

S P E R R F R I S T:

4. November 2007

(bis zur Einbringung)



Geschäftsstelle der Synode

Drucksache Nr.

I / Teil A

6. Tagung der 10. Synode
der Evangelischen Kirche in Deutschland
in Dresden
4. bis 7. November 2007

BERICHT

des

Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland

Teil A

(mündlich)

- es gilt das gesprochene Wort -

Dresden, den 3. November 2007

„Unverzagt und ohne Grauen“

Die evangelische Stimme in Konflikten und Herausforderungen unserer Zeit

I.	Einleitung	2
II.	Zum Dialog mit dem Islam	3
III.	Zur ökumenischen Situation	7
IV.	Der Schöpfungsglaube als Thema neuer weltanschaulicher Konflikte	11
V.	Der Auftrag zu gesellschaftlicher Mitverantwortung	14
	V.1. Schöpfungsglaube konkret: Antworten auf den Klimawandel	14
	V.2. Gerechte Teilhabe aktuell: Die Armut von Kindern	15
	V.3. Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen	16
VI.	Abschluss	18

I. Einleitung

„Unverzagt und ohne Grauen
soll ein Christ,
wo er ist,
stets sich lassen schauen.“

Wollt ihn auch der Tod aufreiben,
soll der Mut
dennoch gut
und fein stille bleiben.“

Unter den vielen großartigen Liedstrophen
Paul Gerhardts hat es mir diese beson-
ders angetan. Sie stammt aus dem Lied,
das mit der Frage beginnt:

„Warum sollt ich mich denn grämen?
Hab ich doch
Christus noch,
wer will mir den nehmen?“¹

Diese Art der in Christus begründeten Zu-
versicht ist der Ton, der uns als evangeli-
scher Kirche in diesem Jahr durch Paul
Gerhardt vorgegeben wurde. Sein vier-
hundertster Geburtstag hat viele Veran-
staltungen und ungezählte Gottesdienste
bestimmt und geprägt.

Dass dem christlichen Glauben
Unverzagtheit zugesprochen wird, begeg-
net als sprachliche Wendung bereits bei
Martin Luther.² Er will damit das „furchtlo-
se Vertrauen“ als besonderes Merkmal
christlicher Existenz hervorheben. Dieses
Vertrauen gründet in der „Freiheit eines
Christenmenschen“; von diesem furchtlo-
sen Vertrauen wollen wir als evangelische
Christen in Deutschland Zeugnis ablegen.
Aus ihm bestimmen wir unseren Ort in der
religiösen wie in der ökumenischen Situa-
tion der Gegenwart, in den weltanschauli-
chen Auseinandersetzungen unserer Zeit
und angesichts der Herausforderungen zu
gesellschaftlicher Mitverantwortung, vor
die wir uns gestellt sehen.

In diesen vier Hinsichten will ich mit
diesem mündlichen Bericht eine Standort-
bestimmung versuchen. Er ergänzt den
schriftlichen Bericht, der Ihnen bereits zu-
geleitet wurde; dieser wird vom stellvertre-
tenden Ratsvorsitzenden am Nachmittag
eigens eingebracht. Damit soll auch ver-
deutlicht werden, dass der Rat der EKD
seine Aufgaben gemeinsam und gemein-
schaftlich wahrnimmt. Er tut dies im Zu-
sammenwirken mit dieser Synode, mit der
Kirchenkonferenz und mit dem Kirchen-
amt. Er bemüht sich um engen Kontakt mit
den Gliedkirchen der EKD sowie mit den
vielen beratenden Gremien unserer Kir-
che. Der schriftliche Ratsbericht ist mit
allen Mitgliedern des Rates abgestimmt.
Was ich Ihnen mündlich vortrage, verant-
worte ich hingegen allein.

¹ Evangelisches Gesangbuch 370, 1. 7.

² Weimarer Ausgabe 17, 1, 447; vgl. Grimms
Deutsches Wörterbuch 24, 2130.

II. Zum Dialog mit dem Islam

Dass der Religion auch in unserer Gesellschaft neue Aufmerksamkeit zugewandt wird, ist offenkundig. Zugleich haben Haltungen, die jeglicher religiöser Bindung kritisch, ablehnend oder gleichgültig gegenüber stehen, nach wie vor erhebliche Resonanz. Beides gehört zu der Situation religiöser Pluralität. Diese wird mit der Vorstellung von einer „Wiederkehr der Religion“ genauso unzureichend beschrieben wie mit der Vorstellung von einer insgesamt „säkularen Gesellschaft“. Diese Synode wird sich damit beschäftigen, dass und auf welche Weise „*Evangelisch Kirche sein*“ eine der Situation angemessene und zugleich im Auftrag unserer Kirche begründete Antwort ist.

Religiöse Pluralität ist der Ernstfall der Religionsfreiheit. Der Anspruch auf sie wurde angesichts der konfessionellen Pluralität der frühen Neuzeit formuliert. Damals ging es um die Koexistenz unterschiedlicher christlicher Konfessionen. Freilich muss man deutlich sagen: Es wäre auch damals schon richtig gewesen, die jüdische Gemeinschaft in die Gewährleistung von Religionsfreiheit ausdrücklich aufzunehmen; dass dies erst viel zu spät geschah, hatte verhängnisvolle Folgen. Heute gehört zur religiösen Pluralität in unserem Land auch die Präsenz von Religionen außerhalb von Judentum und Christentum, insbesondere die Präsenz des Islam in der Vielfalt seiner Erscheinungsformen. Auch hierfür gilt: Religiöse Pluralität ist der Ernstfall der Religionsfreiheit.

Deshalb bejahen wir als evangelische Kirche die freie Religionsausübung von Muslimen in unserem Land. An der Frage des Moscheebaus war das gerade in letzter Zeit verschiedentlich zu verdeutlichen; dabei schließt das Ja zum Bau von Moscheen die kritische Auseinandersetzung über den Ort und die Größe, die Gestaltung oder die Anzahl nicht aus. Wir machen unser Ja zur freien Religionsausübung von Muslimen nicht von der Frage abhängig, ob islamisch dominierte Länder den dort lebenden Christen Religionsfrei-

heit gewähren und auch den Übertritt zum Christentum als Ausdruck der Religionsfreiheit achten. Doch zugleich treten wir nachdrücklich für die Religionsfreiheit als universales Menschenrecht ein. Wir finden uns nicht damit ab, dass es insbesondere Christen sind, die in der heutigen Welt unter Einschränkungen und Verletzungen dieses Menschenrechts zu leiden haben. Zu fordern ist in diesem Zusammenhang auch, dass Muslime, die in unserem Land zum Christentum übertreten, deshalb genauso wenig bedrängt werden wie Christen, die zum Islam übertreten.

Sorgen, die es in derartigen Zusammenhängen gibt, sind kein Grund zu pauschalen Urteilen über den Islam. Zugleich gilt auch umgekehrt: Kritische Äußerungen zu bestimmten Entwicklungen entstammen nicht durchgängig, wie manchmal glauben gemacht wird, rechts-extremen oder islamophoben Einstellungen. Solchen Einstellungen werden wir als evangelische Kirche immer deutlich entgegnetreten. Für das, was Heiner Bielefeldt, der Direktor des Deutschen Instituts für Menschenrechte, unlängst eine „antiliberalen, autoritäre Ausgrenzungsrhetorik“ gegenüber dem Islam genannt hat, kann in der Tat in einer „aufgeklärten Diskussionskultur“ kein Raum sein.³ Und eine „aufgeklärte Diskussionskultur“ ist es gerade, wofür der Protestantismus von seiner Tradition wie von seiner gegenwärtigen Verantwortung her eintritt.

Um dieser Diskussionskultur willen werden wir uns auch intensiv mit dem Offenen Brief beschäftigen, den 138 Islamgelehrte zum Ende des Ramadan an Vertreter der Weltchristenheit gerichtet haben. Mit ihrem Vorschlag, das Doppelgebot der Liebe zum Ausgangspunkt eines christlich-muslimischen Dialogs zu machen, haben sie eine neue Debatte angestoßen. Dies ist ein Impuls, der gleichermaßen Respekt

³ Heiner Bielefeldt, Das Islambild in Deutschland – Zum öffentlichen Umgang mit der Angst vor dem Islam, in: epd-Dokumentation 22/2007, 4-23 (6).

wie kritische Auseinandersetzung verdient. Programmatisch stellen die Gelehrten das Bekenntnis zu Mohammed als „dem Boten Gottes“ dem Bekenntnis zu dem einen Gott gleichrangig zur Seite; damit verweisen sie von Anfang an auf Unterschiede, denen ebensolche Aufmerksamkeit gelten muss wie den Gemeinsamkeiten. Der Deutung, die sie dem christlichen Verständnis des Doppelgebots der Liebe gegeben haben, werden wir dabei, so bin ich überzeugt, nicht schlicht folgen können. Denn sie lässt außer Acht, dass im christlichen Verständnis Gottes liebende Zuwendung zu seiner Schöpfung und zu den Menschen, dass seine Liebe, wie sie sich in seinem Bund mit Israel zeigt und wie sie in Christus für alle Menschen Person wird, den Grund für das Gebot der Liebe bildet. Dass Gott Liebe ist, ist der Grund für das Gebot der Liebe im christlichen Verständnis.

