nun die Frage einer Antwort, wer als (logisches) Subjekt des passivischen $\chi\rho\eta\mu\alpha\tau\acute{\iota}\sigma\alpha\iota$ („genannt werden“) zu denken ist, von wem diese Bezeichnung der Glieder der Jesus-Gemeinde in Antiochia mithin stammt. Mit ziemlicher Sicherheit läßt sich sagen, daß sie keine Selbstbezeichnung der so Benannten ist. Dafür begegnet sie in der frühesten christlichen Überlieferung viel zu selten und dazu noch nur in auffällig charakteristischem Kontext. Der einzige andere Beleg in Apg 26,28 findet sich in der Szene, in der der gefangene Paulus vor dem römischen Statthalter Festus, der den „jüdischen“ König Agrippa II. (regierte ca. 50–100 n. Chr.) als Sachverständigen in jüdischen Religionsachen hinzugezogen hatte, sich als Apostel Jesu Christi verteidigt. Agrippa reagiert auf die Apologie des Paulus mit den Worten: „Fast überredest du mich, [auch] den Christianer zu machen $\pi\omicron\iota\upsilon\eta\sigma\alpha\iota$, „zu spielen““. Es ist also ein Nicht-Christ, übrigens von Paulus(/Lukas) ausdrücklich als *Jude* Angesprochener, dazu eine Amtsperson, die die Bezeichnung gebraucht.

Und auch der dritte neutestamentliche Beleg, I Petr 4,16, weist in den Bereich außerhalb der Gemeinde, vielleicht darüber hinaus wieder in den offiziellen: „wenn einer von euch als ‚Christianer‘ $\acute{\omega}\varsigma\ \chi\rho\iota\sigma\tau\iota\alpha\nu\acute{o}\varsigma$ zu leiden hat, dann hat er sich nicht zu schämen“. Auch wenn mit der Bezeichnung als „Christianer“ selbst wohl doch (noch) nicht eine (amtliche) Anklage benannt ist (wie indessen mit den Anschuldigungen im vorangehenden Vers 15), so ist sie doch offensichtlich eine die Christen ge-

sellschaftlich isolierende, ja stigmatisierende Bezeichnung seitens paganer Mitbürger. Es handelt sich sichtlich um eine Fremdbezeichnung.

Allerdings bedeutet der Tatbestand, daß das Wort *χριστιανός* nach dem Lateinischen gebildet ist, noch nicht, daß es in der Sprache der römischen Behörde seinen Ursprung hat (vgl. Blaß-Debr. § 5,2). Die – auch sprachlich – aufschlußreichste Parallele dazu, der Parteiname *Ἡρωδιανός*, Mk 3,6; 12,13 par Mt 22,16, geht trotz der latinisierenden Bildung kaum auf die Römer zurück, sondern weist viel eher in den innerjüdischen Raum als den Ort seiner Entstehung; dort kann auch „Christianer“ den Ursprung haben. Jedenfalls zeigt die Parallele, daß damit noch keineswegs bereits eine Trennung der so Genannten von der jüdischen Gemeinschaft (und etwa gar der Übergang zum Heidenchristentum) vorausgesetzt ist; die „Herodianer“ waren (jüdische) Bundesgenossen der Phariäer in der innerjüdischen Auseinandersetzung mit Jesus!

Wohl aber setzt die Bezeichnung eine erkennbare, von allen anderen (wie auch immer man sie definiert) unterscheidbare Identität der so Benannten voraus, die in der Zuordnung zu (einem) Christus gründet.

IV.

Daß es sich dabei um ein Phänomen handelt, das nicht nur zufällig (oder doch an besondere Umstände gebunden) ist, sondern fundamentale Bedeutung für die sich formierende christliche Gemeinde des 1. Jahrhunderts besitzt, zeigen die beiden römisch-paganen Historiker, denen wir Nachrichten über die Christen in dieser Zeit verdanken, Sueton und Tacitus. Sie schrieben beide freilich erst zu Beginn des 2. Jahrhunderts n. Chr., kannten sich beide aber hinsichtlich des Geschehens in Rom im 1. Jahrhundert n. Chr. gut aus, auch aufgrund ihnen zugänglicher amtlicher Quellen.

In die Zeit knapp zehn Jahre nach der Zeit, die Apg 11,26 im Blick hat, d. h. in das Jahr 48/49 n. Chr., und nun schon nach Rom führt Sueton, Claud. 25,4: „die Juden, die, aufgehetzt durch Chrestus, fortgesetzt Unruhen anzettelten, vertrieb er [Claudius] aus Rom“. Apg 18,2 nimmt auf dieses Ereignis Bezug und bestätigt es damit als solches, wegen der Verstrickung von Priscilla und Aquila in den Vorgang auch hinsichtlich der Beteiligung von „Chre/istianern“, auch wenn die Darstellung der Ursache des „ständigen Tumultes“ unter den Juden Roms bei Sueton nicht ganz der Wirklichkeit des Geschehens gerecht werden dürfte. Er denkt offensichtlich daran, daß der von ihm Chrestus genannte Mann, der ohne Zweifel mit

Christus zu identifizieren ist, selbst als Unruhestifter in der Stadt anwesend war. In Wahrheit handelte es sich um Auseinandersetzungen innerhalb der Synagogalgemeinden Roms zwischen solchen, die Jesus als den Christus bekannten, und denen, die einen derartigen Anspruch für den Nazarener Jesus ablehnten. So aber, wie er, Sueton, es schildert, sieht es – begreiflicherweise – rund zwei Generationen später (70 Jahre) der römisch-pagane Historiker, für den die Christen noch immer eine obszöne Randgruppe orientalischer Abkunft bilden. Und in Wahrheit ist ja auch Chrestus/Christus im Rom des Endes des 5. Jahrzehnts n. Chr. anwesend, nämlich im Bekenntnis der Christen, die natürlich noch immer in den Augen der Außenstehenden eine Fraktion der unbekannt-verdächtigen Juden sind. Ihre spezifische Identität aber findet sich in ihrer Zuordnung zu Christus, in ihrem Bekenntnis zu (Jesus dem) Christus.

In die Zeit noch einmal rund 15 Jahre später führt Tacitus, Ann. 15,44, der den Namen der „Chrestianer“, denen nach seinem Bericht Nero im Jahre 64 n. Chr. den vielleicht von ihm selbst gelegten Brand Roms anlastet, auf ihren Gründer zurückführt, nämlich Christos, der unter des Tiberius Regierung durch den Prokurator Pontius Pilatus (in Judäa) hingerichtet wurde. Auch Tacitus, der sich im Vergleich mit Sueton insgesamt als genauer informiert zeigt als dieser, hält Christos für einen reinen Personennamen. Er ist es nicht, wie wir wissen und wie es auch die wußten, die durch seinen Gebrauch ihre Identität gewannen, indem sie den Mann Jesus aus Nazaret (den) Christus nennen und sich damit zu ihm als den bekennen, der im Auftrag und Namen Gottes die Geschichte der Welt eschatologisch, endgültig an ihr Ziel bringt.

V.

Die Bedeutung der angeführten Zeugnisse für die Identifizierung einer separierten Gruppe innerhalb der jüdischen Gemeinschaft kann kaum überschätzt werden. Die beiden ersten (Apg 11,26 und Sueton) reichen in eine Zeit hinein, aus der wir noch keine literarischen Zeugnisse der christlichen Gemeinde selbst besitzen und die noch darüber hinaus auf *nicht*-christliches Wahrnehmen zurückgehen. In allen drei Fällen, die sämtlich prominenter Natur sind, ist es das Bekenntnis zu Jesus Christus, an dem eine Gruppe wahrgenommen wird, die durch eine eigene, unverwechselbare Identität konstituiert wird, für sich selbst ebenso wie für ihre Umwelt. Spätestens für die Zeit einer Dekade nach dem schmachvollen Tod Jesu ist dieser Tatbe-

stand für das Zentrum des römisch beherrschten Orients, Antiochia, bezeugt, knapp zehn Jahre danach für das Zentrum des Reiches selbst. Mit dem Bekenntnis zu Christus betritt die Gemeinde die Bühne der Welt!

VI.

Eine elementare Implikation dessen ist nun allerdings zunächst, daß die Bekenner des Christus Jesus auf dem Fundament stehen, das der Glaube gelegt hat, der sich in der Geschichte des im Alten Testaments wurzelnden Gottesvolkes entfaltet hat. Man muß hier umsichtig und vorsichtig formulieren; denn schon vor dem Entstehen einer Gemeinschaft, die Jesus als den Christus bekennt, hat sich der Glaube, der sich zum Gotteszeugnis des Alten Testaments bekennt, sehr differenziert entfaltet, auch sehr kontrovers bis hin zu einem tödlichen Zusammenprall der gegeneinanderstehenden Positionen (wie im Schicksal Jesu!). So kennen keineswegs alle jüdischen Gruppen der Zeit Jesu die Erwartung eines Messias! Das hebt freilich die elementare Gegebenheit nicht auf, daß der gesamten übrigen Welt ihrer Zeit gegenüber *alle* „Juden“, zu denen zumindest Apg 11,26 und Sueton die „Christianer“ natürlich (und zutreffend!) rechnen, in der Grundlage ihres Glaubens einig sind. Dieses gemeinsame Fundament ist der strenge personale Monotheismus, der Gott als Schöpfer des Alls bekennt. Das ist singulär in einer paganen Welt, der der Synkretismus als das Normale und Gebotene erscheint, die zwar durchaus – und gerade in ihren geistig herausragenden Vertretern – den Monotheismus anerkennen kann, aber doch nicht in seiner personalen Form, die den einen Gott durch sein ihn geradezu konstituierendes Sein als Schöpfer streng aus der Welt löst und ihr gegenüberstellt. Das ist für alle „Heiden“, Nicht-Juden, seien sie Polytheisten oder (philosophische) Monotheisten, nichts als Unsinn (μωρία), einen schändlich Hingerichteten gar als Vollstrecker des Willen dieses Gottes zu proklamieren nichts als ein Skandal (I Kor 1,22f). Im Letztgenannten sind sich nun allerdings die Juden mit ihren paganen Zeitgenossen einig, auch wenn sie durch das Bekenntnis zu dem einen und einzigen Gott, der sich durch sein geschichtliches Handeln offenbart, mit den „Christianern“ gleichwohl ihnen gegenüber verbunden bleiben.

VII.

Durch das Bekenntnis „Jesus (ist der) Christus“, das offensichtlich für die außerhalb der christlichen Gemeinde Stehenden die Grundlage bildete, die sie zur eigenen Gemeinschaft gemacht und durch die sie als solche wahrgenommen wurde, gewinnen die „Christianer“ mithin in zweifach gestaffelter Weise ihre Identität. Der paganen Welt gegenüber als Teil der alttestamentlich-jüdischen Gottesgemeinde, dem Judentum gegenüber aber als solche, die einen durch die Kreuzigung vom Gesetz als Verfluchten Erwiesenen als eschatologischen Gottes-Zeugen verkündigen. Damit sind bleibende, nicht hintergehbare Identitäten markiert, deren Geltung bis heute der nach wie vor verbindliche Name der Glaubenswelt, die sich in Kontinuität mit den „Christianern“ von Antiochia und Rom befindlich weiß, bezeugt: die christliche.

VIII.

Es ist diese diakritische Kraft des Namens Jesus Christus gewesen, die ihm die dominante Position im Bekenntnis der Gemeinde zugewiesen hat. Solche Definitionsmacht hat weder das Bekenntnis zu dem einen Gott, dem Schöpfer der Welt, das von der übrigen jüdischen Gemeinschaft gerade nicht trennt, vielmehr mit ihr verbindet, noch die anderen in der Gemeinde vielleicht sogar geläufigeren und sie stärker in die Pflicht nehmenden Prädikationen Jesu wie „Herr“ (κύριος) „Sohn Gottes“ (υἱὸς τοῦ θεοῦ) oder „Retter, Heiland“ (σωτήρ), da diese auch in der paganen Glaubenswelt ihren Ort haben.

Ein Sonderfall ist der Titel „Menschensohn“. Er ist zudem in der paganen, vermutlich aber auch in der jüdisch-hellenistischen Welt, deren Milieu die werdende christliche Gemeinde zugehört, nicht vermittelbar.

Freilich ist in dem griechischen Bereich rasch und weitgehend die von Hause aus ganz und gar jüdisch geprägte Prädikation Christos, der Gesalbte, als Eigennamen (miß)verstanden und damit kulturell-religiös neutralisiert worden, nämlich als der auch sonst bezeugte Name χριστός, der aufgrund des damals bereits herrschenden Itazismus phonetisch identisch war mit χριστός. Die beiden zuvor herangezogenen römischen Historiker sind diesem Mißverständnis erlegen. Doch auch im Neuen Testament gerät „(Jesus) Christus“ häufig in die Nähe eines einfachen Eigennamens. Deswegen aber ist es besonders bemerkenswert, daß gerade die relativ späten jo-

hanneischen Schriften betont die appellative Bedeutung von *χριστός* als Übersetzung des semitischen *μεσσίας* in das Bewußtsein rufen, Joh 1,41; 4,25, s. auch Offb 11,25; 12,10 (*ὁ χριστὸς αὐτοῦ*, sc. Gott); ähnlich Mt 27,17.22 u. ö. Ganz vergessen ist der Inhalt des „Namens“ Christus dort, wo Jesus Christus als der Herr bekannt wird, wohl nie.

IX.

Seine zentrale Bedeutung als Träger des im wahren Sinne grundlegenden Bekenntnisses der „Christianer“ ist denn auch bleibend bewahrt in der Überlieferung vom sog. Petrus-Bekenntnis bei Caesarea-Philippi, Mk 8,29 par. Ihre literarisch älteste Form (die bei Mk) ist auch die ursprüngliche: *σὺ εἶ ὁ χριστὸς* (Lk 9,20 erweitert seiner Leser willen um *τοῦ θεοῦ*; Mt 16,16 setzt mit *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος* das volle Bekenntnis seiner Gemeinde [vgl. Mt 14,33!] hinzu). Die mit der Analyse und Beurteilung der Überlieferung verbundenen schwierigen Fragen müssen hier unerörtert bleiben. Ich gehe davon aus, daß sie einen historischen Kern enthält, zu dem das Petrus-Bekenntnis selbst (entsprechend seiner Form bei Mk), aber auch seine Zurückweisung, zumindest seine Korrektur (von der Vorstellung vom Leidenden her, der zum Menschensohn erhöht wird) durch Jesus gehörte. Von daher erklärt sich der durch die Evangelien vermittelte Befund, daß in der alten Jesus-Überlieferung *χριστὸς* keine Rolle spielte – in signifikantem Gegensatz zu „Menschensohn“!

Allerdings – und das ist durchaus bemerkenswert – darf als gesichert gelten, daß am Ende des Weges Jesu ein Verständnis seiner Person und ihrer Funktion die entscheidende Rolle spielte, die jedenfalls in den inhaltlichen Horizont dessen gehört, was den Christus-Titel konstituiert, nämlich seine Verurteilung durch Pontius Pilatus als *ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων*, Mk 15,26.

Insoweit ist *χριστὸς* sehr wohl in der Geschichte Jesu verankert, und zwar an einer Stelle, die für die christologische Bekenntnisbildung von fundamentaler Bedeutung ist, nämlich dem Tod Jesu am Kreuz. Von solcher Verankerung her wird häufiger eine besondere Affinität des Christus-Titel in der frühen christlichen Verkündigung zum Tod (und Auferstehung) Jesu konstatiert. Auch wenn das fraglich sein mag, so ist jedenfalls der Titel in der hellenistischen Welt, zumal außerhalb Palästinas durchaus ohne strikte Einengung auf nationalistisch-herrscherliche Konnotationen bekannt und – wenn auch natürlich von der Interessenlage beschränkt – gebräuchlich als

Bezeichnung der im Judentum erwarteten Heilsgestalt. Immer aber bleibt, solange und soweit der titulare Charakter bewußt ist, allein schon durch ihn der inhaltliche Bezug des „Christos“ Genannten zum alttestamentlich-frühjüdischen Glauben erhalten. Jedenfalls dürfte die relative Bekanntheit des Begriffs „Christus“ im hellenistischen Raum nach meinem Urteil zunächst für die (besonders im Blick auf die weitgehende Fehlanzeige bezüglich seiner Verwendung in der alten Jesus-Tradition) bemerkenswerte nachösterliche Wirkung (der Öffentlichkeit gegenüber) entscheidend gewesen sein. Dazu trat dann seine phonetische (und auch thematische) Nähe zu geläufigen zeitgenössischen Personennamen, die ihm den Übergang in gleichsam religionsgeschichtlich neutrale Räume ermöglichte. Dadurch erhält dann freilich die Christologie stärkeres Gewicht von der Person des Gottes-Sohnes Kyrios Jesus Christus her, sie wird religionsgeschichtlich emanzipiert, aus einer jüdischen Sonderrichtung zur eigenen Konfession.

X.

Die fundamentale, weil gemeinschafts-, ja existenzgründende Kraft des Christus-Bekenntnisses hat nun aber natürlich nicht nur eine, sich alsbald als radikal erweisende, vom Judentum ebenso wie vom Heidentum differenzierende Bedeutung, sondern mindestens ebensosehr eine den Bekenner in die Pflicht nehmende Wirkung. Das Christus-Bekenntnis ist das Bekenntnis zum Christus Jesus als dem Herrn, κύριος. Das Bekenntnis zu Jesus als Kyrios und der Glaube daran, daß Gott ihn auferweckt hat von den Toten, das (allein!) sind die Bedingungen des eschatologischen Heils, Röm 10,9. Denn Gott hat ihn, den bis zum Tod am Kreuz Erniedrigten, zum κύριος Ἰησοῦς Χριστός für die ganze Welt in allen ihren Dimensionen erhöht, Phil 2,(5–)10f. Der Text, auf den ich zuletzt anspielte, ist deshalb besonders wichtig, weil man damit rechnen darf, daß er als Bestandteil eines Christus-Hymnus älter ist als sein Kontext und von Paulus bereits als ein geprägter übernommen wurde. Wenn sich daraus auch für sein Alter kaum mehr entnehmen läßt, als daß er früher als der Philipper-Brief, in dem er sich findet (60 oder [eher] schon 55 n. Chr.) entstanden ist, so heißt das doch in jedem Fall, daß er weiter verbreitet gewesen ist und für einen größeren Kreis als nur Paulus selbst und die direkt von ihm Angeredeten Geltung hatte. Wir haben nicht nur eine spezifisch paulinische Glaubensaussage vor uns! Man wird, und das nicht nur bei Paulus, stets da, wo der Christus κύριος genannt wird, den Glauben an seine Erhöhung

zum Herrn des Kosmos mitzudenken haben, jedenfalls als latent gegenwärtig. Befestigt, auch in inhaltlicher Hinsicht, wird das dadurch, daß κύριος über das Kere des Gottesnamens יהוה im masoretischen Text des Alten Testaments, יְהוָה, und dessen Übertragung in das Griechische Prädikat des Gottes ist, den die Schrift bezeugt und zu dem sich mit dem Frühjudentum die Gemeinde der „Christianer“ bekannte.

Weil der Christus Jesus der Kyrios ist, ist er auch – und für den konkreten Lebensvollzug in entscheidender Weise – der Herr jedes einzelnen seiner Bekenner. Fast wie eine Brücke zwischen dem universalen und dem individuellen Herr-Sein Christi mutet die Prädikation θεὸς πατὴρ ἡμῶν καὶ κύριος Ἰησοῦς Χριστός an, die im Eingang der Paulusbriefe (etwas variiert auch schon I Thess 1,1) begegnet. In ihr ist in unerwarteter Weise fast wie miteinander vertauscht das individuell zuwendende πατὴρ ἡμῶν auf Gott bezogen, das absolute κύριος aber auf die Person Jesus Christus. Die Formulierung dürfte doch wohl entgegen einigem modernen Zweifel eine liturgisch geprägte („vorpaulinische“) Bekenntnisaussage aufgreifen, vermutlich also in die Zeit vor dem ältesten Paulusbrief (I Thess ca. 50/51 n. Chr.) hinabreichen. Als der durch Gott, unseren Vater, zum Kyrios Eingesetzte ist er der Herr der Gemeinde und jedes ihrer Glieder.

XI.

Das Bekenntnis zu Jesus Christus als Kyrios involviert daher notwendig, daß sich der Bekenner seiner Macht unterstellt, und zwar nicht nur in partieller, sondern in universaler Weise. Das ergibt sich aus der Reichweite des Herrtums dieses Kyrios, die den Kosmos, die Gemeinde und den Bekenner als Individuum umschließt. Zwar ist an der vorhin genannten Stelle Röm 10,9 der verbale, d. h. sich des Aussprechens eines bestimmten Wortlauts bedienende Charakter des Bekenntnisses κύριος Ἰησοῦς durch die Zufügung von „mit deinem Mund“ (ἐν [instrumental] τῷ στόματί σου) deutlich betont, doch ist das nicht als Festlegung auf eine begrenzte, streng definierte Form gemeint, sondern dadurch bedingt, daß Paulus – wie in dem ganzen Komplex Röm 9–11 – Theologie mittels Schriftauslegung betreibt und Dt 30,(11–)14 als erfüllt in der Verkündigung seines Evangeliums ausweisen will. Dort aber ist eben vom Heilswort im Munde des Gott sich Anvertrauenden und in seinem Herzen (worauf das Glauben an die Auferweckung Bezug nimmt) die Rede; im Bekenntnis zum Kyrios Jesus und im das Herz erfüllenden Glauben an seine Auferweckung von den

Toten kommt das, von dem die Schrift Dt 30 spricht, zu seinem Ziel. Es geht um die Hingabe des ganzen Menschen, nicht etwa um ein nur verbales, im Lebensvollzug folgenloses Aussprechen eines vorgeformten Satzes.

XII.

Und genau so verhält es sich I Kor 12,3. Auch dort ist freilich vom verbalen Bekenntnis zum Kyrios Jesus (bzw. seiner Verfluchung) die Rede; doch auch dort ist gedacht an die Realisierung dieses Bekenntnisses durch den Bekenner im Vollzug seines vom Kyrios bestimmten Lebens. Es geht in dem schwierigen Text I Kor 12,1–3 um eine fundamentale Definition des Pneumatischen (sowohl hinsichtlich der Person als auch der Sache) gegenüber einer Gemeinschaft, in der das Pneumatische einseitig über das Ekstatische definiert zu werden zumindest in Gefahr stand. V. 2 erweist durch die Erinnerung an die ekstatischen Erfahrungen in der paganen Vergangenheit der Korinther, daß sie kein echtes Kriterium für das Wirken des (Hlg.) Geistes sein *können*. Ob der Geist am Werk ist, offenbart sich vielmehr (allein) an der Entscheidung Jesus gegenüber. Da, wo Jesus verworfen wird (als der, in dem Gott begegnet), da kann der Geist nicht gegenwärtig sein, mögen auch noch so sehr Ekstase und Wunder sich zeigen. Immer aber, wenn und wo Jesus als Herr bekannt wird, im Wort oder in der Tat, da wirkt der Geist. Denn *nur* in ihm kann solches Bekenntnis Wirklichkeit werden, wie auch immer es sich äußern mag. Darauf, daß umgekehrt jede Äußerung des Hlg. Geistes auch als ein Bekenntnis zum Kyrios Jesus zu verstehen sei, reflektiert I Kor 12,3 nicht, der Text gibt mithin auch keine direkte Antwort auf eine entsprechende Frage. Doch ist sie insofern in ihm impliziert, als es im Kontext insgesamt darum geht, ob – und wenn ja – welches Kriterium es für das Urteil gibt, daß wirklich der Geist Gottes, der Hlg. Geist am Werke ist. Die unmittelbare Antwort lautet: überall da, wo Jesus als Herr bekannt wird; gemeint aber ist: *nur* da, wo Jesus Herr des Lebens und Geschehens ist. Denn nur so hat solches Kriterium definierende Kraft im umfassenden Sinn.

Es scheint sich somit die Tautologie zu ergeben, daß das Bekenntnis zum Kyrios durch das bewirkt wird, das doch selbst (erst) durch den Bekennenden zur Wirkung gebracht wird. Diese Tautologie steht auch hinter der gedrängten Formulierung der Essenz des Evangeliums, das Paulus zu verkündigen hat, Röm 1,17: es deckt auf die Gerechtigkeit Gottes ἐκ πίστεως εἰς πίστιν aus Glauben hin zum Glauben. Der Glaube hat sich selbst zum

Ziel. Das Bekenntnis zu Jesus öffnet nicht erst den Zutritt zum Raum des Geistes (der Rechtfertigung, des Glaubens), es selbst wird durch den Geist (die Gerechtigkeit Gottes, den Glauben) allererst bewirkt.

XIII.

So kann Paulus die „hirnlosen, bekloppten Galater“ fragen, Gal 3,1f, woher sie den Geist denn empfangen haben: aus den Werken des Gesetzes oder aus der Glaubenspredigt (ἐξ ἁκοῆς πίστεως)? Daß sie ihn überhaupt empfangen haben, ziehen weder er noch sie selbst in Zweifel. Klar (zumindest für Paulus) ist aber auch, daß er ihnen mit der Glaubens*predigt* zugekommen ist. Das Bekenntnis zu Christus ist die Antwort auf die Predigt des Apostels, durch es bekundet sich der Geist, den die Bekenner durch das Evangelium empfangen haben. Denn der in ihm durch Christus handelnde Gott kreiert seine, des Evangeliums rettende Kraft – nicht der es aktivierende Glaube des Bekenners!

Nicht der Glaube konstituiert das Evangelium (als Evangelium), sondern das Evangelium konstituiert den Glauben. Denn in ihm erweist sich Gott als der, der den gekreuzigten Jesus zum Kyrios gemacht hat, der Tod in Leben verwandelt, so wie es bereits Abraham und Sarah erfahren haben, Röm 4,17–23. Und das gilt ganz und uneingeschränkt. Gott, der durch die verwandelnde Kraft des Geistes wirkt, kehrt die in der Kreuzigung erkennbare Verwerfung Jesu um in das Bekenntnis zu ihm als dem zum Kyrios erhöhten Messias/Christus.

XIV.

Als geschichtlich-biographisches Paradigma für solches Geschehen präsentiert sich Paulus selbst. Als der, der im Judentum Fortschritte machte mehr als die Menge seiner Gefährten, der ein besonderer Eiferer war für seine von den Vätern ererbten Überlieferungen, verfolgte er über alle Maßen die Kirche Gottes und versuchte, sie auszulöschen. Erst (und *nur*) als Gott selbst, allein aus seinem, Gottes Willen heraus ihm seinen Sohn – den Gekreuzigten als Auferstandenen – offenbart (ὅτε εὐδόκησεν ὁ θεός ... ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἡμῶν), da wird aus Paulus ein Bekenner Jesu (Gal 1,13–16).

Die Theologie Luthers angesichts des religiösen Pluralismus und des interreligiösen Dialogs

Notger Slenczka | Mainz, Deutschland

1. Einleitung

„Und auf diesem Artikel stehet alles, das wir wider den Bapst, Teufel und Welt lehren und leben. Darum müssen wir des gar gewiß sein und nicht zweifeln. Sonst ist's alles verlorn, und behält Bapst und Teufel und alles wider uns den Sieg und Recht.“¹

So Luther, in den Schmalkaldischen Artikeln 1537, der Abschlusssatz des „Hauptartikels“ über die Person und das Werk Jesu Christi.

Das prägt die Theologie Luthers: ein exklusiver religiöser Wahrheitsanspruch: Mit diesem bestimmten Bekenntnis steht und fällt alles, restlos alles, und außerhalb dieses Bekenntnisses feiern die widergöttlichen Mächte ihren Sieg: für Luther der Papst, der Teufel und die Welt. Nur in dem von dieser Lehre bestimmten Lebensvollzug und Bekenntnis ist das Heil, außerhalb nur Unheil. Religion hat es mit solcher exklusiver Verbindlichkeit zu tun, wenn man von einer der klassischen etymologischen Ableitungen des Begriffes „religio“ ausgeht, der „Verbindung zurück“²: Verbindlichkeit als Bindung an etwas, was einen Menschen im Angesicht von allem anderen den Rücken freihält: vor mir die Welt, „der Papst, der Teufel“ – und hinter mir das, woran ich „nicht zweifeln darf“, was mir Halt gibt und was somit mein Gott ist.

1 M. Luther, Schmalkaldische Artikel, BSLK 416. Ich habe im folgenden die sprachlichen Eigentümlichkeiten eines Vortrages weitgehend beibehalten und diesen ohne jeden Anspruch auf Vollständigkeit durch eine Auswahl aus der Literatur ergänzt.

2 *Lactantius*, *Divinae Institutiones* lib. IV, cap. 28,2: „Hoc vinculo pietatis obstricti deo et religati sumus: unde ipsa religio nomen accepit, non ut Cicero interpretatus est a relegendo [...]“ (CSEL 19, 388f); *Isidorus*, *Etymologiarum sive Originum* Lib. VIII, 2 (ed. W. M. Lindsay, 2 vols., Oxford 1911): „Religio appellata, quod per eam religamus animas nostras ad cultum divinum vinculo serviendi.“ – vgl. dort die dann folgende positive Bezugnahme auf die Ableitung von „relegere“ im folgenden Satz.

Es ist fast ein wenig peinlich, mit der Erinnerung an die Radikalismen Luthers und an seine auch hier anklingenden kontroverstheologischen Grobianismen nun in die gepflegten Hallen des religiösen Pluralismus und des interreligiösen Dialogs zu treten; ich tue das dennoch und wende mich damit Positionen zu, die man unter dem Titel „Pluralistische Religions-theologien“ zusammenfaßt: Namen wie John Hick, David Krieger, Paul Knitter, Raimon Panikkar, Wilfred Cantwell Smith, in anderer Weise Hans Küng und andere gehören hierher.³

„Pluralismus“ *als Faktum* bezeichnet die Situation der Wahlmöglichkeit – zur Befriedigung von Bedürfnissen oder für die weltanschauliche Orientierung steht eine Vielzahl von Möglichkeiten zur Auswahl. Der Pluralismus als Faktum ist auch im religiös-weltanschaulichen Bereich unbestreitbar – wir leben in ihm. Daneben gibt es den Pluralismus als *weltanschauliche Haltung*; der Begriff bezeichnet dann eine Haltung diesem Faktum gegenüber, nämlich diejenige, die diese Vielfalt nicht nur als eigentlich unerwünschte, aber nun einmal leider unabänderliche Tatsache hinnimmt, sondern als eine positive Wirklichkeit begrüßt und fördert. Eine pluralistische Religions-theologie verdient entsprechend nur dann ihren Namen, wenn sie die Vielfalt der Religionen als ein dem Phänomen der Religion wesentliches und für das Phänomen der Religion konstitutives Element betrachtet, nicht als einen Negativzustand, der früher oder später zugunsten der jeweils eigenen Position zu beseitigen ist.

