

Friedrich Weber

Zeitansage

Texte zur ökumenischen Situation

Mit einem Geleitwort
von Walter Kardinal Kasper
2011, 411 Seiten, geb.,
€ 24,80
ISBN 978-3-87476-630-2



Ökumenisches Denken und Handeln sind leider keine Selbstverständlichkeit. Woher kommt das?

Es liegt wohl daran, dass Selbstgenügsamkeit und Desinteresse an anderen Christen nicht selten Folge fehlender Erfahrungen im Miteinander vor Ort ist. Dazu bedarf es des Herzens und des Verstands. Wer nur auf eines von beiden setzt, ist mitunter sehr schnell am Ende und spricht von der „Eiszeit“ in der Ökumene.

Die christlichen Kirchen sind sich einig darin, dass der Grund ihres Zeugnisses Jesus Christus ist. Viele Menschen warten darauf, endlich in aller Einmütigkeit die christlichen Kirchen dieses Zeugnis fröhlich gemeinsam verkündigen zu hören und zu sehen.

Gibt es hierfür gelungene Beispiele auch auf örtlicher Ebene? Welche Rolle kommt in diesem Zusammenhang der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) zu? Wie ertragreich sind Lehrgespräche zwischen den Kirchen? Die Texte im vorliegenden Band versuchen eine Antwort, sie beschreiben und analysieren die ökumenische Situation und ermutigen zum ökumenischen Denken und Handeln.

Prof. Dr. theol. Friedrich Weber ist Landesbischof der Evangelisch-lutherischen Landeskirche in Braunschweig und Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK), zugleich auch *œ*tholica-Beauftragter der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) und Co-Vorsitzender der Meissen-Kommission der EKD.



Verlag Otto Lembeck · 60322 Frankfurt am Main
eMail Verlag@Lembeck.de · www.lembeck.de

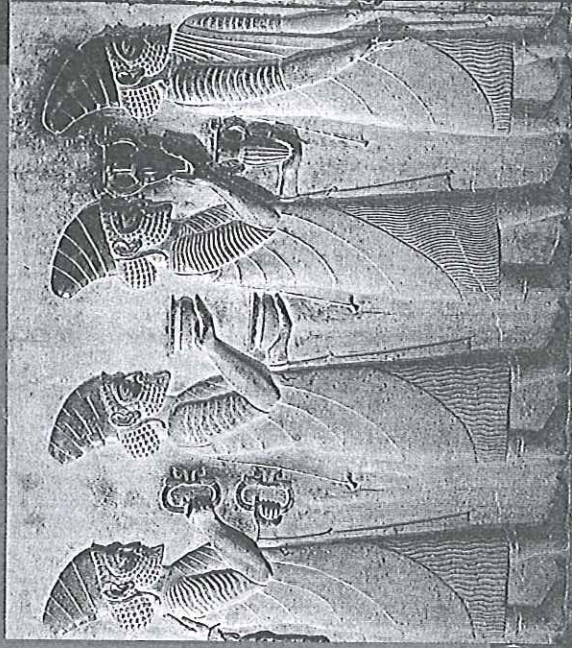
2/2011
60. Jahrgang



Ökumenische Rundschau

Gabe und Rechtfertigung

mit Beiträgen von Hans-Christoph Askani, Jürgen Werbick,
Veronika Hoffmann, Bo Kristian Holm, Ulrike Link-Wieczorek



Lembeck

Inhalt

Zu diesem Heft.	137
Hans-Christoph Askani, Rechtfertigung und Gabe	139
Jürgen Werbeck, Selbst-Gegebenheit als Gottesgabe. Response auf den Beitrag von Hans-Christoph Askani	155
Veronika Hoffmann, Rechtfertigung als Gabe der Anerkennung	160
Bo Kristian Holm, Rechtfertigung und Gabe. Ein Beitrag zur „Resozialisierung“ der Rechtfertigungslehre	178
Ulrike Link-Wieczorek, Raum zum Empfangen: Vorüberlegungen zu einer Ekklesiologie der Gabe	191

Dokumente und Berichte

Zusammenarbeit in Zeugnis und Dienst. Die Europäische Baptistische Föderation (EBF) und die Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) beschließen Kooperation (Uwe Swarat) und Dokument: Vereinbarung zwischen der EBF und der GEKE, miteinander kooperierende Körperschaften zu werden	207
Auf dem Weg zur Friedenskonvokation und zur Vollversammlung. Bericht von der Tagung des Zentralaussschusses des ÖRK vom 16.-22. Februar 2011 in Genf (Frank Schürer-Behrmann)	217

Zur Diskussion

Hölle im Kopf? Eine theologisch-philosophische Würdigung des Vergessens (Knut Berner)	223
------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

Ökumenische Persönlichkeiten

In memoriam Anton Houtepen (1940–2010) (Martien E. Brinkman) ...	237
Gestern – heute – morgen / Von Personen / Zeitschriften und Dokumentationen / Neue Bücher	240

Thema des nächsten Heftes 3/2011: Pfingstkirchen und Ökumene

Zu diesem Heft



Liebe Leserinnen und Leser,

vor genau vier Jahren, nämlich im Heft 2 der Ökumenischen Rundschau 2007, beschäftigten wir uns in der Rubrik „Neues aus der Forschung“ mit dem Phänomen der Gabe. Die Erfahrung, dass eine Gabe – sei sie ein Geschenk, eine Entschädigung, eine rettende Unterstützung oder ein Zeichen der Verbundenheit – erst zu einer Gabe werden kann, wenn Empfänger oder Empfängerin sie mit spürbarer Rückwirkung empfangen, hat zu lebhaften Diskussionen in Philosophie und Sozialwissenschaften geführt. Die Metapher der Gabe – der Gottes-Gabe – gehört ja sozusagen zur Grundaussattung der Theologie. Dennoch ist es erstaunlich, dass die für das Geben so typische Struktur der Reziprozität dabei offenbar bisher wenig Beachtung gefunden hat. Für die ökumenische Theologie ist das nun besonders spannend. Schließlich lässt sich ein Gutteil der theologischen Differenzen zwischen den Konfessionen darauf zurückführen, dass man unterschiedliche Vorstellungen davon hat, wie viel Reziprozität im Verhältnis von Gott und Mensch angebracht sei. Vor allem im Streit um die Rechtfertigungslehre wird das deutlich.

Das ist das Thema dieses Heftes. In den vergangenen vier Jahren ist viel geschehen: Nach der Gründung eines von der DFG geförderten Netzwerkes unter Leitung der katholischen Nachwuchswissenschaftlerin Veronika Hoffmann trifft sich ein kleiner Kreis von evangelischen und katholischen Theologinnen und Theologen zweimal im Jahr zum Austausch über dieses Thema. Die Vorträge einer solchen Tagung im Jahr 2010 lieferten die Hauptbeiträge für dieses Heft. Welche Funktion also, so fragen sie, hat das Element der Reziprozität in der Rechtfertigungslehre, wenn diese von der Gabe der Gnade Gottes spricht? Zu den Entdeckungen dieser Beiträge gehört es, dass die Rechtfertigung als Gabegeschehen betrachtet stärker auch schöpfungstheologisch erfass-

bar wird und dann anthropologisch plausibler erscheint. Immer geht es darum, die Asymmetrie des Gebens Gottes und das Rück- oder Weitergeben des Menschen so vorzustellen, dass der Mensch als lebendige Person Gott gegenüber wahrgenommen werden kann. Der Genfer evangelische Gastreferent *Hans-Christoph Askani* möchte die Gabe der Rechtfertigung so verstehen, dass der Mensch mit ihr in eine ganz neue Dynamik des Lebens eintritt, weil er es erst jetzt – quasi in einer Neu-Schöpfung – wirklich mit Gott zu tun bekomme. „Hat man damit aber den Menschen, so wie er faktisch vorkommt, im Blick?“ fragt *Jürgen Werbick* in der katholischen Replik. Dieser Faden wird von den beiden weiteren Beiträgen zur Rechtfertigungslehre aufgenommen: *Veronika Hoffmann* entdeckt dafür in der Rezeption des Philosophen Thomas Bedorf das Phänomen der „Anerkennung als“: In der Rechtfertigung nimmt Gott den Menschen in dessen einzigartigen geschöpflichen Möglichkeiten an und sieht in ihm „mehr (...) als er aktuell ist“, um ihn so zur Gegenseitigkeit zu befreien. Das lässt sich durchaus auch mit Martin Luthers Sicht vereinbaren, meint der dänische evangelische Theologe und Gabe-Spezialist *Bo Kristian Holm*. Denn Luther hat gerade die Tauschmetaphorik geschätzt, um eine Alternative zu hierarchisch abstrahierender Rede vom Gott-Mensch-Verhältnis anzubieten. Kann die Gabe-Metaphorik auch für die Ekklesiologie hilfreich sein? Mit dieser Frage beschäftigt sich der letzte Hauptartikel von *Ulrike Link-Wieczorek* mit dem Vorschlag, Kirche als einen Raum der Inszenierung des von Gott initiierten Gabe-Geschehens zu verstehen.

Ein weiterer Schwerpunkt in diesem Heft wird durch den Beitrag von *Knut Berner* „Hölle im Kopf?“ in der Rubrik „Zur Diskussion“ gebildet: Inwiefern gehört das „Vergessen“ zur Konstitution von heilsamer Erinnerung im Veröhnungsprozess? Die Thematik trifft sich mit einem neuen Büchlein des Historikers Christian Meier über das „Gebot zu vergessen und die Unabweisbarkeit des Erinnerns“, über das eine Rezension informiert. Berners Beitrag ist im Redaktionsteam durchaus kontrovers aufgenommen worden, und so bitten wir hier um Diskussionsbeiträge für die nächsten Hefte.

„Dokumente und Berichte“ bringen die Kooperations-Vereinbarung von GEKE und der Europäischen Baptistischen Föderation (EBF) mit einer Einleitung von *Uwe Swarat*.

Zum Tod des niederländischen katholischen Theologen *Anton Houtepen* kommt ein Nachruf von Martien Brinkmann, der deutlich macht, um wie viel ärmer die Welt ohne diesen unvergesslichen Ökumeniker geworden ist. Er fehlt uns.

Eine gute Lektüre wünscht im Namen des Redaktionsteams

Ihre Ulrike Link-Wieczorek

Rechtfertigung und Gabe



Hans-Christoph Askani¹

Einleitung

Die Zusammenstellung der beiden Begriffe „Rechtfertigung“ und „Gabe“, wie sie der mir vorgegebene Titel formuliert, hat etwas wenig Überraschendes. Jedenfalls, wenn man von der Rechtfertigung ausgeht. Dass diese, wenn man sie etwas intensiver bedenkt, mit dem Thema der Gabe in Berührung kommen wird, ist beinahe zu erwarten. Umgekehrt ist es nicht so: Wer würde schon annehmen, wenn er nur die „Gabe“ genauer in Augenschein nimmt, würde auch womöglich die „Rechtfertigung“ auftauchen. Man muss wohl so etwas wie ein evangelischer Theologe sein, um auf eine solche Vermutung zu verfallen.

„Rechtfertigung und Gabe“ sind also ein ungleiches Paar.

Was machen wir mit ihm? Die Verlockung wäre groß, von zwei Enden her anzufangen und jeweils den Gedankengang so weit zu treiben, dass man am je anderen Ende ankommt. Also etwa: bedenken wir die Rechtfertigung – und (wer hätte das gedacht?!) wir kommen beim so populären Thema der Gabe heraus; bedenken wir die Gabe – und (wer hätte so etwas vermutet?!) wir kommen beim so hochtheologischen Thema der Rechtfertigung des Sünders an. Das wäre in der Tat ein schön angelegtes Gedankenexperiment. Wir können aber auf solche Konvergenz nicht spekulieren, ohne gewaltsam zu werden. Und das würde weder der Gabe noch der Rechtfertigung gut anstehen. So

¹ Hans-Christoph Askani ist Professor für Systematische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Genf.

gehen wir anders vor. Wir verfolgen den durch den jeweiligen „Gegenstand“ sich eröffnenden Gedankengang und sehen dann, wo wir vielleicht herauskommen.

Beginnen wir mit der „Gabe“!

A. Gabe

1. Was ist eine Gabe?

Wir wollen versuchen, uns dem Phänomen der „Gabe“ auf einem Umweg, über das, was man in den Naturwissenschaften einen „Versuch“ nennen würde, zu nähern. Zunächst also nicht über die Vergegenwärtigung dieser oder jener Gabe-Theorie, sondern über die – imaginäre – Betrachtung zweier Gegenstände. Stellen wir uns vor: Wir haben vor uns zwei gleichformatige Objekte, sie haben die Form einer Schokoladentafel; das eine Objekt ist auch eine Schokoladentafel, man sieht es, sie liegt vor uns da; das andere ist in Geschenkpapier eingepackt, wir wissen darum nicht, was es beinhaltet (wenn wir wohl auch unsere Vermutungen haben). Können wir sagen, was es ist? Die Entdeckerfreude oder Radelust wird schnell bei der Hand sein: „Auch eine Schokoladentafel!“ Genauere Überlegung wird langsamer vorgehen: „Das könnte wohl sein; aber es trifft doch nicht ganz genau!“ Warum nicht? Weil wir es nicht sicher wissen? Das auch, aber mehr noch wegen etwas anderem: weil eine Schokoladentafel vielleicht darin ist; aber das, was wir da vor uns haben, ist nicht nur das „Drin“, sondern auch das „Draußen“, das Drumherum: dies, dass man *nicht sieht*, was darin ist, dass man keinen direkten Zugriff auf es hat. Darum ist die Antwort „eine Schokoladentafel!“ ungenau, voreilig.

Ist es also *ein Geschenk*? Mit dieser Antwort meint man nichts falsches machen zu können. Und doch, damit er ein Geschenk sei, fehlt diesem Gegenstand, wie er so ruhig da liegt, etwas. Es fehlt ihm die Mobilität, die *Bewegung*! Ein Geschenk, da wo es wirklich Geschenk ist, liegt nicht herum, es ist im Übergang, im Übergang von ... zu ... Von einem Schenker zu einem Beschenkten.

„*Dann ist es ein Päckchen!*“ Merkwürdiger Ausdruck. Etwas, was eingepackt ist, und was sich in seinem Eingepacktheit eingrichtet hat. Nun scheinen wir ganz nah am Phänomen zu sein! Aber haben wir damit alles gesagt, alles gesehen? Ein Päckchen, etwas Eingepacktes? Zweifellos; aber ist das genug? Was ist denn ein Päckchen? Ist es wirklich in sich eingerichtet? Ist es einfach, was es ist? Es *kündigt* doch etwas an. Das Eingepackte will ausgepackt werden, es *verspricht* etwas, es verspricht *mehr*. Es will hinaus, es will losgeschickt werden, es will irgendwohin, es will ankommen ...

Man sieht, dieser eingepackte Gegenstand in seiner Schokoladen-Form ist gar nicht einfach zu bestimmen. Je genauer man hinsieht, umso schwieriger

wird es; je näher man an ihn herankommt, umso unzureichender werden die Versuche, ihn zu fassen.

Nehmen wir die *offen* daliegende Tafel hinzu und schauen sie uns neben der anderen an. Was ist der Unterschied?

Jedenfalls kann man feststellen: Hier besteht kein Zweifel, was vorliegt; es gibt keine Überraschung, und ebenso wenig eine mögliche Enttäuschung; man weiß, um was es geht; wenn man will, kann man es noch genauer wissen: diese Schokolade enthält so und so viel Prozent Kakao, sie ist von der und der Marke, sie hat den und den Preis ...

Aber viel interessanter ist etwas anderes, was erst im Vergleich mit der eingepackten (falls es eine ist) in die Augen springt: die nicht eingepackte ist beinahe ein wenig *aufdringlich* in ihrer unmittelbaren Präsenz. Die andere ist diskreter, ihre Präsenz, ihre nackte Identität ist abgedeutet.

Die gewisse Unsicherheit ihr gegenüber ist zugleich ein mögliches Versprechen: es könnte weniger sein (nur die Schachtel einer Schokolade), aber auch mehr (ein 500 €-Schein in einer Schokoladenschachtel versteckt). Aber, und nun wird es wirklich interessant: selbst wenn es *nicht* mehr ist (oder wäre), sondern nur eine Schokoladentafel, ist es doch mehr: etwas, was aus-gesucht, ein-gepackt ... ist; etwas, was einen Weg gehen soll (wir sprachen vorhin von der Bewegung), was eine Herkunft und eine Ankunft hat und haben soll. Ein Gegenstand, der über den Umweg des Eingewickeltseins, des Ausgesuchtseins ... etwas von dem enthält, der ihn gibt ...

Wir könnten fortfahren. Wir verzichten darauf und begnügen uns mit einer Beobachtung. Offenbar werden wir bei diesem eingewickelten Gegenstand immer wieder dazu geführt, über ihn hinaus auszuholen. Ist das eine Unachtsamkeit, oder liegt es in der Natur der Sache: Ist er vielleicht wirklich mehr als er ist, wie es vorhin kurz aufblitzte? Gehört zu ihm nicht ein ganzes Umfeld – seine Bewegung, seine Bestimmung, sein Aufwand, seine Umständlichkeit, sein Weg ... – kurz, das ganze Um-ihn-Herum, das er doch unmittelbar nicht ist – und „mittelbar“ doch ist? Wenn wir die Gabe bedenken wollen, müssen wir wohl diesen Zusammenhang bedenken: *Was ist die Gabe mehr als sie ist?*

2. Was ist die Gabe mehr als sie ist?

Stellen wir die Frage etwas einfacher, indem wir uns noch einmal, ein letztes Mal diesen eingewickelten Gegenstand vor Augen halten. Was macht das Eingepacktheit aus für ihn? Was macht es aus für das, was sich im Päckchen verbirgt, und was macht es aus für *den*, für den es bestimmt ist? Ein paar Aspekte seien erwähnt.

1. Der so verhüllte Gegenstand ist aus der Unmittelbarkeit dessen, was er ist, herausgenommen. (Selbst wenn eine Schokoladentafel „darin“ ist, ist es nicht nur eine Schokoladentafel!)
2. Er enthält zu dem, was er ist – genau müsste man sagen: *als das*, was er ist – eine Überraschung. (Selbst der Geber, der Schenker ist gespannt auf das, was beim Auspacken wohl herauskommt. Warum? Weil er etwa vergessen hat, was er eingewickelt hat? Nein, weil das, was eingepackt ist, mehr ist als das, was eingepackt wurde.)
3. Er enthält auch eine Zu-sage, eine Bewegung von *einem* her auf einen *anderen* zu, ein – sei es auch stillschweigend mitgeteiltes – Wort: „für dich“ („von mir für dich“). Das Eingepackte, das den Gegenstand doch aus seiner Unmittelbarkeit herausnimmt, ihn dem direkten Zugriff enthebt, macht also umgekehrt, dass dieser „Gegenstand“ (die Anführungszeichen sind nun unumgänglich!) jemandem gilt. Es macht keinen Sinn, einen Gegenstand einzupacken, der für niemanden wäre ...
4. Man kann das noch genauer sagen. Im Akt des Gebens wird mehr als nur ein Gegenstand gegeben. Es wird das Geben selber gegeben. Das heißt aber: der, der gibt, gibt nicht nur etwas, er gibt auch etwas von sich. F. Rosenzweig hat dies einmal genau benannt: „[...] denn im Geschenk verschwindet das geschenkte Ding hinter der Gebärde des Schenkens.“²
5. Der Geber gehört also zur Gabe. Und doch steht er nicht im Vordergrund. Sowohl er, als die Gabe, als der Akt des Gebens sind durch das verhüllende Papier in Distanz gebracht. Wie wenn der Geber nicht direkt hinter der Gabe stünde, wie wenn sie sich von ihm – von dem sie doch herkommt und von dem sie doch etwas mit hinüberreicht – losgemacht hätte.
6. Die Gabe muss (und damit interpretiere ich das eben angesprochene Verhüllte) – gerade, weil sie von einem Geber herkommt und gerade weil sie zu einem Empfänger hin will, weil sie also sowohl vom einen als auch vom anderen etwas enthält, und damit dies beides *zugleich möglich* ist – sich von beiden lösen, gelöst haben. Sie muss eine Weile im *Niemandesland*, in der *Schwebe* sein – losgelöst vom Besitz des einen wie des anderen, losgelöst auch von ihrer eigenen Verortetheit, und zwar darum, dass sie überhaupt etwas anderes als *Besitz* wird, das heißt sich löst von der festen Identität dessen, was sie immer schon wäre.
7. Und eben diese Lösung ist die Voraussetzung dafür, dass die Gabe empfangen werden kann, ohne dass dieser Empfang zum Raub, oder anders gesagt, ohne dass er (genau wie übrigens auch das Geben) *peinlich, grobschlächtig* wird.

² Franz Rosenzweig: Der Stern der Erlösung. Gesammelte Schriften. Band II, Den Haag 1976, 50.

8. Man kann das auch ganz einfach sagen: das Eingewickeltsein macht, die Gabe kommt vom Geber, sie kommt aber zugleich von weiter her.

9. Hört sie aber dann umgekehrt in der Ankunft beim Empfänger auf? Oder anders gefragt: Wie lange hält ihr Empfangen-Werden an?

3. Kleine Theorie der Gabe

Lösen wir uns nun von der Betrachtung dieser beiden „Gegenstände“ und versuchen wir, etwas ‚systematischer‘ an das Thema heranzugehen!

Der klassische Text, auf den immer noch alle Gabe-Theorien in irgendeiner Weise Bezug nehmen, ist die Untersuchung von Marcel Mauss „Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften“ von 1925.³ Mauss' großer Essay ist von einer doppelten Einsicht bestimmt: a) das Geschehen der Gabe entwickelt sich immer zu einem ganzen Zusammenhang, zu einem ganzen System von Gabe und Gegengabe; b) es lässt sich dennoch in der Absicht auf Gegengabe, im Kalkül auf Reziprozität nicht einfangen; es gibt in diesem Geschehen – und anders wäre Gabe nicht Gabe – immer ein Mehr, einen Überschuss, einen Anfang, ein Nicht-Kalkuliertes ... Die Stärke des Textes von Mauss ist es, diese Spannung, die vom Beobachteten her sich unabweisbar zeigt, nicht theoretisch, um einer einfachen Ableitung willen, getilgt zu haben.

Auf einer ganz anderen Ebene und mit anderen sprachlichen Mitteln hat J. Derrida sich gedanklich der Gabe zu nähern versucht.⁴ Wie bekannt, widmete der späte Derrida sich mit Vorliebe Phänomenen, die in einem System des Gedankens nicht aufgehen, und von denen der Gedanke – einmal vom Undenkbareren angezogen – doch nicht loskommt. Eines dieser Phänomene ist die Gabe, deren Begriff *selber* die Gegengabe geradezu mitsetzt (soll die Gabe sich denn verlieren, soll sie denn ins Nichts hinein gegeben sein?), deren Verständnis aber andererseits an dieser notwendig mit eingeschlossenen Gegenbewegung der Gabe (dass sie nämlich, wie modifiziert auch immer, wieder zurückkommt) sich doch zersetzt? Ist um Gegengabe wissendes Geben noch Gabe? Derrida hat dem mit einer sprachlichen Figur zu entsprechen versucht, die nicht nur die Gabe, sondern auch das Bedenken ihrer bezeichnet. Die Gabe, das Geben der Gabe sei nicht „impossible“, sondern „l'impossible“, nicht einfach „unmöglich“, sondern „das Unmögliche“⁵; – wie, wenn es dies, was es nicht gibt, als

³ Auf deutsch: Marcel Mauss: Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften, Frankfurt a.M. 1990 (stw 743).

⁴ Einschlägig bei Derrida sind vor allem die beiden Texte: Falschgeld. Zeit geben I., München 1993 und: „Den Tod geben“, in: Anselm Haverkamp (Hg.): Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida-Benjamin, Frankfurt a.M. 1994, 331–445.

⁵ Derr.: Zeit geben, 17. Vgl.: „C'est en ce sens peut-être que le don est l'impossible. Non pas impossible, mais l'impossible.“ (Donner le temps. 1. La fausse monnaie, Paris 1991, 19.) Dazu Hans-Christoph Askani: Schöpfung als Bekenntnis, Tübingen 2006, 147–169.

ist ins Deutsche schwer zu übersetzen; frei übertragen würde man sagen: „vor- ausgesetzt einmal ...“; „so wie die Dinge liegen ...“; interessant für Marion und für uns ist aber die Wörtlichkeit der Formulierung: „gegeben seiend“, „geben“. Dieser merkwürdige Ausdruck, wenn er schon als Titel formuliert ist, soll erhellende Bedeutung haben für das Verständnis der Gabe. Sie ist, das ist wohl gesagt, schon vorher da. Nicht als diese spezielle Gabe, aber als Gabe-Sein, als Gabe-Geschehen. Damit Gabe sei, muss Gabe schon da sein. „Étant donné“ – gegeben seiend, (die) Gabe schon gegeben seiend, damit dann – je und je – ein Geber sie geben, ein Empfänger sie empfangen kann. „Étant donné“ ist eine andere Formulierung der Derridaschen Charakterisierung der Gabe, des Gabe-Geschehens – nicht als „impossible“, sondern als „l'impossible“: das Unmögliche der Gabe, als das sie, als Gabe, doch – unerklärlich und zugleich unhinterfragbar – da ist. Sie ist – in ihrer Unmöglichkeit, in ihrer Unhintergebarkeit – da, und zwar als das Gabe-Geschehen, mit dem die Gabe beginnt, indem sie Geber und Empfänger aus sich heraus-setzt und in sich „einspannt“.

Der Geber ist jener, bei dem das „étant donné“, das Gegebensein der Gabe so ankommt, dass er die Gabe nicht aus sich, sondern aus ihr heraus gibt. Seine Großzügigkeit ist, noch bevor sie eine psychologische Veranlagung ist, die Ankunft der Gabe als Gegebensein, die von dort her, von ihm her – vom Geber her – ihren Weg fortsetzt (!), bis sie beim Empfänger ankommt, dies aber so, dass sie auch diesen in ihre Bewegung hineinnimmt, indem sie in diesem Ankommen erst *Gabe* – Gegeben-Sein, *Immerfort-gegeben-Sein* – ist oder wird. Die Bewegung der Gabe beginnt also vorher, *immer schon* vorher. Und was sie ist, ist ohne diese Bewegung nicht zu verstehen. Diese aber reißt in sich hinein alle, die an der Gabe beteiligt sind, den *Gegenstand* der Gabe, der in ihr frei wird, in die Schwebe kommt, aufhört purer „Gegenstand“ zu sein, den *Geber*, der, bevor er noch Initiator der Gabe wird, ihr Ankunftsart ist, und den *Empfänger*, der, weil die Gabe Gabe ist, nie genug Empfänger ist. Vom Schon-vorher und vom Immerfort-gegeben-Sein der Gabe sprachen wir. Dies Immerfort ist der Anteil des Empfängers am Geschehen der Gabe, – so wie der Anteil des Gebers die Umkehr der Bewegung ist, die zu ihm, dem Geber kommt, um von ihm nochmals – in die andere, neue Richtung – anzufangen. Und nicht mehr aufzuhören.

Fassen wir zusammen:

Die Gabe ist nicht ein hin- und her, ein hinübergereicher („hinüber-geschobener“) Gegenstand. Was fehlt diesem Gegenstand zur Gabe?

Es fehlt ihm die Bewegung – und zwar die Bewegung, die dem Gegenstand nicht nur nachträglich widerfährt, sondern die in ihn gehört und ihn, als Gegenstand, zu mehr (und weniger) als einem Gegenstand macht: zum Gabe-

Nicht-Existierendes doch gibt; wie wenn der Gedanke einräumt, dass er mit dem Denken hier an etwas nicht herankommt; an etwas, was also ist und nicht ist, irgendwie sein muss, obwohl es nicht sein kann.

Man kann dies als ein intellektuelles Spiel nehmen, das in sich selber kreist; man kann es aber auch nehmen als das genaue Gegenteil: die Anstrengung der Reflexion, sich dem Phänomen, dem Konkreten so anzubilden, dass die fertigen sprachlichen und gedanklichen Schemata in ihrer Abstraktheit und Ungenügendheit daran aufscheinen. Denn in der Tat: in der klassischen Konfiguration, nach der eine Gabe schlicht der Gegenstand wäre, der von einem Geber einem Empfänger übermittelt wird, ist von dem, was die Gabe ausmacht, nichts, einfach gar nichts, gedacht. Wir haben das an dem eingepackten „Gegenstand“ gesehen, zu dem die Bewegung, das Drum-Herum, der Aufwand, die Bestimmung etc. gehörte, m.e.W., der doch mehr war als nur er, als nur das, was er – auf sich selber reduziert – wäre. Wir sprechen darum vom *Geschehen* der Gabe.

Vielleicht kommt man dem, was die so anvisierte Gabe ist, näher über die Frage, wo man dies Geschehen „festmachen“, verorten kann? Nimmt man das Schema Geber – Gabe – Empfänger, dann liegt der Beginn, der Ursprung des „Geschehens“ (ist es aber dann überhaupt eines?) bei der *Initiative* des Gebers. Gabe gibt (gäbe) es, weil der Geber die Idee hat, etwas zu geben. Wie kommt er aber auf die Idee, etwas zu geben? Doch wohl, weil er irgendwie weiß, was Gabe ist. Das ist der entscheidende Punkt des Umschlags. Denn damit ist die Verortung verschoben – vom Geber auf die Gabe selber. Und wirklich, die Situierung der Gabe in der Initiative des Gebers bedeutet für die Gabe eine Reduktion ihrer Eigenart: sie ist dann nichts weiter als der hinübergeschobene, von einem Besitzer zum andern transportierte Gegenstand. Ist aber die Gabe denn dies: Gegenstand plus Transport? Und lässt sie sich erklären durch die psychologische Disposition der Großzügigkeit eines Menschen; die psychologische Disposition, die ihrerseits unerklärlich ist („er ist halt so!“), oder unerklärlich wäre – ohne die Realität der Gabe.

Nein, die Gabe fängt nicht beim Geber an! Müsste man nicht umgekehrt sagen: der Geber fängt von der Gabe (her) an? Dann hätte die Gabe eine eigene Realität. Eigene? Sie hätte jedenfalls eine Realität, die darin besteht, dass sie sich nicht ableiten lässt von etwas, was *nicht* sie wäre. Um dies zu denken aber, muss die Gabe mehr sein als ein Gegenstand, der von einem Geber herkommt. – Was ist dies „mehr“? Zunächst einmal ein weniger: wie wir schon sagten: die Nicht-Rückführbarkeit auf etwas, was *nicht* sie ist. Es gibt einen Titel von J.-L. Marion, der nicht in seiner Formulierung, aber in seiner gedanklichen Durchführung von Derrida inspiriert ist: „Étant donné“⁶. Der Ausdruck

6 Jean-Luc Marion: Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation, Paris 1997.

Ereignis. Das Gabe-Ereignis ist aber nicht nur das Ereignis, das sich an die Gabe anhängt, sondern das Ereignis, das die Gabe ist.

Zum Ereignis der Gabe gehört, dass sie schon vorher beginnt, schon vorher begann. Nicht außerhalb ihrer, sondern mit sich selber. Dieses *schon-vorher* teilt sich allen an der Gabe Beteiligten mit: dem Geber, indem er in es hinein-gerissen zum Geber wird, dem Empfänger, indem er ebenfalls in es hineingenommen, als solcher weder vorher noch nachher einfach ist, der er ist. Wie das Geben des Gebers die nicht erst beginnende, sondern nur fortsetzende Lösung und Bewegung der Gabe, so ist das Empfangen des Empfängers die nie endende *Ankunft* der Gabe.

Man kann das eben Ausgeführte in einem einzigen Satz sagen: *Die Gabe kommt von weiter her*. Dem entspricht, dass sie, wo sie dann vom Geber zum Empfänger unterwegs ist, immer eines Umwegs bedarf. Wir sahen es am „Geschenkpapier“. Man kennt es übrigens aus der Kindheit, die mehr davon verstand: nicht die Eltern legen die Geschenke unter den Baum, sondern das Christkind hat sie gebracht; nicht die Oma versteckt die Eier, sondern der Osterhase hat sie gelegt. – Das Einwickelpapier ist das Christkind aufs nicht hinterschreitbare Minimum reduziert. Auch dies noch weggenommen, wird die Gabe zur Aggression, zur Beleidigung, zur Peinlichkeit. Der Umweg also löst die Gabe von der sie bannenden Verortung als Gegenstand, von ihrer Reduzierung auf sich, als nichts als Ding (sagen wir: die Schokoladentafel oder das Buch⁷). Es löst sie zum Flug, zur Schwebe, die zur Gabe immer gehören. Darum auch haben wir gesagt, dass die Gabe nicht „geschoben“ wird. Sie geht ja nicht stracks vom Geber zum Empfänger, sie muss erst zum Geber gehen – und hinter diesen zurück, weit hinter seine psychische Einstellung, um dann auch über ihr Ziel (hat sie ein Ziel?) hinauszuschließen. Hinauszuschließen, indem sie nie zu Ende angekommen ist, nie zu Ende angekommen sein wird.⁸

Das Gabe-Sein, als Herkunft, die nicht *hinter* sich, aber *in sich* unendlich zurückgeht, bestätigt sich so in jedem der Momente ihres Ereignisses. „Gaben müssen den Beschenkten so tief betreffen, dass er erschrickt[.]“, schreibt W. Benjamin.⁹ Ohne dieses Erschrecken ist die Gabe nicht Gabe. Warum nicht? Weil sie etwas anderes ist, als jeder der Beteiligten vermeinte zu wissen, und weil sie alle an ihr Beteiligten zu etwas anderem macht, als jeder vermeinte zu sein.

⁷ Beide hätte ich mir ja auch selber kaufen können!

⁸ Wie dies Nie-zu-Ende-Ankommen sich als *Dank* realisiert, kann hier nicht weiter entfaltet werden. Vgl. das schon erwähnte Buch „Schöpfung als Bekenntnis“.

⁹ *Walter Benjamin*: Einbahnstraße, in: Ges. Schr. IV/1, hg. von *Tilman Rexroth*, Frankfurt a. M. 1972, 112.

B. Rechtfertigung

1. Was für eine merkwürdige Lehre!

Wir haben über die Gabe nachgedacht. Wir haben es ohne Abzweckung, ohne Seitenblick auf die Rechtfertigung getan, und wir sind, wie es scheint, ja auch nicht bei ihr angekommen.

Wenden wir uns nun dieser letzteren zu!

Die Rechtfertigung hat mit der Gabe dies gemeinsam, dass sie befremdlich ist. Sie unterscheidet sich aber von der Gabe darin, dass die Rechtfertigung von vornherein befremdlich ist, während die Gabe erst befremdlich wurde im Nachdenken über sie. Und befremdlich wurde wohl deshalb, weil sie uns nahe, allzu nahe ist. Die Rechtfertigung (und die Lehre von ihr) hingegen ist fern und bleibt fern – es sei denn, sie käme uns doch nahe?

Fragen wir also zunächst einmal: Was ist an der Rechtfertigungslehre eigentlich so merkwürdig, so inakzeptabel oder – so unverständlich?

Und antworten wir fürs erste ganz spontan: ihre *Übertrieblichkeit*. Sie wirkt von außen betrachtet – und wurde auch so interpretiert (und stillgelegt) – wie die Ausgeburt eines überspannten Menschen, der seine Existenz in unverhältnismäßiger Weise auf eine bestimmte Frage verlagert, etwa die Frage „Wie bekomme ich einen gnädigen Gott?“ oder „Wie kann der Mensch vor Gott – als gerecht – bestehen?“

Sie ist aber nicht nur übertrieben, sie ist auch, was damit einhergeht, einseitig, einseitig nicht nur in anthropologischer und theologischer Hinsicht, sondern auch, was die Vielgestaltigkeit der biblischen Ausdrucksweisen angeht. Da ist der Mensch eben nicht nur der vor Gott verlorene Sünder, er ist auch sein Geschöpf, sein Ebenbild, und Gottes Verhältnis zu ihm ist nicht nur das des Urteils, sondern auch das der Weisung, der Orientierung, der Forderung und Förderung, der Gnade, der Vergebung, der Versöhnung ...

Es gibt aber wohl einen Grund für das Problematische der Rechtfertigungslehre, der mehr wiegt als alle anderen, es ist der, dass sie den Menschen nicht bei seiner *Würde*, seinem Streben, seiner Verantwortung und Verantwortlichkeit nimmt. Das hat den Vertretern dieser Lehre und der evangelischen Theologie insgesamt – außer dort, wo sie sich von dieser, sagen wir einmal „Fixierung“ löste, und auf diese Weise ökumenisch und anthropologisch kompatibel wurde, den Ruf eingebracht, ein *pessimistisches* Menschenbild zu vertreten. Der Mensch kann nichts aus sich, er ist in allem Entscheidenden nur abhängig. Die göttliche Gnade, so wie sie hier aufgefasst wird, gehe auf Kosten der Menschlichkeit des Menschen. – Ist die sogenannte „Rechtfertigungslehre“ damit richtig verstanden? Die Aufgabe des zweiten Teils dieses Vortrags wird unter anderem der Beantwortung dieser Frage dienen und – jedenfalls implizit – den Versuch darstellen, sich mit den hier vorgebrachten Einwänden zu befassen.

Zunächst geht es um etwas anderes, viel Grundsätzlicheres: Was ich bin, wer ich bin, spielt sich im Entscheidenden nicht *in* mir ab, sondern „findet statt“ vor ... , *zwischen* ... , *angesichts* ... Wodurch das „vor“ bestimmt ist, welche Ausrichtung es annimmt, kann variieren (z. B. ich befinde mich vor einer Examenkommission oder vor einem Problem oder vor meinem Chef oder vor meinem Bruder, oder vor dem Tod ...). Diese Struktur des „vor ...“ gewinnt nun ihre *unvergleichliche* Realität da, wo der Mensch zum Gegenüber *Gott* hat, wo das „vor ...“ seines Existierens Gott ist. „Coram deo“ heißt es in der Theologie. Was der Mensch ist, wird durch die Bestimmung *dieses* „vor“ in einen Zusammenhang versetzt, in eine Dimension gehoben, die es anders nicht gäbe. Das ist der Sinn des Wortes „Gott“. – Der Mensch hat seinen Ort „coram Deo“, das heißt nun nicht: er ist zunächst, was er ist – und dann steht er *zusätzlich* in diesem Fall, unter dieser Perspektive (etwa, weil wir hier theologisch reden) vor Gott; nein der Ort, an dem er sich befindet – und der Ort „vor Gott“ in letzter Instanz –, entscheidet über sein Sein. Der Sinn der Rechtfertigungslehre ist nichts anderes, als diese Entscheidung über den Menschen, die Entscheidung, die sich in seiner Lozierung vollzieht, auszuloten. Warum aber muss eben zu diesem Ausloten der Akzent so entscheidend auf die „Gerechtigkeit“ gelegt werden? Man kann diese Frage auf verschiedenere Weise beantworten. Die präziseste Auskunft ist vielleicht diese: a) weil der Begriff der Gerechtigkeit den Menschen in seinem Innersten, in seinem Entscheidenden bestimmt, und b) weil er dies gerade so tut, dass dies Innerste auf ein Außen bezogen ist. – Ich kann nicht für mich alleine gerecht sein; das aber heißt nicht, dass die Frage des Gerechtheits darun sekundär würde in Bezug auf meine Existenz, es heißt gerade umgekehrt: dass, was ich *bin*, sich vollzieht und sich versteht in der Beziehung auf dieses Außen, und von diesem Außen *her*. Was ist es denn, worum es dem Menschen in seiner Existenz letztlich geht, worauf er letztlich wartet? Will er gut „herauskommen“, will er gut dastehen? Will er, nachdem er dieses Erdenleben hinter sich hat, ein möglichst angenehmes Dasein im ewigen Leben führen? Oder will er letztlich, dass er als der *anerkannt* wird, der er ist? Dass ihm gesagt wird, wer er wirklich ist, wer er wirklich war, wer er einmal *gewesen sein wird*? Ja, will er letztlich nicht noch mehr: nämlich, dass nicht irgend jemand, sondern, dass *Gott* ihm sagt, wer er ist? Warum Gott? Weil im Entscheidenden gar niemand anders, ja nicht einmal er selber sich sagen kann, wer er ist; nur einer: Gott. Warum? Weil Gott doch gerade das, gerade der ist: dass es einen gibt, der hier wirklich und letztlich etwas sagen kann. Die Funktion Gottes und das Sein Gottes fallen darin in eins. Die Rechtfertigungslehre spiegelt diesen letzten Ernst, diesen letzten Ein-satz – „billiger kann's doch wohl nicht sein!“ – wider. Sie tut es, indem sie

4.

Eine Erläuterung der Rechtfertigungslehre wird in dieser Konfliktsituation allerdings nur auf Verständnis rechnen können, wenn es ihr gelingt, sich von einer Sprache zu lösen, die die bereits vorgespurten Wege nur noch einmal begeht, die teilweise erstarrten Fronten und Begrifflichkeiten nur erneut wiederholt. Positiv gesagt, wenn sie das erstaunliche, revolutionäre Potential dieser Lehre zur Geltung zu bringen vermag.

Fragen wir also so unbefangen wie möglich:

2. Kann man der „Rechtfertigung“ etwas *abgewinnen*?

Wir gehen dieser Frage nach, indem wir die entscheidenden Punkte an ihr hervorheben.

1. Sie wird als „Lehre“ bezeichnet; insbesondere in kontroverstheologischem Zusammenhang hat sich diese Auffassung verfestigt. Und so viel ist daran richtig: das ungeheure Gewicht, das im Geschehen der „Rechtfertigung durch den Glauben“ dem *Wort* zukommt, spiegelt sich auch darin, dass von diesem *Wort* in einer Lehre, in Belehrung, in Argumentation und in einer „Theorie“, die dieses Geschehen nachspricht, geredet werden kann. Aber zunächst ist das Sprachgenuss, das von der Rechtfertigung spricht nicht die *Lehre*, sondern die *Predigt*, das *Evangelium*. Eine Botschaft, die etwas Neues verkündet, etwas Neues bringt, so neu, dass das Existenzverständnis, das der Mensch von sich selber hat, daran eine völlige Umorientierung erfährt.

2. Nach der Rechtfertigungslehre oder nach dem Evangelium von der Rechtfertigung wird, was der Mensch ist, von einem Geschehen her gedacht. (Geglaubt und gedacht.) In diesem Geschehen spielt das *Wort* eine entscheidende Rolle; man muss es genauer sagen: dieses Geschehen ist *die Begegnung mit einem Wort*; oder noch einmal anders: das Geschehen, das hier statthat, ist dies, dass ein *Wort* begegnet und dass ein *Wort entscheidet*. Das klingt schön, läuft aber unseren Denkgewohnheiten zuwider, denen nach der Mensch aus dem gedacht wird, was er *ist* und wie er *gemacht* ist. Nicht aber von dem *her*, wie er angesprochen wird.

3. Wie der Name schon sagt, ist die Rechtfertigungslehre einer juristischen Diktion untrennbar verbunden. Man hat aus nachvollziehbaren Gründen dagegen gefragt, ob es dem Menschen denn gerecht wird, wenn man sein Wesen ver-rechtlicht, wenn man es unter juristischen Kategorien begriff. Ist dies nicht eine *Verengung*, womöglich eine Verharmlosung, in jedem Fall aber eine *Verengung*? Demgegenüber ist m. E. Folgendes zu sagen: a) Es ist falsch, die Diktion, die den Gerechtigkeitsbegriff in den Vordergrund stellt, auf ihr Verrechtlichendes zu reduzieren, als ginge es in erster Linie um Urteilspruch, bzw. verhängung, Strafe, Schuld, evtl. Begnadigung ...

die Existenz des Menschen ver-setzt, indem sie sie im „vor ...“ (vor Gott) im „angesichts ...“ (im Angesicht Gottes) *situieren*. Wie aber tut sie das? Indem sie das Sein des Menschen an ein Wort bindet, an ein Urteil, d. h. an nicht irgend ein, sondern ein *wahres* Wort. So verlagert sie das, was den Menschen letztlich, in Wirklichkeit, in Wahrheit ausmacht, *aus ihm hinaus*. Das ihm zugesprochene wahre Wort ist nun die Bestimmung des Menschen. Die „Gerechtigkeit“ und das „Wort“ vereinigen sich zu dieser Definition seines Seins. Der Zusammenhang zwischen beiden ist nicht willkürlich: die Gerechtigkeit braucht das Wort, das Urteil; Gerechtigkeit gibt es nicht anders, sie liegt nicht irgendwo vor, müsste nur aufgehoben, gesichtet werden; nein, sie muss gefasst werden, ins Wort gehoben, im Wort er-funden (so wie man sagt „für zu leicht *erfunden*“). Und umgekehrt hat das Wort eine – vielleicht überraschende – Affinität zur Gerechtigkeit. Weiter hinaus als bis zum Auffinden der Gerechtigkeit in der Sprache kommt die Sprache nicht. Das Wort hat im Zuspochen der Gerechtigkeit seine äußerste Spitze. Mehr an Wort, um es so lapidar zu sagen, gibt es nicht.

5. In dieser Akzentuierung des Wortes ist die Rechtfertigungslehre der große Versuch, den Menschen nicht von seiner Natur, nicht von dem, was er sowieso schon ist, her zu verstehen, (sondern von dem her, was ihm zukommt). Nun kann man freilich fragen: warum soll denn der Mensch nicht von seiner Natur her verstanden werden? Mit dieser Frage hat sich die Theologie seit ihrem Beginn herumgeschlagen. Die evangelische Antwort ist: Weil, wenn Gott ins Spiel kommt, der Naturbegriff nicht mehr genügt, und zwar *überhaupt* nicht mehr genügt; weil, wenn Gott dem Menschen begegnet, die Kategorien nicht nur ergänzt (Natur *und* Gnade), anders angewandt (Natur verstanden als Gottes Schöpfung), sondern neu bestimmt werden müssen. „[...] omnia vocabula in Christo novam significationem accipere“¹⁰ „Alle Wörter müssen in Christus eine neue Bedeutung annehmen.“

6. Dies gilt insbesondere auch in Bezug auf Gott und Mensch. Auch – und gerade – der Sinn *dieser* Wörter muss sich von Christus her, „in Christus“ ändern. Man kann die Rechtfertigungslehre so deuten, als würde sie nichts anderes tun, als dieser Sinnänderung nachgehen, diese Sinnänderung aufnehmen und mit ihr in Bezug auf Gott und den Menschen ernst machen. Wenn dies aber so ist, dann besteht der Sinn der Rechtfertigungslehre nicht nur darin, die beiden in sich schon feststehenden Größen Gott und Mensch in ihrem Verhältnis auszutarieren, sondern Gott und Mensch von diesem Verhältnis her *überhaupt* erst zu denken. So kann man von der

¹⁰ Martin Luther: Disputatio de divinitate et humanitate Christi (1540) WA 39/II, 94,17f.

Rechtfertigungslehre – so paradox es klingt – sagen: das ist in der Tat das einzige Problem, das ihr aufgegeben ist: *Gott zu denken*; und zugleich: das ist wirklich das einzige Problem, mit dem sie zu tun hat: *den Menschen zu denken*. Diesen sehr affirmativen Aussagen liegen zwei Annahmen zugrunde: a) sowohl Gott als auch Mensch sind erst *hervorzudenken*, und dies „Hervordenken“ ist so unvermutet, dass es jeweils den ganzen Raum einnimmt; und b) wenn Gott hier wirklich gedacht ist, dann ist auch der Mensch mitgedacht (und bis zu einem gewissen Grade *vice versa*), denn beide sind aus ihrem Verhältnis zu denken. Und dies eben darum, weil „in Christo“ eben beide miteinander im Verhältnis stehen. Dieses Verhältnis nimmt die Rechtfertigungslehre denkend auf. Sie beginnt aber nicht mit sich selbst, sondern hat einen Vorläufer, den Glauben. Denn der Glaube – und das ist bereits einer der wesentlichen Inhalte der „Rechtfertigungslehre“, ist – und zwar einzig – das „Organ“, das Gott in seiner Göttlichkeit, d. h. in seinem Verhältnis zum Menschen versteht. Man kann den Glauben geradezu so definieren, dass nur er es ist (der hier *zuständig* ist, der hier etwas versteht), dass er also *einzig* ist, das aber heißt auch, dass er ausgesetzt ist, ex-poniert. Glauben heißt Aus-gesetzt-Sein, Ex-poniert-Sein vor der, angesichts der – Einzigartigkeit Gottes, in die Einzigartigkeit Gottes hinein. Dieser Ex-zentrität des Glaubens geht die Lehre von der Rechtfertigung denkend nach.

3. Der Sinn dieser Lehre

Ist es möglich, die neue Bedeutung, die für den Glauben die Worte „Gott“ und „Mensch“ (man könnte auch sagen: „Gott *und* Mensch“) in Christus bekommen, zu explizieren? Man kann es in einem Satz versuchen, der sowohl Gott als auch Mensch und ihrer beider Verhältnis genau charakterisiert: *Mit Gott (ver)handelt man nicht*. Das ist ein Satz, der sowohl den Menschen als auch Gott, der beide zusammen und in diesem Zusammen jeden für sich definiert.

Nun muss man freilich sagen, dass es sicher niemanden gibt, der behaupten würde, mit Gott könnte man handeln (im Sinne von verhandeln, „feilschen“). Warum dann einen solchen Satz überhaupt aufstellen? Wenn er im Sinne von Luthers Auffassung der Rechtfertigung ist, zeugt er dann nicht wieder von einer Überspanntheit, einer Übertreibung in dieser Sache? Und wirklich, sowohl die Gnadenlehre des Thomas als auch die des Tridentinums, haben mit sowohl spiritueller als auch intellektueller Anstrengung alles getan, Gott und das Gottesverhältnis des Menschen hier anders zu denken. Gott also, selbst wenn dem Menschen doch auch ein wenig Initiative (nämlich wenigstens, die Gnade *anzunehmen!*, wenigstens zu Gott „Ja“ zu sagen) zuerkannt wird – und wie soll man es denn nicht tun, wenn der Mensch in seiner Würde,

seiner Kreativität, seinem freien Willen, kurz: in seinem Menschsein ernst genommen wird?! – Gott also selbst dann die ganze Initiative zuzuerkennen. Genau dazu dienen ja die vielfachen Unterscheidungen im Gnadenbegriff, insbesondere die von *gratia iustificatio* und *gratia gratum faciens* (bzw. *gratia gratis data*), welche letztere den Menschen auf die Rechtfertigung und ihren Empfang vorbereitet, damit er sie zwar durch seinen freien Willen, aber in diesem doch wieder *kraft der Gnade Gottes* annehmen kann. Immer wieder – und gerade auch da, wo dem Menschen etwas zugesprochen (zugestanden) wird –, ist zuvörderst von Gott, *seiner Initiative*, seiner *Gnade* die Rede. (Und selbst der „freie Wille“ ist ja recht verstanden eine Gabe Gottes!)

