



ORIENTIERUNG

Nr. 2 70. Jahrgang Zürich, 31. Januar 2006

AM 6. JANUAR 2006 WURDE die *Pilgrim Baptist Church* in der South Indiana Avenue in Chicago durch einen Brand zerstört. Am folgenden Tag erschien in der «New York Times» ein kurzer Beitrag, in welchem Jodi Wilgoren und Minoca Davey daran erinnerten, daß die *Pilgrim Baptist Church* zu den noch wenigen, vollständig erhaltenen Gebäuden gehört hatte, die um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert von dem für die Stadt Chicago bedeutenden Architekten Louis Sullivan gebaut worden waren. Zusammen mit seinem Partner Dankmar Adler hatte er sie als Synagogegebäude für die «Kehilath Anshe Ma'ariv Gemeinde» entworfen. Dabei half ihm als Zeichner der später als Architekt weltbekannt gewordene Frank Lloyd Wright. 1922 wurde das Gebäude von der erst sieben Jahre zuvor gegründeten Gemeinde der *Pilgrim Baptist Church* für ihre Gottesdienste erworben.

«... I can't keep from cryin'»

Durch den Brand dieser Kirche verlor Chicago nicht nur ein architektonisches Meisterwerk. Für die «Black Community» der USA bedeutet ihre Zerstörung auch den Verlust eines ihrer wichtigen nationalen Erinnerungsorte. Denn in dieser Kirche arbeitete von 1932 an Thomas Andrew Dorsey (1899-1993) während mehr als vierzig Jahren als Komponist, Pianist und Chorleiter. Mit seinem Versuch, religiöse Liedtexte in der Tradition der «Spirituals» zu schreiben und diese aus dem Geiste des Jazz und des Blues zu vertonen, stand er am Anfang einer Revolution, die als «Gospel Song» weltweit bekannt und zu einem identitätsbildenden Moment für die «Black Community» der USA und ihre Bürgerrechtsbewegung geworden ist. Thomas A. Dorseys bekannteste Komposition «Take My Hand, Precious Lord» war das Lieblingslied von Martin Luther King Jr. und wurde bei dessen Beerdigung gesungen.

Die Gemeinde der *Pilgrim Baptist Church* gehört zu jenen Gemeinden in Chicago, die in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts durch die Migration von Arbeitssuchenden aus den Südstaaten der USA sehr rasch angewachsen waren. Vor allem ihrem zweiten Pfarrer, Junius C. Austin (1887-1968) gelang es, durch seine Predigten und Gottesdienste (er galt als einer der bedeutendsten Prediger innerhalb der «National Baptist Convention») sowie durch ein differenziertes Netzwerk sozialer und karitativer Initiativen immer mehr Leute an seine Gemeinde zu binden. Er wurde dabei zeitweise von fünf Hilfsgeistlichen und einem Team von 58 Diakonen unterstützt. Die *Pilgrim Baptist Church* wurde in den zwanziger und dreißiger Jahren zu einem Zentrum, das rund um die Uhr und während sieben Tagen in der Woche für Sozialberatung, Arbeitsvermittlung, Gesundheitsdienst, Jugendarbeit und Gottesdienste zur Verfügung stand. Dabei beobachtete J.C. Austin, daß die musikalische Gestaltung seiner Gottesdienste, wie sie dem Standard der alteingesessenen schwarzen baptistischen Gemeinden («old-line religion») mit ihrem Rückgriff auf die europäischen Traditionen des Kirchengesangs entsprach, wenig Anknüpfung bei den neuen Gemeindegliedern fand. Als er anlässlich des Gottesdienstes zum sechsten Jahrestag seines Amtsantrittes 1932 den neu gegründeten Chor der benachbarten *Ebenezer Baptist Church* unter ihrem Leiter T.A. Dorsey zum Vorsingen einlud und dabei beobachten konnte, wie die von diesen Sängern neu gepflegte Art des Gospelgesangs in seiner Gemeinde ankam, verpflichtete er kurzerhand den Dirigenten für seine Gemeinde. Damit begann für T.A. Dorsey eine neue Phase musikalischer Produktivität und für Pfarrer J.C. Austin war dieser Neuerwerb nicht nur ein persönlicher Erfolg – wuchs doch schlagartig die Attraktivität seiner Gottesdienste –, sondern ihm wurde deutlich, welches politische und kulturelle Potential in den religiösen und kirchlichen Traditionen der aus den Südstaaten stammenden Neuankömmlinge steckte. Die Gemeinde der *Pilgrim Baptist Church* wurde so zu einem Ort, an dem auf der Ebene der Stadt Chicago für die soziale Frage in der wirtschaftlichen Krise der dreißiger Jahre des letzten Jahrhunderts kreative Lösungen gesucht und gefunden wurden. Durch die Rückbindung an die Traditionsbestände der «historischen schwarzen Kirchen» knüpfte sie an die Emanzipations- und Protestbewegungen des 19. Jahrhunderts an, die von Richard Allen, Henry Turner,

USA/KIRCHE

«... I can't keep from cryin'»: Zum Brand der *Pilgrim Baptist Church* in Chicago – Ein Erinnerungsort der «Black Community» der USA – Der Komponist und Chorleiter *Thomas Andrew Dorsey* (1899-1993) – Die Tradition der Spirituals und die Sprache des Blues – «Take My Hand, Precious Lord». *Nikolaus Klein*

THEOLOGIE

Dietrich Bonhoeffer und die Theologie: Eine persönliche Würdigung – Vor 100 Jahren, am 4. Februar 1906, in Breslau geboren – Eine akademische Blitzkarriere – Das Schicksalsjahr 1933 – Persönliche Existenz als theologische Existenz – Kritik an der kulturprotestantischen Staatstheologie – Die Auseinandersetzung mit den Deutschen Christen – Option für eine betont kirchliche Theologie – Eine prophetische Theologie – Der Weg in den Widerstand – Gefängnis und Hinrichtung – Echte Weltlichkeit des christlichen Glaubens – Lektüre des Neuen Testaments vom Alten Testament her – Treue zur Erde – Die Bitte um das Kommen des Reiches Gottes – Wider religiöse Weltverneinung – Die Entdeckung des Themas der Bewahrung der Schöpfung – Die mündige Welt – Frei und verantwortlich leben – «Nur der leidende Gott kann helfen» – Elemente einer Kreuzestheologie nach 1945 – Bonhoeffer als persönlicher Lehrer der Theologie – Das unabgeleitete Erbe.

Jürgen Moltmann, Tübingen

BIBEL/KIRCHE

Eine Partnerschaft zerbricht: Zum Austritt der EKD aus der «Einheitsübersetzung» – Die Erklärung vom 8. September 2005 – Die Anfänge der Einheitsübersetzung – Die Einigung von Oktober 1979 – Wegbereiter der Zusammenarbeit – Ringen um Luthers Erbe in der Revision der Luther-Bibel – Das Zweite Vatikanische Konzil und die Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung – Kollegiale Zusammenarbeit von evangelischen und katholischen Bibelwissenschaftlern – Erfahrungen im Umgang mit der Einheitsübersetzung – Der Preis einer «text- und sinngetreuen» Übersetzung – Auf dem Weg zu einer Revision – Die drei von der Arbeitsgruppe erarbeiteten Kriterien der Revision – «Liturgiam authenticam» als Stolperstein? – Unterschiedliche ekklesiologische Vorstellungen – Vor einem Scherbenhaufen. *Michael Theobald, Tübingen*

DEUTSCHLAND/FRIEDENSBEWEGUNG

Gewaltfrei für den Frieden: Zur Autobiographie von *Wolfgang Sternstein* – Die achtziger Jahre des vorigen Jahrhunderts – Lernprozesse bei der Auseinandersetzung um das Kernkraftwerk Wyhl – Gewaltfreiheit und ziviler Ungehorsam – Strategien, Methoden und das Ethos einer zivilgesellschaftlichen Praxis – Radikaldemokratische Perspektiven – Ethik und Religion.

Wolfgang Weiharter, Wien

Nathaniel Paul, William Simmons, James Pennington, Henry Garnet, Alexander Crummell und James Holly auf den Weg gebracht worden waren.¹

Auch für T.A. Dorsey bedeutete das Engagement an der *Pilgrim Baptist Church* eine neue musikalische Herausforderung. Hatte er sich vorher in Atlanta und Chicago als Blues-Pianist und -Komponist schon einen Namen gemacht, so schrieb er von jetzt an nicht mehr Stücke für Sologesang und dessen Begleitinstrumente, sondern religiöse Gesänge für Chöre.² Mit «Take My Hand, Precious Lord» hat er gleich zu Beginn seiner Arbeit als Chorleiter einen Text verfaßt und dessen musikalische Verarbeitung gefunden, die ihm zum Muster dessen wurde, was er als Ideal seiner Tätigkeit als Musiker angestrebt hatte. Der Blues war ihm so wichtig, weil er mit ihm das Leiden der schwarzen Bevölkerung ohne Beschönigung zur Sprache bringen konnte. Immer wieder definierte T.A. Dorsey den Blues mit der Kurzformel, bei ihm gehe es um einen

¹ Vgl. Randall K. Burkett, *The Baptist Church in Years of Crisis*. J.C. Austin and Pilgrim Baptist Church, 1926-1950, in: Timothy E. Fulop, Albert J. Raboteau, Hrsg., *African-American Religion. Interpretative Essays in History and Culture*. Routledge, New York-London 1997, 312-339.

² Michael W. Harris, *Conflict and Resolution in the Life of Thomas Andrew Dorsey*, in: T.E. Fulop, A.J. Raboteau (vgl. Anm. 1), 389-413, 411f.; ders., *The Rise of Gospel Blues. The Music of Thomas Andrew Dorsey in the Urban Church*. Oxford University Press, New York-Oxford 1992.

guten Mann und eine gute Frau in ihrem Elend.³ Diese Beschreibungen variierte er in «Take My Hand, Precious Lord» in einer steigenden Reihe dramatischer Formulierungen. So gelang ihm einerseits eine intensive Beschreibung der Erfahrung des Elends, der er den Refrain «Precious Lord, take my hand» in unterschiedlichen Formulierungen entgegensetzte.⁴ Durch diese Textgestaltung und ihre musikalische Verarbeitung erreichte T.A. Dorsey, daß das letzte Wort über seine Leidensgeschichte dem Leidenden in seiner Bitte um die Rettung aus der Not bleibt.

Nikolaus Klein

³ Vgl. David Evans, *The development of the blues*, in: Allen Moore, Hrsg., *The Cambridge Companion to Blues and Gospel Music*. Cambridge University Press, New York-Cambridge 2002, 20-44; Zum Unterschied zwischen Spirituals und Blues: Benjamin E. Mays, *The Negro's God. As Reflected in his Literature*. Negro Universities Press, New York Reprint 1969, 248-255; Albert J. Raboteau, *Slave Religion. The «Invisible Institution» in the Antebellum South*. Oxford University Press, New York 1978, 243-266; James H. Cone, *The Spirituals and the Blues. An Interpretation*. Orbis, Maryknoll/NY ²1991, 113f.

⁴ Precious Lord, take my hand./ Lead me on, let me stand./ I am tired, I am weak, I am worn./ Through the storm, through the night/ Lead me on to the light./ Take my hand, precious Lord./ Lead me home.// When my way grows drear./ Precious Lord, linger near./ When my life is almost gone./ Hear my cry, hear my call./ Hold my hand lest I fall./ Take my hand, precious Lord./ Lead me home. (Vgl. M.W. Harris, *The Rise* [vgl. Anm. 2], 234-240).

Dietrich Bonhoeffer und die Theologie

Eine persönliche Würdigung

Dietrich Bonhoeffer ist zweifellos der weltbekannteste deutsche Theologe des 20. Jahrhunderts. Von Polen bis Korea gibt es Bonhoeffer-Gesellschaften, am Union Theological Seminary in New York einen Bonhoeffer-Lehrstuhl, seine Schriften werden in Deutschland immer wieder neu aufgelegt und sind in viele Sprachen übersetzt, er spricht offenbar zahllose Menschen über die verschiedenen Räume und Zeiten hinweg an. Worin besteht dieses faszinierende Geheimnis, für das Bonhoeffers Name steht?

Vergleichen wir seine frühen theologischen Schriften mit der Kirchlichen Dogmatik *Karl Barths* oder mit dem Entmythologisierungsprogramm *Rudolf Bultmanns*, dann finden wir wenig Vergleichbares. An seinen akademischen Arbeiten wie «Sanctorum Communio» 1927 und «Akt und Sein» 1929 und auch an seinen ersten theologischen Vorlesungen in Berlin 1931/32 ist nichts so bedeutend, daß man sie heute noch lesen müßte. Nur für seine eigene theologische Entwicklung sind sie wichtig, namentlich für seinen Begriff der Stellvertretung, sonst nicht. Hätten wir von Dietrich Bonhoeffer nur sie, dann hätten wir ihn längst vergessen.¹

Bonhoeffer promovierte 1927 in Berlin bei *Reinhold Seeberg*, dessen man sich nur noch historisch erinnert. Die Soziologie, deren er sich für den Begriff der Kirche bedient, ist längst vergessen. «Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche», wie der Untertitel lautet, würde heute niemand mehr schreiben wollen. Seine These: «Christus als Gemeinde existierend», ist so steil und unvermittelt, daß sie schwer zu verstehen ist. Bonhoeffer war damals sehr jung, er promovierte im Alter von 21 Jahren!

Seine Habilitationsschrift «Akt und Sein» schrieb er, nachdem er 1928 als Vikar in Barcelona gewesen war, im Winter 1929 sehr schnell, zu schnell. Es ging um das Verhältnis von Theologie und Philosophie. Bonhoeffer verdammt die Transzendentalphilosophie des deutschen Idealismus als «Ursünde der Ich-Verschlossen-

heit». Dazu Eberhard Bethge: «Die Philosophen haben sich denn auch in Bonhoeffers <zurechtgestutzter Stilisierung> kaum wiedererkennen wollen.»² Ihm selbst war diese Schrift kurze Zeit später, wie er selbstironisch bekannte, «ziemlich unsympathisch geworden».³ Die Frage nach dem rechten Ort der Theologie zwischen Akthilosophie und Seinsphilosophie war so zeitbedingt, daß sie heute nur noch schwer einsehbar ist. Bonhoeffer habilitierte sich mit 23 Jahren – sehr jung!

