

Schlussbemerkungen

Und dennoch hat Clemens Graf von Galen öffentlich scharf dem Regime widersprochen. Er nannte Mord Mord. Wie gefährlich das sein konnte, zeigt das Beispiel des – 1996 selig gesprochenen – Berliner Dompropstes Bernhard Lichtenberg, der schon 1938 gegen das „Kristallnacht“-Pogrom protestiert hatte. Lichtenberg betete 1941 in der Hedwigs Kathedrale öffentlich für Juden und „die armen Gefangenen in den Konzentrationslagern“, auch verurteilte er ein antisemitisches Hetzblatt. Dafür bekam er zwei Jahre Gefängnis wegen „Kanzelmisbrauchs“ und „Heimtücke“ (Verächtlichmachung der Regierung). Lichtenberg starb, völlig entkräftet, im November 1943 auf dem Transport ins KZ.

Von Galens mythische Größe verliert bei genauerer historischer Betrachtung einige Zentimeter. Er wusste schon ein Jahr vor seiner Euthanasie-Predigt von den Krankenmorden. Die ersten Proteste kamen im Juli 1940 von Württembergs evangelischem Landesbischof Theophil Wurm, allerdings nicht öffentlich, sondern als Eingaben an den Innenminister. Diese Briefe machten die Runde und wurden weithin bekannt. Schon im August 1940 kam der protestantische Pfarrer Paul Braune von der Inneren Mission in Lobetal bei Berlin wegen seines Widerstands gegen die Euthanasie ins KZ.

Die Historikerin Griech-Poelle weist darauf hin, dass von Galen nach dem Sommer 1941 seine öffentlichen Proteste so gut wie einstellte. Sie vermutet eine Art Waffenstillstand mit der Gestapo: Diese beendete damals ihren „Klostersturm“, um das katholische Volk nicht weiter gegen sich aufzubringen. Auch die Vergasungsaktionen des „Euthanasieprogramms“ waren – auf Weisung des „Führers“ hin – abgebrochen worden. Die Morde an den Kranken gingen jetzt auf verdecktere Weise weiter. Der Löwe aber knurrte nur noch, er brüllte nicht mehr.

Gewiss war von Galens Widerstand, wie der deutsche Widerstand überhaupt, zu schwach und kam zu spät. Bei dem Bischof aber

lag es nie an mangelndem Mut, sondern – neben institutionellen Zwängen – an der lange fehlenden vollen Einsicht in den Charakter des Regimes. Preysing hatte diese Einsicht, aber auch er konnte nicht mehr ausrichten. Es ist kein Zufall, dass gerade von Galens Unbedingtheit zum Symbol des katholischen Widerstandes geworden ist; nicht erst im Nachhinein, sondern schon 1941, als Flugblätter mit von Galens Predigten vom Himmel flatterten, abgeworfen von Maschinen der Royal Air Force.

Der katholische Theologe und Münsteraner Kirchenhistoriker Hubert Wolf schreibt: „Selige sind nach der Lehre der Kirche durchaus keine perfekten Menschen ohne Fehl und Tadel. Sie stehen vielmehr exemplarisch für bestimmte christliche Tugenden, für ein Handeln aus dem Glauben in einer bestimmten Situation – trotz all ihrer menschlichen Beschränktheiten. [...] Die Botschaft einer Seligsprechung [...] lautet: Ein ‚ganz durchschnittlicher Zeitgenosse von durchaus beschränkten Geistesgaben‘ ist über sich hinausgewachsen.“

So wird wohl die Seligsprechung des Kardinals von Galen in vielen katholischen Kreisen so bewertet, wie es Wolf in einem Interview ausdrückte: „Das Seligsprechungsverfahren für Kardinal von Galen kam ja unter Papst Johannes Paul II. zum Abschluss. In dessen Pontifikat fällt auch das große Schuldbekennnis des Jahres 2000 für das Versagen der Kirche – auch in der Zeit des Nationalsozialismus. Man muss beides sehen und von beidem sprechen. Mit der Seligsprechung von Galens wird weder sein eigenes Versagen in der Judenfrage getilgt noch das der Kirche. Sondern es wird dem ‚Otto Normalchristen‘ gesagt: Schau her, da ist einer mit Kanten, Macken und Schwächen; einer, der angesichts der Judenvernichtung nicht das Notwendige gesagt hat – und der trotzdem an einer entscheidenden Stelle ‚das Maul aufgemacht‘, Zivilcourage bewiesen hat. Das ist doch die Botschaft, oder?“

Martin Bräuer, Bad Camberg.

ist Pfarrer der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau

Evangelische Kirche und anthroposophische Christengemeinschaft – quo vaditis?