Viele andere Gesichtspunkte werden das Gespräch über den Brief der 138 Islamgelehrten prägen. Hervorheben will ich an dieser Stelle nur noch, dass dieser „Offene Brief“ auch als „Ruf“ bezeichnet wird. Im Originaltext steht hier in der Regel – nicht aber in der Überschrift – das arabische Wort *da'wa*, das in muslimischen Äußerungen stets den „Ruf zum Islam“ bezeichnet. Es gibt also keinen Grund zu der Annahme, dass durch dieses Dokument an der Vorstellung von der Endgültigkeit und Unüberbietbarkeit des Islam irgendwelche Abstriche gemacht werden. Nur wenn man dies im Sinn hat, vermag man zu der Beschreibung gemeinsamer Verantwortung für den Frieden in unserer Welt ein realistisches Verhältnis zu gewinnen. Und man muss hinzufügen: Die Friedensfähigkeit der Religionen hängt entscheidend an der Voraussetzung, sich selbstkritisch mit der historischen Erfahrung auseinander zu setzen, dass Religionen immer wieder zu Quellen der Gewalt und der gewaltsamen Auseinandersetzung geworden sind.⁴

⁴ Diese Position ist auch innerhalb des Christentums offenbar nicht unumstritten. Vgl. den Bericht über den Disput zwischen Rowan Williams und Ishmael Noko beim Weltfriedensgebetstreffen in Neapel, in: epd, 22. Oktober 2007.

Das Verhältnis zwischen Unterschieden und Gemeinsamkeiten scheint auch den Kern der Debatte zu bilden, die über die Handreichung des Rates der EKD zum Verhältnis zwischen Christen und Muslimen entstanden ist. Ich begrüße diese Debatte; sie kann dazu beitragen, dass Missverständnisse überwunden, Gemeinsamkeiten gestärkt und Differenzen in weiterführender Weise bearbeitet werden. Aber es ist offenkundig, dass eine solche Debatte es auch mit besonderen Fallstricken zu tun hat. Denn allzu oft ist unabhängig von allen Argumenten nur die Vormeinung des jeweiligen Gesprächspartners darüber leitend, ob denn stärker auf die Unterschiede oder stärker auf die Gemeinsamkeiten zu achten sei. Diejenigen, für die es in diesem Verhältnis ganz überwiegend auf die Darstellung von Gemeinsamkeiten ankommt, meinen dann, die Beschreibung von Unterschieden in „Klarheit und gute Nachbarschaft“ gleich als einen Versuch der EKD deuten zu müssen, sich „gegen den Islam zu profilieren“.⁵

Diesem Vorwurf tritt in einer von Jürgen Micksch herausgegebenen Veröffentlichung zur Handreichung der EKD eine Auffassung zur Seite, die von einem „weitergefassten Verständnis von Offenbarung“ ausgeht, das dann auch ein gemeinsames Beten „nicht als theologisch illegitim erscheinen“ lässt.⁶ In einem solchen, die Religionen überspannenden religionspluralistischen Offenbarungsbegriff kündigen sich allerdings fundamentale Differenzen an; sie zeigen sich auch daran, dass manche Beiträge in dem genannten Sammelband das Wesentliche am christlichen Glauben auf eine rein schöpfungstheologische oder auch nur „schöpfungsethische“ Betrachtungsweise reduzieren.⁷

⁵ Jürgen Micksch (Hg.), Evangelisch aus fundamentalem Grund. Wie sich die EKD gegen den Islam profiliert, Frankfurt a.M. 2007.

⁶ Vgl. Reinhold Bernhardt, Zur „Legitimität“ gemeinsamen Betens von Christen und Muslimen, in: Micksch, a.a.O., 186-206.

⁷ Vgl. Arnulf von Scheliha, Die religionstheologische Hermeneutik in der EKD-Handreichung, in: Micksch, a.a.O., 65-79. Unter Berufung auf den jüdischen Religionsphilosophen Hermann Cohen tritt Scheliha für eine Hermeneutik der „Idealisierung“ der Religionen als dem einzigen

Die Kritik daran, dass das gemeinsame Beten von Christen und Muslimen in der Handreichung abgelehnt wird, übersieht im Übrigen zumeist, dass die Handreichung einen Weg dazu weist, wie die Verbundenheit zwischen Christen und Muslimen auch im Hinblick auf das Gebet angemessen zum Ausdruck kommen kann. Ich zitiere aus der Handreichung: „Eine legitime Form, die Verbundenheit zwischen Muslimen und Christen zum Ausdruck zu bringen, ist die respektvolle Teilnahme am Gebet der jeweils anderen Religion und, damit verbunden, das innere Einstimmen in Aussagen, die man aus seiner eigenen Glaubensüberzeugung vollziehen kann.“ Darüber hinaus kann es „begründete Anlässe geben, bei denen Christen und Muslime ... in einer Veranstaltung nebeneinander bzw. nacheinander beten.“⁸ Weiterreichende Vorstellungen von einem interreligiösen Gebet werden übrigens nach meiner Kenntnis auch von muslimischer Seite nirgendwo ernsthaft entwickelt; auch das Weltfriedensgebetstreffen, zu dem die Gemeinschaft Sant' Egidio im Anschluss an das Friedensgebet von Assisi seit 1987 jährlich einlädt und das zuletzt vom 21. bis 23. Oktober dieses Jahres in Neapel stattfand, folgt dieser Grundorientierung. Mir erschließt sich auch auf Grund konkreter Erfahrungen die Notwendigkeit darüber hinausgehender Forderungen nicht.

Der Koordinierungsrat der Muslime in Deutschland hat vor allem die Aussagen der Handreichung zum Thema der Mission kritisiert und gefordert, die evangelische Kirche solle das Verhältnis zum Islam in Entsprechung zum jüdisch-christlichen Verhältnis betrachten;⁹ dem Verzicht auf eine gezielte „Judenmission“ durch unsere Kirche würde dieser Vorstellung zufolge

Mittel, der Intoleranz zu wehren. Wie er dem Einwand entgegentritt, dass dies dann gar keine Toleranz gegenüber dem wirklichen Anderen, sondern nur gegenüber dem idealisierten Anderen ist, weiß ich nicht.

⁸ Klarheit und gute Nachbarschaft. Christen und Muslime in Deutschland. Eine Handreichung des Rates der EKD, Hannover 2006, 116 f.

⁹ Koordinierungsrat der Muslime in Deutschland, Profilierung auf Kosten der Muslime, in: Micksch, a.a.O., 275-292.

dann auch ein Verzicht auf die Mission gegenüber Muslimen entsprechen. In diesem Zusammenhang wird auch die Forderung nach einem jüdisch-christlich-muslimischen Dialog erhoben, gründend auf einem gleichartigen Verhältnis der drei Religionen zueinander. Manches Mal wird dies mit der Forderung nach einer breiteren Basis der „Ökumene“ unterstrichen. Dabei wird allerdings übersehen, dass nach christlichem Verständnis ein ökumenischer Dialog nur auf der Grundlage des gemeinsamen Bekenntnisses zu Jesus Christus möglich ist; dieses kann jedoch weder für Juden noch für Muslime vorausgesetzt werden.