Am Ende der zwanziger Jahre wuchs das kirchliche Unbehagen an der liberalen Theologie des deutschen Kulturprotestantismus. Dietrich Bonhoeffer war bei deren Häuptern Adolf von Harnack und Ernst Troeltsch zuhause gewesen, verschrieb sich dann aber der neuen Kirchlichkeit in der Theologie, zu der ihn *Karl Barth* anregte, und in der Kirche, der spätere Bischof von Berlin *Otto Dibelius* hatte 1927 gerade «Das Jahrhundert der Kirche» ausgerufen. So begann auch der junge Privatdozent Bonhoeffer seine akademische Karriere mit der Kirche, die er für den «Quellort der Theologie und der Ethik» hielt. Wie Barth fing er «senkrecht von oben» mit dem gegenwärtigen Christus an, nicht von unten mit dem historischen Jesus. Manche fanden zu jener Zeit den jungen Bonhoeffer barthianischer als Barth selbst. Seine letzte Vorlesung 1933 über «Schöpfung und Fall» ist nur kirchlich-gläubigen Insidern gut verständlich.⁴ Seine exegetischen Beobachtungen und theologischen Konsequenzen tauchen jedoch in Karl Barths Schöpfungslehre wieder auf und haben sie beeinflusst.

Die Ordination zum Pfarrer seiner Kirche 1931 war Bonhoeffer ebenso wichtig wie die *venia legendi* an der Berliner Universität. Eberhard Bethge beschreibt das als «die Wendung des Theologen zum Christen».⁵ Das klingt etwas rätselhaft. Was ist gemeint? Die Kirche wurde in jenen Jahren für Bonhoeffer aus einem Gegenstand akademischer Theologie, Ekklesiologie genannt, zum Ort des eigenen, engagierten Christseins. Es war die Bergpredigt, die ihn in die persönliche Nachfolge Christi rief. Er wurde Lehrvikar,

¹ Ich zitiere nach den Ausgaben in der Theologischen Bücherei: *Sanctorum Communio*. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche (Theologische Bücherei, 3). München 1954; *Akt und Sein*. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie (Theologische Bücherei, 5). München 1956. – Ich habe mich um eine Interpretation bemüht: Herrschaft Christi und soziale Wirklichkeit nach Dietrich Bonhoeffer (Theologische Existenz heute, N.F. 71). München 1959, auch englisch und koreanisch.

² E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse*. München 1986, 189.

³ Ebd., 248.

⁴ K. Barth, *Kirchliche Dogmatik III/1*. Zürich 1945, 218ff.; Dietrich Bonhoeffer, *Schöpfung und Fall*. Theologische Auslegung von Genesis 1-3. München 1933.

⁵ E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer* (Anm. 2), 247.

gab Konfirmandenunterricht in einem Armenviertel Berlins und war als ökumenischer Jugendsekretär international unterwegs.

Dann aber wurden alle weiteren persönlichen Pläne politisch durchkreuzt: Hitlers Machtergreifung 1933, der Kampf der Bekennenden Kirche gegen die «Deutschen Christen» der Nazis, die Judenverfolgung, die militärische Aufrüstung machten die Theologie für Bonhoeffer aus einer akademischen und kirchlichen Sache zu einer persönlichen und politischen Notwendigkeit. Ab 1933 gehören Theologie und Biographie für ihn in einer «gelebten Theologie» zusammen. Er brach 1933 seine akademische Karriere ab, denn auch die theologischen Fakultäten wurden von der Nazi-Partei «gleichgeschaltet». Jetzt begann Bonhoeffer zu leben, was er theologisch erkannt hatte, und theologisch zu durchdenken, was er in seinem Leben zu entscheiden hatte. Seine persönliche Existenz wurde zu einer theologischen Existenz, und seine Theologie wurde zunehmend eine politische Theologie, weil sein persönliches Leben politisch herausgefordert wurde. Er war nie ein kulturprotestantischer *Staatstheologe*. Er blieb bei seiner Option für eine betont *kirchliche Theologie*, wie sie der Kirchenkampf in Deutschland notwendig machte. Aber seine Theologie gewann immer mehr den Charakter einer *prophetischen Theologie*, die sich nicht auf den kirchlichen Binnenraum beschränkt und sich auch nicht in einen religiösen Bereich abdrängen läßt. Damit stehen wir am Tor zu dem faszinierenden Geheimnis der Wirkung Dietrich Bonhoeffers. Es ist, wie ich sagen möchte, seine bis zum Martyrium am 9. April 1945 im KZ Flossenbürg bewiesene *authentisch gelebte Theologie*. Sie überzeugt über die Zeiten und Räume hinweg, in Korea ebenso wie in Nicaragua, um nur zwei entfernte Länder zu nennen.

Wo finden wir Dietrich Bonhoeffer nach 1933? Das ist nicht nur eine biographische Frage, sondern auch die Frage nach seinem «Ort der Theologie» (locus theologicus). Ort und Zeit für theologische Entscheidungen wurden für Bonhoeffer immer wichtiger. Es gab nach 1933 für ihn keine ortlose oder zeitlose Theologie mehr, wie sie an theologischen Fakultäten im akademischen «Elfenbeinturm» erträumt wird. Ich fasse die Folge der Orte, an denen wir Bonhoeffer antreffen, kurz zusammen:

1933-1935 Pfarrer in der Gemeinde Forest Hill in London; 1935-1937 Leiter des später illegalen Predigerseminars der Bekennenden Kirche in Zingst und Finkenwalde; 1938-1940 geheime Sammelvikariate in pommerschen Gutshäusern für die Bekennende Kirche; 1939 Reise nach England und USA, im Juli 1939 Rückkehr ins kriegsbereite Deutschland; 1940-1943 im Dienst der militärischen Abwehr und des deutschen Widerstands; 1943-1944 im Gefängnis in Tegel; 1944-1945 im Gefängnis des Reichssicherheitshauptamtes; April 1945 im KZ Flossenbürg.

Wir können seine Schriften diesen Orten zuordnen: «Nachfolge» 1935 und «Gemeinsames Leben» 1935 den Predigerseminaren, das ist *kirchliche Theologie*, die Fragmente, die später als «Ethik» veröffentlicht wurden, im Dienst des Widerstands, das ist *politische Theologie*, «Widerstand und Ergebung» 1951, das ist *Gefängnistheologie* nach 1943.

Bonhoeffer war 39 Jahre alt, als er hingerichtet wurde. Von 1933 bis zu seiner Gefangennahme 1943 hatte er gerade einmal zehn Jahre, um in jenen schwierigen und gefährlichen Zeiten in Deutschland seine Theologie zu entwickeln. Das ist im Vergleich mit der Zeit, die Karl Barth und Rudolf Bultmann gehabt haben, kurz, zu kurz.

Seine beiden wichtigsten Schriften, die «Ethik» und der Briefband «Widerstand und Ergebung», erschienen erst nach seinem Tod aus der Hand seines Freundes Eberhard Bethge. Ihm verdanken wir das weltweite und tiefe Wirken Dietrich Bonhoeffers. Ich erinnere mich an die Nachkriegsjahre, als wir von diesen Büchern noch nichts wußten. Bis 1950 war Bonhoeffer nur in kirchlichen Kreisen als Theologe der Bekennenden Kirche in Berlin bekannt, der am 9. April 1945 ermordet worden war.

Die «Nachfolge» wurde von der Kriegsgefangenenhilfe 1946 nachgedruckt und kam so in mein Gefangenenlager und in meine Hände. Die «teure Gnade», die er dort gefunden hatte, empfand ich eher als ein schwer zu erfüllendes Gesetz, besonders für einen

unfreien Gefangenen. «Das gemeinsame Leben» war mir zu eng: Ich hatte vom Zwang zum Gemeinschaftsleben in Kasernen, Schützengräben und Gefangenenlagern die Nase voll und suchte vielmehr die Einsamkeit und die Freiheit zum eigenen Leben. Darum überzeugten mich diese Schriften des kirchlichen Bonhoeffer nicht sehr. Doch werden diese Bücher noch heute von katholischen Orden und evangelischen Kommunitäten sehr geschätzt.

Dann aber erschienen während meines Studiums in Göttingen 1949 die «Ethik» und 1951 «Widerstand und Ergebung», und sie schlugen bei mir wie Bomben ein.⁶ Ich war begeistert, hingerissen und befreit. Ich las sie wie ein Brevier am Abend, um diese neuen theologischen Gedanken ganz in mich einzusaugen. Es sind «Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft» vom 5. April 1943 bis zum 8. Oktober 1944. Dem vertrauten Freund offenbart Bonhoeffer die Probleme und Ideen, die ihn bewegen. Wer sie liest, nimmt teil an einer *Theologie im Werden* und wird durch ihre unfertigen Gedanken zum eigenen Denken angeregt. In der Kirchlichen Dogmatik Barths ist alles schon fertig und auf 8000 Seiten schön und mit langem Atem ausformuliert. Bei Bultmann ist es immer dieselbe Methode der existenzialen Interpretation. Bonhoeffer aber zieht die Leser dieser Briefe in einen offenen theologischen Denkprozeß hinein und schickt ihre Gedanken auf eigene Reisen. Das ist in der Theologie, nicht nur der Gegenwart, einzigartig und macht die großartige Anziehungskraft und die nachhaltige Wirkung Dietrich Bonhoeffers aus. Er hat uns kein Lehrsystem und keine Dogmatik hinterlassen, sondern *gelebte Theologie* und *Theologie im Werden*. Ich gehe jetzt auf einzelne Gedanken ein, die für mich und meine Generation damals 1951 wichtig wurden: Echte Weltlichkeit des christlichen Glaubens – Treue zur Erde – Mündige Welt – «Nur der leidende Gott kann helfen».

Echte Weltlichkeit des christlichen Glaubens

In der Enge der Gefängniszelle wurden Bonhoeffers Gedanken weit, so weit wie nie zuvor. Sein Blick wendete sich von der Kirche zur Welt. Er entdeckte die Freiheit der säkularen Welt, die Würde des irdischen Lebens, die eigene Botschaft des Alten Testaments, die Schönheit der Erde und die Lust am diesseitigen Leben.⁷ «Glaube ist etwas Ganzes, ein Lebensakt. Jesus ruft nicht zu einer neuen Religion, sondern zum Leben.» (246) Ihn interessierten plötzlich die «natürliche Frömmigkeit» und das «unbewußte Christentum», und zwar nicht allgemein, sondern jenes nicht besonders kirchliche, aber gelebte Christentum seiner eigenen bildungsbürgerlichen Familie. Erst in der «vollen Diesseitigkeit des Lebens» wollte er «glauben lernen» (249). Er meinte damit nicht die «platte und banale Diesseitigkeit der Aufgeklärten ... und Bequemen, sondern die tiefe Diesseitigkeit, die voller Zucht ist, und in der die Erkenntnis des Todes und der Auferstehung immer gegenwärtig ist» (248). Er kämpfte in seiner Zelle gegen das Religiöse auf Kosten des Weltlichen, gegen das Jenseits auf Kosten des Diesseits, gegen eine Spiritualität auf Kosten der Vitalität. Glauben heißt für ihn, das Leben bis zum Tod zu bejahen und zu lieben und damit an der Liebe Gottes zu der Welt bis zum Leiden Gottes an dieser Welt teilzunehmen. Er erkannte in Christus die Gotteswirklichkeit in der Weltwirklichkeit⁸ und überwand das traditionelle theologische Denken in zwei Räumen oder in den Gegensätzen von Gott und Welt. Er wollte in der vollen «Polyphonie des Lebens», in der Schönheit, der Lust und dem Schmerz des Lebens glauben. Darum griff er gern zu dem musikalischen Bild von dem *cantus firmus* und der *Polyphonie* der Töne in den Bachkantaten (195). Er liebte das Hohelied der Liebe im Alten Testament und haßte die christliche

⁶Dietrich Bonhoeffer, Ethik. Zsgst. u. hrsg. v. Eberhard Bethge. München 1949; ders., Widerstand und Ergebung, Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. Hrsg. v. Eberhard Bethge. München 1951. Ich zitiere nach diesen Ausgaben.

⁷Ich zitiere im Folgenden nach: Dietrich Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, in der genannten Ausgabe von 1951.

⁸Dietrich Bonhoeffer, Ethik (Anm. 6), 55.

Temperierung aller Leidenschaften. Er vertiefte sich in die wilden Gegensätze von Lust und Fluch, die das wirkliche Leben ausmachen, und fügte den musikalischen *Kontrapunkt* in seine neue theologische Dramatik ein (192). Ist der Glaube der *cantus firmus*, dann fügen sich auch die Kontrapunkte in die Polyphonie des Lebens ein: «Wenn man in dieser Polyphonie steht, dann wird das Leben erst ganz und zugleich weiß man, daß nichts unheilvolles geschehen kann, solange der *cantus firmus* durchgehalten wird.» (193) «Gott ist mitten im Leben jenseitig» (182), darum muß der Glaube mitten im Leben ergriffen werden, und die Kirche muß mitten im Dorf bleiben und darf sich nicht an den Rand des Lebens auf die Friedhöfe abdrängen lassen.

Bonhoeffer beginnt, das Neue Testament vom Alten Testament her zu lesen und nicht umgekehrt, wie Barth und die gesamte christliche Tradition, das Alte Testament vom Neuen Testament her auszulegen: «Ich habe in den vergangenen Monaten auch viel mehr Altes Testament als Neues Testament gelesen. Nur wenn man die Unaussprechlichkeit des Namens Gottes kennt, darf man auch einmal den Namen Jesus Christus aussprechen; nur wenn man das Leben und die Erde so liebt, daß mit ihr alles verloren und zu Ende zu sein scheint, darf man an die Auferstehung der Toten und eine neue Welt glauben; nur wenn man das Gesetz Gottes über sich gelten läßt, darf man wohl auch einmal von der Gnade sprechen ...»⁹ «Wir leben im Vorletzten und glauben das Letzte», aber man darf das letzte Wort nicht vor dem vorletzten Wort sprechen (113).

Als wir diese Gedanken 1951 im Nachkriegsdeutschland lasen, fühlten wir uns in mehrfacher Hinsicht befreit: Karl Barth und die Theologie der Bekennenden Kirche hämmerten uns die Barmer Theologische Erklärung von 1934 ein: Christus ist die Mitte der Bibel, die Mitte der Kirche, die Mitte des Glaubens. Die Welt ist schlecht – aber im Glauben bist du geborgen. Das war ja auch richtig, aber wo ist der Horizont, wo der Umkreis, wo die Peripherie? Jede Mitte ist doch das Zentrum für einen Umkreis, und wenn man den nicht mehr sieht, wird aus der Mitte ein Punkt ohne Beziehungen und der christliche Glaube wird steril und beschäftigt sich nur noch mit sich selbst. Im Widerstand gegen die Nazidiktatur war die theologische Besinnung auf das Zentrum des christlichen Glaubens ganz richtig, aber nach Kriegsende öffneten sich neue Möglichkeiten in der Geschichte, die man mit einem sterilen Glauben nicht ergreifen konnte. Bonhoeffer führte uns aus einer steril gewordenen Kirchlichkeit in die echte Weltlichkeit und aus dem Glauben ins Leben hinein.¹⁰ Ein *cantus firmus* ohne die Polyphonie der Töne und die Kontrapunkte wird schnell langweilig, um es musikalisch auszudrücken.