Was das bedeutet, kann man sich durch den Titel verdeutlichen, mit dem viele Vertreter einer „pluralistischen Religionstheologie“ die eigene

3 Zu John Hick vgl. unten; Literaturberichte: P. Schmidt-Leukel, Das Pluralistische Modell in der Theologie der Religionen. Ein Literaturbericht, in: ThRev 89 (1993) 354–370; ders., Theologie der Religionen, BFR 1, Neuried 1997; P. Weiß, Sind alle Religionen gleich wahr? Eine Antwort auf die Pluralistische Religionstheologie, in: ZMRW 80 (1996) 26–43; die Themenhefte der EvTh (48/1 [1988] und 49/6 [1989] sowie 54/4 [1994]) und der Zeitschrift Conc (22/1 [1986]; 26/2 [1990]; 31/3 [1995]). Weitere Lit. dort, bes. im genannten Artikel von Schmidt-Leukel; ferner: R. Bernhardt; Der Absolutheitsanspruch des Christentums, Gütersloh² 1991; ders., Zwischen Größenwahn, Fanatismus und Bekennermut, Stuttgart 1994; R. Schwager (Hg.), Christus allein?, QDisp 160, Freiburg u. a. 1996; zu John Hick: A. A. Gerth, Theologie im Angesicht der Religionen, BÖTh 27, Paderborn u. a. 1997, bes. 85ff; zu Cantwell Smith: A. Grünshloß, Religionswissenschaft als Welt-Theologie, FSÖTh 71, Göttingen 1994; zu Raimon Panikkar vgl.: N. Slenczka, Religiöse Verbindlichkeit im Horizont pluralistischer Religionstheologie, in: H. Höver (Hg.), Verbindlichkeit unter den Bedingungen der Pluralität, Theos 34, Hamburg 1999, 131–165, hier bes. 145–150.

Position kennzeichnen: als „Theologie der Religionen“. Nicht Religion als menschliches Selbstverhältnis,⁴ sondern Religionen. Aber nun auch nicht eine Religionswissenschaft, die distanziert und unter Absehung von eigener religiöser Bindung das Phänomen von außen zu beschreiben sucht und historisch, kulturgeschichtlich, psychologisch verortet; keine Religionswissenschaft, sondern eine *Theologie* der Religionen, die also religiöse Verbindlichkeit voraussetzt und anerkennt. Denn Theologie setzt nach unserem Sprachgebrauch eine religiöse Gemeinschaft und religiösen Vollzug voraus und erkennt religiöse Verbindlichkeit an. Üblicherweise nämlich gibt sich – jedenfalls im Kreis der abrahamitischen Religionen – die Theologie als Funktion religiöser Vollzüge und Praktiken. Ein Theologe reflektiert religiöse Vollzüge und Haltungen und setzt sie somit voraus. Normalerweise ist der Theologe zugleich Funktionär oder wenigstens Anhänger *einer* Religion und erkennt *ihre* Weltanschauung und Praxis als verbindlich an; er ist derjenige, der die bindende Kraft und die Implikationen der Verbindlichkeit der jeweiligen Religion auszulegen, verständlich zu machen und gegebenenfalls im argumentativen Abgleich mit konkurrierenden Ansprüchen zur Geltung zu bringen hat. Die Quelle der Theologie ist die Verbindlichkeit und traditionelle Exklusivität bestimmter Religion und deren Selbstverständnis, Praxis und Glaubensaussagen.

Eine Theologie „der Religionen“ markiert als Ausgangspunkt erkennbar eine andere Situation, nämlich eine Rede von Gott auf der Basis einer Vielzahl von Religionen; diese stellen offenbar in eben der Weise wie bisher *entweder* die christliche *oder* jüdische *oder* islamische den Bezugspunkt der verbindlichen Rede von Gott, der Theologie, dar. Vorausgesetzt ist eine Situation, in der die unterschiedlichen Religionen nicht oder nicht in erster Linie als Konkurrenten, sondern in irgendeiner Weise *gemeinsam* als Quelle der Rede von Gott erscheinen.

Damit ist das Grundthema klar: Herkömmlich ist eine Theologie Funktion einer als verbindlich wahrgenommenen Religion und so Auslegung *eines* religiösen Wahrheitsanspruches, der im Gegensatz gegen alle anderen steht. Eine Theologie der Religionen scheint den Wahrheitsansprüchen einer Vielzahl von Religionen verpflichtet zu sein bzw. – unter dem Titel einer „pluralistischen Religionstheologie“ – das Vorhandensein einer Vielzahl von

4 Dazu: J. Ringleben, Religion und Offenbarung, in: U. Barth, W. Gräb (Hgg.), Gott im Selbstbewußtsein der Moderne, Gütersloh 1993, 11–128; U. Barth, Was ist Religion, in: ZThK 93 (1996), 538–560. Insgesamt: F. Wagner, Was ist Religion? Gütersloh 1986.

verpflichtenden Wahrheiten als konstitutiv für das Phänomen der Religion zur Geltung bringen zu wollen. Das Problem: Wie ist die Verbindlichkeit des religiösen Wahrheitsanspruches vermittelbar mit der positiven Bewertung religiöser Pluralität?

2. Fragestellung und Gedankengang des Folgenden

Damit stellt sich inhaltlich ein Problem – denn der Anspruch der „Theologie der Religionen“, eine Vielzahl von Religionen als Quelle gemeinsamer Rede von Gott zu erfassen, muß sich ins Verhältnis setzen zu dem traditionellen exklusiven Selbstverständnis der Religionen, die eben, wie Luther im Eingangszitat, den Wahrheitsanspruch anderer religiöser Traditionen zunächst einmal ausschließen. Daraus ergibt sich eine Anforderung an das Konzept einer pluralistischen Religionstheologie: Sie muß so geartet sein, daß sich in ihm die konkrete Religion mit ihrem Wahrheitsanspruch wiederfinden kann, daß dieser Wahrheitsanspruch aber zugleich auf die Wahrheitsansprüche anderer religiöser Bindungen hin relativiert wird. Das eröffnet nun für dies Referat die äußerst reizvolle Möglichkeit, eine Art konstruktiven perspektivischen Dialog zu gestalten; ich werde so vorgehen, daß ich zunächst die in der pluralistischen Religionstheologie erfolgende Wahrnehmung und Deutung der Religion und ihres Wahrheitsanspruches durch einen der pluralistischen Religionstheologen analysiere. In einem zweiten Schritt untersuche ich, wie sich in der Perspektive und Terminologie der Theologie Luthers diese Integration der Geltungsansprüche der konkreten Religionen in ein pluralistisches Konzept darstellt; im Blick ist damit die Frage, ob eine pluralistische Religionstheologie tatsächlich ihr Ziel der Integration und Vermittlung religiöser Wahrheitsansprüche so erreicht, daß sie von einer konkreten religiösen Bindung auch als Angebot eines Selbstverständnisses übernommen werden kann.

I. „An Interpretation of Religion“ – Pluralistische Religionstheologie

1. Pluralistische Religionstheologie und Apologetik

Ich gehe aus von einer Veröffentlichung des Theologen und Religionsphilosophen John Hick, die er 1989 unter dem Titel „An Interpretation of Religion“ vorgelegt hat und in der nach meinem Eindruck die entscheidenden

den Elemente seiner vorausgehenden Schriften zu einem Gesamtentwurf zusammengeführt sind.⁵

Einen Zugang zu diesem Text findet man, wenn man sich klarmacht, daß Hick sich hier wie in seinen anderen Schriften mit zwei sehr unterschiedlichen Gesprächspartnern auseinandersetzt: er sucht nämlich zum einen die Auseinandersetzung mit grundsätzlich religionskritischen Positionen, einer „naturalistic option“, die behauptet, daß es zum Verständnis der Wirklichkeit, einschließlich des Phänomens der Religion selbst, einer religiösen Interpretation des Universums nicht bedürfe. Eine solche „naturalistische Option“ ist vielmehr der Meinung, daß alle – auch die ethischen, geistigen und religiösen – Phänomene auf naturwissenschaftlich faßbare Sachverhalte zurückführbar sind.⁶

Der zweite Gesprächspartner Hicks sind die sich im Gegensatz zueinander als exklusive Alternativen verstehenden Religionen in ihrer Vielfalt.⁷

Es ist für das Gesamtverständnis der Position Hicks entscheidend, zu sehen, wie beide Gesprächssituationen miteinander zusammenhängen: Leitend ist nämlich zunächst die Situation der Auseinandersetzung mit dem antireligiösen Gesprächspartner, dem gegenüber Hick die Gesprächslage auf die Frage reduziert, ob die vom religiös gebundenen Menschen behauptete „Erfahrung, in der Gegenwart Gottes zu leben“, grundsätzlich illusorisch sei oder nicht:

„Wir haben zu fragen, ob diejenigen, die annehmen, daß ihre ‚Erfahrung in der Gegenwart Gottes zu leben‘ (in einer beliebig komplexen Vermittlung) dadurch bewirkt ist, daß sie in der Gegenwart Gottes sind, das zu Recht glauben oder im Gegenteil sich täuschen.“⁸,

5 J. Hick, *An Interpretation of Religion*, London u. a. ²1991; jetzt auch dt.: *Religion: Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod*, übers. v. C. Wilhelm, München 1996. Vgl. ferner den klassischen Aufsatz: *ders.*, *Jesus and the World Religions*, in: *ders.* (ed.), *The Myth of God Incarnate*, London [1977] ²1993 (dt.: *Jesus und die Weltreligionen*, in: *ders.* (Hg.), *Wurde Gott Mensch?*, Gütersloh 1979, 175–194); *ders.*, *Death and Eternal Life*, London 1976; *ders.*, *Problems of Religious Pluralism*, London u. a. 1985 (repr. 1994); *ders.*, *Faith and Knowledge*, London u. a. ³1988; *ders.*, *Evil and the God of Love*, London ²1993; nach dem hier zugrundegelegten Werk erschien: *ders.*, *A Christian Theology of Religions*, Louisville 1995.

6 Vgl. etwa Hick, *Interpretation* (Anm. 5), 111f, im Kontext des ganzen Kap. 7.

7 Etwa Hick, *Interpretation* (Anm. 5) Kap. 14; 20, 362ff, vgl. 377ff.

8 A. a. O., 212, vgl. ff; ich biete hier und im folgenden eine eigene Übersetzung des engl. Originals.

wobei eben die grundlegende Täuschung nach Hick dann vorläge, wenn es die von den Religionen behauptete, die Erfahrungswirklichkeit übersteigende „Transzendenz“ nicht gäbe.⁹

Es ist im Gespräch der Religionen mit der Religionskritik also zugestanden, daß nicht jede konkrete religiöse Erfahrung wirklich Transzendenz erschließt, aber die Möglichkeit offengehalten, daß grundsätzlich Erfahrung von Transzendenz nicht unmöglich und somit Täuschung ist.¹⁰

Diese apologetische Situation präjudiziert inhaltlich das interreligiöse Gespräch: Die Vielfalt der religiösen Bindungen und Ausdrucksformen kommt als Gegeninstanz zu jener antireligiösen Position in den Blick und wird so auf eine grundlegende und in aller Verschiedenheit realisierte Einheit hin gedeutet: als Manifestation von Transzendenz.

„Eine zeitgenössische Verteidigung des Glaubens an eine Transzendenz muß ihren Ausgang nehmen von der neuen Situation, die durch unsere neuzeitliche Wahrnehmung der religiösen Pluralität und begrifflichen Relativität aufgedeckt ist. Sie muß das theologische Denken und die religiöse Erfahrung erfassen als ein umfassendes Kontinuum, das eine ungeheure Vielfalt von Formen im Laufe einer Geschichte umfaßt, die von den archaischen Anfängen bis zum gegenwärtigen Zustand der immer noch sich entwickelnden Weltreligionen. Sie muß die Gegenwart kulturell bedingter Projektionen und Symbolisationen im Laufe dieser langen Geschichte rückhaltlos zugestehen. Und sie muß Gründe für den Glauben anführen, daß dieses weite und vielgestaltige Feld des menschlichen Glaubens dennoch nicht ausschließlich Projektion und Einbildung ist ..., sondern unseren unterschiedlich klaren und verdunkelten Kontakt mit einer geheimnisvollen transzendenten Wirklichkeit darstellt.“¹¹

Die Bewältigung der großen apologetischen Gesamtsituation ist, so gibt das Zitat zu erkennen, nur dann möglich, wenn die einzelnen Religionen die Bindung an eine Transzendenz nicht unlöslich mit ihren Sonderoptionen verbinden. Denn die Vielfalt der Religionen hat einerseits falsifikatorische Kraft:

„Aus dieser Perspektive [der naturalistischen Position] beweist die üppige Vielfalt und die gegenseitige Unvereinbarkeit dieser Entwürfe der letzten Wirklichkeit und der Gestalten der Erfahrung, die diese aus sich heraus setzen, daß sie aus ,dem Stoff sind, aus dem die Träume sind““¹².

9 A. a. O., 210, vgl. 174f im Kontext von Kap. 11.

10 A. a. O., 210–230.

11 A. a. O., 9.

12 A. a. O., 235.

Die sture Behauptung der alleinigen Gültigkeit der jeweils eigenen religiösen Sondertradition ist nach Hick der antireligiösen Position hilflos ausgesetzt – denn die Religionen sprechen sich selbst gegenseitig die Wahrheit ihres Transzendenzbezuges ab; warum sollte, so fragt sich dann der Empirist, überhaupt eine von ihnen Erfahrung von Transzendenz bieten können?

Die Religionen haben in diesem Gespräch mit dem empiristischen Atheisten nur dann eine Chance, wenn sie mit einer Zunge sprechen und sich als gemeinsames Zeugnis von einer transzendenten Wirklichkeit darstellen; das heißt: Sie müssen beginnen, sich in ihrem Verhältnis untereinander so zu verstehen, daß in allen Religionen eine in den wesentlichen Grundzügen einheitliche transzendente Realität erfahren wird und daß in allen Formen der Bezugnahme auf die Transzendenz ein Glaube realisiert ist: Nicht die einzelne Religion, sondern die Vielfalt der konkreten Religionen spiegeln die Einheit des in allen realisierten „Lebens in der Gegenwart des Göttlichen“ wider. Dann gewinnt eben die Vielfalt der Religionen den Sinn nicht einer wechselseitigen Bestreitung ihres Wahrheitsanspruches, sondern ist selbst ein vielstimmiges Zeugnis für die Existenz einer Transzendenz, auf die sie alle bezogen sind.

Das setzt aber voraus, daß die Religionen sich in diesem Gespräch mit dem empiristischen Atheismus auf jene allgemeine Ebene hin vermitteln lassen müssen, die besagt, daß in allen Religionen eine in den wesentlichen Grundzügen einheitliche transzendente Realität erfahren wird und daß in *allen* Formen der Bezugnahme auf die Transzendenz *ein* Glaube realisiert ist; nicht die einzelne Religion, sondern die Vielfalt der konkreten Religionen spiegeln die Einheit des in allen realisierten „Lebens in der Gegenwart des Göttlichen“ wider. Wer dem Empirismus nicht ins Messer laufen will, muß religiöser Pluralist werden:

„Aber für diejenigen, die keine der beiden Optionen für realistisch halten, wird die These eines Pluralismus unausweichlich, und mit ihr das Postulat der ‚Wirklichkeit an sich‘ [Real *an sich*], ein Gedanke, der so vielgestaltig erfahren wird wie sich das Feld der religiösen Phänomene erstreckt, die die Religionsgeschichte beschreibt.“¹³

Durch diese Konfrontation mit einer antireligiösen Position kommen somit alle Religionen von vornherein als Arten einer Gattung zu stehen, die eben dies Gemeinsame von der Gegenposition unterscheidet: die Behauptung einer Erfahrung, die sie auf eine Transzendenz zurückführen.

13 A. a. O., 249.

2. Religionen als Modi der Transzendenz Erfahrung

Nun etwas detaillierter; ich setze wieder mit dem zuletzt gebotenen Zitat ein: Hick weist dort darauf hin, daß die Religionen insgesamt sich als ein einheitliches Phänomen präsentieren, das sich im Lauf einer Geschichte in einer Fülle von Gestaltungen realisiert habe. In diesen Gestaltungen lasse sich ein entscheidendes Datum identifizieren, eine Achsenzeit, die Zeit zwischen 800 und 200 vor Christus, in der der archaische Status der Religion abgelöst werde durch die großen Erlösungsreligionen;¹⁴ während jener erste Status funktional betrachtet der Stabilisierung des individuellen Lebens und des Kollektivs diene, lassen sich nach Hick – der sich hier terminologisch Karl Jaspers und inhaltlich Robert Bellah anschließt¹⁵ – die postaxialen Religionen als „soteriologisch“ kennzeichnen: ihr Ziel nämlich ist die Vermittlung einer Erlösung aus einer grundsätzlich negativ bewerteten Gegenwart: Die Gottheit ist diejenige Instanz, die zur Teilhabe an der in einer Zukunft liegenden oder als Grund aller Wirklichkeit verstandenen Gegenwirklichkeit verhilft. Was die postaxialen Religionen von den archaischen unterscheide, sei die Deutung des Heils als Verwandlung des Menschen: Im Zentrum steht eine „human transformation“, die Erlösung aus der Zentrierung auf das Selbst hin zu einer Zentrierung auf Gott (bzw. auf eine die Erfahrungswelt transzendierende Wirklichkeit) hin; eine Erlösung ferner, die in den meisten Religionen nicht erst als nach dem Vergehen dieser Welt eintretende Wirklichkeit bestimmt wird, sondern als eine unterschiedlich beschriebene, bereits gegenwärtig realisierte und ethisch sich niederschlagende Verwandlung der Existenz:¹⁶ diese Existenz beginnt in der Gegenwart des Göttlichen zu leben:

„Die großen nachaxialen Traditionen ... bieten in unterschiedlicher Weise eine soteriologische Grundstruktur, die das Unglück, die Unwirklichkeit, die Oberflächlichkeit und Verkehrung des gewöhnlichen menschlichen Lebens namhaft macht; die eine letzte Einheit von Wirklichkeit und Wert behauptet, in der oder in Beziehung zu der eine unendlich viel bessere Existenz möglich ist; und die den Weg zeigt, diese radikal bessere Möglichkeit zu verwirklichen. Der allgemeine Begriff der Rettung/Befreiung, der in jeder der großen Traditionen unterschiedliche Ausprägungen erfährt, ist der einer Umwandlung der menschlichen Existenz von der Selbstbezüglichkeit [self-centredness] zur Beziehung auf die Wirklichkeit [Reality-centredness].“¹⁷

14 Hierzu und zum folgenden vgl. a. a. O., 21–35.

15 Vgl. a. a. O., 22 f.; 29 f.

16 Vgl. a. a. O., 36 und ff.

In diesem Zitat ist sehr schön die für Hick typische Reduktion der Vielfalt der postaxialen Religionen auf höchstallgemeine einheitliche Grundmuster erkennbar, als deren „Formen“ lediglich die individuellen Religionen zu stehen kommen.¹⁸

Die „pluralistische These“ erscheint hier als notwendig verbunden mit der Unterscheidung eines „Real an sich“ einerseits von „göttlichen Erscheinungsweisen“ oder „Phaenomena“ andererseits. Hick bezieht sich in diesem Zitat und im Kontext¹⁹ ausdrücklich auf Kants Unterscheidung von Noumena und Phaenomena, Ding als Erscheinung und Ding an sich, und sucht mittels dieser Differenzierung das Verhältnis von religiöser Vielfalt und der Einheit der darin erfahrenen Wirklichkeit zu erfassen. Man habe es, so läßt sich seine Position zusammenfassen, in der Vielfalt der Religionen damit zu tun, daß die von einer gottheitlichen Macht ausgehende Erfahrung vom Menschen in höchst unterschiedlicher Weise zum Ausdruck und zur Formulierung gebracht werde:

„Im Falle der Religion gibt es zwei grundlegende Bedingungen: Zunächst das postulierte Gegenwärtigwerden des Wirklichen [of the Real] im menschlichen Leben, dessen Grund es ist; und zweites die Struktur unseres Erkenntnisvermögens mit seiner Fähigkeit, auf den Sinn oder die Beschaffenheit unserer Umwelt zu antworten, eben auch auf ihren religiösen Sinn oder Beschaffenheit.“²⁰

Diese Gegenwart der göttlichen Wirklichkeit legt sich der Mensch in zunächst zwei möglichen Grundstrukturen aus, nämlich in einer personalen oder einer nicht-personalen Deutung der erfahrenen Transzendenz, die sich ihrerseits wieder in die durch unterschiedliche kulturelle Kontexte und religiöse Vorgängertraditionen bedingte konkrete Gestaltungen differenzieren:

„Mit Beziehung auf die unterschiedlichen Weisen des Menschseins, die sich in den Zivilisationen und Kulturbereichen der Erde entwickelt haben, wird das Wirkliche [the Real], erfaßt unter der Vorstellung [eines persönlichen] Gottes, in spezifischer Weise erfahren als der Gott Israels, oder als die Heilige Trinität, oder als Shiva, oder als Allah, oder als Vishnu. ... Und in Beziehung auf andere

17 A. a. O., 36; „reality-centredness“ ist „Gottesbezug“, denn: „the Real“ ist Hicks Begriff für die Transzendenz/Gott, wobei aber – s. u. – nicht die Vorstellung eines „personalen“ Gottes impliziert ist.

18 Dazu Bernhardt, Absolutheitsanspruch (Anm. 3), 217ff, kritisch 232, Anm. 8. Vgl. allerdings ebd. 237f.

19 Hick, Interpretation (Anm. 5), 236ff.

20 A. a. O., 244.

Lebensformen wird das Wirkliche [the Real], erfaßt unter der Vorstellung des Absoluten, erfahren als Brahman, oder als Nirvana, oder als das Sein, oder als Sunyata...“²¹

Die kulturelle Vielfalt des Menschseins in Raum und Zeit bietet den produktiven Kontext, in dem sich die heilvolle Erfahrung der Transzendenz in die Vielfalt der Symbole und Religionen auslegt,²² wobei Hick allerdings aus dem soteriologischen und ethischen Zentrum der „postaxialen“ Religionen heraus Kriterien begründet, an denen die Wahrheit religiöser Erfahrung zu messen ist.²³

3. *Das Problem des Selbstverständnisses der positiven Religionen*

Die Position Hicks bietet also eine *Deutung* der konkreten Religionen. Sie werden als kontextuell bedingte und limitierte, daher *vielfältige* Ausdrucksformen der Erfahrung *einer* Wirklichkeit beschrieben, die sich in jeder konkreten Religion zeigt und zugleich so entzieht, daß sie als dieselbe in anderen Kontexten anders und unter teilweise widersprechenden Gestaltungen zur Sprache gebracht werden kann. Knapper und plakativer: Die Voraussetzung der Hickschen Position ist die, daß die Erfahrung der einen Transzendenz (Gott) sich in einer Vielfalt von Religionen und Aussagen auslegt, weil die kulturellen Bedingungen, unter denen der Mensch lebt und die Transzendenz erfährt, vielfältig sind.

John Hick geht dabei offenbar davon aus, daß dies eine Deutung ist, die zur möglichen Selbstdeutung der Angehörigen einer Religion werden kann. Hick weist darauf hin, daß die Religionen intern Möglichkeiten einer pluralistischen Deutung der Einheit Gottes aufweisen, Modelle einer Einheit Gottes in der Vielfalt – er verweist hier auf die Möglichkeit, die unterschiedlichen Götter als Rollen einer göttlichen Wirklichkeit etwa nach dem Modell einer modalistisch gedachten Trinität, oder nach dem Modell der Buddhas als Manifestationen des Dharmakaya zu fassen.²⁴ Wie immer man diese bei Hick nur angedeuteten Möglichkeiten bewertet – sie sind Indiz für ein Problem: Die schönste pluralistische Religionstheologie nützt gar nichts, wenn sie – etwa ihr Gottesbegriff – den Angehörigen der jeweiligen

21 A. a. O., 245.

22 A. a. O., 245f; dazu Kap. 15 und 16, hier bes. 269ff; 279.

23 Vgl. a. a. O., Kap. 17ff.

24 Vgl. dazu: a. a. O., 269ff.

Religionen nicht vermittelbar ist, sondern von ihnen als Konkurrenzinstanz wahrgenommen wird. Hicks Position ist an genau diesem Punkt erstaunlich brüchig, was zum Teil daran liegt, daß er den Widerspruch der konkreten religiösen Traditionen als ein Phänomen betrachtet, das sich mit der wachsenden interkulturellen Begegnung und Kommunikation von selbst erledigen wird; er rechnet damit, daß die interreligiöse Begegnung die Religionen selbst verändern wird, wie sie durch das Aufkommen der Evolutionstheorie im 19. Jahrhundert verändert wurden:

„Wir können erwarten, daß zu seiner Zeit die meisten gebildeten Christen ein pluralistisches Verständnis des weltweiten religiösen Lebens als selbstverständlich ansehen werden und dabei das Christentum als einen Teil dieses Lebens betrachten werden.“²⁵

Eine entsprechende Bewegung sei langfristig auch für die übrigen religiösen Traditionen zu erwarten.

Dies schließt aber eben die Einsicht ein, daß an diesem entscheidenden Punkt bis auf weiteres das Problem besteht, wie sich die traditionelle religiöse Gestalt religiöser Verbindlichkeit nicht im Modus der Außenwahrnehmung, sondern als Binnenperspektive mit der Konzeption eines religiösen Pluralismus vereinbaren läßt.²⁶

4. Die Zumutung für das Selbstverständnis der positiven Religionen

In einer früheren Veröffentlichung Hicks wird der Anspruch oder die Zumutung, die diese Position an eine der traditionellen Religionen stellt, deutlicher; Hick schreibt dort:

„Alles Heil ... ist das Werk Gottes. Die unterschiedlichen Religionen haben ihre unterschiedlichen Bezeichnungen für Gott und sein rettendes Handeln am Menschen. ... Wählen wir aus unserer christlichen Begrifflichkeit einen heraus

25 A. a. O., 377.

26 Der Ansatz einer „pluralistischen Religionstheologie“ ist natürlich mit dem Referat dieses einen Ansatzes John Hicks unzureichend gekennzeichnet. Es gibt weitere Ansätze einer pluralistischen Religionstheologie, die sich genau mit dem skizzierten Problem befassen und eine Lösung bieten, die ich aber hier nicht berücksichtige (etwa Raimon Panikkar, David Krieger u. a.) und die zu einer Theorie und Methodik des interreligiösen Gesprächs weiterentwickelt wurden – vgl. dazu N. Slenczka, Verbindlichkeit (Anm. 3), 145–150, dort Lit.

und nennen wir Gott, wie er am Menschen handelt, den Logos, dann müssen wir sagen, daß *alles* Heil in den Religionen das Werk des Logos ist und daß die Menschen in unterschiedlichen Kulturen und Glaubensrichtungen unter ihren vielfachen Bildern und Symbolen dem Logos begegnen und in ihm Heil finden können. Was wir jedoch nicht sagen können, ist, daß alle, die gerettet werden, diese Rettung durch Jesus von Nazareth erfahren. Das Leben Jesu war ein Punkt, an welchem der Logos – d. h. Gott in seiner Beziehung zum Menschen – gehandelt hat. Und dies ist der einzige Punkt, der sich rettend für die Christen auswirkt. Wir sind nicht aufgerufen und ermächtigt, die negative Feststellung zu treffen, daß der Logos nicht überall im menschlichen Leben gehandelt hat und handelt.“²⁷

Hick rechnet hier damit, daß die bisherige exklusive Identifikation der Transzendenz durch Symbole, die einem bestimmten kulturellen Erfahrungsbereich oder einer Religion zugehören, ein Ende finden werde; er sieht die Möglichkeit und Notwendigkeit, daß die Unterscheidung zwischen dem Heilsgehalt, der allen Religionen gemeinsam ist, und dessen Vermittlungs- und Ausdrucksgestalten zum Bestandteil des religiösen Bewußtseins selbst werden kann: Der Glaubende selbst wird fähig sein, die eigene religiöse Bindung unter Anerkennung anderer Gestalten der Bindung an Gott und unter Anerkennung von deren Ausdrucksformen zu denken und zu vollziehen.

Die Zumutung der pluralistischen Religionstheologie für das Selbstverständnis der konkreten Religionen wird hier sehr gut faßbar; das Zitat zeigt, daß ein religiöser Pluralismus voraussetzt, daß die jeweiligen Religionen anerkennen, daß das ihnen erschlossene Heil und dieselbe Fülle der Gottesbeziehung auch in anderen Medien vermittelt, in anderen Religionen erfahren und damit unter gänzlich anderen, kulturell bedingten Ausdrucksformen zur Sprache gebracht werden kann. Die Prämisse dafür ist eben die, daß die je eigene Religion als Gestalt der Erfahrung von etwas Allgemeinem, in jeder Religion zum Ausdruck Gebrachten, aber mit keiner Religion unmittelbar Identischem erfaßt wird.

27 J. Hick, *Jesus* (Anm. 5, dt.), 191, im engl. Text (Anm. 5) 181.

II. Religiöse Verbindlichkeit

1. Gegenprobe

Ich habe nun versucht – knapp genug – die Perspektive zu beschreiben, unter der die religiöse Verbindlichkeit im Horizont pluralistischer Religionstheologie zu stehen kommt; angewendet auf den einleitend zitierten Radikalismus Luthers verlangt diese Position, daß Luthers Behauptung der außerordentlichen Bedeutung Jesu Christi verbunden wird mit einem unpolemischen Verhältnis zu anderen religiösen Symbolen; dies in der Einsicht, daß in diesen fremden Symbolen andere Kulturkreise eben dieselbe Realität erfahren und zur Sprache bringen wie der jeweilige Angehörige einer bestimmten Religion unter seinen Symbolen und in der Bindung an seine Mittlerperson. Mehr: Es würde Luther zugemutet, die eigenen Aussagen über Jesus von Nazareth als Ausdruck der Tatsache zu verstehen, daß er in Jesus dem transzendenten Gott begegnet, und es würde ihm zugemutet, diese Aussagen noch einmal zu unterscheiden von der Wirklichkeit der Transzendenz, die an diese Symbole nicht exklusiv gebunden ist, sondern in ihnen nur bezeichnet ist.