Überlegungen zur gegenwärtigen Situation ihres Dialogs anlässlich der Studie „Zur Frage der Christlichkeit der Christengemeinschaft“

Von Helmut Zander

Erstmals 1949 hat die evangelische Kirche ihre Position gegenüber der 1922 gegründeten Christengemeinschaft (CG) offiziell formuliert. Weil sie die Taufe dieser von Rudolf Steiner inspirierten Vereinigung

nicht anerkannte, war der CG eine Aufnahme in die Ökumene – in die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen und den Ökumenischen Rat – verwehrt. Dieses Ergebnis wurde mehrfach überprüft, zuletzt 1991 bis 1993 in einer gemeinsamen Arbeitsgruppe beider Seiten. In Reaktion darauf problematisierte Joachim Ringleben, Professor für Systematische Theologie in Göttingen, in einer prononcierten Stellungnahme die Christlichkeit der CG. Man kann ihm eine unzureichende Kenntnis mancher Sachverhalte vorhalten, aber zentrale theologische Konfliktfelder hat er präzise identifiziert. In Reaktion darauf veröffentlichte der „Arbeitskreis Anthroposophie und Evangelische Landeskirche“ in Württemberg 2004 eine Publikation¹, in deren Zentrum eine fast 100-seitige Reaktion auf Ringlebens Äußerungen von zwei Mitgliedern der CG steht: von Hellmut Haug (der sich unter seinem Namen und unter seinem Pseudonym „Andreas Binder“ zitiert) sowie von Arnold Suckau, der Priester der CG ist. Diesen Text rahmen Stellungnahmen des Arbeitskreises und von Vertretern der evangelischen Kirche sowie ein Wiederabdruck von Ringlebens Aufsatz.

Mit dieser Veröffentlichung hat die Debatte ein neues Niveau erreicht. Zum ersten ist die bisherige Engführung auf die Tauffrage zugunsten einer Öffnung auf die gesamte Theologie der CG überwunden. Zum anderen legen zwei Theologen der CG selbst ihre Position

Materialien des Konfessionskundlichen Lehrplans 56/2005 (Hf+G), S. 116 - 119

dar, so dass der Dialog die wechselseitige Zuschreibung von Positionen ersetzt. Schließlich wissen wir angesichts der Breite der verhandelten Themen jetzt sehr viel genauer, über welche Fragen zu sprechen ist.

Obenan steht bei den offenen Fragen das Problem einer verbindlichen Theologie der CG. Sie kennt keinen bindenden Konsens in Lehrfragen, hier ganz in der Tradition der Anthroposophie, die nur individuelle Positionen, aber keine gemeinschaftlichen „Dogmen“ zulassen will (darin übrigens ein Kind des liberalen Protestantismus um 1900). Als unveränderlich gilt aber der Text des Kultes, so dass ein Eingriff in den Kultus den Ausschluss eines Priesters nach sich zieht; außerdem steht für die Priester der CG das von Steiner formulierte Credo nicht zur Disposition. Neben dem fehlenden Lehrkonsens gibt es in der CG auch keine Verständigung über die Hermeneutiken, mit denen Steiner auszulegen wäre. Dies macht jede Verständigung über mögliche Gemeinsamkeiten und Unterschiede jenseits individueller Meinungen zu einem labilen Unterfangen. Hier hilft auch der Beitrag von Haug und Suckau nicht weiter, denn der Status ihres Textes für die CG bleibt offen. Dahinter stehen im Übrigen beträchtliche ekklesiologische Differenzen, die in dem Band aber nicht diskutiert werden. Überraschenderweise wird das Credo, das bislang ein wichtiger Bezugspunkt war, in den Hintergrund gerückt. Möglicherweise hat dies mit seinen massiv apersonalen Gottesprädikaten zu tun. Stattdessen werden die Bezüge auf die Kultussprache der CG in den Vordergrund gerückt, deren stärker personale Begrifflichkeit im Dialog mit den evangelischen Partnern größere Gemeinsamkeiten ermöglicht.