Die Nachkriegszeit war in Deutschland eine Zeit der Restauration und nicht des Neuanfangs: Adenauer restaurierte die alten Verhältnisse in Staat und Gesellschaft (und rehabilitierte die alten Nazis, die sich 1945 schnell «gewendet» hatten), die Kirchen restaurierten ihre alten Privilegien und sahen nicht, daß hinter den atheistischen Ideologien der Nazis und der Kommunisten eine neue «mündige Welt» hervortrat, die sich nicht mehr religiös bevormunden ließ. Dietrich Bonhoeffer wurde für uns junge Theologen zum Propheten eines neuen Christentums und eines neuen Lebens in dieser Welt. Er brachte neue Hoffnung in eine Welt der Angst und des Stillstands.

Treue zur Erde

«Ich beschwöre euch, meine Brüder, bleibt der Erde treu und glaubt denen nicht, die euch von überirdischen Hoffnungen

⁹Man wird durch Bonhoeffers dialektische Theologie des Lebens an Hegel erinnert, der in seiner «Phänomenologie des Geistes» 1807 geschrieben hatte: «Aber nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut und von der Verwüstung rein bewahrt, sondern das ihn erträgt und in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes. Er gewinnt seine Wahrheit nur, indem er in der absoluten Zerrissenheit sich selbst findet.» (Philosophische Bibliothek 114). Hamburg ⁶1952 u.ö., 29-30.

¹⁰Ich habe das aufgenommen in: Die Gemeinde im Horizont der Herrschaft Christi. Neue Perspektiven in der protestantischen Theologie. Neukirchen 1959.

reden. Giftmischer sind es! Verächter des Leibes! Einst war der Frevel an Gott der größte Frevel. Aber an der Erde zu freveln, ist jetzt das Furchtbarste», schrieb *Friedrich Nietzsche* in «Also sprach Zarathustra» (1,2). Das war für die religiösen Sozialisten wie *Leonhard Ragaz* und viele junge Theologen in den zwanziger Jahren ein Aufruf gewesen, die christliche Hoffnung neu zu orientieren und von der Jenseitshoffnung auf den Himmel zur Vorwärtshoffnung auf das kommende Reich und die neue Erde überzugehen, auf der Gottes Gerechtigkeit wohnt. Das war der Weg zur «Theologie der Hoffnung».

Auch der junge Dietrich Bonhoeffer gehörte dazu. 1932 hielt er mit erregter Leidenschaft einen großartigen Vortrag über die Bitte «Dein Reich komme» und sagte: «An das Reich Gottes glauben kann nur, wer die Erde und Gott in einem liebt.»¹¹ Wir sind keine «Hinterweltler», Christentum ist keine «Religion des Hinterweltlertums». «Christus will nicht diese Schwäche, sondern macht den Menschen stark. Er führt ihn nicht in die Hinterwelten der religiösen Weltflucht, sondern er gibt ihn der Erde zurück als ihren treuen Sohn.» (6) «Wer Gott liebt, liebt ihn als Herrn der Erde, wie sie ist; wer die Erde liebt, liebt sie als Gottes Erde ... Wer Gottes Reich liebt, liebt es als Gottes Reich auf Erden.» (8) «Die Stunde, in der die Kirche heute um das Reich betet, zwingt sie ganz hinein auf Gedeih und Verderb in die Genossenschaft der Erden- und Weltkinder; sie verschwört sie der Treue zur Erde, zum Elend, zum Hunger, zum Sterben.» (9) «Gottes Reich ist das Reich der Auferstehung auf Erden.» (12)

Ich glaube, daß Bonhoeffer im Gefängnis 1943 auf diese frühe Einsicht in die Treue zur Erde zurückgekommen ist, denn kraft dieser Treue war er ja in den Widerstand gegen das Böse auf Erden gegangen und ins Gefängnis der Gewalttäter gekommen. Diese Treue zur Erde ist der theologische Grund für seine neue Sicht der «echten Weltlichkeit» des Christusglaubens; auf dieser Erde stand das Kreuz Christi, auf dieser Erde geschah seine Auferstehung und diese Erde wird einmal zur Wohnung der Gerechtigkeit Gottes werden.

Bonhoeffers Treue zur Erde ist in zweifacher Hinsicht revolutionär. *Erstens*: Die traditionelle christliche Hoffnung ist eine Erlösungssehnsucht und richtet sich gerade nicht auf die Erde, sondern auf den Himmel: «Lieber Gott, mach mich fromm, daß ich in den Himmel komm», lernen kleine Kinder beten. Nach ihrem Tod, so sagen christliche Traueranzeigen, kommen die Frommen in den Himmel. Darin steckt eine ungeheuerliche Weltverneinung. Soll der Himmel unsere wahre Heimat sein, dann wird uns diese Erde gleichgültig: Wir sind ja nur kurze Zeit hier, wie «Gäste auf einem schönen Stern» (Helmut Thielicke), oder wie Wanderer auf dem Weg zur Ewigkeit einer anderen Welt. Und weil wir nicht hier bleiben können, beuten wir die Erde aus und hinterlassen Verwüstungen. Die verschiedenen Formen religiöser Weltverneinung sind für die Umweltzerstörungen und die ökologischen Katastrophen der Erde heute verantwortlich. Kraft solcher religiösen Einstellungen fühlen wir uns nicht zu Hause auf dieser Erde und respektieren sie auch nicht als unsere Heimat – obwohl wir doch Erdgeschöpfe sind – und freveln an der «Erde, die unser aller Mutter ist» (Sir 40,1). Die Umkehr vom Verrat zur Treue zur Erde steckt tatsächlich in der einfachen Bitte: «Dein Reich komme – wie im Himmel *so auf Erden*.» Wir brauchen Bonhoeffers Erd-Frömmigkeit heute.

Denn *zweitens*: Eine neue ökologische Theologie muß sich der religiösen und praktischen Weltverneinung entgegenstellen. Die Erde ist Gottes erstes Geschöpf, wir Menschen sind von Erde genommen und gehören in Gegenwart und Zukunft zu dieser Erde, wie die Engel in den Himmel gehören. Es gibt kein Heil für Menschen ohne das Heil der Erde, jener neuen Erde, auf der Gerechtigkeit wohnt (2Petr 3,13). Wir machen heute Weltpolitik, wir brauchen aber Erdpolitik; wir machen Weltwirtschaft, wir brauchen aber Erdwirtschaft; wir bringen Weltreligionen in Dialog,

¹¹Dietrich Bonhoeffer, Dein Reich komme. Das Gebet der Gemeinde um Gottes Reich auf Erden (Furche-Bücherei, 146). Hamburg ²1958, 5. Ich zitiere im Folgenden nach dieser Ausgabe.

wir brauchen aber eine Religion der Erde¹²; wir «globalisieren» und meinen Internet und cyberworld, aber der Globus ist diese wunderbare und fragile Erde. Bonhoeffer hat von der ökologischen Krise nichts gewußt, aber seine Theologie der Treue zur Erde ist eine großartige ökologische Theologie: Ökologie ist die Doxologie der Erde.

Die mündige Welt

«Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen ... Sapere aude! Habe den Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen», so hatte *Immanuel Kant* 1783 die Frage «Was ist Aufklärung» beantwortet. Bonhoeffer nimmt diesen Begriff von Aufklärung auf, wenn er in seinen letzten Briefen von der «mündig gewordenen Welt» und von der «Autonomie der Welt» spricht. Er sah eine große kulturelle Entwicklung in der Neuzeit, die zu einer mündigen Welt führt, in der man leben, denken und fühlen kann, auch wenn es keinen Gott gäbe (etsi Deus non daretur) (239-242). Gott als moralische, politische und naturwissenschaftliche «Arbeitshypothese» ist abgeschafft, es gehört zur «intellektuellen Redlichkeit», diese «Arbeitshypothese» fallenzulassen und «ohne Gott mit dem Leben fertig zu werden» (241).

Wie aber kann dann Christus der mündig gewordenen Welt (218) begegnen? Bonhoeffer verwirft jede Apologetik, er hält der liberalen Theologie Anpassung an diese Welt vor und Karl Barth den Rückzug auf einen «Offenbarungspositivismus»; den pietistischen Versuch, Christus in die Verzweiflung an der modernen Welt zu bringen, lehnt er ab, ebenso den Versuch, Glauben erst in den Grenzsituationen des Lebens wie Krankheit und Sterben zu empfehlen. «Christus faßt den Menschen in der Mitte seines Lebens.» (227) Geht man davon aus, dann muß man die Mündigkeit der Welt anerkennen und den modernen Menschen an seiner stärksten Stelle mit Gott konfrontieren (236). Das aber fordert in einer religionslos gewordenen Welt eine «nicht-religiöse Interpretation der biblischen Begriffe», die Bonhoeffer vorschwebte (239). Er konnte uns nicht mehr sagen, wie diese Interpretation aussieht. Er hat uns aber eine höchst dialektische Formel hinterlassen, an der sich viele seiner Schüler die Zähne ausgebissen haben. «Daß wir in der Welt leben müssen – et si deus non daretur» erkennen wir – vor Gott! Gott selbst zwingt uns zu dieser Erkenntnis ... Gott gibt uns zu wissen, daß wir leben müssen als solche, die mit dem Leben ohne Gott fertig werden. Der Gott, der mit uns ist, ist der Gott der uns verläßt (Markus 15,34) ... Vor und mit Gott leben wir ohne Gott.» (242) Bonhoeffer sieht hier, wenn ich es richtig deuten kann, Gott in Christus und Christus in der modernen, mündig gewordenen Welt. Er deutet den Prozeß der Verdrängung Gottes aus der modernen Welt christologisch wie ein neues Golgatha – oder wie *Hegel* mit seinem «spekulativen Karfreitag»: «Gott läßt sich aus der Welt herausdrängen ans Kreuz, Gott ist ohnmächtig und schwach in der Welt und gerade so ist er bei uns und hilft uns.¹³ Es ist Matth. 8,17 ganz deutlich, daß Christus nicht hilft kraft seiner Allmacht, sondern kraft seiner Schwachheit, seines Leidens ... Hier wird wohl die «weltliche Interpretation» einzusetzen haben.» (242)

¹² Ich meine mit der «Religion der Erde» nicht die «Blut- und Boden-Theologie» der Nazis und auch keine neopagane Naturanbetung, sondern die alttestamentliche Beachtung des Sabbats der Erde und die Doxologie der Geschöpfe im Himmel und auf der Erde, von denen die Psalmen sprechen. Die Schöpfung hat den Schöpfer schon gerühmt, bevor Menschen auf der Erde erschienen sind. In einer «Religion der Erde» können heute die vielen verschiedenen, lokalen Naturreligionen ihre universale Zusammenfassung finden. Die sogenannten «Weltreligionen» haben sich von der Ökologie der Erde weit entfernt und sind dafür wenig geeignet.

¹³ In dieser Form hatte vor Bonhoeffer nur *Hegel* von einem «spekulativen Karfreitag» gesprochen, durch den die «Religion der neuen Zeit», die ihre absolute Freiheit und ihr absolutes Leiden auf dem Gefühl «Gott ist tot» aufbaut, in «die heiterste Freiheit ihrer Gestalt auferstehen kann und muß» (*G.W.F. Hegel*, *Glauben und Wissen* [1803], [Philosophische Bibliothek, 62 b]. Hamburg 1962, 124).

Dies ist eine sehr kühne, eigenwillige, aber wohl eine der letzten theologischen Totalinterpretationen der modernen Welt als der christlichen Welt. Prüfen wir zunächst, ob die Analyse stimmt:

▷ Menschen sind auch in der modernen Welt nur selten mündig. In der Nazidiktatur seiner Zeit und unter der kommunistischen Herrschaft gab es keine Chance, sich seines eigenen Verstandes ohne Anleitung der Partei selbst zu bedienen. Menschen wurden vielmehr extrem unmündig gehalten und durften nur die politisch-ideologisch vorgeschriebenen Sprachregelungen benutzen: political correctness heißt das heute.

▷ Die Deutung der Neuzeit als «mündig gewordene Welt» überträgt die persönlichen Entwicklungsstufen eines Menschen auf die Entwicklung der Menschheit: Mit 18 Jahren wird man mündig, vorher war man ein unmündiges Kind, das einen Vormund brauchte. Diese Übertragung gehört in den modernen Fortschrittsglauben, der die Vergangenheit zur kindlichen Vorstufe seiner eigenen Reife erklärt. Das aber geht nicht: Unsere Vorfahren in Antike und Mittelalter waren nicht unmündiger oder mündiger als wir.

▷ Nach der vielfältigen Religionskritik im 19. Jahrhundert von Marx und Freud und ihren Nachfolgern sind wir am Beginn des 21. Jahrhunderts keineswegs in ein «religionsloses Zeitalter» eingetreten, sondern sind vielmehr von religiösem Terror bedroht und antworten mit religiöser Erlösungssehnsucht.

Wir schließen daraus: Es heißt nicht, daß wir alle wieder religiös werden müssen, bevor wir Christen werden können. Denn es gibt nicht nur ein religiöses Christentum, es gibt auch ein nicht-religiöses Christentum. Für beide gilt Bonhoeffers richtiger Satz: «Christus hat keine neue Religion in die Welt gebracht, sondern neues Leben.» Um dieses ganze, geliebte, geheilte und gerechtfertigte Leben, das Christus erschließt, geht es: die Fülle des Lebens hier und das ewig lebendige Leben dort. Christus führt in die volle Diesseitigkeit des Lebens und die freie Mündigkeit der Vernunft hinein. Was Bonhoeffer den modernen Menschen unterstellt, um sie anzuerkennen und zu bewundern, sind unbewußte christliche Projektionen: «Vor und mit Gott leben wir ohne Gott.» Man hat nach gründlichem Bedenken dieser Thesen Bonhoeffers den Eindruck, daß für ihn die christliche Existenz die wahrhaft menschliche, autonome und mündige freie und verantwortliche Existenzweise ist: «Nicht einen Menschentypus, sondern den Menschen schafft Christus in uns.» (244)

«Nur der leidende Gott kann helfen»

Im Zusammenhang seiner Deutung der «mündig gewordenen Welt» fällt dieses Wort vom «leidenden Gott» (242, 244). Es ist nach meiner Kenntnis in der gesamten deutschen Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts einzigartig. Weder bei F.D.E. Schleiermacher noch bei K. Barth, weder bei I. Kant noch bei S. Kierkegaard, weder bei E. Brunner noch bei R. Bultmann gibt es eine Vorstellung vom «Leiden Gottes». Nur bei *G.W.F. Hegel* taucht dieser Gedanke auf. Gott ist für alle «die alles bestimmende Wirklichkeit», das souveräne Subjekt der Weltgeschichte, das ewige Woher meiner Existenz usw., aber nie der ohnmächtige, leidende Gott. Eine ausführliche Diskussion über die Leidensfähigkeit oder Leidensunfähigkeit Gottes hat es seit 1860 aber in der englischen Theologie gegeben.¹⁴ Bonhoeffer war von 1933 bis 1935 Pfarrer an der Forest Hill Kirche in London gewesen. Ich nehme an, daß ihm dort die Erkenntnis des «suffering God» begegnet ist, z. B. bei *William Temple*. Doch wußte auch Eberhard Bethge nichts Genaueres, als ich ihn danach fragte. Was meint aber Bonhoeffer an diesen Stellen?