Warum also, beinahe gewaltsam eingetragen, der Verdacht, dass hier etwas nicht stimmt, dass hier Gott zu kurz käme, der Mensch ein Übergewicht erhalte? (Denn genau das kann man ja nun wirklich nicht behaupten: *gratia* auf allen Seiten und an allen Enden!) Warum also? Und warum diese Vereinseitigung, dass dem Menschen auch das Allerletzte, das, was ihm, wenn er denn er selber sein soll, ganz gewiss nicht genommen werden kann: seine Freiheit noch genommen werden soll. Es gibt wohl nur eine Antwort (wenn man nicht mit dem nur von seinem Unverständnis zeugenden Begriff des „Pessimismus“ kommen will): weil hier – in diesem Abwägen, in diesem Ausgleichen – Gottes Einzigartigkeit und damit Gott noch gar nicht gedacht ist. Nicht nur unangemessen, sondern gar nicht. Die Brutalität des Vorwurfs der reformatorischen Theologie gegenüber der scholastischen kann einzig als Hinweis darauf verstanden werden, dass hier nicht ein Verhältnis noch einmal genauer justiert werden müsste, sondern in ein Verhältnis überhaupt erst hineinzukommen ist. Nämlich in das Verhältnis, dass Gott sei. Dass Gott Gott ist. Und nun erhält plötzlich der Satz: „Mit Gott kann man nicht verhandeln“ einen ganz neuen Sinn. Er stellt nicht in Bezug auf den schon gegebenen, schon Gott seienden Gott fest, was jeder auch und sowieso denkt; er formuliert das, woraus der Mensch nie herauskommt, nämlich auf sich selber bezogen zu sein (und selbst Gott in diese Selbstbezogenheit hineinziehen zu müssen), so, dass Gott dabei „herausspringt“. „Mit Gott verhandelt man nicht.“ Die historische Ungerechtigkeit der scholastischen Theologie gegenüber markiert die durch keinen Ausgleich, keinen Vergleich einzuholende Entdeckung (freilich auch Last), dass es dieser – reformatorischen – Theologie um etwas ganz Anderes geht: darum, mit aller Aufgeschlossenheit (oder sollten wir sagen: mit aller Einfachheit) dem Glauben nachzudenken, dass *Gott Gott sei*. Um des Aufwandes dieses Glaubens willen, dieses Gedankens willen, braut sich also die These zusammen, dass der Mensch *immer* verhandelt, immer verhandeln will. Und dass sich diese Grundausrichtung des Menschen sogar noch verstärkt, wenn es um Gott geht. – Warum? Weil es da ums Ganze geht. Und wie sollte der Mensch gerade da nachlassen in seinem Handeln (Verhandeln)?

Die Wette, der Einsatz, die Ahnung der „Rechtfertigungslehre“ ist dieses Doppelte, das im Grunde nur eines ist: a) mit Gott kann – braucht! – man nicht verhandeln; und b) Gott ist genau dies, dass es das gibt: ein Jenseits des Verhandels. Dass es dies zutiefst Merkwürdige, dem Weitlauf Fremde – gibt: im Entscheidenden, im Alles-Entscheidenden reicht das Verhandeln nicht hin. Anders gesagt: Wenn es Gott nicht gäbe, und man ihn hätte erfinden müssen, dann wäre die Erfindung gewesen: ein Raum, ein Bereich, eine Realität, in der die Verhandlung, das Verhandeln ... nicht gilt, an die das Verhandeln nicht herankommt. Dieses ganz Andere des Menschen (und der Welt, die zu ihm gehört) gibt es eigentlich nicht – es sei denn, es gibt Gott.

Nun ist aber dies, dass es Gott „gibt“, zugleich ein Satz über den Menschen. Sein Sinn ist, dass, wenn es Gott gibt, es den Menschen *anders* gibt – und zwar, als sich selber neu gegeben. Der Ausbruch aus dem Schema des Handelns und Verhandels erweist sich, was den Menschen angeht, darin, dass sein Sein selber auf ihn *zukommt*. Was wird ihm in diesem Zukommen (wenn es Gott „gibt“), *gegeben*? Er selber. Er selber aber, als neu. Dafür gibt es ein Wort: *Leben*. Das ganz Andere des Menschen – der Ausbruch aus seinen Verhältnissen, die immer zu Verhältnissen des Determinierens werden, wird ihm gegeben, als sein Leben. Davon spricht die Rechtfertigungslehre; in ihr werden zusammengefasst: das Eigenste des Menschen: sein Leben, und das unüberbietbar Andere des Lebens: Gott. Sein Leben ist dem Menschen gegeben als „Gabe Gottes“, das heißt aber als Leben – und zugleich als *das Andere* des Lebens. „Gabe Gottes“. – Alles hängt am Verständnis dieses Genitivs. Er ist (wie Genitive immer wieder) zwiefältig: „die Gabe Gottes“, das heißt: die Gabe, die Gott gibt; und: die Gabe, in der Gott gegeben wird, in der Gott sich gibt, also *die Gabe (des Lebens!)*, die *Gott* ist. Gott gibt hier nicht nur irgend etwas, diesenfalls das *Leben* ... Nein, wenn er das Leben gibt, gibt er, sonst ist es nicht das Leben, als *Gabe Gottes*, – sich selbst. Das ist in einer überraschenden Formulierung in E. Jüngels Rechtfertigungsbuch genauestens ausgedrückt, dass nämlich die Gnade Gottes Gott selber ist.¹¹

4. Rechtfertigung und Gabe

Wir haben die beiden „Themen“ Rechtfertigung und Gabe getrennt behandelt.

An der Gabe haben wir gesehen, dass sie etwas Anderes ist als ein Gegenstand, der von einem Geber zu einem Empfänger hinübergereicht wird. Ihr

¹¹ Vgl. *Eberhard Jüngel*: Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens, Tübingen 1998, 164: „[...] Im Sinne eines *habitus* kann die Rechtfertigungsgnade vom Menschen gerade nicht *gehabt* werden. Denn sie wäre dann nicht mehr der *gnädige Gott selbst*.“

Gabe-Sein, das Ereignis der Gabe strahlt aus von sich her auf Geber und Empfänger, und versetzt beide in eine Bewegung, die schon vor ihnen begann in einem Geben jenseits des Gebens, und auch über sie hinauschießt in einem Empfangen, das nicht endet im Entgegennehmen der Gabe.

Im Verfolgen des Sinns der Rechtfertigung des Sünders durch Gott sind wir am Ende auch auf die Gabe gestoßen: Wenn es Gott gibt – und der Glaube an die Rechtfertigung will nichts anderes als davon ausgehen, dann besteht die Spezifität des Menschen – sein Dasein vor Gott – darin, dass er sich selber erst gegeben wird. Dieses Gegebenwerden, als Geben Gottes, heißt Leben. Wie wir sehen, öffnet es sich, als Leben und als Glauben, auf das ganz Andere des Lebens; dies Sich-Öffnen heißt Leben von Gott her.

5. *Kommen wir zum Schlus!*

Wir haben von der Gabe gesagt, sie sei uns fremd, weil sie uns nah, allzu nah ist; nimmt sie uns aber nicht zugleich aus uns hinaus, über uns hinaus? Von der Rechtfertigung haben wir gesagt, sie sei uns fremd, weil sie uns fern und bleibend fern ist; ist sie uns aber nicht zugleich nahe, näher als wir selbst?

Gabe und Rechtfertigung scheinen geradezu die Rollen zu tauschen.

Wie dem auch sei: die Gabe in ihrer Eigenart bedacht, führt zu einem Verständnis, in dem der Empfänger der Gabe an dieser und ihrem Ereignis so teilbekommt, dass er nicht in sich selber bestehen bleibt, sondern zu einem freilich spezifischen Moment der Bewegung der Gabe wird: jenem, an dem diese immer weiter geht, bis jeder der an der Gabe Beteiligten, wie wir in Bezug auf Benjamin sagten, zu etwas anderem wird, als er vermeinte zu sein.

Genau dies hat die „Rechtfertigungslehre“ in grundsätzlicher Weise bedacht, insofern sie das Geschehen der Gabe als so entscheidend ansetzt (oder aufnimmt), dass der Empfänger der Gabe sich selber neu gegeben wird. Die Ankunft dieser Gabe wird als Glaube verstanden. Das aber heißt, das Geschehen wird hier so gefasst, dass nicht nur der Empfänger, sondern auch der Geber nicht von Anfang an feststeht (und die Gabe nur aus sich heraussetzt), dass er vielmehr im Ereignis der Gabe – nicht als Instanz, nicht als Initiator, sondern als Gott herauspringt.

Selbst-Gegebenheit als Gottesgabe



Response auf den Beitrag von Hans-Christoph Asكاني

Jürgen Werbick!

Der Beitrag von Hans-Christoph Asكاني verbindet aufs Glücklichste eine feine Phänomenologie des Gabe-Geschehens mit dem Versuch einer Neu-Erschließung der Rechtfertigungslehre, obwohl bzw. gerade weil er das Eine nicht um des Anderen willen entwickelt. Ich werde mich im Folgenden auf seine Ausführungen zur Rechtfertigungslehre beziehen, will aber nicht verneinen, dass ich dabei „Gabe-theologisch“ zu argumentieren versuche. Dass ich das als katholischer Theologe tue, verweist natürlich auf die klassischen Kontroversen in der Rechtfertigungslehre, impliziert aber nicht, dass ich mich mit der Frage abgeben will, ob hier eine Kirchen-trennende Lehrschrift vorliegt. Ich bin davon überzeugt, dass dem nicht so ist. Aber darum soll es jetzt nicht gehen, sondern um eine – und eben nur diese – Rückfrage, die man vielleicht als Einwand gegen die reformatorische Gestalt der Rechtfertigungslehre verstehen müsste. Sicher bin ich mir hier nicht.

Die Rückfrage lautet: Artikuliert sich hier die Theo-Logie nicht zu Lasten der Anthropologie? Die Frage hat mit dem von Hans-Christoph Asكاني selbst erwähnten – und selbstverständlich nicht geteilten – Verdacht zu tun, die Rechtfertigungslehre vertrete ein „pessimistisches“ Menschenbild. Sie hat auch mit dem von Veronika Hoffmann mitgeteilten Eindruck zu tun, bestimmte Artikulationen der Rechtfertigungslehre blieben mit ihrer forciert an-ökonomischen Metaphorik der rechtfertigungstheologisch abgelehnten ökonomischen Logik und Metaphorik in bestimmter Negation verbunden.

! Jürgen Werbick ist Professor für Fundamentalthologie an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.

Was ist mein Anliegen? Ich möchte zunächst zu einer Differenzierung der theologischen Anthropologie kommen, wie sie in der reformatorischen Rechtfertigungslehre vorausgesetzt scheint; und das bedeutet dann eben auch zu einer Differenzierung des Verständnisses des Menschen als eines Sünders und als Glaubender. Zu anspruchsvolleren Fragen werde ich in dieser kurzen Replik kaum kommen. Aber vermutlich sind das ja schon die anspruchsvollsten Fragen. Die Rechtfertigungslehre (ich erspare mir jetzt den Zusatz *reformatorisch*, weil ich nur von ihr sprechen will) identifiziert den nicht durch den Glauben gerechtfertigten Menschen ohne wenn und aber als Sünder: als Lügner (Jüngel), als einen im Letzten ich-bezogenen Menschen, der im Umgang mit allem auf den eigenen Nutzen bedacht ist und so auch mit Gott so (ver)handelt, dass etwas für ihn selbst herauspringt. In der Rechtfertigung des Sünders wird dieser aus der sündigen Verkrümmung in sich selbst herausgerissen und dessen vergewissert, dass Gottes Zuwendung schlechthin setzungslos ist, so dass ein ökonomisches Kalkül Gott gegenüber schlechthin unangemessen und deshalb sinnlos ist. Es geschieht ihm die *promissio*, dass Gottes überreiche Selbstgabe ihm im Überfluss gibt, was er selbst niemals erlangen oder sichern könnte und doch immer sucht: sich selbst – aber nicht, um sich selbst zu „behalten“, sondern um das Gabe-Geschehen *über sich selbst hinaus* geschehen und anderen zugute kommen zu lassen.

Was gäbe es dagegen theologisch zu sagen? Vielleicht nur dies: Warum sollte man – um, von Gott so groß zu sprechen, wie es ihm gebührt – vom Menschen, seinem geliebten Geschöpf, kleiner sprechen als es ihm gebührt? Um Gottes Willen, der ihm doch so „leidenschaftlich“ zugeneigt ist? Man würde vielleicht sagen: Die Größe dieser Zuneigung erweise sich ja gerade darin, dass die, denen Gott sich so zuneigt, dieser Zuneigung ganz und gar nicht wert sind, weil sie durch und durch Sünder sind. Man mag sich theologisch mit solcher Ein-Seitigkeit – mit der Behauptung, das nicht-gerechtfertigte Menschsein sei eben nichts als Sündensein – gerechtfertigt sehen: Der Sünder ist von einer Grund-Verkehrtheit betroffen, er vollzieht sie in allem, was er ist und tut, so dass nichts an ihm vor Gott gut sein kann. Hat man damit den Menschen, so wie er faktisch vorkommt, im Blick? Oder nur eine theologische Deutung des Menschseins, die man zu brauchen meint, um von der Größe und Bedingungslosigkeit der Zuwendung Gottes zu den Menschen nicht zu klein zu reden? Wenn letzteres zutrifft, wäre die Frage unvermeidlich, ob die Rede vom Menschen eher funktionalisiert werden darf als die von Gott, ob sie theologisch funktionalisiert werden darf.

Ein Vorschlag zur Güte, ein Vorschlag, der sich über manche Umwege Karl Rahner verdankt; der Vorschlag lautet so: Der Mensch, wie er in der Rechtfertigungslehre vorausgesetzt und thematisiert wird, ist nicht der Mensch, wie er faktisch vorkommt, wie ihn eben auch die Anthropologie zu beschreiben

und zu verstehen sucht – ohne dass man theologisch sagen müsste, auch diese Anthropologie sei eben noch von der Lüge beherrscht, die aus menschlicher Grund-Verkehrtheit notwendig hervorgeht. Der Mensch ist – um es einmal so zu sagen – *iustus et peccator*: voller Egozentrik und ergriffen von der menschlich-allzumenschlichen Dynamik einer zutiefst menschlich-kreatürlichen Selbsthingabe, in der man theologisch schon Gottes Gnade am Werk sehen mag. Er ist für den beurteilenden Blick von innen und außen beides – mehr so oder mehr so, wer will das wissen. Er ist es, weil er – theologisch gesprochen – von Gottes Gnade befreit ist, ohne dass er es selbst oder andere es wüssten: von der Gnade befreit zur liebenden Selbst-Vergessenheit und aufs Grausamste gefangengehalten von einer alles für sich funktionalisierenden Egozentrik; das Eine im Anderen, in diesem Äon kaum ablösbar vom Anderen und als solcher gerechtfertigt: von Gottes Geist aus dem Menschen-Zwiespalt zur Fülle eines versöhnten Lebens befreit.

Aber: *simul iustus et peccator*, gilt das denn nicht allein vom Gerechtfertigten in dieser Weltzeit? Vom Glaubenden, der sich von Gottes *promissio* aus seiner *incurvatio in se* hat herausrufen lassen? Wenn wir so reden, merken wir sofort, dass wir vom Glaubenden idealtypisch gesprochen haben – so vorher vom Sünder gegen-idealtypisch gesprochen haben. Das ist eben nicht der Mensch, wie er faktisch vorkommt, sich – ja – faktisch *vorfindet*, insofern er sich faktisch immer wieder neu in dem findet, worin er sich *sich selbst* gegeben erfährt. *Iustus* und *peccator*: das sind eben keine anthropologischen Begriffe, in denen der Mensch seine konkrete Situation wiedererkennen müsste. Es sind Hoffnungs-Begriffe: der Begriff dessen, wovor Glaubende sich gerettet wissen; und der Begriff der Rettung selbst, in die sich Menschen auf dem Weg zum Glauben und im Glauben als schon geschehen und endgültig geschehend „hineinzuglauben“ versuchen.

Auch die nicht reflexiv Glaubenden sind schon von Gottes Gnade erreicht – die explizit Glaubenden vom Unglauben heimgesucht, immer wieder in ihn hineingezogen: Wird jetzt nicht doch der ungläubige mit dem gläubigen Menschen heillos vermischt, so dass weder von Gott noch vom Menschen angemessen gesprochen werden könnte? Nein, jedenfalls so meine These; nein, es wird nur vom Menschen konkret gesprochen, so wie er faktisch vorkommt und sich erfährt, in seiner tiefen Ambivalenz, die ihn mitunter zur Verzweiflung bringen könnte, weil doch all „sein“ Gutes seins und doch wieder nicht seins ist und weil es gut und doch wieder nicht gut sein mag, sondern zutiefst egoistisch. Ist es dann theologisch-pastoral das Gebotene, ihm auf den Kopf zuzusagen, dass er ganz und gar Sünder ist und Gottes Gnadenurteil über sich sprechen lassen muss: sich zutiefst als Sünder verurteilen muss, um dem bedingungslos Rechtfertigenden glaubend und rechtfertigungstheologisch die ihm gebührende Ehre zu geben? Oder kann ihn die *promissio* herausfordern,

die ausweglose Ambivalenz seines Daseins und Wollens einem Gott anzuvertrauen, bei dem sie einen guten Ort findet, weil er den Menschen, der sich vor ihm einfindet, liebend würdigt? Die *promissio*, es auf den Glauben an die Überwindung seiner Zwiespältigkeit durch und bei Gott immer wieder neu ankommen lassen zu dürfen?

Worin liegt vielleicht die Güte dieses Vorschlags zur Güte? Darin, dass man sich theologisch eingesteht: Rechtfertigungstheologie ist bzw. enthält nicht eine Anthropologie des konkreten Menschen und seiner Selbsterfahrung. Aber sie will – in der Verkündigung – den konkreten Menschen dazu ermutigen, sich in der mehr oder weniger abgründig erfahrenen Ambivalenz seines Daseins und Wollens dem Gott anzuvertrauen, der diesen Zwiespalt heilen wird – und schon dabei ist, ihn zu heilen, damit der *ustus* gegenüber dem *peccator* mehr und mehr Kraft gewinne, zumindest die Kraft, dem *peccator* nicht das Feld zu überlassen. Kommt dann etwa nicht alles Gute von Gott? Wie denn nicht. Aber wir dürfen theologisch davon ausgehen, dass es im Menschen Frucht bringt und – so ist zu hoffen und zu bedanken – je schon Frucht gebracht hat; in dem Menschen, der von sich selbst gar nicht wissen kann, inwieweit er aus Gottes Kraft schon zu Kräften gekommen ist, dem Sündersein zu widerstehen. Gott krönt seinen guten Willen in den guten Werken, die uns möglich werden; in der Stärkung unseres Vertrauens zum Glauben an den Gott, der unseren Zwiespalt heilen kann. Wenn wir Glaubende werden, vergessen wir zu fragen, wer welchen Anteil und welches Verdienst daran hatte – wie und wann das konkret geschehen ist; vergessen wir diese sinnlose, ungläubige Frage; werden wir selbst-vergessen und selbst-dankbar, da wir nichts aus uns selbst haben und doch zum Glauben kommen, uns selbst leben und schenken dürfen, weiter-schenken dürfen. Jetzt müssen wir noch fürchten, dass das ein Danaer-Geschenk ist, da wir uns nicht wirklich als Gottes Geschenk leben. Wenn wir uns in dem Geschenk mitschenken, in dem er uns *uns* geschenkt hat und es immer neu tut, wird diese Furcht schwinden. Vielleicht, ja gewiss hat er schon damit begonnen. Er hat uns begonnen, damit begonnen, uns zu seinem Geschenk an andere zu machen, so dass wir uns annehmen können als das Geschenk, als das wir uns selbst geschenkt sind: zur Selbst-Vergessenheit.

Der Mensch ist immer schon in ein Gabe-Geschehen einbezogen: als Geschöpf wie als „möglichsterweise“ Begnadeter. Das bringt Karl Rahners These vom *übernatürlichen Existential* zur Geltung. Als Sünder blockiert er dieses Gabe-Geschehen; als Liebender und Hoffender, gar Glaubender vertraut er sich ihm mehr oder weniger an. Wann ist er was? Das ist kaum verlässlich zu sagen. Verlässlich theologisch zu sagen wäre nur dies: Sein Einbezogensein ist Gottes Werk und des Menschen Mit-Wirken, Geschehenlassen zumindest, Gott-gebenes Mitwirken-Können, Sich-geben-Werden und Sich-Geben: das Eine im

Anderen, letzteres aus dem ersteren, göttlich-unendlich mehr als menschlich-möglich, Gott-möglich.

Darf man theologisch so reden: in einer eher anthropologischen Perspektive, in der die abgründige Zwiespältigkeit des Menschen ins Auge fällt, gewiss auch ihre Heilungsbedürftigkeit ins Auge fallen kann? Muss die anthropologische Perspektive, um theologisch von Bedeutung zu sein, nicht rechtfertigungstheologisch vertieft werden bis zu jener Radikalität, in der ganz eindeutig geredet wird: Vor Gott ist der nichtglaubende Mensch nichts anderes als Sünder – und der glaubende Mensch nichts anderes als der durch Glauben Gerechtfertigte, wenn auch Angefochtene? Meine Aufgabe war es, eine Rückfrage zu formulieren. Sie mündet in die Frage aus, wie Anthropologie und Rechtfertigungstheologie zueinander finden können. Vielleicht ist das auch die Frage, die in den ökumenischen Diskussionen zwischen lutherischer Rechtfertigungstheologie und katholischer Gnadenlehre bis heute lebendig geblieben ist.

Rechtfertigung als Gabe der Anerkennung



Veronika Hoffmann¹

1. Eine Frage der Alternativen

Wer „Gabe“ sagt, hat damit noch nicht genug gesagt. Die diesbezügliche philosophische und sozialwissenschaftliche Debatte der letzten Jahre hat gezeigt, dass Begriffe wie Phänomen der Gabe so vielschichtig sind, dass jeweils genauer erläutert werden muss, was unter „Gabe“ verstanden wird. Zu den grundsätzlichen Entscheidungen, die dabei zu treffen sind, gehört auch die, ob eine Gabe im Idealfall aus einem einzelnen Akt oder aus einem Hin und Her besteht: ob sie einseitig oder wechselseitig ist. Dass sich diese Grundalternative von Einseitigkeit oder Wechselseitigkeit des Gebens in entsprechende rechtfertigungstheologische Alternativstellungen transponieren lässt, die z. T. immer noch entlang von Konfessionsgrenzen verlaufen („sola gratia“ vs. „Eingeborgensein des Menschen in seine Rechtfertigung“, um die Schlagworte zu nennen), überrascht nicht. Freilich ist diese Zuordnung spätestens auf den zweiten Blick so eindeutig nicht, sondern die Debatte ist komplexer – nicht zuletzt Bo K. Holms Untersuchungen zu Figuren der Wechselseitigkeit in Luthers Theologie haben das aufgedeckt.²

Dies alles wird den folgenden Überlegungen zu Grunde liegen, ohne dass es eigens ausgeführt werden kann. Die bisherigen gabetheoretischen Forschungen haben zudem gezeigt, dass die formalisierte Frage nach Einseitigkeit

oder Wechselseitigkeit des Gebe-Vorgangs zwar das eine oder andere ans Licht bringt, was erst auf dieser Abstraktionsebene gut zu sehen ist. Aber eine solche „Klassifizierung“ sagt umgekehrt noch längst nicht alles – vielleicht verdeckt sie in ihrer Abstraktheit sogar manchmal entscheidende Fragen. Es könnte sich deshalb lohnen, genauer nach der *Gestalt des Gebevorgangs* zu fragen. So sind einander begrüßen, ein Geschäft abschließen, jemanden schlagen, spenden, gebären ... Fälle zwischenmenschlichen Verhaltens, in denen es um die jeweilige Gestalt und Sachgerechtigkeit von Einseitigkeit und Wechselseitigkeit sehr verschieden bestellt ist. Rechtfertigungstheologisch lässt sich beobachten, dass Entwürfe, die nach einer strikten Einseitigkeitslogik verlaufen, in der Abwehr ökonomischer Denkmuster häufig die Metaphorik einer strikten *An-Ökonomie* gebrauchen. Die Abwehr einer Wechselseitigkeit im Sinne ökonomischer Denkmuster selbst ist dabei natürlich nicht zu beanstanden. Aber es könnte sein, dass man die ökonomische Perspektive noch nicht wirklich verlassen hat, wenn man sie einfach an-ökonomisch umkehrt. Und innerhalb eines solchen an-ökonomischen Denkr Rahmens ist es schwierig, der Idee einer Gemeinschaft von Gott und Mensch, die doch auf irgendeiner Form von Gegenseitigkeit beruhen muss, einen echten systematischen Ort zuzuweisen. Es scheint dafür keine sachgerechten, d. h. nicht-ökonomisierenden Beschreibungsmöglichkeiten zu geben. Deshalb sollen im Weiteren 1. die *Motive und Anliegen* beobachtet werden, die hinter einer solchen An-Ökonomie liegen, sowie die *Schwierigkeiten*, die sich aus ihrer konsequenten Durchführung ergeben; 2. soll gezeigt werden, dass mit der *alternativen Leitmetaphorik der „Gabe der Anerkennung“* Rechtfertigung so beschrieben werden kann, dass diese Motive und Anliegen zur Geltung kommen, die Schwierigkeiten einer strikten Einseitigkeitslogik aber vermieden werden.

Als Instrumentarium hierfür wird der gabetheoretische Entwurf des Anthropologen und Philosophen *Marcel Hénaff* herangezogen.³ Hénaff zufolge krankt die interdisziplinäre Debatte um die Gabe in weiten Teilen an einer falschen Alternativstellung, die sich aus einem doppelten Missverständnis des- ergibt, was eine Gabe sei: 1. Sozialwissenschaftlich verpflichteter Tausch ver- als strikt wechselseitiger, dem Äquivalenzprinzip verpflichteter Tausch ver- standen, der auf die ausgetauschten Güter (im materiellen Sinn oder z. B. in Form von Machtzuwachs) fokussiert ist. Hénaff zufolge handelt es sich hier um ein „ökonomistisches Missverständnis“, das dem Phänomen der Gabe nicht gerecht wird. 2. Dem stehe jedoch insbesondere mit bestimmten philoso- phischen Konzeptionen ein „moralistisches Missverständnis“ der Gabe gegen- über, das die einseitige Gabe und den völligen Altruismus des Gebers zum

³ Vgl. *Marcel Hénaff*: Der Preis der Wahrheit. Gabe, Geld und Philosophie, Frankfurt a.M. 2009.

¹ Dr. Veronika Hoffmann ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Dogmatik der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Erfurt.
² Vgl. z. B. Bo Kristian Holms Beitrag in diesem Heft.

die Bewegung des Gebens keine Gegenbewegung auslöst, dann muss sie als gescheitert gelten, dann ist die Gabe abgelehnt, die Anerkennungsgeste zurückgewiesen. Zugleich entzieht sie sich ebenso allen ökonomischen Vorstellungen von Äquivalenz und Instrumentalität.

Marcel Hénaff entwirft mit dieser „Gabe der Anerkennung“⁹ folglich jenseits der Alternative von Ökonomie und An-Ökonomie, von Kalkül und Altruismus einen dritten Bereich der Gabe, der nach einer eigenen Logik funktioniert und deshalb, so die Vermutung, das Instrumentarium für entsprechende alternative Beschreibungen in der Rechtfertigungstheologie an die Hand geben kann.¹⁰

2. Rechtfertigung an-ökonomisch

2.1 „Entweder Gnade oder Leistung“

Rechtfertigungstheologie unter strikt an-ökonomischem Vorzeichen lässt sich in exemplarischer Weise an *Eberhard Jüngels* Entwurf beobachten. Denn für Jüngel hängt ein richtiges Verständnis der Rechtfertigungslehre an der konsequenten Durchführung einer radikalen Alternative: „Entweder Gnade oder Leistung“.¹¹ Das heißt: Alles, was nicht von Gott geschenkte Gnade ist, alles, was den Menschen in irgendeiner Form „aktiv“ dächte, kann nur als Leistung gedacht werden und ist deshalb strikt abzulehnen. Jede Gestalt von menschlicher „Mitwirkung“ führt dazu, dass dieser Leistungsgedanke in die Rechtfertigungslehre eindringt, mehr noch: Lässt man eine solche Mitwirkung zu, so wird unter der Hand „Leistung“ zur rechtfertigungstheologischen Leitkategorie, mit deren Hilfe das Verhältnis von göttlichem und menschlichem „Anteil“ an der Rechtfertigung beschrieben wird, so dass auch das göttliche Handeln in seinen Sog gerät. Hier liegt nach Jüngel die entscheidende Gefahr katholischen Gnadenverständnisses: „Nach katholischer Auffassung ist die Gnade Gottes letztlich als eine Art Ersatzleistung verstanden: sie leistet alles das, was der Mensch als Sünder nicht mehr oder noch nicht zu leisten vermag. Sie bereitet vor, sie erweckt und stachelt an, sie verwandelt, sie folgt und

⁹ Hénaff will den Begriff der Anerkennung ausdrücklich nicht im Sinne Hegels oder Honneths verstanden wissen. Zu dieser Abgrenzung, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann, vgl. *Hénaff*, Preis, 211 f., Anm. 3.

¹⁰ Auf Hénaffs eigene Ausführungen zur christlichen Gnade und ihrer reformatorischen Zuspitzung, die theologisch zumindest fragwürdig erscheinen, wird dabei nicht zurückgegriffen. Seine gabetheoretischen Grundüberlegungen lassen sich theologisch auch anders fruchtbar machen, wie sich zeigen soll.

¹¹ *Eberhard Jüngel*: Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens, Tübingen 1998, 153. Jüngels pointierte Thesen werden hier herangezogen, weil sich die Alternativstellungen besonders gut ablesen lassen. Umso mehr ist zu betonen, dass es sich keineswegs um eine Außenseiterposition handelt.

Ideal erhebt.⁴ Die Gabe hat jedoch nichts mit einem Altruismus zu tun, der gibt, ohne eine Gegengabe zu erwarten.⁵ Vielmehr ist die Gegenseitigkeit von Geben und Nehmen sogar essentiell. Und dass die Gabe nicht in den Bereich der Ökonomie fällt, bedeutet Hénaff zufolge gerade nicht, dass sie ein an-ökonomisches Gegenkonzept darstelle: „Das Gabeverhältnis, selbst wenn es sich als Widerpart zum ökonomischen Verhältnis versteht, hat nicht die Aufgabe, dieses anzufechten, noch weniger, es zu ersetzen; es spielt sich auf einer anderen Ebene ab“.⁶ Wäre es ein Alternativkonzept, so bedeutete das, dass beide Formen des Austausches prinzipiell auf derselben Ebene lägen und dort in Konkurrenz zueinander stünden. Das ist jedoch nicht der Fall: Die Gabe gehört schlicht einem anderen sozialen Wirklichkeitsbereich an als die Ökonomie.

In beiden Fällen wird also Hénaff zufolge übersehen, dass es zentrale Gestalten des Gebens gibt, die weder ökonomisch noch an-ökonomisch sachgemäß erfasst sind, sondern grundlegend als *soziale* Phänomene verstanden werden müssen.⁷ Dabei steht nicht die Weggabe von Gütern im Vordergrund, sondern das Ereignis wechselseitiger Anerkennung. Eine Gabe ist hier in je verschiedener Weise und Intensität eine symbolisch vermittelte *Selbstgabe*: ein Zeichen der Anerkennung an den anderen, ein Signal, dass der Geber mit dem Empfänger in Kontakt treten oder bleiben möchte, und eine Aufforderung und Bitte, der andere möge ihn seinerseits anerkennen. Deshalb ist diese Gabe als ökonomisches Phänomen missverstanden, aber ebenso auch als ein an-ökonomisches Gegenmodell altruistisch-einseitigen Gebens. Denn eine solche Gabe ist in ihrer Idealgestalt gerade *keine* einseitige. Ganz im Gegenteil: Die „Gabe der Anerkennung“ kommt nur als eine gegenseitige an ihr Ziel.⁸ Wenn

⁴ Die Begrifflichkeit stammt, Hénaffs Anliegen auf den Punkt bringend, von Hans Joas. Vgl. zu Begriff wie Sache *Hans Joas*: Die Logik der Gabe und das Postulat der Menschenwürde, in: *Christof Geertz* (Hg.): Gott, Geld und Gabe. Zur Geldformigkeit des Denkens in Religion und Gesellschaft, Berlin 2004 (Beihft zur Berliner Theologischen Zeitschrift), 10–31.

⁵ Damit ist weder bestritten, dass es solche Gaben im moralischen Sinn gibt, „milde Gaben“, die keine Gegengabe erwarten, noch deren Legitimität in Zweifel gezogen. Gesagt sein soll nur, dass es neben den Gestalten der Äquivalenz wie Markt und Justiz und der völligen Einseitigkeit der karitativen Gabe eine weitere Gestalt der Gabe gibt, die missverstanden ist, wenn man sie einer der beiden anderen Kategorien zuordnet.

⁶ *Marcel Hénaff*: Argumentaire: du don cérémoniel à la politique de la reconnaissance, in: *Espirit*, Februar 2002, 159–165, 161.

⁷ Hénaffs Idealtypen der Gabe sind freilich nur dann nicht übersimplifizierend, wenn sie nicht als scharf von einander abgegrenzten Paradigmen verstanden werden. Hénaff selbst hat immer wieder auf fließende Übergänge und Zwischenformen hingewiesen. Vgl. v.a. die erhellenden historischen Forschungen von *Natalie Zemon Davis*: *The gift in sixteenth-century France*, Madison, Wis. 2000 (*The Menahem Stern Jerusalem lectures*).

⁸ Hénaff verwendet auch die Metapher von Spielzügen: Die Replik ist ein notwendiger Teil des Spieles. Natürlich kann man sich entscheiden, nicht zu replizieren. Aber dann entscheidet man sich, nicht mehr mitzuspielen.

befestigt usw. – kurz: sie leistet viel, ja sie leistet fast alles. Aber als Leistung verstanden ist sie im Grunde als eine Konkurrentin oder Parallelstruktur zu dem zu bestimmten frommen Leistungen geforderten Menschen in Ansatz gebracht.⁴¹²

Neben dem Ausschluss des Leistungsdenkens gibt es noch einen zweiten, vielleicht noch radikaleren Aspekt dieser Einseitigkeitslogik: Wenn der Mensch „allein aus Gnade“ gerechtfertigt wird, dann bedeutet das Jünger zufolge nicht nur, dass er nichts *tun* kann, um diese Gnade zu „erwerben“, sondern auch, dass er niemand *ist*, der als solcher hoffen könnte, dieser Gnade teilhaftig zu werden. Damit ist eine der in der ökumenischen Diskussion noch strittigsten und für die Gesamtanlage einer Rechtfertigungstheologie weitreichendsten Fragen berührt: diejenige nach dem „Grad“, oder besser: der „Reichweite“ der Zerstörung, die die Sünde im Menschen anrichtet. Für Jünger disqualifizieren den Sünder nicht „nur“ seine Werke (oder ihr Fehlen), sondern ihn disqualifiziert bereits sein Sünder-Sein als solches: „Es ist schlechterdings nichts ‚Gutes im Sünder‘ anzuerkennen, was zum Rechtfertigungsgeschehen einen Beitrag zu leisten vermag.“⁴¹³ Dass Gottes Gnade ein „*bedingungsloses göttliches Geschenk*“⁴¹⁴ ist, gilt folglich nicht nur in dem Sinn, dass der Mensch nichts tun muss, um dieses Geschenk zu erlangen, sondern auch in demjenigen, dass die Zuwendung Gottes zum Sünder keine weitere Ursache hat als den Entschluss der göttlichen Barmherzigkeit: Der Sünder bietet nicht nur in seinem Tun, sondern auch als Person keinerlei „Anknüpfungspunkt“ für Gottes rechtfertigendes Tun, noch schärfer gesagt: keinen *positiven* Anknüpfungspunkt, freilich einen negativen des Widerstandes gegen Gott. „Gott kann, das soll die Exklusivpartikel *sola gratia* herausstellen, beim Menschen an *nichts anknüpfen*, wenn er den Sünder rechtfertigt: an nichts als allein an seine Sünde. Und der Sünder kann an nichts anknüpfen als allein an Gottes Gnade, wenn es um seine Rechtfertigung geht.“⁴¹⁵

2.2 Vier Motive des an-ökonomischen Denkens

Diesem kurzen Blick auf den Jüngelischen rechtfertigungstheologischen Entwurf lassen sich – ohne Anspruch auf Vollständigkeit – vier zentrale, einander überschneidende Motive entnehmen, die durch die radikale Einseitigkeit des göttlichen Rechtfertigungshandelns und seine an-ökonomische Beschreibung gesichert werden sollen. Drei davon waren deutlich sichtbar: die Unver-

¹² *Jünger*, Evangelium, 166.

¹³ *Jünger*, Evangelium, 152f, in Abgrenzung von *Karl Lehmann/Wolfgang Pannenberg* (Hg.): *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* Bd. 1: *Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute*, Freiburg/Göttingen 1986 (DiKi; 4), 49.

¹⁴ *Jünger*, Evangelium, 148. Herv.i.O.

¹⁵ *Jünger*, Evangelium, 149.

dienbarkeit der Erlösung, die Unbedürftigkeit und Selbstbestimmtheit Gottes und die Betonung der Macht der Sünde, die den Sünder in Widerstand zu Gott bringt. Das vierte Motiv soll jetzt noch deutlicher ans Licht gehoben werden: die Bedingungslosigkeit der Annahme des Menschen durch Gott in der Rechtfertigung.¹⁶

2.3 „Amor Dei“ versus „amor hominis“?

Für sein zuletzt genanntes Argument greift Jünger auf die 28. These von Luthers *Heidelberger Disputation* zurück, die sich ihrerseits exakt in Gegensatz zu dem bringt, was man als „Ökonomisierung des Gottesverhältnisses“¹⁷ bezeichnen könnte: „Die Liebe Gottes findet nicht vor, sondern schafft sich, was sie liebt. Die Liebe des Menschen entsteht nur an dem, was sie liebenswert findet.“¹⁸ Im Weiteren soll nun nicht Luthers eigenes Verständnis erhoben werden, sondern ein Rezeptionsstrang des 20. Jahrhunderts beobachtet werden. Zweierlei lässt sich hier beobachten:

Zum einen wird das aristotelische Schema der Seelenvermögen, das der These von Luther her zu Grunde liegt, umformuliert in die Sprache zwischenmenschlicher Beziehung und Anziehungskraft, dabei aber die strikte Alternativstellung beibehalten. So spricht *Helmut Thielicke* von der „Attraktivität“ des anderen, die die menschliche Liebe anzieht, im Blick auf den *amor Dei* aber strikt auszuschließen sei: „Würde seine [Gottes, V.H.] Liebe nur in menschlicher Weise an die Attraktivität des von ihm Geschaffenen gebunden sein, gäbe es nur seine Abkehr, sein Nein und sein Gericht.“¹⁹ Der Grund dafür, dass etwas geliebt wird, muss entweder im Objekt dieser Liebe liegen, das seiner würdig oder zumindest fähig wäre, diese Liebe auf sich zu ziehen. *Oder* er liegt im liebenden Subjekt, das sich zur Liebe entschließt, ohne dass es durch sein Objekt dazu angeregt worden wäre – „spontan“ und „unmotiviert“.²⁰ So bleibt es auch jenseits des aristotelischen Denkrahmens dabei, dass

¹⁶ Als weiteres wichtiges Motiv wäre die Gewissheit des Heiles zu nennen (weil man sich nur auf Gott, nicht aber den Menschen verlassen kann). Vgl. v.a. *Ingeborg U. Dalferth*: *Mere Passive*. Die Passivität der Gabe bei Luther, in: *Bo Kristian Holm, Peter Widmann*: *Word – gift – being*. Justification – economy – ontology, Tübingen 2009 (Religion in philosophy and theology; 37).

¹⁷ So *Michael Plathow*: *Versöhnende Liebe und versöhnte Liebe*. Zu Luthers 28. These der *Heidelberger Disputation*, in: *Luther 52* (1981) 114–131, 123.

¹⁸ WA 1, 354, 35f, Übersetzung nach *Kurt Aland*: *Luther deutsch* Bd. 1: *Die Anfänge*, Göttingen, 2., durchgeseh. Aufl. 1983, 393.

¹⁹ *Helmut Thielicke*: *Theologie des Geistes*. Der dritte Glaubensartikel; die Manifestation des heiligen Geistes im Wort, in der Kirche, in den Religionen und in den letzten Dingen, Tübingen 1978, 82.

²⁰ So immer wieder *Anders Nygren*: *Eros und Agape*. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe, Gütersloh 1937, 699 passim.

im Blick auf den Sünder tut. Strikt ausgeschlossen ist damit, dass die wahre Liebe, *agape*, mit Anders Nygren gesprochen, auch irgendetwas für sich selbst begehrt. Es gibt nur ein Entweder/Oder: „Erst wenn jeder Gedanke an den Wert des Gegenstandes ausgemerzt wird, weiß man, was *Agape* ist.“²⁴ Und was für Gottes Liebe zu uns und seine ihm nachahmende (Feindes-)Liebe gilt, gilt schließlich auch für die menschliche Liebe zu Gott: „Gott darf nicht als Mittel für menschliche Zwecke, sondern nur um seiner selbst willen, als Selbstzweck gesucht und geliebt werden.“²⁵

Damit sind wir wieder bei der Eingangsvermutung unserer Überlegungen angelangt. Denn diese moderne Lesart der scharfen Gegenüberstellung von *amor Dei* und *amor hominis*: selbstsüchtige versus selbstlose, unmotivierte versus kalkulierende Liebe, Liebe zu Gott rein um seiner selbst willen versus Instrumentalisierung Gottes, läuft der falschen Alternativstellung parallel, die Hénaff in der Debatte um die „Gabe“ am Werk sieht: der Alternative von ökonomischer Wechselseitigkeit und altruistischer Einseitigkeit des Gebens. Die folgenden Überlegungen zu einer gatheologischen Reformulierung der Rechtfertigung lassen sich deshalb von Hénaffs Grundintuition leiten, dass es außerhalb der Alternative von „ökonomischem“ und „moralischem“ Geben einen dritten Bereich eigenen Rechts geben könnte, der hier als „Gabe der Anerkennung“ bezeichnet wurde. Die theologische Relevanz dieser gabe-theoretischen Perspektive ist jetzt näher zu erhellten.

3. Rechtfertigung als Gabe der Anerkennung

3.1 Anerkennung des konkreten Menschen

Als problematisch an den modernen Interpretationen der 28. Heidelberger These hat sich vor allem eine bestimmte Verbindungslinie erwiesen: dass die Unfähigkeit des Menschen, sich seine Erlösung zu verdienen oder vor Gott seine Liebenswürdigkeit unter Beweis zu stellen, zwingend bedeute, dass dem „Objekt“ der Liebe keinerlei „Einfluss“ auf das göttliche Gnadenhandeln an ihm zuzugestehen sei. Das bedeutet aber, dass Gottes Erbarmen sich an einen Sünder richtet, dessen konkrete Person keine Rolle spielt. Ist diese Zuspitzung des Argumentes noch zwingend oder auch nur plausibel, wenn man den oben erwähnten Wechsel von kausalen zu personalen Beschreibungsmustern konsequent vollzieht? So unterscheidet Jürgen Werbick zwischen einer „Wechselwirkungs“-Logik der Anerkennung und Würdigung“ und einer „Logik einander ausschließender letzter Ursachen. Wenn man in letzterer spricht, ist so viel

²⁴ Anders Nygren: Eros und Agape. Eine Skizze zur Ideengeschichte des Christentums, in: ZSTh 6 (1929), 690–733, 700.

²⁵ Nygren, Eros und Agape [1929], 727.

die göttliche Liebe in keiner Weise durch den Menschen – den Sünder! –, auf den sie gerichtet ist, mitqualifiziert werden kann. Dabei und zum anderen wird diese Alternativstellung bei einer Reihe von Autoren leicht gedreht: Die Frage lautet nicht mehr nur, wodurch die Bewegung der Liebe initiiert wird, sondern in der Folge einer Wendung von einem eher kausalen zu einem stärker personalen Denken rücken deutlicher die *Motive* in den Vordergrund, aus denen heraus sich der Liebende liebend seinem Objekt zuwendet. So wird die Gegenüberstellung von *amor Dei* und *amor hominis* vor dem Hintergrund der lutherischen Formulierung, dass die menschliche Liebe „in allem das Ihre sucht“, gespiegelt an einer ähnlichen, aber nicht identischen Unterscheidung: derjenigen von Selbstbezug, gar Selbstsucht, versus Selbstlosigkeit der Liebe: „Bei der menschlichen Liebe geht es also um Selbstverwirklichung, die sich selbst wirklich machen will, um Selbstliebe, die sich selbst und das Eigene liebt, um Selbstsucht, die das Ihre sucht, eben um den amor sui des um sich kreisenden und in sich verkrümmten Menschen, des homo incurvatus in se ipsum. ... Diese menschliche Liebe steht im konträren Gegensatz zur Liebe, die der christliche Glaube und die Theologie verkündigt und bekennt ... Die überwältigende Liebe Gottes schafft und gebiert das Liebenswerte, wie die Gerechtigkeit Gottes ... den Sünder gerecht spricht und gerecht macht aus Gnade allein.“²¹

Diese strikte Alternative gilt über die göttliche Liebe hinaus auch für die menschliche Liebe zum Nächsten, sofern sie diese göttliche Liebe nachahmen will: Entweder ist der andere liebenswert – „attraktiv“, mit Thielicke gesprochen. Dann ist meine Liebe, die sich auf ihn richtet, „ökonomisch“ orientiert: kalkulierend, selbstsüchtig, weil ich etwas davon habe und haben will, ihn zu lieben. So ist für Thielicke die Eros-Liebe „ein verfügbarer Modus des Liebens: Ich setze mich der Attraktivität des anderen aus, besser: ich wähle mir das Objekt meiner Liebe nach dem Kriterium der Attraktivität, nach dem also, was der andere für mich bedeutet und austrägt, nach seiner Werthaltigkeit“²². Oder aber der andere ist nicht liebenswert – im ökonomischen Wort-sinn: Ich habe keinen „Mehrwert“ davon, ihn zu lieben. Dann und nur dann ist meine Liebe, die ihn dennoch liebt, selbstlos und ahmt Gottes selbstlose *agape* nach.²³ Christliche Nächstenliebe hat also ebenso radikal von dem Objekt ihrer „spontanen“ und „unmotivierten“ Liebe abzusehen, wie Gott dies

²¹ Plathow, Versöhnende Liebe, 117; vgl. auch Christian Tietz: Art. „Rechtfertigung. III. Dogmengeschichtlich“, in: RGG⁴ Bd. 7. 2004, 103–111, 105.

²² Thielicke, Theologie, 81.

²³ Zu diesbezüglichen Komplexitäten und Differenzierungen, die hier freilich nicht weiter von Belang sind, vgl. Theodor Dieter: Der junge Luther und Aristoteles. Eine historisch-systematische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Philosophie, Berlin 2001 (TBT; 105), 140ff.

im Blick auf sein Liebesobjekt gewissermaßen indeterminierter Gott tatsächlich noch *nicht* meinen kann, inwiefern er „*nicht*“ bejaht, nicht nur als Exemplar einer Gattung von Sündern“²⁸. Werbick spitzt die Frage so zu: „Könnte man noch von Würdigung und Anerkennung sprechen, wenn Gottes Würdigung völlig losgelöst wäre von dem, was der Mensch aus sich selbst ist, wenn sie eigentlich nicht ihn wertschätzen würde, sondern ihn als den in jeder Hinsicht Unannehmbaren annähme – allein deshalb, weil Gott sich aus Gnaden dazu entschlossen hat?“²⁹

Die scheinbar eindeutigste, „sauberste“ Lösung radikaler Einseitigkeit durchzieht so bei näherem Hinsehen eine beunruhigende Ambivalenz. Das gilt für die Doppelbödigkeit einer zwischenmenschlichen Anerkennung, die „nichts vom anderen erwartet“, wie für das Erbarmen eines Gottes, bei dem derjenige, über den er sich erbarmt, in seiner Konkretheit gar nicht vorkommt. Was sich unter kausalem Vorzeichen wechselseitig auszuschließen schien, tritt jedoch anerkennungslogisch in ein Spannungsverhältnis, das nicht aufgelöst werden kann – und auch nicht aufgelöst werden muss. Denn wohl bleibt es bei der rechtfertigungstheologischen Grundeinsicht: „Hätte der versöhnungs- und anerkennungsreiche Gott nur die Leistungen der Menschen im Blick, so fände er keinen ‚hinreichenden‘ Grund für seine Anerkennung.“³⁰ Aber Werbick zufolge ist dabei zu unterscheiden zwischen dem, was der Mensch „aus sich gemacht hat“, und dem, was er – in den Augen Gottes – „ist“.³¹ Im Hintergrund dieser Unterscheidung steht eine bestimmte schöpfungstheologische Grundorientierung: Was der Mensch ist, vor allem und über alles hinaus, was er aus sich *macht*, was er verdienen, sich zuschreiben könnte, ist er als Geschöpf Gottes. Er ist nicht deshalb liebenswert, weil er etwas dafür getan hätte, sondern weil Gott ihn als Adressaten seiner Liebe geschaffen hat. Und auch im ganz und gar nicht liebenswerten Sünder erkennt Gott noch dieses sein geliebtes, auf Liebe hin geschaffenes und in diesem Sinn „liebenswertes“ Geschöpf, das er deswegen auch zu lieben nie aufgehört hat.

Freilich scheint diese Unterscheidung zwischen dem, was der Mensch „ist“, und dem, was er „aus sich gemacht hat“, rechtfertigungstheologisch nicht unproblematisch, zumindest vorbelastet. Lassen sich diese beiden Rücksichten auch anders beschreiben?

²⁸ Werbick, Vergewisserungen, 312. Herv.i.O.

²⁹ Werbick, Vergewisserungen, 310.

³⁰ Werbick, Vergewisserungen, 310.

³¹ Vgl. ebd.

unumgänglich: Man kann Gottes schlechthin schöpferische Würdigung rechtfertigungstheologisch nur so hinreichend zur Geltung bringen, dass zweifelsfrei klar wird: Gott macht allein den Anfang und ist in seinem Anfangen nur an seinen eigenen guten Willen gebunden. Wenn man aber in der Logik der Würdigung spricht, des Wertschätzens und Wohlwollens,²⁶ dann werden die Verhältnisse komplexer. Denn das Phänomen der Würdigung oder Anerkennung entzieht sich solchen ausschließenden Zuschreibungen: Man kann es sich einerseits im strikten Sinn nicht verdienen, von anderen anerkannt und gewürdigt zu werden – zumindest nicht, wenn sich die Anerkennung auf mehr als bestimmte Leistungen und Funktionen richten soll. Andererseits lassen sich zwar Zusammenhänge finden, in denen eine Anerkennung ausdrücklich „ohne Ansehen der Person“ ausgesprochen wird. Aber dabei handelt es sich um formale Anerkennungsverhältnisse, z.B. als Bürger unabhängig von Geschlecht, Einkommen und Leistungsfähigkeit. Geht man hingegen von Gestalten echter zwischenmenschlicher Anerkennung aus, so zeichnen sich diese gerade dadurch aus, dass sie *nicht* „von der Person absehen“, sondern vielmehr gerade *mir* als konkreter Person gelten, im Sinne eines „Ja, das gerade mir gilt, weil ich so (geworden) bin, wie ich bin“²⁷.