Für die Evangelische Kirche in Deutschland steht dem Vorschlag eines solchen Dialogs aber insbesondere entgegen, dass das jüdisch-christliche Verhältnis von uns theologisch als einzigartig betrachtet wird. Die Synode der EKD hat dies im Jahr 2000 in Braunschweig nicht nur im Blick auf das gemeinsame Bekenntnis zu Gott als dem Schöpfer und Herrn der Welt festgestellt. Sondern sie hat die besondere Beziehung zum Volk Israel zugleich ausgelegt im Blick auf die Bindung der christlichen Kirche an „die Heilige Schrift Israels, die Bibel Jesu und der Urchristenheit, unser Altes Testament“ sowie im Blick auf den Glauben an Jesus Christus, „Sohn Gottes und Glied seines Volkes“. Die Bestimmung dieses einmaligen Verhältnisses mündet in den Satz: „Unsere Erwählung in Christus ist Erwählung durch denselben Gott, der sein Volk Israel erwählt hat.“¹⁰ Diese Einsichten einer christlichen Theologie nach Auschwitz dürfen auch angesichts neuer Herausforderungen im Gespräch mit dem Islam nach meiner festen Überzeugung nicht zur Disposition gestellt werden. Das gewonnene Verhältnis zwischen Christen und Juden muss vielmehr in seiner Einzigartigkeit bewahrt und weiterentwickelt werden. Es trifft deshalb auch nicht zu, wenn das Verhältnis zwischen Christen und Juden

¹⁰ Kundgebung der Synode der EKD in Braunschweig 2000: „50 Jahre Erklärung von Weibensee“, in: Christen und Juden I – III. Die Studien der Evangelischen Kirche in Deutschland 1975 – 2000, Gütersloh 2002, 220-222 (221).

zur Begründung dafür herangezogen wird, dass man auch im Dialog mit Muslimen das Christusbekenntnis und damit das trinitarische Gottesverständnis zurücktreten lassen müsse. Denn selbst wenn Juden und Christen im *Glauben an Jesus* getrennt sind, vermögen sie doch zugleich zu bekennen, dass der *Glaube Jesu* sie eint.¹¹

Mehr noch als der Einwand von muslimischer Seite beunruhigt mich freilich, wie in christlichen Stellungnahmen zur Handreichung der EKD von Mission die Rede ist. Denn sie wird von manchen Diskutanten von vornherein als bedrängende oder unter Druck setzende „Missionierung“ verkannt. Der Ansatz der Handreichung, Mission als respektvolle Begegnung, als werbendes Zeugnis von der eigenen Erkenntnis der Wahrheit zu verstehen und in ihr deshalb keineswegs einen Widerspruch zum Dialog zu sehen, wird dabei vollkommen verkannt. Ich will in diesem Zusammenhang daran erinnern, wie die Synode der EKD in Leipzig 1999 die Zusammengehörigkeit von Mission und Dialog beschrieben hat: „Mission behält die Absicht, andere Menschen zu überzeugen, d.h. mitzunehmen auf einen Weg, auf dem die Gewissheit des christlichen Glaubens ihre eigene Gewissheit wird. Aber sie tut dies in Demut

¹¹ Diese berühmte Formulierung von Schalom Ben-Chorin, Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht, München 1962, 12 wird in der Diskussion über die Handreichung der EKD aufgenommen von Theo Sundermeier, Religion – was ist das? Religionswissenschaft im theologischen Kontext, 2. Aufl. Frankfurt/Main 2007, 271. Seine kritischen Überlegungen zu „Klarheit und gute Nachbarschaft“ (a.a.O. 264-271) unterscheiden sich im Ton und in der Sache wohlthuend von den Beiträgen in dem von Jürgen Micksch herausgegebenen Sammelband. Hier konzentriert sich die Differenz darauf, dass Sundermeier den Ansatz für das interreligiöse Gespräch, das die EKD 2003 in „Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen“ formuliert hat, für zu „steil“ hält (vgl. a.a.O. 256-264) und stattdessen dafür eintritt, sich an dem im Vergleich dazu offeneren Text „Religion, Religionen und christlicher Glaube“, 2. Aufl. Gütersloh 1999 zu orientieren. Beide Ansätze eingehender zu vergleichen, könnte in diesem Zusammenhang ein lohnendes Unterfangen sein.

und Lernbereitschaft. Eine so verstandene Mission hat nichts mit Indoktrination oder Überwältigung zu tun. Sie ist an der gemeinsamen Frage nach der Wahrheit orientiert. Sie verzichtet aus dem Geist des Evangeliums und der Liebe auf alle massiven oder subtilen Mittel des Zwangs und zielt auf freie Zustimmung. Eine solche Mission ist geprägt vom Respekt vor den Überzeugungen der anderen und hat dialogischen Charakter. Der Geist Gottes, von dem Christus verheißt hat, dass er uns in alle Wahrheit leiten wird (Johannesevangelium 16,13), ist auch in der Begegnung und dem Dialog mit anderen Überzeugungen und Religionen gegenwärtig.“¹²

Die Synode von Leipzig hat in diesem Zusammenhang selbst Begegnung und Dialog mit anderen Religionen, also auch mit dem Islam, in den Kontext des von ihr mit großer Kraft formulierten Missionsverständnisses gestellt. Dabei kann es nach meiner festen Überzeugung bleiben. Aus dieser Haltung heraus werden wir auch weiterhin für gute Nachbarschaft zwischen Christen und Muslimen in Deutschland eintreten. Diese Seite der Handreichung der EKD wie ihres praktischen Engagements wird in manchen kritischen Beiträgen der letzten Zeit nicht angemessen gewürdigt. Dabei bieten sich – unbeschadet der bleibenden Differenzen in grundsätzlichen Fragen – gerade in dieser Hinsicht vielfältige Möglichkeiten für ein gemeinsames, konkretes Engagement.

¹² Kundgebung der Synode der EKD in Leipzig zum Schwerpunktthema „Reden von Gott in der Welt - Der missionarische Auftrag der Kirche an der Schwelle zum 3. Jahrtausend“, vom 11. November 1999 (Zitat aus Abschnitt II.3.).

III. Zur ökumenischen Situation

„Unverzagt und ohne Grauen“ schaue ich auch auf den ökumenischen Dialog. Ich erwähne nur stichwortartig einige Stationen des ökumenischen Gesprächs in diesem Jahr; dabei will ich insbesondere auch eine Perspektive für das Gespräch zwischen evangelischer und römisch-katholischer Kirche entwickeln. Für weitere Gesichtspunkte, die ich jetzt nicht zur Sprache bringe, verweise ich auf den schriftlichen Teil des Ratsberichts.

In Magdeburg feierten am 29. April dieses Jahres elf Kirchen der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) einen festlichen Gottesdienst, in dem die Vereinbarung zur gegenseitigen Anerkennung der Taufe unterzeichnet wurde. Dasjenige Exemplar dieser Vereinbarung, das der Evangelischen Kirche in Deutschland übergeben wurde, hängt gut sichtbar vor den großen Sitzungsräumen im Kirchenamt der EKD und hält so diesen wichtigen kirchengeschichtlichen Augenblick wach. Viele andere gute ökumenische Erfahrungen lassen sich dem zur Seite stellen – in gemeinsamen Gottesdiensten und Aktionen vor Ort, im gemeinsamen Begehen wichtiger Ereignisse, in gemeinsamen Erklärungen und Initiativen auf Landes- oder Bundesebene. Der erreichte Stand ökumenischer Gemeinsamkeit in Deutschland bietet viel Grund zur Dankbarkeit; das Erreichte zu bewahren und weiterzuentwickeln, ist unsere gemeinsame Aufgabe.

Dem ökumenischen Klima wurde allerdings durch das am 10. Juli veröffentlichte Dokument der vatikanischen Glaubenskongregation zu Fragen des Kirchenverständnisses kein guter Dienst erwiesen. Zwar hängt das Selbstverständnis evangelischer Kirchen nicht davon ab, ob sie von Rom als „Kirchen im eigentlichen Sinn“ bezeichnet oder ob ihnen dieser Status bestritten wird. Doch eine Kultur des ökumenischen Respekts ist nun einmal für ökumenische Fortschritte unerlässlich. Gern nehme ich einen Hinweis von Kardinal Walter Kasper auf, den er in den

letzten Wochen mehrmals gegeben hat.¹³ Er legt den Akzent auf die Passage in den vatikanischen Antworten, in der dem II. Vatikanischen Konzil folgend anerkannt wird, „dass Jesus Christus durch den Heiligen Geist auch in den anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften heilswirksam gegenwärtig ist.“ Doch auch in dieser Beschreibung der vatikanischen Position verwendet Kardinal Kasper den Ausdruck „kirchliche Gemeinschaften“. Er tut dies, obwohl er die Formel, die Kirchen der Reformation seien nicht „Kirchen im eigentlichen Sinn“, folgendermaßen deutet: „Die evangelischen Kirchen sind nicht Kirchen im [römisch-]katholischen Sinn – das wollen sie auch gar nicht sein. Aber der kirchliche Charakter wird ihnen deshalb doch nicht abgesprochen.“ Kasper übersetzt den Ausdruck „Kirche nicht im eigentlichen Sinn“ als „Kirche im analogen Sinn“ und erklärt, diese Deutung benutze zwar eine andere Ausdrucksweise, stehe aber nicht im Gegensatz zu den Aussagen der römischen Glaubenskongregation.