Er spricht vom «leidenden Gott», vom «Leiden Gottes an der gottlosen Welt», vom «Leiden Gottes im weltlichen Leben», vom «messianischen Leiden Gottes in Jesus Christus» und sagt dann im Gedicht:

¹⁴ Vgl. J.K. Mozley, *The Impassibility of God. A Survey of Christian Thought*. Cambridge 1926; B.R. Brasnett, *The Suffering of the Impassible God*. London 1928; J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*. München 1972, und: *Trinität und Reich Gottes*. München 1980, Kap I.

«Menschen gehen zu Gott in Seiner Not, finden ihn arm, geschmäht, ohne Obdach und Brot, sehn ihn verschlungen von Sünde, Schwachheit und Tod. Christen stehen bei Gott in Seinen Leiden.» (247)

Auch hier sieht Dietrich Bonhoeffer das Leiden Christi von Gethesmane – «Könnt ihr nicht eine Stunde mit mir wachen?» – bis Golgatha – «Mein Gott, warum hast Du mich verlassen?» – als das Leiden Gottes in Christus, und zwar das «messianische Leiden Gottes in Jesus Christus.» Dieses Leiden Gottes ist aber nicht exklusiv auf Christus beschränkt, sondern umfaßt zugleich die gegenwärtige, gottlose Weltsituation, es ist das Leiden Gottes an der gottlosen Welt und das Leiden Gottes in ihr. Wie das Gedicht sagt, leidet Gott an der Gottlosigkeit der Gewalttäter und in der Verlassenheit ihrer Opfer, «arm, geschmäht, ohne Obdach und Brot». Ich denke, es ist aus der Situation, aus der heraus diese Briefe geschrieben wurden, klar, wo Bonhoeffer dieses Leiden Gottes im diesseitigen Leben «mitgelitten» hat. Auch im Neuen Testament sind die «Leiden Christi», die *pathemata tou Christou*, nicht exklusiv Jesu Leiden, auch der Apostel nimmt an ihnen teil, und sie reichen bis in die «Leiden dieser Zeit» hinein (Röm 8,18).

Aus den Erfahrungen von Krieg, Vernichtung und Massenmord ist nach dem Zweiten Weltkrieg eine neue Kreuzestheologie entstanden. *Kazoh Kitamori* beschrieb im Nachkriegs-Japan 1946 den «Schmerz Gottes»; ich selbst erforschte im Nachkriegs-Deutschland 1972 den «gekreuzigten Gott». Unbewußt und

bewußt knüpften wir an Bonhoeffers Botschaft aus der Gestapo-Zelle an: «Nur der leidende Gott kann helfen», und wir verwarfen die Metaphysik der leidensunfähigen, «apathischen» Gottheit, die von Aristoteles angefangen bis zu Karl Rahner das Gottes-Denken auch der Christen beherrschte. Die Verbrechen und die Leiden, die wir gesehen hatten, reichten bis in die Tiefen der Gottheit hinein und können Gott, den Vater Jesu Christi, nicht kalt und gleichgültig gelassen haben.

Ein Letztes ist mir im Anschluß an Bonhoeffer wichtig: Der durch sein Leiden helfende Gott ist nicht der unberührbare Souverän im Himmel, der alles so herrlich regiert, sondern der «Gott, der trägt». Wie eine Mutter ihr Kind trägt, wie ein Vater sein Kind in den Armen hält, wie ein Knecht trägt der Gott Israels sein Volk durch die Wüste und bringt es ins Land der Freiheit. So trägt Gott in Christus unsere Leiden und unsere Sünden. Die ersten frühkirchlichen Christusbilder zeigen nicht den Gekreuzigten, sondern den guten Hirten, der die Verlorenen sucht und sie wie ein Lamm auf den Schultern trägt. «Gott ist ein Gott des Tragens», schrieb Bonhoeffer schon in der «Nachfolge» (45). Wie nach der griechischen Sage *Atlas* die Welt auf seinen Schultern trägt, damit sie nicht im Abgrund versinkt und verloren geht, so ist unser Gott ein Gott, der die gottlose und gottverlassene Welt in Geduld «trägt» und leidend «erträgt» und ihr damit immer wieder neue Zukunft eröffnet. Der Gott, der diese Welt trägt und erträgt, ist der «Gott der Hoffnung» (Röm 15,13).

Jürgen Moltmann, Tübingen

EINE PARTNERSCHAFT ZERBRICHT

Zum Austritt der EKD aus der «Einheitsübersetzung»

Ein Blick in die Statistiken zeigt, wie erschreckend hoch die Zahl der Ehen ist, die hierzulande auch noch nach ihrem silbernen Jubiläum auseinandergehen. In unserem Fall dachten die beiden Partner an ihr 25jähriges Jubiläum 2004 erst gar nicht mehr, denn Krisensymptome hatte es in ihrem Verhältnis schon seit geraumer Zeit gegeben, bis dann am 8. September 2005 Bischof Wolfgang Huber im Namen der EKD den Austritt der evangelischen Seite aus der vertraglich gesicherten Partnerschaft mit Namen «Einheitsübersetzung» (EÜ) erklärte.

Die Anfänge

Dabei hatte man seinerzeit, gewiß aus Sicht der Katholischen Kirche, eine Liebesheirat gefeiert: «Brannte uns nicht das Herz?», so lautete das Leitwort zum Ökumenischen Gottesdienst, den man am 1. Oktober 1979 «zur Feier der Vollendung der Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift» in der Münsterbasilika zu Bonn beging¹, wohl wissend um den «säkularen» Rang der Stunde. «Das Epitheton «säkular» ist in diesem Fall keine verbale rhetorische Übertreibung», so Bischof Dr. Eduard Schick in der Schlußfeier desselben Tages, «sondern, wie es mir persönlich wenigstens scheint, eine Realitätsaussage. Ich darf Sie als Beleg dafür auch an die Tatsache erinnern, daß der Gegenstand eines ersten förmlichen Vertrags, der zwischen unseren Kirchen seit der Spaltung im 16. Jahrhundert abgeschlossen worden ist, die heute der Öffentlichkeit vorgestellte ökumenische Übersetzung der Hl. Schrift gewesen ist. Unter Berufung auf eben dieses schriftlich der Kirche hinterlassene Wort Gottes war damals der Dissens entstanden, der sich historisch bis zur Trennung voneinander auswuchs ... Mit der gemeinsamen Übersetzung der Bücher des Neuen Testaments

¹ Die Einladungen zum ökumenischen Gottesdienst, sein Verlauf mit den Predigten von Kardinal Josef Höffner und Landesbischof Eduard Lohse sowie die anschließende Pressekonferenz sind dokumentiert in: J.G. Plöger, O.B. Knoch, Hrsg., «Brannte uns nicht das Herz?» Dokumentation über die Veranstaltungen zur Vollendung der Einheitsübersetzung. Kath. Bibelanstalt, Stuttgart 1980. – Den endgültigen Text der ökumenisch erarbeiteten Psalmen hatte man bereits im Jahr 1976 in Düsseldorf im Rahmen einer ökumenischen Feierstunde verabschiedet.

und des ersten Gebetbuches der Kirche, des Buches der Psalmen, durch Gelehrte aus beiden Kirchen ist eine Tat gesetzt, die den ökumenischen Aufbruch aufeinander zu, den Gott seiner Kirche in einer verworrenen und verwirrenden Epoche der Menschheitsgeschichte in Gnaden geschenkt hat, dokumentarisch festhält.»² Es ist beachtlich, mit welch hochgestimmten Tönen die EÜ hier als Dokument des quasi heilsgeschichtlich gedeuteten, den Kirchen von Gott geschenkten ökumenischen Aufbruchs gepriesen wird! Am 20. Mai 1980, ein gutes halbes Jahr nach der Feier von Bonn, konnte man dann in Köln die Fertigstellung der Übersetzung des ganzen Alten Testaments begehen, dessen Satz und Druck naturgemäß mehr Zeit erforderten als die des Neuen Testaments. Was heute vergessen ist: Das Alte Testament (vom Psalter abgesehen) wurde zwar nicht im Auftrag der Evangelischen Kirche und des Evangelischen Bibelwerks übersetzt, doch haben immerhin Vertreter der Evangelischen Michaels-Bruderschaft und der früheren Württembergischen Bibelanstalt in Stuttgart von Anfang an daran mitgewirkt.

Der «Hochzeit» von 1979 war eine längere Werbe- und Verlobungszeit vorausgegangen. Denn ursprünglich war die EÜ ein rein innerkatholisches Unternehmen, dessen Wurzeln bis in das Jahr 1960 zurückreichen, als der Wissenschaftliche Beirat des Katholischen Bibelwerks der Deutschen Bischofskonferenz eine Denkschrift vorlegte mit dem Plan, eine Übersetzung der

² Ebd., 42; Bischof E. Schick, Fulda, selbst Bibelwissenschaftler, war der Hauptverantwortliche der Deutschen Bischofskonferenz für die EÜ. Der erste Vertrag zwischen dem Verband der Diözesen Deutschlands und dem Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland wurde 1970 geschlossen und bezog sich auf den Psalter sowie die altkirchlichen Perikopen des Neuen Testaments (in Anlage zum Vertrag aufgelistet), deren ökumenische Übersetzung gemeinsam verantwortet werden sollte. Nachdem die Mitarbeit der evangelischen Bibelwissenschaftler auf das gesamte Neue Testament ausgedehnt worden war, schlossen dieselben Partner 1977 einen zweiten Vertrag «über die Rechte an den ökumenischen Teilen der Einheitsübersetzung», in den die Bibelanstalten beider Konfessionen miteinbezogen wurden. Der Wortlaut der beiden Verträge (in ihren wichtigsten Stücken) in: J.G. Plöger, O. Knoch, Hrsg., *Einheit im Wort. Information, Gutachten, Dokumente zur Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Katholische Bibelanstalt, Stuttgart 1979* (21980), 102-106.

Heiligen Schrift aus den Urtexten in die gehobene deutsche Gegenwartssprache zu schaffen; diese sollte zu einem *einheitlichen* Gebrauch des biblischen Wortes in allen deutschsprachigen Diözesen führen. Von daher erklärt sich auch ihr Name «Einheitsübersetzung», der mit der Idee ökumenischer Einheit zunächst nichts zu tun hatte.³ Dennoch war von Anfang an der Wunsch der deutschen Bischöfe unmißverständlich klar, die Evangelische Kirche zur Mitarbeit zu gewinnen, wobei die von Otto Knoch protokollierten Äußerungen des neben dem Rottenburger Bischof Dr. Carl Joseph Leiprecht in die Leitung des Arbeitsausschusses bestellten Augsburger Bischofs Dr. Joseph Freundorfer, vormals Neutestamentler in Passau (1930-1949)⁴, auf der Arbeitstagung vom 17. Februar 1962 es wert sind, in Erinnerung gerufen zu werden: «... er bedaure (so Freundorfer), daß der Luthertext bereits zu weit entfernt von der Gegenwartssprache sei, da die beste Lösung für das deutsche Sprachgebiet nach seiner Auffassung eine ökumenische Revision des Luthertextes darstelle. Denn alle katholischen Übersetzungen bis hin zu der von F.J. (richtig J.F.) von Allioli seien entscheidend von Luther geprägt. Auf jeden Fall sei aber eine Mitarbeit der evangelischen Kirche an der katholischen Übersetzung anzustreben. Eine solche sei wissenschaftlich nun durchaus möglich. Dieser Auffassung pflichteten alle Anwesenden bei», so O. Knoch.⁵

Wegbereiter der Zusammenarbeit

Leider war die weitreichende Idee einer *ökumenischen* Luther-Revision, der sich die katholische Seite unterstellt hätte, aus verschiedenen Gründen nur ein schöner Traum, was Bischof Freundorfer wußte.⁶ Nicht nur war und ist die Luther-Bibel Garant der Identität der Evangelischen Kirche in Deutschland, diese war auch seit 1952 in einem schwierigen Prozeß ihrer Revision begriffen, der erst 1984 zu einem Abschluß kam, als die Krise um die Revision des NT von 1975 endlich bewältigt war.⁷ Das Ringen um das Luther-Erbe und seine «zeitgemäße» Erschließung ließen dann aber andererseits auch den Zeitpunkt näherrücken, an dem das katholische Werben um den evangelischen Partner erhört

³ Der Beschluß der Fuldaer Bischofskonferenz vom 29.-31. August 1961, vom Katholischen Bibelwerk ein Gutachten erstellen zu lassen «über die Wege und Möglichkeiten, zu einem *deutschen Einheitstext der Heiligen Schrift* zu kommen», spricht in Anlehnung an die Denkschrift des Wissenschaftlichen Beirats auch von «einer *einheitlichen* Übersetzung der Heiligen Schrift für den kirchlichen Gebrauch in *Liturgie* und *Schule*» (Hervorheb. v. mir), so daß beim Terminus «Einheitsübersetzung» verschiedene Gesichtspunkte mitklangen: a) die Einheit des geographischen Sprachraums, b) die Einheit der unterschiedlichen kirchlichen Vollzüge *Liturgie* und *Katechese* (Schule). *Hintergrund* der Denkschrift war die *Vielzahl* der damals in der Katholischen Kirche gebräuchlichen Übersetzungen, die überdies teilweise stark an der Vulgata orientiert waren (u.a. die *Grünewaldbibel* [P. Rießler: AT; R. Storr: NT], Mainz 1924-26, die *Patlochbibel* [V. Kamp, M. Stenzel: AT; J. Kürzinger: NT], Aschaffenburg 1956; die Übersetzung von J. Franz v. Allioli [1793-1873], Nürnberg 1830-35, eigentlich die Überarbeitung einer älteren Übersetzung, der von H. Braun [1786/88-97], war nach der Aufklärung bis zum 1. Weltkrieg die maßgebende katholische Übersetzung und fand auch Aufnahme in das Meßbuch von Anselm Schott [jüngst wieder aufgelegt in überarbeiteter Form von E. Beck, G. Miller, Das Neue Testament nach Joseph Franz von Allioli, eingeführt, kommentiert und meditiert. Stuttgart-Kevelaer 2003]; zu weiteren Übers. vgl. LThK³ II 374f.390f.); *Ziel* der Denkschrift, die im Kontext der kath. Bibelrenaissance wie der Bestrebungen zur Erneuerung der Liturgie im Vorfeld des 2. Vaticanum zu sehen ist, war es, einen *einheitlichen* Gebrauch des biblischen Wortes zu ermöglichen, der es im Unterschied zu seiner Brechung durch unterschiedliche Übersetzungen erlauben würde, *es sich leichter einzuprägen* (man hatte offenkundig das Vorbild der in ihrer religiösen wie kulturellen Prägekraft so erfolgreichen Lutherbibel vor Augen).