Die Alternative von Selbstsucht und Selbstlosigkeit erscheint in dieser Perspektive schon zwischenmenschlich fragwürdig. Nicht, dass selbstlose Liebe keinen hohen Wert hätte. Aber hat sie ihren Ort auch da, wo es um die Menschen geht, die mir am nächsten stehen und am liebsten sind? Stellt es dort nicht gerade einen integralen Teil der Wertschätzung dar, dass der andere nicht nur mir gut will, sondern sich auch an meiner Gegenwart erfreut? So sehr zu fordern ist, dass der Freund, die Ehepartnerin nicht als bloßes Mittel zum Zweck missbraucht werden dürfen, so wenig scheint doch in solchen intimen Beziehungen radikale Selbstlosigkeit erstrebenswert. Im Gegenteil stellt es hier sogar eine Abwertung dar, wenn der andere mich strikt „nur selbstlos“ liebt, ohne „etwas von mir zu erwarten“, ohne dass er „etwas davon hat“ – will ich doch meinerseits gerade, dass er „etwas von mir hat“. Diese Gestalten von Anerkennung und Wertschätzung kommen offensichtlich erst als wechselseitige an ihr Ziel, ohne dabei kalkulatorischen Symmetrieforderungen zu unterliegen.

Dieser zentrale Bereich der Gabe der Anerkennung bleibt ausgeblendet, wenn man bei der Alternativstellung von Selbstsucht versus Selbstlosigkeit und der Forderung nach Bedingungslosigkeit der Anerkennung stehen bleibt. Und entsprechend stellt sich die Frage, ob, wenn man von einer strikten Selbstlosigkeit der Liebe Gottes und seines gnädigen Handelns an uns ausgeht, ein solcher

²⁶ Jürgen Werbick: Vergewisserungen im interreligiösen Feld, Berlin 2011, 310.

²⁷ Werbick, Vergewisserungen, 312.

kannt werden soll, so kann man resümieren, dann wird nicht nur bestätigt, was bereits bekannt ist, sondern es wird eine Identität gestiftet, die der Anerkennung bedarf.³⁵ Ähnlich, wie wir immer „etwas als etwas“ wahrnehmen, gibt es dabei auch in der Anerkennung eine bleibende „rekognitive Differenz“: Die als-Struktur der Anerkennung wird nie aufgelöst, indem der, der anerkannt wird, mit dem, als der er anerkannt wird, vollkommen zusammenfallen. „Die Dreistelligkeit der Anerkennung bedeutet, dass sich stets ein Riss im Selbstverhältnis auftut, der nicht zu schließen ist. Derjenige, als der ich anerkannt werden kann, bin ich ebensowenig wie derjenige, der ich bin, in der intersubjektiven Relation abgebildet zu werden vermag. Ohne das Dazwischentreten eines Dritten als Anerkennungsmedium ist auch das Selbstverhältnis nicht zu haben.“³⁶ Weil y und z im Prozess der Anerkennung also nicht identisch werden, nicht identisch werden können, enthält jeder Prozess der Anerkennung notwendig auch ein Moment der „Verkennung“.³⁷

Der Begriff der „Verkennung“, der bei Bedorf die Nichtidentität dessen, der anerkannt wird (y), und dessen, als was er anerkannt wird (z), markiert, weckt alltagsprachlich eher negative Assoziationen und ist insofern für eine rechtfertigungstheologische Verwendung der skizzierten Dreistelligkeit etwas irreführend. Aber der Sache nach hilft das Modell m.E., das zentrale Problem der Identität der von Gott anerkannten Person zu beschreiben. Hier wäre diese „Verkennung“ positiv zu konnotieren als eine „schöpferische Verkennung“, ein schöpferischer Akt von Seiten Gottes: Gott anerkennt den Sünder, aber natürlich nicht *als solchen*. Das wäre schon deswegen widersinnig, weil Kennzeichen der Sünde ja gerade die Verweigerung von Anerkennung ist. Wenn Gott den Sünder anerkennt, dann erkennt er ihn in Christus „*als Gerechten*“ an, d.h. als den, der er von ihm, Gott, her gedacht war. Entscheidend – und über alle zwischenmenschlichen Modelle hinausreichend – ist nun die *schöpferische Macht* dieser „Verkennung“, die wirkt, was sie anerkennend vollzieht: der Sünder *wird* gerecht in den Augen Gottes; und diese schöpferische Macht wirkt weiter – mit dem Ziel ihrer Vollendung in der vollendeten Gemeinschaft des Menschen mit Gott.³⁸

Man kann die Grundstruktur der Nichtidentität dessen, der anerkannt wird, mit dem, als was – als wer – er anerkannt wird, im wohl bekanntesten Gleichnis des Neuen Testaments wiederfinden: Der sogenannte „verlorene

³⁵ Bedorf, Verkennende Anerkennung, 121. Als sprechendes Beispiel nennt Bedorf die Forderung israelischer Politiker, die Palästinenser sollten „Israel als *einen jüdischen Staat* anerkennen“.

³⁶ Bedorf, Verkennende Anerkennung, 125.

³⁷ Vgl. Bedorf, Verkennende Anerkennung, 144f.

³⁸ Dass mit dieser Skizze von wenigen Strichen das Sach- und Problemfeld z.B. der Formel „*simul iustus et peccator*“ oder des Verhältnisses von Rechtfertigung und Heiligung nur berührt, kaum schon „bearbeitet“ ist, versteht sich von selbst.

3.2 „Anerkennen als“

Die Initialgabe der göttlichen Anerkennung, so lassen sich unsere bisherigen Überlegungen zusammenfassen, ist und bleibt größer als alle Pervertierung, deren der Mensch fähig ist. Das ist freilich so weit wie nur möglich entfernt von einer Trivialisierung des Rechtfertigungsgeschehens zu „Gott nimmt uns an, wie wir sind“. Als Sünder ist der Mensch gerade nicht „annehmbar“ – eben das wollen die beobachteten überscharfen „an-ökonomischen“ Formulierungen deutlich machen. Gibt es also eine Möglichkeit, dieses spannungsreiche Verhältnis zu beschreiben, ohne es einfach in eine Richtung aufzulösen?

Vorgeschlagen werden soll die Metapher, dass Gott, wenn er den Sünder bejaht, gewissermaßen „mehr sieht“, als aktuell ist. Und präzise dieses „Mehr-Sehen“ bildet den Grundimpuls seiner rechtfertigenden Liebe.³² Damit rückt aus der Titelformulierung neben dem Begriff der „Gabe“ auch derjenige der „Anerkennung“ deutlicher ins Licht. Denn um dieses „Mehr-Sehen“ genauer zu erfassen, lohnt es sich, auf eine Explikation des Anerkennungsbegriffs zurückzugreifen, die der Philosoph Thomas Bedorf vorgelegt hat. Diesem zufolge hat Anerkennung nicht die Struktur „x erkennt y an“, sondern vielmehr: „x erkennt y *als* z an“. Die Anerkennungsrelation ist nicht zwei-, sondern dreistellig, und in dieser dreistelligen Relation von x, y und z kommen y und z nicht einfach zur Deckung, sondern es entsteht eine Spannung. „Diese Spannung rückt dasjenige *was* anerkannt wird, und dasjenige, als was es anerkannt wird, auseinander und bindet sie zugleich aneinander.“³³ Eine solche Sicht hat Folgen für die Identität der Beteiligten: „Die Spannung der Anerkennung impliziert daher ein Paradox der Stiftung, das mit einer *Verdopplung der Identität* einhergeht. *Als was* etwas oder jemand anerkannt wird, versteht sich nicht von selbst, sondern steht vielmehr in der Anerkennung auf dem Spiel.“³⁴ Die Identität der Anzuerkennenden geht dem Anerkennungs-geschehen nicht voraus, sondern bildet gerade das Zentrum des Prozesses: „Wenn etwas aner-

³² Für diese auf den ersten Blick vielleicht merkwürdig erscheinende Figur lassen sich Erfahrungen zwischen Menschen anführen, die in begrenztem Maße als Vor-Erfahrungen gelesen werden können. Josef Pieper zufolge gehört es zur Erfahrung des Geliebten, dass einer im anderen in gewisser Weise „mehr sieht, als er ist“ – und ihm gerade darin gerecht wird. Pieper spricht vom „antizipierenden Charakter aller wahren Liebe“: „Der Liebende ist zwar einer, der guthießt und bejaht, was ist. Dennoch ist diese Bejahung des Geliebten etwas anderes als die unterschiedslose Billigung des rein Faktischen. Und der Geliebte weiß sehr wohl, dass die liebende Guthießung so nicht gemeint sein kann. ... Wer sich selbst einigermaßen illusionslos beurteilt, weiß doch einfach, dass es gar nicht stimmt, was der andere, der Liebende, nicht müde wird zu behaupten: Wie wunderbar, dass es dich gibt; es ist herrlich, dass du existierst; ich liebe dich!“; Josef Pieper: Über die Liebe, München 1977, 60.

³³ Thomas Bedorf: Verkennende Anerkennung. Über Identität und Politik, Frankfurt a.M. 2010, 118.

³⁴ Bedorf, Verkennende Anerkennung, 121f.

Sohn“ in Lk 15 hat eindeutig seine Sohnesrechte verwirkt und kann gegenüber seinem Vater keinerlei Anspruch mehr geltend machen.³⁹ Unter einer bestimmten Rücksicht „ist“ er nicht mehr der Sohn seines Vaters, und er erkennt dies selbst ausdrücklich an, wenn er formuliert: „Ich bin nicht mehr wert, dein Sohn zu sein“ (Lk 15,21b). Ebenso bestätigt der Vater indirekt, dass der Sohnesstatus und die damit verbundenen Rechte verloren waren – nämlich in dem Moment, in dem er sie zurückgibt: „Holt schnell das beste Gewand, und zieht es ihm an, steckt ihm einen Ring an die Hand, und zieht ihm Schuhe an“ (V. 22). Es ist also einerseits keine bloße Übertreibung, wenn der Vater sagt, sein Sohn sei tot gewesen und lebe wieder (V. 32). Aber andererseits handelt es sich hier nicht um eine totale Neuschöpfung. Unter einer anderen Rücksicht ist dieser „verlorene Sohn“ auch als verlorener weiterhin der Sohn des Vaters: Dieser Vater liest nicht *irgendeinen* bemitleidenswerten Bettler von der Straße auf, um barmherzig an ihm zu handeln und ihn zu seinem Sohn zu *machen*. Sondern er hat nach dem, der nicht mehr sein Sohn ist, Ausschau gehalten, und *erkennt* ihn bereits von weitem. Und in der Wiederaufnahme und Wiedereinsetzung in seine Rechte erkennt er den Verlorenen als den wieder *an*, der er im Tiefsten ist: sein Sohn. So *wird* dieser in der Erkenntnis und Anerkennung als Sohn durch den Vater buchstäblich wieder zu dem, was er *ist*.

*

Versucht man eine knappe Reformulierung des gesamten bisherigen Problemmzusammenhangs im Denkrahmen der dreistelligen Gabe der Anerkennung, so ergibt sich Folgendes:

Der Sünder lässt sich als jemand beschreiben, bei dem das Moment der „Verkennung“ im Anerkennungsvorgang destruktiv ist: Er erkennt andere – Menschen und auch Gott – als *weniger* an, als sie sind: insofern er sie in sein Kalkül, seine Ökonomie zu integrieren versucht, auf ihre Nützlichkeit für seine Zwecke reduziert, insofern er sie klein oder abhängig zu halten versucht, um seinen eigenen „Anerkennungsprofit“ auf Kosten der anderen möglichst zu steigern. Den Extremfall stellt die vollständig verweigerter Anerkennung dar, die heißt: Soviel an mir liegt, spreche ich dir das Existenzrecht ab.

Auf diese Weise wird Anerkennung zu einem knappen Gut und die Verweigerung oder Instrumentalisierung von Anerkennung zu einem Teufelskreis, der alle Beteiligten in seinem Bann gefangen hält. Gottes schöpferische „Verkennung“, die im Menschen nicht weniger, sondern mehr sieht, als er aktuell

³⁹ Ob bereits die Forderung nach Auszahlung des Erbes einen Bruch mit der Familie bedeutete, oder die Schuld vielmehr im Verprassen des Erbes bestand, kann dabei dahingestellt bleiben. Vgl. *François Bovon*: Das Evangelium nach Lukas. Teilband 3: Lk 15,1–19,27, Zürich u.a. 2001 (EKK; III/3), 46; auch zur weiteren Interpretation.

ist, ist es nun, die aus diesem Teufelskreis heraus und aus einer ökonomischen Logik in eine „Logik der Überfülle“⁴⁰ hinein führt. Diese überfließende Gabe der Anerkennung wird im Gleichnis vom „verlorenen Sohn“ in den sparsamen erzählerischen Mittel der Gleichnisform deutlich herausgestrichen, wenn der Vater nicht nur nach dem Sohn Ausschau hält, sondern ihm sogar entgegenläuft, ihm um den Hals fällt, ihn küsst und ihn dann noch nicht einmal ausreden lässt, so eilig hat er es, ihn nicht nur wieder in seine Sohnesrechte einzusetzen, sondern auch ein rauschendes Fest zu inszenieren. Im Gleichnis demgegenüber wenig markiert, dafür im Schicksal Jesu umso drastischer sichtbar ist, dass diese Gabe der Anerkennung, die den Teufelskreis von Verweigerung, Kalkül und Ablehnung durchbrechen will, ihrerseits das Risiko der Zurückweisung eingeht und unter Umständen ihr Ziel nur erreichen kann, wenn sie über die massivste Ablehnung hinaus noch aufrecht erhalten wird.

Die Formulierung, dass Gott mehr im Sünder anerkennt, als dieser aktuell „ist“, verweist sodann auf den Zusammenhang von Rechtfertigungs- und Schöpfungstheologie. Denn was Gott im Sünder sieht, ist das geliebte Geschöpf, das deswegen liebenswert ist, weil er es geschaffen hat. Deswegen, das sei an dieser Stelle noch einmal ausdrücklich betont, stellt es keine Relativierung der Sünde oder gar ein Einfallstor für Werk- und Selbstgerechtigkeit dar, wenn gegen die Vorstellung, dass der Mensch seine Schöpfungswürde in der Sünde ganz und gar verloren habe, dieser schöpfungstheologische Zusammenhang akzentuiert wird: Dass Gott im Sünder weiterhin sein geliebtes Geschöpf erkennt, schließt gerade ein, nicht aus, dass Gottes Anerkennung sich von Anfang an nicht auf „Werke“, sondern auf die konkrete Realisierung seines guten Willens in diesem Menschen bezogen hat.

So hat Gottes Schöpfungshandeln als das absolute *initium* der Anerkennung zu gelten, als „die äußerste Gestalt der Bejahung, die überhaupt gedacht werden kann“⁴¹. Hier schafft Gottes Anerkennung tatsächlich erst sein Gegenüber, „ohne Anknüpfungspunkt“, insofern es vorher schlicht nicht existiert. Selbst die absolut einseitige Schöpfungsgabe stellt jedoch keinen in sich abgeschlossenen Akt dar. So sehr Gottes schöpferisches Handeln keiner Antwort „bedarf“, so wenig will es doch ohne Antwort bleiben, zielt es doch auf Anerkennung des und Gemeinschaft mit dem Geschaffenen.

Gegenüber der Schöpfungsgabe spielt sich das Drama der Erlösung auf einer Bühne ab, auf der „schon etwas ist“ und nicht mehr nichts. Die Einseitigkeit des *initiums* ist jetzt die Einseitigkeit eines Neuanfangs, nachdem der Mensch die mit der Schöpfungsgabe ursprünglich gegebene Gemeinschaft und

⁴⁰ *Paul Ricœur*: The Logic of Jesus, the Logic of God, in: *ders*: Figuring the Sacred. Religion, Narrative, and Imagination. Transl. by David Pellauer, ed. by Mark I. Wallace, Minneapolis 1995, 279–283.

⁴¹ *Pieper*, Liebe, 47.

bereits deutlich, dass Gottes „Gabe der Anerkennung“ mit seiner Initiative nicht abgeschlossen ist: Sie bildet eben keinen Abschluss, sondern einen Anfang, den der Mensch aufgreifen soll. Das ist jetzt etwas näher zu betrachten.

Auf der Basis des bisher Gesagten ergibt sich von selbst, dass Gottes Gabe darauf zielt, den Menschen in die Gemeinschaft mit sich zurückzuführen, und das heißt: Sie schafft eine neue Möglichkeit der Gegenseitigkeit von Gott und Mensch. Dabei bleibt der menschliche „Spielpart“ im Erlösungsgeschehen immer ein nur zweiter, re-aktiver, eine „zweite Gabe“. Aber er stellt doch einen integralen Bestandteil der Rechtfertigung dar, weil Gemeinschaft ohne die Möglichkeit der Gegenseitigkeit schlicht nicht denkbar ist. Wohl ist Gottes Gabe der Anerkennung, die aus der göttlichen „Logik der Überfülle“ stammt, zwingend die erste und so verschieden von unserer Antwort, wie göttliches von menschlichem Handeln, göttliche von menschlicher Liebe verschieden ist. Aber wenn es sich bei dieser „Gabe der Rechtfertigung“ tatsächlich um eine „Gabe der Anerkennung“ handelt, nicht um ein Almosen des vollkommen unbedürftigen Gottes an die zutiefst bedürftigen Menschen, dann dürfen die Asymmetrie der ersten Bewegung von Geben und Empfangen gegenüber der zweiten Gabe und dem zweiten Empfangen sowie die Inkommensurabilität der beiden Gaben nicht verwechselt werden mit einer totalen Einseitigkeit. Bittet Gott, indem er uns *seine* Anerkennung schenkt, nicht zugleich auch um die unsere? Und wäre seine Anerkennung mehr als eine Farce, täte er es nicht?⁴⁵ Die subtile Abwertung, die darin impliziert sein kann, „nichts vom anderen zu erwarten“, ist bereits begegnet. Wiederum zeigt sich, dass eine allzu formale Alternativstellung zwischen einer strikt einseitigen Gestalt der Rechtfertigungstheologie und einer solchen, die auf einem Element „menschlicher Mitwirkung“ und damit von Gegenseitigkeit beharrt, eher in die Irre führt.⁴⁶

3.4 Symbolische Selbstgabe

Die Perspektivänderung, die durch einen Ansatz bei der „Gabe der Anerkennung“ entsteht, lässt sich schließlich auch an der Gestalt ablesen, die dieser Gabevorgang selbst annimmt. Von erheblicher Bedeutung ist dabei, dass hier

⁴⁵ Vgl. *Werbick*, Den Glauben verantworten, 127, Anm. 43.

⁴⁶ Zu einem rechtfertigungstheologischen Entwurf, der in problematischer Weise die Wechselseitigkeit überakzentuiert – was hier nicht näher beleuchtet werden konnte – vgl. *Karl-Heinz Menke*: Rechtfertigung: Gottes Handeln an uns ohne uns? Jüdisch perspektivierte Anfragen an einen binnenchristlichen Konsens, in: *Cath.(M)* 63 (2009), 58–72 und die darauf folgenden Debattenbeiträge: *Bernd Oberdorfer*: „Ohne uns?“ Rhapsodische Anmerkungen zu Karl-Heinz Menkes Frontalangriff auf die lutherische Rechtfertigungslehre, a. O., 73–80 und *Menke*, Argumente statt Verdikte. Eine kurze Replik auf Oberdorfers „rhapsodische Anmerkungen“, a. O., 138–142.

Gegenseitigkeit zwischen Gott und Mensch heillos pervertiert hat. Jetzt schafft Gottes Gabe nicht, was vorher nicht war, sondern sie eröffnet neues Leben und erneuerte Gemeinschaft, indem sie als Gabe der schöpferischen Treue Gottes zum Menschen, der sich von ihm abgewandt hat, über alle Zurückweisung und allen Beziehungsabbruch des Menschen hinaus an seiner Anerkennung festhält. Gott „anerkennt und bejaht den, der von sich aus jedes ‚Anrecht‘ auf Anerkennung verwirkt hat“⁴². Aber wieder ist die schöpferische Einseitigkeit gewissermaßen eine vorübergehende. Denn diese durchgetragene Gabe der Anerkennung ermöglicht es dem Menschen, seinerseits von Neuem in den Gabezirkel einzutreten, und gibt ihm die Sicherheit, dass er sich auf diese erste Gabe – die für ihn notwendig ist und die er sich doch nicht verdienen und nicht sichern kann – verlassen kann.⁴³ Von Gottes Seite aus handelt es sich dabei nicht um einen Schöpfungsakt, weil er auch den Sünder nie aus seinem Blick gelassen hat. Aber die göttliche Gabe schafft den Menschen dergestalt neu, dass er wieder empfangs- und gabe-fähig wird: fähig, zu empfangen und zu geben, ohne zwanghaft ökonomisch zu denken und zu handeln; fähig also zu empfangen, statt zu verdienen, und zu geben, ohne den anderen in Funktionen und Kalkülen einzusperren.

3.3 Befreiung zur Gegenseitigkeit

In diesen Gestalten seines Schöpfungs- und Erlösungshandelns ist Gottes Gabe initial und muss es sein. Und kein Ausbleiben der menschlichen „zweiten“ Gabe kann diese erste zum Verstiegen bringen: Der gute Anfang, den Gott setzt, ist einer, der „nicht mehr aufhören wird anzufangen“⁴⁴ und den Menschen nicht mehr endgültig durchkreuzen können. Aber zugleich wurde

⁴² *Jürgen Werbick*: Um Klarheit in der Rechtfertigungslehre, in: ÖR 48 (1999), 341–346, 341.

⁴³ Man darf an dieser Stelle die Anerkennungsmetapher nicht zu „schwach“ denken, sonst gerät man in theologische Verharmlosungen. Gottes Gabe der Anerkennung zeigt sich uns sicher vorrangig in zwischenmenschlichem Anerkannwerden, aber sie *geht darin nicht auf*, sondern ist noch über alles hinaus, was über die existenzielle Bedeutung unserer menschlichen Anerkennungsbeziehungen gesagt werden kann, das, was uns überhaupt leben lässt. Entsprechendes gilt negativ für den Teufelskreis der Verweigerung. Auch hier darf nicht aus dem Blick geraten, dass Sünde „eine Macht [darstellt, V.H.], der nur Gott selbst gewachsen ist, obwohl sie durch das Unrecht der Menschen herrscht. Sünde ist also nicht gleichbedeutend mit moralischem Verschulden oder gesellschaftlich dysfunktionalem Verhalten ... Sünde meint vielmehr den *Widerspruch* zu dem von Gott Gewollten – und Erlösung hieß, dass Gott diesen Widerspruch nicht einfach hinnimmt oder verurteilt, sondern von sich aus überwindet und so die Menschen aus der Verstrickung rettet, in der sie nicht mehr *von sich aus* aufhören können, Sünder zu sein“.

⁴⁴ *Jürgen Werbick*: Den Glauben verantworten. Eine Fundamentalthologie, Freiburg im Breisgau, 3., vollst. neu bearb. Aufl. 2005, 530. Hervorhebungen im Original.

⁴⁵ *Werbick*, Den Glauben verantworten, 626.

Menschen zu, um das Geschenk zu leben, das sich ihnen zueignet, indem sie es leben.⁴⁸

So befreit das Wirken des Geistes den Menschen dazu, in die göttliche Gabebewegung einzutreten: „Gottes initiative Gabe hat also den Sinn, nicht nur unter den Menschen, sondern mit ihnen anzufangen, was um Gottes und der Menschen willen nicht aufhören soll anzufangen; mit ihnen: dadurch, dass sie fähig werden, sich mit allem, was sie sind und sein wollen – also *frei* –, in diesen Anfang hineinzugeben und ihm ihr Selbstwerden zu verdanken.“⁴⁹

Diese im Geist geschenkte Gabe- und Empfangsfähigkeit des Menschen bleibt freilich zu ihrer Vollgestalt immer unterwegs. Niemand ist so vollständig seiner selbst mächtig, „erhellet“ bis in die letzten Winkel der Seele (und des Unbewussten!), dass er – tatsächlich, nicht nur der ehrlichen Intention nach – zu einer „vollkommenen Hingabe“ fähig wäre. So hat die Wechselseitigkeit der Selbstgabe, die der Geist ermöglicht, mit Symmetrie und Äquivalenz nichts zu tun; der gerechtfertigte Sünder steht seinem gebenden und empfangenden Gott nicht in derselben Weise empfangend und gebend gegenüber, sondern der Geist und der Sohn treten beide auf je ihre Weise für den Sünder ein, der noch „unterwegs“ ist, sich selbst zu geben.

auf ein Denken in den Kategorien von Gütern und Bedürftigkeit ebenso verzichtet werden muss wie verzichtet werden kann. Als unbedürftiger, vollkommen sich selbst genügender gedacht, könnte Gott schlicht nichts vom Menschen empfangen, und das hieße auch: Seine Gabe könnte keine Antwort in einer „zweiten Gabe“ auf Seiten des Menschen finden, kann doch der Mensch Gott nichts geben, was diesem nicht bereits „gehörte“. Bleibt man hingegen auf der Linie der „Gabe der Anerkennung“, dann zielt Gottes Anerkennung auf den Menschen als einen, von dem er, Gott, seinerseits anerkannt werden möchte.

Nur auf den ersten Blick ist es paradox, dass gerade die Frage, „was“ gegeben wird, helfen kann, eine solche Vorstellung von der Gabe als Übertragung eines Gutes zu vermeiden. Denn würde sie so gedacht, erübrigte sich eine Näherbestimmung ihrer Gestalt: Die Struktur des Gebens bliebe von der konkreten Gabe so unberührt, wie die Struktur des Kaufens in der Regel vom gekauften Gegenstand unberührt bleibt, die sich nicht wesentlich ändert, ob ich einen Bleistift oder ein Haus kaufe. Folgt man den Überlegungen Hénaffs, handelt es sich bei der „Gabe der Anerkennung“ hingegen um eine *symbolische Selbstgabe*. Gibt aber Gott im Rechtfertigungsgeschehen tatsächlich sich selbst? Und gibt der Mensch sich selbst?

Die Rede davon, dass Gott *sich* gibt statt *etwas*, ist recht geläufig.⁴⁷ Ihr volles Gewicht erhält sie m.E. jedoch erst, wenn man dieses Sich-Geben zumindest ansatzweise trinitarisch versteht: In den Gestalten des Sohnes und des Geistes bleibt die göttliche Gabe dem Menschen nicht äußerlich. Insbesondere bedarf es, wenn man Sünde gabetheologisch als grundlegendes Nichtempfangen-Können versteht, zunächst der Erneuerung der Empfangsfähigkeit im Menschen durch den Geist Gottes. Daneben erneuert Gottes rechtfertigende Anerkennung aber auch die Gebefähigkeit des Menschen, bittet er doch in seiner Selbstgabe um die antwortende Selbstgabe des Menschen.

Kann aber der Mensch sich geben? Der Sünder kann es nicht, wie gerade schon anklang; er ist im Tiefsten weder gabe- noch empfangsfähig. Beides wird ihm in der göttlichen Selbstgabe geschenkt: „Gottes initiative Gabe ist so schöpferisch, dass ihr Gegebenwerden auch noch dieses Sich-einnehmen-Lassen der Menschen von der Gottes-Gabe hervorrufen kann: Gottes guter Geist – seine Gabe schlechthin – ‚bewohnt‘ die Menschen, die sich dem Geist wiederum nicht ohne ihn selbst öffnen können. In Gottes gutem Geist werden sie Gott und den Menschen zugewendet, wenden sie sich frei Gott und den

⁴⁷ Umfassende Überlegungen zu den theologischen Möglichkeiten, die eine Rede vom Sich-Geben Gottes bietet, finden sich bei *Christine Bächner*: *Wie kann Gott in der Welt wirken? Überlegungen zu einer theologischen Hermeneutik des Sich-Gebens*, Freiburg im Breisgau 2010.

⁴⁸ *Jürgen Werbick*: *Gottes-Gabe. Fundamentaltheologische Reflexionen zum Gabediskurs*, in: *Veronika Hoffmann* (Hg.): *Die Gabe – ein „Urwort“ der Theologie?*, Frankfurt a.M. 2009, 15–32, 21.

⁴⁹ *Werbick*, *Gottes-Gabe*, 27.

Rechtfertigung und Gabe



Ein Beitrag zur „Resozialisierung“ der Rechtfertigungslehre

Bo Kristian Holm¹

Zu behaupten, dass die Rechtfertigungslehre resozialisierungsbedürftig sei, erscheint vielleicht etwas keck oder gar leichtfertig. Denn wer behauptet schon wirklich, dass die Rechtfertigungslehre keine Relation zur sozialen Welt der Gerechtfertigten habe? Wenn die Überschrift trotzdem einen Sinn hat, hängt es damit zusammen, dass die Diskussion über die Rechtfertigungslehre in vielen Fällen belastet ist von einer Abstraktion der sozialen Aspekte dieser Lehre selbst. Dieser Artikel verfolgt vier Ziele: Erstens stellt er die Sozialität der Rechtfertigungslehre als eine alternative und für die ökumenische Diskussion fruchtbare Perspektive vor. Zweitens wird die Relation zwischen Passivitäts- und Sozialitätsaussagen in Luthers Theologie diskutiert. Drittens wird der Begriff des Nehmens als „eye-opener“ eingeführt, um die Dichotomie von Gabe und Tausch zu überwinden. Schließlich werden Luthers Tausch-Metaphern diskutiert, was zu einer Reflexion über das Verhältnis zwischen Rechtfertigung und Heiligung Anlass gibt.

Verwunderlich ist es, dass in der theologischen Diskussion gerade die Begriffe fast ohne Ausnahmen zusammenhang worden sind, die die Rechtfertigungslehre in einen sozialen Zusammenhang stellen. Das gilt besonders für die Debatte im 20. Jahrhundert. Begriffe wie „Gabe“ und „Relation“ waren, obwohl häufig verwendet, niemals Gegenstand tief gehender Untersuchungen, und als Stichworte in der RGG tauchen sie erst in der vierten Auflage auf. Ähnlich unbeachtet blieb das Phänomen des Nehmens, ebenso der Begriff des

¹ Bo Kristian Holm ist Professor für Systematische Theologie an der Universität Aarhus, Dänemark.

Dankes, wie Magdalene Frettlöh gezeigt hat.² Eine „Resozialisierung“ der Rechtfertigungslehre könnte dazu beitragen, viele Probleme, die als Verengung der reformatorischen Theologie kritisiert wurden, zu überwinden oder zumindest auszubalancieren. Ein Beispiel wäre die Behauptung einer starken Individualisierungstendenz in den reformatorischen Theologien, ein anderes die starke empfängerorientierte Perspektive, die laut Risto Saarinen die westliche Theologie mit wenigen Ausnahmen generell belastet.³ Somit können die folgenden Überlegungen auch ökumenische Perspektiven eröffnen. Das Bedeutungsfeld des Gebens kann zu einer Revision eigener Traditionssprache veranlassen. Darüber hinaus wird mit einer „Resozialisierung“ der Rechtfertigungslehre ein theologischer Beitrag zum interdisziplinären Gabe-Diskurs formuliert.

Voraussetzung dieses Vorgehens ist die Einsicht, dass die Gabe-theologische Begrifflichkeit der Rechtfertigungslehre gar nicht fremd ist. Die Fälle, wo „Gabe“ und „Geben“ mit der Rechtfertigungslehre verbunden sind, sind Legion. Das gilt in paradigmatischer Weise vor allem bei Martin Luther. Das heißt: Mit dieser Begrifflichkeit wird der Rechtfertigungslehre nicht etwas Fremdes hinzugefügt. Die Gabe ist ein rechtfertigungstheologischer Zentralbegriff. Paradoxerweise liegt aber hier wahrscheinlich auch der Grund dafür, dass der Gabe-Begriff lange relativ unbeachtet geblieben ist. Wird nämlich die Gabe der Rechtfertigung als einseitiges Geben (Gottes) verstanden, dann ver-schwindet die unmittelbare Relation zur Sozialität auch, weil Sozialität immer ein Element der Wechselseitigkeit beinhaltet. Der an-ökonomische Charakter der Gabe der Gnade macht es schwierig die ökonomischen Aspekte der sozialen Wechselseitigkeit zu integrieren, weil die Wechselseitigkeit des sozialen Umgangs die Vorstellung einseitigen Gebens unmöglich zu machen scheint.⁴ Um meine Pointe deutlich zu machen, beschränke ich mich hauptsächlich auf die lutherische Tradition, die besonders sensibel für die ökonomische Denkweise in der Gottesbeziehung ist.

1. Eine Frage der Perspektive

In der Diskussion über die Beziehung zwischen Gabe und Rechtfertigung hängt vieles von der Perspektive und der Ausgangsfrage ab. Fragt man, wie die

² Magdalene L. Frettlöh: „Und ... höchst anmutig sei das Danken“, in: NZStH 47, 2005, 198–225.

³ Risto Saarinen: God and the Gift. An Ecumenical Theology of Giving. Collegeville, Minn. 2005; vgl. dazu die Rezension von Ulrike Link-Wieczorek in ÖR 56, 2007/Hft 2, 242–247.

⁴ Siehe hierzu z. B. Bo K. Holm: Gabe und Geben bei Luther, Berlin 2006, oder die vielen Beispiele der ökonomischen Problematik der Rechtfertigungslehre in Veronika Hoffmanns Beitrag in diesem Heft.

mischen Gabe als notwendiger Inbegriff des Unmöglichen formuliert wird, exemplarisch durchgespielt in seinem *Donner la mort. Ethique du don*.⁶ 2) Oder es wird behauptet, dass die Ökonomie sich nur so besiegen lasse, dass sie in die „an-ökonomische“ Denkweise integriert werde. In diesen letzten Korb habe ich meine Früchte gelegt.

2. Sichtbare oder verfüllte Ökonomie? – Die Frage nach der Artikulierbarkeit der Gabe

Sowohl von Luther selbst als auch vom kulturanthropologischen Begriff des „symbolischen Kapitals“⁷ herkommend ist es deutlich, dass Luther einen ökonomisierenden Umgang mit Gott angreift. Auf die Frage, was Luther als Alternative setzt, bleibt die Antwort aber, jedenfalls zu Beginn, doppeldeutig. Entweder steht die Rechtfertigungslehre im strikten Gegensatz von jedweder Ökonomie. Der Christ wird als derjenige betrachtet, der im Bewusstsein seiner eigenen Mängel, die in einem nicht überwindbaren Widerstand beruhen, überhaupt nicht agieren kann bzw. Gott etwas geben oder bezahlen kann. Oder der Christ wird als derjenige verstanden, der aus einem göttlichen Überschuss, der nur Gott selbst sein kann, handelt und gibt. Anders formuliert: Entweder bleibt die Entfaltung der Rechtfertigung Ausdruck des schlechthin Unmöglichen, oder sie wird ein Ausdruck des von Gott Verwirklichten. Entweder bleibt man also in derselben Spur wie Jacques Derrida, oder man sucht eine Spur, die sich kritisch von der modernen Dichotomisierung von Gabe und Tausch distanziert, der zufolge die Gabe immer eine Gegengabe veranlassen muss und somit die Gabe selbst als Gabe zerstört. Die Grenze, die damit gezeichnet wird, ist weithin eine Verdoppelung der Grenze, die in der heutigen lutherischen Theologie zu finden ist. Noch eine weitere Linie scheint sich abzuzeichnen: die Grenze, die zwischen dem Verständnis von Gottes Gabe als etwas von Gottes Verschiedenem oder mit Gott Identischem verläuft, oder diejenige zwischen einem Verständnis von Gott primär als das ganz Andere oder als der Inkarnierte.

Letztendlich geht es um die Artikulierbarkeit der Gabe. In Derridas Verständnis zerstört die Gabe sich selber. Bei dieser Pointe wird die Diskussion über die Gabe zu einem grundlegenden theologischen Problem. Ist die Gottesgabe artikulierbar oder nicht? Lässt sich eine Begegnung zwischen göttlichem und menschlichem Denken überhaupt finden oder denken? Ist Gottes Gabe fernzuhalten von menschlichen Tausch-Verhältnissen, oder lässt es sich denken, dass Gottes Gabe sich eben in diese Tausch-Verhältnisse inkarniert?

Wie Augustin sah Luther sich von einem Verständnis der Gottesrelation herausgefordert, das u.a. das Gottesverhältnis auf ein Leistungsverhältnis reduzierte. Wenn das nicht der Fall sein soll, kann der Mensch zur Wiederher-

⁶ Paris 2002.

Gabe, vielleicht eben ihre Ökonomie, in der Rechtfertigung aussieht, kommt man in der reformatorischen Tradition – aber nicht nur hier, wie Veronika Hoffmann in ihrem Beitrag zu diesem Heft zeigt – zu dem Schluss: Nur Gott kann Subjekt und aktiver Geber sein. Der Mensch muss, um ihn von seinem Drang, sich selbst zu rechtfertigen, zu befreien, passiver Empfänger bleiben. Gott gibt, und der Mensch tut nichts dazu (vgl. die Zentralstelle Eph 2,4–9). Der Passivitäts-Modus nimmt nicht ohne Grund eine besondere Stelle in der christlichen Theologie ein.

Ohne die Zentralstellung des Passivitätsmodus in der Rechtfertigungslehre anzufechten, kann man aber auch anders fragen, nämlich nach der tatsächlichen Präsenz reziproker Figuren in der reformatorischen Theologie. Wenn wir – und jetzt wieder mit der reformatorischen Theologie als Musterbeispiel – von der Prämisse ausgehen, dass Gott der Geber ist, der Mensch nur der Empfänger (vgl. z. B. Luther in der ersten Psalmenvorlesung)⁸, und dass die bleibende Gefahr darin besteht, die Ökonomie wieder in das Gott-Mensch-Verhältnis einzuschreiben, dann muss es bemerkenswert sein, dass genau derjenige, der am stärksten die Werkerechtigkeit und die Transformation des Gottesverhältnisses in einer ökonomischen Tausch-Relation bekämpft hat, nichtsdestoweniger Bilder und Modelle der Wechselseitigkeit in seine Entfaltung der Rechtfertigungslehre einbaut, am deutlichsten mit der Ehe-Metapher und der Vorstellung vom fröhlichen Wechsel. Im Fall Luthers scheint mir dieses Verhältnis noch untersuchungsbedürftiger als Luthers immer wiederholte und aus theologischen Gründen zugespitzte Hervorhebung der menschlichen Passivität. Worum geht es bei der Tausch-Metaphorik? Eher um doktrinaire Anomalien oder Metaphorisierungen *ad absurdum*? Eine Variante der ersten Alternative wäre, die Rechtfertigung unter dem Stichwort „das Unmögliche“ zu entfalten. Dazu komme ich weiter unten noch. Oder lässt Luther sich so lesen, dass die Integration von Wechselseitigkeitsmodellen als notwendig und selbstverständlich erscheint? Methodisch scheint eine Interpretation, die das letzte zeigen kann, als die bessere gegenüber derjenigen, die mit Anomalien operieren muss. Wir stehen also vor zwei diametral verschiedenen Interpretationsmodellen, die nicht nur für die Lutherinterpretation Bedeutung hat. Die zwei Interpretationsmodelle sind auch Musterbeispiele für eine prinzipielle Diskussion mit deutlichen ökumenischen Perspektiven.

Kurz gefasst kann die Alternative so formuliert werden: Angesichts der Gefahr der ökonomischen Denkweise sind zwei Strategien möglich: 1) Entweder wird eine diametral eingesetzte Alternative postuliert – wie es beim frühen Luther und bei vielen seiner Interpreten der Fall ist – oder wie es in z. B. Jacques Derridas Hervorhebung von der Vorstellung einer an-ökono-

⁸ *Martin Luther: WA 4,269, 25f.*

stellung des zerbrochenen Gottesverhältnisses nichts tun. Bereits hier müssen wir aber aufpassen, weil diese Passivitätsaussage nicht ihren Sinn aus sich selbst bekommt, sondern aus ihrem Zusammenhang mit der Wiederherstellung des gebrochenen Verhältnisses. Die Position des Menschen in diesem wiederhergestellten Gottesverhältnis wird in der lutherischen Tradition mit verschiedenen Bildern und Metaphern zur Sprache gebracht. Hier finden wir sowohl organische (der Mensch ist Stein, Klotz oder Materie) wie soziale (der Mensch ist Schuldner, der Gerechtfertigte ist Kind und Braut) oder juristische Bilder (der Mensch ist schuldig, der Gerechtfertigte ist freigesprochen). Diese zwei oder drei verschiedenen Kreise von Metaphern können aber nicht auf derselben Ebene liegen. Wenn es wichtig wäre, sich als Stein oder Klotz zu verstehen, dann nur, weil es innerhalb einer bestimmten Relation angemessen ist.

Die Passivitätsaussagen vor allem Luthers könnten wir natürlich als adäquate Beschreibungen eines Sachverhalts verstehen. Das liefe aber seinem eigenen Theologieverständnis zuwider. Theologie dreht sich vor allem darum, den Menschen in das rechte – und zwar rettende – Gottesverhältnis zu bringen. D. h. dass kein theologischer Satz als reine Beschreibung verstanden werden kann. Jeder theologische Satz hat als Ziel, den Zuhörer in das rechte Gottesverhältnis zu bringen, entweder negativ durch Wegnehmen der Hindernisse oder positiv durch Schenken eben dieses rechten Gottesverhältnisses. Das schließt zwar nicht jedwede Passivität aus. Auf der anderen Seite schließt es aber auch nicht aus, dass eine Hervorhebung der Passivität eben dazu dient, den Menschen in die die Verhältnis zu Gott zu bringen, und dann dazu dient, den Menschen in die diesem Verhältnis entsprechende Aktivitäts- oder Verhaltensform zu bringen. Diese letzte Möglichkeit könnte aber auch – indem wir uns von der Hermeneutik des Verdachts, wie sie in den Gabe-Studien eines Pierre Bourdieu vorkommt, inspirieren lassen – als wichtiger Beitrag zur notwendigen Verhüllung der Reziprozität verstanden werden.⁷ Positiv kann das gleiche aber auch als eine Art von indirekter Mitteilung im Kierkegaard'schen Sinne interpretiert werden.

Es gibt aber noch eine Möglichkeit. Theologie kann in einem gewissen Sinne innerhalb eines kommunikativen Theologieverständnisses Beschreibung sein. Das geschieht in dem Fall, in dem das, was beschrieben wird, gleichzeitig mitgeteilt bzw. gegeben wird. In vielen von Luthers Schriften macht es Sinn, sein Theologieverständnis als ein Zusammenführen von Beschreibung und

⁷ Was hier von einer Hervorhebung des Passivitätsaspektes gelten könnte, gilt m. E. auch für den Begriff des Schenkens, das zwar eine Einseitigkeit des Gebens hervorhebt, aber mit einer Metapher aus der physischen Welt. Dass Luther oft Schenken als Ergänzung zum Begriff des Gebens braucht, bedeutet nicht notwendigerweise, dass das Geben bei Luther damit nur einseitig zu verstehen ist, wie in der Interpretation von Martin Seils, der die Bedeutung des Gebens für die Theologie Luthers hervorgehoben hat. Vgl. *Martin Seils: Gabe und Geschenk. Eine Zugabe, in: Johannes von Lüpke/Edgar Thaidigsmann (Hg.): Denkraum Katechismus. FS Oswald Bayer, Tübingen 2009, 87–108.*

Mitteilung zu verstehen.⁸ Das heißt aber auch, dass – obwohl Glauben mehr ist als Wissen (*notitia*), nämlich wesentlich Vertrauen (*fiducia*) –, diese *fiducia* eine bestimmte *notitia* enthält. In dieser *notitia* geht es aber nicht um eine objektive Kenntnis (*cognitio objectiva*), sondern um eine *notitia*, die ein bestimmtes Verhältnis mit sich bringt, und deswegen nicht von *fiducia* getrennt werden kann, sondern Teil dieser *fiducia* selbst ist.

Wenn wir diese Argumentation in die Diskussion um die Rechtfertigungslehre einbringen, stellt sich die Frage, ob die Rechtfertigungslehre auf eine Ablehnung jeder Art von Ökonomie hinausläuft und ob diese Ablehnung als solche nachvollziehbar ist. Sie könnte nämlich auch komplexer strukturiert sein: Es fragt sich, ob die Ablehnung der Ökonomie nicht auch als eine notwendige Verhüllung einer „objektiven“ Ökonomie verstanden werden könnte, in der der Mensch immer nur das bekommt, was er selbst hineinbringt. Und das wiederum führt zu der Frage, ob die so verstandenen Sprachgestalten der Ablehnung nicht doch noch Raum lassen für eine „andere“ Ökonomie, eine sichtbare, aber andere Ökonomie der Rechtfertigung.

3. Geben oder Nehmen

... Weil wir nichts geben können,
das wäre etwas wert:
Nimm uns're armen Herzen
wie niedrig sie auch sind.
Alle gute Gabe kommt oben her von Gott,
drum dankt dann Gott, drum dankt dann Gott, für seine Liebe ganz.⁹

Fragen wir nach der Rolle des Gabe-Begriffes in der Rechtfertigungslehre, brauchen wir erstens eine Klärung, warum gerade der Begriff der Gabe diese Zentralstellung bekommt und nicht eher der Begriff des Nehmens. Beim Blick in die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre fällt auf, dass „Gabe“ und „Geben“ relativ häufig aber nicht so oft wie „Vergeben“ und „Vergebung“ im Zusammenhang mit der Rechtfertigungslehre vorkommen, das Nehmen aber gar nicht. Ist es aber nicht so, dass ein wichtiges Element der Rechtfertigung als ein Nehmen verstanden werden muss? Wenn wir auf ein Hauptelement der Rechtfertigung, nämlich die Sündenvergebung, die *non-imputatio* der Sünde schauen, wird deutlich, dass es sich hier nicht so sehr um eine

⁸ Vgl. *Bo Kristian Holm: Zur Funktion der Lehre bei Luther. Die Lehre als rettendes Gedankenbild gegen Sünde, Tod und Teufel, in: KuD 51, 2005, 17–32.*

⁹ Übersetzung von Jakob Knudsens dänischer Nachdichtung von 1891 von Matthias Claudius' Bauernlied. Den Danske Salmebog Nr 730: „Vi pløjed og vi såde“ V. 3. Vgl. *Matthias Claudius: „Das Bauernlied“ (1782), M. C.: Sämtliche Werke, München 1969, 207–211. Das Lied spielt auf Jak 1,17 an.*

Ob er nun wirklich *ad absurdum* geführt ist oder ob der Tausch seine wirkliche Erfüllung gefunden hat und also nur von einer bestimmten Perspektive aus, nämlich der des alten Menschen, absurd erscheint, ist eine Frage, dessen Beantwortung nicht ganz eindeutig möglich ist und nicht ganz unabhängig von dem Verständnis des Tausches bei den Interpreten bleibt. Wenn er schlechthin *ad absurdum* geführt wäre, müssten erstens sowohl Tausch als auch alle andere Formen der Gegenseitigkeit als problematisch per se verstanden werden; zweitens müsste sich die Interpretation von Luthers Gebrauch der Brautmetapher allein auf den Gütertausch fokussieren. Luther hebt aber in der Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“, auf die Stoellger hier hinweist, genau das wechselseitige Selbstgeben hervor. Gemäß kanonischem Recht ist der gemeinsame Güterbesitz abhängig von diesem wechselseitigen Selbstgeben im Vollzug der Eheschließung. Luther steht hier in der vom 12. Jahrhundert an langsam verbreiteten Tendenz, die biblische Brautmetaphorik nicht nur als Ausdruck eines hierarchischen Verhältnisses zwischen Mann und Frau, sondern als symmetrisches Selbstgeben zu verstehen. Wenn dies nun bei Luther eine Pointe ist, dann gibt es auch einen Tausch, der zwar die irdische Ökonomie sprengt, aber trotzdem als fröhlicher Tausch und Wechsel zu verstehen ist – und was ebenso wesentlich ist – als eine Ökonomie, die das Tageslicht ertragen kann.

Argumentiert man auf der Spur Stoellgers, dann wird die Gabe gar nicht der zentralste Begriff der Rechtfertigung, sondern eben das Nehmen. Die Schuld wird weggenommen, und der Mensch wird im passivsten Sinne frei. Wir sind hier dicht am Begriff der negativen Gabe, dem Saarinen unter Bezugnahme auf John Milbank in seinem Buch *God and the Gift* ziemlich viel Raum gibt.¹⁰ Die Frage ist aber, ob nicht Begriffe wie Vergebung, Negatives Geben und Nehmen notwendigerweise in einem größeren Zusammenhang zu Hause sind.

Obwohl es möglich ist, einige – und zwar bedeutende – Untersuchungen zum Begriff des Nehmens zu finden, bleibt er dennoch ziemlich unbeachtet. Das ist aber nicht der Fall in der Frömmigkeit, wo ja mehr oder weniger lebendig geblieben ist, dass Gott gibt und nimmt und sein Name dafür gelobt werden soll. So ist es auch in der oben zitierten Strophe eines populären Ernteliedes – eine von dem dänischen Autor Jakob Knudsen umgearbeitete Version eines alten Bauernliedes von Matthias Claudius.

Als Antwort auf das überströmende Geben Gottes, wofür die deutsche Originalversion ausschließlich zu danken weiß, weiß der Mensch in der eng-

¹⁰ Saarinen, *God and the Gift*, a. a. O., 59–79.

Gabe, sondern eher um eine Wegnahme der Schuld, d. i. um ein Nehmen handelt. Saarinen hebt in seinem Buch *God and the Gift* eben dieses Moment hervor, obwohl er den Begriff des negativen Gebens entsprechend seiner Geber-orientierten Perspektive bevorzugt.¹⁰

Bemerkenswert ist aber, dass das Nehmen in einem großen Teil der theologischen Gabe-Studien außer Acht gelassen wird. Auch tief greifende philosophische und anthropologische Studien zum Phänomen des Nehmens bleiben relativ selten.¹¹ Vollständig unbeachtet ist das Nehmen aber auch nicht. Oswald Bayer hat Gott und Mensch so differenziert, dass Gott gibt und nimmt, der Mensch aber nimmt und gibt.¹² Risto Saarinen hat, wie erwähnt, das negative Geben betont. Magdalene Frettlöh hat überzeugend für eine theologische Rezeption von Bernd Waldenfels' responsiver Phänomenologie von Geben und Nehmen plädiert.¹³

Auch Philipp Stoellger hat einen gewissen Blick für die Rolle des Nehmens, wenn er das Raubelement im fröhlichen Wechsel bei Luther hervorhebt: Dieses biblisch belegbare ‚commercium‘ als Figur der Einheit in der Differenz benennt nicht Handel oder Tausch, sondern eine asymmetrische, chiasmatische Gabe: Christus gibt uns seine Gerechtigkeit und ‚raubt‘ oder übernimmt unsere Sünde. Die Brautmetaphorik des ‚admirabile commercium‘ ist nach dem Vorbild des ‚divinum commercium‘ der Inkarnation gestaltet.¹⁴

Deswegen kann Stoellger zufolge der fröhliche Wechsel auch kein Gütertausch sein, sondern muss als asymmetrische Gabe verstanden werden: als *Gabe Christi* an uns, die gleichzeitig wesentlich auch in einem Nehmen besteht. Nur scheinbar gibt der Mensch seine Ungerechtigkeit an Christus, weil diese Gabe statt einer Gabe eigentlich ein „*Nehmen Christi*“ (wenn nicht glücklicher Raub) ist:

Entscheidend aber ist, dass der ‚Tausch‘ hier (kalkuliert) ad absurdum geführt wird. Der ‚Tausch‘ von Ungerechtigkeit gegen Gerechtigkeit ist erstens Gabe, die unsererseits zur Antwort im Empfangen dessen führt, und zweitens Nehmen seitens Christi, die zusammen das Neuworden des Lebens eröffnen. Christus erleidet unsere Sünde, die er auf sich *nimmt*, und die Christen erleiden seine Gerechtigkeit in Freude und Dank.¹⁵

¹⁰ Saarinen, *God and the Gift*, a. a. O., 59–79.