Es ist sofort erkennbar, daß hier gerade im Bereich der Christologie, und zwar gerade der lutherischen Christologie ein zwar nicht weiterführender, aber doch fruchtbarer Diskussionsgang möglich ist, fruchtbar deshalb, weil er die Grenzen des Integrationsanspruches einer pluralistischen Religionstheologie erkennbar macht; es ist dafür nun zu fragen, in welches Verhältnis sich nun eine bestimmte religiöse Tradition – eben das Luthertum – zu dem ihm entgegentretenden Deutungs- und Integrationsanspruch einer pluralistischen Religionstheologie setzt:²⁸

28 Ich weise ausdrücklich darauf hin, daß es im folgenden nicht um eine Wiederholung der bereits häufig geäußerten Kritik an der Pluralistischen Religionstheologie geht, nach der die Prärogative Jesu von Nazareth als des alleinigen Heilsmittlers durch diesen Ansatz in Frage gestellt wird. Dergleichen ist keine weiterführende Kritik, weil in der Relativierung dieses Anspruches in der Tat das Anliegen der meisten Vertreter der Pluralistischen Religionstheologie besteht. Die entscheidende Frage ist nicht die, ob die limitierten Mittlerfiguren der Religionen selbst göttlich sind oder bloß Mittler des Göttlichen, sondern die Frage ist die, ob *nach dem Selbstverständnis der jeweiligen Religionen* die Rede von einer in allen Religionen erschlossenen und im wesentlichen einheitlichen „Transzendenz“ möglich ist, der die Eigentümlichkeiten, die sie aus der eigentümlichen Weise der Vermittlung in der jeweiligen Religion gewinnt, nicht wesentlich ist.

2. *Dieser Mensch ist Gott*

Beginnen wir mit einem Lutherzitat:

„Nein, Geselle, wo du mir Gott hinsetzest, da mustu mir die menschheit mit hin setzen, Sie lassen sich nicht sondern und von einander trennen, Es ist eine person worden und scheidet die menschheit nicht von sich, wie meister Hans seinen rock aus zeucht und von sich geht, wenn er schlaffen gehet.“²⁹

Es geht nicht um irgendeine Menschheit, die hier von Gott nicht getrennt werden kann und darf, sondern um die Menschheit Jesu von Nazareth. Luther hat diese Untrennbarkeit von Gott und Mensch in der Person Jesu im Abendmahlsstreit gegen Zwingli als einen Punkt vertreten, an dem er nicht anders könne, an dem eben wiederum alles hängt, was der Glaube von Gott hat und weiß.

Diese christologische Position hat zwei Aspekte. Zunächst ist der entscheidende Streitpunkt in der Auseinandersetzung Luthers mit Zwingli die Deutung der Schriftaussagen, in denen von der Person Jesu göttlichen Prädikate ausgesagt werden:³⁰ Können dem Menschen Jesus von Nazareth gottheitliche Prädikate zugesprochen werden – und wenn ja: in welchem Sinne? Nach Luther ist eben dies nicht nur möglich, sondern notwendig: Nach dem Zeugnis der Schrift ist in der Person Christi nicht nur eine Manifestation Gottes *in* der menschlichen Person Jesu realisiert, sondern es ist eine Selbstmitteilung Gottes an diesen Menschen erfolgt, der zufolge alle ursprünglich gottheitlichen Prädikate nun auch Prädikate dieses Menschen Jesus von Nazareth sind. Nicht an ihm selbst, wohl aber durch Verbindung mit der zweiten Person der Trinität ist dieser Mensch Jesus von Nazareth von Ewigkeit her, der Mensch Jesus von Nazareth hat die Welt geschaffen, er ist selbst vor aller Zeit; der Mensch Jesus von Nazareth ist in der Einheit mit der Gottheit auch nach seiner Menschheit allgegenwärtig und sein menschlicher Leib ist daher – gegen Zwingli – nicht an einem bestimmten Ort irgendwo im Himmel, sondern ebensogut auf allen Altären unter Brot und Wein wie in aller Wirklichkeit gegenwärtig.³¹

29 *M. Luther*, Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis (1528), WA 333,6ff.

30 Das später sogenannte „genus maiestaticum“ – vgl. die Konkordienformel SD VIII, BSLK 1032,1–1047,2. Dazu *M. Luther*, Von den letzten Worten Davids, WA 54, 49,33ff. Dazu und zum folgenden: *J. Baur*, Lutherische Christologie im Streit um die neue Bestimmung von Gott und Mensch, in: *ders.*, Luther und seine klassischen Erben, Tübingen 1993, 145–163.

31 Zur Allgegenwart vgl. Konkordienformel, SD VII; *Luther*, Abendmahl (Anm. 29) 336, dazu 326ff; zur Einheit von Gott und Mensch in Christus: ebd., 332ff, dazu:

Kurz: Seit der Inkarnation werden über einen Teil der Wirklichkeit Aussagen möglich, die zuvor Gott und nur Gott eigentümlich waren, die Aussagen etwa, daß dieser Mensch Jesus von Nazareth die Welt geschaffen hat, daß er vor aller Schöpfung war, daß er allgegenwärtig ist, daß der, der in Marien Schoß sitzt, die Welt regiert.³²

3. *Gott ist dieser Mensch*

Das klingt nun auf den ersten Blick wie eine sehr schlichte Repristination des christlichen Exklusivitätsanspruches in einer besonders abartigen konfessionellen Sonderform – jedenfalls, solange man diese Position lediglich auf die Behauptung hin liest, daß Jesus von Nazareth mit Gott selbst identisch und Träger göttlicher Prädikate sei. Als Antwort darauf legt sich aus der Perspektive einer pluralistischen Religionstheologie eben die bereits referierte Anweisung nahe, diese Behauptungen angemessen zu interpretieren: Als mythologischen Ausdruck, als Symbol der Erfahrung, daß der Glaubende in Jesus von Nazareth die heilsame Gegenwart einer Transzendenz erfahren hat, die unter anderen Prädikaten auch der Angehörige einer anderen Religion erfährt.

Doch die These Luthers und der lutherischen Tradition in ihrer gneisolutherischen Gestalt geht erheblich viel weiter, sie hat einen zweiten Aspekt; dazu zunächst wieder Luther:

„Es bleibt dabei: Die Naturen sind unterschieden, aber nach jener wechselseitigen Mitteilung besteht eine Verbindung, d. h. eine Person, es sind nicht zwei Personen. ... Daher sage ich mit Recht das, was ich vom Menschen Christus aussage, auch von Gott aus, nämlich daß er gelitten hat, und gekreuzigt wurde. Einwand: Aber Gott kann nicht gekreuzigt werden oder leiden. A[ntwort]: Ich weiß das: als er nämlich noch nicht Mensch war. Von Ewigkeit her hat er nicht gelitten, aber als er Mensch wurde, ist er leidensfähig geworden. Von Ewigkeit her war er kein Mensch, aber bereits seit seiner Empfängnis durch den Heiligen Geist, seit seiner Geburt aus der Jungfrau werden Gott und Mensch eine Person und haben Gott und Mensch dieselben Prädikate. Hier ist es zu einer Einheit in einer Person gekommen. Da geht Gottheit und Menschheit ineinander. Die Einheit, die setzt es. Ich bekenne zwei Naturen, aber sie können nicht getrennt

Disp. De divinitate et humanitate Christi, WA 39/1, 92ff, bes. Ag. 2 (100f); 3. Ag. (102f); Ag. 14 (109f) etc; insgesamt: R. Schwarz, *Gott ist Mensch*, ZThK 63 (1966), 289–351, bes. 334ff.

32 Dazu Baur, *Christologie* (Anm. 30), bes. 160ff, und die Passagen aus Anm. 49.

werden. Das macht die Einheit, die eine engere und festere Verbindung ist als die von Körper und Seele ... Da gilt: Christus, der Sohn des unsterblichen Gottes, Gott und Mensch wird gekreuzigt unter Pontius Pilatus.“³³

Es ist eben nach Luther und nach der lutherischen Tradition nicht oder nicht nur so, daß Jesus von Nazareth als Medium der Transzendenz mit besonderen Prärogativen ausgestattet wäre, die es erlaubten, gottheitliche Prädikate von ihm als Menschen auszusagen. Sondern der volle Gehalt der lutherischen Christologie ist überhaupt erst dann adäquat wiedergegeben, wenn festgestellt ist, daß das besondere Geschehen der Selbstmanifestation Gottes, das Kreuz Jesu von Nazareth, diese Transzendenz selbst prägt. Es werden hier Aussagen von *Gott* möglich und notwendig, die zuvor nicht möglich waren; es handelt sich dabei nicht nur um das soteriologische Prädikat, daß Gott Liebe sei, sondern um Aussagen und Prädikate, die zur Sprache bringen, daß das Gesicht der Transzendenz durch das endliche Geschick des Jesus von Nazareth bestimmt und definiert ist: *Gott* wird von einer menschlichen Mutter geboren, er lebt auf Erden, er stirbt am Kreuz, er fährt zur Hölle, und das alles mit dem Anspruch, damit nicht nur in uneigentlicher Weise Prädikate auf Gott übertragen zu haben, sondern von Gott bleibende und in Christus wahre Eigenschaften ausgesagt zu haben.³⁴ In Christus haben wir es nach lutherischem Verständnis damit zu tun, daß die Transzendenz in der Verbindung mit Jesus von Nazareth ein anderer wird:

„Frage: Es wird gefragt, ob jener Satz wahr ist: Der Sohn Gottes, der Schöpfer des Himmels und der Erde, das ewige Wort, schreit am Kreuz und ist Mensch. Antwort: Er ist wahr, denn: Was der Mensch schreit, schreit auch Gott, und daß der Herr der Herrlichkeit gekreuzigt wird, ist unmöglich nach der Gottheit, ist aber möglich nach der Menschheit, und weil die Einheit der Person besteht, wird dieses Gekreuzigtwerden auch der Gottheit zugeschrieben.“³⁵

Oder:

33 *Luther*, Disp. (Anm. 30), Ag. II, WA 101,4–102,6 in Auswahl, übers. von N. Sl.

34 *Luther*, Abendmahl (Anm. 29), 320,25ff; dazu Konkordienformel, SD VIII, BSLK 1028,14ff; dazu *Schwarz*, a. a. O. (Anm. 31), und *Baur*, Abendmahlslehre und Christologie der Konkordienformel als Bekenntnis zum menschlichen Gott, in: *ders.*, *Luther* (Anm. 30), 117–144.

35 *Luther*, Disp. (Anm. 30), 103,20ff, übers. von N. Sl.

„... alle werck, wort leiden und was Christus thut, das thut, wirckt, redet, leidet der warhafftige Gottes son, und ist recht geredt: Gottes son ist für uns gestorben, Gottes son predigt auff erden, Gottes son wescht den jüngern die füsse ...“³⁶

Oder das Weihnachtslied:

„Den aller Welt Kreis nie beschloß, der liegt in Marien Schoß, er ist ein Kindlein worden klein, der alle Welt erhält allein.“³⁷

Es ist dabei eben Gemeingut lutherischer Tradition im Gefolge der Konkordienformel, daß diese „Zuschreibung“ des Leidens und Todes an Gott kein rein verbales Prädizieren ist, der kein Vorgang in re entspräche; vielmehr erschließt das, was sprachlich zum Ausdruck gebracht wird, die Wirklichkeit selbst: in Christus wird von Gott Leiden nicht nur ausgesagt, sondern das Leiden ist in der Person Jesu ein Vollzug und in der Folge eine Eigenschaft, die im Zuge der wechselseitigen Mitteilung von Eigenschaften Gott selbst eigen ist und bleibt.³⁸

4. Die Selbstdefinition Gottes in der Menschheit Christi

In den hier referierten Ansätzen zu einer pluralistischen Religionstheologie wird die göttliche Wirklichkeit selbst – „the Real“ bei John Hick – von den konkreten *Medien* der Manifestation dieser Transzendenz in konkreten Religionen unterschieden und damit gerechnet, daß sie sich *als dieselbe* in anderen Medien ebenfalls zeigen und unter anderen Ausdrucksformen ebenfalls zur Sprache gebracht werden könnte. Soll die pluralistische Religions-theologie sich nicht als Religion neben allen Religionen, sondern als Formel zur Integration der religiösen Geltungsansprüche empfehlen, so muß sie als Angebot für ein Selbstverständnis der positiven Religionen selbst vermittelbar sein. Diese hermeneutische Operation scheitert aber bereits an den vorgeführten Aussagen der lutherischen Tradition in dem Sinne, daß der Versuch einer solchen Unterscheidung hier zum Widerspruch gegen den zentralen Sachgehalt dieser Tradition wird. Gott kann nach lutherischem Verständnis nur per nefas von jenem endlichen Geschick, mit dem er sich verbunden hat, unterschieden werden und als durch dieses Geschick nicht geprägte Realität zur Sprache gebracht werden. Die Verbindung Gottes mit

36 Luther, Abendmahl (Anm. 29), 320,31 ff, vgl. 321 f.

37 EG 23,3.

38 Vgl. Konkordienformel, SD VIII, BSLK 1028 ff.

Jesus von Nazareth definiert eben nicht nur Jesus von Nazareth als Medium der Gotteserfahrung, sondern prägt die Identität der Transzendenz, die in anderen Kontexten ohne genau diese endlichen Prädikate des Menschen Jesus von Nazareth nicht dieselbe wäre.

5. „*The Real*“ und der *Deus absconditus*:

Das soteriologische Zentrum des lutherischen Widerspruchs

Nun könnte man diese Christologie – oft genug ist es geschehen – als verkopftes und dem soteriologischen Zentrum des religiösen Phänomens fernstehendes Produkt theologisch-akademischer Spekulation identifizieren.³⁹ Gehen wir daher noch einen Schritt weiter: Die lutherische Theologie weist ein Grundelement auf, das auf den ersten, ungenauen Blick ausgesprochen gut anschlussfähig zu sein scheint für die von Hick und anderen vorgenommene Unterscheidung der Gottesbilder und -symbole konkreter Religionen von der in diesen Bildern zum Ausdruck gebrachten Realität: der Transzendenz, dem Wirklichen „an sich“, oder wie immer dieser Grenzbegriff zu bezeichnen wäre: In seiner Schrift „*De servo arbitrio*“ unterscheidet Luther bekanntlich durchaus von der Identität, die Gott in seiner Offenbarung in Christus annimmt, von den Prädikaten, die ihm aus dieser Offenbarung zukommen, den Gott, der sich in dieser Offenbarung und in diesem Satz von Aussagen nicht fassen lässt; er spricht hier von dem Gott, der frei und unberührt von allen diesen endlichen Prädikaten und Aussagen bleibt:

„Anders ist von Gott oder dem Willen Gottes, der uns gepredigt, offenbart, der sich uns gibt und von uns verehrt ist, und wieder anders ist vom nicht gepredigten, nicht offenbarten, nicht sich gebenden, nicht verehrten zu sprechen.“⁴⁰

Und:

„Das nämlich wirkt der gepredigte Gott, daß wir, gereinigt von Sünde und Tod, heil werden. Er sandte nämlich seinen Sohn und heilte sie. Der in seiner Majestät verborgene Gott aber beweint nicht den Tod und hebt ihn auch nicht auf, sondern er wirkt Leben, Tod und alles in allem. Als solcher nämlich hat er sich in seinem Wort nicht begrenzt, sondern hat sich Freiheit vorbehalten über alles.“⁴¹

³⁹ Dazu allerdings Baur, Christologie (Anm. 30).

⁴⁰ Luther, *De servo arbitrio*, BoA III, 177, 13–15, Übers. hier und im Folgenden von N. Sl.

⁴¹ A. a. O., 177, 34ff.

Die Transzendenz Gottes auch über der Selbstmanifestation und Selbstdefinition in Jesus von Nazareth vermag Luther also durchaus zur Sprache zu bringen, Gottes „an sich sein“ im Unterschied gerade zu den *specifica* der christlichen Predigt, die ihn als den Gekreuzigten und als den Mitleidenden zur Sprache bringen. Aber Luther spricht eben dann konsequenterweise von dem Transzendenten, das *frei* ist gegen eine Selbstbindung in Christus, das also den Prädikaten, die ihm von Christus her zukommen nicht unterliegt, das von jenem Geschehen in Christus unberührt bleibt und sich nicht in den Eigentümlichkeiten dieser Person und dieses Geschehens definiert: Der Gott ohne Prädikate, auf die er ansprechbar und auf die hin er behaftbar wäre.

In der Tat: das ist „the Real“, der Gott, der in der begrenzten Gestalt der religiösen Aussagen den christlichen Glaubens nicht aufgeht, der ihnen gegenüber frei ist, den sie nicht betreffen, weil er sich nicht an sie bindet, weil er auch über sie hinaus wirkt und sie ihm gleichgültig sind. Dem Deus absconditus gilt in der Tat die limitierte christliche Religion so viel wie jede andere, er erscheint in jeder wie in der gesamten Wirklichkeit und bindet sich an keine.

Nach dem Verständnis Luthers gibt es gegenüber diesem Gott nur zwei mögliche Reaktionen: die der Verzweiflung angesichts der in diesem Gottesbegriff liegenden Infragestellung aller Gewißheit der Gnade Gottes – wohlgemerkt: In Frage gestellt wird die Gewißheit nicht, weil dieser Gott der Verheißung widerspräche, sondern weil er sich nicht durch sie definiert und an sie bindet.

Oder aber man versteht diese Freiheit Gottes in seiner Verborgtheit als die Wirklichkeit Gottes, die in der in Christus erfolgenden Selbstlimitation Gottes in einem einsinnigen Geschehen an ihr Ende gekommen ist: so nämlich, daß nicht die Verborgtheit Gottes die beständige Infragestellung seiner Selbstdefinition in Christus ist, sondern die Selbstdefinition im Geschick Jesu von Nazareth die in der Zeit geschehene Begrenzung dieses allwirksamen Gottes zum Mitleiden mit dem Menschen darstellt. Der verborgene Gott ist somit der beständig und überall präsente und erfahrene Gott, dessen heilsame Selbstidentifikation und Neubestimmung in Jesus von Nazareth der Glaube in der Verheißung erfährt, an die er sich gegen die Erfahrung des Deus absconditus hält.⁴²

Was „Glaube“ ist, ist nach Luther nur in dieser Situation bestimmbar: Der Glaube ist nicht ein abstrakter „Transzendenzbezug“, sondern das Ver-

42 A. a. O., 182,8ff, vgl. 178,5ff.

trauen darauf, daß sich die jeder menschlichen Vorstellung entziehende Transzendenz im Geschick des Zimmermannssohnes Jesus endgültig zum Mitleiden mit dem Menschen definiert hat; der Glaube ist damit die Negation der heillosen Versuchung, von Gott zu reden abgesehen von den Prädikaten, die er – die Transzendenz – in der Geschichte Jesu Christi gewinnt. Nicht, daß Gott nicht anders wäre oder nicht anders erfahrbar wäre! Gott ist nach Luther in der Tat der verborgene, der gleichgültige, der in allem wirkende und unansprechbar Erfahrbare. Aber darum kümmert sich der Glaube nicht, diesem Gott in seiner Verborgenheit wendet der Glaube, wie Luther einmal sagt, den verlängerten Rücken zu und vertraut darauf, daß sich Gott am Ende gegen seine Ungebundenheit als der durchsetzen wird, der sich in Jesus von Nazareth und durch dessen Leidensgeschick als der Mitleidende offenbart hat.

Es gehört also zum Wesen des Glaubens nach Luther, daß er die Unterscheidung einer Transzendenz von ihrer Manifestation im Geschick Jesu von Nazareth verweigert, eben in dem Sinne, wie sie in der klassischen Lutherischen Christologie ausformuliert ist, und dies eben nicht um eines abstrakten Absolutheitsanspruches willen, sondern aus soteriologischen Gründen; denn der nicht in Christus identifizierte Gott ist der an seine Verheißung nicht gebundene, freie, nicht ansprechbare, verborgene, der Gott, mit dem Umgang zu haben unmöglich ist. Nach lutherischem Verständnis ist in der Tat die Geschichte Jesu von Nazareth eine Limitation, eine Begrenzung der Unendlichkeit Gottes, eine Begrenzung aber, in der sich diese Unendlichkeit definiert und ihre Identität und Ansprechbarkeit erhält. Der Glaube wiederum definiert sich daraus, daß sich der Mensch an diese im Jesusgeschick gewonnene Identität Gottes hält.

III. Pluralistische Religionstheologie und religiöse Verbindlichkeit

1. *Ein begrenzter Einwand*

Was lernen wir daraus? Nicht etwa, daß diese Gestalt der Christologie die wahre und daß dieses Gottesbild das richtige ist – das mag meine Überzeugung sein, ist aber hier nicht relevant. Nein, die entscheidende Einsicht ist die, daß *diese* Gestalt der Religion sich der Integration unter das Abstraktum einer pluralistischen Religionstheologie nicht nur faktisch entzieht, sondern entziehen muß. Die Unterscheidung einer in allen Religionen erfahrenen Transzendenz Gottes von den limitierten und endlichen Ausdrucksformen

und Medien einer konkreten Religion, die Unterscheidung von kontextuellen Symbolen für eine Transzendenz von dieser Transzendenz selbst ruiniert nicht einen abstrakten und in der Tat fruchtlosen Überbietungsanspruch, sondern das soteriologische Zentrum dieser Religion, das gerade darin besteht, diese Unterscheidung nicht zuzulassen: Der Mensch kann sich nur darin seines Heiles gewiß sein, wenn er sich an die in Christus erfolgte Selbstdefinition Gottes und nicht etwa nur an eine Vermittlung eines Transzendenzbezuges durch Jesus von Nazareth hält. Überspitzt formuliert: Das Heilsame am Evangelium ist es nicht (oder nicht allein), daß der Mensch Jesus dem Sünder die Gewißheit der Liebe Gottes eröffnet, sondern daß Gott in Christus ein menschliches Gesicht erhält: Das Gesicht des Jesus von Nazareth.

An diesem Beispiel zeigt sich, daß das Konzept einer pluralistischen Religionstheologie jedenfalls *noch* nicht die integrative Kraft aufweist, die sie haben müßte, wenn sie sich nicht als Religion neben anderen etablieren wollte und ihrerseits den Wahrheitsanspruch der nicht integrierbaren Religionen negieren wollte.

2. *Erweiternde Fragen und Folgerungen*

Es wäre weiter zu fragen, ob das im Falle der lutherischen Position beobachtete Phänomen, daß diese Religion ihre Aussagen über die Transzendenz und ihre Medien der Begegnung mit dem Transzendenten als für das Transzendente selbst relevant und identitätsbildend betrachtet, nicht eigentlich verallgemeinerbar ist: Ist es nicht – so frage ich die religionsgeschichtlich Kundigen – für jede Religion wesentlich, daß sie die Aussagen über die Transzendenz und ihre Vermittlung, die in ihr erschlossen sind, als *zur Identität der Transzendenz selbst gehörig* betrachtet und eben nicht in jedem Fall fähig ist, zwischen der Transzendenz selbst und diesen Aussagen zu unterscheiden. Ist nicht die Religion wesentlich Erschließung des Gesamtsinnes der Wirklichkeit auf ein Höchstes hin, und gewinnt die Religion ihre Kraft nicht daraus, daß sie dieses Höchste unter *bestimmten* Prädikaten zur Sprache zu bringen beansprucht? Verliert nicht umgekehrt die Religion ihre erschließende Kraft, wenn sie einräumt, daß das Höchste seinerseits „an sich“ unter diesen Prädikaten nicht ist, sondern je ein anderes? Oder umgekehrt: Ist nicht eine Position wie die John Hicks, die – und sei es als Grenzbegriff – von einem „Real“ zu sprechen weiß, zu dem alle Religionen in Beziehung setzen, das selbst aber unter den kontextuell bedingten Symbolen der Religionen nicht völlig erfaßt ist, ist nicht eine solche Position in

der Lage, selbst alle Wirklichkeit unter diesem Begriff zu erschließen und sich *anstelle* der konkreten Religionen als Gesamtdeutung der Wirklichkeit unter Einschluß derselben zu etablieren?

Diese Fragen weisen in eine andere Richtung als in die der pluralistischen Religionstheologie – sei es des Dialogs wechselseitiger Teilnahme an der jeweiligen Gotteserfahrung, sei es der Vermittlung der in allen Religionen erfahrenen heilsamen und ethisch produktiven Transzendenzbegegnung auf *eine* menschliche Grundhaltung und die Einheit *einer* Transzendenz hin:⁴³ In die Richtung eines Streites um die Wirklichkeit nämlich, in dem unstrittig ist, daß von der alle Wirklichkeit erschließenden Transzendenz gehandelt wird, in dem aber eben das „Gesicht“ der Transzendenz und damit der Sinn nicht nur des menschlichen Lebens, sondern aller Wirklichkeit strittig ist. Die unterschiedlichen religiösen Verbindlichkeiten, die einander in dieser Auseinandersetzung in ihrer Pluralität begegnen, sind gezwungen, einander kennenzulernen und eine Kultur der verbalen und argumentativen Auseinandersetzung zu finden.

43 Vgl. dazu: N. Slenczka, *Der Tod Gottes und das Leben des Menschen*, Göttingen 2003, daraus: *Jesus Christus und der Israelbund*: 110–122, hier bes. 120–122; *Pluralismus in der Kirche*: 295–309; *Gesellschaftliches Toleranzgebot und religiöse Wahrheitsgewißheit*: 310–323.

Christus bekennen?

Überlegungen zu neuen Credo-Formulierungen

Corinna Dahlgrün | Bielefeld, Deutschland

Die folgenden Überlegungen zum heutigen Umgang mit dem Credo in den Kirchen des Protestantismus, insbesondere mit dessen zweitem Artikel, gliedere ich in vier Schritte. Zunächst werde ich mich der Frage mittels der Beschreibung verschiedener Beobachtungen annähern, die im Zusammenhang mit dem Glaubensbekenntnis in Gemeinden zu machen sind. In einem zweiten Schritt soll die Spannung beschrieben werden, die aus der Einsicht in entgegengesetzte Notwendigkeiten entsteht, nämlich der in ein Festhalten an der Tradition und der in ein Eingehen auf die Situation. Daraufhin wird im dritten Schritt wiederum die Praxis befragt hinsichtlich ihres Umgangs mit dieser Spannung, dies geschieht vor allem mittels der ausführlichen Betrachtung konkreter Texte, und schließlich werde ich in einem vierten Schritt den Versuch unternehmen, einen Vorschlag hinsichtlich eines gegenwärtig sinnvollen und möglichen Umgangs mit dem Problem zu formulieren.

I. Beobachtungen aus der kirchlichen Praxis

Wer heute in unbekannten Gemeinden einen Gottesdienst besucht, kann nicht sicher sein, was ihn oder sie erwartet: ein oberdeutscher Wortgottesdienst mit vielleicht besonders ausgeführtem Anrufungsteil, eine lutherische Messe, möglicherweise mit entfalteter Sendung, ein Familien-, Konfirmandenvorstellungs-, Jugend- oder sonst ein Zielgruppengottesdienst oder einer der sogenannten Gottesdienste in „offener Form“, eventuell mit Spiel- und Tanzelementen, zu deren Gestaltung das Evangelische Gottesdienstbuch (EGB) ausdrücklich ermutigt.¹ An dieser Unsicherheit (vielleicht sollten wir

1 Evangelisches Gottesdienstbuch (Taschenausgabe). Agende für die Evangelische Kirche der Union und für die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands, hg. von der Kirchenleitung der VELKD und im Auftrag des Rates von der Kirchenkanzlei der EKV, Berlin 2000, 54, 204 u. ö.

sagen: an diesem Reichtum) haben auch die einzelnen liturgischen Stücke teil, nicht zum Geringsten das Credo als Apostolikum oder Nicänum. Immer öfter können an dessen Stelle auf den Kasus bezogene Bekenntnisse treten, möglicherweise aus der umfangreichen Gottesdienst-Literatur entnommen, vielleicht aktuell „in der Gruppe“ angefertigt und inhaltlich eine Art von Minimalkonsens anzeigend oder aber von den amtierenden Geistlichen erstellt, im Bemühen um Antizipation des in der Gemeinde herrschenden Geistes, im Bemühen um pointierte Artikulation einer theologisch verantworteten Option für die Armen, für Gerechtigkeit und Frieden oder was immer, und vor allem, erklärtermaßen, im Bemühen um eine „Verheutigung“ der alten Formulierungen. Diese neuen Entwürfe spiegeln in ihrer Sprache ebenso wie in der Auswahl der Motive, mehr noch in Auslassungen, zumeist den persönlichen Glauben, häufiger allerdings noch die Zweifel der Verfasser wider.

Nun ist gegen ein solches Bemühen um Aktualisierung der alten dogmatischen Texte grundsätzlich nichts zu sagen, es ist sogar notwendig. Dies gilt, obwohl dadurch in den Gemeinden immer wieder Unruhe und Streitigkeiten ausgelöst worden sind und weiterhin ausgelöst werden – um Bekenntnisse zu streiten, scheint mir ebenso gebräuchlich wie sachgemäß, denn immerhin geht es dabei um Versuche, Wahrheit begrifflich zu fassen. Und es gilt, auch wenn die neuen Texte ebensowenig wie die alten (oder weniger) auf allgemeine Zustimmung stoßen. Denn die alten Formulierungen, die alten sprachlichen Bilder entsprechen tatsächlich oft nicht mehr der Weise, in der Menschen in der Gegenwart ihren Glauben aussagen könnten oder wollten. Ich erinnere mich an eine eindruckliche diesbezügliche Erfahrung während des Vikariats, als ich im Gottesdienst gelegentlich neben einer Frau zu sitzen bzw. zu stehen kam, die im zweiten Artikel ziemlich laut von Christus sprach, der von der Rechten des Vaters her komme, „aufzurichten die Lebenden und die Toten“. Andere Aussagen, wie etwa die Jungfrauengeburt, ließ sie oft aus. Zunächst hielt ich das für einen Einzelfall von heterodoxer Überzeugung, doch daraufhin angestellte Umfragen in Gemeindekreisen zeigten, daß sie keineswegs die einzige war, die sich einer solchen Methode der Lückentexte bediente, wenn auch die meisten es leiser und weniger auffällig taten – eingeschlossen übrigens die Senioren, von denen ich aus irgendwelchen diffusen Gründen wirklich anderes erwartet hatte. Aus meiner heutigen Praxis kann ich ergänzen, daß auch unter Theologiestudierenden dieses Verfahren nicht völlig unbekannt ist. Ein kritischer Umgang mit den alten Bekenntnisformulierungen und wohl daraus folgend ein Bedürfnis nach einer neuen Bekenntnissprache ist somit zu konstatieren.² Wenn ich mir allerdings gegenwärtige gottesdienst-

liche Credoformulierungen vor Augen halte, entsteht doch der Eindruck, daß mitunter das mitfühlende Eingehen der Geistlichen auf die vermuteten sprachlichen und inhaltlichen Schwierigkeiten der Gemeinden deren tatsächlich vorhandene Widerstände noch übertreffen dürfte.