Ich habe Respekt vor dieser Deutung, auch wenn sie sich mit dem Wortlaut der vatikanischen Äußerung nicht leicht verträgt und hinsichtlich der daraus abgeleiteten Wortwahl in fortwährende Unstimmigkeiten führt. Gleichwohl rufen die vatikanischen Äußerungen Fragen im Blick auf die leitende ökumenische Zielsetzung wach. Statt einer Kultur des wechselseitigen Respekts auf der Grundlage des gemeinsam Christlichen begegnet immer wieder eine Tendenz dazu, dass allein die römisch-katholische Gestalt des christlichen Glaubens als ökumenisch normativ angesehen und die evangelische Gestalt im Vergleich dazu als defizitär behandelt wird. Eine Ökumene der versöhnten Verschiedenheit oder, um Papst Benedikt XVI. zu zitieren, der „Einheit in der Vielfalt“ wird sich auf einer solchen Grundlage schwerlich entwickeln lassen.¹⁴

¹³ Zuletzt in der Passauer Neuen Presse vom 26. Oktober 2007.

¹⁴ Papst Benedikt XVI., Ansprache beim Ökumenischen Treffen im Erzbischöflichen Haus am Freitag, den 19. August 2005, in: Predig-

Sehr wohl aber lässt sich eine solche Perspektive entwickeln, wenn wir als evangelische Kirche unsere Erfahrung mit gestalteter und verantworteter Pluralität als ein „Pfund“ verstehen, das wir ökumenisch einbringen wollen. Damit verbinden wir die Hoffnung, dass auf römisch-katholischer Seite die Ansätze fruchtbar gemacht werden, die das II. Vatikanische Konzil für eine Ökumene des wechselseitigen Respekts formuliert hat. Zu ihnen zählt nicht nur die Aussage aus der Konstitution über die Kirche, nach welcher die eine Kirche Jesu Christi in der römisch-katholischen Kirche „verwirklicht ist“ beziehungsweise „ihre konkrete Existenzform hat“ – womit die Wirklichkeit dieser einen Kirche auch in anderen Kirchen implizit anerkannt wird.¹⁵ Darüber hinaus ist auch daran zu erinnern, dass das Ökumenismus-Dekret des II. Vatikanischen Konzils ausdrücklich von den „getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften im Westen“ spricht und damit die Möglichkeit eröffnet, die Kirchen der Reformation auch aus einer römisch-katholischen Perspektive als Kirchen zu bezeichnen.¹⁶

ten, Ansprachen und Grußworte im Rahmen der Apostolischen Reise von Papst Benedikt XVI. nach Köln anlässlich des XX. Weltjugendtages. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 169, hgg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2005, S. 71.

¹⁵ Lumen gentium 8 (Das Zweite Vatikanische Konzil I, Freiburg i.Br. u.a. 1966, 172 f.). Das im lateinischen Text – an Stelle des früher gebräuchlichen „est“ stehende – Wort „subsistit“ wird in der amtlichen deutschen Übersetzung der Dokumente des II. Vatikanischen Konzils mit „ist verwirklicht“ wiedergegeben; unter Beteiligung von Joseph Ratzinger wurde aber auch die Übersetzung vorgeschlagen und veröffentlicht: „hat ihre konkrete Existenzform in der katholischen Kirche“; vgl. dazu Karl Kardinal Lehmann, Zum Selbstverständnis des Katholischen. Zur theologischen Rede von Kirche. Eröffnungs-Referat bei der Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz am 24. September 2007; Pressemitteilung der Deutschen Bischofskonferenz 068, Anlage 2.

¹⁶ Unter der Überschrift „Die getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften im Abendland“ werden dort die ökumenischen Folgen der Reformation besprochen. Dabei wird ausdrücklich kein Urteil darüber in Anspruch genommen, in welchen Fällen von „Kirchen“ und in welchen von „kirchlichen Gemeinschaften“ zu sprechen ist; aber eindeutig ist, dass das II. Vatikanische Konzil den Begriff der Kirche auf die Kirchen der Reformation – in welchem Umfang auch immer – anwendet. Vgl. Unitatis redintegratio 19-24 (Das Zweite Vatikanische Konzil II, Freiburg i.Br. u.a. 1967, 108 ff.).

Es ist in diesem Zusammenhang bemerkenswert, dass Kardinal Karl Lehmann in seinem Eröffnungsvortrag bei der Herbstvollversammlung der römisch-katholischen Deutschen Bischofskonferenz¹⁷ Akzente gesetzt hat, die dazu geeignet sind, Türen zu weiteren ökumenischen Entwicklungen offen zu halten. Er deutet die Weichenstellungen des Zweiten Vatikanischen Konzils in dem Sinn, dass das Konzil Bedeutung und Gewicht der nicht-römisch-katholischen Kirchen – „trotz einiger Mängel“ – im Geheimnis des Heils anerkannt und ihnen damit eine „wirkliche Anteilnahme am Kirchesein“ zuerkannt hat. Diese „echte Teilhabe an der *einen* Kirche“ lässt „Spielraum für ein weiteres qualitatives Wachstum dieser Teilhabe“. Gern folge ich Kardinal Lehmann auch darin, dass er die bisher gefundenen Beschreibungen des erreichten Standes ökumenischer Gemeinsamkeiten als unhintergehbare Stationen eines Verständigungsprozesses versteht. Auf ihnen kann man weiter aufbauen; deshalb müssen sie in Erinnerung gehalten werden. Auf dieser Grundlage möchte ich für den ökumenischen Dialog – keineswegs nur im Verhältnis zwischen evangelischer und römisch-katholischer Kirche, sondern zugleich auch im Blick auf die Vielfalt der ökumenischen Gemeinschaft – drei Vorschläge machen:

a) Als erste Perspektive nenne ich das gemeinsame Bekennen und die gemeinsame Spiritualität. Denn darin liegt ein elementarer Zugang zum gemeinsamen christlichen Glaubensschatz. Für ihn stehen insbesondere die von allen Kirchen anerkannten altkirchlichen Bekenntnisse. In grundlegenden Dokumenten des gemeinsamen Glaubens und der gemeinsamen Spiritualität wird uns bewusst, dass uns in den christlichen Kirchen mehr miteinander verbindet, als uns voneinander

ten“ zu sprechen ist; aber eindeutig ist, dass das II. Vatikanische Konzil den Begriff der Kirche auf die Kirchen der Reformation – in welchem Umfang auch immer – anwendet. Vgl. Unitatis redintegratio 19-24 (Das Zweite Vatikanische Konzil II, Freiburg i.Br. u.a. 1967, 108 ff.).

¹⁷ Siehe Fußnote 15.

trennt.¹⁸ Die Ökumene lebt aus dem gemeinsamen Feiern, Singen und Beten. Sie existiert nicht allein in theologischen Lehrgesprächen; aber sie wäre ohne intensive theologische Arbeit nicht lebensfähig. Ohne gemeinsame Spiritualität bliebe das theologische Gespräch wie ein Flug ohne die Möglichkeit zu landen. Wo es keine Vergewisserung im gemeinsamen Gebet, im Singen, im gemeinsamen Studieren der biblischen Texte, in der Feier von Andachten und Gottesdiensten gibt, fehlt ein Ziel – und es droht ein Absturz. Wer sich in gemeinsamer Spiritualität übt, der spürt das Bedürfnis, sich in die eigene Tradition genauso zu vertiefen wie in den spirituellen Schatz der anderen. Deshalb schlage ich vor, einen Kanon von Schlüsseltexten der gemeinsamen christlichen Tradition zu erstellen. Eine solche Sammlung könnte den Reichtum unserer spirituellen Überlieferung vergegenwärtigen. Sie würde dabei helfen, dass wir die Kraft überlieferter Texte neu entdecken und der Orientierung innewerden, die von ihnen ausgeht.

Doch ökumenische Spiritualität erschöpft sich nicht in gemeinsamem Gesang. Sie drängt auf den gemeinsamen Gottesdienst. Ein Blick auf die Lebenssituation ökumenischer Familien, ökumenischer Kommunitäten und anderer Gemeinschaften verpflichtet uns dazu, auch die Verständigung über die Gemeinschaft am Tisch des Herrn nicht von der Tagesordnung zu nehmen. Gewiss ist die Hoffnung zu kühn, dass schon für den Zweiten Ökumenischen Kirchentag in München 2010 eine einvernehmliche Antwort auf diese Frage gegeben wird. Umso wichtiger ist es, für diesen Kirchentag überzeugende Formen ökumenischer Spiritualität wie gemeinsamer Weltverantwortung zu finden.

b) Die zweite Perspektive, die ich hervorheben möchte, hat mit der Kultur wechselseitigen Respekts angesichts fortbestehender Unterschiede zu tun. Auch in einer Phase, in der die unterschiedlichen Profile der christlichen Kirchen deutlich hervortre-

ten, darf dies nicht zu einer gegeneinander gerichteten Rekonfessionalisierung oder gar zu einer Abwertung der ökumenischen Partner führen. Jede konkrete christliche Kirche ist nur eine der Kirchen, in denen die eine Kirche Jesu Christi gegenwärtig ist. Eine Kirche, die sich durch einen Ausschließlichkeitsanspruch von den anderen Kirchen separiert, könnte nicht mehr ökumenisch genannt werden. Denn sie würde das Wissen darum, ein Glied am Leib Christi zu sein, preisgeben und sich dem Auftrag zum gemeinsamen Christusbekenntnis auf dem einen, bewohnten Erdkreis verweigern. Dieser eine bewohnte Erdkreis aber ist im Blick, wenn wir von „Ökumene“ sprechen.