¹¹ Z. B. fehlt in dem deutschen Sammelband „Geben und Nehmen“ sogar „Nehmen“ als selbständiger Eingang im Sachregister! Frank Adloff/Steffen Mau (Hg.), *Geben und Nehmen. Zur Soziologie der Reziprozität*, Frankfurt a. M./New York 2005.

¹² Siehe z. B. Oswald Bayer: *Schöpfungstheorie als Rechtfertigungsontologie*, in: *Holm/Widmann* (Hg.): *Wort – Gift – Being*, a. a. O., 17–41, 23.

¹³ *Magdalene L. Frettlöh*: *Der Charme der gerechten Gabe*, in: *Jürgen Ebach* u. a.: „*Leget Anmut in das Geben*.“ Zum Verhältnis von Ökonomie und Theologie, *Jabboq* 1, *Gütersloh* 2001, 105–161; vgl. dazu die Rezension in *ÖR* 56, 2007/Heft 2, 230–233.

¹⁴ *Philipp Stoellger*: *Passivität als Passion*, Tübingen 2010, 288.

¹⁵ *Ebd.*, 289.

sich von Gabe-Studien der Kulturanthropologie inspirieren lassen kann, unter anderem zur selbstkritischen Diskussion mit eigener Tradition.

4. Luthers „metaphorische Sprengkraft“ als Prototypus der Gabe-Verwirklichung

In seinem lesenswerten Aufsatz „Gabe und Tausch“ kommt Philipp Stoellger am Ende zur „Sprengmetaphorik Luthers“.²⁰ Was Stoellger hiermit meint, ist in diesem Zusammenhang höchst relevant und hilft uns weiter – zwar nicht notwendigerweise in genau dieselbe Richtung, die Stoellger an anderen Orten selbst geht, aber trotzdem mit bedeutenden Überlappungen. Die alternative Richtung integriert Tausch und Gabe, während Stoellger an einer notwendigen Differenz zwischen „Gabe“ und „Tausch“ festhält und meint, dass diese Differenz aus sozialwissenschaftlicher wie poststrukturalistischer, phänomenologischer und theologischer Perspektive betont werden müsse. Ihm ist es wichtig, dass Gabe theologisch nicht auf Tausch reduziert werden dürfe, sondern in eine Semantik des Paradoxes eingebracht werden müsse.²¹ Tausch muss in theologischem Gebrauch „mehr als Tausch“ sein. Er erinnert in diesem Zusammenhang an drei theologische Reflexionsfiguren, von denen wir einige hier schon berührt haben;

- 1) Mit Hinweis auf Oswald Bayer identifiziert Stoellger die erste Figur des Tausches, in der sich mehr als Tausch ereignet, als die *communicatio idiomatum*.
- 2) Der Grund dafür, dass diese *communicatio* mehr als Tausch ist, liegt Stoellger zufolge in seiner nicht reziproken Asymmetrie. Stoellger weist mit Recht auf Luthers Freiheitsschrift hin: „Bis ins Herz lutherischer Soteriologie lässt sich hier die Spur des Tauschs verfolgen – und wie die Tauschmetaphorik *gesprengt* wird, um das ‚Mehr als Tausch‘ zu sagen.“²²
- 3) Auch hier wie in *Passivität aus Passion* hebt Stoellger die Gütergemeinschaft hervor, die die juristische Konsequenz des Ehevertrags ist:

Diese *Gütergemeinschaft* wird im Gleichnis des Ehevertrags entfaltet, demgemäß das Eigentum gemeinsam ist und getauscht wird. ‚Ökonomische‘ Metaphorik und das forensische Vertragsmodell ist in religiöser Rede sc. gängig, spätestens seit der Metaphorik von Sühne und Loskauf. Die Pointe dieser Metaphorik ist aber – jedenfalls bei Luther – deren Paradoxierung: Im Tausch wird das ‚Mehr als Tausch‘ artikuliert, mit der sprachlogischen (metaphorologischen) Pointe, dass die Tauschmetaphorik *gesprengt* wird (systemtheoretisch formuliert: paradoxiert wird).²³

²⁰ Philipp Stoellger: Gabe und Tausch als Antinomie religiöser Kommunikation, in: Klaus Tanner (Hg.): Religion und symbolische Kommunikation, Leipzig 2004, 165–222, bes. 218–222.

²¹ Ebd., 219.

²² Ebd.

²³ Ebd., 220.

lischen¹⁷ und noch betonter in der dänischen Variante von dem Bedürfnis zurückzugeben, und gleichzeitig von der Unmöglichkeit dieses Gebens, weil der Mensch nichts zu geben hat. Jakob Knudsen kennt seine lutherische Theologie sehr gut. Zwei Romane über Luther stammen aus seiner Feder. Die einzige Gabe, die der Mensch Gott geben könnte, bleibt dann die Gabe, die Gott selbst nimmt. Damit wird aber das Phänomen des Gebens in gewisser Weise überholt. Die Struktur ist dann die folgende: Als Antwort auf die überströmenden Gaben Gottes kann der Mensch nur das geben, was Gott selbst nimmt, und das ist das menschliche Herz, das überhaupt nicht als Tauschobjekt würdig ist. Analysieren wir die Situation genauer, gibt der Mensch aber zugleich in dieser Bitte um göttliches Nehmen doch etwas. Gleichzeitig ist zu fragen, ob mit diesem Geben, das also die Form des Bittens um ein Nehmen hat, etwas anderes gegeben wird als das, was im Dank für die Gaben Gottes direkt zum Ausdruck kommt. Zwar handelt dieses Erntelied nicht von der Rechtfertigung. Trotzdem ist in dieser letzten Strophe genau auf den Rechtfertigungsvorgang hingewiesen, wie er in Luthers Verständnis vom fröhlichen Wechsel zum Ausdruck kommt. Es gibt hier also ein Nehmen, das gleichzeitig ein Geben ist, weil es Geben erlaubt und gibt. Gott gibt, indem er nimmt, aber sein Nehmen geschieht in der Weise, dass das Nehmen ein menschliches Geben wird, weil Gott in seinem Nehmen sich zum Empfänger macht. Inkarnationstheologisch ist dies äußerst konsequent gedacht. Das göttliche Geben lässt sich nur als Tausch verwirklichen. Es gibt also hier keine notwendige Dichotomie von Gabe und Tausch, indem der Tausch die Gabe zerstört. Stattdessen macht der Tausch gerade die Gabe möglich, weil die Gabe eben der Tausch ist.¹⁸

Was wir hier brauchen, sind Differenzierungen. Nehmen ist nicht nur Nehmen, sondern kann auch ein Geben beinhalten.¹⁹ Geben ist nicht nur Geben, es kann auch als Empfang geschehen. Raub ist nicht notwendigerweise Raub, sondern kann auch als Befreiung erlebt werden. Daraus folgt, dass Ökonomie nicht notwendigerweise immer Ökonomie ist, jedenfalls nicht im üblichen ich-zentrierten Sinne. Diese Tatsache öffnet eine Begrifflichkeit für die Theologie, die

¹⁷ In der englischen Übersetzung von Jane Montgomery Campbell von 1861 heißt es in der letzten Strophe:

...
No gifts have we to offer
For all Thy love imparts
But that which Thou desirest
Our humble, thankful hearts.

¹⁸ Vgl. hierzu Bo Kristian Holm: Der fröhliche Verkehr. Rechtfertigungslehre als Gabe-Theologie, in: Veronika Hoffmann (Hg.): Gabe. Ein „Ur-Wort“ der Theologie?, Frankfurt a.M. 2009, 33–53.

¹⁹ Vgl. vor allem Waldenfelds' Begriff der Verdoppelung von Geben und Nehmen in: Bernhard Waldenfelds: Antwortregister, Frankfurt a.M. 1994, 614. S. hierzu auch Frettlöh, Der Charme der gerechten Gabe, a. a. O.

gung eine besondere Gestalt haben. In gewisser Hinsicht besteht dieses Geben dann in einem Nehmen, aber nicht nur. In diesem Nehmen nämlich, in dem Gott etwas nimmt, was eigentlich nicht wert ist als Gabe zu gelten, in einem Nehmen, in dem die Sünder gleichzeitig verurteilt und geliebt werden, wird dieses Nehmen selbst zur Gabe, weil Gott als Gabe an die Menschen sich hier selbst in seinem Nehmen zum Empfänger macht. Luthers Verknüpfung des Brautbildes mit der Hosea-Ehe ist ein prägnantes Beispiel für diese Struktur. Jakob Knudsens Lied ein anderes, obwohl Jakob Knudsen eher schöpfungstheologisch denkt, aber eben deswegen in seiner letzten Strophe die Rechtfertigungslehre voraussetzt. Der sündige Mensch wird im Empfang zum gerechtfertigten Geber. Das heißt aber, dass Rechtfertigung nicht erschöpfend als negatives Geben erklärt werden kann, wie z. B. Risto Saarinen es tut. Weil dieses negative Geben/Nehmen gleichzeitig ein Handeln des sich selbst gebenden Gottes ist, wird dieses Geben zum göttlichen Selbstgeben, das dem menschlichen Empfänger Anteil an sich selbst gibt.

Der Gabe-Begriff und das ihn umgebende Bedeutungsfeld ermöglicht es, die einseitige Rechtfertigungslehre in einen Kontext einzubringen, in dem deutlich wird, dass die Rechtfertigung als eine neue Gemeinschaft mit Gott artikuliert werden kann, und in dem die Gabe Gabe bleibt, eben *weil* sie eine Gegengabe beinhaltet.

Wenn die Rechtfertigung mit Hilfe des Gabe-Begriffs in dieser Weise „resozialisiert“ ist, dann hat das auch Folgen für das Verständnis vom Verhältnis von Rechtfertigung und Heiligung. Es wird z. B. irreführend, Rechtfertigung und Heiligung allzu scharf gegeneinander auszuspielen und alle Aussagen über menschliches Zurückgeben eindeutig in die der Rechtfertigung nachfolgenden Heiligung zu verorten, wie Ingolf U. Dalferth es in seiner Hervorhebung der menschlichen Passivität tut.²⁷ Das hat zur Folge, wie Risto Saarinen kritisiert,²⁸ dass es dann kaum Raum für den Glauben gibt, wenn es nach Dalferth und um die Passivität rein zu halten nicht das *Empfangen* der Gabe ist, das den Sünder neu macht, sondern die Gabe Gottes.²⁹ Wenn wir hingegen veranlassen durch Luthers Gebrauch sozialer Bilder die soziale Wechselseitigkeit in die Rechtfertigung integrieren, dann müssen wir die Rechtfertigung als mehr als nur

²⁷ S. z. B. Ingolf U. Dalferth: *Mere passive*, in: *Holm/Widmann* (Hg.): *Word – Gift – Being*, a. a. O., 43–72.

²⁸ Risto Saarinen: *The Language of Giving in Theology*, in: *NZStH* 52, 268–301. Vgl. hierzu auch seinen demnächst erscheinenden Aufsatz: *The Theology of Giving as a Comprehensive Lutheran Theology*, in: *Chr. Helmer/Bo Kristian Holm* (Hg.): *Transformations in Luther's Theology*, Leipzig 2011.

²⁹ Dalferth, *Mere passive*, a. O., 56f.: „Nicht das *Empfangen* der Gabe macht den Sünder neu, sondern *diese Gabe* macht ihn neu, in dem sie ihn für sich empfänglich macht und ihn so instand setzt, als gerechtfertigter Sünder das, was ihn dazu gemacht hat, retrospektive auch dankbar anzuerkennen.“

M. E. ist es aber, wie schon oben erwähnt, nicht nur die frühere Sühne-theologie, die hier den Zusammenfluss von „ökonomischer“ Metaphorik und forensischem Vertragsmodell veranlasst, sondern auch und mit größerem Gewicht die spätere monastische Liebestheologie.

In Oswald Bayers Lutherstudien, auf die Stoellger hinweist, begegnet Luthers Gebrauch des Ehe-Bildes als Schlüssel für das Verstehen des Wunders der Gottesgemeinschaft an mehreren Stellen, vor allem das Bild der Hosea-Ehe. Nicht nur weil die Ehe-Metapher und die mit ihr verbundene Sprache der Erotik die personale Sprache der Gottesgemeinschaft schafft und nährt, wie Bayer selbst hervorhebt,²⁴ sondern auch, weil das Ehe-Bild auf die Darstellung der befreienden Heilsökonomie zielt, stoßen wir auf Zusammenhänge, die den vorigen ähnlich sind. Sucht man eine Reziprozitäts-Form, die nicht sofort den wechselseitigen Tausch zerstört, indem sie die Relation ökonomisiert, scheint die Liebe, und zwar in der Bedeutung der realisierten oder intendierten völligen Selbsthingabe – die schon auch realisierte Selbsthingabe ist –, eine solche Form anbieten zu können.

Hiermit wird auch die enge Zusammengehörigkeit von Ehe-Metapher und *communicatio idiomatum* deutlich. Interessanterweise findet man sowohl einen häufigen Gebrauch der Ehe-Metapher als auch einen durchgehenden Gebrauch der *communicatio idiomatum* bei Luther. Eben hier, weil Austausch im Glauben nicht Liebe ist, sondern die Form der Liebe *hat*, und nur diese Form der Liebe haben kann, weil er von Liebe differenziert wird, ist das Wissen um die „ökonomische“ Ganzheitsperspektive eben nicht destruktiv, sondern absolut im Gegenteil die Voraussetzung des gelungenen wechselseitigen Liebesverhältnisses. Im gelingenden Liebesverhältnis kann jeder frei vom berechnenden „do-ut-des“ geben und nehmen, weil jeder durch seine Gabe nicht mehr bekommen kann, als er schon hat, nämlich die Liebe des anderen. Derjenige, der die Ganzheit der Liebesrelation vor Augen hat und auf sie vertraut, kann sich dem anderen frei hingeben. Hier geht es niemals darum, mit dem Anderen quitt zu werden.²⁵ Und doch muss hier die „Ökonomie“ als Wechselseitigkeit sichtbar sein, weil sie nur so die Liebe nährt.

Dem sonst Luther-kritischen John Milbank ist hier Recht zu geben, wenn er dafür argumentiert, dass eine gute Gabe erst innerhalb einer schon gesetzten Relation möglich sei.²⁶ Versuchen wir diese Pointe im Kielwasser Luthers zu wiederholen, muss es hier heißen, dass die Gabe-ermöglichende Relation selbst durch ein Geben gesetzt ist. Dieses Geben muss aber in der Rechtferti-

²⁴ Oswald Bayer: *Martin Luthers Theologie*, Tübingen 2003, 205.

²⁵ Vgl. hierzu auch den Beitrag von Veronika Hoffmann in diesem Heft, Absatz 3.3.

²⁶ *John Milbank*: *Can a Gift be Given? Prolegomena to a Future Trinitarian Metaphysics*, in: *Modern Theology* 11, 1995, 119–161; vgl. dazu die Rezension in *ÖR* 56, 2007/Heft 2, 233.

negatives Geben verstehen, weil das darin beinhaltet Nehmen gleichzeitig den Menschen zum Geber macht. Wenn Gott sich in seinem Nehmen zum Empfänger macht, zeigt er dadurch, dass das negative Geben nicht die eigentliche Gabe ist, sondern das göttliche Selbstgeben, das darin zum Ausdruck kommt und den Menschen verwandelt. Was danach in der Heiligung folgt, kann dann eigentlich nur als eine Repetition dieser Initialhandlung sein. Dann gibt es auch keinen Unterschied zwischen dem Ja des Kindes in der Kindertaufe und dem Selbstgeben im Empfang des Herrenmahls (was in der dänischen Abendmahlsliturgie sehr illustrativ zum Ausdruck kommt im Knien am Altar) oder in der verwirklichten Gottesbeziehung in der Rechtfertigung, in der der Glaube zum Selbstgeben wird und Gott und Mensch sich einander begegnen in der gegenseitigen Anerkennung der anderen als Geber.³⁰ Das heißt dann, dass sich nur von Seiten des Menschen Rechtfertigung und Heiligung unterscheiden lässt, nicht von Seiten der frohen Botschaft.

Raum zum Empfangen: Vorüberlegungen zu einer Ekklesiologie der Gabe



Ulrike Link-Wieczorek¹

1. Rechtfertigung und Kirche

Es ist sicher nicht falsch, die Sorge vor einer Überhöhung der Kirche für ein Identitätsmerkmal des Protestantismus zu halten. Reformationsgeschichtlich wurzelt sie in der Kritik an einer kirchlichen „Verwaltung“ menschlicher Leistungen als Verdienste zur Erlösung. Dieses Muster scheint tief in das Gedächtnis der evangelischen Kirchen eingegangen zu sein. Das wirkt sich auch auf die Verwendung der Gabe-Metaphorik in protestantischer Theologie aus. Der Anglikaner John Milbank wirft ihr eine einseitig unilaterale Konzeption der Gabe Gottes vor, die in der logischen Konsequenz durchaus Tendenzen eines despotischen Gottesbildes in Kauf nehme.² Gott gebe sozusagen ohne Rücksicht auf Verluste, der Mensch empfangt die Gnade in reiner Passivität bzw. lasse sich ergeben die Last der Schuld abnehmen. Milbank wirft den reformatorischen Theologien vor, dass der Mensch *indigens* vor Gott zu stehen komme, eine Sorge, die schon Anselm von Canterbury umtrieb.³ Jedoch ist Risto Saarinen sicher zuzustimmen, wenn er feststellt, dass die Aussagen in der GER, die vom Glauben als Geschenk Gottes des Heiligen Geistes und von der Erlösung als ebensolches Geschenk in der Taufe sprechen (GER 22 und 25), nicht eigentlich Aussagen über Gottes Handeln – Geben, Schenken – sind,

¹ Ulrike Link-Wieczorek ist Professorin für Systematische Theologie und Religionspädagogik am Institut für Evangelische Theologie an der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg.

² John Milbank: *Being Reconciled. Ontology and pardon*, London/New York 2003, 48/49.

³ *Anselm von Canterbury*: *Cur Deus Homo*, 1,24.

³⁰ Zu dem Zusammenhang zwischen Rechtfertigung und Anerkennung siehe wieder Veronika Hoffmanns Beitrag in diesem Heft sowie *Bo Kristian Holm*: *Rechtfertigung als gegenseitige Anerkennung bei Luther*, in: *Hans-Christian Knuth* (Hg.): *Angeklagt und Anerkannt. Anerkennung und Rechtfertigung*, Erlangen 2009, 23–42.

sondern Aussagen mit einem Gefälle zur Vorstellung vom Menschen in seiner Unterschiedlichkeit zu Gott. Sie dienen in dieser geradezu ästhetischen Polarität von Aktivität Gottes und Passivität des Menschen als Abwehraussagen, die falsche Aussagen über die menschliche Leistung ausschließen sollen.⁴ Obwohl die Gabe-Terminologie für Gottes Handeln verwendet wird, wird doch eigentlich nicht über Gott als Gebenden und ein von ihm initiiertes Gabegeschehen nachgedacht, sondern gleich Übergesprungen zur Präsentation des Menschen als eben nicht-Gebenden – nicht geben Müssenden. Die Rede von der Gabe Gottes wird nur als Gegensatz zum Verdienst als Bedingung der Rechtfertigung eingesetzt, nicht als ein Versuch, die Dynamik des Handelns Gottes metaphorisch zu erfassen. Daher wird hier mit Aussagen über Gottes souveränes Geben stets gleichzeitig menschliche Aktivität heruntergespielt, und daher ist es auch nicht möglich, aus lutherischer Gabe-Terminologie wie z. B. in der Rede vom Glauben als Geschenk des Heiligen Geistes empirisch hilfreiche positive Aussagen zu entwickeln, etwa für die Katechese. Den entsprechenden Ausführungen von Jürgen Werbick und Veronika Hoffmann in ihren Beiträgen in diesem Heft ist also zuzustimmen.

Wie die Beiträge dieses Heftes aber zeigen, entfaltet die Gabe-Metapher gerade in der Rechtfertigungslehre ihre Empirie-analogische Stärke, wenn man ihrer Struktur folgt und sie als einen Geschehenskomplex betrachtet, der Geber und Empfangende, also Gott und Mensch, umfasst. Was kann das für die Ekklesiologie bedeuten? Diese Frage steht im Zentrum der folgenden Ausführungen.

2. Kirche als Geschenk

Die *Fünfte Faith-and-Order-Weltkonferenz 1993* in Santiago de Compostela erläutert die ökumenische Relevanz des Einheits-Gedankens mit einer Gabe-theologischen Entfaltung des *koinonia*-Begriffs: Einheit für Kirche, Menschheit und Schöpfung beruhe auf Gottes trinitarischem *koinonia*-Leben der Liebe, „für uns ein Geschenk, das wir nur dankbar annehmen können. Dankbarkeit bedeutet jedoch nicht Untätigkeit. Unsere *koinonia* ist im Heiligen Geist, der uns zum Handeln bewegt. Die *koinonia*, die wir erfahren, drängt uns nach jener sichtbaren Einheit zu streben, die in rechter Weise unsere *koinonia* mit Gott und untereinander umfassen kann“⁵. Ausdrücklich werden hier also Gabe und empfangende Reaktion, in der Struktur einer Weiterleitung der Gabe, miteinander verbunden. Vor allem geschieht das in den For-

⁴ Risto Saarinen: God and the Gift. An Ecumenical Theology of Giving, Collegeville, Minn. 2005, 7: „Therefore, it is not so much the gift as gift but the gift as opposed to merit which is at stake in the discussion between Catholics and Lutherans.“

⁵ So die Botschaft der Weltkonferenz, vgl. Günther Gaßmann/Dagmar Heller (Hg.): Santiago de Compostela 1993. Fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung. Berichte, Referate, Dokumente, Frankfurt a.M. 1994, 213–216, hier 214.

mulierungen des Berichts der Sektion I „Das Verständnis der *koinonia* und ihrer Implikationen“.⁶ Hier werden „*koinonia* als Gabe“ und „*koinonia* als Berufung“ miteinander verbunden. Gott habe in der beziehungshaften Struktur der Schöpfung, in der Sendung von Jesus Christus und dessen „Hingabe für andere“ sowie in der Teilhabe am trinitarischen Leben „des Schenkens und Empfangens von Liebe, die zwischen ihnen (Vater, Sohn und Geist, U.L.-W.) fließt“ eine Gabe gegeben, die „Christen und christliche Gemeinschaften“ auch dazu berufen, selbst *koinonia* als „Zeichen und Vorgeschmack des Heilplans Gottes für die Menschheit sichtbar zu machen“.⁷ Eine besondere Rolle, der Berufung zu folgen, spielt der Hinweis auf die Kenosis des Sohnes, die „Selbsthingabe und Selbstentäußerung“, die „Angst vor Identitätsverlust (weckt) und uns verletzlich sein (lässt)“.⁸ Kirche(n) und die Gemeinschaft der Kirchen werden aufgefordert, diese Berufung zur *koinonia* Gottes ernst zu nehmen und in Engagement, Selbstkritik und Busfertigkeit sowie Achtung der Andersheit der anderen gegen den „Schmerz der Gebrochenheit der christlichen Gemeinschaft“, wie er sich äußere in „Nichtanerkennung von Ämtern“, „Ausschließung von der Eucharistie“, „Wiedertaufe“, „Proselytismus“ und „Behandlung von Frauen in der Kirche“, anzuwirken.⁹

Ohne eine dogmatisch ausgefeilte Theologie der Gabe zu bieten, versuchen die Texte doch, die ökumenische Agenda mit Hilfe des Kernelementes des Phänomens der Gabe, der Reziprozität, zu entfalten. Reziprozität der Gabe erscheint hier jedoch weniger als Rück-Gabe an Gott denn als Weitergabe unter den Menschen. Es würde der Logik der Argumentation keinen Abbruch tun, wenn wir für *koinonia* hier „Gabe der Rechtfertigung“ hörten, indem wir diese über den engeren bußtheologischen Zusammenhang hinaus als grundsätzliches Beziehungsangebot Gottes zum Heil der Welt verstehen.¹⁰

Die neue Faith-and-Order-Studie zur Ekklesiologie „Wesen und Auftrag der Kirche“ spielt im Titel noch mit dieser Zuordnung von Gabe und Berufung, wobei die Gabe Gottes jetzt schon das „Wesen“ der Kirche markiert.¹¹ Das

⁶ Gaßmann/Heller (Hg.), Santiago, 217–225.

⁷ Ebd., 218; 220.

⁸ Ebd., 221.

⁹ Ebd.

¹⁰ Das ist der Grundtenor der multikonfessionellen Rezeption der GER durch den Deutschen Ökumenischen Studienausschuss, vgl. Uwe Swarat, Johannes Oeldermann und Dagmar Heller (Hg.): Von Gott angenommen – in Christus verwandelt. Die Rechtfertigungslehre im multilateralen ökumenischen Dialog, Beiheft zur ÖR 78, Frankfurt a.M. 2006, 13–54.

¹¹ The Nature and the Mission of the Church. A Stage on the Way to a Common Statement, Faith and Order Paper 198, World Council of Churches, Geneva 2005; dt.: Wesen und Auftrag der Kirche, in: ÖR 58, 2009/4, 520–563; ich zitiere im Folgenden nach dieser Übersetzung; in Klammern angegebene Zahlen bezeichnen die Abschnittnummern im Text.

haben nämlich Geber – Gabe als übergebener Gegenstand – Empfänger. Das, was die Empfänger weitergeben, ist ein Abbild, eine Kopie oder eine Imitation der empfangenen Gabe – so im *koinonia*-Text. Und die empfangene Gabe schon ist ein Abbild des Gebers, was im Ekklesiologie-Text von Faith and Order schließlich auf die Kirche bezogen wird. Das ganze hat einen neuplatonisch-emanativen Anstrich, der allerdings durch die ethnologischen Forschungen von Marcel Mauss 1925 Unterstützung erfährt, wenn dieser vom „hau“, dem Geist des Gebers in der Gabe spricht.¹⁴

In der philosophisch-sozialwissenschaftlichen Debatte aber wird die Gabe vornehmlich als ein Beziehungsgeschehen entdeckt.¹⁵ Interessanterweise verliert die übergebene Gabe selbst dabei zunehmend an Aufmerksamkeit. Das ist schon bei Marcel Mauss so. Er hatte die Sozialstruktur archaischer Völker studiert, wie sie sich herstellt durch ein ausgeklügeltes System von Gaben-Tausch-Akten. Der Ausdruck „Tausch“ mag aber schon missverständlich sein. Denn im Gabentausch geht es nicht eigentlich darum, einfach nur materielle Güter hin- und herzuschieben, sie zu besitzen und zu verbrauchen, wie etwa auf dem Markt. Vielmehr geht es in dem, was Mauss beschreibt, um repräsentative Tauschaktionen, die über den materiellen Wert hinaus von Gewicht sind. Sie bilden die Bindeglieder des gesellschaftlichen Lebens. Mauss drückt das aus mit dem Adjektiv „total“.¹⁶ E. E. Evans-Pritchard schreibt im Vorwort: „Total ist das Schlüsselwort dieses Essays. Der Austausch in archaischen Gesellschaften, den er untersucht, ist eine totale gesellschaftliche Tätigkeit. Er ist zur gleichen Zeit ein ökonomisches, juristisches, moralisches, ästhetisches, religiöses, mythologisches und sozio-morphologisches Phänomen.“¹⁷ Im Zentrum steht die Verpflichtung, die Gabe zu erwidern. Aber die Art und Weise der Erwidlicher Versetzung werden „vor allem Höflichkeiten, Festessen, Rituale, Militärdienste, Frauen, Kinder, Tänze, Feste, Märkte, bei denen der Handel nur ein Moment und der Umlauf der Reichtümer nur eine Seite eines weit allgemeineren und weit beständigeren Vertrags ist“¹⁸. Der nordwestamerikanische *Potlatch*, der viel erwähnt wird in der Literatur, ist nur eine ihrer Formen. Er ist dadurch gekennzeichnet, dass sich die Gebenden gegenseitig so massiv zu

¹⁴ Marcel Mauss: Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften (1925), TB-Ausgabe Frankfurt a. M. 1990 (orig.: Essai sur le don, Paris 1950), 33.

¹⁵ Vgl. hierzu auch die Sammelrezension zum Thema: Ulrike Link-Wieczorek/Ralf Miggelbrink: Vom bewegenden Geben Gottes: Neue Arbeiten zu einer ökumenischen Theologie der Gabe, in: ÖR 56, 2007/2, 229–247 (Neues aus der Forschung).

¹⁶ Mauss, Die Gabe, 27 und passim.

¹⁷ Evans-Pritchard, Vorwort, in: Mauss, Gabe, 7–12, hier 10.

¹⁸ Mauss, Die Gabe, 22.

Wesen der Kirche wird also durch die Gabe geprägt, und so wundert es nicht, dass im Verlaufe des Textes die ganze Kirche als Gabe Gottes bezeichnet wird: „Die Kirche als Gabe Gottes: Geschöpf des Wortes und des Heiligen Geistes“ lautet der erste Untertitel im Abschnitt I zum Wesen der Kirche.¹² Durch das Interesse an der Wesensbeschreibung der Kirche wird die Gabe-Terminologie in diesem Text nun weniger in der Polarität Gabe und Auf-Gabe (Berufung) benutzt, sondern in dem Sinne, dass mit der Gabe etwas vom Wesen des Gebers mitgegeben wird: „Die Kirche ist also das Geschöpf des Wortes und des Heiligen Geistes. Sie gehört Gott. Sie ist Gottes Gabe und kann nicht durch und für sich allein bestehen.“¹³ Die Attribute Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität werden ebenfalls als „Gaben Gottes“ bezeichnet, um als „grundlegende Attribute des Wesens und Auftrags der Kirche“ gelten zu können, allen zugestanden empirischen Unvollkommenheiten zum Trotz (52). Mit dem Terminus Gabe wird also eine bleibende, wesensformende Beziehung zum Geber bezeichnet. Es bleibt unklar, ob die Kirche Empfängerin der Gabe Gottes – der „Gnadengabe durch Jesus Christus“ (31) etwa – oder selbst die Gabe ist, die von Gott an die Menschen übergeben wird (9), oder ob der Gabe-Begriff wie im Dokument von Santiago de Compostela sich auf die Gemeinschaft, die *koinonia* bezieht und dann mit der „Auftrag“ verbunden werden Gekreuzigten und Auferstandenen und mit dem „Auftrag“ verbunden werden soll, „die Leiden und Hoffnungen der Menschheit zu teilen“ (31). Der Gabe-Begriff schillert in dem Dokument, und gerade in diesem Schillern wird die Verbindung von Gott, Wesen der Kirche und ihrer Sendung zum Ausdruck gebracht, ohne jedoch zur Klärung der ekklesiologisch in der Ökumene strittigen Positionen beizutragen, die sich ja gerade um die Frage drehen, wieviel Anteil habe die Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen am Wesen Gottes selbst zugemutet werden darf. Die Gabe-Terminologie steht vielmehr für eine theologische Aufgabenstellung, bei jedem künftigen Klärungsversuch im Einzelnen – etwa in der Amtsfrage oder der Frage nach der Sündigkeit der Kirche – den Zusammenhang von Gottes Wesen, dem Wesen der Kirche und ihrer Sendung nicht zu kappen. Der Terminus Gabe führt hier hinein in die Metaphorik eines unauflöselichen Verwandtschaftsverhältnisses.

In den folgenden Überlegungen soll nun geprüft werden, ob der Gabe-Terminologie nicht doch differenzierteres für die Beschreibung dessen, was Kirche ist, abgewonnen werden kann. Denn der philosophische und sozialwissenschaftliche Gabe-Diskurs hat das Phänomen der Gabe eigentlich weit über ein kausales Herkunftsmodell hinaus entfaltet. Die zitierten Texte bleiben noch weitgehend analog zum Sender – Information – Empfänger-Modell: Wir

¹² Ebd., 524.

¹³ Ebd., Abschnitt 9, 524/25.

2.1 Die weitertreibende Dynamik der Gabe

Es gehört zur Entdeckung des Gabe-Diskurses, dass das Geben beim Empfänger noch nicht zu Ende ist, sondern dass es hier erst richtig anfängt. Gabe gibt es nicht ohne Reziprozität, ja, sie zielt auf den Empfänger und sein Empfangen. Genau darin liegt ihre in Beziehung setzende Dynamik. Risto Saarinen weist darauf hin, dass das Wort „geben“ inter-personal gebraucht wird und ausschließlich ein Geschehen zwischen Personen bezeichnet.²² Personen jedoch sind Personen, wenn man von ihnen Reaktionen erwartet, in aller Variationsbreite, die sich innerhalb eines Beziehungsfeldes ermöglichen lassen. In einigen metaphorischen Redewendungen wird gerade dieser Aspekt auch auf die Beziehung auf nicht-menschliche Lebewesen übertragen. Wenn wir z. B. einer Pflanze „Wasser geben“, dann macht diese Formulierung klar, dass wir sie nicht ertränken, sondern ihr wohlzutun wollen, und dass wir wünschen, dass sie mindestens mit Wohlsein reagiert, das wir sehen können, vielleicht gar indem sie blüht. Sicher nicht zufällig erinnert der Akt der Taufe von Säuglingen an diesen metaphorischen Gebrauch der Gabe-Terminologie. Bei aller empfangenden Passivität wird doch erhofft, dass dem Kind die Gabe gut-tun wird und ihr Empfangen im weiteren Leben des Menschen sichtbar werden und damit auch dem Geber zurückgespiegelt wird.²³ Ohne einen vorausgesetzten Zusammenhang von Geben und aktivem Empfangen wäre die Säuglingstaufe theologisch gar nicht denkbar. Sie wäre in der Tat, wie Saarinen sagt, ein Automatismus, also ein magischer Akt, und es wäre ganz und gar auszuschließen, dass es jemals einen Konsens mit den Kirchen geben können wird, die an der Glaubensstaufe von Personen festhalten wollen. Ebenso hätte sich ein Sakramentsverständnis im Sinne eines *ex opere operato* von dem Eindruck des Automatismus zu distanzieren, auch wenn es die Asymmetrie der göttlichen Gabe betonen will.²⁴ Wie im philosophischen Gabe-Diskurs gilt es auch in der Theologie, um ein Verständnis der Gabe zu ringen, in dem der Aspekt der Reziprozität berücksichtigt bleibt, ohne dass die Gabe zum ökonomischen Zwang und damit zum Tausch wird. Es hätte jedenfalls keinen Sinn, in der Theologie auf die Metaphorik der Gabe zurückzugreifen und dabei den sie konstituierenden Aspekt der Reziprozität fallenzulassen. In Risto Saarinen's Worten: „... and thus in theology the theological gift is spoken of in a way which is similar to other gifts.“²⁵

²² Saarinen, God and the Gift, 9: "I give this book to you, but: I put this book in the bookshelf." Vgl. zu diesem Aspekt auch Abschnitt 3.1 des Beitrags von Veronika Hoffmann in diesem Heft.

²³ Vgl. dazu auch Saarinen, God and the Gift, 10.

²⁴ Vgl. Saarinen, God and the Gift, 10f.

²⁵ Ebd., 10.

übertreffen versuchen, dass sie sich dabei auch in den Ruin stürzen können.¹⁹ Aber auch ihn betreffend gibt es eine Skala von Typen, die von erbitterter Rivalität bis zu gemäßigten Formen von Geschenke-Konkurrenz reicht.²⁰ Schon Mauss selbst fand in seiner zeitgenössischen Kultur viele Hinweise auf ein „Weiterleben dieser Prinzipien“, vermittelt über römisches und germanisches Recht. Das ist das Thema des gegenwärtigen Gabe-Diskurses. Dabei geht es auch um die Frage, ob es überhaupt eine „freie Gabe“ geben kann – von der wir in der Theologie ja immer wieder hören. Es ist vor allem Jaques Derrida, der der „unmöglichen Möglichkeit“ der freien Gabe nachgeht.²¹ Tausch versus Gabe werden die typologisierten Stichworte in der Rezeption. Die Beiträge dieses Heftes haben in vielfältiger Weise gezeigt, dass die eigentlich interessanten Ergebnisse des gegenwärtigen Gabe-Diskurses in der Entdeckung liegen, dass diese Typologie zu grob ist. Sie ist schon bei Mauss differenzierter. Letztlich geht es darum, das Geber-Gabe-Empfänger-Modell ausgeweitet zu sehen in ein weiträumiges Gabegeschehen. Dazu im folgenden Abschnitt.

3. Von der Polarität zum Lebensraum: Ekklesiologie-relevante Elemente des Gabegeschehens

Das Nachdenken über die Gabe in Philosophie und Soziologie zeigt sich fasziniert von der alltagsrelevanten Komplexität, die sich hier auftut und die sich in ein weiträumiges Gabegeschehen hin entfaltet. Was mit der Irritation über den Zwang zur Rückgabe anfängt, entwickelt sich im Nachdenken über die Gabe zum Staunen über die feine Komplexität zwischenmenschlicher Inszenierung von Gabe. Fünf Einsichten aus dem Gabe-Diskurs sollen jetzt herausgestellt werden, die mir auch für die Ekklesiologie weiterführend zu sein scheinen. Das Gabegeschehen erweist sich in diesem Diskurs als geprägt von

1. einer weitertreibenden Dynamik,
2. der Konstitution von Nähe unter Wahrung eines grundgelegten Abstandes,
3. einer (nur) vorläufigen Relevanz der Gabe als Gegenstand,
4. von dem bedrohlichen Element der Zerstörung sowie
5. einem vital-optimistischen Aspekt von Verschwendung.

Das sei im Folgenden zunächst entfaltet:

¹⁹ Mauss, Die Gabe, 23ff.

²⁰ Ebd., 25.

²¹ Jaques Derrida: Falschgeld. Zeit geben I, München 1993.

Hier finden nun die an Mauss anschließenden Reflexionen zur Ambivalenz der Gabe, die in „freiwilliger Notwendigkeit“ (Hans-Christoph Askani in Interpretation von Mauss) eine Rückgabe zu fordern scheint, eine Rolle.²⁶ Bekanntlich zelebrierte vor allem Derrida die Kritik an Mauss, er habe die Gabe nicht genügend vom Tausch unterschieden und sie damit wesentlich einer zwingenden Ökonomie unterworfen, in der sie eigentlich keine Gabe mehr sein könne.²⁷ Dies aber trifft das von Mauss Dargestellte nur dann, wenn die gewünschte „freie Gabe“ ganz und gar ohne die Figur eines Kreises zu denken wäre. Dann aber sind Geber und Empfänger nur linear verbunden zu denken und das Gabegeschehen wäre zu Ende, sobald die (freie) Gabe den Empfänger erreicht habe. In dieser Weise aber wird sie noch nicht einmal in der prototantischen (tauschfeindlichen) Theologie gedacht, trotz der hier zu beobachtenden Betonung der Souveränität Gottes als des alleinigen Gebers. Die freie Gabe Gottes eröffnet auch hier einen Kreislauf der Rück- und Weitergabe, nämlich im Zusammenhang von Gotteslob und -Dank und der „imittierenden“ Ethik der Nächstenliebe.²⁸ Wer weiß, ob Mauss das nicht auch einen „totalen Gabenkreislauf“ hätte nennen können. Die Totalität erweist sich ja gerade daran, dass die von ihm untersuchten Gesellschaften ihr Leben in einem Netzwerk von miteinander verbundenen, aber zunächst auch unterscheidbaren Gabekreisläufen organisieren. Es ist sogar die Frage, ob der Anglikaner John Milbank, der alternativ zur reformatorischen Theologie positiv an den von Mauss beschriebenen archaischen Gabekreislauf als Kreislauf anknüpfen will, wirklich so viel anderes sagt als die lutherische „Ausweitung“ der reinen Gabe Gottes in die zwischenmenschliche Ethik.²⁹ Denn auch bei ihm zeigt sich das Gewicht der Reziprozität, dessen christlich-jüdische Wurzel er mit Recht in der alttestamentlichen Bundestheologie und in der Trinitätslehre fortentwickelt sieht, gerade im zwischenmenschlichen sozialen Leben, historisch in Ideal und Wirklichkeit eines gemeinschaftlichen (fraternalen) Lebens im Mittelalter vor der Spätscholastik.³⁰ Hans-Christoph Askani weist darauf hin, dass schon Mauss in den von ihm untersuchten Gesellschaften den aufwändigen Aus-

²⁶ Hans-Christoph Askani: Schöpfung als Bekenntnis, Tübingen 2006, 141 und passim.

²⁷ Derrida, Falschgeld, 22–25.

²⁸ Martin Luther: Von der Freiheit eines Christenmenschen, Abschnitt 26–30. Vgl. auch Magdalene L. Frettlöh: Der Charme der gerechten Gabe. Motive einer Theologie und Ethik der Gabe am Beispiel der paulinischen Kollekte für Jerusalem, in: Jürgen Ebach u. a. (Hg.): „Leget Anmut in das Geben“. Zum Verhältnis von Ökonomie und Theologie, Jabboq 1, Gütersloh 2001, 105–161, hier 136–161 zur paulinischen Kollekte.

²⁹ Hans-Christoph Askani sieht schon im Wesen der Gabe überhaupt den Drang zur „Erweiterung“ oder „Ausdehnung“, nicht nur einfach „den Zwang (...) des Zurück“, Askani, Schöpfung als Bekenntnis, a. a. O., 143.

³⁰ John Milbank: Can a Gift Be Given? Prolegomena to a Future Trinitarian Metaphysic, in: Modern Theology 11, 1995/1, 119–161; ders.: Being Reconciled, a. a. O., 47.

tausch des großen, intertribunalen und zwischen Lebenden und Verstorbenen gedachten Gabezusammenhangs von einem in ihn integrierten kleinen, alltäglichen Gabekreis des feilschenden Handels auf dem Markt unterscheidet, dem „einfachen Austausch nützlicher Dinge“. Iris Därmann verdeutlicht in ihrer Mauss-Rezeption: „Die Gabe ist prinzipiell unabzahlbar, aber der Möglichkeit nach erwidierbar. Daher steht die Gabe *zwischen* der reinen und einseitigen Gabe (wie das Almosengeben oder die Gnade), die keine Erwidderung zulässt, und der ökonomischen Transaktion, die mit der Bezahlung der erhaltenen Ware abgeschlossen ist und keine erneute Erwidderung erzwingt.“³¹

Der Gabe die Reziprozität zu nehmen hieße, ihr die Beziehungshaftigkeit zu nehmen. Aber Erwidderung heißt gerade nicht: Ausgleich und Ende des Gabegeschehens. Eben wegen dieser Unabgeschlossenheit, einer impliziten Dimension von versprochener Dauerhaftigkeit und Ewigkeit, bleibt die Reziprozität auch ein Bestandteil der „Liebesgabe“, der freien Gabe. Das ist das Thema des Diskurses um die Gabe der Anerkennung.³² Alles aber kommt dann darauf an, sie wirksam und vom feilschenden Tausch zu unterscheiden, wenn sie gegeben und empfangen wird. Es gilt, die ihr innewohnende Reziprozität zu verhüllen. Zur Klärung dieses Phänomenbestandes sind die dekonstruktivistischen Bemühungen Jaques Derridas durchaus hilfreich. Sie erlauben uns zu denken, dass Geber und Empfänger miteinander das Gabegeschehen inszenieren, indem sie sich selbst auf allerlei Weisen der Diskretion, seien die kulturell geprägt und/oder individueller Phantasie verdankt, als Geber und Zurückgeber zurücknehmen.

2.2 Gabegeschehen als Konstitution von Nähe unter Wahrung eines grundgelegten Abstandes

Gabe kann nur Gabe sein, wenn Geber und Empfänger verschiedene Personen bzw. Personengruppen sind. Darauf wird in unterschiedlicher Weise hingewiesen. Ich beziehe mich hier auf Iris Därmann. Sie betont zunächst die Asymmetrie des von Mauss beobachteten Gabegeschehens, in dem Geber und Empfänger durchaus nicht egalisiert werden, sondern in dem Hierarchien legitimiert werden.³⁴ Sich darin an die archaischen Völker zu halten, könnte jedoch problematisch werden, gerade auch in einer Übertragung auf die Ekklésiologie ... Betrachtet man diesen Zusammenhang, so wird besonders verständ-

³¹ „Er heißt auf den Trobriand-Inseln gegenüber dem ‚Kula‘, der eine Art großer Potlatsch ist, ‚grimwali‘, Askani, 137 mit Verweis auf Mauss, Gabe, 55.

³² Iris Därmann: Theorien der Gabe zur Einführung, Hamburg 2010, 25 (Hervorhebung U. L.-W.).

³³ Marcel Henaff: Der Preis der Wahrheit. Gabe, Geld und Politik, Frankfurt a. M. 2009, 601. Vgl. dazu auch den Beitrag von Veronika Hoffmann in diesem Heft.

³⁴ Därmann, Gabetheorien, 25–26.

lich, warum z. B. Derrida so sehr um die Möglichkeit der Unmöglichkeit der freien Gabe ringt. Hier muss auch an John Milbanks Gedanken von der notwendigen „Reinigung“ des archaischen Gabekreislaufes erinnert werden. Was aber bleibt, ist der schon bei den Urvölkern zu beobachtende Sinn für die Lebensermöglichung durch Differenz. Iris Därmann würdigt den soziologischen Ansatz von Mauss als einen, der nicht „von einer theoretischen Konstruktion des Sozialen“ ausgeht, sondern ein beobachtbares „Inter“ vor Augen hat (U.L.W.). Damit gerät in den Blick, was sich „zwischen dem Einen und dem Anderen und den Anderen als Zwischenfall, als Intersubjektivität, Interkulturalität, Interaktion und Interpassion ereignet.“³⁵ Die Gabetheorie ist eine Interaktionstheorie, die zur Voraussetzung hat, dass die Beteiligten verschiedene sind und bleiben: „Der Eine kann überhaupt nur in Beziehung treten, weil er von diesem irreduzibel getrennt, nicht bereits mit ihm vereinigt (oder immer schon von Natur aus zur Vereinigung bestimmt) ist, und er tut dies, eben weil er keine abgeschlossene Totalität bildet, die sich selbst genug ist und sich daher nur widerigfalls zum Zusammenschluss mit Anderen genötigt sieht.“³⁶ Hans-Christoph Askani verbindet diesen Aspekt der Gabetheorie mit der schöpfungstheologischen Betonung der lebensermöglichenden Differenz von Schöpfer und Geschöpf, eines lebensermöglichenden „Abstandes“. Man kann sagen, dass dieser im Gabegeschehen nicht einfach nur vorausgesetzt, sondern sehr konkret erlebbar inszeniert wird. Nach Askani führt das schließlich dazu, das Gabegeschehen als ständige Herstellung eines Raumes zu verstehen, in dem permanent Schöpfung entsteht.³⁷ Auch hier scheinen mir Früchte zu ernten zu sein für eine gabetheoretische Ekklesiologie.

2.3 Die (nur) vorläufige Relevanz der Gabe als Gegenstand

Es gehört weiterhin zur Entdeckung im Gabe-Diskurs, dass die Gabe als Gegenstand als solcher schnell das Unwichtigste am ganzen Geschehen wird. Gerade wenn sie vom Tausch unterschieden werden kann, löst sie sich sozusagen unterwegs auf. Zum einen verschmilzt sie mit der gebenden Person, für die sie zu stehen kommt. Mauss hatte das bei den von ihm untersuchten Völkern mit einer spirituellen Erklärung versehen gefunden, nach der das „hau“, der Geist der schenkenden Person in der Gabe weiter präsent sei.³⁸ Es kann gar keine Frage sein, dass ein solcher Gedanke auch die christliche Konzeption von Kirche als Geschenk des Heiligen Geistes, erst recht natürlich die

³⁵ Därmann, Gabetheorien, 23–24.

³⁶ Ebd., 24 mit Verweis auf Jean-Luc Nancy, singular plural sein, übers. v. Ulrich Müller-Scholl, Zürich und Berlin 2004, 62f.

³⁷ Askani, Schöpfung als Bekenntnis, 189.

³⁸ Mauss, Gabe, 31–36. Sehr hervorgehoben wird dieser Aspekt auch von Iris Därmann, Gabetheorien, 16/17.

Konzeption von Kirche als Sakrament steuert! Aber man kann noch mehr sagen: Schon bei den von Mauss beschriebenen archaischen Völkern waren die im Potlatsch hin- und her wandernden Gaben – schön gewebte Decken oder Kupferplatten – im Grunde Luxusgegenstände, die nicht eigentlich zur Bewältigung des Alltagslebens gebraucht wurden.³⁹ Sie haben einen stark symbolisch aufgeladenen, man könnte sagen: sakramentalisierten Wert. Sie stehen für Überfluss, Schönheit, Energie – kurz: für die Vitalität des prallen Lebens. Sehr vieles, was den Kirchen in ihren jeweiligen Traditionen, Strukturen und nicht zuletzt ihrer repräsentativen Architektur und Kunst wichtig ist, ließe sich in Analogie zu diesen Potlatsch-Gaben verstehen. Darum ist wichtig, was sie bedeuten: Denn die in den Potlatsch-Gaben symbolisierte Vitalität wird durch die Übergabemechanismen nicht einfach nur bezeichnet, sondern beziehungsweise kanalisiert, geradezu domestiziert und konzentriert erlebt. Nur in dieser Instrumentalität bewahren sie ihre Zeichenhaftigkeit. Die Bezüge zu einer Theologie des Sakraments, in der auch von Zeichen und Werkzeug gesprochen wird, liegen damit auf der Hand. In der oben erwähnten Ekklesiologie-Studie von Faith and Order wird eben diese Rede von Zeichen und Werkzeug übernommen in den Teil, in dem die Kirchen zusammenzutragen suchen, was sie gemeinsam über Kirche sagen können: Die Kirche, Gabe Gottes, sei Zeichen und Werkzeug für Gottes Sendung.⁴⁰ Bedenkt man die starke Funktionalität der konkreten Gabe im Gabekreislauf, so scheint mir das ein wertvoller Hinweis zu sein, mit dem abgewehrt werden kann, was vor allem protestantische Kirchen gegenüber katholischem und orthodoxem Kirchenbegriff fürchten: dass er – gerade in der römisch-katholischen Bezugnahme auf die Rede von der Sakramentalität der Kirche seit dem 2. Vatikanum – sich nicht genügend schützen könne gegen die Tendenz einer „Vergöttlichung“ der Kirche.⁴¹

2.4 Die bedrohlichen Elemente der Zerstörung

In der Rezeption des von Mauss geschilderten Potlatsch stimmt sich in das Staunen über die Komplexität der Gabe auch ein Schaudern, was Hans-Christoph Askani mit Derrida als Phänomen des *mysterium tremendum* beschreibt.⁴² Auch dieser Aspekt verdient es, noch ein wenig nach-reflektiert zu werden. Er verbindet sich mit dem Aspekt der bodenlosen Verschwendung

³⁹ Ebd., 112–119.