II. Die Notwendigkeit einer Neuformulierung und die Notwendigkeit der Traditionsbewahrung

Dennoch: Diese Schwierigkeiten, die Glaubende mit dem Credo wie generell mit den Glaubensaussagen der Kirchen haben, sind aus verschiedenen Gründen ernst zu nehmen. Neben den auf der Hand liegenden seelsorgerlichen Gründen, etwa dem Bemühen um das Erreichen und Ansprechen eines jeden, einer jeden einzelnen, sind vor allem der Prozeß der historischen Entwicklung unserer Dogmen und die daraus zu gewinnenden Einsichten zu beachten. Bereits in der Bibel finden sich zahlreiche Spuren eines Prozeßgeschehens, einer wachsenden, einer sich wandelnden Wahrheit, die in ihrem sprachlichen Ausdruck jeweils geprägt ist von der Kultur und den religiösen Vorstellungen ihrer Zeit – und dies auch sein mußte, um in diese Zeit und ihre Kultur hineinsprechen zu können, um die eine Wahrheit aktuell gültig aussagen zu können.³ Keiner dieser Formulierungsversuche kann dabei für sich beanspruchen, die eine Wahrheit in einer ein für allemal gültigen Gestalt auszusagen, geschweige denn, sie ganz und ein für allemal zu erfassen. Immer wieder neu war um die Wahrheit und um ihre sprachliche Form zu ringen, immer wieder neu war dazu auf die Sprache der Gegenwart zu hören, damit die Wahrheit lebendiges Wort werden konnte. Nicht zuletzt Luther hat das in seinem Bemühen, dem „Volk aufs Maul zu schauen“, eindrucksvoll gezeigt. Der Dialog mit dem Denken der Zeit ist eine immer neue Aufgabe, seit das frühe Christentum es gewagt hatte, in den Dialog mit dem Hellenismus und seinem Menschenbild einzutreten, seit das römische Rechtsdenken die biblischen Aussagen zur Rechtfertigung

2 Das mag auch mit dem den Credoformulierungen zugrundeliegenden Weltbild zusammenhängen, das dem unseren nicht mehr entspricht.

3 Es könnte weiterführend sein, einen Blick auf die neuzeitlichen Bibel- und Credoübersetzungen zu werfen, die in Missionskontexten entstanden sind. Wie wird beispielsweise der Sachverhalt der „Sünde“ in einer Sprache vermittelt, der sowohl der Begriff wie die damit ausgesagte Vorstellung fehlen? Und ist das Ergebnis auf unsere gesellschaftliche Situation, die gerade diese Vokabel ebenfalls kaum mehr zu verstehen scheint, in irgendeiner Form übertragbar?

des Menschen auf seinem Hintergrund neu interpretiert, seit die Mission das so gewachsene Christentum zu den germanischen Stämmen getragen hatte. Josef Sudbrack sieht in diesem Geschehen insgesamt einen Lernprozeß: „Auch die christliche Wahrheit befindet sich im Prozeß. [...] Vom Tode Jesu bis zum Konzil von Chalcedon (451) brauchte man über vier Jahrhunderte, um das Verständnis von Jesus zu einem gewissen Abschluß zu bringen [...]. Die Kraft zur Identität auf diesem Weg war die Jesus-Erfahrung des Neuen Testaments, die in Gebet und Ritus weitergegeben wurde, also das, was die Spiritualität pflegt: Erfahrung von Gott und Gottes Wort in Jesus Christus. [...] Dieser Lernprozeß ist auch heute nicht abgeschlossen und wird niemals zur sprachlich unbeweglichen Formel kommen.“⁴ Auch heute sind der christliche Glaube und die erzählenden oder formelhaften Aussagen, die ihn tradieren, an Menschen mit je anderer, neuer Mentalität weiterzugeben. Dabei wird sich zwangsläufig immer wieder die Sprache der Aussagen verändern, und, daraus oft genug notwendig folgend, immer wieder auch ihr Inhalt. Ein solcher Vorgang muß natürlich reflektiert und theologisch verantwortet begleitet werden. Für die römisch-katholische Kirche ist die Einsicht in diese Notwendigkeit des „aggiornamento“, der „Verheutigung“, der Inkulturation,⁵ zugleich aber auch in den nur bedingten Wahrheitsanspruch der Dogmen seit dem Zweiten Vatikanum geläufig, auch wenn sie nicht zu gottesdienstlichen Reformulierungen der Bekenntnisse geführt hat. So weist etwa Joseph Ratzinger unter Anspielung auf den antiken Brauch, der hinter dem Begriff „Symbolum“ steht, darauf hin, daß nicht nur der einzelne, sondern auch die Kirche als ganze „den Glauben immer nur als ‚Symbolon‘, als gebrochene Hälfte, in Händen“ habe, „die allein in ihrem unendlichen Verweisen über sich selbst hinaus, auf das ganz Andere hin, Wahrheit sagt“⁶. Auch auf protestantischer

4 Josef Sudbrack, Gottes Geist ist konkret. Spiritualität im christlichen Kontext, Würzburg 1999, 181.

5 Vgl. zu diesem letzten Begriff besonders Hans Bernhard Meyer, Zur Frage der Inkulturation der Liturgie, in: ZKTh 105 (1983), 1–31.

6 Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, völlig unveränderte, mit einer neuen Einführung versehene Neuausgabe München 2000, 89. Zur Begriffserklärung a. a. O., 88: „‚Symbolum‘ kommt von ‚symbollein‘, zu deutsch: zusammenfallen, zusammenwerfen. Den Hintergrund bildet ein antiker Brauch: zwei zusammenfügbare Teile eines Ringes, eines Stabes oder Täfelchens galten als Erkennungszeichen für Gastfreunde, Boten, Vertragspartner. Das entsprechende Stück zu besitzen berechnete zum Empfang einer Sache oder einfach der Gastfreundschaft. Symbolum ist das Stück, das auf die Ergänzung im anderen weist und damit gegenseitiges Erkennen und Einheit schafft. Es ist Ausdruck und Ermöglichung von Einheit.“

Seite fehlt es nicht an der entsprechenden Einsicht. So stellt ein hinsichtlich eines überzogenen Modernismus unverdächtiger Zeuge wie Gerhard Ruhbach fest, daß sich die Geschichtlichkeit der Kirche immer auch in der Geschichtlichkeit ihres Bekenkens erweisen werde und daß es kein schlechtes Zeichen sei, „wenn die jahrhundertelange monolithische Struktur des Glaubensbekenntnisses aufzubrechen beginnt und an vielen Orten unabhängig voneinander neue Bekenntnisse laut werden.“ Anderenfalls drohe die Gefahr, daß die Orientierung am lebendigen Christus durch ein starres Bekenntnis ersetzt werde und daß das Evangelium auf diese Weise seinen Anredecharakter verlöre.⁷ Und der bereits genannte Josef Sudbrack formuliert noch weitergehend: „Der lebendige Vollzug des Christentums ist nur ‚wahr‘, wenn er in und aus der jeweiligen Zeitmentalität lebt – nicht, um sich dem ‚Zeitgeist‘ auszuliefern, sondern um im Dialog mit ihm Gottes Wahrheit tiefer und auch neu zu verstehen. [...] Eine theologisch begriffene Spiritualität legt sich also um zwei Pole: Es geht in allem um die Wahrheit Gottes, die in Jesus eine geschichtliche Dimension hat und die in der Kirche weitergegeben wird. Zugleich geht es um die Aktualität des gelebten Christentums, das sich in der jeweiligen Zeit bewähren und aus deren Mentalität heraus gestalten muß. Der zweite Pol erst bestätigt den Wahrheitsanspruch des ersten. [...] Diese ‚Geschmeidigkeit‘, also in gewissem Maße auch ‚Veränderlichkeit der theologischen Wahrheiten‘, ihr Leben in den Zeitläufen verlangt, daß der Blick stärker, als es meist geschieht, auf die sich ändernde Vollzugsseite, die Subjektivität des christlichen Glaubens gerichtet wird. Der Vollzug ist kein Beiwerk, sondern Mitte der integralen christlichen Wahrheit. Ohne ihn wäre die Wahrheit tot.“⁸

So zutreffend diese Überlegungen sind, so wichtig sie insbesondere für die katholische Kirche sein mögen – für die gegenwärtigen protestantischen Kirchen sind sie nicht ungefährlich und können sich sogar, bei einseitiger Betonung, als verderblich erweisen. Denn seit Luther, verstärkt seit Schleiermacher, geht es in den evangelischen Kirchen vorrangig um das Individuum und seine Gottesbeziehung, unter zunehmender Betonung der Bedeutung von Authentizität. Dabei gerät leicht aus dem Blick, daß Bekenntnisse, die Anspruch auf Gültigkeit haben wollen – auch wenn sie immer nur Teilbekenntnisse sein können –, von der Gemeinschaft approbiert werden müssen, und möglichst nicht nur von der örtlichen Gemeinde, sondern von der

7 Gerhard Ruhbach, Bekenntnisbildung und Bekenntnisbindung als theologisches Problem, dargestellt am Apostolischen Glaubensbekenntnis, in: Theo Sorg (Hg.), Credo heute. Predigthilfen zum Glaubensbekenntnis, Stuttgart 1975, 15–31, hier: 17.

8 Sudbrack, a. a. O., 43.

Gemeinschaft der Christen in weiterem ökumenischen Horizont. Und über der Aufmerksamkeit für die je subjektiven Gottesbeziehungen, die im volkskirchlichen Pluralismus ihren Ort haben sollen, kann in Vergessenheit geraten, daß ein christliches Bekenntnis sich in seiner Konzentration auf den zweiten Artikel erweist. In dieser Situation stehen die evangelischen Kirchen nach meiner Überzeugung verstärkt vor der Aufgabe der Bewahrung der Tradition. Wir müssen lernen, das Bekenntnis als begriffliche Wahrheit neu zu schätzen, denn es drückt Unverzichtbares aus, es betont und bewahrt die Mitte des Glaubens. Auch für die Notwendigkeit der Traditionsbewahrung gibt es also zwei durchaus gewichtige Argumente; das eine ist, daß es dabei um Erhaltung oder Verlust der Gemeinschaft der Christen geht, das andere, bedeutendere, daß hier die Wahrheit, die Mitte des Glaubens auf dem Spiel steht.

Aber zugleich dürfen wir es nicht als sakrosankt betrachten und überschätzen zuungunsten eines lebendigen Gotteslobes. Denn historisch ist alles Bekennen, alle Theologie aus dem liturgischen Lobpreis heraus entstanden, nicht aus dem Bedürfnis, Wahrheiten eindeutig und klar auszusagen. Lob muß aber – auch als grundsätzlich Empfangenes – immer das je eigene, es muß selbst angeeignet werden und bleiben, auch wenn es in der Sprache der Tradition formuliert ist. Auf der anderen Seite muß es der Wirklichkeit des in Christus offenbar gewordenen dreieinigen Gottes zu entsprechen suchen, auch wenn es im Bemühen um heutige Sprache ausgesagt wird. Bekenntnisse der christlichen Kirchen müssen „Christum treiben“.

III. Credo heute: Vom Umgang mit dem Bekenntnis

Wie verhält es sich damit bei aktuellen Bekenntnissen? Ein erster Blick in kirchliche Reformulierungen, zumeist des Apostolikums, im EGB⁹ oder in Veröffentlichungen wie „Gottesdienst menschlich“¹⁰ stimmt nachdenklich. Eschatologische Aussagen, die Verheißung einer Auferstehung der Toten und eines ewigen Lebens fehlen in den meisten Texten, und wenn sie

9 EGB, a. a. O., 539ff, unter der Rubrik „Neues Glaubenszeugnis“. Allerdings sei hier ausdrücklich darauf hingewiesen, daß für das EGB die altkirchlichen Symbole den Regelfall darstellen.

10 Friedrich Karl Barth/Gerhard Grenz/Peter Horst, Gottesdienst menschlich. Eine Agende, Wuppertal 2001, z. B. 13ff.

aufgenommen sind, wird jedenfalls vom Gericht zumeist nicht gesprochen.¹¹ Der dritte Artikel ist in fast allen Entwürfen der Sätze zu Kirche und Gemeinschaft der Heiligen beraubt, verschiedentlich ersetzt durch die Gesamtheit der Schöpfung oder individuelle Gefühle des Geborgenseins. Der zweite Artikel ist gegenüber den klassischen Symbolen stets verkürzt; die Empfängnis durch den Heiligen Geist, die Jungfrauengeburt, oft aber auch die Erwähnung der Passion werden durch Aussagen zum Leben Jesu, der Hungernde speiste, Gefangene befreite und ganz allgemein Gottes Liebe zu den Menschen brachte, ersetzt.¹² Jesus erscheint zwar in etlichen, doch keineswegs allen Texten des EGB als der Christus (oft im Sinne von Messias oder Gesandter Gottes), häufig allerdings unter Vermeidung der Rede von seiner göttlichen Natur, in vielen Entwürfen aber begegnet er lediglich als der besondere, gottbegnadete Mensch in einer Vorbild-Funktion. Insgesamt ist den meisten Neuentwürfen eine gegenüber den traditionellen Credo-Texten defizitäre Christologie zu bescheinigen.¹³

Dem entsprechen die Ergebnisse des Bonner CREDO-Projekts,¹⁴ bei dem von Mai bis Oktober 2000 Bewohnerinnen und Bewohner der Stadt Bonn nach ihrem persönlichen Credo gefragt worden waren; mehrere Hunderte von Entwürfen sind auf den verschiedensten Wegen bei den Veranstaltern eingegangen. Sie zeigen zum einen, daß zweifelsfrei ein starkes Interesse am Glauben auch bei den immer gern zitierten „Distanzierten“ vorhanden ist, zum anderen zeigen sie, wie einer der Veranstalter, der Praktische Theologe Reinhard Schmidt-Rost resümiert, daß typische inhaltliche Grundmuster bestehen in einer direkten Hinwendung zu und Auseinandersetzung mit

11 Dieser Befund stimmt mit einem entsprechenden hinsichtlich der Predigten der Gegenwart überein, vgl. Corinna Dahlgrün, *Nicht in die Leere falle die Vielfalt irdischen Seins. Von der Notwendigkeit eschatologischer Predigt* (Kontexte 33), Frankfurt/M. u. a. 2001.

12 Die Rede ist in diesen Bekenntnissen, die man vielleicht eher als Zusammenfassungen des Glaubens ansprechen könnte, somit zwar vom Tun, doch nicht von der Erlösungstat Christi, sondern vom Handeln des irdischen Jesus, in dem, auch dieses Motiv findet sich häufiger, das Wesen Gottes als Liebe offenbart wird.

13 Diese Beobachtung gilt auch für andere Konfessionen wie etwa die Anglikaner, allerdings mit dem gravierenden Unterschied, daß die Neuformulierungen hier ausdrücklich nicht als Ersatz der altkirchlichen Symbole im Hauptgottesdienst oder in Taufgottesdiensten gedacht sind.

14 Gotthard Fermor/Reinhard Schmidt-Rost (Hg.), *Glaube gefragt. Ein Credo-Projekt*, Rheinbach 2002; s. besonders die Dokumentation ausgewählter Texte, 15–38, und die Auswertung von Schmidt-Rost, *Credo als Projekt – Glauben heute*, 39–57, mit dem Hinweis auf die umfassende Dokumentation im Internet, www.uni-bonn.de/evtheol/credo.

Gott, in der Suche nach einem Grund des Lebens bzw. nach Sinn oder in einer strikten Ablehnung jeder Art von Gottesvorstellung.¹⁵ Christus spielt dabei nur selten und, so möchte ich hinzufügen, eher in Bekenntnissen aus Kreisen der Fundamentalisten überhaupt eine Rolle. Verschiedentlich genannt wird Jesus, der Menschenbruder, das Vorbild, der Lehrer, in Formulierungen wie „Ich glaube an Jesus, der daran arbeitete, die Menschen zu ihrer vollen Entfaltung als selbstbestimmte, liebende Wesen zu führen“, oder: „Ich glaube, daß Jesus Christus durch Gottes Gnade unser Bruder wurde. Von ihm lernte ich Glaube, Liebe, Hoffnung und Toleranz“¹⁶. Die Veranstalter stellen angesichts dieses Ergebnisses zunächst neutral fest, daß Glaube heute weniger als Diktat denn als Einladung wahrgenommen werde, „über den Grund der eigenen Existenz nachzudenken“¹⁷. Das abschließende Fazit von Schmidt-Rost ist positiv: „Die CREDO-Texte vermitteln insgesamt und überwiegend den Eindruck, daß viele Menschen dafür offen sind, sich auf die zentralen Fragen menschlichen Lebens ansprechen zu lassen und entgegen manchen Verfallsdiagnosen gewissenhaft darauf zu reagieren. Die Erfahrung pluraler Weltansichten kann nach den Erfahrungen des CREDO-Projektes nur als Befreiung gedeutet werden, nicht als Traditionsabbruch, sondern als neue Form, sich auf die Tradition zu beziehen.“¹⁸ Ich komme auf diese Deutung zurück.

Doch zunächst sollen nun die eher flüchtigen Eindrücke aus CREDO-Projekt, EGB und anderen Agenden anhand von fünf konkreten Credo-Formulierungen, die für unterschiedliche Anlässe verfaßt wurden, vertieft werden.

Für die Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1983 in Vancouver, immerhin doch eine Versammlung der Weltkirche unter römisch-katholischer Beteiligung, wurde folgendes alternative Bekenntnis zu Nicänum und Apostolikum formuliert:

15 Vgl. a. a. O., 51.

16 A. a. O., 53.

17 A. a. O., 55; Schmidt-Rost spricht hier zweifellos auch für die anderen Beteiligten, wie aus den weiteren Beiträgen des Dokumentationsbandes zu ersehen ist.

18 A. a. O., 57. Implizit wird natürlich mit dieser Beurteilung der Credo-Neuformulierungen eine Eingrenzung der möglichen gottesdienstlichen Verwendung des Credo vorgenommen. Es kann in diesem Sinne kaum als gemeinschaftskonstituierend („mit der ganzen Christenheit auf Erden“) oder gar abgrenzend verstanden werden (antihäretische Intention in der Alten Kirche, bewußte Abgrenzung auch in der Zeit des Kirchenkampfes), es ist nur mehr eine subjektive, gegebenenfalls auch lobpreisende Antwort auf die Verkündigung.

„Ich glaube an den lebendigen Gott, den Vater des ganzen Menschengeschlechts, der das All in Macht und Liebe geschaffen hat und erhält. Ich glaube an Jesus Christus, menschengewordener Gott auf Erden, der uns gezeigt hat durch seine Worte und Taten, Leiden mit anderen, Überwindung des Todes, was menschliches Leben sein sollte und wie Gott ist. Ich glaube, daß der Geist Gottes bei uns gegenwärtig ist, jetzt und immerdar, und erfahren werden kann in Gebet und Vergebung, in Wort und Sakrament, in der Gemeinschaft der Kirche und in allem, was wir tun.“¹⁹

Das Credo bekennt im ersten Artikel den Glauben an den Schöpfergott, allerdings nicht in trinitarischem Sinne, denn Gott wird zwar als Vater der Menschen bezeichnet, jedoch nicht als Vater Jesu, dessen Sohn-Sein ebenfalls nicht erwähnt wird. Das Bekenntnis zu Jesus im zweiten Artikel gilt – eine Umsetzung der Zwei-Naturen-Lehre in eine knappe Bekenntnisformulierung – dem „menschengewordenen Gott auf Erden“. Hier könnten allerdings Fragen aufkommen: Ist dieser Jesus ein zweiter Gott? Ist er nach der Menschwerdung nicht mehr Gott? Die Formulierung des Bekenntnistextes ist wenig präzise und läßt verschiedene Deutungen zu, wobei sicher davon auszugehen ist, daß keine Abweichungen von den kodifizierten Glaubensaussagen intendiert waren. Deutlich ist, daß der irdische, der historische Jesus zentraler Bekenntnisinhalt ist, der Jesus der Bergpredigt und der Tischgemeinschaft mit den Sündern, der Jesus, der exemplarisches Menschsein vorgelebt hat, der Liebe gewirkt hat, kurz: Jesus, das Vorbild wahrhaft mitmenschlichen Verhaltens. In diesem liebenden Jesus wird Gott erkennbar. Das Credo schweigt, wie gesagt, zur Sohnschaft, es schweigt zur Präexistenz. Die Umstände der geistgewirkten Jungfrauengeburt werden, mutmaßlich als zu wenig konsensfähig im ökumenischen Dialog, nicht genannt. Ebenfalls nicht genannt wird der *Tod am Kreuz*, auch fehlt der Hinweis auf Jesu eigenes Leiden – es erscheint lediglich, ein wenig doketistisch anmutend, die Überwindung des Todes. Angesichts des hinter diesem Text stehenden Menschenbildes – der leidende, geknechtete Mensch der geschundenen Dritten Welt, der Jesus als Sympathisanten auf seiner Seite wissen soll – scheint mir diese Auslassung nicht völlig nachvollziehbar, sie ist m. W. auch nicht

19 Jesus Christ – the Life of the World. A worship book for the Sixth Assembly of the World Council of Churches, World Council of Churches, Geneva 1983, 90f. Natürlich ist dieses Bekenntnis nicht dazu gedacht, die altkirchlichen Symbole in den Gottesdiensten der Vollversammlung zu ersetzen. Doch kann es m. E. dennoch nicht als marginal angesehen werden, da es immerhin in einer der offiziellen Veröffentlichungen erscheint und somit als zur weiteren Verwendung empfohlen angesehen werden kann.

typisch für Credo-Formulierungen aus diesem oder einem vergleichbaren Kontext. Zum dritten Artikel sei nur dreierlei angemerkt, nämlich erstens, daß *an* den Geist nicht geglaubt wird (wiederum eine Minderung gegenüber trinitarischen Formulierungen), zweitens, daß übernatürliches Wirken des Geistes als geradezu ausgeschlossen erscheint – der Geist wirkt in menschlichem Handeln und in menschlicher Gemeinschaft durchaus irdisch und rational –, und drittens, daß keine eschatologischen Inhalte bekannt werden. Es könnten noch weitere Auffälligkeiten besprochen werden,²⁰ doch für unseren Zweck mag das Gesagte genügen.

Das folgende zweite Bekenntnis stammt von einem Pastor emeritus der Braunschweiger Kirche, der es vor einigen Jahren in einem Taufgottesdienst sprechen ließ mit der einführenden Bemerkung, er wisse, daß das alte Glaubensbekenntnis für moderne Menschen nicht mehr mitsprechen sei, daher habe er uns die folgende Alternative mitgebracht:

„Ich glaube an Gott, den Vater, den Allmächtigen, den Schöpfer Himmels und der Erde. Ich glaube an IHN, der alleiniger Gott ist. Ich glaube an IHN, weil viele Menschen von jeher aus eigener Lebenserfahrung seine Gegenwart und sein Handeln bezeugen. Ich glaube nicht zuletzt an IHN, weil unser jüdischer Menschenbruder Jesus IHN als den stets Gegenwärtigen bezeugt hat. Jesus hat Gottes lebendige Weisung fürs Leben durch sein eigenes vorgelebt bis zum bitteren Tod am Römerkreuz durch Pontius Pilatus. Jesus hat damit deutlich gemacht, daß wir alle uns auf diesen Vater im Himmel im Leben und Sterben verlassen können. Ich glaube, daß Gottes Geist mir Kraft gibt, die Hoffnung im Leben nie aufzugeben und daß ich in Gottes Vaterhause bleiben darf immer und ewig.“

Der Sprechende (und mit ihm die mitsprechende Gemeinde) bekundet mit diesen Worten einen Glauben an Gott, der offenkundig getragen, wenn nicht sogar abhängig ist von einem vorhandenen Konsens: Ich glaube an Gott, weil andere Menschen an ihn glauben und das glaubhaft deutlich gemacht haben, weil er somit im Spiegel der anderen als gegenwärtig erscheint. Ungeachtet dessen scheint mir dieser Text in mancher Hinsicht allerdings weniger ein Glaubensbekenntnis als vielmehr ein Bekenntnis des eigenen Unglaubens bzw. der eigenen Glaubensgrenzen zu sein. Sehen wir den zweiten Artikel genauer an: Der Jude Jesus ist nicht selbst Gegenstand des Glaubens, sondern Zeuge, Zeuge für den Glauben an den verlässlichen

20 So wäre etwa die Bedeutung des Begriffes „All“ für die Gesamtheit der Schöpfung zu bedenken, oder auch die explizite Bindung des Geistes an das kirchliche Handeln.

jüdischen Schöpfergott.²¹ Er ist Vorbild in Hinblick auf die Befolgung des guten Gebotes Gottes, das allerdings anders als in der jüdischen Tradition in der Konsequenz nicht unbedingt als lebensfördernd angesprochen werden sollte, da es offenbar zwingend „zum bitteren Tod am Römerkreuz“ führt. Vermutlich soll jedoch mit dieser Formulierung nicht die Tora desavouiert, sondern lediglich Jesu Tod als logische Konsequenz seines Weges ausgesagt werden – in impliziter Abkehr von allen Behauptungen eines heilsnotwendigen Sterbens *pro nobis*. Jesus ist in diesem Bekenntnis Mensch und nur Mensch. Die Christologie entfällt gänzlich, in jeder Hinsicht, und mit ihr, das sei nur angemerkt, weitestgehend die Eschatologie (sie klingt allenfalls im letzten „ewig“ leise an). Wie sagt Paulus: Ist aber Christus nicht auferstanden, so ist unsere Predigt vergeblich, so ist auch euer Glaube vergeblich (I Kor 15,14). Inwieweit die entsprechend diesem Glaubensbekenntnis vollzogene Taufe tatsächlich rite war, sollten wir aus seelsorgerlichen Gründen vielleicht besser nicht fragen.

Aus einer dritten, recht langen Neuformulierung des Credo ebenfalls für einen Taufgottesdienst zitiere ich nur den zweiten Artikel:

„Wir bekennen und glauben, daß Jesus Christus Gottes Sohn ist und sein glaubwürdigster Gesandter an die Menschen. Er ist in die Welt gekommen, um die Menschen aus der Schuldverstrickung zu befreien. Darum hat er Gottes Willen gelehrt und seine Lehre durch den Tod am Kreuz bestätigt. Am dritten Tage ist er von den Toten wieder auferstanden und zur Herrlichkeit bei Gott erhöht worden, um verbindlich einzustehen für unsere Hoffnung auf ewiges Leben und auf die Vergebung der Schuld. Darum bekennen wir ihn als unseren Erlöser. Darum nehmen wir seine Lehre an als den besten Weg zu einem sinnerfüllten Leben und bemühen uns, ihm nachzufolgen.“

In diesem Text ist, obwohl etwa die Empfängnis durch den Heiligen Geist, die Jungfrauengeburt, das Leiden und (ich möchte fast sagen: natürlich) die Wiederkehr zum Gericht fehlen und wiederum in der Rede von der Bestätigung der Lehre durch den Kreuzestod eine implizite Ablehnung des Sterbens *pro nobis* wahrgenommen werden kann, manches traditionelle Element erhalten geblieben: die Gottessohnschaft, die Sündenvergebung, der Tod am Kreuz, die Auferstehung und sogar die Himmelfahrt. Allerdings wird nicht *an* den Gottessohn geglaubt, es wird lediglich das Fürwahr-Gehaltene benannt. Weiterhin fällt ein gewisser Aktionismus auf, dem

21 Offenkundig verdankt sich die Tendenz dieser Neuformulierung einer im jüdisch-christlichen Dialog gewonnenen Rücksichtnahme auf das Denken der jüdischen Gemeinden.

das „ich glaube“ bzw. „wir glauben“ nicht zu genügen scheint – Taten müssen folgen, der Lehre Jesu entsprechend, der wiederum als Vorbild unseres Handelns erscheint.

Das vierte Glaubensbekenntnis ist einem sehr populären, häufig wieder aufgelegten Buch mit „Neuen Texten und Liedern für Andacht und Gottesdienst“ entnommen:

„Gott, lebendige, formende Kraft, du rufst uns ins Leben jeden Tag neu von Anbeginn an – an dich glauben wir. Jesus, im Abseits geborenes Kind, du kennst unser Leben, Sohn einer Verachteten, Bruder aller Schwachen bis zum letzten – auf dich schauen wir. Geist, pulsierender, verwegener Herzschlag, du drängst uns zum Leben. Ohnmächtige stehen auf, der Tod erstirbt alle Tage neu – auf dich warten wir. Gemeinschaft, vielfältiger, bewegter Raum, du beschenkst unser Leben mit Liebe und Vergebung, mit Aufgaben und Erfüllung heute und morgen – in dir leben wir. Geist, befreiender, tiefer Atem, du erhältst unser Leben durch beflügelte Schritte, durch erwachende Sinne, alle Tage neu – auf dich hoffen wir. Jesus, gottbegabter Mensch, du teilst unser Leben in Freude und Lachen, in Fragen und Angst bis zum letzten – durch dich vertrauen wir. Gott, nährende, erhaltende Macht, du trägst unser Leben jeden Tag neu, jetzt und immerfort – an dich glauben wir.“²²

Bei diesem Credo aufzuzählen, was an Traditionselementen entfallen ist, würde zweifellos der Intention der Verfasserin nicht gerecht, die sich um einen aktuellen Ausdruck dessen, was Menschen heute glauben, respektive was ihnen zu glauben zumutbar erscheint, bemüht haben dürfte. Ich versuche also zu beschreiben, was ich wahrnehme. Das Bekenntnis ist formal trinitarisch gegliedert, wenn ich den Abschnitt über die Gemeinschaft als Teil des dritten Artikels verstehe (anderenfalls würde mir ein adäquater Ausdruck zur Beschreibung des Aufbaus fehlen). Inhaltlich zeichnet es sich eher durch einen pointierten Monotheismus aus, denn es ist ausdrücklich nur Gott, an den hier geglaubt wird. Es beschreibt einen Bogen, von Gott über Jesus und den Geist zur Gemeinschaft und wieder zurück. Der Hinweg bemüht sich um eine Neuformulierung von Traditionselementen, die Themen „Schöpfung“, „Erhaltung“ und „ewiges Leben“ sowie „Tod“ klingen jedenfalls an. Der Rückweg vom Geist zu Gott bleibt ganz in der Gegenwart und ganz im Diesseits, bei den Gefühlen der sprechenden Subjekte, die sich als beflügelt, verstanden, begleitet und getragen erleben und dies lobend und bekennend zum Ausdruck bringen. Die Aussagen zu Chri-

22 Heidi Rosenstock/Hanne Köhler, *Du Gott, Freundin der Menschen. Neue Texte und Lieder für Andacht und Gottesdienst*, Stuttgart 11991, 95. Dieser Text entstammt feministisch-theologischen Kontexten.

stus, die ganz auf den irdischen Jesus beschränkt bleiben, dessen Leiden jedoch, mit Ausnahme des Hinweises auf die Angst, ausklammern, gipfeln in einer Haltung der Aufmerksamkeit, die möglicherweise für Nachfolge steht („auf dich schauen wir“) und einem Gefühl, das dem Glauben immerhin relativ nahe kommt, dem Vertrauen. Insgesamt ist die Sprache dieses Bekenntnisses eher einem Aquarell als einer präzisen Zeichnung zu vergleichen, was, so vermute ich, daß Mitsprechen unterschiedlichster Subjekte ermöglichen soll, insofern diese die sprachlichen Bilder je auf ihre Weise füllen können.