Die zweite der großen offenen Fragen betrifft das Verhältnis der CG zur Anthroposophie und zu den Äußerungen Rudolf Steiners. Bislang war Steiner eine übermächtige und fast unbefragte Autorität. Aber es gibt spannende Entwicklungen, weil man sich leise von der Vaterfigur Steiner und seinen Lehren distanziert. Die Anthroposophie gilt zwar weiterhin als „wesentlicher, wenn auch nicht ausschließlicher Verstehenshorizont“, jedoch „nicht als eine für die Gemeinschaft verbindliche theologische Wahrheit“ (12). Nun stellt sich natürlich sofort die Frage, für wen in der CG diese Aussage gilt und was die gewundene Formulierung bedeutet, dass die Anthroposophie ein „wesentlicher Verstehenshorizont“ ist, aber im Interesse des Dialogs muss man zuerst einmal festhalten, dass hier seitens der CG eine Selbstverständigung angestoßen ist, die für die Ökumene weitreichende Folgen haben kann.

Allerdings macht der Beitrag von Haug und Suckau sofort deutlich, wie „wesentlich“ Steiners Rolle weiterhin ist. Denn ihr Beitrag ist eine dichte Exegese seiner Äußerungen, die man als Einblick in eine Position des theologischen Denkens in der CG mit großem Gewinn liest. Sie dokumentieren jedoch, in welchem großen Ausmaß Steiner weiterhin ist, was er nicht mehr sein sollte: die zentrale Referenz. Von Steiners Semantik („Gottes-Ich“, „Astralleib“, „Menschensubstanz“ oder „ahrimanische Einflüsse“, alle S. 78) bis zu seinen Lehren legt der Text offen, in welchem Ausmaß Steiner *faktisch* die dogmatische Grundlage der CG bildet. So halten Haug und Suckau an der Lehre von zwei Jesusknaben, die auf Ringleben reagieren, fest und suchen sie in einer langen Passage zu plausibilisieren (79-85), während die gemeinsame Stellungnahme übrigens die Bedeutung dieser Vorstellung Steiners massiv relativiert (13). Letztlich klingt der Beitrag von Haug und Suckau, obwohl es vermutlich nicht so gemeint ist, wie das Dementi einer Relativierung der Rolle Steiners.

Dazu tritt bei Haug und Suckau ein weiteres Problem. Sie halten einen weiten Abstand zur historisch-kritischen Analyse von Steiners Denken. Die Veränderungen seiner Positionen kommen fast nicht

zur Sprache, die Kontexte von Aussagen fehlen – aber gerade die Christologie ist untrennbar mit den Auseinandersetzungen um die Theosophin Annie Besant, die Präsidentin von Steiners theosophischer Gesellschaft, verbunden². Zwar argumentieren beide Autoren an einzelnen Stellen historisch-kritisch, etwa wenn sie auf den „vortheosophischen“ Steiner verweisen (61), aber der Dialog mit der christlichen Theologie wird auf Dauer nicht mit einer Textkritik in homöopathischen Dosen funktionieren. Für die Theologie hingegen ist die historische Kritik zu einem Element ihrer intellektuellen Redlichkeit geworden, und zugleich erkennt sie – die CG wird dies wohlwollend sehen – die Grenzen der historischen Kritik für die Spiritualität. Drei Aspekte scheinen mir dabei bedenkenswert: Zum einen kann die historisch-kritische Relativierung die CG von Steiners zeitbedingten Abhängigkeiten befreien – aber dies wäre auch der Verlust einer Sicherheit, da man die Kanonizität von Steiners Werk völlig neu bestimmen müsste. Zum anderen ist dann unvermeidlich, dass auch der Kultus als historisch kontingenter Text seine Funktion als unveränderliche Grundlage verlöre. Schließlich sollte man bei allen Hinweisen auf historisch-kritische Defizite bei Haug und Suckau im Auge behalten, dass sie zu einer vergleichsweise offenen Fraktion im anthroposophischen Milieu gehören, in dem es auch ein fundamentalistisches Festhalten an Steiners „objektiver“ Erkenntnis als „Hellscher“ gibt.