⁴⁰ Wesen und Auftrag der Kirche, a. a. O., Abschnitt I C: „Die Kirche als Zeichen und Werkzeug für Gottes Absicht und Plan für die Welt“, 535.

⁴¹ Vgl. dazu auch die sehr instruktiven Überblicke und Analysen ökumenischer ekklesiologischer Dokumente bei Friederike Nüssel und Dorothea Sattler: Einführung in die ökumenische Theologie, Darmstadt 2008, 107–119, hier bes. 113–115.

⁴² Askani, 158 und 160–162.

lichkeit liegt, den ökumenischen Disput über die Möglichkeit, von der Sündigkeit der Kirche zu reden, zu klären.

2.5 Der vital-optimistische Aspekt von *Verschwendung*

Aber wäre das die einzige Weise, das archaische Element der Verschwendung im Gabegeschehen aufzugreifen? Sicher nicht! Das Risiko ist nicht nur ein Risiko in Unheilsbewusstsein, sondern offensichtlich doch auch eine Risikofreudigkeit, die sich getragen weiß von der Voraussetzung des Gelingens der Gabe. Christine Büchner weist darauf hin, dass wir trotz der Erfahrungen des Scheiterns gemeinhin nicht grundsätzlich daran zweifeln, dass es sinnvoll ist, auf gelingende Beziehungsgeschichten zu setzen und sie somit immer wieder versuchen.⁴⁶ Man darf sicher auch die immer neuen Versuche Derridas, die Unmöglichkeit der Gabe als eine erfahrbare Unmöglichkeit des „es gibt sie“ zu umschreiben, als ein feingesponnenes Bekenntnis zur Wahrheit auch der freien Gabe verstehen.⁴⁷ Theologisch hieße das, von der Gewissheit der Gegenwart des Auferstandenen auszugehen. Eben darin nun verankert die anglikanische internationale Dogmatik-Kommission eigentlich den Mut der Christinnen und Christen.⁴⁸ Gerade das Motiv der Verschwendung erweist sich somit als im guten Sinne janusköpfig. Es ist verwandt mit Phänomenen wie Spontanität, Unmittelbarkeit, Jubeln und Danken, findet sich als Hauptcharakteristikum des Festes und der guten Gastgeberchaft.⁴⁹ Man kann sagen, dass der Aspekt der Verschwendung und der Großzügigkeit zum Bildgabefeld der Metapher des Reiches Gottes gehört. Es scheint daher gerade für das Nachdenken über die Möglichkeiten der Gabe-Metaphorik für ein Konzept von Kirche nicht unbedeutend zu sein.

4. Kirche als Gabe-inszenierter Lebensraum

Hans-Christoph Askani hat in seiner Theologie der Schöpfung versucht, Schöpfung ganz und gar von der Dynamik des Empfangens her zu verstehen. Damit hat er diese Lehre nicht nur aus der archäologischen Assoziation eines zeitlich fernen Anfangs und einer kausalen Weiterklärung herausgezogen, sondern sie organischer mit der Soteriologie und der Pneumatologie verbunden.

⁴⁶ *Christine Büchner*: Gottes Winken in der Welt. Anregungen zu einer theologischen Hermeneutik des Sich-Gebens, in: *Bernhard Nitsche* (Hg.): Von der *Communio* zur kommunikativen Theologie. FS Bernd Jochen Hilberath, Münster 2008, 49–60, hier 56.

⁴⁷ *Derrida*, Falschgeid, 61.

⁴⁸ Vgl. *Communio*, Conflict and Hope. The Kuala Lumpur Report of the Third Inter-Anglican Theological and Doctrinal Commission, London 2008, 6.

⁴⁹ So auch *Ralf Middelbrink*: Lebensfülle. Für die Wiederentdeckung einer theologischen Kategorie, Freiburg u. a. 2009, 107, über die „edle Verschwendung“.

im Potlatsch, der das Zerstörerische, ja Selbst-Zerstörerische nicht scheut. Interessanterweise wird er nun durchaus nicht nur als ein moralisch negativer Aspekt des archaischen Gabe-Kreislaufes rezipiert. Schon Mauss selbst macht ja erstaunlich wenig Worte darum, sondern betrachtet es nüchtern wie ein Insektenforscher unter dem Mikroskop als ein Element des Kampfes und der Konkurrenz.⁴³ In Philosophie und Theologie finden sich hier Rezeptionen, die fern stehen von jeglicher bedauernden Beurteilung des zerstörerischen Elements im Gabegeschehen, ohne es auch nur mindestens eschatologisch als etwas Vorläufiges wahrzunehmen, das überwunden zu werden gehofft wird. Stattdessen wird gerade hier, mit Verschwendung und Zerstörung, nichts weniger verknüpft als das Opfer, hier: das Opfer des Lebens, – „den Tod geben“ – im Anschluss an die Geschichte von der Opferung Isaaks als Vorfeld einer entscheidenden Interpretation des Kreuzestodes Jesu (Derrida, Wohlmut).⁴⁴ Ich muss gestehen, dass mir dabei etwas mulmig wird. Theologisch wird der Kreuzestod Jesu als ein Element der Selbsthingabe zugunsten des Lebens interpretiert, in der Vorgegebenheit der Kenose Gottes und Hingabe des Sohnes „für uns“. Die ungebremste Nähe zur Vorstellung eines den Tod suchenden Selbstopfers kann ich jedoch nur für eine überdehnte Interpretation halten. Man kann aber die ethnologischen Beschreibungen des Zerstörerischen des Potlatsch lesen wie eine erzählerische Dramaturgie des Risikos, dass alles auch misslingen könnte, was ja der ständige Schatten des Gabegeschehens ist.⁴⁵ Das ist natürlich auch theologisch anschlussfähig. Sich auf das Geben einzulassen, erfordert Mut, sich diesem Risiko auszusetzen, vor allem dann, wenn die ausgleichende Rückgabe nicht im Sinne eines Tausches unmittelbar und direkt erwartet werden soll. Theologisch hat diese Einsicht Konsequenzen für das Gottesbild. Denn wenn mit Gott auf die mit ihm verbundene Vorgegebenheit des Gabegeschehens verwiesen werden darf, so ist auch Gott in dieses Risiko hineingezogen zu denken. Darin liegt diese vierte, theologisch besonders relevante Erkenntnisfrucht im Nachdenken über die Gabe, die die zunächst allzu schöpfungstheologisch harmonisch wirkenden Interpretationen des Lebens als Gabegeschehen mitten in den christlichen „Unheilsrealismus“ hineinsetzen. Für den Bezug auf die Ekklesiologie wird zu prüfen sein, ob hier auch eine Mög-

⁴³ *Mauss*, Gabe, 84/85.

⁴⁴ *Jacques Derrida*: „Den Tod geben“, in: *Anselm Haverkamp* (Hg.): *Gewalt und Gerechtigkeit*, Frankfurt a. M. 1994, 331–445; *Joseph Wohlmut*: „Geben ist seliger als nehmen“ (Apg 20,35). Vorüberlegungen zu einer Theologie der Gabe, in: *Erwin Dirscherl*, *Susanne Sandherr*, *Martin Thomé*, *Bernhard Wunder* (Hg.): *Einander zugewandt*. Die Rezeption des christlich-jüdischen Dialogs in der Dogmatik, Paderborn u. a. 2005, 137–159.

⁴⁵ So interpretiert *Iris Därmann* auch die gabetheoretische Vorstellung des Parasitischen bei *Michel Serres*: *Der Parasit*, Frankfurt a. M. 1987: Die Realität des Parasitischen bleibt stets ein Risiko im Gabegeschehen; *Därmann*, Gabetheorien, 134–161, hier 156.

Schöpfung ist immer wieder neue Schaffung von Lebensgestaltung im Sinne Gottes, die auf das Handeln Gottes zurückgeht, das uns immer zuvorkommt und das wir nicht ins Schema fassen können. Das zuvorkommende Handeln Gottes kann in den theologisch unterschiedlichen Konzepten von Wort und Inkarnation zum Ausdruck gebracht werden. Mit beidem wird von einer Gegenwart Gottes gesprochen, in dem sich Leben als Gabe der *koinonia* deuten lässt. In diesem Deutevorgang sind Offenbarung, Zeugnis und Gotteserfahrung verbunden. Auch das kann man sich als eine Dynamik denken. Hans-Christoph Askani schreibt, dass das Wort „die Schöpfung in eine eigenümliche Schwebe erhebt“, die er schließlich mit dem „Zittern“ vergleicht, das Derrida als Aggregatzustand des Gabegeschehens beschreibt.⁵⁰ Marcel Mauss spricht immer wieder von der „Erregung“, in der die von ihm beobachteten Völker angeblich durch den Gabentausch gehalten würden. Schöpfung kann so ganz vom aktuellen, dynamisierenden Empfangen her als Lebendigkeit in der Gottesbeziehung gedacht werden.

An dieser Stelle, auf der Naht von Wort und Schöpfung, möchte ich jetzt die Kirche verankern. Sie ist der Ort, an dem „gelernt“ wird, die Gabe der Schöpfung zu empfangen, herausgefordert, ermutigt und getröstet durch vielfältige Weisen der Vergewisserung des Zuspruchs Gottes, die man als „Praktiken des Empfangens“ bezeichnen könnte.

In der Ernte dessen, was der Gabe-Diskurs an relevanten Einsichten für die Ekklesiologie bieten kann, lässt sich die Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen verstehen, die sich gesandt wissen, sich untereinander gegenseitig und andere außerhalb ihrer Gemeinschaft zum Leben im aktiven Empfangen der Gabe der Schöpfung zu ermutigen. „Schöpfung“ sei hier verstanden als Lebensermöglichung von Schalom, eines Lebens in *koinonia*, das aus der Gewissheit der heilenden Gegenwart Gottes heraus je konkret entdeckt und geformt zu werden hat.⁵¹ Es ist also ein trinitarisches Schöpfungsverständnis gemeint, das nicht aufsteht in einem kausalontologischen Rückverweis auf den „Geber“. Aus einer gabetheoretisch beleuchteten Schöpfungstheologie kann einsichtig werden, dass Kirche als ein Raum der einübenden und praktizierenden Wahrnehmung des gottgegebenen Lebensraumes notwendig ist.

Denn wenn sich Gottes gute Schöpfung ereignet, indem wir sie als Gabe empfangen, so müssen wir geschult sein in diesem komplizierten Geschehen. Damit ist nicht nur einfach gemeint, dass wir vom Geber wissen müssen, wer er ist – also katechetisch gebildet werden müssen, was ja durchaus eine nicht zu unterschätzende Aufgabe der Kirche und jedes einzelnen ihrer Glieder ist. Ich meine darüber hinaus eine ganzheitlichere Einübung in das „Inszenieren“

⁵⁰ Askani, Schöpfung als Bekenntnis, 180.

⁵¹ Als einen Entwurf in diese Richtung s. auch *Miggebrink*, Lebensfülle, a. a. O.

des von Gott initiierten Gabegeschehens, die sowohl aufmerksam als auch empfangsfähig macht. Hier ist an Derridas versuchte gelingende Gabe zu denken, bei der sich Geber und Empfänger sozusagen freiwillig „einklammern“, um das Beziehungsgeschehen nicht in Selbstprofilierungsintentionen ersticken zu lassen. Theo Ahrens zeigt, dass dieses Einklammern in ökumenischen Hilfs- und Partnerschaftsprojekten tatsächlich sehr konkret geschieht, wenn Geber und Empfänger bewusst anonym gehalten werden.⁵² Darin kann nicht nur eine Lebensweisheit gesehen werden, in der Ungleichheiten nivelliert werden, sondern eine schöpferisch empfangende Realisierung der kenotischen Haltung Gottes im Geben seiner Lebensfülle an das Andere der Schöpfung. Selbstzurücknahme als Erfüllung und Eroberung von Zukunft zu erleben, das müsste als Kirche und in der Kirche plausibel werden.

Das Einklammern von Subjekt und Empfänger darf aber auch als eine Voraussetzung im Hören des Wortes und im Empfangen des Sakraments verstanden werden. Für das gebende, verkündigende und Sakrament spendende Subjekt ermöglicht die Haltung des „Einklammerns“ eine Zentrierung auf die Empfänger, und sie setzt sich bei diesen fort im Weitergeben der empfangenen Gabe der Lebensorientierung in vorsichtiger und wiederum empfangenorientierter Selbstzurücknahme. Eine Kirche, in der so gepredigt, so sakramentale Zusicherung gegeben, Seelsorge, Diakonie und politische Einmischung betrieben wird, ist auch eine Kirche, die sich selbst dabei „einklammert“, um Raum zu geben für die vielfältige Dynamik des Empfangens. Sie gibt Raum für Lebendigkeit, verhindert Fundamentalismus und weiß sich einer durchaus selbstrelativierenden ökumenischen Grundhaltung verpflichtet.

Theo Ahrens zeigt aber auch, wie es in der ökumenischen Kirchenpartnerschaft auch Ebenen geben muss, in denen die Anonymität von Geben und Empfängern aufgehoben wird und es zu personaler Begegnung kommt.⁵³ Hier wären wohl auch die Fest-Zeiten zu nennen. Sie leben aus Großzügigkeit und Verschwendung und gestalten die Vergewisserung des Charakters der Lebensgabe Gottes als Durchbrechung des ökonomischen Zwanges und die Abfolge von Kausalität. John Milbank sieht das Fest, die Hoch-Zeit als Erfahrungsraum der Auferstehung, den es in einer eschatologischen Perspektive der Lebenserfahrung auch in partiellen Bereichen des eigenen Lebens wahrzunehmen gelte.⁵⁴ Dadurch realisiere sich schöpferische Lebensgestaltung in der Gewissheit, dass es eine Zukunft all der Möglichkeiten gibt, die wir jetzt nicht erfassen können. In der Gemeinschaft der Kirche wird eben das gefeiert.

⁵² *Theodor Ahrens*: Vom Charme der Gabe, in: *ders.*: Vom Charme der Gabe. Theologie interkulturell, Frankfurt a.M. 2008, 11–40, hier 33–36 (auch in *ZThK* 103, 2006 / Ebd., 568–594).

⁵³ Ebd., 37.

⁵⁴ *Milbank*, Being Reconciled, 153–154.

Bleibt noch die Frage nach der Sündigkeit der Kirche. Im Bisherigen taucht die Kirche mehr als Raum denn als Subjekt auf. Ein Raum kann nicht sündig sein, die Gemeinschaft schon. Der Raum kann aber vielleicht tatsächlich als ein Schutzraum erfahren werden, im Wissen um das Risiko der Gabe auch für Gott vielleicht sogar als ein gemeinsamer Schutzraum für Gott und die Gemeinde. Ich weiß nicht, ob das ein Angebot wäre für katholische und orthodoxe Ekklesiologie, aber es wäre vielleicht eines für Protestanten, die mit der repräsentativen Personalisierung der Kirche als Stellvertreterin Gottes besondere Schwierigkeiten haben.

Zusammenarbeit in Zeugnis und Dienst

Die Europäische Baptistische Föderation (EBF) und die Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) beschließen Kooperation

Am 24. September 2010 unterzeichneten in Rocca di Papa bei Rom die Generalsekretäre der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) und der Europäischen Baptistischen Föderation (EBF) eine Vereinbarung (*Agreement*), dass ihre beiden Körperschaften in Zukunft auf allen Ebenen verbindlich miteinander zusammenarbeiten wollen. Damit wurde eine für beide Körperschaften neue Form ökumenischer Beziehungen in Vertragsform gegossen. Der Wortlaut des Agreements ist in diesem Heft im Anschluss an diese Einführung (S. 212 ff) in deutscher Übersetzung dokumentiert.

Die Vorgeschichte der Vereinbarung reicht rund 20 Jahre zurück bis zur Aufhebung des Eisernen Vorhangs in Europa. Die politische Überwindung der Teilung Europas hatte zur Folge, dass in der Wirtschaft und der Gesellschaft allgemein und ebenso in den Kirchen zunehmend gesamt-europäisch gedacht und gehandelt wurde. In der römisch-katholischen Kirche gab es bereits seit 1971 das Consilium Conferentiarum Episcoporum Europae (CCEE), den „Rat der Europäischen Bischofskonferenzen“, der 1993 dadurch aufgewertet wurde, dass die Bischofskonferenzen in ihm seither nicht mehr durch Delegierte, sondern durch ihre Vorsitzenden vertreten sind. 1995 erhielt der Rat durch den Papst ein neues Statut, in dem als Aufgaben u. a. genannt werden: „Dichte Kommunikation und enge Zusammenarbeit unter den Bischöfen der europäischen Bischofskonferenzen, ... um die Neuevangelisierung in Europa zu fördern und zu inspirieren“, und: „Das kirchliche Zeugnis in der europäischen Gesellschaft“. Für die orthodoxen Kirchen sprach immer schon der ökumenische Patriarch von Konstantinopel. Der europäischen Einigung wurde nun u. a. dadurch verstärkte Aufmerksamkeit geschenkt, dass das Ökumenische Patriarchat 1994 in Brüssel ein Büro der Orthodoxen Kirche bei der Europäischen Union errichtete. Die evangelischen Kirchen Europas sind jedoch so vielfältig, dass sie es zunächst schwer hatten, gemeinsam für Europa Verantwortung zu übernehmen. Es stellte sich die Frage: Wo gibt es ein Forum, das auch die evangelischen Kirchen Europas zu gemeinsamem Zeugnis und Dienst verbinden kann?

Die Europäische Evangelische Versammlung 1992 in Budapest plädierte dafür, dass im europäischen Protestantismus keine neuen Strukturen geschaffen, sondern die bestehenden konsequenter genutzt werden sollten. Deshalb richtete sie an die 1973 gegründete Leuenberger Kirchengemeinschaft (LKG) die Bitte, „der Verpfichtung der evangelischen Kirchen zu gemeinsamem Zeugnis und Dienst mehr als bisher Ausdruck zu geben“, indem auch das Verhältnis zu jenen Kirchen, mit denen keine Kirchengemeinschaft besteht, geklärt würde.¹ Diese Bitte hat die 4. Leuenberger Vollversammlung 1994 in Wien – unter ausdrücklicher Erwähnung

¹ *Europäische Evangelische Versammlung*: Beschluss über die Nacharbeit, in: *epd-Dokumentation Nr.17/1992*, 5.

der Baptisten – positiv aufgenommen.² Im selben Jahr wurde auch beschlossen, die methodistischen Kirchen Europas in die LKG aufzunehmen. Nach zweijährigem Ratifizierungsprozess kam es dann 1997 in Tallinn (Reval) zur feierlichen Unterzeichnung einer gemeinsam beschlossenen „Erklärung zur Kirchengemeinschaft“.³ Die 5. Vollversammlung 2001 in Belfast formulierte für die LKG den Anspruch, „die evangelische Stimme in Europa“ zu artikulieren.⁴ Deutlicher Ausdruck europäischer Gesamtverantwortung war auch die Umbenennung der „Leuenberger Kirchengemeinschaft“ im Jahr 2003 in „Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa“ (GEKE). Die 6. Vollversammlung der LKG/GEKE 2006 in Budapest stärkte die Gemeinschaft unter anderem durch die erstmalige Festsetzung eines Statuts.⁵ Heute hat die GEKE 105 Mitgliedskirchen lutherischer, reformierter, unierter und methodistischer Prägung und ist das einzige Forum für die Zusammenarbeit und das Wachstum in der Einheit evangelischer Kirchen in Europa.

Nicht zur GEKE gehören bisher die baptistischen Gemeindebünde in Europa, obwohl auch sie sich als evangelische Kirchen und als Erben der Reformation verstehen. Die Europäische Baptistische Föderation (EBF) hat Mitgliedsbünde in fast allen Staaten Europas und ist insofern die am stärksten gesamt-europäisch geprägte kirchliche Körperschaft. Für das Verhältnis der GEKE (bzw. damals noch der Leuenberger Kirchengemeinschaft) zum europäischen Baptismus bildet das Jahr 1993 das Anfangsdatum. Im November 1993 war es, vom Konfessionskundlichen Institut in Bensheim organisiert, zu einer ersten, noch inoffiziellen Konsultation zwischen Baptisten und Leuenbergern gekommen. Im Schlussdokument der Konsultation⁶ wurde angeregt, „dass zwischen den an der Leuenberger Konkordie beteiligten Kirchen und den Baptisten auf europäischer Ebene ein Dialog geführt werden sollte“. Die Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft (LKG) und – über die Europäische Baptistische Föderation (EBF) – die baptistischen Gemeindebünde wurden gebeten, die dafür notwendigen Schritte zu unternehmen. Inhaltlich hieß es: „Ein Gespräch zwischen ‚Leuenberger Kirchen‘ und Baptisten wird davon ausgehen, dass sich beide Seiten je auf ihre Weise den Impulsen der Reformation verpflichtet wissen und bemüht sind, diese in der Gegenwart verantwortlich zum Ausdruck zu bringen.“ Und: „Auf dem Weg von einem Gegeneinander oder unverbundenen Nebeneinander zu voller Kirchengemeinschaft gibt es viele Zwischenstufen.“ Der Aufruf dieser inoffiziellen Konsultation ist freilich auf baptistischer Seite zunächst nirgendwo gehört und beantwortet worden. Auch auf Leuenberger Seite tat sich nichts. Dass es schließlich doch noch voran ging, ist im

² Siehe den Dokumentationsband *Wachsende Gemeinschaft in Zeugnis und Dienst – Reformatorische Kirchen in Europa*, hg. von *Wilhelm Hüffmeier* und *Christine-Ruth Müller*, Frankfurt a. M. 1995, 260. 264.

³ Zum Wortlaut der Erklärung siehe Dokumente wachsender Übereinstimmung, Band III, hg. von *Harding Meyer u. a.*, Paderborn und Frankfurt a. M. 2003, 778–783.

⁴ Siehe *Versöhnte Verschiedenheit – der Auftrag der evangelischen Kirchen in Europa*, hg. von *Wilhelm Hüffmeier* und *Christine-Ruth Müller*, Frankfurt a. M. 2003, 385f.

⁵ Siehe *Gemeinschaft gestalten – Evangelisches Profil in Europa*, hg. von *Wilhelm Hüffmeier* und *Martin Friedrich*, Frankfurt a. M. 2007, 321.

⁶ Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts 45 (1994), 37f.

Wesentlichen dem Methodisten Karl-Heinz Voigt zu verdanken. Er gewann zunächst das Kollegium des baptistischen Theologischen Seminars in Hamburg und das Kollegium gewann dann die Bundesleitung des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland (BEFG) dafür, ein offizielles Gespräch zwischen Baptisten und Leuenbergern anzustoßen. Die deutsche Bundesleitung – also noch nicht die EBF – schrieb daraufhin im November 1996 an die LKG mit der Bitte, offizielle Konsultationen aufzunehmen. Diese Bitte wurde vom Exekutivausschuss der LKG im Februar 1997 in Tallinn positiv aufgenommen.

In den Jahren 1999 und 2000 fanden daraufhin in Berlin drei Konsultationstagen statt, die mit einem gemeinsamen Bericht endeten.⁷ Als „Ergebnisse“ wird darin dreierlei benannt. Erstens werden Leuenberger Kirchen und Baptisten „ermutigt“, in ein „Lehrgespräch über die Taufe“ einzutreten, das sich der Frage stellen soll, „unter welchen Umständen eine gegenseitige Anerkennung der Taufe möglich ist“. Zweitens wird der LKG und der EBF empfohlen, „sich darauf einzulassen, dass Vertreter der baptistischen Gemeindebünde als ‚ständig mitarbeitende Gäste‘ an den Leuenberger Lehrgesprächen teilnehmen, schon bevor die Taufgespräche zu einem Abschluss gekommen sind“. Damit werden beide Körperschaften aufgefordert, die Gemeinschaft dort zu pflegen und zu vertiefen, wo es bereits möglich ist, und nicht zu warten, bis die letzte und schwierigste Hürde genommen ist. Drittens wird angeregt, „dass Gespräche auf nationaler Ebene diese Form der Kooperation und des Dialogs begleiten und unterstützen sollten“.

Sowohl der Rat (*Council*) der EBF als auch die 5. Vollversammlung der LKG 2001 in Belfast begrüßten den Abschlussbericht. Die LKG lud Vertreter der EBF ein, als „mitarbeitende Beobachter und ständige Gäste“ an den Lehrgesprächen der LKG teilzunehmen. Außerdem beschloss man, einen offiziellen theologischen Dialog aufzunehmen über alle Themen, die von beiden Seiten als Hindernis auf dem Weg zur Kirchengemeinschaft betrachtet werden. Dieser „Dialog“ wurde von 2002 bis 2004 geführt und mit einem Bericht unter dem Titel „Der Anfang des christlichen Lebens und das Wesen der Kirche“ abgeschlossen.⁸ Unter der Überschrift „Zusammenfassung und Fragen“ erklärt der Bericht, dass „das einzige Hindernis für eine ‚Kirchengemeinschaft‘ in dem Problem der so genannten ‚Wiedertaufe‘ besteht“. Die Delegationen stellen die Frage, ob es möglich ist, die beiden unterschiedlichen Formen der Taufe (Säuglingstaufe und Gläubigentaufe) an verschiedenen Punkten innerhalb eines gemeinsam verstandenen Initiationsprozesses einzuordnen. Darüber müsse weiter theologisch gearbeitet werden. Baptistengemeinden werden angeregt, schon jetzt zu prüfen, ob sie in den Fällen, in denen Gläubige aus einer Kirche der GEKE Mitglied in einer Baptistengemeinde werden wollen,

⁷ Der Bericht ist abgedruckt in: *Theologisches Gespräch 25* (2001), Heft 4, 127–144 und in *Versöhnte Verschiedenheit – der Auftrag der evangelischen Kirchen in Europa*, a. a. O., 281–292.

⁸ Zusammen mit einigen Vorträgen veröffentlicht auf Deutsch und Englisch unter dem Titel: *Dialog zwischen der Europäischen Baptistischen Föderation (EBF) und der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) zur Lehre und Praxis der Taufe*, hg. von *Wilhelm Hüffmeier* und *Tony Peck*, Leuenberger Texte Heft 9, Frankfurt a. M. in 2005.

auf eine Taufwiederholung verzichten und nur ein Glaubensbekenntnis verlangen könnten. Die Kirchen der GEKE werden ermuntert, jeglichen Anschein zu vermeiden, dass sie Säuglinge taufen, wo eine christliche Erziehung nicht zu erwarten ist.

In der Einleitung des Dialogberichts von 2004 drückten die beiden Delegationsleiter, Generalsekretär Theo Angelov für die Baptisten und Bischof Martin Hein für die GEKE, ihre Hoffnung aus, das Ergebnis des Dialogs möge eine Intensivierung der Gemeinschaft zwischen der EBF und der GEKE zur Folge haben. In den folgenden Jahren schien es jedoch, als würde nachgerade das Gegenteil eintreten. Zwar nahm der Rat der EBF in Beirut September 2004 den Dialogbericht mit Dank entgegen, drückte den Wunsch nach Fortsetzung der guten Beziehungen zur GEKE aus und bat die GEKE zu prüfen, ob der EBF selbst oder ihren Mitgliedsbünden eine „assoziierte Mitgliedschaft“ in der GEKE gewährt werden könne, da eine volle Verwirklichung von Kirchengemeinschaft im Sinne der Leuenberger Konkordie wegen des Gegensatzes in der Frage der Taufwiederholung nicht möglich erscheine. Auch die 6. Vollversammlung der GEKE in Budapest im September 2006 nahm die Ergebnisse des Dialogs mit Dankbarkeit entgegen und beauftragte den Rat der GEKE, die Stellungnahmen der Mitgliedskirchen zum Dialogbericht auszuwerten und auf deren Hintergrund Vorschläge für eine engere Kooperation auszuarbeiten.⁹ Auf den Wunsch der Baptisten nach einer „assoziierten Mitgliedschaft“ ging die Vollversammlung jedoch nicht ein. Der Rat der GEKE ließ auf seiner Brüsseler Tagung im September 2007 der EBF ausrichten, dass er aus Gründen des Selbstverständnisses der GEKE als Kirchengemeinschaft den formalen Status einer „assoziierten Mitgliedschaft“ nicht für möglich halte. Daraufhin erklärte die Exekutive der EBF, dass sie enttäuscht sei,¹⁰ und brach die Beziehungen zur GEKE ab. Als dieser Beschluss der EBF-Exekutive bekannt wurde, erhob sich unter Baptisten in Deutschland sofort Protest dagegen. Man betrachtete ihn als eine Kurzschlussreaktion, die die Möglichkeit einer zukünftigen Vertiefung der Beziehungen unnötigerweise verbaut. Da sich auch die Baptistenbünde in Österreich und der Schweiz mit dem Abbruch der Beziehungen unzufrieden zeigten, gelang es, den Generalsekretär der EBF Tony Peck zu bewegen, durch informelle Gespräche mit Leitungspersonen der GEKE nach Möglichkeiten zu suchen, das künftige Verhältnis beider Organisationen so zu strukturieren, dass auch die Skeptiker auf beiden Seiten damit einverstanden sein könnten. Diese Bemühungen gestalteten sich sehr schwierig und zogen sich bis ins Frühjahr 2010 hin. Zahlreiche Mitglieder der EBF-Exekutive hatten das Empfinden, dass die GEKE die baptistischen Gemeindebünde nicht als evangelische Schwesterkirchen anerkenne, wenn nicht einmal deren „assoziierte Mitgliedschaft“ möglich sei. Dennoch entstand aufgrund beharrlichen Drängens deutschsprachiger Baptisten und durch geduldige Gespräche auf europäischer Stabebene schließlich das Dokument, das im Folgenden abgedruckt wird. Die Exekutive der EBF stimmte ihm im April, der Rat der GEKE im Mai 2010 zu. Nachdem noch einzelne Formulierungen verändert worden waren, wurde das

⁹ Siehe Gemeinschaft gestalten – Evangelisches Profil in Europa, a. a. O., 313 f.

¹⁰ Siehe die Pressemitteilung vom 28. Sept. 2007 http://www.ebf.org/articles/display_article.php?article=115&lang=ger&cat=home (zuletzt aufgerufen am 31.12.2010).

Dokument am 24. September 2010 bei der Ratstagung der EBF in Rocca di Papa bei Rom von den Generalsekretären Michael Bünker (GEKE) und Tony Peck (EBF) feierlich unterzeichnet und damit in Kraft gesetzt.

Angesichts der schwierigen Vorgeschichte wird man diesen weiteren kleinen Schritt aufeinander zu als großen Erfolg betrachten können. Er ist für beide Seiten ein Novum, da die EBF bisher überhaupt noch keine förmlichen Vereinbarungen mit anderen konfessionellen Gemeinschaften getroffen hat und die GEKE noch keine von dieser Art, die eine spezielle Beziehung beider Körperschaften unterhalb der Ebene voller Kirchengemeinschaft konstituiert. Die Schwierigkeiten, die beide Seiten in den letzten Jahren miteinander hatten, sind wahrscheinlich größtenteils durch fehlende Kenntnis voneinander und damit einhergehend durch fehlendes Vertrauen zueinander zu erklären. Diese Mängel müssen überwunden werden, wenn es bei den schwierigen Lehrkontroversen zukünftig weitere Fortschritte im gegenseitigen Verständnis geben soll. Eine Haltung des „Alles oder nichts“ ist hier wie auch sonst oft die Garantie für eine Blockade. Die noch inoffizielle Konsultation im Jahre 1993 hat ganz zu Recht gesagt: „Auf dem Weg von einem Gegen-einander oder unverbundenen Nebeneinander zu voller Kirchengemeinschaft gibt es viele Zwischenstufen.“ Eine wichtige Zwischenstufe ist mit dieser Vereinbarung nun erreicht. Die jetzt vereinbarte Zusammenarbeit wird beide Körperschaften auf einanderzuwachsen lassen, und davon werden beide auch jeweils für sich Nutzen haben. Die EBF wird vor der Gefahr bewahrt werden, sich ökumenisch zu isolieren und der Versuchung zu erliegen, eine Überlegenheitshaltung gegenüber anderen Gemeinschaften in Europa zu kultivieren. Ihr traditionelles Engagement für Religionsfreiheit und der in jüngerer Zeit verstärkte Kampf gegen Menschenhandel und Prostitution wird wirksamer werden können, wenn er mit der GEKE koordiniert ist.¹¹ Die GEKE wiederum wird durch gemeinsames Handeln mit der EBF wirklich zur berufenen Sprecherin für die evangelische Christenheit in Europa, auch wenn – was nicht übersehen werden darf – die Beziehung zu den Pfingstkirchen noch ungeklärt ist. Vielleicht können aber gerade Europas Baptisten eine Brücke zu den Pfingstkirchen hin bilden. Es werden in verschiedenen europäischen Ländern gemeinsame Missionsinitiativen von Baptistenbünden und GEKE-Kirchen möglich werden, und es wird Gelegenheiten geben, den theologischen Dialog über trennende Fragen geduldig fortzusetzen. Für alles dies und manches mehr, was bisher noch gar nicht im Blick ist, sind die Türen jetzt geöffnet. Man kann im Sinne der ökumenischen Berufung der Christenheit nur hoffen, dass beide Körperschaften entschlossen durch sie hindurchgehen.

Uwe Swarat

(Uwe Swarat ist Professor für Systematische Theologie und Studienleiter der Fachhochschule Theologisches Seminar Eistal und Vorsitzender des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses [DÖSTA] der ACK.)

¹¹ Siehe die öffentlichen Kommentare zur Vereinbarung von *Martin Friedrich*, Studiensekretär der GEKE, und *Tony Peck*, Generalsekretär der EBF, in: GEKE focus Nr. 12 (4/2010), 2–4.

Vereinbarung zwischen der EBF und der GEKE, miteinander kooperierende Körperschaften zu werden

Präambel

I. Die Situation

- Die Europäische Baptistische Föderation (EBF), die derzeit 51 baptistische Gemeindebünde (Unionen) aus Europa sowie dem Nahen und Mittleren Osten umfasst, ist eine Dachorganisation, die dazu dient, ihre Mitglieder in Zeugnis und gemeinsamer Verantwortung zu stärken und zu inspirieren. Die Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) verbindet 105 lutherische, reformierte, unierte und methodistische Kirchen in Europa und Südamerika, die danach streben, Kirchengemeinschaft auf der Grundlage der Leuenberger Konkordie (LK) von 1973 zu verwirklichen, insbesondere durch die größtmögliche Gemeinsamkeit in Zeugnis und Dienst an der Welt.
- Nach einer Reihe von Gesprächen veröffentlichten EBF und GEKE 2004 das Dokument „Der Anfang des christlichen Lebens und das Wesen der Kirche“. Es stellte zwischen baptistischen Kirchen und Kirchen der GEKE ein großes Maß an gemeinsamen Überzeugungen fest. Vor allem wurde deutlich, dass die Baptisten das gemeinsame Verständnis des Evangeliums teilen, wie es in der LK 7–12 ausgedrückt ist. Es war sogar möglich, über wichtige Fragen des Verständnisses und der Praxis der Taufe einen Konsens zu erzielen (auch wenn dieser Konsens nicht vollständig ist).
- Das Dokument ergab die gemeinsame Empfehlung, „eine größtmögliche Gemeinschaft in Zeugnis und Dienst zu erstreben“ und „in jeder verantwortbaren Form zusammen zu arbeiten, um unseren missionarischen Auftrag zu erfüllen“. Diese Empfehlung wurde von der Vollversammlung der GEKE im Jahr 2006 aufgenommen, die die Ergebnisse des Dialogs mit Dankbarkeit entgegen nahm. Sie beauftragte den Rat, die Stellungnahmen der Mitgliedskirchen auszuwerten und auf deren Hintergrund Vorschläge für eine engere Kooperation auszuarbeiten, und ermutigte die Mitgliedskirchen, auf lokaler und nationaler Ebene den Dialog mit den Baptisten weiterzuführen bzw. zu intensivieren. Auch die zuständigen Gremien der EBF begrüßten das Dokument. Der Exekutivausschuss der EBF sprach bei seinem Treffen im April 2004 den Wunsch aus, „die guten Beziehungen zur GEKE fortzuführen und auf Gebieten zu kooperieren, die unserem beiderseitigen Anliegen dienen, Gottes Mission im gegenwärtigen Europa zu fördern“. Der Wunsch nach Kooperation wurde vom Rat der EBF im September 2004 bekräftigt.
- In vielen Ländern gibt es gute formelle und informelle Beziehungen zwischen Kirchen der GEKE und Baptistenbünden. In Italien besteht sogar eine Erklärung von Kirchengemeinschaft zwischen der Kirche der Waldenser und Metho-

disten einerseits und dem Baptistenbund andererseits. Weitere formelle Initiativen (die Liste ist nicht erschöpfend):

Schweden

Viele vereinigte Ortsgemeinden mit den Methodisten und der Missionskirche [Svenska Missionskyrkan, engl. Mission Covenant Church in Sweden, einer reformierten Kirche; Übers.]. Derzeit Vorbereitung einer vollständig vereinigten Kirche aus diesen drei Denominationen.

Laufender bilateraler Dialog zwischen dem Baptistenbund von Schweden und der Schwedischen Kirche (Lutherisch).

England

Seit 40 Jahren viele „Local Ecumenical Partnerships“ (LEPs) mit Gemeinden der Methodistischen Kirche und der Vereinigten Reformierten Kirche.

Seit langem schon Vereinbarungen über die Taufpraxis in LEPs mit diesen beiden Kirchen.

Ein „Joint Baptist/Methodist/United Reformed Public Issues Team“ (JPIT) spricht für alle drei Kirchen.

Österreich

Dialog zwischen dem Bund der Baptistengemeinden und der lutherischen, reformierten und methodistischen Kirche 2004–2007, der mit einem Kommuniké endete.

Norwegen

Bilateraler Dialog zwischen der Kirche von Norwegen und dem Baptistenbund von Norwegen, 1989.

Bilaterale Gespräche zwischen der Vereinigten Methodistischen Kirche in Norwegen und dem Baptistenbund von Norwegen 2004.

Frankreich

Dialog „Die Schrift, die Kirche und die Taufe“, zwischen dem Conseil Permanent Luthéro Réformé (CPLR, Ständiger Lutherisch-Reformierter Rat) und der Fédération des Eglises Evangéliques Baptistes de France (FEEBF, Französische Föderation evangelischer baptistischer Gemeinden) 2001–2007.

Bayern

Bayerische Lutherisch-Baptistische Arbeitsgruppe (BALUBAG) mit der Verabschiedung eines Konvergenzdokuments: Voneinander lernen – miteinander glauben (2009).

Tschechische Republik

Einladung einer lutherischen Kirche an den Tschechischen Baptistenbund zu einem Dialog auf der Grundlage des bayerischen Dokuments (2010).

und gleichrangige Beziehungen zu den klassischen Reformationskirchen in ihren Ländern zu haben und sich wo immer möglich in gemeinsamem Zeugnis zu engagieren.

9. Weil die europäischen Baptisten sich als zur Familie der europäischen Reformationskirchen zugehörig ansehen, möchten sie, dass die von der GEKE repräsentierte „Evangelische Stimme in Europa“ auch die Anliegen der signifikanten Minderheit baptistischer Gemeinden in Europa artikuliert, einschließlich der Gemeinden, die zu Mitgliedsbünden der EBF gehören.

IV. Gemeinsame Grundlagen der Vereinbarung

10. Von diesen Erwägungen ausgehend, schließen EBF und GEKE die folgende Vereinbarung, die die unterschiedlichen Eigenarten und Überzeugungen der Partner respektiert und völlige Gegenseitigkeit zwischen ihnen sichert. Sie zielt darauf, einen Fortschritt in den Beziehungen zu ermöglichen bis hin zum höchstmöglichen Grad der Zusammenarbeit, insbesondere im Hinblick auf gemeinsames Zeugnis und Dienst in der Welt, und eine Fortsetzung des theologischen Dialogs zu eröffnen, besonders über die Taufe und ihre Praxis.

VEREINBARUNG

V. Gemeinsame Verpflichtungen

11. EBF und GEKE verpflichten sich, einander zu den jährlichen Tagungen des Rates der EBF und zu den Vollversammlungen der GEKE, die alle sechs Jahre stattfinden, einzuladen.
12. Sie verpflichten sich, regelmäßige Treffen der Generalsekretäre und anderer Stabsmitglieder zu veranstalten.
13. Sie sind darin einig, den gegenseitigen Austausch von Presseerklärungen und Informationsmaterial fortzusetzen.
14. Sie erklären ihre Bereitschaft, gemeinsame Konsultationen zu Angelegenheiten von beiderseitigem Interesse zu organisieren.
15. Sie erklären ihre Bereitschaft, den theologischen Dialog wieder aufzunehmen, sobald sich aus den regionalen Dialogen zwischen Kirchen der GEKE und Mitgliedsbünden der EBF neue Perspektiven ergeben haben.

VI. Verpflichtungen der GEKE

16. Die GEKE verpflichtet sich, die EBF soweit wie möglich an ihren Aktivitäten zu beteiligen. Folgende Elemente der Beteiligung sind vereinbart:
 - a. Die GEKE wird die EBF einladen, zu ihren Lehrgesprächen mitarbeitende Beobachter zu entsenden, die in die Diskussionen vollständig mit einbezogen werden, aber bei der Schlussabstimmung kein Stimmrecht haben.

Zu bemerken ist, dass fast alle oben genannten Initiativen ohne offizielle Beteiligung der GEKE blieben, auch wenn manche von ihnen die Ergebnisse des GEKE/EBF-Dialogs für ihre Diskussionen hilfreich fanden.

II. Grundlagen der Vereinbarung aus Sicht der GEKE

5. Die vorgeschlagene Vereinbarung basiert auf der Voraussetzung, dass eine Erklärung von Kirchengemeinschaft (im Verständnis der Leuenberger Konkordie) noch nicht möglich ist. Das Dokument von 2004 erreichte noch keinen vollständigen Konsens über die richtige Verwaltung der Sakramente (obwohl mögliche Wege dahin diskutiert wurden).
6. Nichtsdestoweniger haben die Kirchen der GEKE – mit der Anerkennung eines gemeinsamen Verständnisses des Evangeliums – die Kirche Jesu Christi in den baptistischen Gemeinden faktisch anerkannt. Nach ihrem Verständnis von kirchlicher Einheit folgt aus dieser Anerkennung, dass „konkrete Schritte getan werden [müssen], um die möglich gewordene Kirchengemeinschaft zu erklären und zu verwirklichen“ (vgl. Die Kirche Jesu Christi, III.1.4).
7. Auch praktische Erwägungen sprechen für eine Intensivierung der Kooperation mit der EBF. Neben dem Wunsch, die Beziehungen der Mitgliedskirchen der GEKE zu ihren baptistischen Gegenübern zu stärken (insbesondere dort, wo die Beziehungen durch die Last der Geschichte oder gegenseitiges Misstrauen belastet sind), ist der Bereich von Politik und Gesellschaft besonders wichtig. Die Vollversammlung der GEKE in Belfast 2001 beschloss, „in grundlegenden Fragen die protestantischen Stimmen zu bündeln und sie in der europäischen Öffentlichkeit zur Sprache und zu Gehör zu bringen“ und so „profiliert und zeitnaher als bisher in aktuellen wichtigen Fragen der Politik, der Gesellschaft und der Ökumene ein deutliches evangelisches Zeugnis abzulegen“. Dies geschieht durch öffentliche Stellungnahmen des Rates oder des Präsidiums der GEKE, meistens vorbereitet durch den Fachkreis Ethik. Mit dem Anspruch, die „evangelische Stimme in Europa“ zur Sprache zu bringen, übernahm die GEKE die Verantwortung, auch anderen Kirchen, die sich als protestantisch verstehen, die Beteiligung an dieser Aufgabe zu ermöglichen.

III. Grundlagen der Vereinbarung aus Sicht der EBF

8. Die baptistischen Gemeinden und Gemeindebünde fühlen sich nicht an das „Leuenberger Modell“ der Kirchengemeinschaft gebunden. Sie können die Früchte des Geistes in anderen christlichen Kirchen anerkennen und, auf der Grundlage eines gemeinsamen Verständnisses des Evangeliums, danach streben, christliche „koinonia“ und Zusammenarbeit in praktischen Fragen zu verwirklichen. Auch wenn sie die Auffassung der GEKE akzeptieren, dass Kirchengemeinschaft noch nicht möglich ist, sind sie dennoch daran interessiert, die theologische Konvergenz, die bislang erreicht worden ist, durch eine formelle Vereinbarung zum Ausdruck zu bringen. Dies geschieht insbesondere mit Blick auf diejenigen Mitgliedsbünde der EBF, die es wichtig finden, gute

- b. Die GEKE wird eine Einladung an die EBF erwägen, mitarbeitende Beobachter zu anderen Konsultationen zu entsenden, soweit darin Angelegenheiten beiderseitigen Interesses berührt sind.
- c. Die GEKE wird ihre (selbständigen) Regionalgruppen nachdrücklich ermutigen, Baptistenbünde aus ihrer Region als mitarbeitende Beobachter einzuladen und dadurch an Versöhnung und Kooperation auf dieser Zwischenebene zu arbeiten.
- d. Die GEKE wird einen baptistischen Berater in ihren Fachkreis für Ethik kooptieren und auf diese Weise die baptistische Mitwirkung an der Formulierung und Äußerung der „evangelischen Stimme in Europa“ sicherstellen.
- e. Die GEKE wird (über die EBF) einen baptistischen Teilnehmer zum „Evangelischen Arbeitskreis für Konfessionskunde in Europe“ einladen.
- f. Die GEKE wird erwägen, baptistische Beobachter zu ihren interkonfessionellen Dialogen (mit Orthodoxen, Anglikanern etc.) einzuladen.
- g. Die GEKE wird ihre lutherischen und unierten Mitgliedskirchen ermutigen, diejenigen Lehrverurteilungen in der Confessio Augustana zu überprüfen, die als Baptisten betreffend angesehen werden könnten. Sie wird eine Prüfung der Vorschläge empfehlen, die in dem Kommuniké über die Gespräche zwischen dem Bund der Baptistengemeinden in Österreich und den GEKE-Kirchen in Österreich 2007 gemacht wurden.

VII. Verpflichtungen der EBF

17. Die EBF verpflichtet sich, die GEKE soweit wie möglich an ihren Aktivitäten zu beteiligen. Die folgenden Elemente der Beteiligung sind ausgemacht:
 - a. Die EBF wird einen Teilnehmer aus der GEKE zu ihrer jährlichen Missionskonferenz einladen, die jedes Jahr im Juni stattfindet.
 - b. Die EBF wird erwägen, Teilnehmer aus der GEKE zu besonderen Konsultationen einzuladen, besonders zu denen, die von der EBF-Abteilung für Außenbeziehungen und von der Abteilung für Theologie und Ausbildung veranstaltet werden.
 - c. Die EBF wird die GEKE darin unterstützen, die Religionsfreiheit von Minoritätskirchen in Europa zu verteidigen, einschließlich der baptistischen Gemeinden (für die GEKE geschieht dies in der Regel durch die Konferenz Europäischer Kirchen).
 - d. Die EBF wird ihre Mitgliedsbünde ermutigen, sich mit Kirchen der GEKE in ihren Ländern wo immer möglich in Dialog und gemeinsamen Aktivitäten zu engagieren.

(Diese Übersetzung aus dem Englischen wurde von Martin Friedrich erstellt und von der GEKE ebenso wie von der EBF als offizielle deutsche Version angenommen.)

Auf dem Weg zur Friedenskonvokation und zur Vollversammlung

Bericht von der Tagung des Zentrallausschusses des ÖRK vom 16.–22. Februar 2011 in Genf

Die 100-Jahr-Feier der Weltmissionskonferenz in Edinburgh im Juni 2010 lag für den Ökumenischen Rat der Kirchen acht Monate zurück, und die Internationale Ökumenische Friedenskonvokation im Mai 2011 und die 10. Vollversammlung des ÖRK im Oktober 2013 bestimmten bereits die Perspektive. In der arabischen Welt fand gleichzeitig eine möglicherweise epochale Umwälzung statt.

Vor diesem Hintergrund tagte vom 16. bis zum 22. Februar 2011 in Genf der Zentrallausschuss des ÖRK zum vierten Mal seit der Vollversammlung in Porto Alegre. Zum ersten Mal wurde die Tagung unter der Leitung des neuen Generalsekretärs Olav Fykse Tveit vorbereitet. Der ÖRK ringt nach wie vor um seine inhaltliche Fokussierung, um seine Rolle in der ökumenischen Bewegung und um tragfähige Strukturen für die Institution ÖRK und das Leben der Gemeinschaft der ihm angehörenden Kirchen.

Die Zentrallausschusstagung zeigte für diesen Weg gute und gangbare Perspektiven auf. Sie sollen unter den Leitworten Friedensfragen, Einheitsfragen und Strukturfragen dargestellt werden. Zum Schluss geht es um das Thema Geschlechterfragen als besonderes Thema dieser Tagung des Zentrallausschusses (ZA).

1. Friedensfragen (d. h. Fragen des „gerechten Friedens“!)

1.1 Richte unsere Füße auf den Weg des Friedens (Lk 1,79) – so heißt das biblische Leitwort für den „Ökumenischen Aufruf zum gerechten Frieden“, den der ZA nach eindrucksvollen Friedenszeugnissen und wenig kontroverser Diskussion verabschiedete. Wenn in der Ökumene in Zukunft von „Frieden“ gesprochen wird, kann immer nur „gerechter Friede“ gemeint sein. Damit leistete der ZA seinen Anteil zur Vorbereitung der Internationalen ökumenischen Friedenskonvokation (IöFK / IEPC) vom 17.–25. Mai in Kingston, Jamaika:

Der achtseitige Aufruf wurde in einem zweijährigen Prozess von einer Gruppe unter Leitung von Konrad Raiser erarbeitet. Er zeichnet sich durch eine pastorale Sprache aus, die eher den gerechten Frieden als spirituellen Weg beschreibt und zu ihm einlädt, als dass sie in sozialtheologischer Argumentation detaillierte Analysen und Kriterien zur Urteilsbildung bereitstellt. Das wäre auf wenigen Seiten auch gar nicht leistbar – der Aufruf sollte einen lesbaren und rezipierbaren Umfang haben, und er wird durch ein umfangreiches Begleitbuch mit zahlreichen Praxisbeispielen aus der Dekade ergänzt werden. Die IöFK soll ihn aufnehmen, mit vielfältigen Erfahrungen und Ideen interpretieren und zur Grundlage für das zukünftige Friedensengagement der Kirchen machen. Wenn es bei der IöFK nicht mehr nach Bonhoeffer darum gehen kann, dass die christlichen Kirchen das „eine Wort“ sprechen, das die Welt zum Frieden ruft, so soll sie doch den kräftigen Impuls geben,

der die christlichen Kirchen dazu inspiriert und darauf verpflichtet, in zukünftigen Konflikten Stimmen und Kräfte für gerechten Frieden zu sein, Teile der jeweiligen Lösung und nicht Teile des Problems.