Der letzte Bekenntnisentwurf ist der Liturgie in einem Kindergottesdienst entnommen und offenkundig darauf bedacht, den Kindern nicht zu viele Dogmen zuzumuten:

„Die ganze Welt, auch mein Leben, kommt von Gott. Ich vertraue darauf, daß ich jeden Tag das Glück habe, mich freuen zu können. Leid kommt aber durch Menschen, auch durch mich, in die Welt. Ich vertraue darauf, daß ich leben kann, auch wenn es schwer wird, daß ich Mut kriege, Dinge zu ändern, an denen ich und andere leiden. Ich träume davon, so mit ändern zu leben, wie Jesus es uns gezeigt hat.“²³

Das Bekenntnis, wenn man es denn so nennen kann angesichts der Tatsache, daß es nichts bekennt, sondern allenfalls „Vertrauen“ ausdrückt, ist in einfacher Sprache gehalten (allerdings soll die von manchen Religionspädagogen ausgesprochene Warnung vor einer die Kinder unterfordernden sogenannten kindgerechten Sprache nicht verschwiegen werden²⁴), und es ist durchgehend erfahrungsorientiert, dabei allerdings nicht gegliedert, von einer trinitarischen Gliederung ganz zu schweigen, was ein Auswendigwissen erschweren dürfte. Auch die anklingenden Heilstatsachen, nämlich die Schöpfung und das Handeln des Geistes („Mut kriegen“) werden unmittelbar auf das sprechende Kind und seine Erfahrungen bezogen („mein Leben kommt von Gott“). Ein Fragezeichen sei angemerkt hinsichtlich des Realismus der genannten Erfahrungserwartungen: Inwieweit es realitätsgerecht und damit seelsorgerlich verantwortbar ist, ein Vertrauen einzuprägen in das „Glück“, sich jeden Tag freuen zu können, sei dahingestellt – abgesehen davon, daß es befremdlich anmutet, hier mit einem Begriff zu operieren, der dem „Zufall“ oder dem „Schicksal“ recht nahe steht. Einige Formulierungen erinnern entfernt an theologische Aussagen über

23 Rosenstock/Köhler, a. a. O., 99.

24 Vgl. etwa Fulbert Steffensky, Gott im Kinderzimmer. Über den Versuch Religion weiterzugeben, in: Glaube und Lernen 13, Heft 1 (1998), 4–10.

den Menschen, so das „Leid“, das an die Stelle der „Sünde“ tritt. Von einer Vergebung ist in diesem Zusammenhang dann allerdings nicht die Rede, lediglich von einer Änderung der Zustände, die der Mensch, das Kind mit Hilfe des Geistes (der nicht genannt wird) bewerkstelligen soll. Der irdische Jesus dient als Vorbild des entsprechenden Handelns. – Sollten Kinder tatsächlich nur mit diesem Glaubensbekenntnis aufwachsen,²⁵ könnten sie, stelle ich mir vor, große Schwierigkeiten haben, ein theologisches „Mehr“, das ihnen in Religions- oder Konfirmandenunterricht oder auch im Hauptgottesdienst begegnet, zu integrieren.

Gemeinsam ist allen fünf Bekenntnissen, neben ihrem Bemühen um neue, undogmatische Formulierungen, ein in unterschiedlichem Ausmaß selektiver Umgang mit der Tradition, sowie eine je eigene Gewichtung der historischen Fakten und der eigentlichen Glaubensaussagen. Gemeinsam ist ihnen weiterhin eine merkliche Zurückhaltung hinsichtlich des Glaubens *an* die Personen der Trinität bzw. gegenüber der Trinität selbst. Die kirchliche Gemeinschaft spielt nur in wenigen Texten eine Rolle, was dem gegenwärtigen Hang zu zunehmender Individualisierung entsprechen dürfte, wenn es ihm nicht zuvorkommt. Die Eschatologie – und damit, das sei deutlich betont – eine Hoffnung über dieses Leben hinaus fehlt in den meisten Entwürfen.

Speziell zum zweiten Artikel ist anzumerken, daß zumeist die Rede ist vom Vorbild Jesus, wobei der Schwerpunkt auf dem irdischen, dem historischen, dem menschlichen Jesus liegt; allerdings werden dabei das Leiden und das Kreuz (übrigens auch die Auferstehung) auffällig oft ausgespart. Wenn eines oder beides erwähnt wird, erscheint es als Konsequenz von Leben und Botschaft Jesu, in impliziter Distanz gegenüber allen theologischen Aussagen zu einer Heilsnotwendigkeit des Sterbens des Gottessohnes für uns. Häufig tritt an die Stelle unseres Empfangens unser Tun, in Gestalt eines impliziten oder sogar expliziten ethischen Appells (im zweiten Beispiel zugunsten einer betont indikativischen Haltung schwächer ausgeprägt). Generell sind christologische Inhalte dünn gesät oder gar nicht zu finden. Jesus von Nazareth wird bekannt, nicht Christus Jesus. Geglaut wird tendenziell eher *wie Jesus* als *an Christus*.

25 Generell ist natürlich zu konzedieren, daß alternative Formulierungen, die neben den alten Texten eingesetzt werden, auch pädagogisch sehr hilfreich sein können. Bei dem vorliegenden Versuch bleibt m.E. allerdings die Frage, inwieweit die deutlichen Unterschiede des Textes etwa zum Apostolikum vor allem hinsichtlich des Christus-Bildes nicht zu Verwirrung führen müssen.

IV. Die Vermittlung von Tradition und Situation

Ist dieser Befund eine typische Erscheinung der sogenannten Postmoderne? Nein. Ich muß an dieser Stelle ein Bekenntnis ablegen, genauer gesagt das Schulbekenntnis, Sie in die Irre geführt zu haben: Das dritte der gerade angeführten Beispiele stammt nicht aus der Gegenwart, sondern aus der Aufklärungszeit, aus der Agenda Christian Adlers von 1797.²⁶ Im Original lautet der zweite Artikel so:

„Wir bekennen und glauben, daß Jesus Christus Gottes Sohn und sein glaubwürdigster Gesandte an die Menschen sey, daß er dazu in die Welt gekommen, um die Menschen von dem Elende der Sünde zu befreien, daß er zu diesem Zwek Gottes Willen gelehrt, und seine Lehre durch den Tod am Kreuze bestätigt habe, am dritten Tage aber von den Todten wieder auferstanden und zur größten Herrlichkeit bei Gott erhöht worden sey, um uns dadurch den Trost der Vergebung der Sünden und die Hofnung des ewigen Lebens zu verbürgen. Daher wir uns auch verbunden fühlen, ihn als unsern Erlöser zu verehren, und seine Lehre als die vollkommenste Anweisung zur wahren Glückseligkeit anzunehmen und zu befolgen.“

Sie sehen, daß ich Änderungen vor allem im Satzbau vorgenommen habe und in manchem dem gegenwärtigen Sprachgebrauch gefolgt bin (Weglassen des „Trostes“ in Verbindung mit der Sündenvergebung, „Schuld“ statt „Sünde“, „verbindlich eintreten“ statt „bürden“, „sinnerfülltes Leben“ statt „wahre Glückseligkeit“), was natürlich, ich hatte es im Zusammenhang der Überlegungen zur Inkulturation bereits dargelegt, immer auch leichte inhaltliche Verschiebungen mit sich bringt. Dennoch: Es gibt nichts Neues unter der Sonne (Qoh 1,9). Hinsichtlich der christologischen Defizite der Bekenntnisneuformulierungen ist sogar noch weiter zurückzugehen als nur bis zur Zeit der Aufklärung und daran zu erinnern, daß die germanischen Stämme von jeher eine gewisse Neigung zur arianischen Variante des christlichen Glaubens gezeigt haben. Da das Christentum und sein Bekenntnis dennoch überlebt haben, kann diese Feststellung vielleicht zu einer insgesamt eher unaufgeregten Haltung ermutigen. Allerdings ist darüber nicht zu vergessen, daß um die Wahrheit des Bekenntnisses immer wieder gestritten, sogar gekämpft worden ist.

26 Schleswig-Holsteinsche Kirchen-Agende. Einrichtung der öffentlichen Gottesverehrung. Formulare für die öffentlichen Religionshandlungen. Sonntags- und Festtags-Perikopen. Auf allerhöchsten Königlichen Befehl zum künftigen allgemeinen Gebrauch in den Herzogthümern Schleswig und Holstein, der Herrschaft Pinneberg, der Grafschaft Ranzau und der Stadt Altona, verfaßt von Dr. Jac. Georg Christian Adler, Schleswig 1797, 158.

Ist der aktuelle Befund nun also Anlaß zur Sorge, oder nicht? Ist hier mit Schmidt-Rost von Befreiung und kreativer Anknüpfung an die Tradition zu sprechen oder doch von einem Traditionsabbruch? Ohne Umfragen bemühen zu müssen, ist festzustellen, daß es zur Zeit ganz offenkundig nur unvollkommen gelingt, die christliche Tradition an Menschen weiterzugeben, sie in ihre Erfahrungswelt, in ihr Denken hinein zu übersetzen, außerhalb wie auch innerhalb der Kirchen. Da diese Tradition nun aber Lebensnotwendiges transportiert, bleibt uns das Bemühen um ihre Vermittlung aufgegeben, unter der Frage: „Wie muß das von Schrift und Dogma ‚Gemeinte‘ (nicht das ‚Formulierte‘) traditionsbewußt ausgesagt werden, damit es heute recht verstanden wird?“²⁷ In Kreisen von Theologen und kirchlich Engagierten finden sich auf diese Frage verschiedene Antworten, die je ihr Recht haben und nicht ausschließend bedacht werden sollten. Manche vertrauen auf die Überzeugungskraft des Überlieferten, das durch die Macht seiner Bilder wirken könne, wenn es nur unverfälscht laut werden dürfe. Andere plädieren (gegen sogenannte niedrigschwellige Angebote) dafür, das Bekenntnis fremd in den Raum zu stellen, damit es durch den Eindruck schwer zugänglicher, dafür aber um so kostbarer Inhalte in Verbindung mit der Verbürgung des Bekannten durch das Erscheinungsbild der Gemeinde zur Annäherung reizen möge.²⁸ Die meisten setzen auf Versuche einer Vermittlung, sei es in Gestalt von Übersetzungen, die allerdings sprachschöpferische Kreativität und dichterisches Vermögen zur Voraussetzung haben, sei es in Gestalt von Erklärungen, die klares begriffliches Denken in theologischer Verantwortung sowie gewisse pädagogische Fähigkeiten wünschenswert erscheinen lassen. Auch andere, etwa musikalische Vermittlungswege könnten neu erprobt werden.²⁹ Josef Sudbrack jedenfalls

27 Sudbrack, a. a. O., 216.

28 Ein Votum Dietrich Bonhoeffers wird mitunter in diesem Sinne ausgelegt (Das Wesen der Kirche [Vorlesung im SS 1932], in: ders., Ökumene, Universität, Pfarramt 1931–1932, hg. von E. Amelung/Chr. Stroh, Gütersloh 1994 [DBW 11], 149–303, Zitat: 285): „(Das) Bekenntnis gehört als Arcanum in den Gottesdienst ... Das Bekenntnis ist nicht propagandistisch laut herauszuschreien, es muß als heiligstes Gut der Gemeinde bewahrt bleiben. Allein die Tat ist unser Bekenntnis vor der Welt.“

29 So stellt der Komponist Arnold Mendelssohn zutreffend fest: „Wird z. B. das Glaubensbekenntnis gesprochen, verhält man sich also auf der Ebene der ratio, so kommt diese sogleich mit Zweifel-Fragen: Wie ist das möglich? Kann das wahr sein? Nämlich geschichtlich, wissenschaftlich wahr. Und das sind bedenkliche Fragen, solange wir auf der rationalen Ebene verharren. In die Höhen, in der diese Fragen schweigen, uns zu erheben, vermag die Musik. Das gesungene Wort fassen wir mit

bezeichnet es, im Bemühen um Verknüpfung verschiedener Ansätze, als wesentliche Aufgabe der Theologie, „die eine christliche Botschaft so zu formen, daß sie heute gelebt und verstanden wird, daß – zum Beispiel – die Auffassung von ‚Glauben‘ dem entspricht, was biblisch gemeint und in heutiger Mentalität zu verstehen ist. Diese Vermittlungsaufgabe beinhaltet, knapp umrissen, drei Aspekte:

- die Vergewisserung des Zeugnisses Jesu und der Tradition [hier ist bei diesem katholischen Autor natürlich sinngemäß zu ergänzen: der christlichen Tradition];
- den lebendigen Kontakt mit dem Erfahrungsraum, mit der Mentalität der heutigen Zeit, in die hinein das Glaubenszeugnis zu vermitteln ist;
- die Mühe der Übersetzung, der ‚In(ter)kulturation‘ dieses Glaubenszeugnisses in einer Sprache und Darstellungsweise, die die Gläubigen verstehen und woraus sie leben können.“³⁰

Das Fazit? Am Bekenntnis ist in allen seinen Aspekten, mit allen Aussagen festzuhalten, um die einzelnen Inhalte ist gegebenenfalls – unaufgeregt und im Vertrauen darauf, daß das Bestehen der christlichen Wahrheit nicht allein von uns abhängt – zu streiten; dies auch, um die Gemeinsamkeit zwischen den Konfessionen nicht preiszugeben. Ein solches Festhalten an der Tradition hat, nebenbei, auch einen seelsorgerlichen Aspekt. Auch wenn Menschen erklären, mit den alten Formeln nicht mehr viel oder nichts mehr anfangen zu können, gilt, wie Fulbert Steffensky in einem sehr instruktiven Text zum traditionellen Glaubensbekenntnis richtig feststellt: „Der Glaube ist zu schwer für einen einzelnen. Für ihn und seine Sprache sind alle zuständig, die Toten und die Lebenden.“³¹ An den alten Formulierungen ist festzuhalten, denn: „Ich bin nicht nur ich, wenn ich sie spreche, und ich brauche nicht an meiner eigenen Glaubensbedürftigkeit zu verhungern. [...] Ich bin halbidentisch, wenn ich den Text spreche. Aber identifiziert bin ich mit der Gemeinde, deren Text es ist. Ich bin mit einer Kirche identifiziert,

Organen auf, die mit kritischer Wissenschaft gar nichts zu tun haben, und wir verstehen und erfühlen, hier, was mit jenen scheinbaren Paradoxen, an denen wir uns dort stießen, eigentlich gemeint ist: nämlich allerdings eine Wahrheit, aber eine solche von anderer Art als die wissenschaftliche mit Causalitäten aller Art rechnende.“ In: Stuttgarter Korreferat, 104, zit. nach Gustav A. Krieg, *Die gottesdienstliche Musik als theologisches Problem. Dargestellt an der kirchenmusikalischen Erneuerung nach dem ersten Weltkrieg*, Göttingen 1990, 180. Die Wirkung neuerer Vertonungen, wie etwa des Credo aus der *Missa hebraica* von Hans Darmstadt mit seinen Folgesätzen, bestätigen diese Sicht.

30 Sudbrack, a. a. O., 79f.

31 Fulbert Steffensky, *Das Haus, das die Träume verwaltet*, Würzburg 1998, 55.

die ihn jeden Sonntag spricht.“³² Allerdings ist auch eine vollständige Identität mit dem bekannten Glauben zuweilen notwendig. Denn „es kann keinen Glauben geben, ohne daß er muttersprachlich wird. Darum sind neue Bekenntnisse notwendig.“ Doch ebenso gilt: „Die alte Formel ist die Hüterin der Wahrheit von allen. Sie erinnert uns daran, daß es mehr gibt und mehr gegeben hat als unsere eigene Gegenwart und unsere eigene Sprache. [...] Die alte Formel richtet die neue Sprache. Sie fragt sie, ob ihre Wünsche richtig sind und weit genug gehen.“³³

Hinsichtlich der untersuchten Bekenntnisse werden wir jedenfalls festhalten müssen, daß, bei allem Respekt vor einem Bemühen, dem Glauben der Zeitgenossen nahe zu sein, die Wünsche und Hoffnungen dieser Texte nicht weit reichen. Schon aus dogmatischen Gründen kann vieles gegen sie gesagt werden. Im Hinblick auf die Gemeinden scheint mir besonders problematisch, daß in ihnen der Hoffnung und dem Lob der Atem ausgehen. Dennoch ist angesichts mancher eher defizitärer Versuche als Ermutigung jedenfalls festzuhalten, daß Christus zugesagt hat, auch in einer solchermäßen (und mit solchen Resultaten) sich mühenden Kirche gegenwärtig zu sein und zu bleiben.³⁴ Das Aushalten der Spannung zwischen Tradition und Situation bleibt uns also aufgegeben.

32 A. a. O., 56 und 58. Vgl. auch die ermutigend gemeinte Feststellung a. a. O., 55: „Das Glaubensbekenntnis ist so lebendig, wie die Gemeinden lebendig sind, die es sprechen.“

33 A. a. O., 59.

34 Sudbrack formuliert sogar sehr pointiert: „So ist das Mühen um die Wahrheit oft ein besseres Kriterium für die Wahrheit als das Festhalten an Sätzen“ (A. a. O., 173f).

„... den Herrn Jesus Christus als Gott und Heiland bekennen.“

Die Ökumene und das Christusbekenntnis

Martin Seils | Jena, Deutschland

„Werden die ökumenischen Uhren zurückgestellt?“ So war ein Artikel eines in diesem Jahr erschienenen Heftes des Materialdienstes des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim überschrieben.¹ In der Tat ist das die Beschreibung eines gegenwärtig weit verbreiteten Eindrucks. Die römisch-katholische Kirche untersagt es, nichtkatholische Kirchen als „Schwesterkirchen“ zu bezeichnen und ihren Gliedern – außer in „schwerer Notlage“ – eucharistische Gastfreundschaft zu gewähren.² Die östlich-orthodoxe Kirche drängt den Weltrat der Kirchen dazu, die Gemeinsamkeit im Gottesdienst einzuschränken und Beschlüsse des Ökumenischen Rates der Kirchen nur noch einstimmig zu fassen.³ Die ökumenischen Weltkonferenzen selber nehmen immer mehr den Charakter von ökumenischen „Happenings“ an und zeigen sich mehr und mehr unwillig, eine an gemeinsamen Texten sich vorwärts bewegende „Konsensus-Ökumene“ zu betreiben. Angesichts des angeblichen Versagens der „Konsensus-Ökumene“ wird in der evangelischen Theologie neuerdings der Regreß auf eine „von konstruktiver Toleranz getragenen Ökumene des wechselseitigen konfessionellen Respekts“ empfohlen.⁴ Die Rede von der „Krisis“ der Ökumene ist weithin zu verneh-

1 Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim 54 (2/2003), 33.

2 Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, Note über den Ausdruck „Schwesterkirchen“ (2000), in: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim 51 (2000), 96f; Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung Dominus Jesus. Über die Einzigartigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche (2000); Johannes Paul II., Enzyklika „Ecclesia de Eucharistia“ über die Eucharistie in ihrer Beziehung zur Kirche (2003).

3 Vgl. Appendix zu: Bericht über die Sitzung des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen (26. August bis 3. September 2002, Genf), in: Ökumenische Rundschau 51 (2002), 490–512.

4 Ulrich H. J. Körtner, Paradoxe Katholizität. Ökumenische Theologie im Spannungsfeld von Identität, Konsens und Differenz, in: Wiener Jahrbuch Theologie 4 (2002), 155–172, hier 171.

men. All dies könnte die Beschäftigung mit einem ökumenischen Thema heute schwierig und unter Umständen sogar überflüssig erscheinen lassen. Sie könnte zu einer bloßen Rückschau auf glücklichere Zeiten geraten, überwölbt von der Stimmung, man rede aus einer eher bejammernswerten Gegenwart ohne hoffnungsvolle Zukunftsaussichten heraus. Muß das so sein? Unbeschadet einer ja durchaus berechtigten Skepsis möchten wir uns einer solchen Grundstimmung nicht hingeben.⁵ Die christliche Ökumene ist auch im 21. Jahrhundert unentbehrlich und bei allem gegenwärtigen Widerstreben den christlichen Kirchen bereits so stark eingeschrieben, daß sie von ihr nicht werden lassen können. Auch wird die gegenwärtige „event“-Ökumene sich irgendwann ausgelebt haben und wieder ernsthaften Bemühungen um die Einheit der christlichen Kirchen Platz machen. Selbst die Weltkirchenkonferenz von 1998 in Harare hat die Absicht zum Ausdruck gebracht, „weiterzugehen auf dem Weg zur Einheit“⁶. Zugleich hat sie erneut versichert, es sei die gemeinsame Berufung des Ökumenischen Rates der Kirchen, „die Kirchen aufzurufen zu dem Ziel der sichtbaren Einheit in dem einen Glauben und der einen eucharistischen Gemeinschaft, die ihren Ausdruck im Gottesdienst und im gemeinsamen Leben in Christus findet, und auf diese Einheit zuzugehen, damit die Welt glaube.“⁷

Unser Thema bestimmt uns dazu, der Bedeutung und dem Geschick des Christusbekenntnisses in der Ökumene nachzugehen. Ganz einfach ist das nicht. Einmal wegen der Fülle der Gesichtspunkte, die zu bedenken sind. Zweitens wegen der Fülle der Äußerungen, Texte und Abhandlungen, die die Ökumene hierzu im Laufe von fast 100 Jahren hervorgebracht hat. Drittens aber auch, und das dürfte am schwierigsten sein, weil alles ineinander liegt und kaum in einzelne Themenbereiche auseinander gezogen

5 Vor kurzem sagte Kardinal Walter Kasper, Präsident des Päpstlichen Rats zur Förderung der Einheit der Christen: „In einer Situation, welche durch den Begriff der Globalisierung gekennzeichnet ist, in der die Menschheit im Guten wie im Bösen immer mehr zu einer großen Schicksalsgemeinschaft zusammenrückt, ist Ökumene die christliche Antwort auf die Zeichen der Zeit. In dieser Situation gibt es zur Ökumene keine realistische Alternative.“ (Kardinal Walter Kasper, Gegenwärtige ökumenische Situation und künftige Perspektiven der Ökumene, in: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim 54 [2003], 68–75, hier 68).

6 Unsere ökumenische Vision, in: Gemeinsam auf dem Weg. Offizieller Bericht der Achten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Harare 1998, hg. v. Klaus Wilkens, Frankfurt a. M. 1999, 192–194, hier 194.

7 Grundsatzerklärung „Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Verständnis und einer gemeinsamen Vision des Ökumenischen Rates der Kirchen“, in: Gemeinsam auf dem Weg, a. a. O., 159–190, hier 180. Zitat aus der Satzung des Ökumenischen Rates der Kirchen, beschlossen von der Vollversammlung in Nairobi 1975.

werden kann. Wir werden das dennoch versuchen müssen. Zunächst wollen wir uns mit der sog. „Basiserklärung“ des Ökumenischen Rates befassen, weil in ihr das „Christus bekennen“ der Ökumene seinen deutlichsten Ausdruck gefunden hat. Dann werden wir uns mit dem Nachdenken über Rolle und Bedeutung des Bekenntnisses in der Ökumenischen Bewegung zu beschäftigen haben, weil unser Thema sich auch auf das Bekenntnis im Bekennen richtet und wir danach fragen sollten, wie es mit dem Bekenntnisproblem im Ökumenischen Rat der Kirchen bestellt ist. Schließlich müssen wir uns auf das Christusbekenntnis in der Geschichte der Ökumenischen Bewegung konzentrieren und danach zu fragen suchen, welche Schicksale der Christusbezug der ökumenischen Bewegung gehabt und unter Umständen auch erlitten hat.

1. Die „Basiserklärung“ des Ökumenischen Rates der Kirchen
2. Das Ringen um ein gemeinsames Bekenntnis der christlichen Ökumene
3. Die Ökumene und ihr Christusbekenntnis

1. Die „Basiserklärung“ des Ökumenischen Rates der Kirchen

Als der Ökumenische Rat der Kirchen im Jahre 1948 in Amsterdam gegründet wurde, hat es keinem Zweifel unterlegen, daß der Rat eine sog. „Basiserklärung“ benötige, der alle diejenigen Kirchen zustimmen müssen, die ihm angehören wollen. Die „Basiserklärung“ lautete: „Der Ökumenische Rat der Kirchen ist eine Gemeinschaft von Kirchen, die unseren Herrn Jesus Christus als Gott und Heiland anerkennen.“⁸ Diese Formel hatte eine lange Geschichte. Sie geht zurück auf die Gründung des Weltbundes der Christlichen Vereine Junger Männer in Paris im Jahre 1855. Damals wurde festgestellt, daß man die Absicht habe, „solche junge Männer miteinander zu verbinden, welche Jesum Christum nach der Heiligen Schrift als ihren Gott und Heiland anerkennen“⁹. Im Jahre 1910 faßten nach der Weltmis-

8 Zit. nach: Die erste Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen. Ökumenische Studien durchgeführt unter den Auspizien des Ökumenischen Rates der Kirchen u. hg. von der Studienkommission des Ökumenischen Rates in Genf, Tübingen/Stuttgart 1948, 266; dazu: Hanfried Krüger, Leben und Wirksamkeit des Ökumenischen Rates der Kirchen, in: Harold E. Fey, Geschichte der ökumenischen Bewegung 1948–1968, Göttingen 1974, 47–91, bes. 53–57.

9 Zit. nach: Andreas Karrer, Bekenntnis und Ökumene. Erträge aus den ersten Jahrzehnten der ökumenischen Bewegung, Göttingen 1996, 63.

sionskonferenz in Edinburgh, die allgemein als Anfang der Ökumenischen Bewegung gilt, der anglikanische Geistliche Charles Brent und der Jurist Robert Gardiner den Entschluß, eine Konferenz aller christlichen Gemeinschaften einzuberufen, die die Wiedervereinigung der Kirchen in Glauben und Kirchenverfassung betreiben sollte. Schon 1910 wurde die Einladung dazu an diejenigen christlichen Gemeinschaften gerichtet, „die unseren Herrn Jesus Christus als Gott und Heiland bekennen“¹⁰. Damit und durch die Annahme dieses Satzes als Basiserklärung des Ökumenischen Rates in Amsterdam war eine Grundentscheidung von erheblicher Tragweite gefällt worden. Kirchen, die dem Ökumenischen Rat angehören, verstehen sich zentral von ihrem Bekenntnis zur göttlichen Inkarnation und zur göttlichen Heilstat in und durch Jesus Christus her.

Bemerkenswert ist, daß statt der Formulierung des CVJM „Jesum Christum ... als ihren Gott und Heiland anerkennen“ in der Vorgeschichte der Ökumenischen Bewegung zunächst die Formulierung „als Gott und Heiland bekennen (confess)“ gewählt wurde, die später in Amsterdam allerdings in „anerkennen“ zurück formuliert wurde. Nach kurzem Schwanken, ob es sich bei der Basiserklärung um ein Grundbekenntnis handele, wurde bewußt davon abgesehen, die Erklärung selber als ein Bekenntnis zu verstehen. Die Kirchen bekennen – auch wenn nur von „anerkennen“ die Rede ist – mit den Worten der Basiserklärung Christus als Gott und Heiland, jedoch nicht die Basiserklärung als ihr gemeinsames Bekenntnis. Diese Unterscheidung mag schwierig sein und ist es wohl auch. Nach Lage der Dinge aber konnte keiner der sich im Ökumenischen Rat der Kirchen zusammenschließenden Kirchen zugemutet werden, die jeweils eigenen Bekenntnisse, auf die sie sich gründeten, schon jetzt unter ein gemeinsames ökumenisches Bekenntnis zu stellen. Zunächst weit bemerkenswerter als dies aber ist es, daß überhaupt der Christusbezug als zentrales Merkmal der angesprochenen christlichen Gemeinschaften herausgestellt wurde. In der kirchlichen und theologischen Situation des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts war das keineswegs selbstverständlich. Die christozentrische Theologie Karl Barths war noch weit entfernt. Die Motivation zum zentralen Christusbezug in der Grunderklärung des CVJM hatte – soweit sich feststellen läßt – einerseits in einer lebenspraktischen Bezugnahme gelegen,

10 Zit nach: Karrer, a. a. O., 99. Die Verfasser der Einladung haben später erklärt, sie seien sich nicht dessen bewußt gewesen, daß sie auf die Grundlagenformulierung des CVJM von 1855 zurückgegriffen hätten. Vgl. dazu und insgesamt zur Entstehungsgeschichte der „Basis“ auch Wolfdieter Theurer, Die trinitarische Basis des Ökumenischen Rates der Kirchen, Bergen-Enkheim 1967, 15–109, bes. 51–59.

denn es ging hier der weiteren Formulierung nach ausdrücklich um junge Männer, die in „ihrem Glauben und ihrem Leben“ Christi „Jünger sein ... wollen“¹¹. Andererseits wollte man sich mit dem Bekenntnis zu Christus als „Gott und Heiland“ aber auch abgrenzen von Christentumsauffassungen, die Jesus nur als menschlich-religiösen Offenbarer gelten ließen. In der Anfangsphase der Ökumenischen Bewegung selber ist die christologische Zentrierung der Basisformulierung wohl stark missionarisch geprägt gewesen. Es war das Motto von der „Evangelisation der Welt in dieser Generation“ John Motts, das prägend wirkte. Später aber – zuerst bei der zweiten Weltkonferenz von „Glauben und Kirchenverfassung“ in Edinburgh 1937 – erkannte man, welche Bedeutung der Christusbezug nicht nur missionarisch und auch nicht nur ekklesiologisch, sondern in einem besonderen Sinne auch ökumenisch hatte. „Je näher wir Christus kommen, um so mehr kommen wir einander näher“, war ein bei dieser Konferenz viel zitierter Satz.¹² Noch deutlicher wurde dies, als bei der Gründungsversammlung des Ökumenischen Rates in Amsterdam 1948 die christologische Basisformulierung aufgegriffen und auch für den Ökumenischen Rat der Kirchen selber in Kraft gesetzt wurde. In einem Beschluß über das Wesen des Rates fügte man zum Christusbezug der Basiserklärung erklärend die Feststellung hinzu: „In ihm finden sie ihre Einheit. Sie müssen ihre Einheit, welche eine Gabe Gottes ist, nicht selbst schaffen. Wohl aber wissen sie, daß es ihre Pflicht ist, gemeinsam nach dem Ausdruck dieser Einheit in Leben und Arbeit zu suchen.“¹³ Das heißt: die Christen und ihre Kirchen haben ihre Einheit in Christus als gegebene und geglaubte Einheit bereits. Sie ist ihnen vorgegeben. Sie leben schon in ihr und aus ihr. Sie müssen sie aber als sichtbare Einheit erst noch wieder herstellen. Für das Einheitsverständnis des Ökumenischen Rates war das von ausschlaggebender Bedeutung. Es ist diese Dialektik von in Christus bereits gegebener, zugleich aber erst noch auszudrückender Einheit der Christen und der Kirchen, die die Grundbewegung, aber auch die eigentliche Lust und Last der Ökumenischen Bewegung geworden ist.