⁴ Zu seiner Person siehe jetzt die spannende Biographie von E.M. Buxbaum, Dr. Joseph Freundorfer. Bischof von Augsburg (1949-1963). Sein Leben und Wirken nach eigenen und zeitgenössischen Dokumenten. Vom «Waldler-Buben» zum Hochschulprofessor und regierenden Bischof. Studien und Dokumente Bd. 1, Regensburg 2004.

⁵ O. Knoch, Die Stufen der ökumenischen Zusammenarbeit im Rahmen der Einheitsübersetzung. Eine Übersicht, in: J.G. Plöger, ders., Einheit (Anm. 2), 78-82, 78.

⁶ In neuem Kontext stellte sich diese Frage, angeregt durch J. Scharbert, 1985 dann auch S. Meurer: Ist die Zeit schon reif für eine Einheitsbibel der deutschsprachigen Christenheit?, in: ders., Lutherbibel (Anm. 7), 91-102.

wurde. Für diesen Erfolg waren verschiedene Faktoren wichtig: Zum einen der Einsatz von Kardinal Augustin Bea, dem Präsidenten des «Sekretariats für die Förderung der Einheit der Christen», dem es bei einer Begegnung mit Bischof Kurt Scharf, dem Vorsitzenden des Rates der EKD, im Jahr 1966 gelungen war, diesen zu einer Ausweitung des gerade beschlossenen Minimalprogramms (gemeinsame Übersetzung wichtiger Gebetstexte der Bibel – von 30 Psalmen und der sogenannten Cantica – sowie der Festtagsevangelien von Weihnachten, Ostern und Pfingsten) zu bewegen. Hintergrund des römischen Engagements war die am 18. November 1965 verabschiedete *Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung, Dei Verbum* Nr. 22,1, in der es heißt: «Da aber das Wort Gottes allen Zeiten zur Verfügung stehen muß, bemüht sich die Kirche in mütterlicher Sorge, daß geeignete und richtige Übersetzungen in die verschiedenen Sprachen erarbeitet werden, *insbesondere aus den Urtexten der Heiligen Bücher*. Wenn diese (Übersetzungen) bei sich bietender Gelegenheit und mit Zustimmung der Autorität der Kirche in gemeinsamem Bemühen auch mit den getrennten Brüdern zustande kommen, werden sie von allen Christen benutzt werden können.»⁸ Unmittelbar davor stellt Nr. 22 «statt der mißverständlichen Erklärung des Trienter Konzils, daß die Vulgata als «authentisch gelten soll» (pro authentica habeatur)⁹, fest, daß die Kirche neben der Septuaginta, die sie als ihre eigene Schrift angenommen habe, auch die orientalischen und lateinischen Übersetzungen «in Ehren halte» (in honore habet), vor allem die Vulgata. Dazu Helmut Hoping: «Die Vulgata, die Bibelübersetzung der alten Kirche des Westens, ist selbst schon ein Stück kirchlicher Schriftauslegung, gehört also zur Überlieferungsgeschichte der Schrift. Deshalb kann ihr nicht der gleiche oder gar ein höherer Stellenwert zugemessen werden als den Urtexten der Schrift oder der Septuaginta.»

Des weiteren war wichtig, daß die katholische Seite bei keiner Gelegenheit auch nur den Anschein erweckte, sie wolle das Ergebnis ihrer Zusammenarbeit mit dem evangelischen Partner *an die Stelle* des Luthertextes gesetzt sehen. Vielmehr ging ihre Absicht dahin, einerseits für ökumenische Gottesdienste und Treffen einen gemeinsamen Schrifttext zu haben, andererseits «die Einheit in der Glaubensgrundlage der christlichen Kirchen» dadurch «aufzuzeigen und bewußt zu machen», daß dieser Text «in die (eigenen) liturgischen und katechetischen Bücher ... Eingang» fände.¹⁰ Umgekehrt war auch der evangelische Partner vom ökumenischen Geist erfüllt, zeigte sich aber gleichzeitig «interessiert (daran), neben dem revidierten Text der Lutherübersetzung auch einen «moderneren» Text anbieten zu können, der sich ... treuer an die Originaltexte der Bibel anlehne als die verschiedenen «missionarischen» Übersetzungen und Übertragungen.»¹¹ Nach dem Abschluß der Luther-Revision von 1984, die auf breite Akzeptanz stieß, ließ dieses Interesse indes spürbar nach.

Ein dritter Faktor beim Sich-Finden der Partner sollte nicht unterschätzt werden: Die kollegiale Zusammenarbeit der evangelischen und katholischen Bibelwissenschaftler. Sie erzeugte eine Dynamik, die bewies, wozu die gemeinsame Orientierung an den Grundprinzipien moderner Bibelwissenschaft fähig war. Die Schüler und Schülerinnen dieser unsere Hochachtung

⁷ Vgl. S. Meurer, Hrsg., Verrat an Luther? Bilanz einer Bibelrevision (Die Bibel in der Welt 17), Stuttgart 1977, darin auch der Beitrag von W. Gundert, Die Stationen der Lutherrevision von 1957 bis 1975, 31-41; S. Meurer, Hrsg., Die neue Lutherbibel. Beiträge zum revidierten Text 1984 (Die Bibel in der Welt 21), Stuttgart 1985; L. Schmidt, Das Neue Testament in der Lutherbibel in der Fassung von 1975. Notwendige Bemerkungen zur Bibelrevision, in: ZThK 77 (1980), 345-380.

⁸ Vgl. auch *Uniuatis redintegratio* 21,4: «... die heiligen Worte sind gerade beim Dialog hervorragende Werkzeuge in der mächtigen Hand Gottes, um jene Einheit zu erlangen, die der Heiland allen Menschen gewährt».

⁹ So H. Hoping in: HThK zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 3, Freiburg 2005, 796f. Dort auch das folgende Zitat.

¹⁰ O. Knoch, Stufen (Anm. 5), 82. Damit wuchs dann auch dem Namen «Einheitsübersetzung» seine ökumenische Bedeutung zu. Vgl. auch W. Gundert, Einheitsübersetzung des Neuen Testaments – ökumenischer Text. Eine lange Geschichte mit mancherlei Gefährdungen, in: MdK 31/2 (1980) 135f.

¹¹ Ebd., 81.

verdienenen Generation von Biblikern können bezeugen, welch hohen persönlichen Einsatz diese über viele Jahre hinweg für die EÜ aufbrachten! An all das muß erinnert werden, um das Fiasko von 2005 zu ermessen: wie eine Ökumene, die von Herzen kam, zu einer «Ökumene» der Diplomatie degenerierte, gewiß aus vielfältigen Gründen.

Erfahrungen im Umgang mit der «Einheitsübersetzung»

Ohne Zweifel war man allerorts dankbar für das vollendete Werk, machte jetzt aber über die zurückliegende Erprobungsphase hinaus weitere Erfahrungen im praktischen Umgang mit dem Text in Liturgie, Predigt, Katechese und Schule. Kritik meldete sich zeitig¹², vor allem aus dem Mund der Bibelwissenschaftler, die das Ergebnis ihrer Übersetzungsarbeit oft genug infolge des Durchgangs ihres Textes durch die anschließenden Revisionsprozesse verwässert sahen.¹³ Aus der Distanz erkannte man auch, welchen Preis man für den gewählten dynamischen Typ einer «text- und sinngetreuen Übersetzung» der Schrift in das «gehobene Gegenwartsdeutsch» (der sechziger Jahre) für einen *umfassenden* kirchlichen Gebrauch hat bezahlen müssen. Die Texte sollten – so lautete der Arbeitsauftrag – «leicht verständlich, gut deutsch, vorlesbar und bei liturgisch wichtigen Abschnitten auch singbar sein. Dabei sollten auch liturgische, katechetische und germanistische Fachleute bei der Übersetzung herangezogen werden.»¹⁴ Abgesehen davon, daß auf diese Weise das spezifische sprachliche Profil einzelner biblischer Autoren leiden mußte, stellte man auch fest, daß das «gehobene Gegenwartsdeutsch», das es allen recht zu machen versuchte, so manche Schattierungen der biblischen Sprache mit ihrem geheimnisvollen Hell-Dunkel oder auch scharfen Konturierungen in einer profanen Einheitsbeleuchtung verschwinden ließ. Jetzt «dachte» Maria «nach» über «alles, was geschehen war» (*Luther*: sie «bewegte [die Worte] in ihrem Herzen») (Lk 2,19), und Jesu Eltern zeigten sich über ihren Sohn im

¹² Eine umfassende Bibliographie zur Rezeption der EÜ kann hier nicht geboten werden, dennoch seien einige Titel genannt: J.B. Bauer, Fragen zur revidierten Einheitsübersetzung, in: BiKi 53 (1980), 39-42, 137-139; 55 (1982), 31-33; O. Knoch, Die Einheitsübersetzung der Bibel bisher ohne ökumenischen Durchbruch, in: US 36 (1981), 108f.; W. Groß, Die Einheitsübersetzung – eine Bibelparaphrase?, in: ThQ 162 (1982), 168-170; F. Mußner, Sind die Juden «Feinde Gottes»? Bemerkungen zu Röm 11,28, in: Dynamik im Wort. Lehre von der Bibel – Leben aus der Bibel (FS aus Anlaß des 50jährigen Bestehens des Katholischen Bibelwerks in Deutschland [1933-1983]), Stuttgart 1983, 235-240; J. Scharbert, Arbeitsweise, Eigenart und Probleme der «Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift», in: BiLi 56 (1983), 89-89; F.G. Untergaßmair, Bibelübersetzungen als ökumenischer Meilenstein?, in: Cath(M) 37 (1983), 172-179; J. Gnilka, H.P. Rüger, Die Übersetzung der Bibel – Aufgabe der Theologie. Stuttgart Symposium 1984 (Texte und Arbeiten zur Bibel 2), Bielefeld 1985; G. Fürst, Hrsg., Gottes Wort in der Sprache der Zeit. 10 Jahre Einheitsübersetzung (Hohenheimer Protokolle Bd. 35), Stuttgart 1990; M. Reiser, Das Neue Testament im Spiegel moderner Übersetzungen, in: ThQ 170 (1990), 52-64 (Lit.: 64); F. Mußner, Fehl- und Falschübersetzungen von Röm 11 in der «Einheitsübersetzung», in: ThQ 170 (1990), 137-139; A. Brotzeller, Gibt es Antisemitismen in der Einheitsübersetzung des Neuen Testaments? Würzburg 1994 (unveröffentlichte Diplomarbeit, vorgelegt am Lehrstuhl für Biblische Einleitung); B. Schwank, Zum Gebrauch des Wortes «Messias» in der Einheitsübersetzung, in: K. Backhaus, F.G. Untergaßmair, Hrsg., Schrift und Tradition (FS J. Ernst), Paderborn u.a. 1996, 387-393; W. Groß, Hrsg., Bibelübersetzung heute – Geschichtliche Entwicklungen und aktuelle Anforderungen. Stuttgarter Symposium 2000 (AGWB 2), Stuttgart 2001; darin u.a. H. Haug, Ein Vergleich zwischen den großen «Gebrauchsbibeln»: Lutherbibel – Einheitsübersetzung – Gute Nachricht, 329-364; K. Haacker, Kirchliche Bibelübersetzungen im deutschen Sprachraum: Wo stehen wir am Beginn des 21. Jahrhunderts?, in: Muttersprache 111 (2001), 320-329; N. Lohfink, Plauderei zur Einheitsübersetzung, in: Ein Gott für die Menschen (FS O. Wahl) (Benediktbeurer Studien 9), München 2002, 75-85.

¹³ Aufschlußreich und für die kommende Revision hilfreich sind die zahlreichen Fußnoten in der *Neuen Echter-Bibel* (AT + NT), in Einzelbänden ab 1981, Würzburg, die oft auch textkritischer Natur sind. Zu konsultieren ist überdies die im Wachstum begriffene Datenbank von K. Haacker zu Stellen des NT mit Diskussionen von Übersetzungsfragen und Lit.-Angaben im Internet unter: PharosBiblia.Net.

¹⁴ E. Schick, Die Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Zielsetzung, Geschichte, ökumenische Mitarbeit, Erprobung, Revision, Bedeutung, in: J.G. Plöger, O. Knoch, Einheit (Anm. 2), 14.