Bereits jetzt gab es mehrere Initiativen für die Struktur der Weiterarbeit: Einige Stimmen riefen nach einer „Decade to Overcome Poverty“, andere nach einer Dekade für Klimagerechtigkeit, und das Plädoyer für eine Ökumenische Zukunft lud in seinem Klimamemorandum zu einem siebenjährigen Sabbatweg für gerechten Frieden und Klimagerechtigkeit im Anschluss an die IöFK ein.

1.2 Die Dringlichkeit des christlichen Zeugnisses für den gerechten Frieden wurde in der Beschäftigung mit verschiedenen konkreten Themen deutlich:

Im Vordergrund stand die *Situation im Nahen Osten*. Die Mitglieder des ZA hörten bewegende Zeugnisse von Vertretern der christlichen Kirchen im Irak, und in den Diskussionen meldeten sich die Vertreterinnen und Vertreter der (v. a. orthodoxen) Kirchen im Nahen Osten häufig und engagiert zu Wort. Dabei ging es besonders darum, die örtlichen Kirchen nicht durch vollmundige Aussagen von außen in Zugzwang zu bringen bzw. zu gefährden, und sie trotzdem herauszufordern, auch unter schwierigen Bedingungen ihren Beitrag zur Entstehung von Gesellschaften zu leisten, in denen Menschenrechte und Menschenwürde respektiert werden. Der ZA verabschiedete schließlich dazu drei Dokumente:

- einen *Protokollpunkt zur Anwesenheit und zum Zeugnis von Christen im Nahen Osten*,¹
- eine *Resolution zum Veto der USA gegen die Resolution des Weltsicherheitsrates der UNO zu Verurteilung der israelischen Siedlungen in den palästinensischen Gebieten*,
- sowie eine *Resolution zur Eskalation der Gewalt in Libyen*.

- 1.3 Auch weitere behandelte Themen zeigen Bezüge zum gerechten Frieden: Erhellend war der Bericht über das *Engagement des ÖRK und des All African Council of Churches (AACC) für die Selbstbestimmung des Süd-Sudan*. Der bisherige ÖRK-Generalsekretär Sam Kobia spielte eine entscheidende Rolle dabei, dass das lange verabredete Referendum über die Unabhängigkeit des (christlichen) Südsudan tatsächlich stattfand und unter internationaler Beobachtung weitgehend friedlich ablief. Nun müssen die Rechte der verbleibenden Christinnen und Christen im (Nord-)Sudan gewahrt bleiben und die Kirchen in der neu entstehenden Republik Süd-Sudan eine konstruktive und kritische Rolle spielen.

- In der *Erklärung zur Situation in Kolumbien* rief der Rat zum sofortigen Ende des „Plans Colombia“ der USA auf und leitete die Entwicklung eines ökumenischen

¹ *Erklärungen* richten sich in grundsätzlicher Weise an die Öffentlichkeit, *Protokollpunkte* an die Kirchen, *Resolutionen* nehmen zu aktuellen Ereignissen Stellung. Die genannten Dokumente sind alle in der Internetpräsenz des ÖRK www.oikoumene.org unter der Überschrift Dokumentation / Dokumente / ÖRK-Zentralausschuss in deutscher Sprache verfügbar.

mischen Begleitprogramms für besonders bedrohte Kirchen und Menschen ein, die sich in Kolumbien in der Friedensarbeit einsetzen.
• Eine *Erklärung zur Situation der indigenen Völker von Australien* rief die Regierung von Australien zur Beendigung der sog. „Intervention“ und zur Einhaltung von Erklärungen und Vereinbarungen der UNO und der ILO über die Rechte der indigenen Völker auf.

• Die *Erklärung zum Recht auf Wasser und Sanitärversorgung* begrüßte im Zusammenhang der Wasserkampagne des ÖRK und der Entwicklungsdienste die Fortschritte der internationalen Gemeinschaft in Bezug auf die entsprechenden Millenniumsziele und forderte die UNO zur Einrichtung eines Sonderberichterstatters über dieses Recht beim UNO-Menschenrechtsrat auf.

• Der *Protokollpunkt zu den Rechten von Migranten und Wanderarbeitern* ermahnte die Kirchen zum Aufbau einer Kultur der Begegnung und der Gastfreundschaft und zur Försprache in der Gesellschaft und gegenüber den jeweiligen Regierungen.

• Der rief die Kirchen auf, in ihrem ökumenischen Engagement für die Opfer von AIS nicht nachzulassen.

• Ein *Plerum zu interreligiösen Beziehungen* hatte deutlich gemacht, dass die Kirchen in vielen Teilen der Welt nicht die Freiheit haben, solche Beziehungen zu pflegen oder nicht. Vielmehr gibt es diese Beziehungen, und sie müssen gestaltet werden, besonders wenn gesellschaftliche Konflikte sich entlang ethnischer und religiöser Linien abspielen, wie in Indien, Pakistan, Indonesien, Nigeria, und anderswo. Dabei sind gute Beziehungen oft das ureigenste Interesse der Kirchen, wenn sie sich in der Rolle der verfolgten Minderheit befinden.

2. Einheitsfragen

2.1 Wenn es um die Solidarität mit verfolgten christlichen Kirchen geht, fällt das gemeinschaftliche Handeln der Kirchen vergleichsweise leicht. Insofern war der Satz „To be one is to stand up for one another“, den Olav Fykse Tveit bei seiner Wahl sagte, ein geschickter Einstieg in seine Bemühung darum, die Gemeinschaft der Kirchen im ÖRK und seinen Einsatz für die Einheit der christlichen Kirchen insgesamt zu stärken und in den Mittelpunkt zu stellen.

2.2 Dabei gibt es einige ermutigende Zeichen: Besonders die früher spannungsreichen *Beziehungen zu evangelikalen und Pfingstkirchen* entwickeln sich positiv. Das kam nach den vorgelegten Papieren besonders bei der Konferenz in Edinburgh zum Ausdruck: dort zeigte sich, dass die früheren Kritiker des ÖRK sich auf das ganzheitliche Missionsverständnis der ökumenischen Bewegung zubewegen (vgl. die Micha-Initiative der Ev. Allianz). Der neue Generalsekretär war darüber hinaus in dem Jahr seit seinem Amtsantritt sowohl bei der Pentecostal World Conference als auch beim 3. Lausanner Kongress für Welt-Evangelisation zu Gast und wurde jeweils sehr freundlich aufgenommen.

lich machen. Eine deutsche Übersetzung des Textes lag zum Zeitpunkt des Zentralschusses leider noch nicht vor.

3. Strukturfragen

3.1 Schließlich nahmen Strukturfragen einen wichtigen Platz in den Beratungen ein. Die erneute Beschäftigung mit ihnen hat mehrere Ursachen:

Im Zusammenhang mit den Schwierigkeiten um den Verzicht von Sam Kobia auf die erneute Kandidatur als Generalsekretär gab es erhebliche Unklarheiten über die Kompetenzen der verschiedenen Ämter innerhalb des ÖRK.

Dazu kommen rechtliche Fragen danach, welche Ämter und welche Ebene auch für rechtlich relevante Entscheidungen und ihre juristischen Konsequenzen verantwortlich sind.

Durch zurückgehende Einnahmen muss der ÖRK auch die Finanzierbarkeit seiner Arbeitsweise weiter in den Blick nehmen.

Der Zentralschuss hatte auf seiner vorigen Tagung eine *Fortsetzungsgruppe für Leitungsfragen* beauftragt, die nun ihre Vorschläge vorstellte. Dabei sollte ein erheblicher Teil der Verantwortung für die Arbeit im ÖRK vom Zentralschuss (z. Zt. 150 Mitglieder, 18-monatiger Tagungsrythmus) auf den Exekutivausschuss (z. Zt. ca. 25 Mitglieder, 6-monatiger Tagungsrythmus) übergehen. Beide Gremien sollten verkleinert werden, und der bisherige Zentralschuss sollte nur noch zweijährlich tagen und einen neuen Namen bekommen (Arbeitstitel: ÖRK-Konferenz), während die Vollversammlung von einem sieben- auf einen achtjährigen Rhythmus wechseln sollte. Intention war, den Zentralschuss von operativen Aufgaben zu entlasten und mehr Raum für das „Leben der Gemeinschaft“ zu schaffen. Der verkleinerte Exekutivausschuss sollte dagegen schneller, kenntnisreicher und verantwortlicher die Arbeit der Institution leiten. Gedacht war auch daran, den Tagungsrythmus der Kommissionen (Internationale Angelegenheiten, Glauben und Kirchenverfassung, Weltmission und Evangelisation, Bildung und Ökumenische Ausbildung) mit den Tagungen des umbenannten Zentralschusses zu synchronisieren und die neugebildete ACT-Alliance als weltweites Bündnis von Kirchen und kirchlichen und kirchennahen Diensten für Katastrophenhilfe und Entwicklungszusammenarbeit in diesen Rhythmus einzubeziehen.

Die Vorschläge des Fortsetzungsausschusses trafen aber auf erheblichen Widerstand, in dessen Kern der Einsatz für eine partizipative Gemeinschaft stand. Ein (umbenannter) Zentralschuss mit geringerer Vertretung, längerem Tagungsrythmus und eher symbolischer Bedeutung würde das Interesse an der Beteiligung am Leben des ÖRK sinken lassen und die Informationsflüsse weiter erschweren. Eine neue Arbeitsgruppe soll nun die Vorschläge überarbeiten.

3.2 Hinsichtlich der *Finanzen* befindet sich der ÖRK weiter in einer schwierigen Lage. Der Haushalt muss um weitere Millionen reduziert werden. Ursache sind zurückgehende Zuwendungen und z. T. unter Kürzungen staatlicher Zuwendungen zurückgehenden Einnahmen und z. T. unter Kürzungen staatlicher Zuwendungen. Wechselkursschwankungen in der Wirtschaftskrise haben für den Rat, der

2.3 Diese Perspektive spielt auch in der *Vorbereitung auf die Vollversammlung* in Busan eine wichtige Rolle. Kirchen aus diesem Spektrum sind in Korea stark vertreten, und die Yoido Full Gospel Church, die größte Pfingstkirche Koreas mit 830.000 Mitgliedern, deren leitender Pfarrer Generalsuperintendent der Assemblies of God in Korea ist, ist nach dessen Aussagen sehr interessiert an der Beteiligung an der Vollversammlung.

2.4 Diese Entwicklung sehen allerdings einige Vertreter der orthodoxen Kirchen aus theologischen wie aus Gründen der Gewichte in der Gemeinschaft kritisch. Das machte ihr Einsatz für eine restriktive Praxis bei der *Aufnahme weiterer Mitgliedskirchen* in den ÖRK deutlich. Von sieben Antrag stellenden Kirchen wurde nur eine, die Evangelisch-Lutherische Kirche in Jordanien und im Heiligen Land (ELCJHL), für die Mitgliedschaft vorgeschlagen. Wenn auch im Falle der anderen Kirchen im Einzelnen nachvollziehbare Einwände vorgebracht wurden (u. a. geringe Größe der Kirchen, mangelndes ökumenisches Engagement vor Ort), so wären doch Signale wünschenswert, dass die Kirchen dabei unterstützt werden, ihren Ort in der ökumenischen Bewegung zu finden, und die Struktur des ÖRK müsste selbst bessere Möglichkeiten einer Beteiligung für die vielen kleinen Kirchen in der Welt bieten.

2.5 Tweits persönlicher Schwerpunkt bei der Vertiefung der Gemeinschaft im Sinne der „Mutual Accountability as an Ecumenical Attitude“ (so der Titel seiner Doktorarbeit) wurde deutlich bei seiner Präferenz in Bezug auf das *Thema der 10. Vollversammlung*. Der Vorbereitungsausschuss für die Vollversammlung hatte zwei mögliche Themen vorgeschlagen, die nach allgemeiner Auffassung deutlich die beiden traditionellen Stränge der ökumenischen Bewegung wiedergaben: „In God's World, Called To Be One“ oder „God of Life, Lead Us To Justice and Peace“. Tweit hatte implizit die erste bevorzugt, indem er die Formulierung „To Be One“ in den Mittelpunkt seines Berichtes zu Beginn des Zentralschusses gestellt hatte und sie hinsichtlich des Friedenszeugnisses, der Gemeinschaft von Frauen und Männern, der sich verändernden ökumenischen Landschaft, der interreligiösen Beziehungen und des diakonischen Einsatzes durchbuchstabierte. Dennoch schien die Formulierung beider Themen zunächst zu einseitig, verschiedene Verbindungen der Einheitsthematik mit der Thematik des gerechten Friedens wurden versucht. Schließlich setzte sich aber wieder Dank einer Intervention von Tweit die zweite Formulierung „*God of Life, Lead us to Justice and Peace*“ durch. Sie war von vielen Kirchen des Südens und den koreanischen Kirchen bevorzugt worden, aber auch von einzelnen orthodoxen Sprechern angesichts wachsender Armut in ihren Ländern, und Tweit sprach sich für eine klare Botschaft aus.

2.6 Vorgelegt wurde außerdem ein *Studiendokument „Baptism – Towards Mutual Recognition“*, das von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung erarbeitet wurde und durch das Limapapier inspiriert ist. Die Taufe wird in den Zusammenhang des Prozesses der Christwerdung gestellt, und es wird benannt, dass sie für die Kirchen unterschiedliche Orte in diesem Prozess hat. Eine Vertiefung dieses Ansatzes könnte weitere Schritte zu gegenseitiger Anerkennung mög-

Hölle im Kopf?

Eine theologisch-philosophische Würdigung des Vergessens

A. Erinnerung: Exzesse und Ambivalenzen

1. In Dante Alighieris *Divina Commedia* ist das *Inferno* durch ewiges Erinnern müssen charakterisiert. Die Insassen der Hölle werden zwar dem Grad ihrer irdischen Verfehlungen entsprechend mit unterschiedlichen Strafen bedacht. Ihnen allen gemeinsam ist aber, dass sie nicht durch den Fluss des Vergessens gekommen sind, den Lethé, den Dante im Umfeld des Paradieses ansiedelt. Folglich bleiben in der Hölle die Sünden im Gedächtnis ewig gegenwärtig. Allenfalls können die dadurch mental Gemarterten darauf hoffen, dass sie im Gedächtnis der noch Lebenden in anderen Hinsichten präsent bleiben und nicht der *damnatio memoriae* verfallen, jenem gefährlichen Auslöschung aller Spuren des gelebten Lebens. Nicht alle Sünder wollen aber im Gedächtnis bleiben. Und selbst wenn sie es wollen und es sich auch so ereignet, ändert das Gedenken nichts an der Ewigkeit der Höllestrafe. Während man als befristet Büßender im *Purgatorium* noch von den Erinnerungen der Lebenden profitiert, weil deren Gebete eine Verkürzung des Fegefeuer-aufenthaltes bewirken können, ist der Zustand der Höllenbewohner zementiert. Sie müssen ihrer Sünden gedenken. Gott hingegen erinnert sich Dante zufolge „zwar, daß es die Sünder in der Hölle gibt, läßt aber in seinem Gedächtnis keinen Raum dafür, was sie ihm durch ihr Sündenleben angetan haben und was sie dafür, im gleichförmigen ‚Gegenschritt‘ der Strafe, zu erleiden haben“.¹ Das göttliche Vergessen der Sünden hat also dieser Lesart zufolge für die Sünder keine heilsamen Konsequenzen. Ihre einzige Hoffnung bleibt das differenzierende Andenken derjenigen lebenden Menschen, die nicht geneigt sind, ausschließlich Sünden zu erinnern.

2. Die Anderen sind jedoch gerade das Problem. Jean-Paul Sartre beschreibt in *Huis Clos* die moderne Hölle als Ausgeliefertsein des Einzelnen an die ihn fixierenden Erinnerungen, seine eigenen und die der Anderen. Die Verstorbenen, auf ewig zusammen in einem schlichten Zimmer, sind wiederum Summe ihrer Taten und gewählten Existenzen. Unerbittlich fixieren sie sich, jeder Blick verhindert Ausflüchte. Es gibt keinen Neuanfang, weil es kein Vergessen des gelebten Lebens gibt. Anders als bei Dante können sich die Hölleninsassen nach Sartre auch nichts Gutes vom Gedenken der Lebenden versprechen. Die Toten haben ihr Leben als Vermächtnis überlassen und die Lebenden vergessen nicht, haben aber primär unfreundliche Bilder der Verstorbenen im Kopf. Unflexible, selektive Ansichten, die sich nicht mehr korrigieren lassen.² Die Hirnqual besteht in diesem nicht korri-

¹ Harald Weinrich: Lethé. Kunst und Kritik des Vergessens, München 1997, 55.

² Vgl. dazu in Jean-Paul Sartre: Gesammelte Dramen, Hamburg 1980, 93, die Aussagen des Garcin, der nicht an die Front ging, erschossen wurde, nun in der Hölle sitzt und befürchtet, nur noch als ‚Feigling‘ im Gedächtnis zu bleiben. Er sagt mit Blick auf die noch Lebenden: „Sie vergessen mich nicht, die dort. Sie werden sterben, doch es wer-

seinen Haushalt in Schweizer Franken aufstellt, ebenfalls erhebliche Einnahmeverluste bedeutet.

Der Rat versucht dieser Entwicklung durch Kürzungen in den Programmen zu begegnen. Gleichzeitig wird eine neue Einkommensstrategie für die Jahre 2011–2013 implementiert. In ihr steht die verbesserte Beziehungspflege zu den Mitgliedskirchen und den Diensten im Mittelpunkt. Damit findet sich in der Einkommensstrategie auch die Absicht des Generalsekretärs wieder, den Rat als Gemeinschaft seiner Mitglieder zu profilieren, die einander gegenseitig Rechenschaft geben. Die „Mitgliedschaftskampagne“ hat bereits deutliche positive Ergebnisse gezeigt: die Zahl der zahlenden Kirchen ist innerhalb eines Jahres von 170 auf fast 240 angestiegen. Bedauerlicherweise bedeutet dieser Anstieg nicht einen Anstieg der tatsächlich verfügbaren Mittel aus Mitgliedsbeiträgen, da gleichzeitig wenige größere Kirchen ihren Mitgliedsbeitrag drastisch reduzieren, die EKD z. T. um ca. 10 % jährlich. Hier muss die EKD ihre Strategie überprüfen, die sonst extrem demotivierend auf die verbesserte Zahlungsmoral der kleineren Kirchen weltweit wirken muss. Gleichzeitig muss das Gespräch mit einigen größeren Kirchen gesucht werden, die z. T. weiterhin extrem geringe Mitgliedsbeiträge zahlen.

4. Geschlechterfragen

Last, but in no way least: Die Vorbereitenden hatten als besonderes Thema der ZA-Tagung formuliert: „Building Just Peace Communities of Women and Men.“ Auf diese Themenstellung wurde besonders bei den täglichen Andachten und bei den täglichen Bibelarbeiten eingegangen: Die südafrikanische Theologin Dr. Sarojini Nadar von der University of KwaZulu-Natal gestaltete die Bibelarbeiten so, bekannter und weniger bekannten biblischen Texten medial und interaktiv so, dass die Mitglieder des ZA sich mit dem repressiven und dem befreienden Potential der Texte überraschend dicht konfrontieren ließen.

In der *Plenarsitzung über die Gemeinschaft von Frauen und Männer* wurden sowohl die Bedeutung als auch die Sprengkraft des Themas für die Ökumene deutlich. Eine Studie zur aktuellen Situation in der Folge der Sheffield-Konferenz 1981 und der Ökumenischen Dekade der Kirchen in Solidarität mit den Frauen wurde gefordert und beschlossen und eröffnet hoffentlich in diesem zentralen Thema neue gemeinsame Entwicklungsperspektiven.

Frank Schürer-Behrmann

(Frank Schürer-Behrmann ist Superintendent des Evangelischen Kirchenkreises Fürstenwalde-Strausberg und Mitglied des Zentralkomitees des Ökumenischen Rates der Kirchen.)

giebaren Ausgeliefertsein an die Willkür des Gedächtnisses anderer. Post mortem in deren definierender Erinnerung heillos festgelegt zu sein, ist in diesem Höllen-szenario schlimmer als physische Marter. Praktiken der Versöhnung gibt es hier nicht.

3. Eine dritte Schilderung zeigt jedoch die Hölle *inmitten im Leben* gerade als perfides Spiel mit dem *Körpergedächtnis*. Im KZ können physische Erschöpfung und körperliches Verlangen so stark sein, dass das Individuum zu gar keinen Gedanken mehr in der Lage ist. Unregulierbare Erinnerung an das Lebensnotwendige paart sich dann mit autopoietischem Vergessen von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Der Horizont verengt sich zur Agonie, reduziert sich auf das Aushalten des Istzustandes. Von den Außenstehenden ist keine heilsame Erinnerung zu erwarten. Sie kommentieren und fixieren aber auch nicht die gelebten Lebensvollzüge. Sondern die Anderen, die hier die Hölle sind, suchen ihre Opfer durch Techniken der Erniedrigung³ zu entsubjektivieren, sie auf das nackte, gedankenlose Dasein zu reduzieren. Primo Levi erinnert sich der Ankunft im KZ Auschwitz: „Wir steigen aus. Man bringt uns in einen großen und nackten, schwach geheizten Raum. Welchen Durst wir haben! Das leise Summen des Wassers in den Heizungsrohren macht uns rasend: Seit vier Tagen haben wir nichts mehr getrunken. Immerhin ist da ein Wasserhahn; darüber ein Schild, daß man nicht trinken darf [...] Dies ist die Hölle. Heute, in unserer Zeit, muß die Hölle so beschaffen sein, ein großer, leerer Raum, und müde stehen wir darin, und ein tropfender Wasserhahn ist da, und man kann das Wasser nicht trinken, und uns erwartet gewiß Schreckliches, und es geschieht nichts und noch immer geschieht nichts. Wie soll man da Gedanken fassen? Man kann keine Gedanken mehr fassen; es ist, als seien wir bereits gestorben.“⁴

4. Die Hölle hat immer mit dem Bösen zu tun. Und das Böse ist auch darin niederträchtig,⁵ dass es aufgrund seiner Vexierspiele und Inkubationszeiten in aller Regel zu spät erkannt wird und dafür hinterher hinterhältig im Gedächtnis verweilt. Alle drei genannten extremen Beispiele verweisen auf das Problem der Persistenz von bösen Erinnerungen. Elementar somatisch: Der unbarmherzige Körper vergisst nichts, was ihm angetan wird. Spuren von physischen oder psychischen Schädigungen können in der Physiognomie Stigmata hinterlassen, sie werden aber in jedem Falle intern gespeichert. Längst überwunden geglaubte Krankheiten lauern wie zusammengerollte Schlangen auf neue Chancen, den Hals zu recken und sich wieder zu Gespür zu bringen. Schmerzerfahrungen hinterlassen seelische

den andere kommen, die das Lösungswort übernehmen: zu ihren Händen habe ich mein Leben überlassen [...] Nur einen Tag, noch einmal möchte ich unter sie treten ... Dann müßten sie alles zurücknehmen ...! Aber ich spiele ja nicht mehr mit; ohne Rücksicht auf mich ziehen sie das Fazit, und sie haben recht, ich bin ja tot. Entledigt wie eine Ratte! ... | Ich bin Allgemeingut geworden.“

³ Vgl. dazu *Gabriel Marcel*: Die Erniedrigung des Menschen, Memmingen 1957, 46ff.

⁴ *Primo Levi*: Ist das ein Mensch?, München 1993, 22.

⁵ Vgl. zur Niederracht des Bösen ausführlich *Knut Berner*: Theorie des Bösen. Zur Hermeneutik destruktiver Verknüpfungen, Neukirchen-Vluyn 2004.

Engramme⁶ und können nach Jahren oder Jahrzehnten in Belastungssituationen reaktiviert werden. Diese Formen der Körpererinnerung sind deshalb perfide, weil der Schmerz per definitionem zu nichts nütze ist. Er gehört zum Zweckwiderigen und „ist nicht produktiv, auch wenn er zur Aktivität aufruft“.⁷

Flashbacks, die Realpräsenzen erlittener Traumata im späteren Leben, weisen auf das lebenszersetzende Potential des Erinnerungsvermögens, das keine Distanz zum gelebten Leben zulässt, weil es die Leiden der Vergangenheit beständig zu aktualisieren und als *jetzige*⁸ Realitäten zu präsentieren vermag. Auch wer nicht im Konzentrationslager war und vielleicht sein Leben lang nicht mehr Zug fahren kann, ohne an die Entbehrungen, Kälte und Gerüche in den Vernichtungswaggons zu denken, erinnert in veränderten Situationen spezifische, im Verlauf der Phylogenese erfahrene Demütigungen. Kränkungen im Kindesalter können ruinöse Konsequenzen für die gesamte Lebensgestaltung haben. Ein abfälliger Kommentar der Eltern in den verletzlichen Jahren über die Beschaffenheiten des Körpers, vielleicht nur als Spaß⁹ gemeint, vielleicht nur als Medusenblick adressiert, hinterlässt eine Gravrur im Kopf. Pathologische Scham, reale oder imaginierte Verfehlungen und erinnerte Unheilzusammenhänge sind im Gedächtnis offenbar so gewichtig, dass es schwer ist, dagegen etwas Positives geltend zu machen.

„Kannst du die Sünde nicht vergessen und begreifen, daß die Liebe in allem schön ist?“ fragt Lavinia Mannon ihren Geliebten in O’Neills¹⁰ Drama *Trauer muß Elektra tragen*. Sie fragt aus Verzweiflung, nachdem sie ihren Bruder zum Mord am Geliebten ihrer Mutter angestiftet hat und er nach der Tat ebenso wie ihre Mutter Suizid begangen hat und nun die ganze Hausatmosphäre vergiftet ist. Wem bleibt schon diese Erfahrung erspart, dass man sich von manchen Toten einfach nicht befreien kann? Nicht akzeptierte Suizide, aber auch alltägliche Auseinandersetzungen, die nicht mehr durch Versöhnung bereinigt werden konnten, sitzen im Familiengedächtnis; die Erinnerung vermag nicht selten keine anderen Aspekte des Lebens von Verstorbenen zu fokussieren als diese Szenen. Niemals los wird man offenbar auch die ganz berüchtigten Gespenster: In der VIP-Lounge des kol-

⁶ Vgl. *Joachim Bauer*: Das Gedächtnis des Körpers. Wie Beziehungen und Lebensstile unsere Gene steuern, München 2005, 148ff.

⁷ *Christian Grüny*: Zerstörte Erfahrung. Eine Phänomenologie des Schmerzes, Würzburg 2004, 266.

⁸ Vgl. *Michael Huber*: Erinnern, Vergessen und Falsch-Erinnern. Perspektiven der Neurobiologie und Neuropsychologie. In: *Thomas Aucher/Michael Schläpfer* (Hg.): *Theologie und Psychologie im Dialog über Erinnern und Vergessen*, Paderborn 2004, 111.

⁹ Vgl. *Helmut Jäschke*: Böse Kinderböse Eltern? Erziehung zwischen Ohnmacht und Gewalt, Mainz 1990, 21: „Ein Kind zu demütigen gehört bis zum heutigen Tag zu den selbstverständlichen Mitteln der Disziplinierung in Elternhaus und Schule. Unzählige Möglichkeiten bieten sich im Schulalltag, ein Kind oder einen Jugendlichen zu blamieren. Leider machen wir uns meist keine richtige Vorstellung davon, was ein(e) Heranwachsende(r) schon als Demütigung empfindet. Die Erzieher meinen oft nur, ‚einen Spaß zu machen‘.“

¹⁰ Vgl. *Eugene O’Neill*: *Trauer muß Elektra tragen*, Frankfurt a. M. 192003, 205.

lektiven Gedächtnisses sitzen Stalin und Hitler auf Stammplätzen, ersterer wird von der russischen Propaganda trotz seiner Gräueltaten in letzter Zeit wieder mental transformiert zum Väterchen, letzterer geistert als Symbol des Bösen schlechthin durch die Nachkriegsgeschichte – aber dass es keine damnatio memoriae gibt, sondern speziell die Deutschen Hitler nicht loswerden, sondern ihn unter Wiederholungszwang immer wieder und gerade in den schönen Künsten, in Literatur, Theater und Filmen traktieren, kann man auch als seinen wahren Triumph werten.

5. Es ist jedenfalls zutreffend, dass – nach einer klugen Analyse von Eberhard Jüngel¹¹ – die Toten, zu denen Menschen früher ein gutes Verhältnis hatten, sich nach und nach in aller Stille aus dem Gedächtnis verabschieden, die Bilder verblasen und dieser letzte Liebesdienst der Toten an den Lebenden schenkt die- sen Zukunftsfähigkeit. Die Gesellschaft insgesamt und nicht zuletzt die Theologie ist daher nicht gut beraten, wenn sie einen stärkeren Umgang mit den Toten kultivieren möchte¹² und gar einen ausgeprägten Ahnenkult¹³ befürwortet. Es sind die Toten, mit denen noch Rechnungen offen sind, die, mit denen kein Friede gemacht werden kann, die die Lebenden an die böse Vergangenheit ketten. Und es ist umgekehrt auch so, dass es für die Toten besser ist, nicht zu intensiv erinnert zu werden. Denn wer nur noch als erinnerte Person existiert, ist den konservierenden Narrativen der Überlebenden hilflos ausgeliefert. Er kann sich nicht schützen gegen selektive Zugriffe auf seine Lebensgeschichte, kann nicht protestieren gegen Fixierungen von Bedeutsamkeiten und Irrelevanzen. Erinnerte Personen sind Allgemeinut ohne Stimmrecht. Aber ist nicht auch der umgekehrte Sachverhalt drastisch und von intrinsischer Ambivalenz, dass nämlich Menschen in manchen Köpfen überhaupt keine Erinnerung wert scheinen? So erzählte jemand „von Eichmanns unvorstellbarem Gedächtnis für Essen. Sogar von Dinern, zu denen er am Anfang seiner SS-Zeit 1934, 1935 eingeladen wurde, kann er noch genau berichten, welche Suppe, welches Fleisch es gab und ob der Nachtisch aus Obst oder Kuchen bestand. Wenn es sich dagegen um deportierte Juden handelt, erklärt er: „Hundertfünfzig oder zweihundertfünfzigtausend, daran kann ich mich nicht mehr genau erinnern. Es ist schon lange her“.¹⁴

Das Grauen des Bösen resultiert nicht nur aus Exzessen der Gewalt. Sondern es atmet sich auch aus in Exzessen des Erinnerns und Vergessens. Jenen mentalen Präferenzsetzungen, die destruktive Verknüpfungen des Unpassenden tradieren und allen Nachfolgenden als Mitgift¹⁵ hinterlassen.

¹¹ Vgl. Eberhard Jüngel: Geistesgegenwart. Predigten I/II, München 1979, 255f.

¹² So allerdings Hans-Martin Gutmann: Mit den Toten leben – eine evangelische Perspektive, Gütersloh 2002.

¹³ So allerdings Jürgen Moltmann: Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie, Gütersloh 1995, 67f.

¹⁴ Harry Mulisch: Strafsache 40/61. Eine Reportage über den Eichmann-Prozess, Berlin 1996, 73.

¹⁵ Vgl. dazu Knut Berner: Mitgift. Das Böse als Generationenproblem, in: Ders.: Leben mit beschränkter Haftung. Studien zur Systematischen Theologie, Leipzig 2008, 119ff.

6. Gerade die Zeit des Nationalsozialismus gibt dabei Indizien auch für die *Ambivalenz des Vergessens*, die sich mitten in der Hölle aufdringlich zeigt: Einerseits war das Konzentrationslager geradezu ein System des Vergessens. Denn die SS tat alles Erdenkliche, um ihren Opfern die Vergangenheit zu entwerfen. Sie nahm ihnen jegliche persönliche Habe weg, zwang sie als Personen zur Regression, bis sie sich wie folgsame Kinder verhielten und drängte darauf „daß die Familien sich von ihren inhaftierten Angehörigen lossagten“.¹⁶ Andererseits zeigte sich am selben Ort, dass auch *gute* Erinnerungen in bösen Zeiten schmerzhaft¹⁷ sein können und das mindestens partielle Vergessen bzw. systematische Verschweigen von schönen Erlebnissen in Extremsituationen lebenswichtig sein kann. Das ist hervorzuheben, weil das Gedächtnis eigentlich anders orientiert ist. Bezüglich des individuell als bedeutsam erlebten Schönen und Guten verhält es sich *gierig*, spielt das Angenehme in Gedanken immer wieder durch und trachtet danach, es zu perpetuieren. Der Intensitätsgrad realer Wiederholungen wird dabei am Maßstab der internen Repräsentationen gemessen und die Realitäten enttäuschen meist im Vergleich mit den Imaginationen.

Das Vergessen, soviel kann als *Zwischenfazit* notiert werden, könnte seine heilsame Funktion nicht nur bei der Bewältigung von bösen Erfahrungen haben. Es könnte die gute Erinnerung davor bewahren, totalitär zu werden und sich als Hüterin der Lichtseite des Lebens zu gebärden, als tragfähiges Fundament der Daseinsgestaltung und Quelle des Lebensmuts.

B. Vergessen: Die Stiefschwester im Geist

1. Zweifellos hat das Vergessen keinen guten Ruf. In früheren Zeiten wurde es immerhin als Normalzustand gesehen, weshalb man das Erinnern im Modus des Gebotes anmahnte. Unsere Kultur hingegen geht aus vom Erinnern und ächtet das Vergessen. Vergessliche Individuen gelten als unzuverlässig und sind es auch, damit handeln sie sich Missbilligungen ein. Gesamtgesellschaftlich sorgt eine zunehmende Vergangenheitsfixierung für die Einrichtung und Legitimation immer neuer Archive und Aufarbeitungsbehörden, die Erinnerungen nach Bedeutsamkeiten selektieren und zugleich der Musealisierung von Vergangenheiten dienen. Das Nachlassen mentaler Leistungsfähigkeit ist für Individuen und Kollektive jeden-

¹⁶ Wolfgang Sofsky: Die Ordnung des Terrors. Das Konzentrationslager, Frankfurt a.M. 1997, 108.

¹⁷ Vgl. ebd.: „Häftlinge, die nach dem Erhalt eines Briefes von ihren Familien zu erzählen begannen, trafen [...] nicht selten auf den barschen Widerspruch anderer, die nichts hören wollten, was an die eigene Vergangenheit rührte. Es gehörte zu den ungeschriebenen Gesetzen der Kameradschaft, solche Gesprächsthemen zu vermeiden, die Trauer, Schmerz oder Verzweiflung hervorrufen konnten. Von früheren Festmählern zu schwärmen, von den Kindern zu berichten oder die Rückkehr in das frühere Leben auszumalen, war aus Sicht der alten Insassen nichts anderes als ein sentimentaler Rückfall. Die Erinnerung drohte das seelische Gleichgewicht zu schwächen [...] Die Abwehr der Vergangenheit war unerlässlich, um sich vor Niedergeschlagenheit und Depressionen zu schützen.“

verschärfte Form der Erinnerung, bei der Menschen, die nicht bereit oder nicht fähig sind, die Zeichen ihrer Wahrnehmungen einer ‚Umordnung‘ oder ‚Umschrift‘ zu unterziehen, sich gleichsam nur allzusehr erinnern und so dazu verdammt sind, eine Äußerung auf Kosten aller anderen zu wiederholen.“²¹ Dimensionen destruktiven Erinnerns und produktiven Vergessens leuchten ferner auf in einem Aphorismus von Kafka: „Ich kann schwimmen wie die andern, nur habe ich ein besseres Gedächtnis als die andern, ich habe das einstige Nicht-Schwimmen-können nicht vergessen. Da ich es aber nicht vergessen habe, hilft mir das Schwimmenkönnen nichts und ich kann doch nicht schwimmen.“²²

4. In *politischer* Hinsicht nun zeigt sich handgreiflicher die tiefe Zweideutigkeit des Vergessens an den Vermeidungsstrategien, jenem halb-passiv und halb-aktiv betriebenen Desinteresse an Informationen und an jenem bequemen Nicht-Wissen-Wollen, das Ricoeur²³ zu Recht eskapistisches Vergessen nennt, weil es letztlich eine allzumenschliche aber moralisch kaum akzeptable Verneigung vor dem Bösen markiert. Auf derselben Linie liegen die probaten und häufig ohne Rücksicht auf die legitimen Bedürfnisse und Ansprüche von Opfern hinweg institutionalisierten und verordneten Verbindungen von Amnesie und Amnestie, die einen allzu leichtfertigen Umgang mit Unrecht signalisieren und an die Stelle notwendiger gesamtgesellschaftlicher Trauerarbeit das Pathos des Verwischens beschwören. Von einer tiefen *Problematik* ist aber gerade an dieser Stelle zu sprechen, weil man es sich mit diesen Phänomenen nicht zu leicht machen darf. Zweifellos hat Kant²⁴ nicht ohne Grund die dem Krieg nachfolgenden Friedensschlüsse geradezu selbstverständlich mit Amnestien liiert. Und zweifellos wäre es der Völkerverständigung zuträglich, wenn alles geschehene Unrecht nicht in redundanten Endlosschleifen aktualisiert würde, sondern unbelastete Neuanfänge ohne Vergangenheitsfixierung möglich wären. Was würde aus der Kriegsführung, wenn die ihr zugrundeliegenden Ursprungsmythen schlicht vergessen wären?

5. Philosophisch gesehen ist dies aber nur eingeschränkt möglich. Zählt es doch zu den anthropologisch konstitutiven Schwierigkeiten, dass ein *uneigenliches Vergessen* im Sinne der Ontologie Heideggers²⁵ einerseits ein sich Ausliefern an die Geworfenheit des Daseins meint, die, indem sie eben vergessen wird, nicht mehr als Problem erscheint, sondern als das immer schon so Gewesene. Als Ergebnis folgt daraus, dass der Zukunft nicht begegnet werden kann, denn das würde eben die Problematisierung des Vorfindlichen und die Suche nach neuen Möglich-

²¹ A. a. O., 155.

²² Zit. nach *Heller-Roazen*, a. a. O., 156.

²³ Vgl. *Paul Ricoeur*: Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen, Göttingen 2000, 139.

²⁴ Vgl. *Immanuel Kant*: Metaphysik der Sitten. In: *Ders.*: Werke in 10 Bänden (Studienausgabe, hg. v. W. Weischedel), Bd. 7, Darmstadt 1983, 472.

²⁵ Vgl. zum Folgenden *Martin Heidegger*: Sein und Zeit, Tübingen (15. Aufl.) 1984, 334ff. Vgl. zur Interpretation den herausragenden Beitrag von *G. Motzkin*, Vergessen bei Heidegger, in: *Gary Smith/Hinderk M. Enrich* (Hg.): Vom Nutzen des Vergessens, Berlin 1996, 175ff.

falls und verständlicher Weise Gegenstand schlimmster Befürchtungen. Und die Abwehrreaktionen sind Ausgeburten jener schleichenden Angst vor dem destruktiven Potential eines nachlassenden Gedächtnisvermögens und den damit verbundenen Identitätsverunsicherungen. Lange vor seinem eigenen Erkranken an Demenz formulierte Walter Jens: „Ich glaube nicht, das derjenige, der am Ende niemanden mehr erkennt von seinen nächsten Angehörigen, im Sinne des Humanen noch ein Mensch ist.“¹⁸ Dass die weit in den Intimbereich eines Betroffenen und seiner Angehörigen eingreifenden Folgen einer Demenzerkrankung in jüngster Zeit gerne im Detail *veröffentlicht* werden, spricht ebenso für die Ächtung des Vergessens wie die gleichzeitige Konjunktur von Möglichkeiten des Neuro-Enhancement, jener Verbesserung der kognitiven Leistungsfähigkeiten¹⁹ von gesunden Menschen. Gleichzeitig mehrten sich aber die modernen Lotophagen, die unter Zuhilfenahme von Stimulanzien Vergessen suchen und Strategien ersinnen, um den Banalitäten des Alltags und aufdringlichen Heteronomien der Leistungsgesellschaft zu entfliehen. Inmitten einer offiziell etablierten Erinnerungseuphorie wird das *Komasäufeln* zur Chiffre nicht antiquierbarer Vergessensehsucht.

2. Deutlich sind die Ambivalenzen: Vergessen bedrängt und besticht gleichermaßen, weil es in sich *paradox* ist. Wir wissen nur, dass wir etwas *vergessen* haben, wenn wir erinnern, dass wir es vergessen haben. Ohne Anstrengung verläuft hingegen das lebenslänglich unbewusste und nicht kontrollierbare Entschwinden von Zeichen, ihr dezentes Davontreiben macht die Zeitlichkeit des Daseins unheimlich. Zugleich ist es schwer, zwischen *Vergessensformen* zu differenzieren. Der Terminus bezeichnet zum einen das anscheinend irreversibel Verlorene, ausgelöschte Spuren, die aber in Tiefenschichten doch abgelegt bleiben als Empfindung, Geruch, Stimme, Eindruck und etwa unter Hypnose partiell reaktivierbar sind, sofern die neurobiologischen Grundlagen dafür existieren. Und Vergessen bezeichnet zum anderen das lediglich Verschlüttete, prinzipiell zugängliche und der Bearbeitung fähige Verdrängte, von dem die Psychotherapie zehrt.

3. Gravierend sind ferner die *Konsequenzen und Bewertungen des Vergessens*: Das Postulat eines Sprachforschers etwa, in frühkindlichen Echolalien zeige sich die Lautvielfalt einer vergessenen Einheitsprache, hinter deren Expressionsmöglichkeiten die singulären Sprachen notwendig zurückbleiben, macht Babel²⁰ zum Symbol hartnäckiger Vergessenheit und verbal begrenzter Möglichkeiten von Völkerverständigung. Schlummern hier nicht auch aufregende Aspekte für den Diskurs über Praktiken der Versöhnung? Sind diese nicht auch ein Sprachproblem?

Auf derselben Linie liegt die These, „dass Aphasie entgegen der landläufigen Vorstellung keine Form des Vergessens darstellt, sondern genau im Gegenteil eine

¹⁸ Zit. nach *Tilman Jens*: Demenz. Abschied von meinem Vater, Gütersloh 2009, 13.

¹⁹ Vgl. etwa *Peter J. Whitehouse et al.*: Verbesserung der Kognition bei intellektuell normalen Menschen, in: *Bettina Schöne-Seifert/Davinia Talbot* (Hg.): Enhancement. Die ethische Debatte, Paderborn 2009, 213ff.

²⁰ Vgl. *Daniel Heller-Roazen*: Echolalien, Frankfurt a. M. 2008, 248.

ches Vergessen muss ferner das politische Insistieren auf kollektiver Erinnerung als aktuelle Ausprägung von Zivilreligion problematisiert werden. Eine die Vielfalt unterschiedlicher Erinnerungen wegräumende und offiziell normierende Vergangenheitsfixierung kann das Gewesene durchaus als *Episode* behandeln, die gerade nicht als die Gegenwart tangierende Wunde bedacht wird und zu Lasten neuer Utopien³² geht. Verordnetes Gedenken verträgt sich schwer mit der Vielfalt der Erinnerungen und mit dem Pluralismus moderner Demokratien und ist intrinsisch aporetisch, da ein kollektives Erinnerungssubjekt unmöglich ist. Weil es stets unterschiedliche Erinnerungstifter, multiple historische Erfahrungen und daraus resultierende divergierende Vergegenwärtigungsmuster gibt, darum muss das Bestreben nach einer Homogenisierung von Erinnerungen zumindest tendenziell totalitär genannt werden. Leider dienen nämlich erinnerungskulturelle Praktiken historisch gesehen meist der Markierung von Feinden³³ und damit der Generierung von Aggressionen und Unfrieden, wie die konfabulierte „Dolchstoß-Legende“ exemplarisch demonstriert. Sind Dokumente, Tonbänder, Filme und andere Repräsentanzen geeignet, die Wahrheitsfindung bezüglich des Gewesenen auf ein solideres Fundament zu stellen, so bleibt doch bezüglich der Interpretationsdivergenzen, Erkenntnisleitenden Interessen, der Instrumentalisierungsversuche und der Fehleranfälligkeit, Mythen- und Illusionserzeugungen des Gedächtnisses ein beständiger Vorbehalt gegen die Zuverlässigkeit des Erinnerns. Imperativische Appelle fiktiver Erinnerungsgemeinschaften gegen das Vergessen werden daher besser ersetzt durch die anstrengenderen diskursiven Prozesse, die Nachgeborene von der Sinnhaftigkeit einer lernbereiten und eigenverantwortlich initiierten Beschäftigung mit Vergangenen, das sie als nicht Beteiligte nicht erinnern können, zu überzeugen suchen. Darin liegen auch Chancen, weil es nämlich Entsetzliches gibt, das für die Beteiligten zu furchtbar ist, um *direkt* erinnert oder zu eigenen Lebzeiten bearbeitet zu werden. Zwischen dem selbst erteilten Dispens, Vergangenheiten nicht bedenken zu müssen und dem verordneten Druck,³⁴ unter Vergangenheiten leiden zu müssen, ist die Gratwanderung schmal. Kein Weg besteht im Ausspielen³⁵ von Erinnerern gegen Vergessen. Subjektiv Bedeutsames kann lebensstauend sein und doch auf Sand gebaut. Erinnerungen sind Fiktionen

diejenigen, die so etwas nicht erlebt haben, tendenziell in ein defensives und affirmatives Mitdenken und Mitfühlen zwingt, das kritische Nachfragen als undenkbar, mindestens aber als unpassend erscheinen lässt.“

³² Vgl. Enzo Traverso: Vom kritischen Gebrauch der Erinnerung, in: Thomas Flierl/Eva Müller (Hg.): Vom kritischen Gebrauch der Erinnerung, Berlin 2009, 30 ff.

³³ Vgl. Volkhard Knigge: Europäische Erinnerungskultur. Identitätspolitik oder kritisch-kommunikative historische Selbstvergewisserung, in: Flierl/Müller (s. Anm. 32), 76.

³⁴ Eindrückliche Beispiele dafür liefert etwa Kurt Grünberg: Liebe nach Auschwitz. Die zweite Generation, Tübingen 2000, 100 u. o.

³⁵ Mit Blick auf zur Sprachlosigkeit verurteilte Opfer formuliert Klaus-Michael Kodalle: Annäherungen an eine Theorie des Verzeihens, Mainz 2006, 49, die überzeugende, mit Blick auf die eingeschränkte menschliche Fähigkeit zum Vergessen jedoch modifizierungsbedürftige These: „Erst wenn das im Innern bewahrte – auf diese Weise erinnerte

keiten erfordern. Also das Gegenteil jenes sich selbst Anheimgebens an die Konventionen der Zeugwelt, die Seinsvergessenheit charakterisieren. Andererseits ist das Vergessen nun aber heilsam gerade als Ermöglichung des Gedächtnisses²⁶ und als Horizont der Erinnerung, sofern es diesem Grenzen setzt. Und ein *eigentliches* Vergessen²⁷ würde bewirken, sich nicht mehr von der Vergangenheit beherrschten zu lassen und anzuerkennen, dass es die fixierende *Erinnerung* ist, die Gewesenes als hermetische Gebilde definiert und vorstellt, im Bestreben, damit die individuelle oder kollektive Identität reflexiv zu sichern. Auch damit aber wird Zukunft verstellt, jenes Ausschauhalten nach dem operationalisierbaren Gehalt des Blochschen Diktums: „Ich bin. Aber ich habe mich nicht. Darum werden wir erst.“²⁸

Werden setzt aber Distanz zum Gewesenen voraus. Suspendierung der Identitätsversicherung mit Blick auf Zukunft. Eben dabei stehen Erinnerungen beständig im Wege. Auch das nicht pathologische Gedächtnis gibt beständig Gewesenes für bare Münze aus, obwohl es Fiktionen und Illusionen erzeugt, also systematisch betrügt. Schon bei der autobiographisch relevanten inversiv vollzogenen Repräsentation von Ereignissen und insbesondere bei deren Transformation in Narrationen geht das Ich totalitär vor und intendiert, sich als „den Hauptdarsteller in unserer Geschichte zu etablieren“.²⁹ Leider gibt es als Zusatzproblem kein verlässliches Kriterium, um wahre und falsche Erinnerungen³⁰ zu separieren. Das individuelle Gedächtnis reproduziert spontane und provozierte *Konfabulationen*, also komplexe Ereignisketten, von deren Wahrheitsgehalt die sie reformulierende Person völlig überzeugt ist und die doch fiktiven Charakter haben. Ferner sind *Intrusionen*, also Einschübe von Erlebnisteilen und *falsche Rekognitionen*, die einen vorab nicht erlernten Stimulus als gelernt vorstellen, miteinander verwoben.

6. Die gesellschaftlichen Folgen dieser mentalen Mythenbildungen können erheblich sein, wie Analysen zur Vergegenwärtigung des Holocaust im Familiengedächtnis zeigen, die auch ein kritisches Licht auf den Vertrauensvorschluss gegenüber Zeitzeugen³¹ werfen. Eingedenk der berechtigten Vorbehalte gegen eskapist-

²⁶ Vgl. Heidegger, a. O., 339: „Wie die Erwartung erst auf dem Grunde des Gewärtigens möglich ist, so die *Erinnerung* auf dem Grund des Vergessens und *nicht umgekehrt*; denn im Modus der Vergessenheit ‚erschließt‘ die Gewessenheit primär den Horizont, in den hinein das an die ‚Außerlichkeit‘ des Besorgten verlorene Dasein sich erinnern kann.“

²⁷ Auch Hans-Georg Gadamer: Wahrheit und Methode, Tübingen 1990, 21, stellt fest: „Nur durch das Vergessen erhält der Geist die Möglichkeit der totalen Erneuerung, die Fähigkeit, alles mit frischen Augen zu sehen, so daß das Altvertraute mit dem Neugesesehenen zu vielschichtiger Einheit verschmilzt.“

²⁸ Ernst Bloch: Tübinger Einleitung in die Philosophie, Frankfurt a.M. 1985, 13.

²⁹ John Kotter: Weiße Handschuhe. Wie das Gedächtnis Lebensgeschichten schreibt, München und Wien 1996, 150.

³⁰ Vgl. zum Folgenden: Sina Kühnel/Hans J. Markowitsch: Falsche Erinnerungen. Die Sünden des Gedächtnisses, Heidelberg 2009, 93ff.