11 Zit. nach: Karrer, a. a. O., 63.

12 Vgl. Reinhard Frieling, Der Weg des ökumenischen Gedankens. Eine Ökumenekunde, Göttingen 1992, 221; der Satz steht in etwas modifizierter Form auch in der Erklärung der Dritten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Lund 1952: „Es hat sich wiederum gezeigt, daß wir einander näherkommen, indem wir Christus näherkommen.“ Vgl. Die Einheit der Kirche, a. a. O., 93f.

13 Vgl. Die erste Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, a. a. O., 168.

Schon in der Anfangsphase der Bewegung ist gefragt worden, ob die Basiserklärung theologisch möglich und zureichend sei.¹⁴ Rudolf Bultmann hat ihre theologische Möglichkeit einer scharfen Kritik unterzogen, weil die Aussage vom „Gottsein“ Jesu Christi mißverständlich wäre. Falsch sei sie, wenn sie dieses „Gottsein“ objektivierend beschreiben solle, richtig sei sie nur, wenn sie Jesu „Bedeutsamkeit für den Menschen, für den Glauben“ zum Ausdruck bringen wolle.¹⁵ Es ist auch – durchaus mit Recht – gesagt worden, die Formel bringe das „volle Menschsein“ Christi nicht ausreichend zur Geltung.¹⁶ Leider ist man dem später kaum nachgegangen. Weiterhin wurde eingewandt, daß ein Bezug auf die Heilige Schrift fehle, den die Grunderklärung des CVJM noch gehabt habe, und daß eine trinitarische Einbettung des Christusbezuges erforderlich sei, den z. B. eine Erweiterung der Grunderklärung des Christlichen Vereins Junger Frauen aus dem Jahre 1914 bereits enthielt.¹⁷

So war die Frage nach einer ergänzenden Erweiterung der Basisformel virulent. Nach längeren Überlegungen hat man dieser Frage auf der dritten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Neu-Delhi 1961 Folgen gegeben. Man beschloß, die Basis durch einen Bezug auf die Heilige Schrift und auf die göttliche Trinität zu erweitern. Das eine hatten besonders die reformatorischen Kirchen, das andere die orthodoxen Kirchen gefordert. Daher beschloß man in Neu-Delhi die folgende Fassung der Basiserklärung: „Der ökumenische Rat der Kirchen ist eine Gemeinschaft von Kirchen, die den Herrn Jesus Christus gemäß der Heiligen Schrift als Gott und Heiland bekennen und darum gemeinsam zu erfüllen trachten, wozu

14 Vgl. dazu umfassend: Theurer, a. a. O., 113–197.

15 Rudolf Bultmann, Das christologische Bekenntnis des Ökumenischen Rates (1951), in: Ders., Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze. Bd. 2, Tübingen 1952, 246–261, hier 252.

16 So auch bereits Rudolf Bultmann, a. a. O., 257.

17 Die ursprüngliche Formulierung aus dem Jahre 1898 lautete: „Der Weltbund Christlicher Verbände junger Frauen sucht die jungen Frauen zusammenzuführen, die in Jesus Christus ihren Herrn und Heiland sehen, wie es die Bibel bezeugt, und mit ihm vereint durch die Liebe Gottes, ausgegossen in ihre Herzen durch den Heiligen Geist, gemeinsam versuchen, daß sein Reich unter allen jungen Frauen errichtet werde in Übereinstimmung mit Gottes Wort.“ 1914 wurde der Text (auf Initiative orthodoxer Mitglieder hin) in neuer Formulierung abgeschlossen mit: „Glaube an Gott, den Vater, als Schöpfer, an Jesus Christus, seinen einzigen Sohn, als Herrn und Heiland, und an den Heiligen Geist als Offenbarer und Quelle der Kraft für Leben und Dienst gemäß den Lehren der Heiligen Schriften.“ Zit. nach: Karrer, a. a. O., 63f., 74.

sie berufen sind, zur Ehre Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes.“¹⁸

Beachtenswert ist dabei zunächst, daß statt des „anerkennen“ von Amsterdam nun wieder das ursprünglichere „bekennen“ in die Basiserklärung aufgenommen wurde. Vor allem für die reformatorischen Kirchen befriedigend war es, daß das Christusbekenntnis der Ökumene nunmehr als ein Bekenntnis bezeichnet wurde, das „gemäß der Heiligen Schrift“ erfolgt. Die orthodoxen Kirchen wiederum zeigten sich geradezu glücklich darüber, daß jetzt – wenn auch in Gestalt einer doxologischen Formulierung – ein Bezug zur göttlichen Dreieinigkeit hergestellt wurde.

Die trinitarische Ausweitung der Basisformulierung war sicherlich notwendig und angemessen. Dennoch muß man sich deutlich machen, was damit verbunden war. Bisher hatte man sich auf Christus als denjenigen, in dem Gott Mensch geworden ist und das Heil verwirklicht hat, konzentriert. Inkarnation und Soteriologie seien, so wurde oft festgestellt, die eigentlichen Gehalte der „Basis“. Nun wurde dies ausgeweitet auf einen Bezug zu Gott dem Vater, der auch der Schöpfer der Welt ist, und einen Bezug zum Heiligen Geist, der Welt und Menschen in Christus mit neuem Leben erfüllt. Niemand konnte etwas gegen diese Ausweitung haben. Aber sie geschah in einer Zeitsituation, in der alles auf Weltverantwortung und Welt-erneuerung zu drängen begann und in der sich gleichzeitig das „New age“ mit seinen überbordenden pluralistisch-spirituellen Bewegungen ankündigte. Hat die trinitarische Ausweitung der ökumenischen Basisformel die Ökumene für das Eindringen solcher Zeitströmungen geöffnet? Wir werden dieser Frage noch nachzugehen haben.

Schon jetzt aber ist zu verzeichnen, daß das Verständnis des Christusbezuges der Basisformel des Ökumenischen Rates in ökumenischen Dokumenten der Folgezeit sich deutlich ändert. Nicht mehr ein primär auf das Heilsgeschehen bezogener, sondern ein primär auf den Kosmos bezogener Christus steht dann im Mittelpunkt der Aussagen. Schon in dem Sektionsbericht der Sektion „Zeugnis“ in Neu-Delhi selber heißt es: „Jesus von Nazareth, der Christus, ist Herr und Heiland der ganzen Welt. ... Um der gesamten Menschheit willen wurde der Gottessohn Mensch. Die gewaltigen Geschehnisse von Jesu Wirken, Tod, Auferstehung und Himmelfahrt dienten einem einzigen Ziel, nämlich der Freiheit der Welt.“¹⁹ Die nächste

18 Vgl. Neu-Delhi 1961. Dokumentarbericht über die Dritte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, hg. v. Willem A. Visser't Hooft, Stuttgart 1962, 170; insgesamt vgl. auch: Theurer, a. a. O., 201–261.

19 Neu-Delhi 1961, a. a. O., 87.

Vollversammlung des Ökumenischen Rates, diejenige in Uppsala 1968, sagt in ihrer Botschaft: „Christus will, daß seine Kirche jetzt schon ein Zeichen und die Ankündigung einer erneuerten menschlichen Gemeinschaft ist ... Gott kann uns in Christi neue Menschheit verwandeln.“²⁰ Und wenn man in die jüngere Vergangenheit hineinsieht, so lautet der Christusbezug des Ökumenischen Rates nach einem – allerdings nicht unumstrittenen – Dokument der Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Harare 1998, die Kirchen des Ökumenischen Rates wüßten sich getragen im „Vertrauen auf den Heilsplan Gottes, in Christus alles zusammenzufassen, was im Himmel und auf Erden ist (Eph 1,10).“²¹ Das alles sind Aussagen, die ihr Gewicht und ihre Berechtigung haben. Sie zeigen jedoch eine Tendenz an. Das „Christus bekennen“ der Ökumene war immer universal gemeint. Es bezog sich auf das Heil aller und jedes Menschen. Nun aber bezieht es sich deutlicher noch auf die universale Erneuerung von Menschheit und Welt. Der bisherige Christozentrismus der Ökumene wird von einem kosmischen Universalismus überholt und in ihn eingebettet.

Es könnte sein, daß die beiden letztvergangenen ökumenischen Weltkonferenzen noch einmal eine Umwendung der ökumenischen Grundeinstellung signalisiert haben. Die Leitthemen der Konferenzen der Ökumenischen Bewegung zwischen 1954 und 1983 hatten einen eindeutigen Christusbezug. Er reichte von „Christus – die Hoffnung der Welt“ in Evanston 1954 bis „Jesus Christus – das Leben der Welt“ in Vancouver 1983. Dann aber hat man sich dem Heiligen Geist zugewendet und trat 1991 in Canberra unter dem Thema „Komm, Heiliger Geist, erneuere die ganze Schöpfung“ zusammen. Und 1998 in Harare hieß es: „Kehrt um zu Gott – seid fröhlich in Hoffnung.“ Gut klingende Themen. Aber in Canberra hat man einen engen Bezug zwischen dem Geist und der Schöpfung hergestellt und von Christus nicht mehr viel gesprochen. Und das Thema von Harare hat – etwas kritisch betrachtet – eigentlich eine pointiert individuelle Zuspitzung, fast so, als sei der persönliche Um- und Aufschwung dasjenige, auf das es im Christentum im wesentlichen ankomme. Macht sich hier der dominierende Individualismus der gesellschaftlichen Grundverfassung am Ende des 20. Jahrhunderts

20 Botschaft der Vierten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, in: Bericht aus Uppsala. Offizieller Bericht über die Vierte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Uppsala 4.–20. Juli 1968, hg. v. Norman Goodall, Genf 1968, 1f.

21 Grundsatzzerklärung „Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Verständnis und einer gemeinsamen Vision des Ökumenischen Rates der Kirchen“, a. a. O., 161.

bereits bemerkbar? Wir werden auf die allgemeinen geschichtlichen und die speziellen ökumenegegeschichtlichen Dimensionen zurückzukommen haben, die dies alles in sich bergen mag.

Vorerst jedoch haben wir uns der Frage zuzuwenden, ob und in welchem Sinne das zunächst bestimmende „Christus bekennen“ der Ökumene etwas mit dem „Bekenntnis“ im eher klassischen Sinn des Wortes zu tun gehabt haben mag.

2. Das Ringen um ein gemeinsames Bekenntnis der christlichen Ökumene

Die Basiserklärung des Ökumenischen Rates der Kirchen war als Bezeugung der gemeinsamen Glaubensgrundlage der im Rat vereinigten Gemeinschaft von Kirchen gedacht. Sie trägt bekennnishafte Züge, ist aber nicht als gemeinsame Bekenntnisgrundlage einer vereinigten christlichen Kirche konzipiert worden. Die Frage nach einer solchen gemeinsamen Bekenntnisgrundlage hat sich jedoch neben der Frage nach der Basiserklärung und ihrem Inhalt der Ökumenischen Bewegung von Anfang an auch gestellt. Schon 1912 heißt es im Vorbereitungsprozeß der Bewegung von „Glauben und Kirchenverfassung“ in einem Rundschreiben, „daß die positiven Wahrheiten, denen wir je für uns anhängen, in den einen umfassenden Glauben eingebracht werden müssen, wenn wir in die Fülle des Geistes Christi, unseres Herrn, eintreten wollen“²². Und 1921 schrieb Robert Gardiner, es gehe der Bewegung wirklich um eine „völlige Übereinstimmung in dem einen festgelegten Glauben“²³.

Daher war es nicht verwunderlich, daß die Vorkonferenz der geplanten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, die im Jahre 1920 in Genf zusammentrat und bereits Delegierte aller beteiligten Kirchen umfaßte, die Frage des gemeinsamen Glaubensbekenntnisses zu einem ihrer Verhandlungsgegenstände machte. In der Aussprache darüber zeigten sich erhebliche Meinungsverschiedenheiten. Das ist kaum verwunderlich. Die Delegierten brachten zunächst ein, was jeweils ihre Kirche als Bekenntnisgrundlage festgelegt hatte. Die Anglikaner fußten auf dem sog. Lambeth-Quadrilateral von 1888. Es setzt fest, daß die anglikanischen Kirchen sich

²² Zit. nach: Karrer, a. a. O., 102.

²³ Zit. nach: Karrer, ebd. (englisch: „a complete agreement in the one definite Faith“).

auf die Heilige Schrift Alten und Neuen Testamentes, auf das Apostolikum und das Nizänum als Darlegungen des christlichen Glaubens, auf die beiden Sakramente von Taufe und Abendmahl und auf das historische Bischofsamt als die Grundlage ihrer Einigkeit beziehen. Die ostkirchliche Orthodoxie bestand auf dem Nizänum in der Fassung des Konzils von Konstantinopel 381 als dem einzigen und unveränderbaren Bekenntnis einer vereinigten christlichen Kirche. Die Lutheraner sahen sich durch die im lutherischen Konkordienbuch von 1580 zusammengefaßten altkirchlichen und reformatorischen Bekenntnisse gebunden. Die deutschen Landeskirchen hatten deshalb mit der Begründung, daß Glaubens- und Bekenntnisfragen nicht Gegenstand von Konferenzverhandlungen sein könnten, die offizielle Beteiligung an der Genfer Konferenz abgelehnt. Trotzdem hielten manche Delegierte es auch für möglich, daß ein neues gemeinsames Glaubensbekenntnis formuliert würde. Der Grundgegensatz, der dann immer wieder eine Rolle gespielt hat, war der zwischen einer gemeinsamen Aufnahme des Nizäno-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses oder der Neuformulierung dessen, was von allen christlichen Kirchen heute gemeinsam bekannt werden kann.

Es hat zwischen der Genfer Vorkonferenz von 1920 und der Gründungskonferenz von „Glauben und Kirchenverfassung“ in Lausanne 1927 eine weitgefächerte Umfrage bei den beteiligten Kirchen gegeben. In ihr wurde unter anderem gefragt, ob die Feststellung des einheitlichen Glaubens in der Form eines Glaubensbekenntnisses notwendig und wünschenswert sei und welches Glaubensbekenntnis oder anderes Formular dazu als wünschenswert betrachtet würde. Die hochinteressanten Antworten sind erst kürzlich aufgearbeitet worden.²⁴ Als Ergebnis der Umfrage wurde 1923 festgestellt, daß man im allgemeinen darin übereinstimme, „daß in der vereinigten Kirche irgendwelche anerkannte Glaubenseinheit bestehen muß, und zwar zunächst mit Bezug auf die Menschwerdung des Gottessohnes und die Heilige Dreifaltigkeit“, und daß diese Glaubenseinheit „entweder in Form eines Glaubensbekenntnisses oder als Glaubenserklärung zum Ausdruck gebracht werden muß“²⁵. Jedoch hat man sich im weiteren Vorbereitungsprozeß für die Weltkonferenz in Lausanne immer stärker auf die altkirchlichen Bekenntnisse als bekenntnismäßige Grundlage einer vereinigten Kirche konzentriert.

24 Vgl. Karrer, a. a. O., 149–196.

25 Zit. nach: Karrer, a. a. O., 332.

Dabei wäre es geblieben, wenn nicht eine von Deutschland ausgehende Initiative eine gewisse Änderung herbeigeführt hätte. Im Jahre 1926 schlug nämlich der Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen auf einer Tagung in Frankfurt am Main auf Anregung des deutschen reformierten Moderators August Lang vor, in die Lausanner Verhandlungsgegenstände eine Erklärung über das Evangelium als Grundlage der christlichen Kirche aufzunehmen und unterbreitete dazu auch ein Formulierungsangebot.²⁶ Dieser Vorschlag hat sich in Lausanne durchgesetzt. Ohne Gegenstimmen wurde in Lausanne das Dokument „Die Botschaft der Kirche an die Welt: Das Evangelium“ angenommen, das unter Anregung durch die deutschen Vorschläge von der Konferenz formuliert worden war.²⁷ Es handelt sich um einen ausführlicheren Text, der durchaus Bekenntnischarakter hat. Er beginnt mit den Sätzen: „Die Botschaft der Kirche an die Welt ist und bleibt das Evangelium. Das Evangelium ist die Freudenbotschaft von der Erlösung, die Gott der sündigen Menschheit in Jesus Christus für Zeit und Ewigkeit schenkt.“²⁸ Im Grunde genommen ist dieser Text der einzige bekenntnisartige Text, den „Glauben und Kirchenverfassung“ jemals ohne Gegenstimmen hat annehmen können. Soviel bekannt ist, haben Passagen aus ihm Eingang in einige Bekenntnisse asiatischer Kirchen gefunden. Leider ist er heute fast vergessen.

Nach der Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen ist das Thema eines gemeinsamen Bekenntnisses als Grundlage einer vereinigten Kirche zunächst weitgehend zurückgetreten. Das lag neben vielen anderen Gründen daran, daß man jetzt eher mit der Frage beschäftigt war, wie überhaupt die von den Kirchen der Ökumene gemeinsam geglaubte Einheit sichtbar gemacht werden könne. Es lag auch daran, daß man immerfort mit den je sich ergebenden situationellen Herausforderungen beschäftigt gewesen ist. Und schließlich gab es ein Hindernis, das der Ökumenische Rat sich selber in den Weg gelegt hatte. Das war die sog. „Toronto-Erklärung“ des Zentralausschusses aus dem Jahre 1950 mit dem Titel „Die Kirche, die Kirchen und der Ökumenische Rat der Kirchen“²⁹. Man wollte mit dieser Erklärung

26 Reinhard Frieling, Die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung 1910–1937, unter besonderer Berücksichtigung des Beitrages der deutschen evangelischen Theologie und der evangelischen Kirchen in Deutschland, Göttingen 1970, 68–70; der Text 69.

27 Die entsprechenden Texte bei Karrer, a. a. O., 338–341.

28 Zit. nach: Karrer, a. a. O., 339.

29 Vgl. Die Einheit der Kirche. Material der ökumenischen Bewegung, a. a. O., 251–261.

einer Reihe von Befürchtungen über Wesen und Absicht des Ökumenischen Rates entgegentreten. Er sei keine „Über-Kirche“. Er sei nicht dazu geschaffen, um Unionsverhandlungen zwischen den Kirchen in die Wege zu leiten. Er dürfe sich nicht auf den Boden einer besonderen Auffassung von der Kirche stellen. Keine Kirche, die dem Rat angehöre, relativiere dadurch ihre eigene Auffassung von der Kirche. Und – dies ist für unsere Frage von besonderer Bedeutung – wenn eine Kirche Mitglied des Ökumenischen Rates sei, bedeute „das nicht, daß sie damit eine bestimmte Lehre über das Wesen der kirchlichen Einheit annimmt“³⁰. Die „Toronto-Erklärung“ läßt zwar Gespräche darüber zu, wie man zur sichtbaren Einheit der Kirche Christi gelangen könne. Sie hält es wohl auch offen, daß die Kirchen in diesen Gesprächen zu bestimmten Ergebnissen kommen. Sie ist jedoch ein Hindernis für alle Versuche, durch ekklesiologisch bedeutsame Erklärungen Voraussetzungen oder Grundlagen für die Einheit der Kirche bereitzustellen.³¹

Solche Bemühungen haben sich trotzdem nicht vermeiden lassen. Sie gingen von den Erklärungen aus, in denen die Kirchen des Ökumenischen Rates – zuerst in Uppsala 1961, zuletzt in Canberra 1991 – sich in Kurzformeln über das Wesen der Einheit der Kirche auszudrücken versuchten. In diesen Formeln war immer wieder davon die Rede, daß die Einheit der Kirche grundlegend auch „im gemeinsamen Bekenntnis des apostolischen Glaubens“³² zum Ausdruck komme. Es mußte sich also die Frage stellen, was denn dieses Bekenntnis „zu dem einen apostolischen Glauben“ eigentlich sei. Damit war man wieder bei der Bekenntnisfrage angelangt. In den leitenden Kreisen des Ökumenischen Rates muß man um das Jahr 1975 herum zu der Überzeugung gelangt sein, daß sich die Frage nach der Formulierung eines gemeinsamen Bekenntnisses nicht weiterhin umgehen ließe.

Zunächst wird das daran deutlich, daß die Weltkirchenkonferenz von Nairobi 1975 die „Funktionen und Ziele“ des Ökumenischen Rates neu beschrieb und dabei feststellte, es sei seine Aufgabe, „die Kirchen aufzuru-

30 Ebd., 255.

31 Zur Problematik der Toronto-Erklärung vgl. auch Konrad Raiser, *Ökumene im Übergang. Paradigmenwechsel in der ökumenischen Bewegung?* München 1989, 172–178.

32 So z. B. in der von der Vollversammlung der Weltkirchenkonferenz in Canberra 1991 angenommenen Erklärung „Die Einheit der Kirche als Koinonia: Gabe und Berufung“, in: *Im Zeichen des Heiligen Geistes. Bericht aus Canberra 1991. Offizieller Bericht der Siebten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen*, 7. bis 20. Februar 1991 in Canberra/Australien, hg. v. Walter Müller-Römheld, Frankfurt a. M. 1991, 173–176, hier 174.

fen mit dem Ziel der sichtbaren Einheit im einen Glauben und der einen eucharistischen Gemeinschaft, die ihren Ausdruck im Gottesdienst und im gemeinsamen Leben in Christus findet, und auf diese Einheit zuzugehen, damit die Welt glaube.“³³ In den „Empfehlungen“ der mit der „Einheit der Kirche“ befaßten Sektion II von Nairobi taucht dann an erster Stelle das Stichwort „Gemeinsames Bemühen um das Bekenntnis der christlichen Wahrheit“ auf. Dazu heißt es zugleich vorsichtig und deutlich: „Wir bitten die Kirchen, in gemeinsamem Bemühen die christliche Wahrheit und den christlichen Glauben, den uns die Apostel verkündigt haben und der uns durch die Jahrhunderte überliefert worden ist, je nach den Erfordernissen der Situation anzunehmen, sich wieder anzueignen und gemeinsam zu bekennen.“³⁴ Daß das kein Augenblickseinfall war, geht daraus hervor, daß kurz vor der Konferenz von Nairobi in der „Ökumenischen Rundschau“ ein Artikel des deutschen Ökumenikers Günther Gaßmann mit der Überschrift „Gemeinsames christliches Bekenntnis heute“ erschien.³⁵ Es gäbe inzwischen, sagt Gaßmann hier, in der Ökumene eine „Ebene der Erfahrung tiefer ökumenischer Gemeinsamkeit im Glauben“.³⁶ Können und müsse nicht, so fragt er weiter, diese Erfahrung auch „auf der Ebene der Reflexion und des Dialogs bewußt gemacht werden und einen formulierten Ausdruck finden?“³⁷ Und sei dafür nicht, so fragt er gleich darauf, „das gemeinsame Bekennen oder Bekenntnis die angemessenste Form?“³⁸

33 Zit. nach: Bericht aus Nairobi 1975. Ergebnisse – Erlebnisse – Ereignisse. Offizieller Bericht der Fünften Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, 23. November bis 10. Dezember 1975 in Nairobi/Kenia, hg. v. Hanfried Krüger u. Walter Müller-Römheld, Frankfurt a. M. 1976, 327. Man geht wahrscheinlich nicht fehl mit der Vermutung, daß hier vorsichtig versucht wurde, die Restriktionen des Toronto-Dokumentes etwas zu überschreiten.

34 Bericht aus Nairobi 1975, a. a. O., 34.

35 Günther Gassmann, Gemeinsames christliches Bekenntnis heute. Erwägungen zur Sektion I von Nairobi, in: Ökumenische Rundschau 24 (1975), 291–304. Vgl. bereits sehr viel früher: Lukas Vischer, Neues Bekenntnis und neues Bekennen (1967), in ders., Ökumenische Skizzen. Zwölf Beiträge, Frankfurt a. M. 1972, 11–30; sowie: Lukas Vischer, Ein ökumenisches Glaubensbekenntnis? In: Concilium 14 (1978), 555–563. Das Heft 10/1978 der Zeitschrift „Concilium“ ist insgesamt auf das Thema des ökumenischen Glaubensbekenntnisses bezogen.

36 Gassmann, a. a. O., 294; der Satz fährt fort: „... an Gott den Schöpfer und Erhalter, an Christi gnädige Heilstat und Gegenwart, an das lebensschaffende Wirken des Heiligen Geistes unter uns.“

37 Ebd.

38 Ebd.

Es dauerte noch eine Weile. Man hatte noch mit den „Konvergenzerklärungen“ über Taufe, Eucharistie und Amt zu tun, die erst 1982 zum Abschluß gebracht werden konnten. Inzwischen wurden allerhand literarische Diskussionen in Gang gesetzt. In Rom fand im Herbst 1980 ein Colloquium mit dem Thema „Den einen Glauben bekennen“ statt.³⁹ Im Jahr der Verabschiedung der „Lima“-Dokumente und auch in Lima beschloß die Ständige Kommission für Glauben und Kirchenverfassung jedoch, ein neues theologisches Studienprojekt in Gang zu setzen. Es hatte den Titel „Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Ausdruck des apostolischen Glaubens heute“⁴⁰. Dieses Studienprojekt sollte unter drei Aspekten erarbeitet werden: der gemeinsamen Anerkennung, der gemeinsamen Auslegung und dem gemeinsamen Bekenntnis des apostolischen Glaubens.⁴¹ Schon in der Anfangsphase des Projektes ist sehr umstritten gewesen, ob man ein neues Glaubensbekenntnis mit Bezug auf die gegenwärtigen Herausforderungen schaffen oder eine Neuaneignung der altkirchlichen Glaubensbekenntnisse vornehmen solle. Es kam, wie es kommen mußte. Man entschied sich, von den drei propozitierten Aspekten der Anerkennung, der Auslegung und des Bekenntnisses des apostolischen Glaubens zunächst den mittleren, denjenigen der Auslegung, zu bearbeiten. Dazu beschloß man, „das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel aus dem Jahr 381 als theologisches und methodologisches Werkzeug zu benutzen, um die zu explizierenden Grundlagen des apostolischen Glaubens herauszustellen“⁴². Um es so zu sagen: die Auffassung der ostkirchlichen Orthodoxie über den „apostolischen Glauben“ hatte sich durchgesetzt.

39 Gerald Békés u. Harding Meyer (Hg.), Den einen Glauben bekennen. „Confessio fidei“. Ein römisches Kolloquium, Frankfurt a. M. 1982.

40 Über die Geschichte und die Vorstufen des Projektes vgl. Hans-Georg Link, Auf dem Weg zum gemeinsamen Glauben. Bemerkungen zum Projekt der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung über den apostolischen Glauben heute, in: Ökumenische Rundschau 33 (1984), 495–510; zum Gesamtprojekt vgl. auch Erich Geldbach, Ökumene in Gegensätzen, Göttingen 1987, 43–55.

41 Vgl. Schritte zur sichtbaren Einheit. Lima 1982. Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung. Berichte, Reden, Dokumente, hg. v. Hans-Georg Link, Frankfurt a. M. 1983, 64–79, bes. 77f.

42 Vgl. Die Methode des Studienprojekts, in: Gemeinsam den einen Glauben bekennen. Eine ökumenische Auslegung des apostolischen Glaubens, wie er im Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel (381) bekannt wird. Studiendokument der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, Frankfurt a. M. u. Paderborn 1991, 11–15, hier 11.

Der Text, der schließlich erarbeitet und im Jahre 1991 verabschiedet wurde, ist gründlich und umfassend. Er sucht das Nizäno-Konstantinopolitanum nach jeweils einer eher theologischen Texterläuterung auch „für heute“ auszulegen und dabei auf „heutige Herausforderungen“ einzugehen. Zwischen den Kirchen des Ostens und des Westens war im Hinblick auf das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel besonders strittig das sog. „filioque“ gewesen, also die Aussage in der westlichen Fassung des Bekenntnisses, daß der Heilige Geist in der Heiligen Trinität vom Vater „und vom Sohn“ – wie es heißt – „ausgehe“.⁴³ Daß der Heilige Geist auch „vom Sohn“ ausgehe, stand nicht im ursprünglichen Nizäno-Konstantinopolitanum und war infolgedessen im ostkirchlichen Wortlaut des Bekenntnisses auch nicht enthalten. An den theologischen und historischen Unterschieden in dieser Frage war im Jahre 1054 die Einheit zwischen Ost- und Westkirche zerbrochen. Während des Arbeitsprozesses über die „Auslegung des apostolischen Glaubens“ hat man sich bemüht, in der „Filioque“-Frage eine Einigung herbeizuführen.⁴⁴ Merkwürdigerweise wird in dem Studiendokument selber vom Bestehen eines Problems in dieser Sache und von den Bemühungen um seine Behebung nur in einem dem Text beigegebenen „Glossar“ Kenntnis gegeben.⁴⁵ Dabei heißt es, das Problem sei trotz aller Bemühungen und Annäherungen „offiziell noch nicht gelöst worden“⁴⁶. Der Text der „ökumenischen Auslegung“ selber tut aber so, als sei das Problem bereits gelöst, und zwar – trotz spürbaren Bemühens, auch die westkirchliche Sicht mit zur Sprache zu bringen – im wesentlichen im Sinne der ostkirchlich-orthodoxen Auffassung.⁴⁷

Man sollte den Bemühungen, die auf das Studiendokument zur „Auslegung des apostolischen Glaubens“ verwendet worden sind, nicht unrecht tun. Im Hinblick auf ein „gemeinsames Bekenntnis“ der Ökumene sind sie

43 Zur „Filioque“-Frage vgl. heute insbes. Peter Gemeinhardt, Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter, Berlin/New York 2002; sowie ders., Die Filioque-Kontroverse. Historische Spurensuche und ökumenische Perspektiven, in: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim 54 (2003), 43–49.

44 Vgl. Geist Gottes – Geist Christi. Ökumenische Überlegungen zur Filioque-Kontroverse. Bericht und Vorträge zweier Tagungen auf Schloß Klingenthal (Frankreich), hg. v. Lukas Vischer, Frankfurt a. M. 1981.