Tempel «sehr betroffen» (*Luther*: «sie entsetzten sich») (Lk 2,48). Bei aller Kritik, die im übrigen gerecht bleiben muß – man darf ein derartiges *kollektives* Unternehmen (hat man sich einmal für ein solches entschieden) nicht an Übersetzungen aus *einer* Hand messen¹⁵, denen viel eher der große Wurf gelingen mag –, war grundsätzlich klar, daß man mit der EÜ in Zukunft leben müssen – vorausgesetzt, diese versteinert nicht und bleibt (wie so viele andere Unternehmungen dieser Art auch) offen für eine Revision. Eine solche hatten auch die renommierten Bibel- und Textwissenschaftler Kurt und Barbara Aland im Blick, als sie im Vorwort zu dem von ihnen herausgegebenen *Neuen Testament. Griechisch und Deutsch* (1986) mit dem Text der Luther-Revision (1984) und der EÜ feststellten: «Vielleicht bahnt sich auf dieser Basis des Abdrucks nebeneinander auch ein Ausgleich zwischen beiden Fassungen an, die beide ohne Zweifel in mancher Hinsicht voneinander lernen können (der für die Perikopenüberschriften gewählten Lösung [einer Vermittlung zwischen Luther und EÜ] kommt vielleicht Wegweiserfunktion zu). So würde das «ökumenische Nebeneinander» der Texte zu einer höheren Stufe des Verständnisses und der Gemeinsamkeit führen. Bei der Grundurkunde der Christenheit aller Konfessionen kommt dem eine besondere Bedeutung zu.»¹⁶

Auf dem Weg zur Revision der «Einheitsübersetzung»

Der Ruf nach einer Revision der EÜ, der vor allem aus dem Katholischen Bibelwerk heraus erscholl, fand bei der Deutschen Bischofskonferenz Gehör, freilich zuerst nur zögerlich, denn man wußte nicht, worauf man sich einließ. Zwei Phasen der Vorbereitung des Unternehmens lassen sich unterscheiden: eine erste unter der Führung der Katholischen Bibelanstalt in der Verantwortung der Pastoralcommission der DBK (Bischof J. Wanke, Erfurt) (1998-2003), eine zweite unter der Leitung der beim Sekretariat der DBK in Bonn eingerichteten Arbeitsstelle «Bücher der Kirche» (Übersetzung des Römischen Meßbuchs, das neue Gebet- und Gesangbuch, Revision der EÜ) in der Verantwortung der Liturgiekommission (ab Herbst 2003). Das Konzept der zweiten Phase veränderte sich im Vergleich zu dem der ersten nicht unwesentlich, obwohl die dort erarbeiteten Kriterien im Kern übernommen wurden. Der Vorgang ist in geraffter Form der folgende: 1998 wurde Prof. Helmut Merklein als Vorsitzender des Katholischen Bibelwerks beauftragt, einen Vorschlag für eine moderate Revision zu machen. Auf der Basis von Gen 1-3 sowie der «Vorgeschichten» Mt 1f. und Lk 1f. erstellte er einen vorläufigen Kriterienkatalog. Nach dem frühen Tod von Helmut Merklein (30. September 1999) erging der Auftrag zur Erprobung einer Revision an einem ganzen Evangelium (auf Wunsch von Bischof Wanke am Lukasevangelium) nach Tübingen an den Lehrstuhl für NT, dem dort bis zum Herbst 2000 entsprochen wurde. Auf dieser Grundlage erarbeitete dann eine kleine Experten-Gruppe (Michael Theobald, Christoph Dohmen, Marlis Gielen, Frank-Lothar Hossfeld, Claus-Peter März, Thomas Söding), wiederum im Auftrag der Pastoralcommission, eine beschlußfähige Vorlage für den Ständigen Rat der DBK, die am 21. Oktober 2002 abgeschlossen wurde. Konsens bestand in der Absicht, den Übersetzungstyp der EÜ, der in der Regel (aber auch nicht in allen Büchern gleich) die Mitte zwischen einer formal und einer funktional-äquivalenten bzw. einer wörtlichen und einer kommunikativ auf die Adressatenschaft ausgerichteten Übersetzung hält, grundsätzlich zu bewahren (*moderate* Revision). In drei Punkten jedoch empfahl man, übrigens in Übereinstimmung mit *Liturgiam authenticam* (LA), der inzwischen erschienenen «Fünften Instruktion «zur ordnungsgemäßen Ausführung der Konstitution des 2. Vaticanums über die heilige Liturgie»» (2001)¹⁷, eine Weiterentwicklung des gewählten Übersetzungstyps. In der Vorlage der

¹⁵ So aber der ironisch bis zynische Kommentar von K. Berger in der FAZ vom 27. Sept. 2005, Nr. 225, 41, der zwischen den Zeilen seine eigene paraphrasierende Wiedergabe des NT empfiehlt.

¹⁶ Nestle-Aland, Das Neue Testament. Griechisch und Deutsch. Deutsche Bibelgesellschaft – Katholische Bibelanstalt, Stuttgart 2000, Vorwort, VI.

Arbeitsgruppe heißt es u.a.: 1. «Entscheidend ist zum einen, dass die alttestamentliche Wissenschaft stark an einer historischen, hermeneutischen und theologischen Verhältnisbestimmung zwischen dem hebräischen Text und der Septuaginta gearbeitet hat. Zum anderen hat die redaktionskritische und literaturwissenschaftliche Exegese den Sinn für die Sprachgestalt der einzelnen biblischen Bücher geschärft, für deren <individuelle> Handschrift, aber auch für die intertextuellen Bezüge, nicht zuletzt jene zwischen dem Alten und Neuen Testament. Vielfalt und Einheit der Schrift treten dadurch plastischer vor Augen. In den 70er Jahren waren diese Zusammenhänge noch nicht so präsent. So hat die EÜ den alttestamentlichen Sprachklang des lkn. Kindheitsevangeliums an vielen Stellen zum Verstummen gebracht, damit aber weder dem besseren Verstehen gedient noch der Theologie und Verkündigung einen Dienst erwiesen.» – 2. «Das <Gegenwartsdeutsch> hat sich in den vergangenen Jahrzehnten nicht unwesentlich gewandelt. Aus heutiger Sicht wirken manche Wendungen der EÜ als Jargon der frühen 70er ... oder als unnötiger Tribut an den Zeitgeist (z.B. Selbst-Erfahrung statt Selbst-Erkenntnis in 2Kor 13,5). Die EÜ schöpft häufig den Reichtum der biblischen Metaphorik nicht aus. Sie neigt zu Psychologisierung und Rationalisierungen (dazu vgl. die *Instruktion* Nr. 43).» – 3. Die nicht aufzuhebende Spannung zwischen Ausgangs- und Zieltext wird in der EÜ oft genug zugunsten des letzteren aufgelöst. «Das Ergebnis ist, dass an vielen Stellen der Sprachstil der Bibel abgeschliffen, sprichwörtlich Gewordenes bewusst verfremdet, fremd Klingendes aber assimiliert und Widerständiges umgangen wurde. Der Schwerpunkt einer kritischen Überprüfung muss deshalb das Ziel verfolgen, den deutschen Bibeltext durch eine größere Nähe zum Urtext an Klarheit, Prägnanz, Verständlichkeit und Tiefe gewinnen zu lassen.»¹⁸

Daraus leitete die Arbeitsgruppe zur Handhabung der Revision drei Kriterien ab: (1) «Mangelnde sachliche Richtigkeit», (2) «Problematische Auslassungen und Ergänzungen» (inbegriffen das weite Feld der Paraphrasen, v.a. auch die Tilgung scheinbar unwichtiger, aber für ein sinngemäßes *Vorlesen* der Texte wie ihre Aufnahme beim *Hören* nicht zu unterschätzender Signale wie z.B. «also», «jetzt aber» oder «und siehe»), (3) «Sprachliche Glättungen, z.B. durch abstrakte Wiedergabe von Metaphern». Einigkeit bestand darin, daß eine «moderate Revision ... sich nicht darauf beschränken (kann), offenkundige Fehlübersetzungen zu korrigieren. Eine genaue Kontrolle des gesamten Textes ist angezeigt ... Neben diesem selbst sind auch die Anmerkungen sowie das Überschriftensystem zu kontrollieren.»

«Liturgiam authenticam» als Stolperstein?

Informationsgespräche mit der EKD wurden zeitig geführt (u.a. im sog. «Kontaktgesprächskreis»). Am 11. Juli 2003 traf sich dann

¹⁷ Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung, Der Gebrauch der Volkssprache bei der Herausgabe der Bücher der römischen Liturgie. *Liturgiam authenticam*. 28.3.2001 (in den Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 154: lateinisch-deutsch). Zur Interpretation der teilweise mißverständlichen Nrn. 34-45 («Weitere Normen für die Übersetzung der Heiligen Schrift und für die Erstellung der Lektionare») vgl. den konstruktiven Beitrag von D. Böhler, Anmerkungen eines Exegeten zur *instructio quinta* «*Liturgiam authenticam*», in: LJ 54 (2004), 205-222, 206-213, der den Eindruck, die «kirchliche Autorität wolle (in LA) über den Bibeltext verfügen», ein «Missverständnis» nennt (208); mit anderer Stoßrichtung B. Repschinski, Anmerkungen zu einigen Thesen von *Liturgiam authenticam*, in: Protokolle zur Bibel 11 (2002), 71-76; R.J. Clifford, The Authority of the Nova Vulgata: A Note on a Recent Roman Document, in: CBO 63 (2001), 197-202.

¹⁸ Auch hier konnte wieder auf die *Instruktion* verwiesen werden, Nr. 27: «(B)eim Übersetzen von Bibelstellen, die uelegante Wörter oder Ausdrücke enthalten, (soll man) das unbedachte Bemühen vermeiden, diese Eigenart zu vermeiden». Und in Nr. 43 heißt es: «(M)an sollte bedenken, dass eine wörtliche Übersetzung von Ausdrücken, die in der Volkssprache als seltsam wahrgenommen werden könnten, gerade dadurch die Wissbegierde des Hörers herausfordert und Gelegenheit zu einer katechetischen Erschließung bietet». So wünscht sich die *Instruktion* «eine Übersetzung der Heiligen Schrift, bei der die Grundsätze der gesunden Exegese und einer hervorragenden literarischen Qualität gewahrt bleiben» (Nr. 34).

Burg Rothenfels 2006

Eine neue Option für die Armen – Ein neues Verhältnis von Caritas und Kirche – 2. Rothenfelser Caritastagung mit Andreas Fanzago, Dieter Geerlings, Dr. Hejo Manderscheid, Hans-Jürgen Marcus, Dr. Matthias Möhring-Hesse, Prof. Dr. Norbert Schuster
3. – 5. März 2006

Tausendundeine Nacht – Islam im Spiegel der Weltliteratur mit Prof. Dr. Hartmut Bobzin, Prof. Dr. Heinz Grotzfeld, Prof. Dr. Karl-Josef Kuschel, Dr. Claudia Ott, Andreas Pflitsch, Prof. Dr. Wiebke Walther
10. – 12. März 2006

Das christliche Credo und die ägyptische Bilderwelt mit Prof. Dr. Manfred Görg
17. – 19. März 2006

«Manchmal stehen wir auf ...» Von der Liturgie der Auferstehung zu österlichem Leben – Rothenfelser Ostertagung 2006 mit Dr. Achim Budde, Dr. Gotthard Fuchs u.v.a.
9. – 17. April 2006

**Information und Anmeldung: Burg Rothenfels, 97851 Rothenfels
Tel: 09393-99999 Fax: 99997 Internet: www.burg-rothenfels.de**

in Frankfurt eine ökumenisch besetzte Arbeitsgruppe (mit Vertretern der Pastorkommission der DBK und des Kirchenamts der EKD unter Einbeziehung von Exegeten beider Seiten) mit dem Ziel, die endgültigen Beschlußfassungen für den Rat der EKD und die Deutsche Bischofskonferenz vorzubereiten. Die daraufhin von den Exegeten einvernehmlich erstellte Vorlage enthielt *keinerlei* Bezug auf *Liturgiam authenticam*, weil man sich darin einig war, daß eine ökumenische Kommission weder «auf der Basis» noch «unter (formeller) Einbeziehung» einer römischen Instruktion arbeiten könne, mag diese noch so wertvolle Anregungen bieten. Das schloße nicht aus, daß eine Approbation der Revision durch die Deutschen Bischöfe unter Berücksichtigung von *Liturgiam authenticam* erfolgen würde, nur müßten die Prozesse, die abzulaufen hätten – die Revision durch die Fachleute einerseits und die Anerkennung durch die jeweiligen kirchlichen Autoritäten andererseits – differenziert werden. Man konnte so reden, weil die *Nova Vulgata* (NV) (1979), deren «*Hilfe* (subsidium)» LA bei den liturgisch verwendeten Texten der Heiligen Schrift in Anspruch zu nehmen empfahl (Nr. 24)¹⁹ – sie war als «Übers. aus den Grundtexten in enger Anlehnung an die Vg. [Vulgata] u. das Latein des 4./5. Jh.»²⁰ unter Vorsitz von Bischof Dr. Eduard Schick erarbeitet worden (eben des Bischofs, der

¹⁹ Doch erklärt dieselbe Nr. zunächst: «... es ist grundsätzlich nicht gestattet, Übersetzungen aus bereits vorhandenen Übersetzungen in andere Sprachen zu erstellen. Denn diese muss man unmittelbar aus den Originaltexten nehmen (immediate ex textibus originalibus): liturgische Texte der kirchlichen Tradition aus dem Latein, Texte der heiligen Schrift je nachdem aus dem Hebräischen, dem Aramäischen oder dem Griechischen.» Vgl. auch Nr. 42 mit ihrem Bemühen um Gleichgewicht: «Zwar muss man darauf achten, den *historischen Kontext* nicht zu verdunkeln, doch soll der Übersetzer bedenken, dass das in der Liturgie verkündigte Wort Gottes nicht etwas wie ein *bloß historisches Dokument* ist ... Wenn ein Wort oder ein Ausdruck die Wahl zwischen mehreren Übersetzungsmöglichkeiten bietet, soll man sich *unter steter Wahrung der Treue gegenüber dem Originaltext* (servata semper norma fidelitatis erga textum originale) darum bemühen, dass die gewählte Variante den Zuhörer befähigt, sich selbst und Züge seines Lebens möglichst lebendig in den Personen und Ereignissen des Textes wiederzuerkennen.»

²⁰ O. Knoch, K. Scholtissek, LThK³ II, 384. Bemerkenswert ist die Nr. 3 der *Praefatio ad lectorem* der NV (im Internet: http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_index_lt.html), wo es heißt: «man muss sich unbedingt davor hüten, bei der Übersetzung der Texte des AT neutestamentliche Lehren einfließen zu lassen, ebenso muss man sich hüten, in die Texte des NT Entfaltungen einer späteren Tradition («*explicationes traditionis senioris*») einzuführen». Ein Beispiel: Beim Proteo-evangelium Gen 3,15 las Hieronymus: ... *ipsa* (sc. mulier) conteret caput tuum, während NV jetzt nach dem masoretischen Text übersetzt: ... *ipsum* (sc. semen) conteret caput tuum. Vgl. D. Böhler, Anmerkungen (Anm. 17), 210.

seinerzeit auch für die EÜ zuständig war!)²¹ – in der *faktischen* Revisionsarbeit, mindestens beim NT, *keine* Probleme bereiten würde.