Durchmustert man weitere Loci der theologischen Enzyklopädie, bestätigt sich, dass die theologischen Differenzen weiterhin groß sind. Vergleichsweise nahe ist man sich bei der Taufe gekommen, bei der die evangelische Seite „zusätzliche [...] symbolische Handlungen“ im Ritual der CG akzeptiert. Damit sind wohl das Auftragen von Asche und die Bezeichnung des Täuflings mit einem Dreieck (die vermutlich aus dem Okkultismus und der Freimaurerei des 19. Jahrhundert stammen) gemeint. Auch scheint man die christengemeinschaftliche Variante der trinitarischen Taufformel nicht mehr als prinzipielle Schranke zu empfinden: „Ökumenische Rücksichtnahmen“, nicht jedoch dogmatische Bedenken werden als Gründe für die Nicht-Anerkennung der Taufe angeführt (19). Gleichwohl sollte man hinsichtlich der Trinitätslehre Steiners klären, welche Bedeutung seine subordinatianisch oder tritheistisch deutbaren Aussagen besitzen, und sich in der Tauffrage nicht auf einen möglichen katholischen oder orthodoxen Widerspruch in der Ökumene verlassen.

Tiefe Unterschiede sehe ich in der Gottesfrage und in der Schöpfungstheologie. Hier gibt es pantheistisch deutbare Aussagen Steiners, wenn er vom göttlichen Ich des Menschen oder vom Ich als Tropfen im Meer des Geistigen spricht. Haug und Suckau machen dagegen personalistische Formulierungen Steiners in der Liturgie der CG stark, und man sollte anerkennen, dass Steiner seine Pantheismen der frühen theosophischen Jahre einer relecture unterzogen hat. Aber zugleich hat er seine emanationsartige Kosmologie, in der das Geistige materialisiert und am Ende wieder respiritualisiert, nicht aufgehoben. Meines Erachtens ist die Frage, welche Bedeutung die pantheistischen Erbteile in Steiners Weltanschauung und in den Texten der CG be-

1 Zur Frage der Christlichkeit der Christengemeinschaft. Beiträge zur Diskussion, Hg. Evangelischer Oberkirchenrat Stuttgart, Filderstadt: Markstein-Verlag 2004, 149 S., 19,80 €. Im Folgenden wird diese Studie mit Angabe der Seitenzahl in Klammern zitiert.

2 Werner Thiede, Wer ist der kosmische Christus? Karriere und Bedeutungswandel einer modernen Metapher, Göttingen 2001, 155-313.

sitzt, nicht geklärt. Es wäre aber sicher hilfreich, wenn Haugs und Suckaus Position, den pantheismusdistanzierten Steiner zum hermeneutischen Schlüssel für den pantheisierenden Steiner zu machen, Anerkennung in der CG fände. – Im übrigen weisen Haug und Suckau zu Recht darauf hin, dass man in großkirchlichen Schöpfungstheologien von der anthroposophischen Vermittlung von Gott und Welt lernen könne – wieweit dies allerdings zu gemeinsamen Positionen führt, steht auf einem ganz anderen Blatt.

Noch schwieriger ist die Situation beim Reinkarnations- und Karmakonzept der CG. Dieses für Steiner unbestreitbar zentrale Element, das er auch der CG in ihre Theologie eingeschrieben hat, kommt im vorliegenden Buch nur an wenigen Stellen und nicht systematisch zur Sprache. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dass ein besonders schwieriges Kapitel an den Rand gedrängt wurde. Denn Reinkarnation und Karma gibt es in der Bibel nicht, wie auch Mitglieder der CG, etwa der frühere Erzoberlenker Rudolf Frieling, gesehen haben. Hier liegt meines Erachtens eine „Neuoffenbarung von Lehrinhalten“ vor. Doch genau diese Kategorie theologischer Aussagen wollte die CG keinesfalls behaupten, und sie ließ sich deren Nichtexistenz in ihrer Theologie von den evangelischen Gesprächspartnern bestätigen (12). Allerdings scheint mir in der Neuoffenbarungsfrage die theologische Debatte aber längst nicht über den Berg zu sein, denn Steiner hat den Offenbarungsanspruch häufig formuliert, meines Erachtens letztlich auch hinsichtlich des Kultes der CG und seiner Deutungen ihrer Programmatik.