³¹ Vgl. Harald Welzer et al.: „Opa war kein Nazi“. Nationalsozialismus und Holocaust im Familiengedächtnis, Frankfurt a.M. 2005, 209. „Sobald ein Zeitzeuge von seinen Erlebnissen berichtet, scheint er mit einem Authentizitätsvorteil ausgestattet zu sein, der

mit unklaren Realitätsanteilen und Narrationen sind Konstrukte zweiter Ordnung. Daran festzuhalten heißt, den Menschen epistemologisch auf schwankendem Boden zu sehen. Was ihm Halt verspricht, kettet ihn auch an die Gestade, von denen er aufbrechen soll. Vergessen bewirkt einen Abstand in zweierlei Hinsicht, die zusammen die Unentscheidbarkeit seiner Polarität ausmachen: Einmal zerstört es das Seiende durch Überführung in das Nicht-mehr-Sein. Die andere, positive Bedeutung des Vergessens besteht aber darin, das Gewesene dezent als Quelle der Erinnerung darzubieten, es als das Abwesende der Anwesenheit zugänglich zu machen. Wobei es, wie Ricoeur richtig sagt, „für menschliche Sichtweisen keinen höheren Standpunkt gibt, von dem aus sich die dem Zerstören und Aufbauen gemeinsame Quelle ausmachen ließe“.³⁶

7. Vielleicht darf das Vergessen eine unaufdringliche Wirkweise Gottes an uns genannt werden, damit wir uns nicht über Gebühr belasten und nicht meinen, aus unserer eigenen Leistungsfähigkeit, hier der Kraft zur Erinnerung, Daseinszwecke herleiten zu können. Es darf zu denken geben, dass das Vergessen als Quelle und Bedingung des Erinnerns verwahrtes Abwesendes anwesend macht. Denn es ist eben dieser gewöhnungsbedürftige Modus operandi, der in der christlichen Theologie von *Gottes Selbstvergegenwärtigung* ausgesagt wird, spricht sie doch von einem „Verhältnis, in dem Gott uns nahe kommt, ohne in dieser Nähe seine Entzogenheit aufzuheben. Anwesenheit und Abwesenheit Gottes sind im Worte Gottes nicht mehr alternativ zu denken. Vielmehr ist Gott im Wort *als Abwesender anwesend*“.³⁷

C. *Zwillinge von Gottes Gnaden: Vergessen und Vergeben*

1. Im Zentrum evangelischer Rechtfertigungslehre steht die Einsicht, dass das heillos in Sünde verstrickte Individuum von Gott nicht aufgrund seiner eigenen Leistungen und seiner selbstkonstruierten Identität anerkannt, sondern *extra nos* und *sola gratia* als gerechtfertigter Mensch definiert wird. Von daher ist es dem Menschen nicht unwürdig, etwas aus seinem Besitz zu verlieren, auch aus seinem *geistigen* Besitz. Der Gerechtfertigte kann auf mental unsicherem Terrain leben und darauf verzichten, zur Sicherstellung von Identität eigenen und fremden Gedankengebäuden letztes Vertrauen entgegenzubringen. Vertrauen³⁸ ist vielmehr die angemessene menschliche Daseinsäußerung gegenüber *Gott*, gegen die sich der Sünder immunisiert und die der Gerechtfertigte realisieren kann. Vertrauen auf Gott evoziert aber ein sich Empfangen von Gottes *Zukunft* her und damit ist eine alternative Positionierung zum Leben aus Vergangenseiten verbunden, ein

– Leiden sich Ausdruck verschaffen durfte und das Unrecht als Unrecht öffentlich anerkannt ist, kann es existentiell vergessen werden.“

³⁶ *Paul Ricoeur*: Gedächtnis, Geschichte, Vergessen, München 2004, 773.

³⁷ *Eberhard Jüngel*: Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Kreuzigtigen im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen 1982, 222.

³⁸ Dazu *Ernstpeter Maurer*: Rechtfertigung. Konfessionstrennend oder konfessionsverbindend?, Göttingen 1999, 9.

individuelles Absehen „vom Tat- und Werkzusammenhang des menschlichen Lebens – von seinen eigenen Taten, Untaten, Leistungen und Fehlleistungen und von den Taten, Untaten, Leistungen und Fehlleistungen anderer Menschen und Menschengruppen und ihrer Institutionen“.³⁹ Es ist niemals eine Empfehlung, wenn bezüglich einer Person gesagt wird: Das ist ein Mann, das ist eine Frau *mit Vergangenheit*. Und über die Gerechtfertigten sollte daher erst recht geurteilt werden, dass sie als sich selbst Entzogene wieder Menschen *mit Zukunft* sind.

2. Das Vergessen, weil es keine Verfügungsmacht über dessen arkane Wirkweisen gibt, sondern jedermann ihm gegenüber bleibend ausgeliefert ist, stellt in ausgezeichneter Weise den innerweltlich zugänglichen Garantien solcher humaner Selbstentzogenheit dar. Deshalb ist es bedrängend und heilsam zugleich. *Bedrängend*, weil es das in der unerlösten Welt hausende Ich destabilisiert und Raubbau an seinen aktivierbaren Ressourcen zur verlässlichen Selbstvergewisserung betreibt. Mit unserem Zutrauen zum Erinnerungsvermögen verhält es sich dabei ähnlich wie mit unserem beständigen Unterscheiden von Gut und Böse, auf das wir Zuversicht gründen, obwohl uns die verlässliche Kompetenz zum Urteilen hier gerade fehlt. Demenz kommt von daher als Ernstfall der Rechtfertigungslehre in den Blick.

Heilsam ist das Vergessen insofern, als es die Option *grädiger* Nachsicht gegenüber dem unzuverlässigen Gedächtnis fundiert und Energien von Vergangenheitsrepräsentationen abzuziehen ermöglicht, zugunsten neuer Aufmerksamkeiten für die erst noch kommenden Bildwelten. Eschatologie leuchtet dort auf, wo auch im Gedächtnis noch nicht erschienen ist, was wir sein werden.

3. Es ist eine wohl lebenslängliche Herausforderung besonderer Art, sich mit dieser mentalen Entscheidung zu versöhnen. Gespeist aus der Einsicht in die Zweideutigkeit des Vergessens entsteht so aber erst die unmögliche Möglichkeit von *Vergeben* überhaupt, die deshalb mit dem Vergessen liiert ist, weil beide dem Menschen passiv zukommen, nicht seinem Vermögen entsprechen. Deshalb nämlich wird der Konnex zwischen Vergeben und Vergessen in aller Regel bestritten, weil Vergessen negativ konnotiert ist und dazu Vergebung als etwas Praktizierbares missverstanden wird. Meiner Auffassung nach kann Vergebung zwar als *Vorsatz* in den Horizont der Nachsichtigen eintreten. Realisierbar wird sie aber nicht aus eigener Kraft, weil nämlich die bösen Erinnerungen sich gnadenlos reduplizieren und dem Vorsatz den Garaus machen, wenn Vergebungswillige nicht von imaginierten Verletzungen befreit werden. Vergeben mag euphorisch an Willensakte⁴⁰ geknüpft werden. Aber wer nicht vergessen kann – und der simul iustus et pecca-

³⁹ *Eberhard Jüngel*: Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht, Tübingen 1998, 191.

⁴⁰ Vgl. *Beate M. Weingardt*, ... wie auch wir vergeben unsern Schuldigern! Der Prozess des Vergebens in Theorie und Empirie, Stuttgart 2003, 17.

tor existierende Mensch kann es nie *völlig* –, findet keine Distanz zur eigenen und fremden Verfehlung. Und so „bleiben die seelischen Wunden immer frisch“.⁴¹

4. Biblisch formuliert: Meine Sünde ist immer vor mir. Und erst recht die Verfehlung der Anderen bei mir und meine bei ihnen, weshalb die geistige Hölle strukturell komunitär und zyklisch ist. Einen Ausweg aus dieser ewigen Repräsentanz maligner Ereignisse sieht Ricoeur⁴² darin, die bösen Tatsachen nicht zu vergessen aber dadurch zu verzeihen, dass ihnen ihre *Bedeutung* für die Zukunft aberkannt wird. Dazu müsste es aber erstens möglich sein, verlässlich von *Tatsachen* sprechen zu können, was aufgrund der Sündenverhaftung des Menschen kaum glücken kann. Ist doch der homo incurvatus in se ipsum epistemologisch so inkompetent wie ontologisch grundständig asozial und theologisch borniert. Tatsachen werden nach weltlichen Konventionen als solche definiert. Aber so schwer es ist zu begründen, warum ein Tisch kein Stuhl ist und aufgrund welcher Kriterien dieses erkannt und im Verfallensein an die Zeugwelt erinnert wird, so schwer ist es, Gewesenes generell angesichts der Tücken des Gedächtnisses als Tatsachen auszugeben. Das kann nur durch Applikation weltlicher Kategorien geschehen und also unter eschatologischem Vorbehalt. Und: Müsstest du nicht gerade den Anderen die Bilder verzeihen können, die sie in unseren Köpfen erzeugen? Jene Phantastien, die sie uns auszumalen zwingen, ohne dass es dafür handfeste Gründe oder überhaupt eines Realitätsbezuges bedarf? Bräuchten wir umgekehrt nicht auch die schweigend-prophylaktisch gewährte Nachsicht der Anderen, *weil* wir sie so mental missbrauchen und sie uns in internen Repräsentationen gefügig machen, ohne dass sie etwas davon mitbekommen? Nach weltlichen Kategorien zu erinnern, Erinnertes weiterzuspinnen und auf diesen Grundlagen zu urteilen ist jedenfalls gerade das, was der *neue* Mensch überwinden soll, wobei ihm gewährt Vergessen können behilflich ist und neue Sichtweisen ermöglicht: „Darum kennen wir von nun an niemanden mehr nach dem Fleisch; und auch wenn wir Christus gekannt haben nach dem Fleisch, so kennen wir ihn doch jetzt so nicht mehr“ (2. Kor 5,16).

Zweitens können Individuen und Kollektive es sich zwar *vornehmen* – und das ist angesichts des Entsetzlichen, des intrinsisch Unverzeihlichen sehr viel –, dem Geschehenen, wie es sich ihnen als Verhängnis vorstellt, keine Bedeutung mehr für die Zukunft beizumessen. Aber ist es nicht letztlich aufgrund der in den Gedächtnissen der gerechtfertigten Sünder mit harter Ausdauer arbeitenden Vergangenheiten eine synergetisch angehauchte Illusion, gerade von den guten Versätzen, von der Aktivierung menschlicher Kapazitäten die Bereinigung der Zukunft zu erwarten und damit implizit auf Selbsterlösung zu setzen? Evangelische Rechtfertigungslehre wird Vergebung im Kern als extern Ermöglichte verstehen. Als Resultat unaufdringlicher Wirkweisen des heilsam agierenden, aber abwesend

41 So die für ihr perfektes Gedächtnis berühmte US-Amerikanerin *Jill Price* im Interview „Mein Kopf zeichnet jede Minute meines Lebens auf“, zit. nach SPIEGEL-Online vom 19. November 2008.

42 Vgl. *Paul Ricoeur*: Das Rätsel der Vergangenheit (s. Anm. 23), 155.

anwesenden Gottes, der Bedeutung auch dadurch nehmen kann, dass er Unvergessliches *im verwahrenden Vergessen* loziert, es also analog zu seinem eigenen göttlichen dialektischen Präsentationsmodus als Abwesendes in Anwesenheit hält. Nicht jede Boshheit wird das wert sein. Und es ist eine berechnete Annahme, dass es nicht nur die Signa monströser Verbrechen gibt, sondern auch Charakteristika des Guten und Schönen, etwa feine Wesenszüge von Personen, die auf diese Weise als Unvergessliches im Hort des Vergessens abgelagert werden, und dann dem Zugriff entzogen in wunderbarer Verborgenheit Leben beeinflussen, die Beteiligten tun wissen nicht wie.

5. Zweifellos also: Das Vergessen darf man nicht verordnen⁴³, das Vergeben nicht einfach als praktikabel ausgeben. Karl Barth hat zu Recht definitives Verzeihen ausschließlich Gott als Möglichkeit zugeschrieben. Lautet aber Gottes „Urteil über den Menschen dahin, daß er von dessen Makel nichts wissen will, dann ist er eben als solcher ausgegilt und erledigt, dann *ist* der Mensch, indem er diesen Makel trägt, seinem Makel zum Trotz wirklich makellos, seinem Unrecht zum Trotz im Rechte. Die göttliche Verzeihung ist also kein Verzeihen ‚als ob‘ der Mensch kein Sünder wäre. Sie ist gerade als Verzeihung das schöpferische Werk Gottes, in dessen Kraft der Mensch als derselbe alte Mensch, der er war und noch ist, *nicht* mehr derselbe, sondern schon ein anderer ist: der, der er sein wird, der neue Mensch. Das ist die Vergebung der Sünden als Schlußstrich unter des Menschen Vergangenheit“.⁴⁴

6. Der harte Grund hierfür ist das Kreuz Christi, der Fluchtod des einen Erwählten und Verworfenen. Und weil Dantes Gottesvorstellung christologisch abstinent ist, stellt er sich im Anschluss an Augustin fälschlich Gott, den Vater, als Gedächtnis vor und sieht die Hölle voller Gestalten, die Gott zwar als Sünder erinnert, deren Sünde er aber vergisst. Darum gibt es hier nur Vergelten, kein Verzeihen. Christliche Gotteslehre muss anders urteilen: Weil Christus die Sünde übernommen hat und in seinen Wundmalen bei sich aufbewahrt, ist sie vom Menschen bereits weggezogen und harret noch der eschatologischen Annihilation. Ist der göttliche Sohn mit seinem Corpus Sündengedächtnis, dann zugleich Hölle in persona. Er allein behält nämlich die Erinnerung an die Macht der von ihm überwundenen Sünde. Alle anderen sind bereits neue Menschen, deren belastete Vergangenheit zum Schwinden gebracht ist. Ins heilsame Vergessen. Dass der alte Mensch, der wir immer auch noch sind, nicht gnädig sein kann, setzt den Versöhnungspraktiken Grenzen. Dass aber der neue Mensch, der wir immer auch schon sind, wiederum diesem alten Menschen gegenüber nachsichtig ist – die Beteiligten

43 Dagegen wehrt sich zu Recht die Auschwitzüberlebende *Ruth Klüger*: weiter leben. Eine Jugend, Göttingen 1992, 227f: „Sie brachten Rücksitz in einem prozigen Riesensauto nach Hause. In der Dunkelheit auf dem bequemen Rücksitz sagte die entfernte Riesentaute mir: ‚Was in Deutschland passiert ist, mußt du aus deinem Gedächtnis streichen. Du mußt alles vergessen, was dir in Europa geschehen ist. Wegwischen, wie mit einem Schwamm, wie die Kreide von einer Tafel.“

44 *Karl Barth*: Die Kirchliche Dogmatik IV,1 Zürich 1970, 666f.

In memoriam

Anton Houtepen (1940–2010)

In der Nacht von Samstag, dem 11. Dezember 2010, starb Anton Houtepen in seiner Wohnung in Utrecht. Viele von uns wussten, dass er schon seit mehreren Jahren schwer krank war. Doch bis zum Tage seines Todes blieb er geistig erstaunlich klar. Nach unserer letzten Konsultation der *Societas Oecumenica* wurde ich gebeten, Anton eine Karte mit unseren Grüßen zu bringen. Er war sehr dankbar für diese Geste und sichtlich bewegt, als er all die Namen alter Freunde las. Er wusste, dass er sie nicht wiedersehen würde. Ich berichtete ihm kurz einiges über die Konsultation; doch es war unüberschaubar, dass in dieser Phase seines Lebens andere Dinge für ihn wichtiger waren: er forderte seine Besucher auf, mit ihm über die möglichen Merkmale eines Lebens nach dem Tode nachzudenken: Was würde es bedeuten, Gott von Angesicht zu Angesicht zu sehen? Und wie steht es mit der Trennung oder der neuen Beziehung zwischen Leib und Geist? Wie gewöhnlich neigte er dazu, seine eigenen Erwartungen im lebhaften Dialog mit seinen Gesprächspartnern zu formulieren. Während seiner theologischen Laufbahn verarbeitete er eine ganze Bibliothek von Büchern; doch jetzt schienen ein paar Worte aus den Psalmen und einige Fragmente von Gedichten ihm zu genügen.

Am Freitag, dem 17. Dezember, hielten wir Antons Beerdigungsgottesdienst in seiner eigenen Gemeinde in Utrecht. Dabei wurden viele bedeutsame Augenblicke aus seinem Familien- und seinem akademischen Leben in Erinnerung gerufen. Er war ein römisch-katholischer Priester, der 1970 eine evangelische Frau heiratete. Er war der älteste Sohn einer Bauernfamilie mit fünf Söhnen. Er und seine Frau waren Eltern zweier Söhne und seit kurzem Großeltern von zwei Enkeln.

Wenn Anton auch genau genommen nicht zu den Gründungsvätern der *Societas Oecumenica* gehörte, so war er doch ganz ohne Zweifel eines ihrer engagiertesten Mitglieder. Er nahm an fast allen ihren Konsultationen teil und trat mehrere Male als Vorstandsmitglied und als Präsident hervor.

Im Jahre 1973 schloss er unter der Supervision von Professor Edward Schillebeeckx seine Dissertation über *Unfehlbarkeit und Hermeneutik* ab. 1976 erhielt er einen Ruf an die Universität von Nimwegen als Nachfolger von Professor Piet Schoonenberg; doch Kardinal Willebrands weigerte sich, seine Ernennung zu bestätigen, weil er verheiratet war. Später weigerte sich die römisch-katholische Kirche bei verschiedenen Anlässen, Anton die Stellung eines offiziellen Vertreters zuzuerkennen. Er erhielt zum Beispiel nicht die Erlaubnis, einer der offiziellen römisch-katholischen Mitglieder der Kommission von Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK zu sein. Doch der Vatikan akzeptierte, dass Anton vom ÖRK als einer der theologischen Berater eingeladen wurde. In dieser Rolle erwies er sich im Vergleich zu einigen offiziellen römisch-katholischen Mitgliedern dieser Kommission als einflussreicher. Wenn er sich auch während seines aktiven Lebens immer wieder diesem offiziellen *Berufsverbot* gegenübersah, fand er nie eine Freude an

wissen nicht wie – manifestiert den protoeschatologischen Vorschein der Erlösung. In seinem Licht leuchtet der Mensch nicht nur auf als einer, der besser ist als seine Taten, sondern als der ganz Andere seiner eigenen Memoiren und fremder Erinnerungen.

Zusammenfassung

Die Bedeutung von Erinnerungen für das persönliche Leben von Menschen, für politische Zielsetzungen und für Praktiken der Versöhnung wird oft hervorgehoben oder geradezu beschworen. Erinnern gilt als identitätsstiftend, Vergessen als ein zu bekämpfendes Übel. Der vorliegende interdisziplinär orientierte Aufsatz unterstreicht im Gegenzug die lebensgeschichtliche, soziale, ethische und politische Bedeutung des Vergessens. Aufgrund der Einsicht, dass eine zu starke Vergangenheitfixierung aufgrund der Unzuverlässigkeit des Gedächtnisses und der erforderlichen Zukunftsorientierung nicht erstrebenswert ist, werden insbesondere folgende Hauptthesen benannt und entfaltet: Erstens die Ansicht, dass Vergessen ohne Vergessen nicht möglich ist. Zweitens die These, dass der simul iustus et peccator existierende Mensch im Lichte der evangelischen Rechtfertigungslehre auch mental auf schwankendem Fundament steht und stehen darf, weil die Sündenvergebung auf ein Freiwerden von übler Vergangenheit abzielt.

Knut Berner

(Knut Berner ist seit 1996 Studienleiter im Evangelischen Studienwerk e.V. Völkigst und seit 2010 Außerplanmäßiger Professor an der Ruhr-Universität Bochum.)

Die Redaktion bittet um Diskussionsbeiträge zu diesem Aufsatz!

einer weit verbreiteten Kirchenkritik. Er blieb seiner eigenen Kirche gegenüber loyal.

Im Rahmen von Glauben und Kirchenverfassung war er insbesondere beteiligt an den Vorbereitungsarbeiten für den Limatext *Taufe, Eucharistie und Amt* (1982) und an dem Text über ökumenische Hermeneutik *Ein Schatz in irdenen Gefäßen* (1998). In den 1990er Jahren war die Hermeneutik eines der Hauptanliegen von Houtepen. Er veröffentlichte eine ganze Reihe von Artikeln und Buchbeiträgen zu diesem Thema, die alle auf einer schöpferischen Neu-Interpretation der vierfachen klassischen mittelalterlichen Betrachtungsweise eines Textes basierten: der wörtlichen, allegorischen, moralischen und analogischen. Diese Beiträge zeigen, wie fruchtbar seine Berufung als Professor der philosophischen Fakultät der Erasmus-Universität von Rotterdam (1984–1994) in Teilzeit war. Dort kam er mit den Werken der bedeutendsten europäischen Philosophen der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts in Berührung. Daraus ergab sich, dass er zu einem der führenden systematischen Theologen der römisch-katholischen Kirche avancierte, der mit seinen philosophischen Zeitgenossen im Dialog stand.

Von 1979 bis zu seiner Emeritierung im Jahre 2004 arbeitete Anton am Interuniversitären Institut für Missionarische und Ökumenische Forschung (IIMO) in Utrecht, das er von 1986 an als Direktor leitete. Er verwandelte es in ein wahrhaft ökumenisches Institut mit katholischen, orthodoxen und reformierten Stabsmitgliedern, und er betrachtete dieses ökumenische Institut nicht als eine monokonfessionelle Hochburg, was gelegentlich anderenorts in Europa der Fall war. In der nationalen Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Niederländischen Rates der Kirchen war er für mehr als zehn Jahre ein offizielles Mitglied der römisch-katholischen Delegation. Das zeigt, dass das, was auf internationaler Ebene nicht gestattet war, auf nationaler Ebene akzeptiert wurde.

Anton Houtepen war ein ausgesprochen produktiver Autor. Er schrieb mehr als zehn Monographien und gab mehr als zwanzig Bände heraus, ganz zu schweigen von seinen über hundert Beiträgen in akademischen Zeitschriften und anderen Zeitungen. Sein internationaler Durchbruch als systematischer Theologe kam 1997 mit der Veröffentlichung seiner Gotteslehre: *Gott: Eine Offene Frage*. Sie wurde in acht europäische Sprachen übersetzt, darunter auch ins Russische. Herausragend in diesem Buch war seine Interpretation von vier menschlichen Emotionen: Verlangen, Treue, Widerstandsfähigkeit und Vergebung als Spuren Gottes. Gott war für Anton kein allmächtiger Despot, kein Herrscher, kein Schöpfer im Ruhestand und auch keine Lösung all unserer physikalischen oder metaphysischen Rätsel. Auch nicht einfach der Gott der Christenheit. Für Anton war Gott das Mysterium von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, der Vater, der Jesus und uns über die Grenzen des Todes hinaus trägt und uns durch Gottes *heiligen* Geist von den Fesseln des Bösen befreit.

Zehn Jahre nach seinem Buch *Gott: Eine Offene Frage* veröffentlichte er seine *Anthropologie* (2006). Sie fand ein geringeres Echo als seine Lehre von Gott, ist aber ebenso bewegend. Mehr als in früheren Veröffentlichungen entwickelt er darin eine sensible Antenne für menschliche Gefühle des Versagens und der Schuld

und legt eindrücklich die vier Weisen dar, in denen die Erfahrung der überwältigenden Gnade als ein Gegengewicht zu diesen Gefühlen wirken kann. Er behandelt diese befreiende Erfahrung in einem sehr bewegenden Kapitel unter dem Titel *Das betende Tier: Über das Gebet als Höhepunkt der Anthropologie*.

Beide Veröffentlichungen zeigen, wie sehr die katholische Kirche sich selbst geschadet hat durch ihre Weigerung, Houtepen die Ehre eines Platzes in seiner eigenen Kirche zuzugestehen. Zehntausende von römisch-katholischen – und protestantischen – Intellektuellen hielten unter dem inspirierenden Eindruck von Anton's Werk an ihrem umstrittenen Glauben fest. Wir als *Societas Oecumenica* hatten das große Privileg, ihn so viele Jahrzehnte unter uns zu haben; und wir sind überzeugt, dass er jetzt, wenn die Engel ihn ins Paradies geleiten, Kardinal Willibrands begegnet – seine Bücher lesend.

Martien E. Brinkman

Übersetzung aus dem Englischen: Helga Voigt

(Martien E. Brinkman ist ein ehemaliger Präsident der Societas Oecumenica. Zu der Zeit, in der Anton Houtepen Direktor war, gehörte er auch zu den Stabsmitgliedern des IIMO (1987–2000). Seit dem Jahre 2000 ist er Professor für Ökumenische/Interkulturelle Theologie an der Vrije Universität Amsterdam.)

lutherischen Kirchen unter bestimmten Voraussetzungen möglich. In einer „Empfehlung“ regte die ACK ihre Mitgliedkirchen an, lokale Partnerschaften zwischen Gemeinden unterschiedlicher Konfession möglichst nicht nur zwischen Katholiken und Protestanten zu schließen, sondern dabei „prinzipiell offen für multilaterale Zusammenarbeit“ zu sein. Außerdem beschloss die Versammlung die Einrichtung eines Ökumenejahres, der von 2013 an alle zwei Jahre vergeben werden soll.

Die *Woche der Brüderlichkeit* 2011 (13.–20. März) stand unter dem Motto „Aufeinander hören – miteinander leben“. Die zentrale Eröffnungsfeier fand am 13. März in Minden (Westfalen) statt. Dabei wurde der deutsch-iranische Schriftsteller Navid Kermani für seine „intensive Auseinandersetzung mit der eigenen islamischen Religion, Kultur und Tradition, die er in ein nicht weniger intensives Gespräch mit dem Christentum und dem Judentum einbringt“ mit der Buber-Rosenzweig-Medaille ausgezeichnet. Veranstalter der Aktionswoche ist der Deutsche Koordinierungsrat der Gesellschaften für Christlich-jüdische Zusammenarbeit.

Vertreter der Deutschen Bischofskonferenz, des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), der Allgemeinen und der Orthodoxen Rabbinerkonferenz haben sich am 14. März 2011 in Minden im Rahmen der Woche der Brüderlichkeit getroffen. Thema der diesjährigen Begegnung war „Die öffentliche Verantwortung

von Juden und Christen angesichts gesellschaftspolitischer Veränderungen in Deutschland“. Die Teilnehmer erklärten, dass die Säkularisierung und die Präsenz des Islam zu den wichtigsten gesellschaftlichen Veränderungen gehörten. In der häufig kontrovers geführten Debatte zu diesen Themen würden grundsätzliche Fragen thematisiert, die nicht nur die Integrationspolitik, sondern auch das Verständnis von Religionsfreiheit, die Rolle der Religionsgemeinschaften in der Öffentlichkeit und das kulturelle Selbstverständnis der Bundesrepublik betreffen

Unter dem Motto „Ich war's! Sieben Wochen ohne Ausreden“ steht die diesjährige Fastenaktion der evangelischen Kirche. Die Fastenaktion lädt auch dazu ein, sich einmal selbst zu prüfen und sich selbst, anderen Menschen und auch Gott gegenüber Fehler und Schwächen einzugestehen. Am 13. März 2011 wurde der Auftaktgottesdienst von „Sieben Wochen ohne“ in Hamburg-Eimsbüttel mit dem Ratsvorsitzenden der EKD, Nikolaus Schneider, gefeiert.

Die *Internationale ökumenische Friedenskonvokation* (IöFK) wurde am 15. März auf einer von den beiden Gastgeber der Konvokation – dem Kirchenrat von Jamaika und der Karibischen Kirchenkonferenz – organisierten Feier offiziell angekündigt. Die Feier sollte die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit auf die IöFK lenken, die vom 17. bis 25. Mai auf dem Mona Campus der University of the West Indies in Kingstons stattfinden

Gestern – heute – morgen

Auf ihrer 228. Mitgliederversammlung am 2./3. März in Berlin erließ die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) einen *Fürbittaufruf für verfolgte Christen*. Sie wies erneut nachdrücklich auf die lebensbedrohliche Situation von Christen nicht nur in Asien und Afrika, sondern auch im Nahen und Mittleren Osten hin. In einem feierlichen Gottesdienst nahm sie den Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden (BFP) als Gastmitglied auf. Die ACK beschloss bei der Versammlung, ihre Gespräche mit der Neupostolischen Kirche fortzuführen. Dabei handelt es sich nach den Worten von Landesbischof Friedrich Weber, Vorsitzender der ACK, um einen innerchristlichen Dialog, in dem zu klären sei, ob und inwiefern einzelne Sonderehren der Neupostolischen Kirche kirchentrennenden Charakter hätten. Klärende Gespräche sollen auch mit der anthroposophisch beeinflussten „Christengemeinschaft“ geführt werden, die sich bisher mehrfach vergeblich um eine Aufnahme in die ACK bemühte. Weiterhin rief Weber die Mitgliedkirchen der ACK zu einer *Diskussion über das Papstamt* auf. Die von einer Gruppe lutherischer und römisch-katholischer Theologen vorgelegte Studie „Gemeinschaft der Kirchen und Petrusamt“ habe eine Debatte eröffnet, die einer „ehrlichen und offenen Fortführung“ bedürfe. Aus Sicht der Autoren der Studie ist eine Neubewertung des Papstamtes durch die

„Zusammen glauben, feiern, beten“ (nach Apg 2,42). So lautet das Motto der Gebetswoche 2011, die traditionell vom 18. bis 25. Januar und in der Woche vor Pfingsten gefeiert wird. Es fasst die vier Kennzeichen der Kirche zusammen: Die Treue zur Lehre der Apostel, die solidarische Gemeinschaft, das Brechen des Brotes und das Gebet. Der Entwurf für den Gottesdienst und die Abende der Gebetswoche für die Einheit der Christen 2011 wurden vom Jerusalem-Inter-Church-Centre erarbeitet, einem Zusammenschluss von 13 Kirchen in Alt-Jerusalem. Der zentrale Gottesdienst zur Gebetswoche wurde am 23. Januar 2011 um 16:00 Uhr im Dom zu Speyer gefeiert. Im Rahmen der jährlichen Gebetswoche wird die *Ökumenische Kollekte* gesammelt. Mit dieser Kollekte werden einzelne diakonische und soziale Hilfsprojekte gefördert. Für das Jahr 2011 wurden folgende Projekte ausgewählt: Hospizarbeit in Tbilisi (Georgien), die Integration von behinderten Menschen im Irak und ein Projekt gegen Gewalt und Aids in Südafrika.

Der *Zentralausschuss des Ökumenischen Rates der Kirchen* tagte vom 16. bis 22. Februar in Genf. Die Notlage der Christen im Nahen Osten, ein ökumenischer Aufruf an die Kirchen zum Engagement für gerechten Frieden und Planungen für die 10. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) im Jahr 2013 standen im Mittelpunkt der Tagung (s. Bericht i. d. H. S. 217ff).

teilt: einen geistlichen, einen gesellschaftlich-politischen und einen internationalen (Themenbereich 1: *Theologie, Glaube, Lebensführung*; Themenbereich 2: *Gesellschaft und Politik*; Themenbereich 3: *Internationales*). Mehr als 10000 Teilnehmer werden erwartet.

Für den 34. *Deutschen Evangelischen Kirchentag* ist vom 1. bis 5. Mai 2013 Hamburg zum vierten Mal nach 1953, 1981 und 1995 als Ort ausgewählt worden.

Der 35. *Deutsche Evangelische Kirchentag* wird vom 3. bis 7. Juni 2015 ebenfalls zum vierten Mal nach 1952, 1969 und 1999 in Stuttgart stattfinden.

Wie schon im letzten Jahr feiern die *Ost- und Westkirchen auch 2011 das Osterfest am gleichen Datum* (24. April). Der Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen, Pastor Dr. Olav Fykse Tveit, hat Christen in aller Welt dazu ermutigt, dem diesjährigen Osterfest ein klares ökumenisches Profil zu geben und weiter an einem gemeinsamen Osterdatum zu arbeiten. Die nächsten gemeinsamen Ostertermine wird es erst 2017 und 2025 geben.

Der 33. *Deutsche Evangelische Kirchentag vom 1. bis 5. Juni 2011 in Dresden* steht unter der Losung „... da wird auch dein Herz sein“ (Mt 6, 21). Podien, Zentren und Foren sind in drei Themenbereiche unter-

Von Personen

Johannes Stockmeier, neuer Präsident des Diakonischen Werkes der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), ist am 11. Februar in einem Festgottesdienst in Berlin vom EKD-Ratsvorsitzenden Nikolaus Schneider in sein Amt eingeführt worden. Er ist Nachfolger von *Klaus-Dieter Kottnik*, der nach knapp vierjähriger Amtszeit, im September 2010 aus gesundheitlichen Gründen zurückgetreten war.

Frank-Dieter Fischbach, evangelischer Theologe und bisher u. a. Europareferent im Büro der Evangelischen Landeskirchen Nordrhein-Westfalens bei Landtag und Landesregierung in Düsseldorf und Dozent für Sozialethik an der Evangelischen Sozialakademie

Friedewald, ist seit 1. März Beauftragter für ethische Fragen der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) in Brüssel. Er folgt auf *Dietmar Heidmann*, der jetzt Studienleiter für Wirtschaftspolitik und Wirtschaftsethik an der Evangelischen Akademie Bad Boll ist.

Karl Waldeck, Pfarrer und Journalist, ist zum neuen Direktor der Evangelischen Akademie Hofgeismar als Nachfolger von *Eveline Valtink*, die ihr Amt aus gesundheitlichen Gründen abgeben hatte, berufen worden. Er hat seine neue Aufgabe am 1. März angetreten.

Hans-Hermann Jantzen, stellvertretender Bischof der hannoverschen Landeskirche und Lüneburger Landes-

netzwerks (ÖWN) sind 2011 dem Thema „Wasser, Konflikt und gerechter Frieden“ gewidmet und gehen der Frage nach, welche Verbindungen zwischen dem Zugang zu Wasser, dem Kampf um Wasser und dem Aufbau eines gerechten Friedens bestehen: Woche 1: Land und Wasser, Woche 2: Öl und Wasser in Nigeria, Woche 3: Wasser als Ware, Woche 4: Frauen, Wasser und Gewalt, Woche 5: Wasserkonflikt im Heiligen Land, Woche 6: Klimawandel und Flüchtlinge, Woche 7: Wasser für die Landlosen in Guatemala. Der *Weltwassertag* wurde am 22. März begangen. Verfügbar ist der Gottesdienstentwurf: Wasser und gerechter Frieden auf der Website des ÖWN.

Der 4. *Internationale Kongress „Treffpunkt Weltkirche“* in Würzburg vom 18. bis 20. März steht unter dem Leitwort „Lasst euch vom Geist entflammen – ein neues Pfingsten für die Kirche“. Ein herausragendes Ereignis ist das katholisch-orthodoxe Ökumenentreffen mit Kurt Kardinal Koch und Metropolit Hilarion Alfejew, die über die „katholisch-orthodoxe Annäherung 20 Jahre nach dem Fall der Sowjetunion“ diskutieren.

„Aus seiner Sicht“: Unter diesem Titel stellt der *Ökumenische Kreuzweg der Jugend 2011* die Passion aus der Perspektive Jesu dar. Den Jugendkreuzweg werden am 15. April bundesweit wieder zehntausende junge Christinnen und Christen beten. Neun großformatige Bilder des Theologen und Künstlers Stefan Weyergraf, genannt Streit, illustrieren den diesjährigen Ökumenischen Kreuzweg der Jugend.

wird. Die IöFK wird ein „Erntedankfest“ sein, welches die Erfolge der Dekade zur Überwindung von Gewalt feiert, die 2001 begann. Gleichzeitig will sie Einzelpersonen und Kirchen ermutigen, ihr Engagement für Gewaltlosigkeit und Gerechtigkeit zu erneuern. Am Sonntag, 22. Mai, sind die Kirchen in aller Welt eingeladen, gemeinsam *Gottes Geschenke des Friedens* zu feiern. Die IöFK will die Kirchen ermutigen, Frieden und Gerechtigkeit in ihrer Theologie und Praxis widerzuspiegeln und zu fördern. Das große Gebot Jesu „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst“ ist der Leitgedanke für die Konferenz und ihrer vier Hauptthemen: „Friede in der Gemeinschaft“, „Friede mit der Erde“, „Friede in der Wirtschaft“ und „Friede zwischen den Völkern“. Die Teilnehmenden werden im Geist, Lied und Gebet mit der IöFK in Jamaika in der Hoffnung auf Frieden vereint sein. Der für den Sonntag vorgeschlagene Text steht im Epheserbrief 2, wo es heißt, dass Christus „unser Friede“ ist, der Frieden zwischen uns gestiftet und „einen neuen Menschen“ geschaffen hat. In Christus versöhnt, sind wir „nicht mehr Gäste und Fremdlinge“ sondern „Gottes Hausgenossen“. Kirchen und Christen sind aufgefordert, in ihren Gemeinschaften und darüber hinaus in Regierung, Geschäftswelt und Umwelt Friedensstifter zu sein. Ein Lied für diesen Sonntag heißt: „Erneure, Gott, deinen Frieden inmitten deines Volkes.“

„Sieben Wochen im Zeichen des Wassers“ des Ökumenischen Wasser-

superintendent, ist am 13. März in den Ruhestand verabschiedet worden. Seit dem Rücktritt von Landesbischofin Margot Käßmann vor rund einem Jahr vertrat er zudem als Bischofsvikar das höchste Amt der Landeskirche.

Ralf Meister, bisher Generalsuperintendent in Berlin, ist am 26. März mit einem Festgottesdienst als neuer hannoverscher Landesbischof eingeführt worden.

Elpidophoros Lambriniadis, bisher Erzssekretär des Konstantinopler Bischofssynods, ist am 20. März im Phanar von Istanbul zum Metropolitan von Proussa (türk. Bursa) gewählt worden. Der griechisch-orthodoxe Bischofssitz war seit 1922 verwaist. Elpidophoros ist zum Dekan der Theologischen Hochschule Chalki bei Istanbul im Fall von deren hoffter Wiedereröffnung ausersehen.

Hans-Jürgen Röder, seit 1990 Leiter des epd-Dienstes für Berlin und der neuen Bundesländer, ging am 31. März in den Ruhestand. Seine Nachfolge übernimmt Chefredakteur *Thomas Schiller* zusätzlich zur Leitung der epd-Zentralredaktion.

Heinrich Bedford-Strohm, Professor für Systematische Theologie mit Schwerpunkt Sozialethik an der Universität Bamberg, wurde am 4. April zum neuen Landesbischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern gewählt. Er wird in sein Amt als Nachfolger von Landesbischof *Johannes Friedrich* am 30. Oktober eingeführt.

Papst Benedikt XVI. hat *Franz Josef Overbeck*, Bischof von Essen, zum neuen katholischen Militärbis-

chof ernannt. Er tritt die Nachfolge des vor rund einem Jahr zurückgetretenen *Walter Mixa*, früherer Bischof von Augsburg, an.

Ralph Mayan, emeritierter Präses der Lutherischen Kirche in Kanada (LCC), ist neuer Geschäftsführer des Internationalen Lutherischen Rates (ILC). Der bisherige Exekutivsekretär *Samuel Nafziger* (Lutherische Kirche Missouri Synode, USA) war im Oktober 2010 überraschend von seinen Aufgaben zurückgetreten.

Linda Bond, seit 2008 zuständig für das Territorium Australien, ist zur neuen Generalin der Heilsarmee weltweit gewählt worden. Sie ist Nachfolgerin des Iren *Shaw Clifton*.

Erzbischof *Ivan Jurkovic*, bisher Vertreter des Vatikans in der Ukraine und in Weißrussland, ist vom Papst zum neuen Apostolischen Nuntius in der Russischen Föderation ernannt worden. Er ist Nachfolger von Erzbischof *Antonio Mennini*, der nach London versetzt worden ist.

Rita Farnos, evangelische Pfarrerin in Zürich, ist vom Präsidium der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der Schweiz (AGCK) zur neuen Vizepräsidentin gewählt worden. Sie ist auch Mitglied im Rat des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes (SEK).

Es vollendeten

das 60. Lebensjahr:

Gerhard Ulrich, Bischof von Schleswig und Holstein, Vorsitzender der gemeinsamen Kirchenleitung der

drei evangelischen Landeskirchen von Nordelbien, Mecklenburg und Pommern, am 9. März;

das 65. Lebensjahr:

Hans-Jürgen Röder, bisher Chefredakteur des epd-Landesdienstes Ost, am 16. Februar;

das 70. Lebensjahr:

Valentin Schmidt; ehemaliger Präsident (1997 bis 2006) des Kirchenamtes der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), am 18. Februar;

das 75. Lebensjahr:

Georg Kardinal Sterzinsky, Erzbischof von Berlin; am 9. Februar; *Rolf Schweizer*, Komponist und früherer Kirchenmusikdirektor, am 14. März;

das 80. Lebensjahr:

Wolfgang Nossen, Vorsitzender der Jüdischen Landeskommunität Thüringen, am 9. Februar;

das 85. Lebensjahr:

Jürgen Moltmann, bedeutender evangelischer Theologe, Professor em. für Systematische Theologie an der Universität Tübingen, am 8. April. *Verstorben sind:*

Jean Pierre XVIII., früherer armenisch-katholischer Patriarch, Oberhaupt der armenischen Kirche, im Alter von 83 Jahren in Beirut, am 16. Januar; *Tullia Zevi*, langjährige Präsidentin der Union der jüdischen Gemeinden Italiens, im Alter von 91 Jahren, am 22. Januar;

Oto Madr, einer der bedeutendsten Theologen vor und nach der „Samten Revolution“ des Jahres 1989 im heutigen Tschechien, Mitglied des Rates der Tschechischen Bischofskonferenz, im Alter von 94 Jahren, am 27. Februar;

Kurt Rommel, evangelischer Pfarrer, Autor und Komponist von über 800 christlichen Liedern, im Alter von 84 Jahren, am 5. März.

Zeitschriften und Dokumentationen

I. Aus der ökumenischen Bewegung

Hansjürgen Knoche, Moralische Inkonsequenz und ihre Konsequenzen. Zur ökumenischen Diskussion über die Präimplantationsdiagnostik, KNA-ÖKI 9/11, Thema der Woche, 1-4;

Esther R. Suter, Neue Dynamik wird spürbar. Der ÖRK steht vor Strukturformen, KNA-ÖKI 9/11, 5-7;

Esther R. Suter, ÖRK vor neuen Herausforderungen. Generalsekretär

Olav Fykse Tveit, Der einzigartige Mehrwert des Weltkirchenrats. Bericht des Generalsekretärs vor dem Zentralausschuss des ÖRK am 16. Februar 2011, KNA-ÖKI 10/11, Dokumentation, 1-20;

Norbert Zonker, Zum Disput ins Augustinerkloster? Erfurt und Berlin streiten um Ökumene-Treffen beim Papstbesuch, KNA-ÖKI 9/11, 9;

Interreligiöse Arbeitshilfe „Brief der 138 muslimischen Gelehrten: Ein Wort, das uns und euch gemeinsam ist“, Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Baden-Württemberg. Die Broschüre (55 Seiten, 1. Auflage 2011) kann zum Preis von € 2,- pro Exemplar bestellt werden.

Interreligiöse Arbeitshilfe „Kairos-Dokument der Christinnen und Christen in Palästina: Die Stunde der Wahrheit – ein Wort des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung aus der Mitte des Leidens“. Die Broschüre (67 Seiten, 1. Auflage 2011) kann zum Preis von € 2,- bei der ACK in Baden-Württemberg bestellt werden.

Christliche Patientenvorsorge durch Vorsorgevollmacht, Betreuungsverfügung, Behandlungswünsche und Patientenverfügung. Handreichung und Formular der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland in Verbindung mit weiteren Mitglieds- und Gastkirchen der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland. Diese neue Broschüre ersetzt die

Christliche Patientenverfügung, die erstmals 1999 veröffentlicht und in zweiter Auflage 2003 vorgelegt wurde. Das überarbeitete Dokument trägt den Bestimmungen des Patientenverfügungsgesetzes von 2009 Rechnung und enthält neben der eigentlichen Patientenverfügung auch eine Vorsorgevollmacht, die Betreuungsverfügung und die Äußerung von Behandlungswünschen. Die Handreichung kann bei der ACK per E-Mail: info@ack-oec.de wie folgt bestellt werden:

Michael Kießkalt, Evangelisation im Kontext von Armut, Theologisches Gespräch 1/11, 3–18;

Athanasios Despotis, Holy Trinity and justification in the patristic interpretation of Paul, Orthodoxes Forum 2/10, 171–180;

Anastasios Salapatas, The Liturgical Theology of Initiation in the Sermon “On Holy Baptism” by Gregory of Nazianzus, Orthodoxes Forum 2/10, 181–192;

Christoph Strack, Auf und Ab. Bewegungen im Verhältnis der Größen zur katholischen Kirche, HerKorr 3/11, 120–125;

Martin Haiter, Gottes Gnade als Teilgewährung an ihm. Überlegungen zur finnischen Luther-Interpretation, EvTh 1/11, 35–49;

Jobst Reller, „Lasst uns hinauf gehen Bethel ziehen“. Pilgern und Wallen in der deutschen Missionsbewegung des 19. Jahrhunderts: Eine Blütenlese, EvTh 1/11, 49–64.

VII. Dokumentationen

Themenheft: „Die orthodoxe Kirche im Dialog“ mit Beiträgen u. a. von Athanasios Vietsis, Regula Zwahlen, Dagmar Heller, Jutta Koslowski, Johannes Oeldemann, UnSa 1/2011.

Arbeitshilfe „*Umkehr ökumenisch feiern*“, erarbeitet von Paul Deselaers, Matthias Haudel, Michael Kappes, Assaad Elisas Kattan, Eugenie Neugebauer, Dorothea Sattler und Klaus Peter Voß in Verbindung mit der ACK in Nordrhein-Westfalen, Bonifatius-Verlag, EUR 19,80.

meinwesenmediation und multikulturellem Gemeindebau, Theologisches Gespräch 1/11, 19–35;

Perry Schmidt-Leukel, Interkulturelle Theologie als interreligiöse Theologie, EvTh 1/11, 4–16;

Angela Standhartinger, Rudolf Bultmann im interreligiösen Dialog, EvTh 1/11, 16–34.

V. Frauen in der Kirche

Marianne Heimbach-Steins, Um der Kirche selbst willen. Ein Plädoyer für mehr Geschlechtergerechtigkeit, HerKorr 3/11, 129–134;

Margit Eckholt / Saskia Wendel, Aggiormento in Zeiten der Krise. Theologinnen fragen nach Macht und Ermächtigung in der Kirche, HerKorr 2/11, 82–87.

VI. Weitere interessante Beiträge

Manfred Weitauff, Katholische Kirche Deutschlands nach der Säkularisation von 1803, Kerygma und Dogma 1/2011, 2–25;

Christoph Levin, Das Alte Testament und die Predigt des Evangeliums, Kerygma und Dogma 1/2011, 41–55;

Christina Hoegen-Rohls, Biblia deutsch. Ein Rückblick auf Luthers Bibelübersetzung und Bibelsprache aus aktuellem Anlass, Kerygma und Dogma 1/2011, 56–87;

Klaus W. Häbig, Der Baum des Lebens. Kreuz und Thora in mystischer Deutung (Teil 1), KNA-ÖKI 4/11, Thema der Woche, 1–14;

Tweit: Einheit im Glauben und Engagement für Frieden, KNA-ÖKI 8/11, 5–6;

Friedrich Weber, Überaus wertvoll und zukunftsweisend. Zum lutherisch-katholischen Studienprojekt zum Petrusamt, KNA-ÖKI 8/11, Dokumentation 2/11, 1–8;

Ulrich Ruh, Ökumene in Umbruchzeiten, HerKorr 3/11, 109.

II. Religionspädagogik

Patrick Becker, Wirklich neu? Was die Neurodidaktik für Religionsunterricht und Theologiestudium bedeutet, HerKorr 3/11, 144–149.

III. Kirche in Polen

Theo Mechtenberg, Polens Kirche zwischen nationalem Selbstverständnis und säkularer Herausforderung, StimdZ 4/11, 219–228;

Ulrike Kind, Ein tönerner Riese? Auseinandersetzungen in der katholischen Kirche Polens, HerKorr 2/11, 101–105.

IV. Interreligiöser Dialog

Wolfgang Beinert, Das Christentum und die Religionen, StimdZ 4/11, 229–238;

Tobias Specker, „Vertraue auf Gott und sei fleißig“. Grundgedanken des türkisch-amerikanischen Predigers Fethullah Gülen, HerKorr 2/2011, 96–101;

Johannes Reimer, Der Dienst der Versöhnung – bei der Kernkompetenz ansetzen. Zur Korrelation von Ge-

Segen, in welchem Geber und Empfänger in der gemeinsamen Verehrung des Schöpfers und Gebers aller guten Gaben verbunden sind“ (96f). Aufgrund einer solch tief sinnigen „Theologie der Kollekte“ – und nicht durch moralischen Appell an das philanthropische Bewusstsein – sollte sich, so der Verfasser, kirchliche Diakonie vollziehen.

Für die konkrete Durchführung solcher Diakonie entwickelt Beyer ein Programm in zehn Punkten. Leitbild ist dabei der „Ausgleich von Überfluss und Mangel“, wie dies bereits im Titel des Buches zum Ausdruck kommt (vgl. 2. Kor 8, 14). Der Autor knüpft dabei nicht nur an die paulinischen Kollektenschreiben an, sondern auch an die Prinzipienlehre Platons, wo der Kategorie der Mitte (*meson*) zwischen *hyperbole* und *elleipsis* eine wichtige Bedeutung zukommt. In der platonischen Staatslehre ist der maßvolle und besonnene Ausgleich ein Garant für Harmonie und Stabilität (110). Beyer entfaltet auf diesen Grundlagen ein *Ethos des Gebens*, das *informiert*, *engagiert*, *freiwillig*, *großzügig*, *regelmäßig*, *geordnet* und *dankbar* sein soll. Das gelegentlich zum Bonmot verblasste „einen fröhlichen Geber hat Gott lieb“ aus 2. Kor 9, 7 erhält dadurch seine spirituelle Tiefe und Brisanz zurück.

Bisweilen erscheint die Betonung des Anliegens bei Beyer zwar ein wenig übertrieben – so wenn er über „Paulus nimmermüden Einsatz für die Urgemeinde“ schreibt: „Seine ganze Existenz war darauf ausgerich-

wird. Es wäre lehrreich gewesen zu zeigen, wie das Bemühen um ökumenischen Dialog zwischen den Kirchen mit der Entwicklungszusammenarbeit zwischen Nord und Süd in Verbindung gebracht werden kann. Denn wenn zwischen vielen Konfessionen auch noch keine *Kirchengemeinschaft* besteht, so steht es uns doch frei, miteinander *Gütergemeinschaft* zu praktizieren – eine Herausforderung für die Ökumene, der nachzudenken sich lohnt!