Wichtig ist überdies, das Interesse von LA klar zu erkennen. Es geht der *Instructio* in den Nrn. 34-45 in erster Linie um den Ort der Schrift in der Liturgie, deren inneren Zusammenhang sie, insofern er über die lateinische Textüberlieferung vermittelt ist, gewahrt sehen möchte (vgl. Nr. 38)²², ohne deswegen auch schon in textkritische Prozesse autoritativ eingreifen zu wollen.²³ Deshalb ist auch die strittige Nr. 37 nicht so zu verstehen, als würde sie generell die Normativität der NV für die Textkonstituierung überhaupt erklären²⁴, vielmehr will sie diese nur für den liturgischen Rahmen gewahrt wissen. Dabei zielt die Einschärfung der lateinischen Tradition im Bereich der Liturgie auf die Bewahrung der Einheit der Schrift, d.h. insbesondere «den überlieferten christologischen, typologischen oder geistlichen Sinn» des Alten Testaments (Nr. 41), würde also bei der EÜ, insoweit sie ökumenisch revidiert würde, auch nur den Psalter betreffen.²⁵

²¹ Als Präsident der nach Abschluß des 2. Vaticanum beauftragten «Päpstlichen Kommission für die Neo-Vulgata» war er Nachfolger von Kardinal Augustin Bea. Zu den Grundsätzen und der Arbeitsweise der NV nahm er des öfteren Stellung, vgl. E. Schick, Eine Neuherausgabe der Vulgata, in: ThPQ 120 (1972), 345-347; ders., Die «Neue Vulgata». Anlaß, Methode und Ziel der im Jahre 1977 abgeschlossenen Revision der Vulgata, in: S. Meurer, Hrgs., Eine Bibel – viele Übersetzungen. Not oder Notwendigkeit? (Bibel in der Welt 18), Stuttgart 1978, 203-211; ders., Die Neovulgata. Bericht über die Arbeit am neuen lateinischen Schrifttext: LJ 30 (1980), 186-196; ders., Die Bedeutung der Neo-Vulgata, in: ThPQ 129 (1981), 376-378; außerdem vgl. A. Descamps, La nouvelle Vulgate, in: EeV 11 (1979), 598-603.

²² D. Böhler, Anmerkungen (Anm. 17), 209f., nennt ein Beispiel: «In der Marienmesse «Beata Virgo Maria, Mater pulchrae dilectionis» ist als Lesungstext vorgesehen Sir 24,23-31. Vers 24 lautet nach der alten und neuen Vulgata: *Ego mater pulchrae dilectionis et timoris et agnitionis et sanctae spel.*» In der griech. Übers. (Sir 24,18) sind es nur einige wenige Handschriften, die den Vers bezeugen. Die EÜ hat ihn deshalb auch nicht in ihrem Text, verweist aber in einer Anm. auf ihn.

²³ So heißt es eingangs von Nr. 38: «Oft kann man, anhand übereinstimmender Vorschläge kritischer Ausgaben und aufgrund der allgemeinen Empfehlung der Fachleute, eine andere Lesart eines Verses [sc. als die von der lat. Überlieferung gebotene] aufnehmen.» Dazu D. Böhler, Anmerkungen (Anm. 17), 209: «Hier wird es nun ausdrücklich gesagt: Die Nova Vulgata will die Textkritik anderer Bibelausgaben nicht normieren.» Allerdings irritiert dann der Fortgang der in sich nicht einheitlichen Nr. 38, da der nächste Satz *definitiv* spricht («Doch ist dies bei liturgischen Texten dann *nicht erlaubt*, wenn es um Elemente der Lesung geht, die wegen ihres Bezugs zum liturgischen Kontext bedeutsam sind ...»), der übernächste dagegen *empfehlend* («Bei den Stellen, welche die Textkritik nicht einheitlich beurteilt, soll man besonders die Optionen berücksichtigen [peculiaris ratio ducatur earum optionum], die der approbierte lateinische Text enthält.») Dazu noch einmal D. Böhler: «Die Nova Vulgata selbst muss manchmal auf liturgiegeschichtlich wichtige Lesarten verzichten (vgl. oben Anm. 20). So verstehe ich den zweiten Satz von LA 38 als Problemanzeige ... Man hätte den Satz, wie den dann folgenden, als Einladung formulieren können.» (210).

²⁴ So aber B. Repschinski, Anmerkungen (Anm. 17), 72, der aus Nr. 37 nur das Kernstück zitiert: «omnia ad normam Novae Vulgatae editionis esse referenda quoad textum canonicum Sacrarum Scripturarum definiendum», ohne die vom Text vorweg gebotene Bestimmung des Subjekts *omnia* zu nennen, nämlich: «Wenn die Bibelübersetzung, aus der das *Lektionar schöpft* (unde *Lectionarium est compositum*), Lesarten (lectiones) aufweist, die von denjenigen des *lateinischen liturgischen Textes* abweichen, ist darauf zu achten: omnia ... Es geht also um die *Lektionare*, auch nicht vorrangig um Lesarten, sondern, wie der anschließende Satz von Nr. 37 zeigt, «um Texttraditionen, wie sie vor allem bei den deuterokanonischen Büchern auseinandergehen können» (D. Böhler, Anmerkungen [Anm. 17], 208). Dieser Satz lautet (in der genaueren Übers. Böhlers): «Daher muss man bei den deuterokanonischen Texten und anderswo, dort nämlich, wo es verschiedene Handschriftenüberlieferungen gibt, die liturgische Übersetzung nach *der* Überlieferung anfertigen, der die Nova Vulgata gefolgt ist.»

²⁵ Im übrigen hat die NV durch ihre Orientierung an den «Originaltexten» schon einige Probleme entschärft (vgl. Anm. 20). Für noch bestehende Konfliktfälle, also «für liturgisch bedeutsam gewordene Sonderlesarten», empfiehlt D. Böhler, Anmerkungen (Anm. 17), 212, deren Bewahrung in den Antiphonen: Diese «oder Predigt und Katechese müssen leisten, was eine verantwortbare Textkritik und eine zutreffende Übersetzung nicht leisten kann». Überdies ließen sich Probleme bei der «Rekognisierung» der EÜ mit dem (auch jetzt schon gebräuchlichen) Mittel der *Anmerkung* zum Haupttext bereinigen, wo alternative Textfassungen oder Übersetzungen festgehalten werden können.

Leider setzte sich die Linie der Exegeten in der *zweiten* Vorbereitungsphase bei neu verteilten Kompetenzen nicht durch – trotz mehrfach geäußerter Sorge, das ökumenische Vorhaben könne scheitern. Am 26. September 2003 stand in den «Pressemitteilungen der Deutschen Bischofskonferenz» nach deren Herbstvollversammlung zu lesen: «Seit rund 25 Jahren gibt es die deutsche Einheitsübersetzung der Bibel. Wir haben jetzt eine Überarbeitung beschlossen, bei der Fehler korrigiert und einige sprachliche Formulierungen überdacht werden sollen [...] ... Die Psalmen und das Neue Testament werden in bewährter ökumenischer Zusammenarbeit von evangelischen und katholischen Experten überarbeitet ... Bei der Überarbeitung gelten die «Normen für die Übersetzung der Heiligen Schrift und für die Erstellung der Lektionare» (Liturgiam authenticam 34-45).» Das mußte den Rat der EKD aufschrecken und jegliche Beschlußfassung vereiteln. Auf katholischer Seite trat man den Rückzug an und versicherte am Ende, LA würde nur die katholischen Bibelwissenschaftler binden.²⁶ Im Grunde ging es um unterschiedliche *ekkleziologische* Vorstellungen, wobei katholischerseits nicht sehr glücklich und zu Beginn fast demonstrativ LA als *formale* Autorität ins Spiel gebracht wurde. Zugleich hatte man das ursprüngliche Konzept einer kleinen gemischtkonfessionellen Arbeitsgruppe, welche die *Einheit* der Revision garantieren sollte, in ein solches von Zulieferern der Zahl der biblischen Bücher entsprechend mit einer Projektleitung (kath. Bischöfe u. EKD) und einem kleinen Projektbeirat an der Spitze umgewandelt, ohne zu bedenken, daß ein solches Modell des «gelenkten» Prozesses evangelischerseits Argwohn hervorrufen mußte.²⁷ Nun hatte die EKD bereits 2001 im Vorfeld des Ökumenischen Kirchentags Berlin für Irritationen gesorgt, als sie für ökumenische Anlässe die Lutherbibel empfahl.²⁸ Der Planungsverlauf der EÜ-Revision bot ihr schlußendlich die ideale Steilvorlage, in einem Klima ökumenischer Abgrenzung und Verstimmung (Dominus Jesus!) in dem für sie ohnehin schon schwierigen Papst-Jahr ganz aus der EÜ auszustiegen. Man *wollte* nicht mehr!

Angesichts dieses Scherbenhaufens bleiben Fragen: LA behandelt nirgends den Fall *ökumenischer* Bibelübersetzungen (als ob DV 22,1 nie geschrieben worden wäre). Wie ist bei diesen zu verfahren? «Der Chef der Gottesdienstkongregation hatte signalisiert, dass bei einer moderaten Revision der EÜ (und nur eine solche war vorgesehen) eine Anerkennung durch den Vatikan gar nicht erfolgen muss.»²⁹ Doch offizielle Gespräche darüber hat es im Vatikan anscheinend nie gegeben. Daraus kann man nur folgern: *Das Kind ist nicht in Rom in den Brunnen gefallen, sondern in Deutschland.* Auch beim ökumenischen Treffen mit Papst Benedikt XVI. am 19. August 2005 in Köln ist die gemeinsame Bibelübersetzung offenkundig nicht Thema gewesen, obwohl Bischof Wolfgang Huber in seiner Ansprache von der «gemeinsame(n) Zuwendung zur Botschaft der Bibel» sprach – wenige Tage vor dem durch ihn dann öffentlich gemachten Austritt der EKD aus der EÜ-Partnerschaft!

²⁶ Was freilich schon bei Fragen der Textkonstitution (NV) problematisch werden könnte!

²⁷ Hinzu kam ganz am Ende noch das Problem der Entscheidungsfindung in den Leitungsgremien, auf deren paritätische Besetzung es angekommen wäre(!). Vgl. die Pressemitteilung der EKD vom 8. September 2005: «In Gesprächen und Briefwechseln ist ... deutlich geworden, dass das Konsensprinzip auf die Bemühung um Konsens reduziert und für den Streitfall die Anwendung des Mehrheitsprinzips nicht ausgeschlossen wird.» Dazu die «Erklärung des Vorsitzenden der DBK, Karl Kardinal Lehmann» vom selben Tag: «Man musste allerdings für den äußersten Fall, dass einmal auf dem Weg des Konsensverfahrens bei Ausschöpfung aller Wege keine Einigung zustande gekommen wäre, eine Entscheidungsmöglichkeit ins Auge fassen, die letztlich auf die Feststellung einer Mehrheit hinausgelaufen wäre. Wir bedauern, dass der Rat sich nicht in diesem Sinn zum Vertrauen auf den Partner unter den Herausgebern und die konkrete fachliche Arbeit der Exegeten beider Seiten entschließen konnte.»

²⁸ Zum Auseinanderdriften der Konfessionen bei der Sprachform der biblischen Namen bereits seit 1984 vgl. J. Lange, Lutherbibel und Loccumer Richtlinien, in: S. Meurer, Lutherbibel (Anm. 7), 82-90.

²⁹ So F.-J. Ort Kemper in seinem Kommentar in: Bibel heute, 2005/4, 26f.

³⁰ Ebd., 27.

Wie geht es weiter?

Im Februar 2006 erfolgt der Startschuß für ein jetzt rein katholisches Unternehmen, dem man nur Erfolg wünschen kann. Da der kirchliche Umgang mit der Bibel sich keinesfalls auf die Liturgie beschränkt – das wäre eine perspektivische Verengung, die durch die Diskussion um *Liturgiam authenticam* suggeriert werden könnte –, ist die genuine Zuständigkeit auch der Pastorkommission der DBK gefragt. Überdies ist wichtig: Soll die Revision am Ende für sich werben, darf man sich nicht unter Zeitdruck setzen! Die Kriteriologie und vor allem die Reichweite ihrer Anwendung müssen klar sein. Die Richtung, wie der Übersetzungstyp der EÜ weiterentwickelt werden könnte, sollte allen Beteiligten deutlich vor Augen stehen. Von einem minimalistischen Reperaturunternehmen wird man gleich Abstand nehmen. Die Arbeit der Revisoren an zusammengehörigen Büchern muß einheitlich sein; Vernetzung tut not, soll der Text verstärkt konkordant werden. Die Übersetzung eines jeden Buches besitzt ihre eigene Prägung und Vorgeschichte (z.B. die des Buches Kohelet oder des Deuteronomium). Eine umfassende Bestandsaufnahme der jeweiligen Genese, die Kenntnis der Vorstufen z.B. der Psalterübersetzung, wäre außerordentlich hilfreich. Freilich fehlt hier weithin die wissenschaftliche Vorarbeit. Der *ökumenische* Charakter der Übersetzung ist selbstverständlich beizubehalten; von der Luther-Revision (aber auch von der der angesehenen Zürcher Bibel) können die Revisoren nur lernen (vgl. oben K. u. B. Aland!). Ob der von Franz-Josef Ortkemper unterstützte Vorschlag Chancen hat? «Man sollte überlegen», schreibt er, «bei einer moderaten Revision der Einheitsübersetzung dennoch evangelische Fachleute zur Mitarbeit einzuladen. An der Basis wird man ohnehin die ökumenische Arbeit weiter fortsetzen, die auch bisher gut gelaufen ist. Dort geschieht ja viel mehr Gemeinsames, als man oben vielleicht wahrnimmt.»³⁰ Das ist ein Wort, das Hoffnung macht!

Michael Theobald, Tübingen

Gewaltfrei für den Frieden

Zur Autobiographie von Wolfgang Sternstein¹

Die Friedensbewegung der achtziger Jahre des vorigen Jahrhunderts, im engeren Sinn die Bewegung gegen die Aufrüstung der NATO-Streitkräfte mit moderneren Atomraketen, ist in unserer öffentlichen Erinnerung nur noch schemenhaft präsent. Das ist erstaunlich, wo diese Bewegung doch eine ganze politische und theologische Generation prägte. Die Einführung und Etablierung des zivilen Ungehorsams in die politische Kultur Mitteleuropas – stellvertretend seien die Blockaden von Mutlangen genannt –, die großen Demonstrationen, etwa jene in Bonn im Herbst 1981, erinnert, die theologisch-kirchlich-gläubigen Anstrengungen der damaligen Zeit (man denke etwa an Dorothee Sölle) sowie die Etablierung des Begriffes «Gewaltfreiheit» in der politischen Sprache, das alles war mehr als nur ein momentanes Aufflackern. Darüber hinaus leistete die Friedensbewegung mit ihrer Idee einer einseitig kalkulierten Vorleistung als vertrauensbildender Maßnahme einen entscheidenden Beitrag zur friedlichen Beilegung des Kalten Krieges. *Georgi Arbatow*, ehemaliger Nordamerika-Experte des Kreml und Gorbatschow-Berater, sagte 1986 auf einer Tagung in Washington: «Die Friedensbewegung war ein Ausdruck des Bewußtseinswandels, der sich in der westdeutschen Bevölkerung abgespielt hat. Das war ein Faktor für unsere Entscheidung, Michail Gorbatschow als Verfechter eines dezidierten Entspannungskurses zum Generalsekretär zu wählen.»²

Aus dem Inneren dieser – hoffentlich vorläufig – verkannten Friedensbewegung liegt nun eine Autobiographie vor. Der heute 66jährige Stuttgarter Friedensforscher Wolfgang Sternstein hat

¹Wolfgang Sternstein, *Mein Weg zwischen Gewalt und Gewaltfreiheit. Autobiografie*. Mit einem Vorwort von Horst-Eberhard Richter. Books on Demand, 2005. ISBN 3-8334-2226-2.