Die Reinkarnationslehre bringt eine weitere gravierende Folge last mit sich, denn faktisch höhlt sie ein Herzstück neutestamentlicher Theologie, die Gnadenlehre, aus. Steiner hatte den Priesteraspiranten 1921 eingeschärft, dass man die persönliche Schuld durch reinkarnatorische „Selbsterlösung“ zu bewältigen habe und es eine Sündenvergebung nicht geben könne³ – Steiner dachte hier konsequent. Weit jenseits der evangelisch-katholischen Differenzen in der Rechtfertigungslehre markierte Steiner damit eine Position, die so sicher nicht ökumenefähig ist. Aber auch in dieser Frage suchen Haug und Suckau Brücken zu bauen. Sie sehen die persönliche „Selbsterlösung“ in Steiners Konzeption von der „Gnade“ „umgriffen“ (121). Man kommt damit in den Raum des semipelagianischen Denkens, und man hört unter Anthroposophen oft die Erwartung, diese Konzeption einer Art gratia praeveniens sei an einen katholischen und orthodoxen Synergismus oder die Vorstellung einer gratia praeveniens anschlussfähig. Aber meines Erachtens wird die anarchische Funktion von Gnade als Geschenk und die konstitutive Relationalität, die das Gnadendenken für die theologische Anthropologie nach sich zieht, von beiden hinsichtlich aller großkirchlichen Theologien dramatisch unterschätzt. Vielleicht fehlt hier nicht nur das Wissen über den dogmatischen Spielraum von lutherischen bis zu orthodoxen Theologien, sondern auch das „Gefühl“ für die Spiritualität dieser Traditionen. Die bei Steiner und in der CG vorhandenen Elemente einer autonomen Perfektibilität des Menschen dokumentieren jedenfalls eine andere Frömmigkeit.

Doch auch hier lässt sich eine spannende Entwicklung beobachten. Hinter der synergistischen Rejustierung auch von anderen Theologen der CG⁴ scheint mir, ähnlich wie die Formulierung des Gottesbildes, eine selektive Beanspruchung Steiners und damit eine Annäherung an die großkirchlichen Theologien vorzuliegen. Dies ist legitim, allerdings lese ich Steiner an diesem Punkt anders, seine Forderung nach „Selbsterlösung“ etwa in seinem Buch über den „Erkenntnisweg“ kommt ganz ohne christologische Rahmungen aus, und auch in den „Priesterzyklen“ ist sie für die „persönliche Schuld“ ohne Abstriche in Geltung. Ich habe den Eindruck, dass die CG mit

dieser Interpretation einen eigenständigen Weg im Rahmen der Anthroposophie geht. Dabei wird aber meines Erachtens Steiner gegen seine Aussageabsichten gedeutet. Aus historisch-kritischer Perspektive lese ich Steiners Anspruch auf die Autonomie des Subjektes durch „Selbsterlösung“ viel schärfer, als sie in der Interpretation von Haug und Suckau erscheint. In der Perspektive des Dialogs jedoch ist die normative Hierarchisierung von Äußerungen Steiners einer der wenigen Wege, vielleicht doch einen Anschluss an die Ökumene zu gewinnen. Wieweit diese Deutungsoptionen die Sonderrolle der CG im Feld der anthroposophischen „Tochtergründungen“ verstärkt, wird man beobachten müssen.

Mit der Reinkarnationslehre ist ein weiteres fundamentales Problem verknüpft, das bei Haug und Suckau unerörtert bleibt: die Anthropologie, wie Hartmut Rosenau, Systematischer Theologe in Kiel, mit wichtigen Hinweisen moniert (141 f.). Es gibt bei Steiner mehrere Anthropologien, wobei für die Theologie insbesondere sein trichotomisches Menschenbild und die (meist) siebenteilige Anthropologie von Körperhüllen wichtig ist. Dass man in der Christentumsge schichte mit der Vorstellung von Leib – Seele – Geist leben kann, zeigt die verchristlichte Rezeption des Platonismus, und dass die Hüllenanthropologie anschlussfähig sein könnte, dokumentieren hermetische Traditionen in den Kirchen. Überhaupt wird vieles in der Anthropologie möglich, wenn man die metaphorische Komponente hoch ansetzt. Aber der kritische Punkt ist Steiners anthropologischer Dualismus in all seinen Menschenbildern. Für ihn ist die physische „Hülle“ austauschbar, das geistige Ich garantiert die Identität. Damit ist das Verständnis der Auferstehung, wie es die biblischen Schriften artikulieren, nicht zu verbinden. Die Gratwanderungen in der christlichen Rezeption des Platonismus ist ein instruktives Lehrstück für die Grenzen der Anverwandlung dualistischer Anthropologien. Die Hürden für eine Verständigung mit der CG liegen hier sehr hoch.