Der Einheit in Vielfalt dient eine Kirche dadurch, dass sie ihre eigene Glaubenstradition vertieft wahrnimmt, ebenso wie dadurch, dass sie den Glaubenstraditionen anderer Kirchen begegnet und von ihnen lernt. Beides gehört in einer ökumenischen Kultur des wechselseitigen Respekts zusammen. Nach wie vor kann man darauf hoffen, dass auf diesem Weg auch immer wieder neue Konsense entstehen und das gemeinsam Christliche deutlicher zum Ausdruck kommt. Das Erbe des ersten christlichen Jahrtausends und in ihm besonders die Zeit der Kirchenväter ist dafür gewiss von herausragender Bedeutung. Aber ich glaube, es ist auch an der Zeit, sich die Aufgabe einer gemeinsamen Interpretation der Reformation und ihrer Folgen vorzunehmen. Im Vorfeld des Reformationsjubiläums 2017 erscheint es mir sogar als unerlässlich zu erkunden, ob evangelische und katholische Theologie vom reformatorischen Aufbruch und der römisch-katholischen Reaktion auf ihn ein gemeinsames Bild entwerfen können. Aber auch die Wirkungen der Reformation treten neu in den Blick, wenn beispielsweise die nächste Zusammenkunft im Dialog zwischen der EKD und der Russisch-Orthodoxen Kirche unter dem Thema „Freiheit und Verantwortung“ steht.

c) Schließlich nenne ich als dritte Perspektive die gemeinsame Verantwortung im Zeugnis und im Dienst in der Gesellschaft. Die Kirchen werden in ihrer missionarischen Präsenz wie in ihrer gesellschaftlichen und politischen Verantwortung in

¹⁸ Vgl. Hermann Barth, Was ist bloß mit der evangelisch-katholischen Ökumene los? Ein paar Vorschläge für einen Weg nach vorn, in: *chrismon* 10/2007, 22 f.

Deutschland gemeinsam wahrgenommen und müssen diesen Herausforderungen miteinander gerecht werden. Wenn die beiden großen Kirchen in Deutschland mit einer Stimme sprechen, können sie den Anliegen des christlichen Glaubens eher Gewicht verschaffen, als wenn sie getrennt agieren. Freilich kann es immer wieder gute Gründe dafür geben, bei bestimmten Themen aus der eigenen Position heraus zu sprechen, wie in anderen Fällen das gemeinsame christliche Zeugnis gefordert ist. In Fragen der Bioethik, der Sexualethik oder des Familienbildes erleben wir gegenwärtig besonders deutlich, wie sich zwischen evangelischer und römisch-katholischer Kirche Gemeinsamkeiten und Unterschiede der Akzentsetzung in bemerkenswerter Weise überschneiden.

Doch ich will heute nicht dieser Frage nachgehen, sondern mich einem Themenfeld zuwenden, das auf besondere Weise zeigt, wie Fragen des christlichen

Glaubens plötzlich ins Zentrum von Auseinandersetzungen geraten, die auf eine in der jüngsten Vergangenheit eher ungewohnte Weise weltanschaulich aufgeladen sind. Denn aufs Neue wird nach dem angemessenen Verständnis des biblischen Schöpfungsglaubens gefragt; erneut wird er gegen vorherrschende wissenschaftliche Deutungen der Weltentstehung und der Entwicklung des Lebens ins Feld geführt. Solche Entwicklungen lösen auf der anderen Seite eine neue Woge eines kämpferischen Atheismus aus, die eine klare Reaktion verlangt. Noch wichtiger freilich ist es, dass wir ein genuin christliches Schöpfungsverständnis auch im Blick auf die großen Herausforderungen fruchtbar machen, die sich gegenwärtig besonders nachdrücklich am Klimawandel zeigen. Auch im Blick auf solche Konflikte ist es gut, sich an den Wahlspruch zu halten, den ich von Paul Gerhardt entlehnt habe: „unverzagt und ohne Grauen“.

IV. Der Schöpfungsglaube als Thema neuer weltanschaulicher Konflikte

„Und sie bewegt sich doch! – Epur si muove“ – Galileo Galilei wird dieser Satz zugesprochen. Dass er ihn so nicht gesagt hat, gilt als sicher. Und doch markiert er einen symbolträchtigen Punkt im Verhältnis zwischen Naturwissenschaft und Theologie. Galilei hatte den experimentellen Nachweis zu der These von Nikolaus Kopernikus geliefert, dass sich nicht die Sonne um die Erde, sondern umgekehrt die Erde um die Sonne dreht. Galilei geriet dadurch in einen heftigen Konflikt mit der kirchlichen Lehrmeinung seiner Zeit; er ertrug ihn dadurch, dass er seiner wissenschaftlichen Meinung abschwor. „Und sie bewegt sich doch!“ ist so zu einem Satz des symbolischen Aufbegehrens geworden. Gerne wird er beispielhaft verwendet, um die vermeintliche Überlegenheit der naturwissenschaftlichen Erkenntnisse über kirchliche Glaubensansprüche zu dokumentieren.

Heute hat man manchmal den Eindruck, das Rad solle in die Zeit der Entdeckungen der „Himmelsphysik“ zurückgedreht werden. Unter den Namen „Kreationismus“ und „Intelligent Design“ werden Debatten angestoßen, die längst überwunden schienen. Dabei wird mit biblischen Texten in einer Weise umgegangen, als habe es die Entwicklung der Theologie insbesondere in ihrer durch die Reformation angestoßenen wissenschaftlichen Gestalt nie gegeben. Das geschieht unter anderem auf die Weise, dass die biblischen Schöpfungsberichte zu einer quasiwissenschaftlichen Welterklärungstheorie gemacht werden.

Neuerdings ist versucht worden, das durch einen aufwändig gestalteten, von einem Muslim herausgegebenen, „Atlas der Schöpfung“ zu untermauern.¹⁹ In der Türkei, in Frankreich, Spanien und Belgien, nun auch in Deutschland ist dieser Atlas kostenfrei an Schulen und andere öffentliche Einrichtungen versandt wor-

den. Jeweils auf einer Doppelseite wird das Foto eines Fossils neben das eines heute lebenden Vertreters jener abgebildeten Art gestellt. Diese Gegenüberstellung soll beweisen, dass diese Lebewesen vor Millionen Jahren bereits genauso existiert hätten wie heute; damit soll die Haltlosigkeit der Evolutionstheorie unter Beweis gestellt werden.

Der „Kreationismus“ tritt mit der Forderung auf, dass in den Schulen nicht die Evolutionstheorie, sondern eine biblische Weltanschauung unterrichtet wird.²⁰ Der Glaube an den Schöpfer wird so zu einer pseudowissenschaftlichen Weltanschauung; dieser Glaube selbst soll nämlich das zutreffende Wissen über die Entstehung und Entwicklung der Welt vermitteln. Mit dieser Verkehrung des Glaubens an den Schöpfer in eine Form der Welterklärung hat die Christenheit immer wieder Schiffbruch erlitten. Indem ein zur Weltanschauung missdeuteter Glaube an die Stelle der wissenschaftlichen Vernunft treten sollte, wurde in Wahrheit das Bündnis von Glaube und Vernunft aufgekündigt. Deshalb ist aus Gründen des Glaubens ein klarer Widerspruch notwendig, wenn die biblischen Schöpfungserzählungen in einem solchen „kreationistischen“ Sinn missbraucht werden.

Neuerdings wird der Evolutionstheorie auch eine Auslegung der Schöpfungslehre entgegengesetzt, der man den Namen „Intelligent Design“ gibt.²¹ Weil man die innere Folgerichtigkeit der Evolution nicht anders begründen könne, müsse man aus wissenschaftlichen Gründen, so wird gesagt, einen göttlichen Welturheber annehmen, der die Welt von Anfang an so intelligent konzipiert hat, dass es zur Ent-

¹⁹ Harun Yahya, Atlas der Schöpfung, Bd. I, Istanbul 2006.