²Wilhelm Bitdorf, *Giftgas ging, Unrecht bleibt*, in: Spiegel 44/1990, 75.

auf 490 Seiten einen Lebensbericht unter dem Titel «Mein Leben zwischen Gewalt und Gewaltfreiheit» vorgelegt.

Sternstein dissertierte beim Frankfurter Politologen *Iring Fetscher*, war Mitherausgeber der Zeitschrift «gewaltfreie aktion», Vorstandsmitglied des «Bundesverbandes Bürgerinitiativen Umweltschutz» (BBU), Mitbegründer der deutschen Pflugschargruppe, Freund *Philip Berrigans*, Mitarbeiter des Umweltwissenschaftlichen Institutes Stuttgart und ist nunmehr Aktivist der Gruppe «EUCommunity». Zum besseren Verständnis sei angemerkt, daß die deutsche Pflugschargruppe, die sich als Teil der internationalen Pflugscharbewegung verstand³, zwei Mal in Militärgelände eindrang und Atom-Kriegsgerät beschädigte. Philip Berrigan, ursprünglich Ordensmann, war Mitbegründer der US-amerikanischen Pflugschargruppen und führte seit dem Vietnamkrieg einige gewaltfreie Aktionen gegen militärische Einrichtungen durch, die ihm insgesamt 11 Jahre Gefängnis einbrachten. Und schließlich: Die Initiative «EUCommunity» bezieht sich auf das «EUCom», die Kommandozentrale der US-Armee in Stuttgart-Vaihingen, mit einem Einsatzgebiet, das sich von Europa über Rußland und den Nahen Osten bis Afrika erstreckt. Diese EUCom-Zentrale lagert nach wie vor Kernwaffen auf dem Gebiet Deutschlands, gegen die sich die Aktionen von Sternsteins Initiative «EUCommunity» richten.

Besser sollte man Sternstein aber so beschreiben: Schon früh von *Mahatma Gandhi* fasziniert, spielten für ihn Politik und Religion eine zentrale Rolle. Im Jahr 1975 lernte er sodann die Praxis gewaltfreier Aktion im Kampf gegen das Kernkraftwerk Wyhl kennen, systematisierte später, als eine Art «Grundsatzreferent» des BBU die Ideen der Gewaltfreiheit und des zivilen Ungehorsams im Dienst der Umweltbewegung und entschloß sich im Jahr 1983, im heißen Herbst gegen die NATO-Nachrüstung, mit drei weiteren GenossInnen in ein Militärgelände einzudringen, militärisches Gerät zu beschädigen und, entsprechend der Theorie der Gewaltfreiheit und des zivilen Ungehorsams, vor Gericht die Verantwortung für die Aktion zu übernehmen. Diese sowie zahlreiche weitere Aktionen gegen die Stationierung und Lagerung von Atomwaffen führten seither zu insgesamt 8 Gefängnisaufenthalten in insgesamt 14 Monaten in seinem «Stammgefängnis» Stuttgart-Rottenburg.

Während Sternsteins Name in den achtziger Jahren gut bekannt war («ein Privatleben gab es in jenen Jahren für mich allenfalls spurenhalt» [382]), ist er heute eher nur im kleinen Kreis der «Unentwegten» ein Begriff. Daraus soll aber nicht geschlossen werden, daß seine Autobiographie von minderer Relevanz sei. Sie ist in einer klaren, differenzierten Sprache verfaßt und genügt heutigen Ansprüchen in Bezug auf Politik und Religion. Zudem wollte er es vermeiden, sich in die «Integrationsfalle» (242), vor allem in der Partei der Grünen zu begeben. «Warum sollte es», so fragt er, «nicht möglich sein, auf den Aufstieg in die politische Klasse zu verzichten und sich bewusst für ein Leben in Unsicherheit und Einfachheit zu entscheiden ...» (242f.) In seinem Fall führte das wohl dazu, daß sein Bekanntheitsgrad in den neunziger Jahren wieder zurückging.

Gewaltfreiheit und ziviler Ungehorsam

Sternsteins Autobiographie hat zwei Stränge. Der eine beschreibt eine dunkle Kindheit und Jugend, geprägt vom Joch unter dem tyrannischen und gewalttätigen Vater, welcher bis zu seinem Lebensende in den achtziger Jahren bekennender Nationalsozialist blieb. Sternstein zeichnet nach, wie er den Weg ins Freie fand, wenngleich die bitteren Erfahrungen seiner frühen Jahre wie ein dunkler Schatten auf dem Lebensbericht liegen. Der andere Strang beschreibt Sternsteins politische Existenz, die von einem sehr plastischen Begriff von Gewaltfreiheit geprägt ist. Nun kann «Gewaltfreiheit» vieles bedeuten. An dieser Stelle muß der Hinweis genügen, daß es sich zunächst um einen von Politik durch-

³Wolfgang Sternstein, Hrsg., *Abrüstung von unten. Die Pflugscharbewegung in den USA und in Europa*. Mit einem Vorwort von Philip Berrigan. Selbstverlag, o.O., o.J.

drungenen Begriff handelt, der aber «mehr als politisch» oder «überpolitisch» ist. Im Kern geht es nach Sternstein darum, daß Gewalt nicht aus Schwäche, sondern aus Überzeugung verworfen und an dessen Stelle eine «positive, aktive, aufbauende, schöpferische und heilende Kraft» (272) gesetzt werde. In der Politik etwa führte ihn diese Auffassung sodann in Konflikt mit dem System der Abschreckung und der atomaren Rüstung, dessen Teil die BRD war und nach Sternsteins Auffassung das heutige Deutschland auch noch immer ist. Mit seiner Autobiographie ist es ihm gelungen, seine bisherigen praktischen und schriftstellerischen Verdienste um den Begriff der Gewaltfreiheit mit einer Fülle von Erfahrungen, Anekdoten und Reflexionen abzurunden.

Zum Beispiel erzählt und bewertet er auf ausführlichen 30 Seiten die Blockade des Atomwaffenlagers Großengtingen in der Schwäbischen Alb im August 1982. Wer der Ansicht ist, daß in politischen Lebensfragen ein vom Gedanken der Gewaltfreiheit getragener, ziviler Ungehorsam erlaubt sei und deshalb nach praktischen Beispielen sucht, der wird in diesem Kapitel auf seine Rechnung kommen. Diese Blockade mit 750 TeilnehmerInnen wurde zwei Jahre lang sorgfältig (von Tübingen aus) vorbereitet und dauerte 12 Tage. In Sternsteins Erzählung taucht alles auf, was den gewaltfreien Aktivisten und die gewaltfreie Aktivistin in Mitteleuropa beschäftigen muß: Das Verhältnis zwischen prinzipiell Gewaltfreien und zur Gewalt Bereiten, das Konsensprinzip, die Basisdemokratie, lange Diskussionen (die im Moment der Anspannung aus dem Ruder laufen), das Verhältnis zu Soldaten, Polizei und Ortsbevölkerung, die Sorge um die Wirkung auf die Öffentlichkeit und die Furcht vor (Gefängnis-)Strafen. Sternstein erzählt und bewertet mit dem Abstand von beinahe 25 Jahren für den Leser, die Leserin gewinnbringend diese bedeutende Aktion. Oder er erzählt von Deeskalationstreffen, ebenfalls 1982, im Anschluß an die harten Kämpfe gegen das Atomkraftwerk Brokdorf. Wer argwöhnt, ob Gewaltfreiheit nicht doch zu verbrüderungsseelig und gegen die Tricks der militärischen, wirtschaftlichen und politischen Eliten machtlos sei, wird in diesem Abschnitt reiches Anschauungsmaterial erhalten. Es handelte sich bei diesen Treffen in Stuttgart um mehrere Aussprachen zwischen hochrangigen Staatsvertretern, Vertretern der Energiewirtschaft sowie von Umweltverbänden, Gewerkschaften und Kirchen. Diese Gespräche waren von einer heftigen Kampagne der damals noch jungen Tageszeitung «taz» begleitet, die teilnehmenden Aktivisten

wie Sternstein Verrat, Mauschelei und Kumpanei vorwarf. Bei Vorläufergesprächen kam es zu Blockaden des Tagungsgebäudes, und das eigentliche Treffen wurde dann auch von militanten Umweltaktivisten gestürmt. Sternstein beschreibt angesichts der Dynamik dieser Gespräche meisterhaft sein Bemühen, jederzeit dialogbereit zu sein, ohne dadurch falsche Kompromisse einzugehen.

Radikaldemokratische Perspektiven

Die Bedeutung des Buches liegt zudem darin, daß in ihm die Geschichte eines Aktivisten geschildert wird, der von Anfang an gegen die Gründung der Partei der Grünen war, und der imstande ist, zentrale politische Organisationsfragen aus einer bestimmten, radikaldemokratischen Perspektive angemessen zu diskutieren. Dieses Thema betreffend finden sich wiederum zahlreiche bemerkenswerte Beobachtungen und Rückschlüsse. Am wichtigsten ist in dieser Hinsicht wahrscheinlich die Liste der Erfolge, die Sternstein *auch* dem Erfolgs-Konto der deutschen Basispolitik der siebziger und achtziger Jahre zubucht: Es sind dies Einzelerfolge wie die Verhinderung bzw. Schließung der Atomanlagen (oder Teilen davon) Wyhl, Marckolsheim, Kaiseraugst, Mühlheim-Kärlich, Kalkar, Gorleben und Wackersdorf, bestimmte Einstellungs- und Verhaltensänderungen in der Bevölkerung sowie an der Spitze, die friedliche Beilegung des Kalten Krieges. Dabei ist Sternstein imstande, den Widerspruch zwischen der Kleinheit und der Brüchigkeit der Initiativen und der Größe der Ansprüche durch seine umfassende Betrachtungsweise auszugleichen.

Wer Sternsteins Autobiographie liest, und hier wechseln wir nun zur Religion, wird auf Sätze wie zum Beispiel auf den folgenden stoßen: «Vielleicht ist es ein Zufall, vielleicht aber auch nicht: Wo immer mir Wahrheit und Gewaltfreiheit in überzeugender Gestalt begegneten, waren sie religiös begründet.» (444) Sternstein zählt zu jenen Menschen, die aus einem nicht-gläubigen, nicht-christlichen und nicht-kirchlichen Milieu kommend, die «Religion» entdeckten. Welche Religion? Bei Sternstein bleibt es in der Schwebe, und im Unterschied zur Gegenwart ist es weniger die Psychologie, sondern eher der politische Kampf seit den sechziger Jahren, der Sternstein für «Religion» öffnete. Von den Zeitgenossen orientiert er sich wahrscheinlich am stärksten an seinem verstorbenen Freund Philip Berrigan. Ein bestimmtes Christentum wurde ihm zunächst durch *Kierkegaard* erschlossen. Dessen Satz: «Ein Bekenntnis zu Christus bedeutet immer, daß Du Dich in Gefahr begibst», fügt sich gut ins Buch ein. Gandhi spielt irgendwie die bedeutendste Rolle, die aber bald auch wieder mit Gandhis eigenen Worten relativiert wird: «Es gibt keinen <Gandhianismus> und ich will keine Sekte hinterlassen. Ich erhebe keinen Anspruch darauf, irgendein neues Prinzip oder eine neue Lehre gefunden zu haben.» (255) Von einer kirchlichen Bindung ist bei Sternstein nichts zu bemerken, und es ist besonders bedauerlich, daß man nicht erfährt, welche Bedeutung Sternstein dem Gebet beimißt. Eine besondere Bedeutung zum Thema Religion nimmt ein Satz Gandhis ein, der auf die Frage antwortet, wie man die Kraft zur Gewaltfreiheit erlangen könne: «Indem man sein Leben bedingungslos in Gottes Hand legt wird man frei von den Gegensätzen Liebe (im Sinne von Erotik und Sexualität) und Hass, Freundschaft und Feindschaft, Furcht und Gier.» (275) Ob man diesem Satz nun zustimmt oder nicht, man wird ihn mit Respekt behandeln, da er aus der Praxis stammt und für die Praxis bestimmt ist.

Sternstein erweist sich in seiner Autobiographie als Vertreter einer Gewaltfreiheit, die sich seit den sechziger Jahren bewähren will und deshalb Aufmerksamkeit verdient. Er verkörpert eine Haltung der Achtung vor dem Gegner ohne Passivität, er steht in Opposition, ohne sektiererisch und schrill zu sein, und er betrachtet das Bücherwissen mit Skepsis, kommt aber der Verpflichtung, öffentlich und mit Argumenten Rechenschaft zu geben, ohne Einschränkung nach. Gerade für diesen letzten Punkt ist Sternsteins Autobiographie ein eindrucksvolles Beispiel.

Wolfgang Weilharter, Wien

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen

Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Aboverwaltung:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich

Redaktion: Telefon 044 204 90 50, E-Mail orientierung@bluewin.ch

Aboverwaltung: Telefon 044 204 90 52, E-Mail orientierung.abo@bluewin.ch

Telefax 044 204 90 51

Homepage: www.orientierung.ch

Redaktion:

Nikolaus Klein, Josef Bruhin, Werner Heierle,

Paul Oberholzer, Pietro Selvatico

Ständige Mitarbeiter:

Albert von Brunn (Zürich), Beatrice Eichmann-Leutenegger (Muri BE),

Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Wolf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 2006:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 65.- / Studierende Fr. 50.-

Deutschland und Österreich: Euro 50.- / Studierende Euro 38.-

Übrige Länder: Fr. 61.-, Euro 33.- zuzüglich Versandkosten

Gönnerrabonement: Fr. 100.-, Euro 60.-

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 87-573105-7

Deutschland: Postbank Stuttgart (BLZ 600 100 70) Konto Nr. 6290-700

Österreich: Bank Austria, Creditanstalt Zweigstelle Feldkirch (BLZ 12000),

Konto Nr. 00473009 306, Orientierung, Feldkirch

Übrige: Credit Suisse, CH-8070 Zürich (BLZ 4842), Konto Nr. 556967-61

Druck: Druckerei Flawil AG, 9230 Flawil

Abonnements-Bestellungen bitte an die Aboverwaltung.

Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die Kündigung nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.