Last but not least noch eine Bemerkung zu den Textgrundlagen: Während Steiners Texte inzwischen weitgehend gedruckt vorliegen, sind die Kultustexte der Christengemeinschaft, die im Ritus ihr Proprium sieht, nur schwer zugänglich. In der Gesamtausgabe der Werke Steiners sind sie für den Laien kaum auffindbar, eine gedruckte Teilsammlung von Hischam A. Hapatsch wird nicht genannt⁵, und ohnehin sind von einzelnen Ritualen, etwa der Einsetzung des Erzoberlenkers, (mir) keine offen zugänglichen Texte bekannt. Natürlich kann man durch Gottesdienstbesuche sich die meisten notwendigen Informationen selbst beschaffen, aber befriedigend ist diese Situation nicht.

Zurück zum Ausgangspunkt, Ringlebens Problematisierung der Christlichkeit der CG. Die evangelischen Mitglieder der Arbeitsgruppe haben der CG den Rücken gestärkt und „möchten“ „die Christlichkeit der Christengemeinschaft nicht in Frage stellen“ (19). Dies ist eine geschwisterliche Geste und erleichtert sicher den Dialog. Aber „Christlichkeit“ ist kein geschützter oder rechtlich belastbarer Begriff. Das symbolische Kapital dieser Zusage ist also hoch, aber die Folgen sind vorerst gering. Eine ganz andere Hürde bildet die Akzeptanz der CG in der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) oder im Ökumenischen Rat der Kirchen, um die es im Hintergrund dieser Studie geht. Ich habe den Eindruck, dass durch diese breit angelegte Studie erst richtig deutlich wird, wie unterschiedlich evangelische und christengemeinschaftliche Theologie sind.

Die Debatte mit der CG könnte für die ACK zu einem Punkt werden, ihre Identität in einer sich immer stärker pluralisierenden Weltanschauungslandschaft zu bestimmen. Die Kirchen in der ACK müssten entscheiden, wieweit sie das Verhältnis von Kanon und Offenbarung, von Schrift und Tradition im Blick auf die CG neu kon-

stellieren wollen, und die CG müsste sich entscheiden, wie sie sich in der von außen an sie herangetragenen Debatte hinsichtlich einer verbindlichen Position und der Bedeutung des Steinerschen Werks positionieren will. Es wäre eine Hypothek, wenn die Veränderungen in den Geruch kämen, ein Oktroi aus der christlichen Ökumene zu sein. Zweifelsohne wird viel an der Frage hängen, welchen Stellenwert man in der CG der Bibel zuweisen wird und was es dann bedeutet, an Steiner als „wesentlichem“ Verstehenshorizont festzuhalten.

Der alte Vorwurf des Synkretismus, der dabei mehrfach zur Sprache kommt, ist nicht per se ein Kriterium, das gegen die CG verwandt werden könnte, denn die Geschichte des Christentums lebt von der Anverwandlung nichtbiblischer Traditionen. Dazu braucht man allerdings ein klares Bewusstsein der Fundamentalien der eige-

nen Identität und eine realistische Wahrnehmung der Fremdheit der anderen Seite. Mir scheint, dass in dieser Perspektive die Debatte der evangelischen Kirche mit der CG noch einen langen Weg vor sich hat.

Helmut Zander

ist Kulturwissenschaftler an der Humboldt-Universität Berlin

3 Rudolf Steiner, Vorträge und Kurse über christlich-religiöses Wirken, Teil II (= Gesamtausgabe Bd. 343), Dornach 1993, 640.

4 Günther Dellbrügger, Alles höhere Erkennen ist Gnade. Die Bedeutung des Religiösen für den Erkenntnisweg, Stuttgart 2001. Dellbrügger ist Leiter im Hamburger Priesterseminar der CG.

5 Hisham A. Hapatsch, Die Kultushandlungen der Christengemeinschaft und die Kultushandlungen der Freien Waldorfschule, München 1996.

Papst Benedikt XVI.

*Ansprache beim Ökumenischen Treffen
im Erzbischöflichen Haus
am Freitag, den 19. August 2005, in Köln*

Liebe Schwestern und Brüder!

Sie gestatten mir, nach einem anstrengenden Tag sitzen zu bleiben. Das bedeutet nicht, dass ich „ex cathedra“ reden will. Und ich muss auch um Entschuldigung bitten für meine Verspätung. Die Vesper hat leider länger gedauert als gedacht, und der Verkehr läuft auch langsamer, als man sich vorstellte. Umso mehr möchte ich jetzt meine Freude ausdrücken, dass ich bei meinem Besuch in Deutschland Ihnen, den Vertretern der anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, begegnen und Sie sehr herzlich begrüßen darf.