Die Hauptgedanken des Buches (die mit einer gewissen Redundanz wiederholt werden) sind folgende: Die beiden Kollektenbriefe des Paulus sind Ausdruck einer bemerkenswerten Organisationsleistung; vor allem jedoch enthalten sie eine reiche theologische Substanz, die bislang zu wenig beachtet worden ist. Denn Paulus wirbt für seine Kollektensammlung nicht nur mit der Bedürftigkeit der Jerusalemer Urgemeinde oder mit seinem Versprechen, für sie zu sorgen, sondern er verdeutlicht, dass durch die Kollekte letztlich *beide* bereichert werden, die Geber ebenso wie die Empfänger (modern ausgedrückt handelt es sich also um ein „win-win-Geschäft“). Denn es „entsteht eine Dynamik, die ihren Ausgang nimmt mit der Gnade Gottes, die die Christengemeinden [...] so bereichert, dass sie bereitwillig und fröhlich das Empfangene weitergeben; als Antwort darauf kehrt der empfangene Segen in Gestalt von Dank und Lobpreis zu Gott zurück. Paulus beschreibt hier einen Zyklus von Gnade und

reicherung vorgelegt, um Kindertageseinrichtungen bei der Umsetzung von „Sinn, Werte und Religion“ zu unterstützen. Die Handreichung kann bezogen werden über: www.service.elk-wue.de/handreicherung.

Neue Bücher

gänge zu einer Theologie der Kollekte“. Im zweiten – praktischen – Teil formuliert der Autor „Zehn Einstellungen zur Kollektengabe“ und beschreibt beispielhaft die Kirchenkreispartnerschaft zwischen seiner Heimat Soest und Nordkamerun. Die Abfolge der einzelnen Kapitel ist dabei nicht ganz einsichtig, denn exegetische, historische und systematische Teile werden miteinander vermischt, anstatt aufeinander aufzubauen. So hätte sich das Kapitel VI über die Theologie des Neuen Testaments wohl besser an das literarkritische Kapitel II angeschlossen. Und nach dem Kapitel III über die geschichtlichen Anfänge der paulinischen Kollekte hätte gut das VII. Kapitel (über Zeugnisse zur Kollekte aus der Theologiegeschichte) gepasst, bevor die Beobachtungen systematisch zusammengefasst werden. Im Übrigen enthält dieser Abschnitt zur Theologiegeschichte viel Interessantes, ist jedoch leider recht kurz und oberflächlich geraten. Auch ist zu bedauern, dass der ökumenische Aspekt der Kollektensammlung (auf den ja immerhin der Titel Bezug nimmt) im Text kaum ausgewertet

Einzelexemplar/e 5 Euro, 10er-Pack 25 Euro, 30er Pack 40 Euro.

Handreichung „Sinn, Werte und Religion“. Die Kirchen und ihre Trägerverbände in Baden-Württemberg haben zur didacta 2011 eine Hand-

ÖKUMENE IN BEWEGUNG

Ulrich Beyer, Überfluss und Mangel.

Die erste ökumenische Sammlung der Christenheit. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main 2009, 184 Seiten. Kt. EUR 14,80.

Mit diesem Buch hat Ulrich Beyer eine Lücke geschlossen, indem er eine exegetische Untersuchung zu den beiden Kollektenbriefen des Paulus in 2. Kor 8 und 9 mit Folgerungen und Empfehlungen für die Praxis verband. Der Autor ist für ein solches Unternehmen bestens ausgewiesen, denn er ist einerseits Emeritus für Neues Testament, und andererseits war er in seiner Landeskirche als Oberkirchenrat zuständig für Mission, Ökumene, Entwicklungsdienst und Kollektwesen. Er war lange Jahre in Indonesien tätig, und dieser Erfahrungshintergrund kommt in seinem Buch (das ursprünglich in indonesischer Sprache veröffentlicht worden ist) an vielen Stellen zum Ausdruck.

Man findet hier u. a. Grundsätzliches zur Rolle der Kollekte in der heutigen Kirche und Gesellschaft; eine literarkritische Untersuchung zu 2. Kor 8 und 9 und ein Kapitel „Zu-

wird für die deutschsprachigen Beiträge generell auch eine englische Übersetzung geboten, für die englischen Texte gilt dies andersherum. Leider nur für die zweite Tagung. Abgerundet wird der Band durch die Kommunikés der Treffen und den zweisprachigen Text der Meissener Gemeinsamen Feststellung und Erklärung.

Ein über 600-seitiges Buch mit 18 Aufsätzen erlaubt es nicht, auf die Argumentationslinien einzelner Beiträge einzugehen oder sich gar mit ihnen auseinanderzusetzen. Daher sollen exemplarisch ein paar allgemeine Eindrücke festgehalten werden:

In dem Tagungsband sind Beiträge sehr unterschiedlicher literarischer Gattungen vereint. Von grundlegenden Abhandlungen mit umfangreichen Quellenangaben (z. B. Dorothea Wendebourg, *Der Schriftgebrauch in der Armintheologie der Reformatoren und der reformatorischen Bekenntnisschriften*, 286–307) bis hin zu persönlich gehaltenen Erfahrungsbereichten zum Thema (z. B. Monika Renninger, *Schriftgebrauch in Predigt und Unterricht*, 225–235).

Im Vorwort wird darauf aufmerksam gemacht, dass es für die theologischen Gespräche im Meissen-Zusammenhang immer wichtig gewesen sei, „Fragen theologischer Lehre nicht unabhängig von den konkreten Kontexten“ zu thematisieren (S. x). Dieser Konnex wird in der Tat in mehreren Beiträgen aufgegriffen. Hier sei exemplarisch auf *Soziale und pasto-*

ralen Perspektiven der Konfirmation in Ostdeutschland (3–23) von Carsten Haeske verwiesen, der die spezifischen Herausforderungen ostdeutscher Landeskirchen u. a. angesichts des „Konkurrenzangebots“ Jugendweiheliche beleuchtet.

Leider ist das Buch gelegentlich nicht so sorgfältig ediert, wie es zu wünschen wäre. So ist z. B. die Systematik der bibliographischen Angaben nicht immer einheitlich – manchmal selbst innerhalb eines Aufsatzes. In *Die Bedeutung der Konfirmation I* (109–115) wird Literatur mit Namenskürzel zitiert, ohne dass diese in einer Literaturliste aufgelöst würden.

Ein Beitrag *Die Bedeutung der Konfirmation II* ist nicht zu finden. Auch fehlt ein Autorenverzeichnis, das zur theologischen Verortung der Autoren hilfreich gewesen wäre.

Die jeweiligen Übersetzungen sind (bis auf wenige Stellen) präzise und gut lesbar. Der deutsche Text von Paul Avis, *Die Heilige Schrift in Liturgie und Seelsorge* ist allerdings deutlich umfangreicher als der englische (vgl. 208–224 mit 197–207).

Wie bereits der Vorläuferband ist die Textsammlung ausschließlich bei Lembeck und nicht als Co-Produktion eines englischen und deutschen Verlages erschienen. Es ist zu befürchten, dass das Werk somit in England weniger leicht zu beziehen ist und daher auch weniger wahrgenommen werden wird, wie es zu wünschen wäre. Denn 20 Jahre nach Meissen erinnert das Buch an die Bedeutung des Abkommens und ermöglicht es einem

OR 60 (2/2011)

henden Konsens ausbauen wollen aber auch der Überwindung der noch ausstehenden Differenzen dienen sollen. Dies verdeutlicht ein Tagungsband, der den Ertrag der 3. und 4. Theologischen Konferenz (1999 und 2001) vorstellte. Die meisten der Vorträge behandeln die noch virulenten Fragen wie z. B., was unter sichtbarer Einheit überhaupt zu verstehen sei oder welche Rolle dabei das Bischofsamt spiele (siehe: Einheit bezeugen, hg. von I. U. Dalferth und P. Oppenheim, Frankfurt a. M. 2003).

Zwanzig Jahre nach der Unterzeichnung der Meissener Erklärung wurde nun ein weiterer Tagungsband vorgelegt, der die 5. und 6. Theologische Konferenz (Frodsham/Foxhill: 6.–9. September 2005; Düsseldorf/Kaiserswerth: 26.–28. November 2008) dokumentiert. Betrachtet man die Themen der Treffen, fällt eine thematische Verschiebung gegenüber den beiden Vorgängerveranstaltungen ins Auge: In der Klärung der kontroversen theologischen Differenzen scheint im Moment kein Weiterkommen möglich zu sein. Wohl aus diesem Grund kommt es zu einer Hinwendung zu Herausforderungen, die beide Kirchen angesichts innerkirchlicher und gesellschaftlicher Debatten gleichermaßen betreffen: *Christliche Initiation und Mission in einer postchristlichen Gesellschaft* (Frodsham) und *Ökumenisches Verständnis von Autorität und Gebrauch der Schrift (Bibel)* (Düsseldorf).

Der vorliegende Band dokumentiert alle gehaltenen Vorträge. Dabei

tet, sein Versprechen gegenüber den „drei Säulen“ dieser Gemeinde einzulösen. Die ganze Hingabe des Apostels bezog sich eben nicht nur auf seine Verkündigung des Evangeliums, sondern auch auf das – heute würde man sagen – „kluge Management der Spendenaktion“ (136). Dennoch hat der Autor hier ein sehr lesenswertes Buch vorgelegt: zum Einen wegen seiner wichtigen, interessanten und selbsterörterten Thematik, zum Anderen wegen der einflussreichen Art, in der sie entfaltet wird.

Jutta Koslowski

Christopher Hill, Matthias Kaiser, Leslie Nathaniel, Christoph Schwöbel (Hg.), *Bereits erreichte Gemeinschaft und weitere Schritte. 20 Jahre nach der Meissener Erklärung.* Verlag Otto Lembeck, Frankfurt a. M. 2010. 629 Seiten. Pb. EUR 32,-.

Im Jahre 1991 wurde die Meissener Erklärung von Vertretern der EKD, dem damaligen BEK-DDR und der Kirche von England feierlich unterzeichnet. Seitdem stehen die deutschen Landeskirchen und die Kirche von England in Gemeinschaft – wenn auch nicht in voller – aufgrund noch bestehender Differenzen im Amtsverständnis. Mit der Erklärung haben sich die beteiligten Partner verpflichtet, das bilaterale Gespräch und den Weg zu eben dieser vollen, sichtbaren Einheit fortzusetzen. Ein fester Bestandteil der Weiterarbeit sind theologische Konferenzen, die den beste-

das die 30 Tyrannen geknüpft und in das folglich die gesamte Gesellschaft verstrickt gewesen war, sollte es den aus dem Exil zurückkehrenden Demokraten nur gestattet sein, einzelne Täter oder „die Dreißig selbst“ wegen direkter Verletzungen oder Tötungen anzuklagen. „Abgesehen davon aber sei es, keinem der Rückkehrer gestattet gegen keinen das Schlimme zu erinneren“ (21). Die Vergangenheitsbearbeitung der Athener Gewaltherrschaft verfuhr also nach dem Modell der „Scheidung zwischen wenigen Schuldigen und dem Gros“ (21). Erinnerung und Strafverfolgung bezieht sich auf die Wenigen, die „Hauptschuldigen“, die Verstrickungen des Gros’ bleiben – zumindest zunächst – der gemeinsamen Zukunft willen un-erinnert und damit auch un-entwirrt. Dies war nichts anderes als ein Schweigegebot zur Vermeidung schwerer Auseinandersetzungen, die z.B. auch durch Gerichtsprozesse drohten, in denen Richter für parteilich gehalten werden mussten, sowie durch Racheefeldzüge innerhalb der athenischen Gesellschaft (21ff). Allerdings blieb durch die quasi-rechtliche Weise der Regelung – etwa durch regelmäßig zu schwörende Eide – offen, in welcher konkreten Weise die Nicht-Erinnerung im Einzelfall realisiert wird. Sie war „nicht fugendicht durchzuhalten“ und „musste erfochten werden“ (24).

Bis zum 20. Jahrhundert gab es, so die These des Büchleins des Althistorikers Christian Meier, im Abendland immer auch eine solche Kultur des verabredeten Vergessens nach

den (41), und Heinrich IV. „erklärt und verordnet“ im Edikt von Nantes, „die Erinnerung an das von beiden Seiten Geschehene solle ausgelöscht und eingeschläfert sein, wie wenn es nicht passiert wäre“ (41). Diese Beispielen verordneten bzw. verabredeten Vergessens, von Amnestien nach Kriegen, Bürgerkriegen oder Revolutionen finden ihre Urahnenschaft im 5. Jahrhundert der griechischen Polis: „Heilige Eide“ sollten im Jahr 424 v. Chr. die nach Megara zurückgekehrten ehemaligen Verbannten schwören, „nichts Schlimmes zu erinnern und in allen Beschlüssen auf das Wohl der Stadt bedacht zu sein“ (18/19). Sie schworen, aber sie hielten sich nicht an den Eid, sondern verurteilten, nachdem sie wieder zu entsprechenden Ämtern gekommen waren, etwa hundert politische Gegner zum Tode und richteten eine strenge Oligarchie ein (19). Trotzdem kam es in der Folgezeit in kriegerischen Auseinandersetzungen immer wieder zu Verträgen, in denen vereinbart wurde, nichts „Schlimmes“ – griech. *kakos* – zu erinnern. Häufig waren das faktisch Waffenstillstände, denn die Vereinbarung wurde gebrochen, sobald die Gegner wieder zu Kräften kamen. Der berühmteste, haltbarste und somit erfolgreichste Vertrag dieser Art jedoch war der der Stadt Athen nach der Gewaltherrschaft der 30 Tyrannen im Jahr 404/403 v. Chr. (15ff), auf dessen Formulierung Cicero sich in seiner Rede ca. 350 Jahre später noch bezieht: Nach dem Ende einer Zeit des Netzwerks des Bösen (U.L.-W.),

breiteren Leserkreis, an der theologischen Diskussion innerhalb der Messen-Gemeinschaft teilzuhaben. Für den deutschen Leser geben die anglikanischen Beiträge zudem einen interessanten Einblick in die kirchliche Praxis und die theologische Debatte innerhalb der Kirche von England. Beispielhaft seien *Meanings of Confirmation in the Church of England* von Thomas Seville (116–143) oder *Die Auslegung der Schrift und ihre Auswirkung auf ökumenische Beziehungen* von Charles Hill (540–570) erwähnt. Auch kann man lernen, welche Rolle BACSI in der Theologie der Kirche von England spielt, die es nach Ansicht des Autors jedoch nicht haben sollte. Vielleicht macht das Akronym ja neugierig, den Beitrag von Paul Avis (63–70) und dann auch die übrigen Beiträge des Bandes zu lesen.

Oliver Schuegraf

ERINNERUNGSARBEIT

Christian Meier, Das Gebot zu vergessen und die Unabweisbarkeit des Erinnerns. Vom öffentlichen Umgang mit schlimmer Vergangenheit. Siedler Verlag, München 2010. 159 Seiten. Gb. EUR 14,95.

Zwei Tage nach der Ermordung Cäsars schlägt Cicero in einer Rede am 17. März 44 v. Chr. vor, „alle Erinnerung an die Zwieträchtigkeiten sei durch ewiges Vergessen zu tilgen“ (10). Auf ewiges Vergessen einigt man sich auch im Westfälischen Frie-

der letztlich doch unheilvollen Verdrängung dient, kann nicht generell festgelegt werden: „Es gibt keinen abstrakten Maßstab dafür. Jeder Fall ist anders“ (96). Am Ende ist auch nicht sicher, ob Peter Benders forsche These einer genaueren Prüfung standhalten werde: „Ich weiß nicht, ob das (eine Amnestie im vereinten Deutschland nach 1989, U.L.-W.) so leicht möglich gewesen wäre. Pläne zu einer Amnestie und zur Verschließung der Akten gab es, sie wurden aber bald fallengelassen. Man hatte die Bürgerrechtler sehr rasch um die Früchte ihres Sieges gebracht; sollte, konnte man ihnen auch noch den Zugang zu den Akten verwehren?“ (95)

Das Büchlein bietet ganz offensichtlich Zündstoff zur Diskussion. Kann die Spur des heilsamen Vergessens wirklich so eindeutig verfolgt werden wie hier dargestellt? Ist sie nicht doch mehr als der Autor wahrnimmt eine Taktik der Sieger? Das wären die historisch zu klärenden Fragen. Es kann aber auch keine Frage sein, dass dieses Büchlein gerade in theologischer Hinsicht äußerst interessante Fragen nach der Relevanz des Vergessens im Zusammenhang von Vergebung und Bußtheologie aufwirft. So mag man etwa an die römisch-katholische/orthodoxe Vereinbarung im Jahr 1965 denken, dass die Bannsprüche der Kirchen gegeneinander aus dem Jahr 1054 „aus dem Gedächtnis und aus der Mitte der Kirche getilgt“ und „dem Vergessen anheim fallen sollen“. Es wäre zu fragen, ob im Zusammenhang von Rechtferti-

sollen, jedenfalls nicht in der Art des „Ausbreiten(s) von Schrecklichkeiten“, in der das nach der Weise eines „tätigen Erinnerens“ geschehen sei, die es letztlich der Stasi ermöglicht habe, noch nach ihrer Abschaffung Rache zu nehmen und die Solidarität der neu zu formierenden Ost-West-Gesellschaft auszuhöheln (94). In einem zweiten Teil des Büchleins – eigentlich stellt er eher einen Anhang dar – publiziert Meier einen Vortrag, in dem die Probleme der Vereinigung von West- und Ostdeutschland auch auf unterschiedliche Mentalitäten zurückgeführt werden, die sich in der unterschiedlichen Geschichte der Länder nach 1945 entwickelt hätten (127–156). Benders Aufnahme der These vom Zukunftsmöglichen Vergessen wird damit auch als eine Aufforderung lesbar, eine Phase des Schweigens in Zeiten gesellschaftlicher Transformation nicht als einen Mechanismus der Verdrängung zu verunglimpfen, sondern als eine Phase der Besinnung und der Orientierung, möglicherweise auch des gegenseitigen Aufdeckens von Scham zu schätzen, bevor mit der Arbeit für die Gerechtigkeit begonnen werden kann. Das Gebot zu vergessen erwiese sich so gesehen als eine Aufforderung zum gefüllten Schweigen als einer Praktik der Versöhnung im Rahmen einer generellen Linie der aufrichtenden Gerechtigkeit (restorative justice), die eine Aufrechnung von Schuld nicht ausschließt, ihr aber ihren Ort und ihre Zeit zuweist. Wann sie freilich angebracht ist und wann sie schlicht

des Neuanfangs“ – erst in heutigen Augen wirklich skandalös, weil wir jetzt wissen, was dafür alles verdrängt worden ist, das „gar nicht zu vergessen ist“ (63). In einer historisierenden Perspektive sieht der Autor nun Anlass zu der Frage, „ob in den fünfziger Jahren (...) die Wahrheit über die NS-Vergangenheit wirklich zumutbar war“ (68).

Auffällige Beispiele einer Praktik des Vergessens nach 1945 findet Meier auch weltweit (81–89). Er verweist u. a. auf Amnestien in Lateinamerika, die noch von Vertretern gestürzter Regime durchgesetzt wurden, an den gesellschaftlichen „Pakt des Vergessens“ im Spanien nach der Franco-Diktatur 1977 oder auch an die bisherigen vergeblichen Mühen des Ringens um Aufarbeitung der stalinistischen Vergangenheit Russlands (alle Beispiele S. 83). Nicht immer ist das Schweigen also eindeutig von den gerade Herrschenden verordnet.

Meiers Schwerpunkt der Aufmerksamkeit liegt im letzten Kapitel auf der Vergangenheitsbearbeitung der ehemaligen DDR-Zeit in und nach der deutsch-deutschen Vereinigung (90–97). Hier bezieht er sich vornehmlich auf den Althistoriker und Publizisten Peter Bender, der im Jahr 2008 kurz vor seinem Tod in einem Aufsatz in der Zeitschrift „Sinn und Form“ Meiers These vom Vergessen auf die DDR-Geschichte anwandte und urteilte: Man hätte direkt nach 1989 um des gesamtdeutschen gesellschaftlichen Friedens wegen besser nicht so viele Stasi-Geschichten aufwühlen

heit die Grundentscheidung, Menschsein nicht in Absehung von Leib, Endlichkeit und Geschichte denken zu können und kommt zu wichtigen Einsichten für die Eschatologie, die auch interkonfessionell sehr reichhaltig Anknüpfungspunkte bieten.

Raif Miggelbrink

ETHIK UND ERZÄHLUNG

Marco Hofheinz, Frank Mathwig, Matthias Zeindler (Hg.), Ethik und Erzählung. Theologische und philosophische Beiträge zur narrativen Ethik. Theologischer Verlag Zürich, Zürich 2009. 387 Seiten. Kt. EUR 28,-/Sfr 42,-.

Ethik und Erzählung sind verwischtere Phänomene. Wer über seine/ihre Handlungsmotive Auskunft geben soll, fängt früher oder später zu erzählen an: vom Werdegang der eigenen Persönlichkeit, von prägenden Begegnungen und Erlebnissen oder anderem. Mit zwei im Buch diskutierten prominenten Konzepten gesagt: Menschen sind stets „in Geschichten verstrickt“ (W. Schapp), ihre je eigene „Story“ (D. Ritschl) prägt Denken und Handeln auf unhintergehbare Weise – und sie ist in keinem anderen Modus als dem des Erzählens zugänglich. Wenn das richtig ist, muss die Verschwisterung aus Ethik und Erzählung mit den wohlbekanntesten Programmen und Projekten ins Gespräch gebracht werden, die ethische Entscheidungen einer diskursiven, auf Allgemeinheit angelegten Begründungs-

fang an die Merkmale von Begrenztheit, Endlichkeit, Möglichkeit und Labilität trägt und gerade so Leben als bewusste Gestaltung im Herkommen und Schaffen erst denkbar wird.

Was aber unterscheidet die so beschriebene Vollendung dann noch von dem Leben in Gnade und Glaube, in dem Menschen inspiriert durch Gottes Geist ihre Identität als versöhnende Wirklichkeit in der vieldimensionalen Bezogenheit des Lebens zu gestalten versuchen? Hier bietet Thomas eine symboltheoretisch erhellte Interpretation von Apk 21f an: In der Urgeschichte war die Nacht das Symbol einer dauernden Präsenz des Nichtigen in der Schöpfung. Tod und Sünde prägen so die Welt. In der Offenbarung des Johannes dagegen ist die von der *dóxa* erleuchtete eschatologische Stadt das Symbol der eschatologischen Gefährdungsfreiheit. In diese Stadt werden alle „menschlichen Möglichkeiten, Kräfte und kulturellen Errungenschaften“ eingebracht „in die Gemeinschaft Gottes“ (508). Damit ist erheblich mehr gemeint als die bloße Restitution eines integrieren Schöpfungszustandes: Die Menschheit kehrt nicht ins Paradies zurück, sondern zieht ein in die Stadt als den Raum menschlichen Gestaltens und sozialen Gedächtnisses. Und doch sind es von „Not, Raub, Gewalt und Therapiebedürftigkeit“ Geprägte, die das neue Jerusalem bevölkern und in ihm die verwandelnde Kraft göttlichen Geistes erleben.

Günter Thomas verfolgt mit bewundernswerter Konsistenz und Klar-

einem „kalten“ Gedächtnis wird, das anders als die „heiße Erinnerung“ nicht mehr quält, dessen Erlösung aber, wo es sich um die Erinnerung des erlittenen Bösen handelt, nur als Vergeben gedacht werden kann (474f), in einer Angleichung also an das, was die Patristik unter göttliche *apátheia* verstand.

Demgegenüber baut Thomas die Deutung der leiblichen Auferstehung auf einer Theologie der dreifach perspektivierten leiblichen Identität auf: (1) Identität stellt sich zunächst dar als zugleich stabile wie flüssige „operationale Einheit“ „in der Zeit“. (2) Leiblich ist diese Identität als „operative Einheit“ der Identitätskonstruktion in übernehmender, abweisender oder varrierender Kommunikation mit natürlichen, kulturellen und sozialen Umwelten. (3) Die versöhnende Perspektive Gottes auf diese menschliche Identität wird im Rechtfertigungssehen pneumatisch erfahrbar als Möglichkeitsbedingung versöhnender Verwandlung erlittenen Unrechts und lastender Schuld (466f). Wo diese Theorie der leiblichen Identität als Prinzip des Lebens der kommenden Welt akzeptiert wird, da muss dieses Leben als geschichtliches und also als in seiner Unterschiedenheit von Gott endlich gedacht werden. Um den Gedanken der Erlösung in der sich heilsam wandelnden Endlichkeit zu untermauern, stellt Thomas exegetisch (101–123) und anhand von Barth, Pannenberg, Jüngel, Moltmann und Bonhoeffer (124–383) ausführlich dar, wie die göttliche Schöpfung von An-

keit und Wandelbarkeit in Zeit und Raum, körperlich vermittelte Interaktion und Abgrenzung. Theologisch werden diese Themen in der Schöpfungslehre verhandelt. In der Eschatologie spielen sie trotz der antignostischen Betonung der „Auferstehung des Fleisches“ keine Rolle mehr. Hierfür macht der Vf. zentrale Entscheidungen der Theologiegeschichte verantwortlich: Seit Augustinus werden Erlösung und Vollendung als Weltlosigkeit und Entzeitlichung gedacht (59). Seit Boethius werden Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft als Modi der Wirklichkeit verstanden. Lediglich die Gegenwart erfüllt dabei den Vollbegriff des Wirklichen. Das Vergangene ist nicht mehr wirklich. Das Kommende hingegen muss erst noch wirklich werden. Die Ewigkeit Gottes wird als bewegungs- und wandlungsfreie Gegenwart begriffen. Wenn dieser Begriff der göttlichen Ewigkeit auf das ewige Leben angewendet wird, nimmt die Ewigkeit dem Leben alles, was die Lebendigkeit des Lebens ausmacht. Leben löst sich in die Bewegungslosigkeit zeit- und geschichtslosen Verstehens auf (448–455). Wo in dieser Perspektive das ewige Leben als Verewigung der konkreten Gestalt des Menschenlebens verstanden wird, sei das ewige Leben von der Hölle nicht mehr unterscheidbar (453), weil das Endgültigwerden der faktischen Identität die erlösungsfreie Verhaftung in Sünde und Schuld bedeuten muss. Vermieden wird diese Konsequenz, wo die Erinnerung an das zeitliche Leben zu

wegen ihrer Objektivität langfristig für alle bedeutsam bleiben, die sich fragen, wie und warum es trotz gemeinsamem Widerstehens, Bekennens (z. B. in Barmen 1934) und beeindruckender Martyrien nach Diktatur, Krieg, Zusammenbruch und Vertreibung im Sommer 1948 in Eisenach über zwei getrennt tagende Synoden und zur Gründung zweier reformatorisch geprägter Kirchen kam – neben einer zuerst gegründeten „Vereinigten Lutherischen Kirche Deutschlands“ (VELKD), deren Teilkirchen dann mit den anderen Landeskirchen zusammen die sie alle umfassende Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) gründeten, die wegen Einspruchs von lutherischer Seite aber lediglich nur ein „Bund bekenntnisverschiedener Kirchen“ sein konnte.

Das Werk zeigt uns – zunächst knapp im Widerstand gegen die obrigkeitlich herbeigeführte altpreußische Union von 1817 bis 1918 bzw. 1933 nach rationalistischen Zeiten – die Suche echter Wiederbeheimatung im lutherischen Bekenntnis der Reformationszeit, deren Ausweitung nach Skandinavien und ihre Bewährung unter den sich wandelnden geistesgeschichtlichen, sozialen und politischen Umständen (18–46). Es folgen als wichtige Schritte zum Verständnis alles Folgenden die „Lutherischen Einigungsbestrebungen zu Beginn der Nationalsozialistischen Herrschaft“ (47–128). Darunter sind wichtige, gern übersehene Einzelheiten zum lutherischen Anteil an der Barmer Theologischen Erklärung von 1934,

sichtig diskutiert und gerade als Vertreter der Narrativität jede flotte Verabschiedung des prinzipienethischen Anliegens kritisiert. Der Beitrag von H. G. Ulrich (303–328) kann als Einführung in seinen Band „Wie Geschöpfe leben“ (Münster 2007) gelesen werden, mit dem er Prolegomena und Fallstudien einer narrativen Ethik vorgelegt hat.

Hervorzuheben ist der nahezu durchgängig explorative Stil, der flotte Programmik und Schulbildung vermeidet. In der Weiterarbeit an diesem interessanten Projekt wären gewiss noch andere Impulse aufzunehmen – so die bekannte und umstrittene Theorie J. Assmanns oder Neues aus der negativen Theologie – und besonders das ökumenische Gespräch weiterzuführen. Mit dem Beitrag von W. Sandler (161–187) ist die Perspektive präsent, darf aber gelegentlich in die Frage überführt werden, welchen Stellenwert die Narration in den etablierten Konzepten konfessioneller Ethik hat und ob sich hier nicht ein bislang unausgeloteter Bereich ökumenischer Verständigung auftut.

Martin Hailer

GEGEN DEN ZEITGEIST

Thomas Martin Schneider, *Gegen den Zeitgeist. Der Weg der VELKD als lutherische Bekenntniskirche*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2008. 314 Seiten. Gb. EUR 63,-. Diese Publikation mit hohem Informations- und Quellenwert wird

den theologischen Impulsen ist besonders auf die Beiträge über Karl Barth (W. Werpehowski, 69–92) und Dietrich Ritschl (W. Schwartz, 143–159) zu verweisen. Die enorme Bedeutung der Narration für Barths Theologie ist seit längerem bekannt und auch einschlägig erforscht, wird aber dennoch oft nicht gesehen oder zur raschen Abwertung gebraucht. Ritschl hat durch den intensiven Kontakt zur englischsprachigen analytischen Philosophie das Story-Konzept entwickelt, demzufolge die Identität eines Menschen bzw. einer Gruppe in seiner/ihrer Story ruht. Er kombiniert das mit einer entschiedenen Absage an die Idee einer narrativen Theologie: Theologie erklärt, analysiert und überprüft die identitätstragende Story, sie erzählt aber selbst nicht. Aus philosophischer Sicht kommen Hannah Arendt, Alasdair McIntyre und Wilhelm Schapp zur Sprache. Besonders der – durchaus kritische – Blick von H. P. Lichtenberger auf Schapp (191–206) ist lesenswert, weil dieser Husserl-Schüler bislang gewiss zu wenig rezipiert wurde.

Gibt es denn nun eine narrative Ethik? Die Antworten in Teil IV („Zur Leistungsfähigkeit narrativer Ethik“) sind vorsichtig. Es geht wiederum um das Phänomen der Narrativität (M. Zeindler, 275–301, H. Haker, 329–343) und um Alternativen zu Letztbegründungsprogrammen (F. Mathwig, 345–381). Besonders zu nennen ist hier der Beitrag von W. Schoberth (249–273), der die anthropologischen Implikationen einer solchen Ethik um-

strategie zuschlagen wollen. Handelt es sich hierbei um eine Konfliktzone, eine Ergänzung, gar vielleicht den Vorgang der Verabschiedung der diskursiven und rationalen Ethikmodelle?

Um diese Fragen kreisen die Beiträge des Bandes, der eine Tagung an der Universität Bern im Sommer 2007 dokumentiert. Der Gestus ist programmatisch und vorsichtig zugleich. Programmatisch, weil den meisten der Beiträge anzumerken ist, dass sie den großen Begründungsprojekten etwa kantischer oder Habermas'scher Provenienz misstrauen. Vorsichtig aber eben auch, weil hier keine postmoderne Streitschriftwiderden Vernunftmonismus zu lesen ist, sondern Aspekte eines bei näherem Hinsehen verwirrend komplizierten Problemknäuels beleuchtet werden.

Bekanntlich sollte man nicht je den Sammelband von vorne zu lesen beginnen – diesen aber schon: Die ausführliche Einleitung des ersten Hg.s (11–66) bietet eine hilfreiche Kartierung des Problems und der Diskussionslage. Unter Zuhilfenahme von Typologien beleuchtet M. Hofheinz zunächst Entstehung und vorläufige Bestimmung narrativer Ethik und sodann drei mögliche Verhältnissetzungen von narrativer und prinzipieller Ethik. Dieser Aufsatz erschließt durch einen reichen Verweisapparat ein großes Feld von Positionen und Diskussionen.

In den beiden folgenden Abschnitten werden theologische (II) und philosophische Impulse (III) für die narrative Ethik analysiert. Aus

die positiven Erfahrungen *gemeinsamen* Bekenntens entgegen.

Für die im Lutherrat vereinigten Kirchen bewährte sich das Einstehen für die lutherischen Bekenntnisse, in den bekennenden Gemeinden der alt-preußischen Union, aber auch unter deutsch-christlichen Kirchenleitungen bewährten sich in den Gemeinden die Befreiungsschläge, die von den Bekenntnissynoden der BK ausgegangen waren, aber auch das System der früheren Konsistorialherrschaft diskreditiert hatten. Auf diese Erfahrungen von Kirche und Gemeinde konnte für den Neuanfang nicht verzichtet werden. Deshalb wurde zwar ein Verzicht auf das Nebeneinander auf Bindung an die unterschiedlichen Bekenntnisse der Reformationszeit unter Berufung auf das gemeinsame Bekenntnis in „Barmen“ geleistet. Für eine an die Stelle der DEK von 1933 gewünschte einheitliche EKD, der auch die Kirchen des Lutherrats angehören, vielfach gewünscht und gefordert. Dies war aber ohne Verlust der beiderseitigen positiven Erfahrungen mit der eigenen Bekenntnisbindung nicht zu realisieren.

Starke Christus-, Kirchen- und Gemeinschaftserfahrungen müssen einfach ihren Niederschlag in Kirchenverfassungen finden, wenn diese sich bewähren sollen. Das war der innere Grund, warum sich für die Neuordnung das Mit- und Nebeneinander von EKD und VELKD durchsetzte; und auch der Grund, warum sich als Ausgangsmodell dafür das „Einigungswerk“ des württembergischen Landes-

fassung verankerte Versammlungs- und Besteuerungsrecht verlieren, bremst freilich ihren Widerstand gegen das NS-System. Sie wären dann auf die Vereinsebene herabgestuft. Die Kirchenmitglieder hätten sich dann – wie das nach Kriegsbeginn im annektierten Warthegau praktiziert wurde, wo die Weimarer Verfassung nicht gegolten hatte –, in örtlich angesiedelten und staatlich kontrollierten Vereinen mit offenen Mitgliederlisten anzumelden.

Dies zu vermeiden, stand wohl hinter mancher Peinlichkeit, bei der neben den anderen auch die lutherischen Kirchen meinten, am Bruch mit dem Staat nicht vorbeikommen zu können. Das will darum zwar immer auch mitbedacht sein, ändert aber nichts daran, wenn wir heute z. B. nur mit Scham zur Kenntnis nehmen können, dass Anfang 1941 an einer Verfassung für die „Lutherische Kirche Großdeutschlands“ gearbeitet und der Entwurf dafür auch nach dem Ende des Dritten Reiches noch herangezogen wurde (202).

Zur Entrechtung getaufter nicht-arischer Christen und ob dazu eine Meinungsbildung im Lutherrat erfolgte, hätte man gern einiges mehr gelesen als das auf Seite 209f Notierte. – Geben die Biographien Beteiligter dazu nichts her? In zeitgleichen Akten ist dazu naturgemäß nichts enthalten.

Das Kriegsende 1945 und das Stuttgarter Schulbekenntnis machte eine Rückkehr zur Deutschen Evangelischen Kirche von 1933 unmöglich. Zu wirksam standen dem die Erfahrung „Bekennende Kirche“ und

herausgestellt, welche die intakt gebliebenen lutherischen Kirchen daran hindern, sich zusammen mit den synodalen Gremien der BK als „Bekennende Kirche“ zu verstehen. Der NS-Staat, aber auch die sich bildende ökumenische Bewegung im Ausland bekommen es dadurch mit zwei sich auf unterschiedliche Bekenntnisse stützenden deutschen Kirchen zu tun. Eine irritierende Situation!

Es muss als Segen für die evangelische Christenheit in Deutschland angesehen werden, dass dank des Widerstands der beiden lutherischen Kirchen in Württemberg und Oldenburg nach 1945 zwar die unterschiedliche Bekenntnisbildung in den Landeskirchen geachtet und aufrecht erhalten wurde, aber neben ihr das im Widerstand gegen die „Reichskirche“ gewonnene gemeinsame Bekennen lutherischer, reformierter und unitarier Kirchen seinen Ausdruck in der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) fand und sich gerade in der vom DDR-Staat erzwungenen organisatorischen Trennung im Bekennen und Handeln bewährte.

Theologische Arbeit, Abwehr ideologischer Übergriffe der DEK und des NS-Staates, mühsame Schritte in die Öffentlichkeit und das abgesehen von ihrer Bekenntnisverpflichtung mögliche Zusammenwirken mit den Partnern aus der BK füllen die Darstellung der Jahre 1936–1938 aus (175–196).

Die Furcht der Kirchen davor, sie könnten das im Altreich noch immer gültige, in der Weimarer Reichsver-

der lutherische Konvent dazu und zur Rolle des Lutherans Asmussen (54–61); dann als Folge in Parallele und mit vielen Übereinstimmungen, aber sich selbständig konfessionell organisierend die „Gründung des Lutherischen Rates“. Der „Lutherische Pakt“ schließt sich an (August 1934 bis Februar 1935) und fließt ein in die Breite einer Bekenntnisfront der Lutheraner in einem ersten Vorläufer kommender Kirchentage, den „Lutherischen Tag“ in Hannover (Juli 1935).

Seinen Hintergrund bildet die Tatsache, dass sich die intakt gebliebenen lutherischen Landeskirchen gleichzeitig von zwei Seiten herausgefordert fühlen. Sie wollten vermeiden, dass diejenigen ihrer Mitglieder, die sich der „Glaubensbewegung Deutscher Christen“ verbunden fühlen und dies bei den staatlich verordneten Kirchenwahlen zum Ausdruck gebracht hatten, ihre Beheimatung in der evangelischen Kirche verlieren. Sie brachen sich damit freilich in die missliche Situation, Abstand zum Barmer Bekenntnis von 1934, den sich anschließenden Bekenntnissynoden der „Bekennenden Kirche“ (BK) sowie vor allem den sich auf dieser Basis organisierenden „Bekennenden Gemeinden“ halten zu müssen.

Das erzwingt theologisch eine doppelte Distanz: Der „Barmer theologischen Erklärung von 1934“ wird die „Augsburgische Konfession“ von 1530 als das die lutherische Kirche gründende Bekenntnis als Richtschnur vorgeordnet und neben den Übereinstimmungen werden die Unterschiede

tie und Papsttum durchläuft er eine tief greifende Entwicklung. Der Irener will für Taizé die Gemeinschaft mit der katholischen Kirche vorwegnehmen, „ohne dabei die geistlichen Familien zu verleugnen, aus denen sie (die Brüdergemeinschaft von Taizé) stammt“ (204). Es kann kaum verwundern, dass Frère Roger in seiner Kirche Befremden auslöst, als er nur noch bei der katholischen Eucharistie die Kommunion empfängt. Was von außen wie das Überspringen von Mauern aussieht, ist für Frère Roger durchlebte und geglaubte Existenz: Er habe seine „eigene Identität darin gefunden, dass ich zutiefst in mir die Glaubensströme meines evangelischen Ursprungs mit dem Glauben der katholischen Kirche versöhne“ (268).

In den siebziger Jahren wird Taizé eine globale Bewegung. Jungentreffen mit zehntausenden junger Menschen auf allen Kontinenten, die nach dem Willen des charismatischen Gründers gerade auch die Kirchengemeinden neu beleben sollen. Bischöfe, Papst, Patriarchen und Kirchenführer suchen das Gespräch und Frère Rogers Rat. Ohne dass der Autor dies eigens thematisiert, könnte der Unterschied zwischen Frère Roger und ihnen nicht größer sein: Hier ist einer, der zuhören kann, der hinhört, der nicht belehrt, sondern im Gegenteil von der Jugend lernen will und gemeinsam mit ihr betet. „Pädagogik der Begleitung“ (287) nennt Frère Roger diese Haltung.

Heinz-Gerhard Justenhoven

Rogers aus den Quellen, vor allem aus seinem Tagebuch, herausarbeiten: Die Brüdergemeinschaft von Taizé soll kein neuer Orden, keine Institution werden. Frère Roger formt sie zum Stachel im Fleisch aller christlichen Kirchen. Alle „rastlose Aktivität“ (172) dient dem einen Zweck, das Verbindende zu suchen und das Trennende zu versöhnen, um endlich die Einheit wieder herzustellen. Diesem Ziel dienen Frère Rogers Kontakte zu evangelischen Landeskirchen weltweit wie dem Weltrat der Kirchen, zu orthodoxen wie der katholischen Kirche auf allen Ebenen. Im Laufe seines Lebens pflegt Roger Schutz weltweite Kontakte mit unzähligen Kirchenführern wie auch Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens, nimmt an Synoden, Versammlungen der Kirchen wie am II. Vatikanischen Konzil teil.

Wohl aus Enttäuschung über die Unbeweglichkeit der Kirchenbürokratien wendet sich Frère Roger ab Mitte der sechziger Jahre der Jugend zu. Auf sie setzt er seine Hoffnung: 1966 findet das 1. Internationale Jungentreffen in Taizé statt, zu dem bald zehntausende junger Menschen aus der ganzen Welt in das kleine burgundische Dorf kommen. 1969 entsteht die Idee eines „Konzils der Jugend“. Zugleich entwickelt sich die Brüdergemeinschaft weiter: die ersten katholischen Brüder treten ein. Für Taizé bedeutet es, die „Vorwegnahme der Einheit“ (203) zu leben. Auch Frère Roger geht einen weiten Weg, wie der Autor zeigen kann: In den ökumenischen Kontroversthemem Eucharistie

Yves Chiron, Journalist und Historiker, zeichnet aus einer Fülle von schriftlichen Quellen und Gesprächen das Leben des Gründers von Taizé, Frère Roger Schutz, nach. Es entsteht das vielgestaltige Bild eines Mannes, der, sich seiner evangelisch-reformierten Wurzeln stets bewusst, an der Trennung der christlichen Kirchen nicht nur lebenslang litt, sondern entschlossen war, sie zu überwinden. In 12 Kapiteln beschreibt der Autor den Weg des Schweizer Pfarrerssohns vom Studenten der reformierten Theologie, der sich früh für geistliche Theologie und die benediktinischen wie franziskanischen Ordensregeln interessiert, zu einer der prägenden Gestalten der Kirchengeschichte des 20. Jahrhunderts. Seine geistliche Suche führt Roger Schutz 1940 ins burgundische Dorf Taizé, wo er mit zwei Gleichgesinnten vierhundert Jahre nach der Abschaffung des Mönchtums durch die Reformation ein geistlich und gemeinschaftliches Leben nach festen Regeln führen will, aus der die Brüdergemeinschaft von Taizé erwächst. Zentrales Anliegen von Roger Schutz, der sich bald Prior von Taizé nennt, ist die Ökumene. Er will die „vier Jahrhunderte alte Scheidung“ der christlichen Kirchen (222) versöhnen.

Dem Autor gelingt auf über dreihundert Seiten der Spagat, eine rastlose, faszinierende „Gestalt der Kirchengeschichte“ (302) zu beschreiben, die in 60 Jahren ungezählte Initiativen und weltweite Reisen unternimmt, und zugleich behutsam die sich entwickelnde Lebensidee Frère

bischofs Theophil Wurm am besten geeignete und schließlich durchsetzte.

Die Schritte, die dazu getan, auch die Hindernisse, die dabei überwunden werden mussten, hat der Verf. im Abschnitt „Der Rat der Evang.-Lutherischen Kirche Deutschlands (Lutherat) von 1945 bis 1948“ (211–263) dargestellt.

Wie Abschnitt 4.2 „Württemberg und die werdende VELKD“ (211–234) zeigt, wurde in den lutherischen Kirchen und Fakultäten nicht überall verstanden, dass Bekenntnistreue zwar für das *Sein der Kirche* unabdingbar ist, sie sich aber auch in pietistischen Frömmigkeitsformen äußern kann und darf.

Abschließend fasst der Autor den Ertrag seiner gut lesbaren Studie zur „Kirchengründung gegen den Zeitgeist“ ohne Ressentiments positiv zusammen (264–284). Zum Handwerkszeug für künftige Forschungen in diesem Bereich zu werden, verdient dieses Buch auch seiner Literaturangaben und noch mehr der Auflistung wegen, wo bisher *unveröffentlichte Quellen* für einen wichtigen Abschnitt kirchlicher Zeitgeschichte eingelagert sind.

Hans Vorster

ÖKUMENISCHE PERSÖNLICHKEITEN

Yves Chiron, Frère Roger. Gründer von Taizé. Eine Biografie. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2009. 328 Seiten. Gb. EUR 24,90.

Prof. Dr. Hans-Christoph Askani, Faculté autonome de théologie protestante, Université de Genève, Uni Bastions, 5 rue De-Candolle, CH-1211 Genève 4; Prof. Dr. Knut Berner, Evangelisches Studienwerk e.V. Villigst, Iserlohnstr. 25, 58239 Schwerte; Prof. Dr. Martien E. Brinkmann, Vrije Universiteit Amsterdam, De Boelelaan 1105, 1081 HV Amsterdam, Niederlande; PD Dr. Martin Häiler, Universität Erlangen, FB Theologie, Kochstr. 6, D-91054 Erlangen; Dr. Veronika Hoffmann, Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Erfurt, Nordhäuser Straße 63, 99089 Erfurt; Prof. Dr. Bo Kristian Holm, Theologische Fakultät, Aarhus Universität, Taasingegade 3, DK-8000 Aarhus C; Prof. Dr. Heinz-Gerhard Justenhoven, Institut für Theologie und Frieden, Herrengarten 4, 20459 Hamburg; Dr. Jutta Koslowski, Gnadenhof 7, 65597 Hünfelden; Prof. Dr. Ulrike Link-Wieczorek, Carl von Ossietzky Universität Oldenburg, Institut für Evangelische Theologie und Religionspädagogik, Ammerländer Heerstraße 114-118, 26129 Oldenburg; Prof. Dr. Ralf Miggelbrink, Systematische katholische Theologie an der Universität Duisburg-Essen, Universitätsstraße 12, 45117 Essen; OKR Dr. Oliver Schuegraf, VELKD, Herrenhäuser Straße 12, 30419 Hannover; Superintendent Frank Schürer-Behrmann, Ev. Kirchenkreis Fürstenwalde-Strausberg, Domplatz 4, 15517 Fürstenwalde; Prof. Dr. Uwe Swarat, Theologisches Seminar Elstal (Fachhochschule), Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, 14641 Wustermark bei Berlin; Pfarrer i.R. Dr. Hans Vorster, Am Kalkofen 13, 65835 Liederbach; Prof. Dr. Jürgen Werbeck, Seminar für Fundamentalthologie, Westfälische Wilhelms-Universität Münster, Johannisstraße 8-10, 48143 Münster.

ÖKUMENISCHE RUNDSCHAU – Eine Vierteljahrszeitschrift

In Verbindung mit dem Deutschen Ökumenischen Studienausschuss (vertreten durch Uwe Swarat, Elstal) herausgegeben von Angela Bertis, Bern; Amelé Ekué, Genf/Bossey; Fernando Enns, Amsterdam und Hamburg (Redaktion); Dagmar Heller, Genf; Frey Henning, Frankfurt am Main (Redaktion); Heinz-Gerhard Justenhoven, Hamburg; Rolf Koppe, Göttingen; Ulrike Link-Wieczorek, Oldenburg/Mannheim (Redaktion); Viola Raheb, Wien; Johanna Rahner, Kassel (Redaktion); Konrad Raiser, Berlin; Barbara Rudolph, Düsseldorf (Redaktion); Dorothea Sattler, Münster; Stefanie Schardien, Hildesheim (Redaktion); Johann Schneider, Hannover (Redaktion); Oliver Schuegraf, Hannover (Redaktion); Athanasios Vletsis, München; Friedrich Weber, Wolfenbüttel; Rosemarie Wenner, Frankfurt am Main.

Redaktion: Frey Henning, Frankfurt am Main (presserechtlich verantwortlich)

Redaktionssekretärin: Gisela Sahn

Sitz: Ludolfstraße 2-4, 60487 Frankfurt am Main

Anschrift der Redaktion: Ludolfstraße 2-4, 60487 Frankfurt am Main,

Tel. (069) 24-70-27-0, Fax (069) 24-70-27-30. e-mail: info@ack-oc.de

Nachdruck nur mit Genehmigung der Schriftleitung.

Verlag: Otto Lembeck, Gärtnerweg 16, 60322 Frankfurt am Main,

Tel. (069) 5970988, Fax (069) 5975742. e-mail: Verlag@Lembeck.de

Postbank Frankfurt (BLZ 50010060) Kto.-Nr. 61454-602,

Frankfurter Sparkasse (BLZ 50050201) Kto.-Nr. 146449

Bezugsbedingungen: Die Ökumenische Rundschau erscheint vierteljährlich mit je ca. 144 Seiten. Jahresbezugpreis: 36,- €, Studentenabonnement 25,- € (zuzügl. Versandkosten). Einzelheft 10,- €. Die Rundschau ist durch alle Buchhandlungen oder direkt vom Verlag zu beziehen. Abbestellungen können mit zweimonatiger Kündigungsfrist nur zum Jahresende angenommen werden. (Stand: 1.1.2011)

ISSN-0029-8654

Druck: Otto Lembeck, Frankfurt am Main und Butzbach

NEUERSCHEINUNG

Hg. von/Ed. by Michael Beintker,
Viorel Ionita, Jochen Kramm

Taufe im Leben der Kirchen

Dokumentation eines orthodox-
evangelischen Dialogs in Europa

Baptism in the Life of the Churches

Documentation of an orthodox-
protestant dialogue in Europe

Leuener Texte Heft 12 /
Leuenerberg documents Vol. 12
2011, 300 Seiten, kartoniert,
€ 14,80
ISBN 978-3-87476-638-8

Der Band dokumentiert die Kommunikés und Vorträge der vierten Konsultation mit dem Thema „Die Taufe im Leben unserer Kirchen“, die von Vertreterinnen und Vertretern der orthodoxen Kirchen der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und der in der GEKE zusammengeschlossenen protestantischen Kirchen 2008 in Wien durchgeführt wurde.

Auf der Wiener Konsultation wurde zunächst der Ertrag der Diskussion über die Taufe in den bi- und multilateralen ökumenischen Dialogen der vergangenen Jahrzehnte gesichtet. Es wird eine detaillierte Selbstdarstellung der orthodoxen Auffassung von der Bedeutung und dem Vollzug der Taufe geboten.

Der protestantische Beitrag gibt einen Ausblick auf die aktuelle Bedeutung der Taufe im Leben der evangelischen Kirchen. Taufordnung und evangelische Lehre zur Taufe werden kurz dargestellt. Über das Wesen der Taufe besteht zwischen beiden Traditionen Übereinstimmung. Die reichhaltige Vielfalt der liturgischen Formen ist nicht kirchentrennend; sie kann eine Bereicherung sein. Beide Traditionen stehen vor der Aufgabe, die Bedeutung von Taufe und Glaube bei der christlichen Unterweisung im Blick auf die Sinnfragen des heutigen Menschen aufzunehmen und die Botschaft des Evangeliums zu verdeutlichen.



Verlag Otto Lembeck · 60322 Frankfurt am Main
eMail Verlag@Lembeck.de · www.lembeck.de