²⁰ Zur Diskussion in Deutschland vgl. als Beispiel: Ulrich Kutschera (Hg.), Kreationismus in Deutschland. Fakten und Analysen, Münster 2007.

²¹ Als Beispiel nenne ich: William A. Dembski, Intelligent Design. The Bridge between Science and Theology, InterVarsity Press 1999.

stehung des Lebens und zur Entwicklung des Menschen als der Krone der Schöpfung kam.

Damit wird freilich Gott den Ursachen in Raum und Zeit gleichgesetzt. Solchen Vorstellungen liegt eine Denkweise zu Grunde, die der Philosoph Immanuel Kant gerade überwinden wollte, als er erklärte, er habe „das Wissen aufheben“ müssen, „um zum Glauben Platz zu bekommen“.²² Er meinte damit, dass er den Gottesbegriff aus der Umklammerung durch das an die Kategorien von Raum und Zeit gebundene Erfahrungswissen befreien musste, damit der Begriff Gottes als der alles umfassenden Wirklichkeit überhaupt wieder zur Geltung kommen konnte. Hinter diese Befreiung Gottes aus der Vorherrschaft des Erfahrungswissens fällt wieder zurück, wer die Notwendigkeit des Gottesbegriffs auf der Ebene des Erfahrungswissens festzuhalten oder zu beweisen versucht.

Es kann nicht verwundern, dass dem ideologischen Missbrauch des christlichen Schöpfungsglaubens, wie er im Kreationismus und in der Lehre vom „Intelligent Design“ vorliegt, spiegelbildlich ein Missbrauch entspricht, der meint, aus den Einsichten der modernen Naturwissenschaften zwingend eine Leugnung Gottes und die Verpflichtung auf einen kämpferischen Atheismus ableiten zu können. Beispielhaft ist dafür der Evolutionsbiologe Richard Dawkins, der sich mit seinem Buch „Der Gotteswahn“ („The God Delusion“) an die Spitze dieser Bewegung gesetzt hat.²³ Dawkins restauriert ein Weltbild, nach welchem Religion einem vorwissenschaftlichen Zeitalter angehört und mit dem Siegeszug des wissenschaftlichen Bewusstseins zum Verschwinden kommt. Weil sich dieses Verschwinden nicht von selbst einstellt, muss es durch einen weltanschaulichen Kampf vorangetrieben wer-

den, für den man sich der Unterstützung durch vermeintlich wissenschaftliches Handeln zu versichern versucht. Das Gottesverständnis soll auf dem Weg destruiert werden, dass danach gefragt wird, ob man auf die Gotteshypothese angewiesen sei, um die Entstehung der Welt und des Lebens zu erklären. Die Auseinandersetzung mit dem Gottesbegriff wird also ganz und gar auf dem Missverständnis eines „Lückenbüßergottes“ („God of the gaps“) aufgebaut.²⁴ Dafür sind Kreationismus und „Intelligent Design“ willkommene Gegner; Richard Dawkins überhöht deren Vertreter deshalb zu den maßgeblichen Repräsentanten des Christentums, ja der Religion überhaupt. Er verbindet – ebenso wie Hitchens – das zugleich mit einer maßlosen Polemik, die religiöse Erziehung mit Kindesmisshandlung gleichsetzt und das alttestamentliche Gottesbild in einer Weise beschimpft, die historischen Sinn und moralische Proportion in gleicher Weise vermissen lässt.

Der grundlegende Fehler in dieser Debatte liegt darin, dass der Schöpfungsgedanke nicht als Thema des Glaubens, sondern des Wissens angesehen wird. Der Glaube richtet sich auf die Wirklichkeit im Ganzen; er hat es mit dem Grund der Welt wie meines persönlichen Lebens zu tun. Ihm verdanke ich die Weltgewissheit wie die Daseinsgewissheit, die meinem Leben Sinn verleihen. Unter Wissen dagegen ist in solchen Fällen das Erfahrungswissen zu verstehen, das wir mit den Mitteln von Beobachtung und Experiment erwerben. Dieses Erfahrungswissen ist an die Bedingungen von Raum und Zeit gebunden; der Glaube dagegen richtet sich auf die Wirklichkeit Gottes, die Raum und Zeit umgreift und übersteigt. Zwar bleibt der Glaube auf das Wissen bezogen, ja angewiesen. Aber er ist nicht mit ihm identisch – das ist der entscheidende Punkt. Glaube und Wissen sind also bewusst voneinander zu unterscheiden; sie treten

²² Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, Vorrede zur zweiten Auflage, Werksausgabe hg. von W. Weischedel, Bd. 3, Frankfurt 1988, S 33

²³ Richard Dawkins, Der Gotteswahn, Berlin 2007. Vgl. auch Christopher Hitchens, Der Herr ist kein Hirte. Wie Religion die Welt vergiftet, München 2007.

²⁴ Vgl. zu diesem und anderen Aspekten die eindrucksvolle Auseinandersetzung mit Richard Dawkins, die Alister McGrath vorgelegt hat: Alister McGrath / Joanna Collicutt McGrath, The Dawkins Delusion? Atheist fundamentalism and the denial of the divine, London 2007.

aber damit nicht beziehungslos auseinander, werden also nicht voneinander getrennt. Weder ist die Bibel ein Naturkundebuch, noch vermag die Naturwissenschaft Aussagen über Gott zu machen. Gott ist kein naturwissenschaftliches Postulat. Wer Gott allein mit den Mitteln der Naturwissenschaft zu erfassen sucht, bringt sich um die Möglichkeit einer Begegnung mit dem befreienden Wort Gottes.

In diesem Zusammenhang wurde verschiedentlich die Frage erörtert, ob im Biologieunterricht auf den biblischen Schöpfungsglauben und ob im Religionsunterricht auf die Evolutionstheorie Bezug zu nehmen sei. Am günstigsten wäre es ohne Zweifel, wenn das Verhältnis zwischen beiden Betrachtungsweisen in interdisziplinären Unterrichtsprojekten geklärt würde. Dann könnten biologische und theologische Perspektiven jeweils in ihrer Eigenbedeutung zur Geltung gebracht werden. Man könnte lernen, dass man die Beziehung zwischen diesen beiden Betrachtungsweisen nur dann zureichend bestimmen kann, wenn man zuvor gelernt

hat, sie voneinander zu unterscheiden. Das aber setzt voraus, dass sowohl hinsichtlich der biologischen als auch hinsichtlich der theologischen Fragen die gebotene Sachkenntnis gegeben ist. Das gilt auch für die Fälle, in denen im Biologie- oder im Religionsunterricht über das Verhältnis von Schöpfungsglauben und Evolutionstheorie gesprochen werden soll.

Wer aus biologischer Perspektive über den biblischen Schöpfungsglauben spricht, braucht dafür entsprechende theologische Kenntnisse. Insbesondere muss er es vermeiden, die biblischen Schöpfungserzählungen zu konkurrierenden Welterklärungsmodellen zu machen und das eine gegen das andere auszuspielen. Sowohl das Ergebnis: „Darwin beweist, dass es Gott nicht gibt“, als auch das Ergebnis: „Gott beweist, dass Darwin Unrecht hat“ wäre eine didaktische Fehlleistung. Ebenso klar ist, dass der Biologieunterricht die Grenze zur weltanschaulich-religiösen Bildung nicht überschreiten darf; er darf nicht unter der Hand zum Religionsunterricht – auch nicht in einem antireligiösen Sinn – werden.

V. Der Auftrag zu gesellschaftlicher Mitverantwortung

V.1. Schöpfungsglaube konkret: Antworten auf den Klimawandel

Lange Zeit über hatten wir es uns in dem Bewusstsein „Und sie bewegt sich doch!“ mit der Vorstellung bequem gemacht, dass Gottes Zusage schon Bestand haben würde: „Solange die Erde steht, soll nicht aufhören Saat und Ernte, Frost und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht.“²⁵ Doch der Klimawandel weckt die Sorge, ob diese Verheißung Gottes durch das Verhalten seiner Geschöpfe verwirkt werden kann.