45 Vgl. Gemeinsam den einen Glauben bekennen, a. a. O., 120f.

46 Ebd., 120. Dies bestätigt sich durch die Aufweise bei Gemeinhardt, Die Filioque-Kontroverse, a. a. O., 3–27.

47 Ebd., 26f (Nr. 15–18).

aber doch nicht recht weiterführend. Ein möglicher Bekenntnischarakter des Ergebnisses wird ausdrücklich ausgeschlossen: „Das Studienprojekt hat nicht die Absicht, ein neues ökumenisches Glaubensbekenntnis zu formulieren.“⁴⁸ Bei dem überwiegend theologischen Charakter des Studien-dokumentes und seiner vergleichsweise großen Ausführlichkeit wäre das auch gar nicht denkbar gewesen. Unter dem Stichwort „Anerkennung“ wird jedoch auch festgestellt, daß das Ergebnis „nicht als ein Konvergenz- oder gar Konsensdokument gedacht“ sei, sondern „als ein Werkzeug ..., das den Kirchen helfen soll, sich gemeinsam auf den apostolischen Glauben zu konzentrieren und über ihn nachzudenken“⁴⁹. Weithin ist dies als Eingeständnis verstanden worden, daß die Bemühungen ihr eigentliches Ziel nicht erreicht hätten. Man weiß nicht, ob damit der Versuch, in der Ökumene zu einem gemeinsamen Glaubensbekenntnis zu gelangen, als für alle Zeit gescheitert angesehen werden muß. Im Augenblick sieht es so aus. Aber man darf auf bessere Zeiten hoffen. Allerdings wird man in dieser Sache auf bessere Zeiten nur hoffen können, wenn man überzeugt ist, daß ein sprachlich formulierter Konsens auch in einer pluralistisch gewordenen Zeit und Welt noch möglich ist. Kann jedoch eine Kirche, die konstitutiv der Wahrheit gewährenden Wahrheit des Wortes vertraut, sich dieser Möglichkeit grundsätzlich entziehen wollen?

Was aber ist nun mit dem „Christus bekennen“ und dem auf Christus konzentrierten Grundbekenntnis der Ökumene während aller dieser Geschehnisse und Prozesse vor sich gegangen? Dieser Frage sollten wir uns jetzt noch einmal zuwenden.

3. Die Ökumene und ihr Christusbekenntnis

Es ist immer wieder einmal darauf hingewiesen worden, daß die Ökumene im Laufe ihrer insgesamt nun schon einhundertjährigen Geschichte einen deutlichen Einschnitt in ihrer Grundeinstellung erfahren habe. Willem Visser't Hooft, der langjährige Generalsekretär des Ökumenischen Rates, hat die primäre Grundeinstellung der Ökumene auf die Formel gebracht, in ihrer Anfangszeit und noch bis zur Konferenz von Neu-Delhi 1961 sei die ökumenische Bewegung durch einen „christozentrischen Universalismus“ be-

48 Ebd., 14.

49 Ebd., 13.

stimmt gewesen.⁵⁰ Danach, von Neu-Delhi an, hat man einen „Paradigmenwechsel“ in der Ökumene konstatiert.⁵¹ Das neue, dann bestimmende „Paradigma“ hat man als „Säkularökumenismus“ charakterisiert.⁵² Gegenwärtig fragt man andeutungsweise, ob sich nicht eine weitere Änderung der Grundeinstellung anbahne. Man hat dafür den Ausdruck „Konvivenz-Ökumene“ vorgeschlagen.⁵³ Das aus Lateinamerika stammende „convivenca“ muß man dabei wohl mit „Zusammenleben“ wiedergeben, aber es ist noch mehr und anderes gemeint, die Vollversammlung in Harare hat gesagt: „Wir öffnen uns für eine Kultur des Dialogs und der Solidarität im Zusammenleben mit Fremden und der bewußten Begegnung mit Menschen anderen Glaubens.“⁵⁴

Was da zunächst im Gange gewesen ist, kann man mit einem Hinweis auf die Beteiligung Karl Barths an der Ökumenischen Bewegung illustrieren.⁵⁵ Barth hatte bei der Gründungsversammlung des Ökumenischen Rates in Amsterdam 1948 den Hauptvortrag zum Generalthema der Konferenz übernommen. Dieses Generalthema lautete: „Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan.“ Er hat in seinem Vortrag der Formulierung dieses Themas und der Sicht, die dahinter steht, energisch widersprochen. Das sei eine

50 Willem A. Visser't Hooft, Wiederentdeckung des christozentrischen Universalismus (1962), in ders., Ökumenischer Aufbruch. Hauptschriften, Bd. 2, hg. v. Hans Jürgen Schulz, Stuttgart/Berlin 1967, 67–74; sowie ders., Kein anderer Name. Synkretismus oder christlicher Universalismus? Basel 1965; auch: Raiser, a. a. O., 51–86.

51 Nach Eberhard Jüngel ist „Paradigma“ in diesem Sinne ein „Orientierungsrahmen, der für die Tätigkeiten des menschlichen Geistes richtungs- und maßgebend ist“; nach Thomas Kuhn, der den Begriff eingeführt hat, steht „Paradigma“ für „die ganze Konstellation von Meinungen, Werten, Methoden usw., die von den Mitgliedern einer gegebenen Gemeinschaft geteilt werden.“ Zit. nach Raiser, a. a. O., 53.

52 Vgl. Welche Einheit sollen wir suchen? Gedanken zur Konzeption des „Säkular-Ökumenismus“. Studiendokument des Instituts für Ökumenische Forschung in Straßburg, in: Lutherische Monatshefte 9 (1970), 185–191.

53 Vgl. Klaus Wilkens, Einführung und Bewertung aus persönlicher Perspektive, in: Gemeinsam auf dem Weg, a. a. O., 17–52, hier 51.

54 Unsere ökumenische Vision, in: Gemeinsam auf dem Weg, a. a. O., 193.

55 Thomas Herwig, Karl Barth und die Ökumenische Bewegung. Das Gespräch zwischen Karl Barth und Willem Visser't Hooft auf der Grundlage ihres Briefwechsels 1930–1986, Neukirchen-Vluyn 1998. Die Zusammenfassung des Barth-Vortrages bei der Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Amsterdam 1948 erfolgt in Anlehnung an das Referat bei Herwig, 154–163. Der Text des Barth-Vortrages selber: Karl Barth, Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan, in: Amsterdamer Dokumente. Berichte und Reden auf der Weltkirchenkonferenz in Amsterdam 1948, hg. v. Focko Lüpsen, o. O. 1948, 136–146; auch in: Evangelische Theologie 8 (1948/49), 181–188.

falsche Perspektive. Richtig müsse es heißen: „Gottes Heilsplan und der Auftrag der Kirche.“ Keineswegs dürfe die Analyse der Weltprobleme den hermeneutischen Raster für die kirchliche Verkündigung abgeben. Die Kirche habe sich weder um sich selbst noch um die Welt Sorge zu machen. Vielmehr sei ihr aufgetragen, der Welt Gottes Zuspruch und Anspruch zu verkünden. Ihre heilsgeschichtliche Funktion sei also zunächst durchaus beschränkt auf das Zeugnis von der heilsamen Wirklichkeit des kommenden Reiches Gottes. Der Ökumenische Rat solle sich als bekennende Kirche verstehen, als Kirche des Gottes, der in Jesus Christus sich das Schicksal seiner Schöpfung zu eigen gemacht habe; des Gottes also, der allein zuständig ist und die Mittel zur Verfügung hat, seine darniederliegende Schöpfung in Ordnung zu bringen.

Töne wie aus einer anderen Welt, möchte man heute fast sagen. Aber eben Töne, die am Anfang standen und am Anfang auch gehört werden wollten. Nicht in jeder Hinsicht Töne vielleicht, die einen Lutheraner geradezu hinreißen würden. Aber doch Töne, von deren Grundtendenz er sich mitberühren und mitbestimmen lassen könnte.

Der „christologische Universalismus“ der Ökumene ist nicht von Barth begründet worden. Er stammte aus der Missionsbewegung des beginnenden 20. Jahrhunderts. Es ist aber kein Zweifel, daß die Basiserklärung des Ökumenischen Rates und die erste Phase der Grundeinstellung der Ökumene eine enge Kohärenz zur Theologie Barths gehabt haben und durch diese Theologie auch mitbestimmt worden sind. Bis in den Anfang der sechziger Jahre hinein hat Barth in der Ökumenischen Bewegung mitgewirkt. Das „Jesus Christus als Gott und Heiland anerkennen“ und damit die christologische Zentrierung der Ökumene waren sein Thema. Dann aber hat er sich zurückgezogen. Bezeichnend ist, daß Barth zur Teilnahme an der Vorbereitung der Weltkirchenkonferenz von Neu-Delhi nicht mehr eingeladen worden ist. Darüber hat er sich geärgert.⁵⁶ Wenn er später die katholische Kirche des II. Vatikanums gerühmt hat, so mag das auch Ausdruck dieser Verärgerung gewesen sein, aber noch mehr war es wohl dies, daß die Dokumente des II. Vatikanums eine deutlich heilsgeschichtliche Grundeinstellung hatten, die die ökumenische Bewegung gerade zu verlassen sich anschickte. Es steckte aber noch etwas dahinter. Im Jahre 1960 hatte Barth auf Einladung des Christlichen Studentenweltbundes einen Vortrag zum Thema „Leben und Auftrag der Kirche“ übernommen. Was er und andere

56 Vgl. Herwig, a. a. O., 238–243, hier auch Ausführungen zum sog. „Säkularökumenismus“.

Vortragende dazu zu sagen hatten, schien die Studierenden jedoch nicht mehr zu interessieren. Visser't Hooft, der auch einen Vortrag gehalten hatte, schreibt in seiner Biographie: „... diese Konferenz verlief ganz anders, als die Bundesführung erhofft und erwartet hatte. Die Referate von D. T. Niles, Leslie Newbigin, Karl Barth und mir schienen nicht das zu sein, was die Studenten haben wollten.“⁵⁷ Paradigmenwechsel vollziehen sich nicht geplant. Sie vollziehen sich als geschichtliche Wandlungen von Grunderfahrungen und Grundeinstellungen, deren Kausalitäten sich kaum ergründen lassen. Sie sind dann vorhanden. Man kann sie insoweit auch nicht ändern. Aber das heißt natürlich nicht, daß man sie nicht analysieren und kritisieren, auch wohl begrüßen oder bedauern, auch wohl befördern oder hinwegwünschen darf. Nur ist dies merkwürdig: wer in einer solchen Grundeinstellung steckt, hat meistens keine kritische Distanz zu ihr. Er ist immer schon von ihr vereinnahmt und geprägt. Es ist nicht leicht, eigene Grundeinstellungen distanziert zu betrachten und sie dann wohl auch zu transzendieren.

In den sechziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts hat nicht nur die Weltkirchenkonferenz von Neu-Delhi plötzlich ein neues Paradigma – nur sehr oberflächlich mit „Säkularökumenismus“ wiedergegeben – entdeckt. Vielmehr hat sich ein Umschwung aller Grundeinstellungen ereignet, wobei man noch nicht einmal weiß, ob das nur die euroamerikanische Kulturwelt betraf. Es war ein Umschwung von einer kulturkritischen Bestimmtheit hin zu einer universalgeschichtlichen Hoffnungseinstellung. Einer Hoffnungseinstellung jedoch, die durchaus bereit war, unter revolutionären Impulsen der „Unordnung der Welt“ in Richtung auf das herbeizuführende „Reich Gottes“ zu steuern. Dazu paßte kein „christozentrischer Universalismus“ mehr. Es mußte nun ein trinitarischer Universalismus sein, in dem Christus als Schöpfungsmittler und welterneuender Erlöser verstanden werden wollte. Und so hatte man das neue Paradigma. Noch in Harare wußte man sich „getragen von dem Vertrauen auf den Heilsplan Gottes“, nun aber demjenigen, „in Christus alles zusammenzufassen, was im Himmel und auf Erden ist.“⁵⁸

Diese Feststellungen scheinen einen eher kritischen Unterton zu haben. Niemand kommt – wir sagten es – aus der ihm zugewachsenen geschichtlichen und biographischen Grundeinstellung heraus, die je persönlich einen durchaus transzendenten Bestimmungscharakter haben dürfte. Man muß

57 Ebd., 238f, bes. 239, Anm. 57.

58 Grundsatzzerklärung, in: Gemeinsam auf dem Weg, a. a. O., 161.

aber sehen, daß die Welt der sechziger Jahre des vorigen Jahrhunderts eine Welt erheblicher Bedrohungen und damit zugleich berechtigter Ungeduld gewesen ist. Wir haben das jetzt nicht näher zu analysieren, sondern nur zu konstatieren. Die theologischen und ökumenischen Impulse, die daraus hervorgingen, hat in Neu-Delhi der amerikanische Lutheraner Joseph Sittler in einem der Hauptvorträge zu einem viel beachteten Ausdruck gebracht.⁵⁹ Sittler knüpfte an Kol 1,15–20 an. Er sagte, nach dem Kolosserbrief schwingte Gottes Ratschluß „in einem ... gewaltigen Kreis“. Der kosmischen Erlösung in Christus seien „alle Dinge ... zugänglich, weil alle Dinge in ihm ihr Wesen haben“⁶⁰. „Der Weg vorwärts“ gehe „aus von einer Christologie, die auf ihre kosmischen Dimensionen ausgeweitet wird, die ihre Leidenhaftlichkeit gewinnt durch die Not dieser bedrängten Erde und die ihre ethische Zuspitzung gewinnt durch die Liebe und den Zorn Gottes.“⁶¹ Es waren noch nicht ganz die revolutionären 68er Jahre. Aber es war der ökumenische Vorschein davon. Die Weltkonferenz von Uppsala wird 1968 dann sagen: „Wir hören den Schrei derer, die sich nach Frieden sehnen. Die Hungernden und die Ausgebeuteten rufen nach Gerechtigkeit. Die Verachteten und Benachteiligten verlangen ihre Menschenwürde. Millionen suchen nach einem Sinn ihres Lebens.“⁶² Sie wird auch sagen: „Wir betrachten heute diese Welt als den Ort, wo Gott bereits am Werk ist, alles neu zu machen, und wo er uns auffordert, mit ihm zusammen zu arbeiten.“⁶³

Das Paradigma vom kosmischen Christus, der allenthalben bereits erlösend zugegen ist und allenthalben erneuernd wirkt, birgt die Gefahr einer allumfassenden Relativierung in sich. Erlösung und Erneuerung müssen nicht erst bezeugt und durch das Zeugnis zustande gebracht werden. Sie sind nach dem neuen Paradigma in Natur und Geschichte schon vorhanden. Sie müssen nur noch aufgespürt werden. Sie bedürfen sozusagen nur noch der christologischen Identifikation. Das hat es dann auch überall gegeben, in den Befreiungstheologien ebenso wie in denjenigen der Ökologie, wenn es sein muß in der ethischen Zuspitzung auf, wie Sittler sagte, „die Liebe und den Zorn Gottes“. Der niederländische Theologe Hendrikus Berkhof

59 Joseph A. Sittler, Zur Einheit berufen (Einführungsreferat zur Sektion Einheit), in: Neu-Delhi 1961, a. a. O., 512–523.

60 Ebd., 512.

61 Ebd., 521.

62 Botschaft der Vierten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, in: Bericht aus Uppsala 1968, a. a. O., 1.

63 Bericht der Sektion I: Der Heilige Geist und die Katholizität der Kirche, in: Bericht aus Uppsala, a. a. O., 9.

hatte an der ökumenischen Studie „Gott in Natur und Geschichte“ maßgeblich mitgewirkt und muß hierbei etwas gespürt haben von den Problemen, die die Konzeption des „kosmischen Christus“ enthält. In Uppsala 1968 trat er mit einem Vortrag über „Die Endgültigkeit Jesu Christi“ hervor.⁶⁴ Er ging von der Basiserklärung aus. Sie sei „als Ausdruck unseres gemeinsamen Bekenntnisses mit Recht christologisch genannt worden“⁶⁵. In ihre konzentrierte Aussage sei aber auch die Überzeugung von der „Endgültigkeit Jesu Christi“ eingeschlossen. Keine einzige Zeile des Neuen Testaments sei ohne den Glauben an die Endgültigkeit Jesu Christi geschrieben. „Wir haben“ also „keine andere Wahl. Entweder wir bekennen Christus als endgültig, oder wir bekennen ihn überhaupt nicht. An diesem Punkt können wir mit den großen Religionen und mit dem Säkularismus nicht den geringsten Kompromiß schließen.“⁶⁶ Müssen wir nicht – und nun kommt ein schwerer, aber inhaltsvoller Satz – müssen wir nicht sagen, daß Christi „erneuernde Kraft das Ergebnis seiner Endgültigkeit war, und nicht die Endgültigkeit eine Konsequenz dieser Erneuerung?“⁶⁷ Das waren angesichts der ökumenischen Situation der siebziger Jahre harte, aber deutliche Worte. Sie sind vollkommen ungehört verhallt.

Denn nun ist man, so scheint es, gegen Ende des „ökumenischen Jahrhunderts der Kirche“ noch einmal in ein neues Stadium und, wenn man so will, auch in ein neues Paradigma eingetreten. In Canberra 1991 begann die südkoreanische Professorin Chung Hyun Kyung ihre „Einführung in das theologische Thema“ der Konferenz mit den Worten: „Meine lieben Brüder und Schwestern, willkommen in diesem Land des Geistes. Wir sind heute hier versammelt, um vom Heiligen Geist Kraft für unsere Arbeit der Erneuerung der ganzen Schöpfung zu empfangen.“⁶⁸ Die Professorin trat dann ein für eine „politische Ökonomie des Lebens“, die ihrer Ansicht nach drei Veränderungen erforderlich mache. Erstens einen „Übergang vom Anthropozentrismus zur Lebensbezogenheit“. Zweitens einen „Übergang vom Prinzip des Dualismus zum Prinzip der Verknüpfung“. Und drittens

64 Hendrikus Berkhof, Die Endgültigkeit Jesu Christi. Unser gemeinsames Bekenntnis und seine Konsequenzen für unsere Zeit, in: Bericht aus Uppsala, a. a. O., 320–329.

65 Ebd., 320.

66 Ebd., 322.

67 Ebd., 323.

68 Chung Hyun Kyung, „Komm, Heiliger Geist – erneuere die ganze Schöpfung“. Einführung in das theologische Thema, in: Im Zeichen des Heiligen Geistes. Bericht aus Canberra 1991, a. a. O., 47–56, hier 47.

den „Übergang von der ‚Kultur des Todes‘ zur ‚Kultur des Lebens‘“. Das Bild des Heiligen Geistes, das sie damit vermitteln wolle, entstamme nicht ihrem theologischen Fachwissen. Es entstamme vielmehr „einem inneren Gefühl, das im kollektiven, aus Jahrtausenden der Spiritualität entstandenen Unterbewußtsein meines Volkes wurzelt“⁶⁹. Es ergebe sich auch aus dem Bild der Kwan, der von den Frauen Ostasiens verehrten „Göttin des Mitleidens und der Weisheit“. „Ihre mitleidende Weisheit heilt alle Formen des Lebens und befähigt diese, zum Ufer des Nirwana zu schwimmen.“⁷⁰ Die Professorin fragt: „Könnte dies vielleicht auch ein weibliches Bild für Christus sein, der der Erstgeborene unter uns ist, der uns vorangeht und andere mit sich nimmt?“⁷¹

Eine Christologie der religiös-pneumatischen Erfahrung. Auf der Konferenz sprach man von „Synkretismus“. Tatsächlich handelt es sich um die Mutation des Christentums in eine animistische Naturreligion. In Harare 1998 ist man so weit nicht gegangen. Man sagte, man sei unterwegs als „Volk, das durch Gottes Vergebung befreit ist“⁷². Man sagte, „inmitten unserer zerrissenen Welt verkünden wir die frohe Botschaft von Versöhnung, Heilung und Gerechtigkeit in Christus“⁷³. Dabei allerdings öffne man sich – wir hörten das schon – „für eine Kultur des Dialogs und der Solidarität im Zusammenleben mit Fremden und der bewußten Begegnung mit Menschen anderen Glaubens.“⁷⁴

Es ist wohl eine Zeit gekommen, in der Traditionen nicht mehr als bestimmend und verpflichtend angesehen werden, sondern – wenn überhaupt – nur das aus ihnen entnommen wird, was individuell als förderlich und deshalb als akzeptabel empfunden wird. Es ist wohl auch eine Zeit gekommen, in der persönliches Erfahren darüber entscheidet, ob etwas für das jeweilige Individuum gilt oder nicht. Es ist aber auch die Zeit gekommen, in der die großen menschheitlichen und immer noch religiös bestimmten Kulturen in Begegnung und Konkurrenz zueinander treten. Nicht der Individualismus, aber doch das Gespür für die Herausforderung durch andere Kulturen und ihre Religiosität mag der berechtigte Gehalt eines sich anbahnenden neuen ökumenischen Paradigmas sein. Wird es unserer christlich bestimmten, wenn auch weitgehend säkularisierten Kultur angemessen

69 Ebd., 55.

70 Ebd.

71 Ebd., 56.

72 Unsere ökumenische Vision, in: *Gemeinsam auf dem Weg*, a. a. O., 193.

73 Ebd.

74 Ebd.

sein, sie in dieser Lage zu einer „Kultur des Lebens“ zu alterieren? Oder könnte es doch richtig bleiben, auch jetzt als den eigentlichen Gehalt unseres Glaubens und unserer durch ihn bestimmten Kultur „den Herrn Jesus Christus als Gott und Heiland“ zu bekennen?

Wir haben miteinander versucht, „die Ökumene und das Christusbekenntnis“ und deren Beziehung zueinander zu erkunden. Eine bewegte Geschichte. Aber auch eine Geschichte, die nicht fern von Zeit und Mensch sich bewegt hat. Vielleicht hat sie sich dabei von ihrem eigentlichen Impuls, die Einheit der Kirche Christi zu suchen und herbeizuführen, nach und nach etwas entfernt. Aber auch in Harare sagte man: „Weder Fehlschläge noch Unsicherheiten, weder Ängste noch Bedrohungen können unseren Willen schwächen, weiterzugehen auf dem Weg zur Einheit.“⁷⁵ Man darf gespannt sein, wohin das führen wird.

75 Ebd., 194.

Können ethische Entscheidungen Sache des status confessionis sein?

Svend Andersen | Aarhus, Dänemark

Die im Titel enthaltene Frage möchte ich anhand eines konkreten Falles zu beantworten versuchen. Es ist ein Fall aus der jüngsten politischen und kirchlichen Geschichte Dänemarks.

Anfang des Jahres 2003 fand bekanntlich eine rege internationale Debatte über die Zulässigkeit eines militärischen Angriffes gegen den Irak statt. Die Vereinigten Staaten Amerikas haben im März ohne ausdrückliches Mandat des UN-Sicherheitsrates den Krieg angefangen. In Dänemark beschloss die liberal-konservative Regierung, dass das Land sich der von den USA geleiteten Koalition anschließen sollte. Sie bekam für diesen Beschluss eine recht knappe Mehrheit im Parlament, womit sie gegen eine seit Ende des Zweiten Weltkrieges starke Tradition des außenpolitischen Konsensus verstieß.

Theologisch interessant ist die Tatsache, dass es in der Regierung eine Kirchenministerin gibt und dass sie gleichzeitig Pastorin in der evangelisch-lutherischen Kirche Dänemarks ist. Sie ist während der Ausübung ihres Ministeramtes von ihrer Pfarrstelle beurlaubt. Die Kirchenministerin war an dem Beschluss, am Krieg gegen den Irak teilzunehmen, beteiligt. Wir haben also den interessanten Fall, dass eine Pastorin – die Inhaberin eines geistlichen Amtes – gleichzeitig als Parlamentarierin und Ministerin weltliche Macht ausübt, und zwar in der Form der Kriegsführung. Sie äußerte nicht nur – wie unzählige andere Bürger – öffentlich ihre Meinung zum Irak-Krieg, sondern wirkte aktiv an der Entscheidung für die Kriegsbeteiligung mit. Dadurch wurde sie Teil des kollektiven Handlungssubjektes der Kriegsführung.

In bezug auf diese Handlungsweise muss die Frage nach der Konfessionsverträglichkeit zumindest gestellt werden. Genauer gesagt muss gefragt werden, wie die Handlungsweise der dänischen Ministerin sich zu der Formulierung im Artikel XVI der Confessio Augustana verhält, es sei Christen erlaubt, rechte Kriege zu führen (*liceat jure bellare*).

Diese Frage enthält mindestens drei Teilfragen: 1. Wie ist das *jure bellare* zu verstehen, etwa im Verhältnis zur traditionellen Lehre vom gerech-

ten Krieg? 2. Lässt sich der Begriff des *jure bellare* aus dem 16. Jahrhundert ins 21. Jahrhundert übertragen? 3. Welche bekenntnismäßigen Konsequenzen könnte ein Handeln gegen den Begriff des *jure bellare* haben? Ich versuche im folgenden, diese drei Fragen zu beantworten.

I. „Christen mögen rechte Kriege führen“

Der Artikel XVI der CA über „Polizei und weltliches Regiment“ hebt zunächst hervor, dass Obrigkeit, geordnetes Regiment und Gesetze von Gott geschaffene gute Ordnungen sind. Folglich können Christen die diesen Ordnungen entsprechenden Ämter „ohne Sünde“ ausüben. Diese Aussage wird spezifiziert durch Nennung der Verwaltung des Rechts, des Strafens, aber auch wirtschaftlicher Tätigkeiten und des Eingehens der Ehe. Im direkten Anschluss an die Nennung der Bestrafung wird nun das Kriegführen genannt: Christen mögen „rechte Kriege führen, streiten“ (*iure bellare, militare*; BELK 70). Diesem positiven Bekenntnis entspricht negativ die Abweisung der Auffassung, die genannten weltlichen Tätigkeiten seien nicht mit dem christlichen Leben vereinbar, wobei sowohl die Wiedertäufer als auch die katholische Kirche gemeint sind. In der Begründung der Verdammung wird hervorgehoben, das Evangelium handle nicht vom „Äußerlichen und Weltlichen“, sondern vom „innerlichen, ewigen Wesen und Gerechtigkeit des Herzen“. Das weltliche Leben werde deshalb nicht abgelehnt, sondern in seinen Ordnungen sollten vielmehr „christliche Liebe und rechte gute Werk“ bewiesen werden. Es wird die christliche Pflicht zum Gehorsam betont, allerdings mit der Qualifizierung, so weit es „ohne Sünde geschehen mag“. Die Begründung lautet: „so der Oberkeit Gebot ohn Sund nicht geschehen mag, soll man Gott mehr gehorsam sein dann den Menschen“ (BELK 71).

Man kann diese Formulierungen leicht missverstehen. Und man hat es oft getan! Es scheint ja nämlich, als würde hier der innere, ewige Bereich des Glaubens völlig von dem äußeren, zeitlichen Bereich des Sozio-politischen abgetrennt – und als ob das Agieren innerhalb des letzteren für den christlichen Glauben indifferent sei, als habe der ganze weltliche Bereich den Status des *Adiaphoron*. Das ist jedoch gerade nicht der Fall. Der politisch-weltliche Bereich gehört zum Bekenntnis, weil es sich um von Gott gegebene Ordnungen handelt. Aus dieser Bekenntnisaussage folgt die ethische Forderung, der Christ solle diesen Bereich „als wahrhaftige Gottesordnung“ halten, und in ihm die *christliche* Liebe und die aus dem Glauben

folgenden guten Werke „beweisen“ (ebd.). Und die Qualifikation der Gehorsampspflicht zeigt ausdrücklich, dass es Konflikte geben kann zwischen politischem Handeln und dem Glauben.

Der Artikel fasst Luthers christlich-theologische Deutung des politischen und weltlichen Lebens zusammen. Wenn wir deshalb fragen, wie die Aussage über den Krieg zu verstehen ist, bietet es sich an, Luthers diesbezügliche Schriften einzubeziehen.

Luther hat seine Auffassung vom Krieg sehr klar in der Obrigkeitsschrift dargestellt. Er tut es im Zusammenhang seiner Belehrung des christlichen Fürsten über die Bestrafung von Übeltätern. Für Luther sind Kriegsführende Fürsten, die entweder in einem Über-/Unterordnungsverhältnis stehen oder gleichrangig sind. Diese Rangordnung hat für seine Beurteilung der Kriegsführung Bedeutung, aber davon können wir hier absehen. Luther geht von vornherein davon aus, dass für einen Christen nur der Verteidigungskrieg in Frage kommt. Der Gegner ist also ein potentieller Angreifer. Ihm soll zunächst „Recht und Frieden“ angeboten werden; erst wenn das scheitert, kann der Fürst sich mit Gewalt wehren. Das Ziel der Kriegsführung darf nicht das Verfolgen der eigenen Interessen des Fürsten sein, sondern muss der Schutz seiner Untertanen sein. Es geht darum, der Gefahr für das Land zu wehren. Wenn dieser Kriegsfall vorliegt, ist es für den Untertanen Pflicht, in den Krieg zu ziehen. Die Gewaltanwendung muss sogar als „Christlich und eyn werck der liebe“ angesehen werden (WA 11, 277). Gerade im Falle des Krieges finden wir auch bei Luther die entscheidende Einschränkung der Gehorsampspflicht: wenn ein Fürst beim Kriegsführen „unrecht hette“, kann der Christ sich weigern. „Denn wider recht gepuert niemant zu thun, Sondern man muß Gotte (der das recht haben will) mehr gehorchen denn den menschen“ (ebd.). Allerdings macht Luther darauf aufmerksam, dass es schwierig sein mag, zu entscheiden, ob der Fürst im Recht ist oder nicht. – In der Schrift über Kriegsleute geht Luther näher auf den Begriff „Recht“ ein. Es geht zwar nicht um die Gerechtigkeit des Glaubens, sondern um die äußere Gerechtigkeit. Aber es stellt sich doch die Frage, ob der gerechtfertigte Christ überhaupt im Bereich der äußeren Gerechtigkeit in der Gestalt des Kriegsrechts agieren darf. Kriegführen ist Teil eines Amtes und ist schon als solches rechtmäßig. Das Amt ist durch sein Ziel definiert: „was ist recht kriegten anders denn die ubelthetter straffen und fride halten“, (WA 19, 628). Luther sagt hier explizit über den Angriffskrieg: „Wer krieg anfehert, der ist unrecht“ (645). Die Begründung ist letztlich, dass die Obrigkeit eingesetzt ist, um den Frieden zu bewahren und den Krieg zu verhindern. Der rechte Krieg ist der Krieg aus Nötigung, der Verteidigungskrieg, zu dem gegriffen wird, „wenn wil nicht helffen, das man sich zu recht, zu

verhor, zum vertrag erbeut, allerley boesen wort und tuecke vertregt und zu gut haelt“ (651). – In der Ermahnung zum Frieden auf die zwölf Artikel zeigt Luther konkret, wie ernst ihm die friedliche Konfliktlösung ist. Ein Krieg würde das deutsche Land zerstören, deshalb müsse eine Versammlung aus Vertretern der Bauern und der Herren gebildet werden, die nach menschlichem Recht und durch Vertrag den Konflikt beseitigt. (WA 18, 332f). Luthers Umkehr im Verhältnis zu den Bauern ist gerade von seiner grundsätzlichen Einstellung zum Krieg her zu verstehen: die Bauern haben die friedliche Lösung abgelehnt; sie agieren wie eine angreifende Partei, weshalb die Fürsten geradezu genötigt sind, zur Waffe zu greifen. – In der Schrift über Kriegsleute betont Luther wieder, dass Verweigerung nur erlaubt ist, wenn es unbezweifelbar ist, dass der Herr im Unrecht ist. (WA 19, 656).