Da ich selbst aus diesem Land komme, weiß ich um die Tragik, welche die Glaubensspaltung über viele Menschen und über viele Familien gebracht hat. Auch deshalb habe ich gleich nach meiner Wahl zum Bischof von Rom als Nachfolger des Apostels Petrus den festen Vorsatz geäußert, die Wiedererlangung der vollen und sichtbaren Einheit der Christen zu einer Priorität meines Pontifikats zu erheben. Ich wollte damit bewusst in die Fußstapfen zweier meiner großen Vorgänger treten: Papst Pauls VI., der vor nunmehr über vierzig Jahren das Konzilsdekret über den Ökumenismus, *Unitatis redintegratio*, unterzeichnete, und Johannes Pauls II., der dann dieses Dokument zur Richtschnur seines Handelns machte.

Deutschland kommt ganz ohne Zweifel im ökumenischen Dialog eine besondere Bedeutung zu. Wir sind das Ursprungsland der Reformation; Deutschland ist aber auch eines der Länder, von denen die ökumenische Bewegung des 20. Jahrhunderts ausging. Infolge der Wanderungsbewegungen des vergangenen Jahrhunderts haben auch orthodoxe und altorientalische Christen in diesem Land eine neue Heimat gefunden. Das hat zweifellos die Gegenüberstellung und den

Austausch gefördert, dass wir gleichsam nun im „Dialog“ miteinander stehen. Gemeinsam freuen wir uns festzustellen, dass der Dialog im Laufe der Zeit zu einer Wiederentdeckung unserer Geschwisterlichkeit geführt und unter den Christen der verschiedenen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften ein offeneres und vertrauensvolleres Klima geschaffen hat. Mein verehrter Vorgänger hat in seiner Enzyklika *Ut unum sint* (1995) gerade das als ein besonders bedeutendes Ergebnis des Dialogs bezeichnet (vgl. 41 f.; 64). Und ich finde, es ist gar nicht so selbstverständlich, dass wir uns wirklich als Geschwister sehen, dass wir sozusagen einander mögen, in dem Wissen, dass wir gemeinsam Zeugen Jesu Christi sind. Diese Geschwisterlichkeit ist, wie ich glaube, in sich ein ganz wichtiges Ergebnis des Dialogs, dessen wir froh sein und den wir immer weiter pflegen und praktizieren sollten.

Die Geschwisterlichkeit unter den Christen ist nicht einfach ein vages Gefühl, und ebenso wenig entspringt sie aus einer Art Gleichgültigkeit gegenüber der Wahrheit. Sie ist – wie Sie, Herr Bischof, schon sagten – in der übernatürlichen Wirklichkeit der einen Taufe begründet, die uns alle in den einen Leib Christi einfügt (vgl. *1 Kor* 12,13; *Gal* 3,28; *Kol* 2,12). Gemeinsam bekennen wir Jesus Christus als Gott und Herrn; gemeinsam erkennen wir ihn als einzigen Mittler zwischen Gott und den Menschen an (vgl. *1 Tim* 2,5) und unterstreichen unser aller Zugehörigkeit zu ihm (vgl. *Unitatis redintegratio*, 22; *Ut unum sint*, 42). Auf dieser wesentlichen Grundlage der Taufe, die eine Realität von ihm her ist – eine Realität im Sein und dann im Bekennen, im Glauben und im Tun –, auf dieser entscheidenden Grundlage hat der Dialog seine Früchte gebracht und wird sie weiter bringen.

Ich erinnere nur an die Untersuchungen der beiderseitigen Verwerfungen, die von Papst Johannes Paul II. bei seinem ersten Deutschlandbesuch angestoßen worden sind. Ein wenig nostalgisch denke ich an diesen ersten Besuch zurück. Ich durfte dabei sein, als wir in Mainz in einer relativ kleinen, wirklich brüderlichen Runde beisammen saßen, wo dann auch Fragen gestellt wurden und der Papst eine große theologische Vision entwickelte, in der das Miteinander seinen Raum hatte. Aus diesem Gespräch ist dann die Kommission hervorgegangen, die auf bischöflicher, also kirchlicher Ebene und unter kirchlicher Verantwortung mit Hilfe der Theologen