Wissenschaftlich hat die Feststellung, dass der Klimawandel stattfindet und vom Menschen mit verursacht ist, eine erdrückende Plausibilität. Das Internationale Expertengremium zum Klimawandel (IPCC), dem gemeinsam mit Al Gore der Friedensnobelpreis dieses Jahres zuerkannt wurde, hat das im Lauf der letzten Monate eindrucksvoll bestätigt. Es hat zugleich auf die Komplexität und Dynamik des Klimasystems hingewiesen, deretwegen präzise Voraussagen sehr schwer sind. Doch die auch für viele Forscher überraschenden Satellitenbilder von der Arktis, die sowohl eine eisfreie Nordwest- wie eine fast eisfreie Nordostpassage zeigen, sind ein dramatischer Beleg für den Wandel, der Züge einer Katastrophe angenommen hat. Die Lage ist ernst. Der Einfluss des Klimawandels – auch dies hat die IPCC-Studie noch einmal belegt – ist bereits voll im Gange. Das Abschmelzen der Gletscher gehört genauso zu den Auswirkungen dieses Wandels wie ungeheure Niederschlagsmengen in Afrika, ein frühzeitigeres Blühen der Obstbäume und Blumen in Deutschland, die dramatische Abnahme der Artenvielfalt oder Hitzewellen. Viele Fragen sind offen: Wie richtet sich die Gesellschaft auf die Gefahren des Klimawandels aus? Wie kann sie sich schützen vor den enormen volkswirtschaftlichen Kosten durch Hochwasser oder heftige Stürme? Welche sozialen Folgen wird der Klimawandel haben, wenn die

Energiepreise weiter ansteigen? Sollen Felder mit Pflanzen zur Energiegewinnung statt mit Nährpflanzen bestellt werden, obwohl nach wie vor Millionen Menschen an Unternährung und Hunger sterben? Neue Konfliktherde zeichnen sich bereits ab, wo Nationen nicht über eigene natürliche Süßwasserressourcen verfügen. Wichtige Bemühungen richteten sich in letzter Zeit darauf, Klima- und Energiepolitik miteinander zu verbinden, aber immer deutlicher wird sich künftig Klimapolitik auch mit friedenspolitischem Engagement verbinden müssen. Wir müssen uns der Frage stellen, welche Gestalt die Welt von morgen haben soll.

Die Klimakrise, die schon längst begonnen hat, ist für uns ein wichtiger Anlass, schöpfungstheologische Grundfragen neu zu bedenken. Was unter dem sogenannten Herrschaftsauftrag an den Menschen zu verstehen sei und wie sich die beiden biblischen Schöpfungsberichte in den zwei ersten Kapiteln der Bibel zueinander verhalten, gewinnt in einem solchen Zusammenhang höchst praktische Bedeutung. Ich habe solche Fragen in meinem Appell zur Klimathematik im Mai dieses Jahres aufgegriffen.²⁶ Aber ebenso wichtig ist vorbildhaftes praktisches Verhalten. Deshalb sollten kirchliche und diakonische Einrichtungen darin fortfahren, Umwelt- und Energiemanagement-Systeme einzuführen. Weitere Initiativen – von Solaranlagen auf kircheneigenen Gebäuden bis hin zu Wettbewerben im Umweltbereich oder dem Gütesiegel „Grüner Gockel/Hahn“ – können dem verstärkt zur Seite treten. Auch der durch die Dritte Europäische Ökumenische Versammlung in Hermannstadt aufgegriffene Vorschlag, den Zeitraum zwischen dem 1. September und dem 4. Oktober dem Gebet für den Schutz der Schöpfung und der Förderung eines nachhaltigen Lebensstils

²⁵ 1. Mose 8, 22.

²⁶ Es ist nicht zu spät für eine Antwort auf den Klimawandel (EKD-Texte 89), Hannover 2007.

zu widmen, gehört in diesen Zusammenhang.²⁷

V.2. Gerechte Teilhabe aktuell: Die Armut von Kindern

Wer über die Gestaltung der Welt von morgen nachdenkt, muss über Kinder reden. Kinder werden um ihrer selbst willen geboren; aber dass sie geboren werden und aufwachsen, ist zugleich ein entscheidender Beitrag zur Zukunftssicherung einer Gesellschaft. Doch im konkreten Einzelfall wird häufig das Gegenteil erlebt: Kinder werden zu einem zusätzlichen Risiko für die Sicherung der eigenen Existenz. Armutsrisiken treffen heute besonders kinderreiche Familien sowie Alleinerziehende und Migrantenfamilien; Kinder sind in unserer reichen Gesellschaft in wachsendem Maß selbst von Armut betroffen. Mehr als fünfzehn Prozent der 15 Millionen Minderjährigen in Deutschland leben in Armut. Sie leben von Leistungen auf oder unter dem Sozialhilfeniveau. Armut zeigt sich dabei in materieller Armut; doch sie hat Konsequenzen weit darüber hinaus. Armut konkretisiert sich in Bildungsarmut, in Beziehungsarmut, in mangelnder Teilnahme am gesellschaftlichen und kulturellen Leben. Unsere im vergangenen Jahr veröffentlichte Armutsdenkschrift spricht deshalb von Armut als „fehlender Teilhabe“.²⁸ Und diese Synode hat im Blick auf solche Entwicklungen vor einem Jahr festgestellt: „Die Chancen zur gerechten Teilhabe sinken drastisch. Dadurch wird der soziale Frieden gefährdet.“²⁹

²⁷ Vgl. die Schlussbotschaft der 3. Europäischen Ökumenischen Versammlung, vom 8. September 2007, dort Empfehlung X (www.ekd.de/aktuell_presse/pm88_2007_eea3_botschaft.html).

²⁸ Gerechte Teilhabe. Befähigung zu Eigenverantwortung und Solidarität. Eine Denkschrift des Rates der EKD zur Armut in Deutschland, Gütersloh 2006, S. 43 u.ö..

²⁹ Gerechtigkeit erhöht ein Volk. Armut muss bekämpft werden – Reichtum verpflichtet. Kundgebung der EKD-Synode in Würzburg 2006 zum Schwerpunktthema, in: Gerechte Teilhabe, a.a.O., 84.

Der wirtschaftliche Aufschwung, der sich seitdem fortgesetzt hat, hat zwar das Ausmaß der Arbeitslosigkeit in unserem Land gemildert. Am Ausmaß der Kinderarmut dagegen hat er nichts geändert. Seit der Einführung des Arbeitslosengelds II im Jahr 2004 hat sich vielmehr die Zahl armer Kinder bis heute verdoppelt. Die jüngste Statistik des Deutschen Kinderschutzbundes belegt ein Drama in unserem Land. Sie nennt die erschreckend hohe Zahl von 2,6 Millionen Kindern, die in Deutschland in Armut leben. Von Ihnen sind 700.000 Kinder verarmt, obwohl ihre Eltern einer geregelten, aber extrem gering vergüteten Arbeit nachgehen („working poor“). 1,9 Millionen Kinder müssen von jenen 208 Euro leben, die das ALG II anteilig für das Leben eines Kindes vorsieht.

Dabei muss man bedenken: Wo das Geld nicht zum Leben reicht, wird auch der Kinderzuschlag für den Lebensunterhalt der Erwachsenen herangezogen. Wo finanziell mehr aufgewendet werden muss, als dies möglich ist, bekommen es als erste die zu spüren, die sich dieser Situation fügen, weil sie es gar nicht anders kennen. Kinder werden so zu Indikatoren der Armut der ganzen Familie. Wahrnehmen und Eingreifen werden zu wichtigen Aufgaben auch im täglichen Handeln von Kirchengemeinden. Aber nötig ist auch ein verlässliches Instrument zur Darstellung von Kinderarmut in unserer Gesellschaft. Und nötig sind entschiedene Schritte, um die strukturellen Gründe dieser Armut zu überwinden.

Gewiss ist die Idee, einmalige Beihilfen in eine leicht erhöhte monatliche Zuwendung zu überführen, im Sinne der Anregung zu selbständigem Wirtschaften richtig. Aber bei 208.- Euro, die Hartz-IV-Empfänger als Kinderanteil erhalten, wäre das eine rein kosmetische Korrektur. Die Nationale Armutskonferenz hat in einem am 16. Oktober verabschiedeten Positionspapier³⁰ eindringlich eine Neubestimmung

³⁰ Der Titel lautet: „Das Existenzminimum für Kinder im SGB II und SGB XII muss neu bestimmt werden!“ (vgl. die Homepage der Nationalen Armutskonferenz <http://www.nationale-armutskonferenz.de>)

mung der Mindestsätze gefordert. Es ist auch meine Überzeugung: Kinder brauchen als eigenständige Geschöpfe auch ein eigenes existenzsicherndes Kindergeld, das sie – und uns – davor bewahrt, dass Armut in dieser Gesellschaft erblich wird. Um armen Kindern Teilhabe in unserer Gesellschaft zu ermöglichen, ist es nötig, die Zuwendungen kindgerecht und d.h. am tatsächlichen Bedarf der Kinder zu orientieren.