Worum es Luther in seinen Überlegungen zum Krieg letztlich geht, geht eigentlich aus dem Titel „Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können“ ganz klar hervor. Es geht um die Vereinbarkeit der Kriegsführung mit dem christlichen Glauben. In dem Sinne besteht bei Luther ein enger Zusammenhang zwischen der Bekenntnisfrage und dem Begriff des gerechten Krieges. Der rechtmäßige Krieg, so sagt Luther in der Schrift über die Kriegsleute, kann mit einem guten Gewissen geführt werden, mit dem Bewusstsein, dass es ein Werk ist, das „fuer Gott recht und von yhm befohlen“ ist (WA 19, 648).

Luthers Beurteilung des Krieges ergibt sich folgerichtig aus seiner allgemeinen politischen Ethik. Diese ruht nicht nur auf dem Gedanken der Ordnungen und der Unterscheidung zwischen Amt und Person, also auf dem Schöpfungsglauben. Sie ruht ebenso sehr auf Luthers grundlegender Betonung des Zusammenhanges zwischen Christusglauben und Nächstenliebe. Die beiden Elemente in Luthers christlicher Ethik stehen nicht, wie Troeltsch behauptet hat, zueinander im Widerspruch. Im Gegenteil: die von Gott gegebenen Ordnungen und die durch den Christusglauben ermöglichte Nächstenliebe sind auf dasselbe gerichtet: auf das friedliche Gedeihen des Menschenlebens. Die Ordnungen, darunter das Amt der Obrigkeit, sind dazu da, das Leben der Menschen zu beschützen. Und der Liebende sucht nicht sein eigenes, sondern das Wohl seines Nächsten. Deshalb gilt vom Fürsten, schon als Amtsinhaber überhaupt und erst recht als Christ, dass er den Frieden schützen soll. Das ist der entscheidende Gedanke in Luthers Kriegsethik, und von hier aus ist auch sein Gebrauch des Begriffes „Recht“ in bezug auf den Krieg zu verstehen. Der rechtmäßige bzw. gerechte Krieg ist bei Luther derjenige Krieg, der mit dem gottgewollten Sinn der politischen Ordnung und mit der Nächstenliebe übereinstimmt. Obwohl Luther

keine Liste von Prinzipien über den gerechten Krieg aufstellt, lassen sich doch die Grundgedanken klar erkennen: (1) Gerecht kann nur ein Verteidigungskrieg sein, ein Krieg als Notwehr. (2) Ziel eines solchen Krieges darf nur die Wiederherstellung des Friedens sein. (3) Zum Krieg darf nur gegriffen werden, wenn alle Möglichkeiten der friedlichen Einigung ausgeschöpft sind. (4) Wenn eine Obrigkeit im Widerspruch zu diesen Bedingungen Krieg führt, muss dieser als ungerecht angesehen werden, und ein Christ ist nicht zur gehorsamen Kriegsteilnahme verpflichtet.

Man muss feststellen, so meine ich, dass Luther damit implicite die wichtigsten Prinzipien der katholischen Lehre über den *jus ad bellum* anerkennt, vor allem die Bedingungen der *causa justa*, der *recta intentio* und der *ultima ratio*.

Ich kann nicht beanspruchen, die gesamte Literatur zu CA XVI zu überschauen, aber es scheint mir, dass die Erörterungen zum Begriff „*jure bellare*“ nicht immer befriedigend sind. In meiner eigenen Studienzeit habe ich bei Leif Grane die zwar zutreffende, aber doch sehr dürftige Erklärung gelesen, alles deute darauf hin, dass Luther nur denjenigen Krieg als rechtmäßig betrachtete, der gegen eindringende Feinde oder gegen Aufruhr geführt wurde. Und ähnlich sei wohl Artikel XVI zu verstehen (vgl. Grane 1996).

In der ausführlicheren Behandlung von Wilhelm Maurer hören wir über die *Kriegsleute-Schrift* und die beiden Schriften zum *Türkenkrieg*: „Sie verzichten sämtlich auf die theoretische Erörterung über den gerechten Krieg, sondern sind seelsorgerlich-aktuell“. Nichtsdestoweniger gebe es bei Luther zwei grundlegende Erkenntnisse über den „gerechten Krieg“: 1. dieser sei immer ein Verteidigungskrieg; 2. er sei niemals ein Religionskrieg. Was ersteres betrifft, hänge die Frage, ob ein Krieg gerecht sei, nicht von allgemeinen Prinzipien ab, sondern von der persönlichen Entscheidung einzelner Amtsträger. Ein gerechter Krieg genüge der Liebespflicht. Auch im Falle des Untertanen gelte „die Verpersönlichung des Urteils über die Rechtmäßigkeit“ (vgl. Maurer 1976, 149ff). – Es scheint mir hier die Bedeutung des Begriffes *Recht* bei Luther völlig unterschätzt zu werden und damit der Charakter der persönlichen Entscheidung zu sehr überbetont zu werden. Man tut Luther meiner Meinung nicht recht, wenn man meint, sein seelsorgerliches Anliegen schließe die theoretische Analyse aus.

Günter Wenz erinnert in seiner *Theologie der Bekenntnisschriften* an die *Apologie*, in der explizit betont wird, „rechte Kriege führen“ hieße, „um gemeines Friedes willen“ Krieg zu führen, so dass also nur ein Verteidigungskrieg und niemals ein Angriffskrieg gerecht genannt werden könne (Wenz 1998, 454f). Wenz weist jedoch auch auf neuere kirchlich-theologische Überlegungen hin, die in der Behauptung münden, der Gedanke vom

gerechten Krieg sei „mit dem Anliegen von CA 16 heute unvereinbar“, so dass man von diesem Gedanken Abschied nehmen müsse (455f). Wie man eine solche Behauptung – der Wenz sich nicht anschließt – noch „lutherisch“ nennen kann, ist mir rätselhaft.

Fassen wir die Überlegungen zu diesem Punkt zusammen: Wenn man das *jure bellare* der CA XVI von Luthers Überlegungen her verstehen darf, enthält der Artikel sehr wohl eine deutliche Aussage über den Zusammenhang zwischen dem gerechten Krieg und dem christlichen Glauben, um den es in dem Bekenntnis geht.

II. Was heißt heute „rechte Kriege führen“?

Eine erste Voraussetzung dafür, dass die Aussage der CA XVI über das rechte Kriegführen heute überhaupt Sinn geben kann, ist, dass sich eine lutherische Ethik des Krieges als gegenwärtige rekonstruieren lässt. Unter einer Rekonstruktion verstehe ich hier nicht ein historisches Verfahren, sondern ein normatives. Es geht darum, Elemente der lutherischen Ethik so darzustellen, dass sie als gegenwärtige normativ-ethische „Theorie“ verteidigt werden kann. Eine solche Rekonstruktion muss sich natürlich auf Luther berufen. Diese Art der normativen theologischen Ethik muss also hermeneutisch vorgehen in dem einfachen Sinn, dass sie die Interpretation von Texten umfasst.

Bei dieser Interpretation gehe ich davon aus, dass es möglich ist, in Luthers Texten zwischen historisch bedingten Aussagen einerseits und rekonstruierbaren normativen Aussagen andererseits zu unterscheiden. Ich lehne eine Horizontverschmelzungshermeneutik ab, indem ich davon ausgehe, dass die normativen Aussagen tatsächlich in den Texten vorhanden sind. Sie werden nicht von dem heutigen theologischen Leser konstruiert, sondern eben „nur“ rekonstruiert. Ich denke, dass es trotz der geschichtlichen Wandlungen des menschlichen Lebens doch im gewissen Sinne Konstanten gibt, auch im Bereich der Ethik.

Wir müssen das Verhältnis von Zeitbedingtem und Konstantem in bezug auf mindestens drei Begriffe überlegen: den des politischen Handelns, den des Krieges und den der Rechtsordnung.

(1) Was zunächst das *politische Handeln* betrifft, hat dieser Begriff zweifelsohne in einem Fürstentum des 16. Jahrhunderts einen ganz anderen Inhalt als in einer gegenwärtigen europäischen Demokratie. Vor allem kann

in einer Demokratie die von Luther vorausgesetzte Struktur der Über- und Unterordnung nicht anerkannt werden. Im Gegenteil: in einer Demokratie spielt jeder Bürger gewissermaßen auch die Rolle, die Luther ausschließlich der Obrigkeit zugeschrieben hat. Außerdem hat politisches Handeln in der gegenwärtigen Gesellschaft nicht nur ein individuelles Subjekt. Das gilt auch für die Entscheidung, einen Krieg anzufangen, sogar wenn sie von dem Leiter der einzigen Supermacht getroffen wird. Auf jeden Fall gilt es in einem kleinen europäischen Land wie Dänemark: das politische Entscheiden und das politische Handeln ist ein kollektives Phänomen. Aber kollektive politische Handlungen haben Handlungen von Einzelindividuen als Komponenten. Im Falle der Kriegsteilnahme ist die betreffende Handlung durch die Entscheidungen einzelner Minister und Parlamentsmitglieder, die Kriegsteilnahme zu unterstützen, konstituiert. Obwohl kein einzelner Politiker also alleinverantwortlich ist, kann immer noch von einer individuellen Verantwortung geredet werden. Das positive Abstimmen innerhalb der Regierung und im Parlament ist ein individuelles Handeln, das Mitverantwortung beinhaltet, weil es eine mitwirkende Ursache ist von denjenigen konkreten Ereignissen, aus denen ein militärischer Angriff besteht.

Trotz aller zeitbedingter Unterschiede gibt es somit Übereinstimmungen zwischen dem politisch agierenden Fürsten zur Zeit Luthers und einer votierenden parlamentarisch gewählten Ministerin unserer Zeit.

(2) Ein zweiter Punkt, wo das Verhältnis von Wandel und Konstanz bedacht werden muss, ist die *Art der Kriegsführung*. Der heutige High-tech-Krieg mit computer-gesteuerten Waffen ist einleuchtenderweise sehr verschieden von dem Kampf Mann gegen Mann in den Schlachten des 16. Jahrhunderts. Aber es gibt doch auch entscheidende Gleichheiten, die den Gebrauch desselben Wortes „Krieg“ rechtfertigen. Auch heute bedeutet Krieg gewaltsames und gezieltes Töten von Menschen, das mitkalkulierte Sterben von Unschuldigen, Zerstörung von Werten, Hunger, Armut und den Zusammenbruch einer geordneten Gesellschaft. All das sehen wir heute in Afghanistan, im Irak und in Liberia.

(3) Schließlich müssen wir die Institution des *Rechts* bedenken. Hier besteht vielleicht die größte Schwierigkeit. Bei Luther finden wir die bemerkenswerte Lage, dass er einerseits das Recht sehr hoch einschätzt; das Recht ist ein entscheidendes Instrument der von Gott eingesetzten weltlichen Obrigkeit – aber andererseits betont Luther sehr stark, dass der Fürst nicht an das geschriebene Recht gebunden ist. Der Fürst muss als Anwender des Rechts frei entscheiden, aus Vernunft und, wenn er ein Christ ist,

aus Liebe. In diesem Punkt ist es vertretbar, wenn Maurer die „Verpersönlichung“ bei Luther betont. Es ist jedoch auf keinen Fall von Willkür die Rede. Obwohl das Recht sozusagen in einem persönlichen Verhältnis dem Menschen von Gott gegeben ist, lassen sich doch grundlegende Prinzipien des Rechts formulieren. Und hinsichtlich dieser Prinzipien stimmen das natürliche Recht und das Recht der Liebe überein. Als Summe der Rechtsprinzipien gilt nach Luther bekanntlich die Goldene Regel. Aber er macht andere Prinzipien geltend, z. B. den Satz, dass niemand in eigener Sache Richter sein kann. Dieses Prinzip ist entscheidend in seiner Argumentation gegen Absetzung eines Tyrannen und gegen den Aufruhr der Bauern.

Der Abstand zu den heutigen Gegebenheiten des Rechts ist natürlich groß. Wir leben in unserem Teil der Welt in demokratischen Rechtsstaaten. Hinzu kommt, dass sich nach dem Zweiten Weltkrieg allmählich eine internationale Rechtsordnung entwickelt hat, wodurch der Nationalstaat an Bedeutung verliert.

Ein wichtiger Teil des Völkerrechts ist nun gerade die Vereinbarung über legitimes Kriegsführen, wie es in der Charta der Vereinten Nationen formuliert ist. Das Kapitel 7 der UNO-Charta enthält zwei grundsätzliche Bestimmungen über den Krieg. Erstens ist es Aufgabe des UN-Sicherheitsrates, Maßnahmen zur Vorbeugung des Krieges und zu seiner Beendigung zu machen, und zu diesen Maßnahmen gehört gegebenenfalls das Einsetzen von Militär. Zweitens wird jedem Staat das Recht zugestanden, bei bewaffnetem Angriff sich selbst zu verteidigen.¹

Hier gibt es wie gesagt viel zu überlegen. Aber ich denke doch, dass es bei allen zeitbedingten Unterschieden eine grundlegende Übereinstimmung gibt zwischen der Auffassung vom rechtmäßigen Krieg bei Luther einerseits und in der Rechtsordnung der Vereinten Nationen andererseits. Ein Krieg ist bei beiden nur als Selbstverteidigung und letztlich als Verteidigung des Friedens rechtmäßig.

Wie sieht es nun mit der Rechtmäßigkeit des letzten Irak-Krieges aus? Hierüber sind sich bekanntlich die Völkerrechtsexperten nicht einig, und es könnte als hoffnungslos erscheinen, wenn Theologen darüber ihre Meinung äußern. Ich denke aber, dass wir uns, wenn wir uns der theologischen politischen Ethik Luthers verpflichtet fühlen, mit den verwickelten Rechtsfragen auseinandersetzen müssen.

Nach Beendigung des ersten Irak-Krieges 1991 gab es noch Bedrohungen von seiten des Irak, weshalb der Sicherheitsrat eine Reihe von Resolutio-

1 Der Text der UNO Charta und der im folgenden erwähnten Resolutionen des Sicherheitsrates sind unter der Adresse www.un.int zugänglich.

nen verabschiedet hat. Wichtig ist hier die Nummer 687, in der es u. a. um die vieldiskutierten „Weapons of Mass Destruction“ geht. Wenn der Irak nicht die Beseitigung dieser Waffen dokumentiere, so heißt es, müsse er mit ernstesten Reaktionen rechnen.

Auf diese Resolution bezieht sich die ebenfalls berühmte Resolution 1441 des Jahres 2002. In ihr wird dem Irak eine letzte Möglichkeit zugestanden, die Beseitigung der Massenvernichtungswaffen zu dokumentieren. Zum Ziel einer solchen Dokumentation wurden die Waffeninspektoren in das Land geschickt. Das UN-System war noch dabei, die Erfüllung der Pflichten auf seiten des Iraks zu kontrollieren, als die von den USA angeführte Koalition den Angriff begann.

In Verbindung mit dem Begriff vom gerechten Krieg lautet hier die entscheidende Frage: Waren alle Möglichkeiten einer friedlichen Lösung ausgeschöpft? Eine zusätzliche Frage muss lauten: Wer ist befugt zu entscheiden, ob die Möglichkeiten einer friedlichen Lösung erschöpft waren? Meiner Meinung nach ist die Antwort: Nein, die Möglichkeiten waren nicht ausgeschöpft. Und die einzige Instanz, die darüber entscheiden konnte, war der Sicherheitsrat.

Nun erhärtet sich anscheinend die Vermutung, dass der Irak nicht über die Waffen der Massenvernichtung verfügt hat. Das wird von den kriegführenden Staatsleitern auch zum Teil zugegeben. Es wird aber dann ein neues rechtfertigendes Argument vorgebracht: Nach der Beseitigung des tyrannischen Regimes von Saddam Hussein sei die Welt ein friedlicherer Ort geworden. Das ist zweifelsohne wahr. Nur, von der Bedrohung durch das Regime als solches ist in keinem der für den Krieg relevanten UN-Dokumenten die Rede gewesen. Im Gegenteil wird betont, dass die Souveränität und territoriale Integrität des irakischen Staates respektiert werden müsse. Es gibt zwar seit einigen Jahren den Begriff der humanitären Intervention. Und dieser Begriff wäre sicher im Falle des Irak und der brutalen Verletzungen der Menschenrechte durch Saddam Hussein angemessen. Doch hat er in der rechtlich-politischen Diskussion über den Krieg keine Rolle gespielt.

Ich breche diese Diskussion hier ab. Ich halte aber daran fest, dass der Begriff des gerechten Krieges im Sinne von CA XVI auf den Irak-Krieg anwendbar ist. Zugegebenerweise ist es schwierig, eindeutig festzustellen, dass der Angriff nicht rechtmäßig genannt werden kann. Indiskutabel ist jedoch, dass sehr viele und sehr gute Gründe dafür sprechen, dass er nicht rechtmäßig war. Diese Gründe stützen natürlich auch die Behauptung, dass es nicht mit dem Artikel XVI der CA vereinbar war, sich an dem Krieg zu beteiligen.

III. Der Begriff „status confessionis“ und sein Gebrauch in der neueren Geschichte

Der Begriff „Status Confessionis“ ist mit ethischen Fragen im weiteren Sinn zusammengebracht worden bei der Auseinandersetzung über die süd-afrikanische Apartheid-Politik innerhalb des Lutherischen Weltbundes.² Im Zuge dieses Prozesses ist der Artikel 10 der Konkordienformel (Epitome) einbezogen worden. In diesem geht es bekanntlich um kirchliche Gebräuche, die in dem Sinne *Adiaphora* sind, dass sie im Wort Gottes weder legitimiert noch verboten sind. Das Problem entsteht „zur Zeit der Verfolgung und im Fall der Bekenntnis“ (*persecutionis tempore et in casu confessionis*). Wenn Widersacher des Evangeliums abgewiesene Bräuche wieder einführen wollen, können evangelische Christen dann solche Bräuche „mit unverletztem Gewissen“ wieder einführen? Die Antwort ist „Nein“, denn in diesem Fall verlieren die äußeren Bräuche ihren Status als *Adiaphora*. Nun geht es „um die Wahrheit des Evangeliums [und] um die christliche Freiheit“. Es wird also abgewiesen, dass es evangelischen Christen freistünde, in dieser Situation – der Zeit der Verfolgung und öffentlicher Bekenntnis – die Bräuche entweder abzuweisen oder sie wieder zu benutzen (BELK 813ff).

Wir bemerken, dass es in diesem Artikel nicht um ethische Fragen geht, nicht um gute Werke, sondern um äußere Einrichtungen des Kirchenlebens. Es geht um Bräuche, die an sich *Adiaphora* sind, die aber in einer gegebenen Situation durch Widersacher des Evangeliums zu Bekenntnisfragen werden. Es geht also um Handlungs- und Verfahrensweisen, die zur Sache des *status confessionis* werden können.³

Es scheint mir übrigens bemerkenswert zu sein, dass zur Kennzeichnung der *status confessionis* Situation genau der Ausdruck benutzt wird, der auch bei Luther in der Diskussion über den Krieg entscheidend ist: der Begriff des Gewissens.

2 Laut Erklärung der VI. Vollversammlung in Daressalam 1977 stellte „die Situation im südlichen Afrika einen Status Confessionis“ dar (zitiert in Bertram et al. 1983, 12). – In seiner gründlichen Darstellung macht Schloemann darauf aufmerksam, dass der Gedanke eines „ethischen status confessionis“ auf der Konferenz des Weltkirchenrates in Uppsala 1968 vorbereitet wurde, vgl. Schloemann 1983, 78.

3 Außer der erwähnten Arbeit von Schloemann hat mir das Buch meines Kollegen Peter Lodberg als Quelle zum Verständnis der Benutzung des Begriffes „status confessionis“ in der neueren Kirchengeschichte gedient, vgl. Lodberg 1988.

Ich gehe nicht näher auf die Diskussion über die Benutzung des klassischen Begriffes „status confessionis“ in der Auseinandersetzung des Lutherischen Weltbundes mit der Politik des Apartheid ein. Nur wenige Punkte möchte ich festhalten. Es ging hier um die Kirche als Handlungssubjekt. Und es wurde ein Zusammenhang gesehen zwischen einer rein kirchlichen Praxis – der Abendmahlsfeier – und einer politischen Ordnung. Die Bekenntnisfrage – der status confessionis – betraf das Verbleiben einer ganzen Kirche, der weißen lutherischen Kirche Südafrikas, in einem konfessionellen Kirchenbund.

In „meinem“ dänischen Fall ist die Bekenntnisfrage anders gelagert. Es geht jetzt um die Konfessionsverträglichkeit des Handelns eines einzelnen Christen, bzw. einer einzelnen Christin, wobei diese Christin sowohl Inhaberin eines geistlichen Amtes als auch eines weltlichen Amtes ist.

Man muss sich klar machen, dass die Bekenntnisfrage in Dänemark eine eigene Bedeutung hat. Die evangelisch-lutherische Kirche hat nach dem dänischen Grundgesetz von 1849 den Status als „die dänische Volkskirche“. Vorher, während des Absolutismus, war sie Träger der Staatsreligion. Als Bekenntnisgrundlage wurden hier – im Dänischen Gesetzbuch (Danske Lov) von 1683 – die Bibel, die drei altkirchlichen Symbole, das unveränderte Augsburgische Bekenntnis von 1530 und Luthers Kleiner Katechismus genannt. Implizit ist also die CA Teil der staatsrechtlichen Definition der dänischen evangelisch-lutherischen Kirche. Eine Pfarrerin dieser Kirche ist verpflichtet, „Taufe und Abendmahl laut Einstiftung Christi zu verwalten und das Wort Gottes rein und recht zu verkündigen in Treue gegen die biblischen Schriften und das Bekenntnis unserer evangelisch-lutherischen Kirche“. Eine Pastorin der dänischen Kirche ist gleichzeitig Staatsbeamtin. Das bewirkt u. a., dass Lehrverfahren an allgemeinen Gerichten geführt werden. Der Inhalt solcher Verfahren wird rechtlich definiert als „Dienstversäumnisse gegen die Bekenntnisgrundlage der Kirche“ (Esperesen 2000, 51). Das Gesetz sagt u. a., dass der Eingeklagte dieselben Rechte und Pflichten hat wie ein Angeklagter in einem Strafprozess.

Die Verhandlung über den Ausschluss einer Kirche und ein Lehrprozess gegen eine Pfarrerin sind kirchenrechtliche Verfahren, auch wenn der theologische Kern der Sache das Verletzen des Bekenntnisses ist. „Bekenntnis“ bedeutet ja nicht nur das persönliche Bezeugen des Glaubens durch den einzelnen Christen, sondern Bekenntnis bedeutet auch das Aushandeln eines Textes mit quasi-rechtlichem Charakter.

Ich werde jetzt diese kirchenrechtlichen Aspekte der status confessionis Frage liegen lassen, und möchte nur abschließend versuchen zu formulieren, worin eigentlich der Zusammenhang zwischen Ethik und Bekenntnis

besteht. Politisches Handeln kann lutherisch verstanden nicht vom Gottesverhältnis und vom Glauben getrennt werden. Wie schon angedeutet, muss ein Christ einmal die Institution der politischen Gewaltausübung als ein von Gott gewolltes Instrument zum Schutz des geschaffenen Menschenlebens betrachten. In dem Sinne ist politisches Handeln Gottesdienst. Zum anderen drängt der Glaube an Christus zum liebenden Dienst am Nächsten, und dieser Dienst hat auch die Gestalt des politischen Handelns. Das gemeinsame Ziel der gottgegebenen Institution der Politik und der Liebeshandlung des einzelnen Christen ist (auch) das weltliche Gedeihen des Menschenlebens. Als Zusammenfassung dieses Gedeihens kann der Friede gelten. Daher steht der Krieg im Grunde im Widerspruch sowohl zu Gottes Ordnung des Menschenlebens als auch zur christlichen Liebe. Der Krieg ist aber dann mit beiden verträglich, wenn er letztlich dem Zweck der Ordnung und dem Ziel der Liebe dient, d.h. wenn er ein Verteidigungskrieg ist, der die Wiederherstellung des Friedens bezweckt. Nur ein solcher Krieg ist ein rechter Krieg.

Muss man es aber nicht dem einzelnen Christen überlassen, abzuwägen, ob in einem konkreten Fall ein Krieg recht ist oder nicht? Nein, weder allgemein-ethisch noch christlich ist das zulässig. In einem demokratischen Rechtsstaat und in einer internationalen Rechtsordnung kann der Einzelne sich nicht nur auf sein Gewissen berufen; er/sie muss vielmehr in der Öffentlichkeit seine Gründe für die Rechtmäßigkeit eines Krieges darlegen und verteidigen. Und christlich gesehen ist der Einzelne ebenfalls verpflichtet, seinen Mitchristen davon zu überzeugen, dass die Teilnahme an einem gegebenen Krieg als Ausdruck der Nächstenliebe gelten kann. Hier bedeutet *status confessionis* nicht, dass die Bekenntnisschriften als Rechtsquellen dienen für eine Sanktion etwa in der Gestalt des Kirchenausschlusses. Nein, *status confessionis* bedeutet hier, dass bestimmte ethische Entscheidungen einen solchen Charakter haben, dass sie die Vereinbarkeit mit der christlichen Liebe und damit mit dem Glauben an Christus in Frage stellen. Von einer solchen Entscheidung ist im Falle der Kriegsführung die Rede.⁴

4 In der Darstellung Schloemanns wird deutlich, dass in der Diskussion um die bekennende Kirche der Begriff „*status confessionis*“ sowohl einen ekklesiologischen als auch einen individuellen Sinn hatte. Im ersteren ging es um das Wesen der Kirche, im letzteren um das „Ereignis persönlichen Berufenseins zum wagenden und leidensbereiten Zeugnis“ (Schloemann 1977, 68). Man kann sagen, dass die Notwendigkeit der Stellungnahme zu einem kontroversen Kriegsfall eine Christin mit politischer Verantwortung in eine Lage versetzt, die einem solchen Ereignis sehr ähnlich ist.

Das Mitwirken an einem Krieg ist eine öffentliche Handlung. Sie ist zwar weder ein Bekenntnis des Glaubens noch kann sie direkt eine Verleugnung sein. Sie sollte aber als Ausdruck christlicher Liebe ein Bezeugen des Glaubens an Christus sein. Das Erwähnen des „*jure bellare*“ in unserem Bekenntnis muss zumindest die Verpflichtung beinhalten, dass ein kriegsbefürwortender Christ in der kirchlichen Öffentlichkeit seine Mitchristen davon zu überzeugen versucht, dass das Mittel des Krieges die letzte Möglichkeit zur Wiederherstellung des Friedens war.

Literatur

- Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche.* Hg. im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930, 6. durchgs. Aufl. Göttingen 1967. [BELK].
- Espersen, P. (2000): *Kirkeret i grundtræk*, København.
- Grane, L. (1996): *Die Confessio Augustana. Einführung in die Hauptgedanken der lutherischen Reformation* (UTB 1400), 5. Aufl. Göttingen.
- Lodberg, P. (1988): *Apartheid og de lutherske kirker*. Århus.
- Luther, M. (1523): *Von weltlicher Obrigkeit. Wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei.* (Weimarer Ausgabe [WA], Band 11).
- Luther, M. (1525): *Ermahnung zum Frieden auf die zwölf Artikel der Bauernschaft in Schwaben.* (WA 18).
- Luther, M. (1526): *Ob Kriegsleute auch im seligen Stand sein können.* (WA 19).
- Maurer, W. (1976): *Historischer Kommentar zur Confessio Augustana*, Bd. 1. Gütersloh.
- Nordquist, K.-Å. (1998): *From „Just War“ to Justified Intervention. A Theory of International Responsibility.* Uppsala.
- Schloemann, M. (1977): „Der besondere Bekenntnisfall. Begriffsgeschichtliche und systematische Beobachtungen zum casus confessionis vor, in und nach Daressalam 1977“, in: Bertram, R. et al.: *Politik als Glaubenssache? Beiträge zur Klärung des Status Confessionis im südlichen Afrika und in anderen soziopolitischen Kontexten.* Erlangen.
- Wenz, G. (1998): *Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Eine historische und systematische Einführung in das Konkordienbuch*, Bd. 2. Berlin/New York.

Anschriften der Autoren

Prof. Dr. Svend Andersen
Bystaevnet 16
DK-8520 Lystrup
Dänemark

Prof. Dr. Torleiv Austad
Jomfrubråtveien 68
N-1179 Oslo
Norwegen

Prof. Dr. Corinna Dahlgrün
Bahnhofstr. 35
33602 Bielefeld

Altbischof Roland Hoffmann
Eichhörnchenweg 17
07749 Jena

Prof. Dr. Traugott Holtz
Bergschenkenweg 151
06118 Halle

Bischof em. Dr. Jobst Schöne, D. D.
Fischerhüttenstr. 87
14163 Berlin

Prof. Dr. Martin Seils
An der Leutra 7
07743 Jena

Prof. Dr. Notger Slenczka
Joh. Gutenberg-Universität Mainz
FB Evang. Theologie
Seminar für Systematische Theologie
55099 Mainz

Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzeburg

- Band 21: **Luther und Ontologie**
185 Seiten, kart., ISBN 3-87513-088-X
- Band 22: **Auftrag und Schuld, Macht und Ohnmacht der Kirche**
104 S., kart., ISBN 3-87513-091-X
- Band 23: **Luther und die trinitarische Tradition**
223 S., kart., ISBN 3-87513-092-8
- Band 24: **„Ich bin der Herr, dein Gott“**
134 S., kart., ISBN 3-87513-095-2
- Band 25: **Der Heilige Geist**
264 S., kart., ISBN 3-87513-097-9
- Band 26: **Zur Trinitätslehre in der lutherischen Kirche**
104 S., kart., ISBN 3-87513-103-7
- Band 27: **Das Sakrament der Heiligen Taufe**
110 S., kart., ISBN 3-87513-108-8
- Band 28: **Gewißheit angesichts des Sterbens**
117 S., kart., ISBN 3-87513-115-0
- Band 29: **Welthandeln und Heilshandeln Gottes**
108 S., kart., ISBN 3-87513-119-3
- Band 30: **Über die Religion**
118 S., kart., ISBN 3-87513-122-3
- Band 31: **Aufbruch und Orientierung**
111 S., kart., ISBN 3-87513-125-8
- Band 32: **Schöpfungsglaube von der Bioethik herausgefordert**
200 S., kart., ISBN 3-87513-130-4
- Band 33: **Das Gebet**
111 S., kart., ISBN 3-87513-134-7
- Band 34: **Jesus Christus – Gott für uns**
151 S., kart., ISBN 3-87513-135-5
- Ältere Bände auf Anfrage*


Martin-Luther-Verlag

Fahrstraße 15 · D-91054 Erlangen · T (09131) 7870-0 · F (09131) 7870-35 · EM: verlag@martin-luther-bund.de