Eine Studie des Sozialwissenschaftlichen Instituts (SI) der EKD ist jüngst der inneren Situation armer Familien nachgegangen.³¹ Bei aller Ernüchterung entdeckt diese Studie auch Hoffnungszeichen: Kinder motivieren ihre Eltern. Eltern wollen Vorbilder sein. Sie wollen ihren Kinder Zukunftschancen eröffnen. Familien mit Kindern ergreifen intensiver als Menschen ohne Kinder Initiativen dazu, Wege aus der Armut heraus zu finden.

Leicht ist das jedoch nicht, wie eine weitere Studie unseres Sozialwissenschaftlichen Instituts zeigt.³² Denn die Wahrscheinlichkeit ist groß, dass Kinder über die eigentlichen finanziellen Sorgen hinaus die Orientierung an Verhaltensmustern der Eltern erben. Kinder in Armut wachsen in ihren Familien in eine „Deutungsgemeinschaft“ hinein, die die erlebte Perspektivlosigkeit als unabänderlich ansieht. Menschen in Armut – und Familien sind hier eben nicht ausgenommen – bestätigen einander in der Hoffnungslosigkeit, eine Veränderung für ihre Situation erreichen zu können. Umso wichtiger sind die in dieser Studie geschilderten Projekte evangelischer Kirchengemeinden, die sich gegen die Armut engagieren

Ich bin davon überzeugt: Das Eintreten gegen die Armut, zu dem sich diese

³¹ Ausgegrenzt und Abgefunden? Innenansichten der Armut. Eine empirische Studie. (vgl.: <http://www.ekd.de/swi/54412.html>)

³² Heinrich Grosse, Wenn wir die Armen unser Herz finden lassen. Kirchengemeinden aktiv gegen Armut und Ausgrenzung. Ergebnisse einer empirischen Untersuchung des Sozialwissenschaftlichen Instituts der EKD, in: epd-Dokumentation 34/2007.

Synode vor einem Jahr bekannt hat, braucht Nachhaltigkeit. Wir dürfen nicht darin nachlassen, Wege zur Überwindung der Armut zu suchen. Bildung, so haben wir schon im vergangenen Jahr festgestellt, ist „der zentrale Ausweg aus der Armut“.³³ An der Schnittstelle zwischen Familien-, Sozial- und Bildungspolitik bedarf es eines radikalen Wandels, der dazu führt, dass Kinder nach ihren Fähigkeiten gefördert werden. Das ganzheitliche Bildungskonzept unserer Kirche, in das wir insbesondere bereits die Bildung im Elementarbereich einbezogen haben, ist dafür ein wichtiger und tragfähiger Ansatz.

V.3. Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen

Die globalisierte und multikulturelle Welt, in der wir seit dem Ende des Kalten Krieges leben, bedarf einer neuen, zeitgemäßen Friedensethik aus christlicher Verantwortung. Die Synode der EKD hat das in den vergangenen Jahren immer wieder betont. Sie hat deshalb darauf gedrängt, dass wir den Schritt zu einer neuen evangelischen Friedensdenkschrift unternehmen. Dieser Schritt ist nun vollzogen. Der Synode liegt die neue Friedensdenkschrift vor, die von der Kammer der EKD für öffentliche Verantwortung einstimmig verabschiedet wurde und die sich der Rat der EKD ebenso einstimmig zu Eigen gemacht hat.³⁴ Auch hier vor der Synode der EKD danke ich der Kammer für Öffentliche Verantwortung sehr herzlich für dieses wichtige Dokument.

Die Denkschrift vertritt einfache und klare Grundsätze und Maximen. Die folgenden hebe ich ausdrücklich hervor: Wer aus dem Frieden Gottes lebt, tritt für den Frieden in der Welt ein. Wer den Frieden will, muss den Frieden vorbereiten. Friede ist nur dann nachhaltig, wenn er mit Recht und Gerechtigkeit verbunden ist. Gerechter Friede setzt in der globalisierten Welt den Ausbau der internationalen

³³ Gerechte Teilhabe, a.a.O. 70.

³⁴ Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen. Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 2007.

Rechtsordnung voraus. Staatliche Sicherheits- und Friedenspolitik muss von den Konzepten der „Menschlichen Sicherheit“ und der „Menschlichen Entwicklung“ her gedacht werden.

Diese einfachen Leitgedanken verbinden sich mit konkreten Handlungsoptionen. So ist etwa mit der geforderten Rechtsförmigkeit einer internationalen Friedensordnung der Anspruch verknüpft, dass diese Rechtsordnung dem Vorrang ziviler Konfliktbearbeitung verpflichtet ist und die Anwendung von Zwangsmitteln an strenge ethische und völkerrechtliche Kriterien bindet. Auch die Herausforderung durch den modernen internationalen Terrorismus rechtfertigt deshalb keine Wiederbelebung der Lehre vom „gerechten Krieg“. Vielmehr bewährt sich gerade in einer solchen Situation die Ausrichtung aller friedenspolitischen Überlegungen an der Leitidee des „gerechten Friedens“.

Durchgängig wird in der Denkschrift die Notwendigkeit der Prävention hervorgehoben; gewaltfreien Methoden der Konfliktbearbeitung wird der Vorrang zuerkannt; den zivilen Friedens- und Entwicklungsdiensten wird für die Wiederherstellung, Bewahrung und Förderung eines nachhaltigen Friedens eine wichtige Rolle zugeschrieben. Mit dieser Grundorientierung bringt die Evangelische Kirche in Deutschland ihre Stimme in die politische wie in die ökumenische Diskussion ein. Sie versteht diese Denkschrift deshalb auch als einen Beitrag zu der vom Ökumenischen Rat der Kirchen ausgerufenen Dekade zur Überwindung von Gewalt (2001 bis 2010).

Abweichend von den „Heidelberger Thesen“ des Jahres 1959³⁵ wird die Auffassung vertreten, die Drohung mit dem Einsatz nuklearer Waffen sei in der Gegenwart friedensethisch nicht mehr zu rechtfertigen. Über die friedenspolitischen Folgerungen aus dieser Aussage konnte die Kammer für Öffentliche Verantwortung keine letzte Übereinstimmung erzielen. Doch dass ein ethischer Konsens unterschiedliche Abwägungen hinsichtlich sei-

ner politischen Konsequenzen zulässt, ist nicht ungewöhnlich.

Auch bei nüchterner Betrachtung der Realität nach Chancen des Friedens Ausschau zu halten – das ist der Geist dieser neuen Friedensdenkschrift. Sie führt die Tradition friedensethischer Urteilsbildung in unserer Kirche unter neuen Bedingungen weiter. Diese Tradition hat in den Zeiten der deutschen Teilung in der Ostdenkschrift von 1965 und der Friedensdenkschrift von 1981 besonderen Ausdruck gefunden; in den Kirchen der DDR hat sie sich besonders in der Friedensdekade, in der großen Wirksamkeit des Zeichens „Schwerter zu Pflugscharen“ und in der beherzten Absage an Geist, Logik und Praxis der Abschreckung Ausdruck verschafft. Heute entwickeln wir eine Friedensethik, die unterschiedliche Strömungen unter dem Leitbegriff des gerechten Friedens zusammenführt. Die EKD will damit ihren Beitrag zur friedensethischen Urteilsbildung wie zu praktischen Friedensbemühungen unter den Bedingungen des 21. Jahrhunderts leisten.

³⁵ Günter Howe (Hg.), Atomzeitalter – Krieg und Frieden, Witten / Berlin 1959, 225 ff.

VI. Abschluss

Schöpfungsverantwortung angesichts des Klimawandels, das Eintreten für Gerechtigkeit angesichts der Armut von Kindern und die Gestaltung eines gerechten Friedens – so hießen die Konkretionen, an denen ich die politische und gesellschaftliche Verantwortung unserer Kirche verdeutlicht habe. In auffälliger Weise kehrt in ihnen der Dreiklang von Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung wieder, der das politische Zeugnis unserer Kirche im ökumenischen Horizont immer wieder prägt. Das bedeutet nicht, dass es nicht auch Themen gäbe, die über diesen Dreiklang hinausweisen. Von ihnen war auch in diesem Bericht die Rede, als ich auf Aspekte individueller Freiheit zu sprechen kam, zu denen die Religionsfreiheit unlöslich hinzugehört.

Unsere Zeit ist dadurch geprägt, dass wieder verstärkt nach Grund und Ziel des endlichen menschlichen Lebens gefragt wird. Auch die Deutung von Anfang und Ende unserer endlichen Welt zieht wieder verstärkte Aufmerksamkeit auf sich. Um zu solchen Debatten unseren Beitrag zu leisten, brauchen wir einen lebendigen Glauben und gute Theologie. Wir brauchen eine Haltung, wie Paul Gerhardts sie beschrieb:

„Unverzagt und ohne Grauen
soll ein Christ,
wo er ist,
stets sich lassen schauen.“